

Freiheit durch politische Repräsentation – Lefort, Gauchet und Rosanvallon über die Beziehung zwischen Staat und Gesellschaft

WIM WEYMANS

Ziel dieses Artikels ist es, das Problem der politischen Repräsentation innerhalb der Arbeiten von Lefort, Gauchet und Rosanvallon darzustellen. Der erste Blick gilt Lefort, der argumentiert, dass eine demokratische Gesellschaft durch die Spannung zwischen ihren abstrakten allgemeinen Leitprinzipien und der konkreten sozialen Realität charakterisiert wird. Aufgabe der politischen Repräsentation ist es dann, zwischen den Prinzipien und der Gesellschaft zu vermitteln. Diese Repräsentationstheorie erlaubt Lefort, Gauchet und Rosanvallon nicht nur die kritische Untersuchung vergangener und zeitgenössischer Diskurse, sondern auch eine eigene, alternative Geschichtsschreibung. Allerdings hat die zunehmende Individualisierung seit den 1980er Jahren die Spannung zwischen der individualisierten Gesellschaft und ihren allgemeinen Prinzipien vergrößert und dadurch die politische Vermittlungsarbeit weiter erschwert. Der Artikel diskutiert diese Diagnose und die von Gauchet und Rosanvallon entwickelten Lösungsansätze. Während Gauchet eine interessante Diagnose stellt, aber skeptisch in bezug auf mögliche Lösungen bleibt, bietet Rosanvallon eine konkrete Lösung für die heutige Krisis der politischen Repräsentation an.

1. Einleitung

Obwohl die meisten politischen Theoretiker darin übereinstimmen, dass irgendeine Form politischer Repräsentation (durch den Staat, politische Parteien oder

Regierungen) notwendig ist, glauben sie nur selten, dass sie Freiheit erzeugt, sei es individuelle oder kollektive, negative oder positive Freiheit. (Berlin 2002) Während Anhänger negativer Freiheitstheorien die politische Repräsentation als mangelhaftes und möglicherweise gefährliches Substitut für das Handeln und die Rechte freier Individuen fassen, argumentieren die Vertreter positiver Freiheitstheorien, dass Verfahren politischer Repräsentation das „Volk“ (definiert entweder als vernünftig oder als Träger geteilter Werte) davon abhält, sich wirklich selbst zu regieren. Politische Repräsentation wird so als ein Zerrspiegel der Gesellschaft gesehen. In Folge dessen wird den Repräsentationsinstanzen der Gesellschaft wie politischen Parteien, Gewerkschaften oder Bürokraten vom Mainstream der politischen Theorie wenig Aufmerksamkeit gewidmet, und falls doch, dann werden sie meist als gefährliche ‚Supplemente‘ gesehen, die die Rechte und den Willen des Volkes verzerren. In diesem Artikel möchte ich jedoch eine Theorie untersuchen, die die politische Repräsentation durch den Staat nicht als eine Einschränkung der Freiheit, sondern vielmehr als deren eigentliche Möglichkeitsbedingung sieht.

Es sollte keine Überraschung sein, dass ich mich zur Untersuchung dieses Problems nach Frankreich wende. Nirgendwo sonst wird der Staat (*L'Etat*) in gleichem Maße als direkter Ausdruck des Willens der Gesellschaft gesehen und folgerichtig mit der Macht ausgestattet, im Interesse der Gesellschaft zu handeln. Doch besitzt dieses Ideal eine ambivalente Struktur. Bestätigt wird dies durch die Tatsache, dass seit Tocqueville die meisten französischen Denker (linke wie rechte) den Staat dafür an den Pranger stellen, dass er statt einer direkten Repräsentation des Willens des Volkes vielmehr nur eine verzerrte Darstellung desselben anbietet.

Die enorme Macht des Staates betrüge und unterdrücke den Willen der Gesellschaft eher, als dass sie ihn ausdrücke. Theoretiker wie Claude Lefort (*1924), Francois Furet (1927-97) und ihre beiden wichtigsten Schüler, Marcel Gauchet (*1946) und Pierre Rosanvallon (*1948) sehen das anders. In ihren Arbeiten versuchen sie, die inhärente Ambivalenz politischer Repräsentation durch den Staat nicht länger anzuprangern, sondern sie zunächst zu verstehen, was ihnen erlaubt, sorgsam zwischen totalitären und demokratischen Staaten zu unterscheiden.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf das Werk Leforts und in geringerem Umfang auch auf Gauchet und Rosanvallon. Ich behaupte, dass ihre Perspektive auf diesen Gegenstand ihre über Frankreich hinausgehende Originalität als politische Theoretiker ausmacht. Während dem Werk Leforts bereits viele Artikel und einige Bücher¹ gewidmet sind, haben nur wenige Kommentatoren die Wichtigkeit der Theorie der politischen Repräsentation in seinen Arbeiten wahrgenom-

1 Poltier (1998); Flynn (1992) besonders Kapitel 6; Howard (1977) besonders Kapitel 9.

men.² Ich möchte aufweisen, dass man Leforts Werk als einen interessanten Beitrag zur Debatte über die politische Repräsentation in und außerhalb Frankreichs lesen kann. Es soll gezeigt werden, inwiefern ihre Arbeit es erlaubt, zu einer anderen Einschätzung des Staates als Repräsentant der Gesellschaft zu gelangen. Des weiteren wird hervorgehoben, wie Gauchet und Rosanvallon Leforts Theorie der Repräsentation im Lichte der aktuellen Krise der Repräsentation aufgenommen, historisiert und modifiziert haben. Wichtig wird dabei der bisher vernachlässigte Einfluss von Lefort auf Gauchet und Rosanvallon.³

2. Lefort über Politische Repräsentation

Um Leforts Theorie politischer Repräsentation verstehen zu können, muss man sehen, gegen welche Theoriepositionen sie sich absetzt. Auch wenn Lefort oftmals als Liberaler gelesen wird, weist er trotzdem den Liberalismus zurück, da dieser den Staat lediglich als neutralen Garanten eines vernünftigen Konsenses auffasst, der entweder aus einem Sozialvertrag oder einem selbstregulierenden System, welche beide aus der menschlichen Natur oder dem autonomen Individuum abgeleitet werden, entsteht. (Lefort 1994; Lefort 1986) Obwohl Lefort 1958 mit dem Marxismus bricht,⁴ stimmt er doch weiter der Marxschen Kritik zu, die die liberalistische Behauptung eines vermeintlich neutralen Konsenses demaskiert, in dem sie die faktische Ungleichheit, die Konflikte und die Herrschaftsformen nachweist, die der Konsens unterdrückt. Während er mit dieser Kritik übereinstimmt, verwehrt er sich strikt gegen die Marxsche Alternative, die besonders im Frankreich der 1960er Jahre einflussreich war. Genau so wie Liberale die politische Repräsentation auf bürgerliche Rechte und Interessen reduziert hatten, reduzierte der Marxismus (oder Sozialismus) Politik auf ‚reale‘, zugrundeliegende sozioökonomische Gesetze und Interessen.⁵

Liberale und Marxisten teilen so eine entscheidende Annahme, nämlich dass eine Gesellschaft letztendlich auf eine fundamentalere Realität, seien es formelle juristische Prinzipien (gegebene Rechte und Verfahren, die in der menschlichen Natur wurzeln) oder eine tieferliegende soziale Struktur (wie den Klassenkampf), reduziert werden kann. Überdies teilen Marxismus wie Liberalismus den liberalen Traum von einer harmonischen Gesellschaft ohne Konflikte. (Lefort 1994: 88ff.) Im Großen und Ganzen bleibt der Politik innerhalb dieses Paradigmas sehr wenig Autonomie, vom Staat ganz zu schweigen, der entweder die natürlichen

2 Mit der Ausnahme von Doyle (2003), die sich mit diesem Thema auseinandersetzt (etwa auf den Seiten 71, 74, 77-80, 89f.).

3 Auch hier bildet Doyle (2003) eine Ausnahme, da sie untersucht, wie Lefort Gauchet beeinflusst hat. Rosanvallon erwähnt sie demgegenüber nicht.

4 Zu Leforts geistiger Biographie vgl. Lefort 1979a: 8-10 und 12-15; 1992: 337ff., sowie die beiden ersten Kapitel in Poltier 1998.

5 Lefort 1978; 1994: 77, 88-92, 146ff.; 1986: 10, 208f.

Rechte schützt oder die tieferen Gesetze und Interessen der Gesellschaft wieder spiegelt. Ebenso weist Lefort die sozialen und politischen Wissenschaften in all ihren Variationen zurück, weil auch sie Politik und Gesellschaft auf ein Ensemble empirisch beobachtbarer Fakten reduzieren. (Lefort 1986: 19f., 254f., 258ff.)

