

6. Demokratie und Protest

Protest ist eine Form politischen Aufbegehrens. Er kann sich ebenso gegen einzelne Missstände wie auch gegen politische und soziale Strukturen im Ganzen richten, die als ungerecht empfunden werden. In einem bestimmten Sinne sind Protest und moderne Demokratie im Grunde gleichursprünglich: Die modernen Demokratien gehen aus dem Zeitalter der bürgerlichen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts und später den sozialrevolutionären Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts hervor. Moderne Demokratien sind demnach durch besonders intensive Proteste erkämpft worden. Dieser enge, ja konstitutive Zusammenhang von Protest und Demokratie bleibt keineswegs auf die Anfänge moderner Demokratien beschränkt: Ohne die Proteste von Frauenbewegungen wäre die vielerorts hart erkämpfte Einführung des Frauenwahlrechts kaum denkbar, ohne schwarze Bürgerrechtsbewegungen in den USA nicht der Abbau von rassistisch diskriminierenden Gesetzgebungen.¹ Die Studierendenbewegungen in vielen westlichen Ländern während der 1960er und 1970er Jahre sind mit ihrem Kampf um eine Demokratisierung von Hochschulen ebenso zu diesen demokratischen Protestbewegungen zu zählen wie die aus ihnen hervorgehenden neuen sozialen Bewegungen, die sich protestierend für Themen wie Umweltschutz, Frauenrechte, Minderheitenrechte oder Antirassismus einsetzen.

Demokratien sind daher augenscheinlich auf eine Form des politischen Aufbegehrens angewiesen, das auf eine Veränderung von Institutionen, Regeln und Strukturen zielt und das nicht innerhalb dieses gegebenen Ordnungsgefüges artikuliert werden kann, weil es

1 In jüngerer Zeit sind durch die Rechtsverschiebung des politischen Systems der USA allerdings erhebliche Rückschritte beim Abbau rassistisch diskriminierender Gesetzgebungen zu registrieren.

ja gerade dessen Ungerechtigkeiten und Unzulänglichkeiten anklagt und deshalb auf seine Veränderung hinzuwirken sucht. Das Verhältnis von Protest und Demokratie ist infolgedessen aber nicht nur ein sehr enges, sondern auch ein von vornherein spannungsgeladenes: Protest überschreitet in vielen seiner Erscheinungsformen gegebene Regeln und Institutionen – auch solche der etablierten demokratischen Regierungssysteme. Damit stellt sich unvermeidlich die Frage nach dem Verhältnis von Institutionen und Überschreitungen: Wie an der obigen losen Aufzählung ersichtlich wurde, sind all diese verschiedenen Bereiche und Forderungen jeweils an den Rändern von Institutionen und häufig in unmittelbarer außerinstitutioneller Opposition zu ihnen und ihren Repräsentant*innen erkämpft worden. Das führt zu einer Reihe von Fragen, die im Folgenden im Kopf behalten werden müssen: Wie lassen sich diese Kontestationen von Bestehendem legitimieren? Was ist berechtigt – und wann: friedliche Demonstrationen, Regelverletzungen (bspw. durch Besetzungen) oder gar Gewaltanwendungen? Was zählt als Gewaltanwendung? Diese Fragen stellten sich beispielsweise mit Blick auf Protestbewegungen in der Bundesrepublik Deutschland – so etwa Anfang der 1980er Jahre bei Besetzungen, die das Ziel hatten, den Bau eines Atomkraftwerks oder die Stationierung von Waffen zu verhindern (vgl. Habermas 2017), oder mehrere Jahrzehnte später bei den Protesten gegen den G20-Gipfel in Hamburg 2017, die mit teils massiver Gewaltanwendung, aber auch mit brachialer Polizeigewalt einhergingen (vgl. Rucht 2017). Und schließlich: Was macht Proteste zu demokratischen Protesten? In der Entwicklung moderner Demokratien mag zwar augenscheinlich ein enger Zusammenhang zwischen Demokratie und Protest bestehen, das macht jedoch nicht automatisch alle Proteste zu demokratischen politischen Ausdrucksformen.