Im Gegensatz zu all denjenigen Theoretikern, die voraussetzen, dass Gesellschaft sich auf Fakten reduzieren lässt, welche von der Politik einfach gespiegelt (repräsentiert) werden sollten, geht Lefort davon aus, dass man, um Gesellschaft verstehen zu können, auch die allgemeinen Prinzipien (,Volkssouveränität‘, ,Gleichheit‘ oder ,Menschenrechte), die eine faktische soziale Ordnung legitimieren, die ihr Bedeutung und Legitimität geben, berücksichtigen muss. Wie Tocqueville setzt er voraus, dass diese Prinzipien genauso die Institutionen anleiten wie auch die Art und Weise, in der Menschen sich selbst und die Welt erfahren. (Lefort 1986: 8ff., 258) Das heißt nun aber nicht, dass diese leitenden Prinzipien selbst ein letztes Fundament oder eine ,tiefere‘ Realität wären, von der sich die Gesellschaft ableiten ließe. (Lefort 1978: 290)

Auch wenn sie die Realität anleiten, sind diese Prinzipien doch nicht die Realität selbst. Im Gegenteil: Leforts Ausgangspunkt besteht genau darin, dass es immer eine fundamentale Trennung zwischen der sozialen Realität und ihren leitenden Prinzipien oder, in seiner eigenen Terminologie, eine Divergenz (*écart*) zwischen dem ,Realen‘ (*le réel*) und dem ,Symbolischen‘ (*le symbolique* – das sind die Leitprinzipien) geben wird. (Lefort 1978: 282; 1986: 265, 268) Es ist also weder möglich, eine komplexe soziale Realität auf ihre Prinzipien zu reduzieren, noch kann die Realität ohne irgendwelche leitenden Prinzipien existieren. All das impliziert, dass man beides berücksichtigen muss, um eine Gesellschaft erklären zu können: die soziale Realität (das ,Reale‘) und ihre leitenden Prinzipien (das ,Symbolische‘), ohne jemals in der Lage zu sein, das eine auf das andere reduzieren zu können (wie es der Liberalismus, der Marxismus und die Sozialwissenschaften getan haben). Für Lefort bedeutet die Untersuchung der leitenden ,Erzeugungsprinzipien‘ (*principes générateurs*) einer Gesellschaft, ihre Form (*forme de société*) oder ihre symbolische Ordnung zu betrachten, die er als ,das Politische‘ (*le politique*), im Gegensatz zur partikularen Sphäre der Politik, bezeichnet. (Lefort 1986: 8f., 19f., 255ff.)

Leforts Verständnis der symbolischen Dimension sozialer Realität führt zu einer Neueinschätzung der Politik. Wenn die Gesellschaft Anleitung durch eine Reihe von Prinzipien benötigt, dann benötigt sie auch einen Agenten, der diese unsichtbaren Prinzipien für die Gesellschaft repräsentiert bzw. darstellt. Wenn man wissen möchte, welches die leitenden Prinzipien eines bestimmten Typs von Gesellschaft sind, dann genügt es, sich die Art und Weise anzusehen, wie Macht repräsentiert, ,aufgeführt‘ und legitimiert wird, da dies ein Indikator dafür ist, wie eine Gesellschaft sich versteht und selbst organisiert. Macht ist für Lefort nicht irgendein Ding, das empirisch gegeben ist, sondern bleibt immer mit ihrer Repräsentation verbunden. (Lefort 1978: 285) Repräsentation bedeutet dann

nicht das passive Widerspiegeln der Realität (wie bei den politischen Realisten oder PositivistInnen), sondern steht für die Aktivität, die die symbolischen Prinzipien so arbeiten lässt, dass eine ganze Gesellschaft Bedeutung und Legitimation erwirbt. Für Lefort ist es die Essenz der Macht, ein Modell sozialer Organisation auf der politischen Bühne sichtbar zu machen. (Lefort 1994: 96) Dies kann nicht einfach ein Akt des Widerspiegels sein, da diese Prinzipien nicht als eine gegebene, determinierte Realität existieren, sondern nur *durch* den politischen Akt der Repräsentation selbst. (Lefort 1978: 282ff.)

Politische Repräsentation ist damit zweideutig. Auf der einen Seite müssen Machthaber mittels politischer Reden, Ritualen und Symbolen ständig auf die allgemeinen Prinzipien verweisen, auf Grund derer sie regieren, und indem sie dies tun, wird der Gesellschaft dabei deutlich, was die ihr zugrundeliegenden Prinzipien sind. Das Faktum, dass Machthaber diese Prinzipien repräsentieren, trennt sie in praktisch jeder Gesellschaft vom Volk. Auf der anderen Seite können Machttäger nicht direkt mit den allgemeinen Prinzipien identifiziert werden, die sie lediglich repräsentieren. Sie verhalten sich zu diesen Prinzipien wie Schauspieler zu ihren Rollen. Ein Herrscher, der so tut, als ob er sich in völliger Übereinstimmung mit den allgemeinen Prinzipien befinde, auf Grund derer er regiert, würde jegliche Legitimation einbüßen. Ähnlich wie ein Schauspieler ist ein Herrscher gefangen zwischen dem Publikum (audience) und der Rolle, die er spielt. Während der Machttäger zeigt, wie diese Prinzipien die soziale Realität strukturieren, muss er gleichzeitig zeigen, dass diese Prinzipien selbst niemals völlig mit einer gegebenen sozialen Realität übereinstimmen. (Lefort 1986: 268; 1992: 313; Lefort/Gauchet 1971: 14ff.)

Im Einklang mit der Tradition unterscheidet Lefort unterschiedliche Gesellschaftstypen entsprechend der Prinzipien, auf denen sie ‚basieren‘. Wie Tocqueville (oder Marx) kontrastiert er zwei Gesellschaftsformen, nämlich die, die man als aristokratische Gesellschaften bezeichnen kann (Lefort spricht auch von theologisch-politischen Regimes) und die demokratischen Gesellschaften. (Lefort 1986: 26f.; 1978: 293ff.) Wie unterscheiden sich beide Typen? Eine hierarchische aristokratische Gesellschaft, in der jeder und jede seinen bzw. ihren Platz kennt, wird durch das Prinzip natürlicher Ungleichheit geleitet, während eine demokratische Gesellschaft umgekehrt auf dem Prinzip formaler Gleichheit basiert. In demokratischen Gesellschaften ist die legitime Macht die Macht des Volkes, während sich diese Macht in aristokratischen Gesellschaften in den Händen Gottes befand. Während in aristokratischen Gesellschaften die Herrscher zwischen göttlichen Prinzipien und einer hierarchischen Gesellschaft vermitteln, vermitteln sie in demokratischen Gesellschaften zwischen dem Volk und seinen demokratischen Prinzipien.

In beiden Gesellschaftsformen unterscheiden sich die Prinzipien von der bestehenden sozialen Realität, allerdings wird diese Differenz unterschiedlich artikuliert. In aristokratischen Gesellschaften unterscheiden sich die Prinzipien von der Gesellschaft, weil sie letztlich die Prinzipien Gottes waren und nicht diejeni-

gen der Menschen. Die soziale Realität ähnelte sehr einer substantiellen und göttlichen Ordnung, war aber offensichtlich nicht identisch mit derselben. In einer Demokratie, in der das Volk zum Souverän erklärt wird, unterscheiden sich die allgemeinen Prinzipien immer noch von der sozialen Realität; nicht, weil sie von Gott gemacht sind, sondern weil sie nicht mehr länger mit einer vorgegebenen, a priori bestimmten Wirklichkeit übereinstimmen und deswegen abstrakt oder formal werden, das heißt, dass sie niemals vollständig ‚aktualisiert‘ oder ‚realisiert‘ werden können. In einer Demokratie verlieren die allgemeinen Prinzipien den konkreten und substantiellen Inhalt, den sie in einer göttlichen Ordnung noch hatten und transzendieren deshalb die konkrete Gesellschaft. Obwohl demokratische Gesellschaften angeleitet werden durch die Idee der Gleichheit oder der Volkssouveränität, gibt es letztendlich keine *konkrete* Realität, die diesen Prinzipien korrespondieren würde. Niemand weiß genau, was es heißt, ‚Volkssouveränität‘ oder ‚Gleichheit‘ vollständig zu verwirklichen. (Wer *ist* das Volk? Was bedeutet Gleichheit *wirklich*?) Diese Prinzipien als solche können nicht mehr länger ‚adäquat‘ repräsentiert werden. Nur durch unterschiedliche, miteinander konfligierende Vorstellungen innerhalb der Arenen des Politischen kann es eine ‚Quasi-Repräsentation‘ (*quasi-représentation*) dieser Prinzipien geben. (Lefort 1979a: 26; 1986: 20, 27f., 257, 267-9) Da demokratischen Gesellschaften ein bestimmtes a priori, ein Plan oder Referenzpunkt, fehlt, sind sie pluralistisch, widersprüchlich und offen für radikalen Wandel. In Leforts beinahe ‚existentialistischer‘ Terminologie sind demokratische Gesellschaften durch eine radikale ‚Unbestimmtheit‘ (*indétermination*) charakterisiert; ihre Identität bleibt eine ‚offene Frage‘ ohne ‚festgelegte‘ oder ‚letzte‘ Antwort. Das ‚Symbolische‘ (die abstrakten allgemeinen Prinzipien) wird niemals völlig mit dem ‚Realen‘ (der durch sie geordneten vielfältigen Realität) zusammenfallen. (Lefort 1979a: 27; 1986: 25, 29, 215, 268)

Während demokratische Prinzipien abstrakt und allgemein bleiben, leiten sie dennoch demokratische Gesellschaften an, die ohne sie auseinanderfallen würden. Demokratische Gesellschaften sind, wie jede andere Gesellschaft auch, für die Repräsentation der ihnen zugrundeliegenden Prinzipien von Institutionen abhängig. Hier kommt der Staat ins Spiel. Indem der Staat von der Gesellschaft wie von den leitenden Prinzipien unterschieden bleibt, schützt er die gesellschaftlichen Leitprinzipien davor, jemals vollständig ‚verwirklicht‘ zu werden, und indem er das tut, garantiert er, dass die demokratische ‚Essenz‘ und Pluralität aufrecht erhalten bleiben.

Wie hat man das konkret zu verstehen? Während im modernen Staat die Herrscher noch immer heilige transzendente Prinzipien (Vernunft oder Gerechtigkeit) *verkörperten*, welche mit einem apriorischen determinierten Plan korrespondierten, *repräsentierten* die Herrscher im darauf folgenden demokratischen Staat nur indetermierte Abstraktionen (wie ‚Volkssouveränität‘ oder ‚Gleichheit‘). Je gleichberechtigter und souveräner das Volk wurde, desto abhängiger war es von einem immer weiter wachsenden Staat, der nun die Aufgabe zugewie-

sen bekam, die Interessen freier und gleicher Individuen, zu repräsentieren. (Lefort 1986: 40; 1994: 63f., 67f., 93f., 153f.) Durch die Gleichbehandlung eines jeden repräsentierte der Staat jedoch offensichtlich nicht die Gesellschaft in ihrer faktischen Diversität (in der jeder ungleich ist). Vielmehr folgte er einem abstrakten Gleichheitsprinzip. Der demokratische Staat war von Anfang an von der ‚wirklichen‘ Gesellschaft ‚entfremdet‘. Dadurch garantiert der Staat nicht nur Gleichheit vor dem Gesetz, sondern erinnert eine demokratische Gesellschaft auch daran, dass ihre allgemeinen Leitprinzipien nicht völlig mit der Wirklichkeit übereinstimmen.

Trotzdem haben Denker der Linken den Staat nicht nur dafür kritisiert, dass er nicht darauf achtet, wie die Individuen wirklich sind, sondern auch dafür, dass er faktische Ungleichheiten im Namen formaler Prinzipien rechtfertigt. Lefort glaubt dagegen, dass nur dank dieser abstrakten formalen Gleichheit wirkliche Ungleichheit sichtbar und kritisierbar wird. Soziale Ungleichheit wäre in einer Gesellschaft ohne Referenz auf unbestimmte formelle Gleichheit nicht einmal *wahrnehmbar*. (Lefort 1978: 134) In der Tat haben sich über die Jahre viele Gruppen im Namen der formalen Gleichheit von ihrer Ungleichbehandlung emanzipiert. Obgleich der Emanzipationsprozess mit der Emanzipation der Bourgeoisie begann, emanzipierte sich doch die Arbeiterklasse nur ein Jahrhundert später, gefolgt von der Emanzipation der Frau und anderer marginalisierter Gruppen. Gerade deswegen, weil die Idee der formalen Gleichheit eine unbestimmte Abstraktion ist, wurde es möglich, dass eine (scheinbar „feststehende“) Interpretation dessen, was Gleichheit zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort (sagen wir im 19. Jahrhundert) bedeutet, durch bestimmte Gruppen (etwa die Arbeiter) kritisiert werden kann. Ihre abstrakte Natur sorgt des weiteren dafür, dass immer neue Ansprüche auftauchen, da das Ideal der Gleichheit per definitionem niemals vollständig ‚verwirklicht‘ werden kann. (Lefort 1979a: 11f.; 1994: 71ff.)

Nicht nur das Gleichheitsideal lässt den Staat wachsen, sondern auch das ebenso abstrakte Ideal der Volkssouveränität. In demokratischen Gesellschaften gehört die Souveränität eher dem Volk als einem Gott oder absolutistischen Herrschern. Doch diese Souveränität wird, wie es das Wahlritual deutlich macht, niemals vollständig verwirklicht. An dem Punkt, wo das Volk seinen Willen ausdrücken soll, wird klar, wie abstrakt dieser Wille ist, zerstreut über Millionen von Individuen, ‚ausgedrückt‘ in völlig abstrakten numerischen Wahlergebnissen. Diese numerische Abstraktion wird durch politische Parteien, Gewerkschaften und andere Verbände kompensiert. Vor und nach den Wahlen versuchen sie, der hoch abstrakten Stimme des Volkes eine Form zu geben. (Lefort 1986: 28f., 267f.; 1994: 148ff)

Keiner einzelnen Partei oder Gruppe ist es jedoch erlaubt, diese Abstraktion vollständig zu überwinden. Es wird immer unterschiedliche Parteien geben, die den Willen des Volkes unterschiedlich interpretieren, so dass keine einzelne Partei mit der eigentlichen Macht zusammenfällt. Während das Volk einen Staat be-

nötigt, um sich selbst zu regieren, hindert die Kluft zwischen dem Staat und der pluralistischen Gesellschaft das Volk zur gleichen Zeit daran, sich vollständig selbst zu regieren. Das ist der Grund dafür, warum Lefort zu Folge in einer Demokratie der Platz der Macht, der Ort vollständiger Souveränität, ‚leer‘, das heißt ‚abstrakt‘, unbestimmt oder rein ‚symbolisch‘ bleibt. Während der Herrscher einer aristokratischen Gesellschaft diesen transzendenten Ort okkupieren konnte, können sich Regierenden in einer demokratischen Gesellschaft nur durch einen Repräsentationsprozess auf ihn beziehen. Die eigentliche Macht, der Staat, ist nun in der Hand von jedem und keinem: Keine besondere Gruppe oder Klasse kann einen privilegierten Zugang zur Macht für sich beanspruchen. Selbst die Partei oder Koalition, die die Exekutivmacht innehat, besitzt diese nur auf Zeit und muss die andauernde Kritik einer legitimen Opposition tolerieren. Das Volk regiert sich so nie direkt selbst, da seine Souveränität immer durch eine Vielzahl politischer Parteien und anderer Gruppen repräsentiert oder vermittelt wird, von denen keine beanspruchen kann, vollständig mit dem Staat übereinzustimmen. Für Lefort gibt es nicht nur eine Trennung zwischen dem Staat und der Gesellschaft: Auch der Staat selbst ist komplex und im Inneren gespalten. (Lefort 1986: 27, 165)

Viele Interpreten sehen in all dem eine bloße Verhinderung der Demokratie. Der Staat oder der Wahlvorgang hindere, wie oft beklagt wird, das Volk daran, sich wirklich selbst zu regieren, sei es auch nur dadurch, dass er lediglich bestehende Herrschaftsverhältnisse legitimiert. (Lefort 1994: 147f.) In der Tat haben linken Denker und Denkerinnen wie Arendt beklagt, dass die moderne Demokratie keine wirkliche Demokratie sei, da die Macht des Volkes nicht vollständig ‚aktualisiert‘ werde. (Vgl. Arendt 1998: 206f.) Lefort betont dagegen, dass gerade die Nichtaktualisierung (oder Vermittlung) der Volkssouveränität eine Garantie für Freiheit und Pluralität darstellt. Paradoxerweise würde die Elimination aller Formen von Herrschaft oder ‚formaler‘ Demokratie nicht zur totalen Freiheit oder ‚wirklichen‘ Demokratie führen, sondern vielmehr zur totalen Herrschaft, wie es die totalitären Regime gezeigt haben. (Lefort 1978: 303; 1986: 211f.; 1994: 81; 1992: 173)

Da Lefort zufolge keine einzelne Gruppe mit der wirklichen Macht koinzidiere kann, bedeutet dies, dass sich unterschiedliche Bereiche wie Justiz, Wissenschaft, Zivilgesellschaft, Kunst und Politik alle nach ihren eigenen Maßstäben frei entfalten können. Des weiteren können sie die Sphäre der Politik, welche nun begrenzt ist und die anderen Sphären respektieren muss, kritisieren. Da keine dieser Sphären einen privilegierten Zugang zur Staatsmacht besitzt, können sie autonom arbeiten. Ein demokratischer Staat berücksichtigt dies, um eine autonome und differenzierte Zivilgesellschaft zu ermöglichen. (Lefort 1979a: 25; 1986: 27f., 266) Konflikt und Pluralität sind damit essentielle Eigenschaften der Demokratie und kein Mangel, der in einer harmonischen klassenlosen Gesellschaft oder in einem vernünftigen Konsens (wie viele ‚deliberative‘ Theoretiker immer noch glauben) aufgelöst werden sollte. Dieser Konflikt ist legitim, da er

durch die Referenz auf allgemeine Prinzipien vermittelt ist und es sich damit nicht um einen reinen Konflikt sachlicher Interessen handelt. Das ist der Grund, warum eine pluralistische demokratische Gesellschaft *politische Bühnen* (Parlamente, Räte, öffentliche Debatten) benötigt, auf denen die Probleme unter Rekurs auf abstrakte Prinzipien, die sicherstellen, dass diese Konflikte legitim erscheinen, dargestellt und repräsentiert werden. (Lefort 1994: 150ff.; 1986: 267) Lefort unterscheidet zwischen dem ‚symbolischen‘, durch leere Prinzipien vermittelten Konflikt und dem ‚realen‘ Konflikt (z.B. dem Bürgerkrieg), in dem alle legitimierenden Prinzipien verschwunden sind, so dass alle Macht jegliche Legitimation verliert und rein faktisch wird. Während die erste Konfliktform zu einer ‚symbolischen‘ Leere führt, führt die zweite in eine ‚reale‘ Leere. (Lefort 1986: 28, 30, 274; 1994: 92f.)

Die Feststellung, dass die Macht des Volkes letztlich eine formelle Abstraktion bleibt, lässt sich auch für deren Form und Identität behaupten. Während in aristokratischen Gesellschaften die Form der Gesellschaft die eines Organismus, einer natürlichen Gemeinschaft war, wird sie in demokratischen Gesellschaften zur reinen Abstraktion oder sie wird, wie Lefort sagt, ‚entkörper‘; sie besitzt keine a priori festgelegte organische Einheit. In Demokratien beziehen sich Menschen in der Tat auf abstrakte unbestimmte symbolische Referenzpunkte wie ‚Staat‘, ‚Nation‘ oder ‚Volk‘, denen keine substantielle, apriorische Realität korrespondiert. (Lefort 1986: 28, 271ff.; 1994: 83) Es gibt hier einen Unterschied zwischen dem Volk als abstraktem Prinzip und dem Volk in seiner konkreten, vielfältigen soziologischen Realität. (Vgl. auch Rosanvallon 1998: 12ff.)

Viele Autoren lehnen diese abstrakte Konzeption ab, da sie nur Franzosen und Amerikaner repräsentiert, aber keine Arbeiter oder Minoritäten, nur isolierte Individuen, aber keine ‚Mitglieder‘ einer wirklichen Gesellschaft. Ebenso wird dem Staat vorgeworfen, eher Abstraktionen zu repräsentieren als wirkliche Menschen.⁶ Lefort weist dagegen darauf hin, dass die notwendig abstrakte Konzeption des Volkes auch Vorteile mit sich bringt. Zum einen ermöglicht es der Bezug auf diese leeren Symbole, Individuen zu vereinigen, so dass sie sich als Teil einer größeren Entität, zum Beispiel eines Nationalstaats, fühlen, da die soziale Integration in einer Demokratie auf formaler Gleichheit basiert. (Lefort 1986: 28, 271ff.; vgl. auch Rosanvallon 1998: 91f.) Zudem verspricht ein abstraktes Nationenkonzept ein gewisses Maß an Kompensation für den Verlust der substantiellen Identität der individualisierten Gesellschaft durch eine breite Palette von zivilgesellschaftlichen Gruppierungen. Abgesehen davon, dass sie die Gesellschaft ‚normalisiert‘, fördert die Demokratie auch Heterogenität. Das Volk als durch den Staat vermittelte Abstraktion und das Volk in seiner durch unterschiedliche gesellschaftliche Vereinigungen vermittelten konkreten vielfältigen Realität können nebeneinander existieren: Man kann sich als Teil einer größeren Nation füh-

6 Vgl. auch Pierre Rosanvallon ‚Malaise dans la représentation‘, in: Furet/Julliard/Rosanvallon 1988: 158ff; Rosanvallon 1998: 91f.

len und gleichzeitig Mitglied einer konkreteren Klasse oder Gruppe sein. Gerade der abstrakte Charakter des Volkes garantiert unterschiedliche konkrete Identitäten. (Lefort 1979a: 67; 1986: 25) Wäre es einer Partei oder Gruppe dagegen möglich, zu bestimmen, was „das Volk“ *wirklich* heißt, würde die konkrete Vielfalt der Identitäten gefährdet werden, wie es die totalitären Regime gezeigt haben.

Aus all dem wird klar, dass die Trennung zwischen dem Staat und einer vielfältigen Gesellschaft die demokratische Gesellschaft davor schützt, ihre Prinzipien vollständig umzusetzen. Lefort schreibt dem Staat einen Wert zu, weil er dessen ‚symbolische‘ Funktion als Repräsentant allgemeiner Prinzipien anerkennt und ihn nicht, wie viele seiner Kritiker, auf ein Instrument oder Spiegel ‚realer Interessen‘ reduziert. Eher als das Spiegeln sozialer Fakten ist es die Aufgabe des Staates zu verhindern, dass die Prinzipien auf reine Fakten reduziert werden. Lefort glaubt, dass die Abschaffung des Staates oder der Repräsentation durch die vollständige Verwirklichung der abstrakten Prinzipien weniger und nicht mehr Freiheit erzeugen würde. Folglich bleibt der Staat eine ferne und unvollständige Repräsentation der Gesellschaft, wie sie ‚wirklich‘ ist. Wie befreiend der Staat auch sein mag, so sieht Lefort trotzdem, dass er ‚normalisierend‘, fern oder kalt scheinen kann, und dass die unvollständige, abstrakte Natur der demokratischen Prinzipien oft schwer zu akzeptieren ist. (Lefort 1979a: 24, 27; 1986: 23f., 40f.) Wie schwer dies ist, zeigt die französische Geschichte und die Schwierigkeiten, die es macht, sich mit der demokratischen Repräsentation abzufinden.

3. Die Leugnung der politischen Repräsentation in Frankreich

Bis hierhin ist klar geworden, wie ein demokratischer Staat Lefort zu Folge eine vielfältige Zivilgesellschaft durch die Repräsentation unbestimmter und allgemeiner Prinzipien erzeugen kann. Dies mag wenig revolutionär klingen, aber im Frankreich der 1970er und 1980er Jahre war es definitiv revolutionär. Warum genau hat Frankreich solche Probleme damit, die politische Vermittlung des Staates zwischen abstrakten und allgemeinen Prinzipien und einer vielfältigen Zivilgesellschaft zu akzeptieren? Hier kommen Gauchet und Rosanvallon ins Spiel. Wie Lefort arbeiten sie an der Ecole des Hautes Etudes en Science Sociales (EHESS) im Raymond Aron Forschungszentrum.⁷ Gauchet und Rosanvallon sind beide nicht nur stark von Lefort beeinflusst, sondern auch von dem Historiker Furet. Eine Folge davon ist, dass Gauchet und Rosanvallon, mehr noch als Lefort, sich nicht nur der Tatsache bewusst sind, dass Frankreich mit seiner Ab-

7 Vgl. weiterhin auch Pierre Rosanvallon, ‚Le politique‘, in: Revel/Wachtel 1996: 299-311. Zu Rosanvallon vgl. auch Jainchill/Moyn 2004.

weisung der ‚normalen‘ demokratischen Repräsentation eine Ausnahme darstellt, sondern auch die historische Dimension des Problems demokratischer Repräsentation berücksichtigen. Wenn abstrakte Prinzipien nur mittels einer konkreten Repräsentation in einem spezifischen Kontext existieren, dann muss es möglich sein, eine Geschichte dieser unterschiedlichen Repräsentationen – besonders in Frankreich – zu schreiben.

Werfen wir einen Blick darauf, wie Rosanvallon die Ausnahmeposition der französischen ‚politischen Kultur‘ versteht und untersucht. Während in England und anderswo im Verlauf des 18. Jahrhunderts die alten feudalen Strukturen langsam ‚von unten‘ demokratisiert wurden, wurde in Frankreich die Feudalaristokratie durch den absolutistischen und zentralistischen Staat unterhöhlt. Nach Ausbruch der Französischen Revolution wurden die verbliebenen feudalen Instanzen weiter zerstört, so dass wirklich nur noch das Volk und der Staat ohne die traditionellen feudalen Vermittlungsinstanzen übrigblieben. Die Frage ist, wie eine Gesellschaft zusammengehalten werden kann, wenn sie zersplittert und ihrer Vermittlungsinstanzen beraubt wurde, die ihr bisher eine konkrete Form und Realität gaben. (Rosanvallon 1988: 161ff.)

Ein Lösungsangebot des 18. Jahrhunderts war der Liberalismus. Liberale wie Hume und Smith glaubten, dass die privaten Interessen der Individuen, angeleitet entweder durch ihren *intérêt bien-étendu* oder die unsichtbare Hand, auch dem Allgemeinwohl dienen. In diesem optimistischen Modell spielen Politiker oder der Staat nur eine sehr eingeschränkte Rolle beim Ordnen der Gesellschaft, da diese harmonische Ordnung von selbst entsteht. Während Lefort, Gauchet und Rosanvallon in der einen oder anderen Weise mit dem Liberalismus sympathisieren, bleiben sie ihm gegenüber trotzdem argwöhnisch, da sie, anders als die meisten Liberalen, glauben, dass eine Gesellschaft von Individuen nicht naturgegeben, sondern vielmehr Ergebnis der durch die politische Repräsentation vermittelten allgemeinen Leitprinzipien ist.⁸

Da sie nicht davon ausgehen, dass private Interessen spontan zur Steigerung des Gemeinwohls führen, folgten die meisten Revolutionäre im Frankreich des 18. Jahrhunderts eher Republikanern wie Rousseau oder Sieyès als Liberalen wie Hume oder Smith. Für sie war der einzige Weg, eine postfeudale demokratische Ordnung auf den Weg zu bringen, die Überführung partikularer Interessen in das Gemeinwohl. Die Individuen waren nun aufgerufen, ihre partikularen Präferenzen aufzugeben und sich vollständig mit dem Gemeinwohl des Volkes zu identifizieren, um eine *wirkliche* Volkssouveränität und Gleichheit etablieren zu können. All dies schien spontan während der revolutionären Ereignisse in den Straßen von Paris zu geschehen. Nachdem diese vorüber waren, waren Schulen und andere staatliche Organisationen dazu aufgerufen, die partikularen Einzelwillen zu vereinen und sicherzustellen, dass sich der Einzelne als Bürger sah und

8 Rosanvallon 1999; Lefort/Gauchet 1971: 56ff.; Lefort 1994: 88f.; 1986: 198ff., 273f. oder Gauchet 1985: 263.

nicht nur als Individuum, so dass eine ‚imaginäre Transsubstantiation‘ des Sozialen stattfinden konnte. (Rosanvallon 1998: 97) Die *Jakobinischen* Revolutionäre unterstellten daher, dass eine wahre Demokratie nur etabliert werden könnte, wenn die abstrakten Prinzipien der Demokratie wie formale Gleichheit und Volkssouveränität oder die Einheit des Volkswillens tatsächlich vollständig realisiert (das heißt ‚aktualisiert‘ oder ‚materialisiert‘) und nicht nur repräsentiert würden. Während die Liberalen dachten, die soziale Realität wäre naturgegeben, glaubte die französische politische Kultur, sie könne nur entstehen, wenn die Realität vollständig mit den abstrakten allgemeinen Prinzipien in Übereinstimmung gebracht würde. Es ist keine Überraschung, dass Lefort, Gauchet und Rosanvallon beide Möglichkeiten ablehnen.

All dies führte zu der typisch französischen, ‚republikanischen‘ oder ‚Jakobinischen‘ politischen Kultur der Allgemeinheit, um Rosanvallons Terminologie zu nutzen, die durch die Sehnsucht nach Konsens und Transparenz charakterisiert ist. In diesem Traum vom Konsens gab es nur eine französische Nation von Gleichen, nicht Mitglieder einer partikularen Klasse oder Gruppe. In Folge dessen wurde der normale politische Konflikt verunmöglicht: Jede abweichende Meinung wurde als Bedrohung der Einheit des Volkes wahrgenommen. Das Ideal des Konsensus und der Einheit implizierte Transparenz, da man sich den Volkswillen als unmittelbar gegeben vorstellte und nicht als abhängig von den unterschiedlichen zivilgesellschaftlichen Institutionen oder dem Staat. Wenn im republikanischen Frankreich der Staat gelobt wurde, dann nur in der Gestalt des *unmittelbaren* Ausdrucks des Volkswillens. (Vgl. Rosanvallon 1988: 165ff; 1998: 34ff, 86ff.) Gleichzeitig wurden Staat, Bürokratie, politische Parteien und Gewerkschaften (und andere *vermittelnde* Institutionen) heftig kritisiert, da sie als Hindernisse gesehen wurden, die es dem Volk verunmöglichten sich vollständig selbst zu regieren. (Rosanvallon 1988: 169ff., 177f.; 1990: 51-9, 276).

Schon während des 19. Jahrhunderts vermischte sich diese typisch französische politische Kultur mit dem Widerstand der Arbeiter, die in ihrer partikularen Identität als Arbeiter und nicht nur als „Franzosen“ wahrgenommen werden wollten.⁹ Auf eine radikale Art und Weise leisteten zum Beispiel lange vor dem Mai 1968 die Syndikalisten Widerstand. Aus dieser Kritik entstand der französische Kommunismus, der während des 20. Jahrhunderts vor allem unter den Intellektuellen verhältnismäßig einflussreich bleiben sollte. Paradoxerweise invertierte der Kommunismus jedoch einfach das von ihm kritisierte Jakobinische Schema, indem er das Ideal einer französischen klassenlosen Gesellschaft durch das Ideal einer allgemeinen Klassenlosigkeit (und Staatenlosigkeit) ersetzen wollte. (Rosanvallon 1998: 96; Lefort 1978: 302) In beiden Fällen wurde der Versuch unternommen, abstrakte Prinzipien in die Realität umzusetzen, und Staat und Gesellschaft zu einen, was in beiden Fällen auf die Abschaffung faktischer Differenzen und der Pluralität hinauslief.

9 Rosanvallon 1990: 173f.; 1998: 67ff.; vgl. auch Lefort 1978: 303f.

In den 1970ern begann der Zauber kommunistischer Alternativen in Frankreich zu schwinden, besonders nach der Veröffentlichung der französischen Übersetzung von Solschenizyns „Archipel Gulag“ 1974, das die Linke in eine intellektuelle Krise stürzte. Wie reagierten Leforts Zeitgenossen nachdem dass, worüber er seit Jahren schrieb, nun offensichtlich geworden war, nämlich dass kommunistische Regime Lager, Terror und Unterdrückung bedeuteten? Im Gegensatz zu dem, was man erwarten sollte, führte dies nicht zu einer verspäteten Neueinschätzung der demokratischen Politik oder des Staates – ganz im Gegenteil.¹⁰

Auf politischer Ebene ist Lefort entsetzt von der Einstellung und dem Verhalten sowohl der sozialistischen als auch kommunistischen Parteien. In den 1970ern gab sich die Kommunistische Partei ein neues Etikett, das des Eurokommunismus, und verpflichtete sich vage den Menschenrechten. Die Sozialisten akzeptierten dies – wie Lefort beklagt – durch die Zusammenarbeit mit der Kommunistischen Partei. Wie die Kommunisten sahen sie den Staat weiterhin lediglich als ein Instrument, um partikulare Interessen durchzusetzen, und nicht als Repräsentant allgemeiner Prinzipien. (Lefort 1979a: 17-21; 1994: 77, 90ff., 129ff.) Auch linke Politiker teilen den typisch französischen Blick: Der Staat sollte idealerweise ein unmittelbarer Ausdruck der gesellschaftlichen Interessen sein.

Als Folge dessen haben viele linke Intellektuelle die offizielle sozialistische und liberale Politik und den in zunehmenden Maße bürokratischen Wohlfahrtsstaat im allgemeinen heftigst kritisiert, da sie befürchteten, der Staat könnte mit der Gesellschaft eins werden und so die Autonomie der Zivilgesellschaft zerstören. (Lefort 1986: 37f.; 1994: 89, 93, 137) So nahm Foucault an, dass die Politik *aller* modernen Staaten, egal ob kommunistisch oder nicht, durch ihre bürokratische panoptische Gesellschaftskontrolle totalitär sei. Auch demokratische Regime würden von einer anonymen, omnipräsenten bürokratischen Disziplinarmacht beherrscht, die Individuen hervorbringe, kontrolliere und normalisiere, welche gegen die Maschinerie, die sie erzeugt hat, keinen Widerstand leisten können. (Gauchet/Swain 1980: 109ff.; Lefort 1986: 11)

Wie also diesem protototalitären Staat entkommen? Bekannterweise kam es in den 1970ern zur plötzlichen Wiederentdeckung des liberalen Glaubens an die Menschenrechte und moralische Prinzipien, der es ermöglichte, der unschönen Welt des Staatstotalitarismus zu entfliehen und diese zu verdammen, zu verurteilen und abzulehnen. Die sogenannten *Nouveaux Philosophes* wie André Glucksmann und Bernard Henri-Lévy wurden über Nacht berühmt, indem sie in den Medien eine ‚moralische‘ Kritik nicht nur des Totalitarismus, sondern der Staatsbürokratie und der Politik *als solcher* feilboten. (Lefort 1979a: 21ff.; 1994: 47ff.,

10 Für eine Analyse der Diskussionen dieser Zeit vgl. Lefort 1979a: 15-25 oder Gauchet 1988; weiter Gauchet/Swain 1980 oder Gauchet 2002; siehe ferner Christoffer-son 2004.

130f.; 1986: 11) Politik und Staat wurden beide im Namen der Moral und der universalen Menschenrechte abgelehnt.

Im Zuge des Mai 68 suchten viele Denker der sogenannten „neuen“ oder „zweiten“ Linken ebenfalls nach Alternativen, um die Autonomie der Gesellschaft gegen den bürokratischen Wohlfahrtsstaat zu verteidigen. Beispielsweise gab es Castoriadis' Ideal einer autonomen Gesellschaft, die sich, vom Staat befreit, selbst instituieren kann. (Lefort 1976-1977: 185f.) Andere idealisierten die sogenannten primitiven Gesellschaften, die den Staat ablehnen. Ebenso gab es die Theorie (und Praxis) des ‚Selbstmanagements‘ (*autogestion*). Dieses damals auch von Rosanvallon geteilte (Rosanvallon 1988: 191f.; Lefort 1994: 77ff.) Ideal zielte beispielsweise auf eine von den Angestellten unabhängige Organisation von Fabriken ab. Foucault selbst sympathisierte mit radikalen politischen Bewegungen, wie den Levellers, die an den endlosen Kampf gegen die angeblich neutrale Staatsordnung glaubten. (Foucault 1997) Certeau setzte seine Hoffnungen in den alltäglichen taktischen Widerstand des Verbrauchers, auch wenn er, wie Foucault, nicht glaubte, dass dieser Widerstand die quasi-totalitäre Staatsherrschaft wirklich brechen oder ändern könnte. (Certeau 1990: 217)

Während Lefort, Gauchet und Rosanvallon, als Teil der ‚Neuen Linken‘ darin übereinstimmen, dass der bürokratische Wohlfahrtsstaat es riskiere, die zivilgesellschaftliche Autonomie zu zerstören, weisen sie gleichermaßen die Dichotomie zwischen der ‚bösen‘, ‚statischen‘ totalitären Politik und den (moralisch) guten Alternativen jenseits des Staates zurück. Diese Dichotomie ruht auf einer doppelten Annahme. Erstens, dass die Politik und der Staat einfach die faktische Herrschaft repräsentieren und zweitens, dass man deswegen die Politik radikal hinter sich zu lassen habe. Was ist das Wesen dieser Annahmen und wie können Lefort, Gauchet und Rosanvallon sie widerlegen?

Die erste, von den Verteidigern des Staates und dessen Kritikern geteilte Annahme lautet, dass es dem Staat immer besser gelingt sich mit der Gesellschaft zu vereinigen und sie zugleich zu dominieren. Seinen wesentlich zahlreicheren Kritikern zu Folge ist der Staat deswegen per definitionem totalitär, unterdrückend und beherrschend. Kurz, er wird als ‚Monster‘ gesehen, das „alle Formen des Bösen erklärt“. ¹¹

Es wurde angenommen, dass der Staat ein rein quantitativer Agent sei, dessen Herrschaft einfach entweder ab- oder zunehmen konnte. Jede qualitative Unterscheidung zwischen demokratischen und totalitären Staaten oder zwischen seinen unterschiedlichen Funktionen (ökonomisch, kulturell, sozial) wurde schlicht ignoriert. (Rosanvallon 1990: 9ff.) Überdies wurde angenommen, dass der Staat nicht nur unterdrückerische Absichten habe, sondern dass er diese bereits vollständig verwirklicht habe. Paradoxerweise dachten sowohl die Vertreter

11 Lefort bezieht sich häufig (meistens ironisch) auf zeitgenössische Theorien des Staates. Vgl. z. B. Lefort 1978: 7; 1979a: 22; 1979b: 37; 1986a: 11, 18 und 60. Vgl. auch Gauchet/Swain 1980: 149-53.

eines starken, vollständig mit der Gesellschaft identischen Staates (wie die Jakobiner und Marxisten) als auch diejenigen, die ihn ablehnten, dass der Staat *wirklich* in der Lage sei, die Gesellschaft vollständig zu kontrollieren (entweder um sie zu befreien oder um sie zu beherrschen). (Lefort 1986: 215f.)

Während sie das mit einem bürokratischen Staat verbundene Risiko durchaus sahen, weisen Lefort, Gauchet und Rosanvallon diese Annahme nichtsdestotrotz zurück, da diese fälschlicherweise den Staat auf seine faktische oder instrumentelle Funktion reduziert. Betrachtet man jedoch den Staat als einen Repräsentanten unbestimmter abstrakter Prinzipien, wird es möglich, die entscheidende Differenz zwischen totalitären und demokratischen Staaten zu erkennen. Während der totalitäre Staat versucht, die Prinzipien zu verwirklichen, (indem er sie verkörpert), schützt ein demokratischer Staat (durch Repräsentation), die Gesellschaft vor der (vollständigen) Verwirklichung dieser Prinzipien, so dass er von der Gesellschaft getrennt und von ihr abhängig bleibt. (Lefort 1994: 155f.) Lefort schreibt „We must continue to stress that the modern State is not a despotic State“, während Gauchet feststellt, dass ein bürokratischer Staat nicht notwendig Unterwerfung impliziert. (Lefort 1976-77: 187; Gauchet 1985: 262) Die Verteidigung der (Zivil-)Gesellschaft bedeutet nicht, den Staat als solchen zu verdammen. Wie wir gesehen haben, erlaubt die Distanz zwischen Staat und Gesellschaft in Wirklichkeit die Entstehung einer Zivilgesellschaft mit einer Vielfalt von Gruppen, Parteien und Individuen, die sich alle der staatlichen Kontrolle widersetzen und ihr entkommen.

Überdies glauben Lefort, Gauchet und Rosanvallon, dass dieser Widerstand gegen staatliche Beherrschung strukturell ist; sie weisen deshalb die damals weithin akzeptierte Sichtweise zurück, dass die Jakobinische oder panoptische Rhetorik wirklich mit der Realität übereinstimmen würde. (Lefort 1978: 299) Nehmen wir zum Beispiel die Totalitarismusanalyse Leforts. Für Lefort repräsentiert der Totalitarismus den Versuch, eine Gesellschaft zu erzeugen, in der die demokratischen Prinzipien vollständig verwirklicht sind, in der das Volk wirklich geeint, gleich, frei oder souverän ist. Lefort weist auf die Fehler und inhärenten Widersprüche hin, die ein solcher Versuch erzeugt. Ist eine transparente Gesellschaft möglich? Man denke nur an die Geheimnistuerei im Kontext totalitärer bürokratischer Entscheidungen. Ist es möglich, dass sich eine Gesellschaft wirklich selbst regiert? Man denke an Einparteienherrschaften. Ist wahre und wirkliche Gleichheit möglich? Man denke an den sich erweiternden Riss zwischen der ‚Nomenklatura‘ und dem einfachen Volk. Kurz: Während der Totalitarismus versucht, die Lücke zwischen Prinzip und Realität, zwischen Staat und Gesellschaft zu überwinden, erweitert er sie nur.¹²

Während Lefort hauptsächlich totalitäre Regime untersucht, konzentrieren sich Gauchet und Rosanvallon auf die Geschichte des Widerstands gegen den Jakobinischen Diskurs in Frankreich, der ebenfalls glaubte, seine Prinzipien korre-

12 Lefort 1978: 309ff.; 1986: 276; 1994: 103, 106, 142f., 150; 1999: 37ff.

spondierten mit der Realität. Gauchet hat gezeigt, wie panoptische französische Irrenanstalten, die Foucault als emblematisch für den totalitären Jakobinischen Staat betrachtete, auf faktischen Widerstand trafen und sich letztlich selbst unterterminierten. Der panoptische Blick, schreibt Gauchet, mag als Idee existieren, aber in der Praxis nicht, da er de facto nichts sieht. (Gauchet/Swain 1980: 149-53) Rosanvallon schreibt eine Gegengeschichte, in welcher er die Realität hinter dem Jakobinischen Diskurs der Allgemeinheit und den Widerstand gegen ihn zum Vorschein bringt. Während der Diskurs in einer imaginären schizophrenen Welt blieb, indem er die Pluralität der Zivilgesellschaft einfach ignorierte (Rosanvallon 1998: 39ff.), musste er diese Pluralität in der Praxis zur Kenntnis nehmen, obgleich nur indirekt (und langsam). Auch wenn die Zivilgesellschaft in einer schwachen Position verblieb, wurden politische Parteien, Gewerkschaften, Sozialpartner und andere Vereinigungen doch stillschweigend anerkannt, was einer de facto Anerkennung des Pluralismus und der institutionenbasierten Vermittlung gleichkam.¹³ Zusammengefasst: Lefort, Gauchet und Rosanvallon glauben, dass die totalitären oder Jakobinischen Versuche, abstrakte Prinzipien vollständig zu verwirklichen, zum Scheitern verurteilt waren. Sie bezeichnen solche Versuche aus diesem Grund als ‚fiktional‘, ‚imaginär‘, ‚ideologisch‘ oder gar ‚phantasmatisch‘. (Lefort 1979a: 26; 1986: 212)

Die zweite Annahme der Staatskritiker folgt aus der ersten. Ihr düsteres Bild des Staates führt zu einer idealisierten Sicht auf Gesellschaften ohne Staat oder Politik. Wie Lefort jedoch gezeigt hat, ist diese zweite Annahme genauso zweifelhaft wie die erste. Er begründet dies, indem er sich auf zwei exemplarische Diskurse, die auf dieser Annahme beruhen, konzentriert: Die Idealisierung der Gesellschaft gegenüber dem Staat und der Glaube an die Menschenrechte.

In den 1960ern hatte der Lefort und Gauchet nahestehende Anthropologe Pierre Clastres (1934-77) die wenigen in Südamerika übriggebliebenen ‚primitiven Gesellschaften‘ untersucht und war zu dem Schluss gekommen, dass es sich nicht um rückwärtsgewandte Gesellschaften handelte, denen ein moderner Staat „fehlte“, sondern vielmehr um Gesellschaften, die den Staat explizit zurückwiesen, um ‚Gesellschaften gegen den Staat‘.¹⁴ Lefort fand im Werk Clastres Unterstützung für seine These, dass eine Gesellschaft ihre tieferliegenden allgemeinen Prinzipien durch politische Repräsentation versteht. Auch Gesellschaften, die sich gegen den Staat wenden, brauchen einen Herrscher, wenn auch nur, um sie oder ihn als explizit machtlos aufzuzeigen, so dass sich die Gesellschaft als eine herrschaftsfreie Gesellschaft vollständig Gleicher wahrnehmen kann. (Lefort 1992: 313f.)

Wie wir gesehen haben, wurden während der 1970er diese Gesellschaften von vielen zur Unterstützung der These genutzt, dass wahre Freiheit und Gleich-

13 Rosanvallon 1998: 168ff.; 2004: 10ff. Vgl. auch Gauchet 1998: 42f.

14 Vgl. Clastres 1974: 303ff. Zum Leben und Werk Clastres siehe beispielsweise Moyn 2004: 55-80.

heit bedeute, den Staat aufzuheben. Stärker als Clastres betont Lefort den enormen Preis, der für diese Abweisung des Staates entrichtet werden muss. Für Lefort ist es nur die Vermittlung des Staates zwischen den Prinzipien und der Gesellschaft, die Freiheit, Widerspruch und Individualität möglich macht. In Gesellschaften gegen den Staat wird diese Vermittlung jedoch abgelehnt, was bedeutet, dass die heiligen Prinzipien durch Übergangsrituale unmittelbar und wortwörtlich in ihre Körper eingeschrieben werden, in denen die älteren Mitglieder der Gesellschaft die Prinzipien der Gemeinschaft („Alle sind gleich“) mit Messern in das Fleisch der jungen Initiierten einschreiben, indem sie ihren Rücken vernarben oder Teile des Körpers durchstechen. Ein Infragestellen der Prinzipien ist nicht möglich, bzw. bedeutet den sofortigen Tod. Wirkliche Gleichheit und Abwesenheit des Staates sind also nur durch die radikale *Abhängigkeit* von einer heiligen zeitlosen Tradition, die *unmittelbar* die Prinzipien der Gesellschaft diktiert, möglich. Anders als Clastres identifiziert Lefort den Staat nicht mit Knechtschaft und Niedergang bzw. Verfall, sondern mit der Freiheit der Gesellschaft, ihre eigene Geschichte zu bestimmen. (Clastres 1974: 315-26)

Die zweite Annahme zeigt sich ebenfalls in dem – für Frankreich neuen – Widerstand gegen die totalitären Regime und Politiken sowie den Staat im Allgemeinen im Namen der liberalen individuellen Menschenrechte. (Rosanvallon 1988: 145) Der moralische Konsens der Menschenrechte wurde mit den in der Politik herrschenden Zwängen (wie Konflikt und Herrschaft) kontrastiert. Die Menschenrechte passten hervorragend zu der traditionellen, französischen republikanischen Sehnsucht nach Konsens und Einheit. Auch wenn es Lefort zufrieden stellt, dass nach jahrzehntelanger Verurteilung des Staates durch linke Intellektuelle die Menschenrechte in Frankreich schlussendlich ernstgenommen wurden, so ist er doch nicht mit der Weise einverstanden, wie sie interpretiert werden. Für ihn dürfen die abstrakten Menschenrechte nicht der Politik entgegengesetzt werden, sie können vielmehr überhaupt nur mittels Debatten und Konflikten innerhalb der Gesellschaft und der Politik funktionieren. Beispielsweise werden Streiks im Namen des Streikrechts legitimiert, was nicht heißt, dass sich dieses Recht jenseits sozialer und politischer Auseinandersetzungen und Konflikte befinden würde. Deshalb attackiert Lefort beide Seiten, Marxisten, die die formalen Rechte im Namen soziologischer Fakten verurteilten, wie auch seine Zeitgenossen, welche umgekehrt die faktische Politik als solche im Namen individueller Menschenrechte verurteilen. Lefort wendet sich gegen beides, den Historizismus und den einseitigen moralischen Universalismus oder Liberalismus, wie er noch in der heutigen politischen Theorie weit verbreitet ist. Für ihn sind die Menschenrechten Prinzipien, die nicht vollständig auf kontingente Fakten oder menschliche Interessen (im Sinne des Historizismus) reduziert werden können, aber auch nicht ‚natürlich gegeben‘ sind: Statt dass sie zu einem vernünftigen Konsens (im Sinne einer normativen Interpretation der Menschenrechte) führen würden, müssen sie vielmehr den konflikthaften politischen Debatten unterworfen werden. Für Lefort sind Prinzipien und Realität, Normen und Debatten, Men-

schenrechte und Politik wechselseitig von einander abhängig und bleiben doch getrennt. (Lefort 1986: 11f., 41ff.; 1994: 45-83)

4. Gauchet und Rosanvallon über die Krisis der politischen Repräsentation

Leforts Modell politischer Repräsentation setzt voraus, dass zwei Bedingungen erfüllt sind. Erstens, dass selbst wenn die bestehende Repräsentation der abstrakten Prinzipien von Individuen in Frage gestellt werden kann, eine solche Herausforderung im Namen dieser Prinzipien erfolgen muss. Während Streikende partikulare Interessen haben, so müssen sie diese doch durch den Bezug auf unbestimmte abstrakte Prinzipien wie die Menschenrechte verteidigen. Zweitens muss es Vermittlungsinstanzen wie Gewerkschaften oder politische Parteien geben, die den Individuen helfen, ihren partikularen Hintergrund in Zusammenhang mit einer abstrakteren Ebene zu sehen. Genau im Moment des Triumphes der Demokratie über ihre totalitären Rivalen in den 1970er und 1980er Jahren wurden diese beiden Bedingungen von der Realität einer sich immer weiter individualisierenden (oder nach französischem Maßstab: ‚liberalen‘) Gesellschaft unterhöhlt. Während die Individualisierung auf den ersten Blick eine Schwächung des Wohlfahrtsstaates bedeutet und damit mehr Freiheit für die Zivilgesellschaft, zeigt sich auf den zweiten Blick, dass auch die zivilgesellschaftlichen Institutionen Stück für Stück unterminiert werden. Als Folge davon fühlen sich die Individuen nicht mehr länger verbunden mit und repräsentiert von vermittelnden Vereinigungen wie Gewerkschaften und politischen Parteien.¹⁵ Wie kann diese sogenannte Krise der politischen Repräsentation erklärt und gelöst werden?

Gauchet eröffnet hier einige interessante Perspektiven. Ihm zu Folge konnten sich demokratische Regime lange Zeit durch die Bedrohung entweder durch totalitäre Staaten oder (im laizistisch geprägten Frankreich) durch die Kirche legitimieren. Diese Bedrohung legitimierte den republikanischen Vorrang des Gemeinwohls (Staat) gegenüber den partikularen Interessen (Zivilgesellschaft). Als sich diese Bedrohung im Laufe der 1970er auflöste, verlor der republikanische Staat seine Legitimation. Wegen des Sieges über seine Widersacher büßte der republikanische Staat seine *raison d'être* ein. (Gauchet 1998: 64ff.) Folge davon war, dass Menschenrechte oder abstrakte Prinzipien nicht mehr den Vorrang der Nation vor dem Einzelnen bedeuteten, sondern einfach zu Werkzeugen für Individuen wurden, die ihre rein privaten Interessen durchsetzen wollten. (Gauchet 1998: 81ff.) Der Staat als Repräsentant der allgemeinen Prinzipien wurde nun mehr denn je als ein Hindernis für die persönliche Freiheit gesehen.

15 Vgl. Rosanvallon 2000: 96ff., Gauchet 1998: 67ff., 78ff.; 2002: 17ff.

Paradoxerweise war der Staat so erfolgreich in seiner Produktion emanzipierter Individuen (mittels Schulen, Wohlfahrtsleistungen, Gleichbehandlung), dass die Individuen nun vom bürokratischen Staat befreit sein wollen, der ihre Freiheit erst ermöglichte. Während der Staat Opfer seines eigenen Erfolgs wird, beißen die Individuen die Hand, die sie füttert, da sie nicht akzeptieren, dass ihre konkrete individuelle Freiheit einen Staat voraussetzt, der die allgemeinen Prinzipien repräsentiert, welche eine Emanzipation der Individuen erst erlaubt. (Gauchet 2002: Iff., 246ff., 342ff.) Die Demokratie wendet sich so gegen sich selbst (*contre elle-même*). Folge davon ist, wie Gauchet in seinem Werk zeigt, dass es zu einem drastischen Wandel von ‚Politik‘, ‚Individualität‘, ‚Bildung‘ und ‚Gesellschaft‘ kommt. (Gauchet 2002; 1985: 264ff.; 1998: 65ff.) Trotzdem bleiben die Individuen, auch wenn sie anderes glauben mögen, *faktisch* mehr denn je abhängig von dem Staat, der sie erzeugt hat. In seinem Werk weist Gauchet immer wieder auf die unterdrückten, aber notwendigen Bedingungen der Möglichkeit von Individualität hin.

Soweit die Diagnose. Aber was ist mit der Lösung? Traditionellerweise versuchen Republikaner und Populisten, die Probleme einer individualisierten Gesellschaft zu lösen, indem sie nach mehr Einheit und nationaler Geschlossenheit rufen. Für Gauchet und Rosanvallon jedoch ist diese ‚republikanische Regression‘ eine Lösung aus der Vergangenheit, die schlicht die Fakten ignoriert.¹⁶ Neu für Frankreich war die Verteidigung von Gruppenidentitäten als Lösung für eine verlassende Jakobinische Nation, die bisher nur abstrakte Individuen anerkannt hatte. Gauchet und Rosanvallon zeigen jedoch, dass die Natur dieser Gruppenidentitäten sich gewandelt hat: Sie bilden keine stabilen, ‚natürlich gegebenen‘ Identitäten mehr, die durch die Politik gespiegelt werden sollen, sondern sind das Ergebnis einer individuellen Wahl. Diese Identitäten sind damit eher Teil des Problems als Teil der Lösung.¹⁷ Abgesehen von diesen überholten Lösungen gibt es noch eine von beinahe allen (sogar in Frankreich) akzeptierte Lösung: den Liberalismus. Wie kann man eine Gesellschaft aus sehr unterschiedlichen Individuen besser regulieren als über die Gesetze des Marktes? (Gauchet 1998: 85ff.; Rosanvallon 1988: 144ff.) Da aber der Liberalismus der Illusion anhängt, dass die Gesellschaft vollständig autonom und in der Lage sei, sich zur Gänze selbst zu organisieren, ist er wiederum eher ein Symptom als ein Heilmittel.

Gegen den Liberalismus, der glaubt, Politik sei ein Spiegel der Gesellschaft, zeigt Gauchet, dass die liberalistischen Versuche, diese Spiegelung zu leisten – beispielsweise durch Meinungsumfragen – immer deutlicher machen, wie ‚unrepräsentierbar‘ eine individualisierte Gesellschaft ist. Als Folge davon klafft der Riss zwischen Staat und Gesellschaft nur noch weiter auf, wie die aktuelle Krise politischer Repräsentation deutlich macht. Der Versuch des Liberalismus, den Riss zwischen der Gesellschaft und ihren Leitprinzipien mittels der Idee einer

16 Rosanvallon 1988: 140ff.; 1998: 340ff.; Gauchet 1998: 65.

17 Gauchet 1998: 89ff.; Rosanvallon 1988: 147ff., 154ff.; 1998: 347-54.

sich selbst regulierenden Gesellschaft zu schließen, schlägt daher fehl. Darüber hinaus sind auch liberale Gesellschaft abhängig von einem Leitprinzip, nämlich dem einer radikal unvorhersehbaren und offenen Zukunft, welche sich von der bestehenden Gesellschaft unterscheidet und sie doch anleitet. (Gauchet 1998: 125ff.) Der Staat versucht eher, der Gesellschaft aktiv bei der Bewältigung der unbestimmten Zukunft zu helfen, als dass er sie einfach widerspiegeln würde. Beispielsweise werden im Bildungsbereich Kinder zunehmend auf die ‚neuen Herausforderungen‘ der Zukunft vorbereitet und weniger dazu angeleitet, sich mit den Ideen der Vergangenheit zu beschäftigen. (Gauchet 1985: 255f., 258f., 264ff., 276f.; 2002: 109ff.) Und noch in einer weiteren Hinsicht ist die Gesellschaft abhängig vom Staat: Die Individuen rufen den Staat an, um ihn (auf eine fast schmittianische Art und Weise) entscheiden zu lassen, welche individuellen Vorlieben vertretbar sind und welche nicht. (Gauchet 1998: 98ff., 117f.) Das Problem ist jedoch, dass die Individuen und die ‚liberale Ideologie‘, der sie folgen, davon ausgehen, dass die Gesellschaft sich vollständig selbst regulieren kann und die Individuen ihre Abhängigkeit von allgemeinen Prinzipien und deren Institutionen daher nicht mehr in den Blick bekommen. (Gauchet 2002: XXI, XXVI) Wenn die liberalistische Lösung also falsch ist, welche anderen Alternativen gibt es dann für Gauchet? Für ihn können wir nichts anderes tun als darauf warten, dass die inhärenten (vom Liberalismus unterdrückten und von Gauchet aufgedeckten) Widersprüche unserer Demokratien sich dermaßen verschärfen, dass die demokratischen Gesellschaften gezwungen sind, sich zu wandeln.

Rosanvallon ist hier weniger quietistisch. Wie Gauchet sieht er die Individualisierung als Gefahr, nicht nur, weil sie die Solidarität und den ‚sozialen Zement‘ zerstört, sondern auch, weil sie die Individuen von der Gesellschaft trennt, die ihre Individualisierung möglich macht (Rosanvallon 2000). Eher als Gauchet schlägt Rosanvallon positive Lösungen für dieses Problem vor. Wer kann es also lösen? Auch wenn er Verbindungen zu den Gewerkschaften hatte und für die Selbstverwaltung der Zivilgesellschaft eintrat, glaubt er doch nicht mehr länger daran, dass vermittelnde Institutionen wie die Gewerkschaften wieder zu der Macht kommen könnten, die sie einst besaßen. Statt dessen setzt er seine Hoffnungen in den Staat und in die Sozialwissenschaftler als privilegierte Agenten/Aktoren, die es den Individuen möglich machen müssen, sich wieder mit den Prinzipien verbunden zu fühlen, die ihre Freiheit und Gleichheit garantieren. (Rosanvallon 1990: 278; 1995: 37-40)

Wie können sie dies erreichen? Zuerst müssen Politiker und Sozialwissenschaftler ihre Kategorien an die individualisierte Gesellschaft anpassen. Während der (Wohlfahrts-)Staat Individuen bisher als homogene Gruppen oder Klassen auffasste, muss er diese Kategorien nun individualisieren, indem er Lebensläufe und variable individuelle Situationen mitberücksichtigt. Er muss seine Bezugnahme auf allgemeine Prinzipien, wie etwa die Gleichheit vor dem Gesetz, mit individualisierten begrifflichen Werkzeugen verbinden. (Rosanvallon 2000: 96ff.; 1998: 354ff.) Rosanvallon ist sich bewusst, dass dieses Paradox eines ‚in-

dividualisierten Rechts‘ an die Grenzen der Idee der ‚Gleichheit vor dem Gesetz‘ stößt, die notwendig die Abstraktion vom einzelnen Fall impliziert. Er glaubt jedoch nichtsdestotrotz, dass es noch Raum für eine Form der Individualisierung gibt, die die Allgemeinheit als Basis der Gesellschaft nicht gefährdet. (Rosanvallon 2000: 50f., 83, 104f.)

Rosanvallon geht – wie auch Gauchet – davon aus, dass politische Repräsentation heute nicht einfach das Widerspiegeln der Gesellschaft bedeuten kann, da in einer hochgradig individualisierten Gesellschaft, die wortwörtlich ‚unrepräsentierbar‘ geworden ist, nur wenig zum Spiegeln übrigbleibt. Des weiteren weisen beide Autoren die liberale Idee, dass sich eine Gesellschaft gleichsam automatisch selbst ordnen kann, zurück. Aber wo Gauchet skeptisch im Hinblick auf alternative Formen politischer Repräsentation bleibt, schlägt Rosanvallon die Aufwertung der kognitiven Aspekte der Repräsentation vor. Statt passiv eine ‚nicht repräsentierbare‘ Gesellschaft zu spiegeln, sollten Politiker und Sozialwissenschaftler aktiv nach neuen Wissensformen einer individualisierten Gesellschaft suchen; beispielsweise durch das Schreiben einer kollektiven Gesellschaftserzählung, welche gleichzeitig ein ‚Tagebuch‘ des Individuellen wäre und so die abstrakten und allgemeinen Prinzipien wieder mit der konkreten und individualisierten sozialen Realität versöhnen würde. (Rosanvallon 2000: 101; 1995: 41f.; 1998: 356–61) Rosanvallon verweist auch auf die Eigenverantwortung des Individuums dafür, sich wieder in die Gesellschaft einzufügen – zum Beispiel, indem es aktiv nach einer Arbeit als Mittel sozialer Integration sucht. (Rosanvallon 2000: 66, 82ff., 88f.) Im Großen und Ganzen schreibt Rosanvallon jedoch den Politikern und Sozialwissenschaftlern, die sich auf die neue Realität der individualisierten Gesellschaft einstellen müssen, eine sehr viel größere Verantwortung zu.

5. Schluss

Lefort, Gauchet und Rosanvallon versuchen zu zeigen, dass der Staat als Repräsentant der allgemeinen Prinzipien für eine pluralistische demokratische Gesellschaft notwendig ist und dass er als Repräsentant von der Gesellschaft getrennt bleiben muss. Anders als andere französische Theoretiker betonen sie deswegen die Wichtigkeit von Vermittlungsinstanzen (Staat, politische Parteien, Gewerkschaften etc.), die nicht darauf reduziert werden dürfen, unmittelbarer Ausdruck einer gegebenen Gesellschaft zu sein. Ihre Theorie der Repräsentation unterscheidet sie auch von den liberalen politischen Theoretikern der anglophonen Welt. Trotzdem bleiben sie in mindestens zwei Hinsichten in der von ihnen so heftig kritisierten französischen politischen Kultur verwurzelt. Erstens bleiben sie in ihrer Einstellung zur Zivilgesellschaft und zum Staat ambivalent: Während sie die Autonomie der Zivilgesellschaft begrüßen, glauben sie nichtsdestotrotz, dass diese in letzter Instanz von der Politik oder dem Staat abhängig ist. Umgekehrt

sehen sie trotz ihrer Kritik des Wohlfahrtsstaates den Staat als privilegierten Repräsentanten abstrakter und allgemeiner Prinzipien. Aber kann die vielfältige Zivilgesellschaft keine größere Rolle spielen als diese Autoren annehmen? Zweitens, und in Bezug dazu, fragt man sich, ob diese Autoren nicht vorschnell die Rolle der Medien als ‚Vermittlungsagenten‘, die eine Gesellschaft mit den ihr zugrundeliegenden Prinzipien verbinden könnten, abwerten. Sicher, die Medien spiegeln allzu oft vor, mit der Gesellschaft zusammenzufallen, anstatt sie zu repräsentieren.¹⁸ Trotzdem können die Medien im Prinzip eine sehr wichtige Rolle beim Wiederherstellen des sozialen Bandes spielen. Die Tatsache, dass Politiker zunehmend gezwungen sind, den „Gesetzen der Medien“ zu folgen, belegt dies. Und ist umgekehrt nicht eines der Probleme welches die Europäische Union heimsucht, dass es ihr trotz ihrer vermittelnden Institutionen an den notwendigen Medien mangelt, um ihre Politik und ihre Prinzipien der Bevölkerung nahezu bringen?

(Aus dem Englischen von Reinhard Heil)¹⁹

Literatur

- Arendt, Hannah (1998): *The Human Condition* Chicago and London: University of Chicago Press.
- Berlin, Isaiah (2002): ‚Two concepts of liberty‘, in: ders. (2002): *Liberty*, Oxford: Oxford University Press, 166-217.
- Certeau, Michel de (1990): *L’Invention du quotidien*. I. Arts de faire, ed. Luce Giard, Paris: Gallimard.
- Christofferson, Michael Scott (2004): *French Intellectuals Against The Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970s*, New York – Oxford: Berghahn Books.
- Clastres, Pierre (1974): *La société contre l’état*, Paris: Les éditions de minuit.
- Doyle, Natalie (2003): ‚Democracy as socio-cultural project of individual and collective sovereignty‘, *Thesis Eleven*, 75: 69-95.
- Flynn, Bernard (1992): *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*, London – New Jersey: Humanities Press.
- Foucault, Michel (1997): *“Il faut défendre la société“*, Paris: Seuil-Gallimard.
- Furet, Francois/Julliard, Jacques/Rosanvallon, Pierre (1988): *La République du centre*. Paris: Calmann-Lévy.
- Gauchet, Marcel (1985): *Le Désenchantement du monde*, Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel (1988): ‚Totalitarisme, libéralisme, individualisme‘, *Le Débat* 50.
- Gauchet, Marcel (1998): *La Religion dans la démocratie*, Paris: Gallimard.

18 Lefort 1978: 318ff., Gauchet 2002 : 362f. ; Rosanvallon 1988: 181; 1998: 346.

19 Der Übersetzer dankt Julia Schleinkofer und Andreas Hetzel für ihre Unterstützung.

- Gauchet, Marcel (2002): *La démocratie contre elle-même*, Paris: Gallimard.
- Gauchet, Marcel/Swain Gladys (1980): *La pratique de l'esprit humain*, Paris: Gallimard.
- Howard, Dick (1977): *The Marxian Legacy*, London – Basingstoke: Macmillan.
- Jainchill, Andrew/Moyn, Samuel (2004): ‚French Democracy between totalitarianism and solidarity: Pierre Rosanvallon and revisionist historiography‘, *Journal of Modern History* 76: 107-154.
- Lefort, Claude (1976-77): ‚An interview with Claude Lefort‘ in: *Telos*, 30.
- Lefort, Claude (1978): *Les formes de l'histoire*, Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude (1979a): *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris: Gallimard.
- Lefort, Claude (1979b): ‚La communication démocratique‘ in: *Esprit*, 9-10.
- Lefort, Claude (1986): *Essais sur le politique*, Paris: Seuil.
- Lefort, Claude (1992): *Écrire*, Paris: Calmann-Lévy.
- Lefort, Claude (1994): *L'Invention démocratique*, 2nd ed (zuerst 1981), Paris: Fayard.
- Lefort, Claude (1999): *La complication*, Paris: Fayard.
- Lefort, Lefort/Gauchet, Marcel Gauchet (1971): ‚Sur la démocratie: le politique et l'institution du social‘, *Textures* 2-3.
- Moyn, Samuel (2004): ‚Of savagery and civil society: Pierre Clastres and the transformation of French political thought‘, *Modern Intellectual History* 1, 55-80.
- Poltier, Hugues (1998): *Passion du politique*, Genève: Labor et fides.
- Revel, Jacques/Wachtel, Nathan (Hg.) (1996): *Une École pour les Sciences Sociales*, Paris: Cerf and EHESS.
- Rosanvallon, Pierre (1988): ‚Autogestion‘, *Le Débat* 50.
- Rosanvallon, Pierre (1990): *L'État en France. De 1789 à nos jours*, Paris: éditions du Seuil.
- Rosanvallon, Pierre (1995): ‚Faire l'histoire du politique‘, *Esprit*, Nr. 209 (Februar), 37-40.
- Rosanvallon, Pierre (1998): *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris: Gallimard.
- Rosanvallon, Pierre (1999): *Le capitalisme utopique*, Paris: Seuil.
- Rosanvallon, Pierre (2000): *The new social question*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rosanvallon, Pierre (2004): *Le modèle politique français. La société civile contre le jacobinisme de 1789 à nos jours*, Paris: Editions du seuil.