Diese letztgenannte Frage spielt gerade in jüngerer Zeit eine wichtige Rolle, da die demokratische Protestsemantik seit einigen Jahren verstärkt von einer Reihe rechtsautoritärer Bewegungen in Anspruch genommen wird. Unter deren Forderungen finden sich solche nach der Exklusion von Gruppen, während die aus der Geschichte moderner Demokratien bekannten demokratischen Proteste im Grunde immer auf eine Ausweitung der Gruppe der Entscheidungsberechtigten zielten: Seien es die Abschaffung von Zensuswahlrechtsregelungen und die Einführung des allgemeinen Wahlrechts, die anschließende Forderung nach einer Ausweitung dieses bis dahin nur sogenannten allgemeinen Wahlrechts auf Frauen oder die von Bürger*innenrechtsbewegungen

erhobenen Forderungen nach gleichen Rechten, die rassistische, sexistische oder klassistische Diskriminierungen hinter sich lassen. In all diesen Fällen zielt und zielt der sich demokratisch verstehende Protest, auch wenn er sich gegen bestehende Mehrheitsverhältnisse richtete, auf Inklusion und nicht auf Exklusion. Ein wesentlicher Bestandteil demokratischer Proteste ist zudem immer auch der Kampf darum, wer zum demokratischen Volk gehört (vgl. Butler 2016; Rancière 2002). Wenn diese Frage aber gestellt wird, um Personengruppen auszuschließen, handelt sich kaum noch um demokratischen Protest. Antidemokratische Populist*innen (vgl. Müller 2016) instrumentalisieren demnach nur die Sprache der Demokratie für ihre exkludierenden Ziele.

Es wird im Folgenden nicht möglich sein, alle diese Fragen gleichermaßen zu verfolgen. Unter den vielen Fragen, die sich aus einer Erörterung des Verhältnisses von Demokratie und Protest ergeben, scheinen aber die folgenden zentral zu sein: Was rechtfertigt Widerstand? Wie ist das Verhältnis zwischen Institutionen und Protest zu beschreiben? Was ist ein demokratisches Subjekt? Was macht Protest demokratisch? Bevor diesen Fragen im zweiten Teil aber genauer nachgegangen werden kann, erscheint es sinnvoll, den Fokus noch einmal etwas weiter zu stellen und zunächst die theoriegeschichtlichen Hintergründe und systematischen Spannungsfelder von Demokratie und Protest zu beleuchten.

1. Theoriegeschichtliche Hintergründe und systematische Spannungsfelder

Die Theoriegeschichte demokratischen Protests setzt vielfach mit Thoreau und der Idee zivilen Ungehorsams ein (vgl. Braune 2017). Bevor Thoreau kurz betrachtet wird, ist es aber wichtig, an eine weiter zurückliegende Denktradition zu erinnern, die gleichsam die nachwirkende und damit weiterhin aktuelle Vorgeschichte des modernen Protests bildet. Die Rede ist von der politischen Theorie des Widerstandsrechts. Diese hat zwar lange, bis in die Antike zurückreichende Wurzeln (vgl. Friedeburg 2004). Für den vorliegenden Zusammenhang ist allerdings eher die Fassung von Interesse, die der Idee eines Widerstandsrechts in den modernen Vertragstheorien gegeben wird. Von dort aus hat diese Idee dann die Aufklärung (vgl. Geier 2012) und die bürgerlichen Revolutionsbewegungen inspiriert, die der Geburt der modernen Demokratie in den großen Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts – neben der Fran-

zösischen und der Amerikanischen Revolution (vgl. Arendt 2000) ist dabei unbedingt auch die vielfach unterschlagene Haitainische Revolution zu nennen (vgl. Buck-Morss 2011) – Pate stehen. Exemplarisch kann hier auf Lockes Argumentation verwiesen werden. Er bringt die Idee ins Spiel, dass ein Gesellschaftszustand nur dann legitim ist, wenn in ihm die Rechte der Individuen besser zur Geltung gebracht werden als im Naturzustand (vgl. Locke 1977, 281). Diese Überlegung impliziert erstens eine Vorstellung individueller Rechte, die gegen bestehende staatliche Instanzen ins Feld geführt werden können. Sie führt zweitens zu einem Recht auf Widerstand, wenn staatliche Instanzen diese Rechte systematisch verletzen. Locke zufolge ist in diesem Fall das Volk, das er als Aggregation einzelner, rechthebender Individuen versteht, berechtigt, Gegengewalt anzuwenden (vgl. Locke 1977, 297), um sich die letztlich immer bei ihm stehende höchste legislative Gewalt (vgl. Locke 1977, 294) gleichsam wieder anzueignen.

Wenn Thoreau in der Mitte des 19. Jahrhunderts den Begriff des zivilen Ungehorsams prägt, dann greift er wie auch Locke auf die Vorstellung individueller Rechte zurück, die sich gegen eine ungerechte Staatspraxis ins Feld führen lassen (vgl. Thoreau 2017). Allerdings radikalisiert er diesen individualistischen Bezugspunkt zu einer individualistischen Widerstandspraxis, in der sich der Einzelne gegen den Staat, aber auch gegen die Mehrheit richten kann. Für Hannah Arendt unterscheidet sich hingegen ziviler Ungehorsam strikt von individuellen Gewissensentscheidungen (vgl. Arendt 2017, 132ff.). Aus ihrer Sicht entsteht eine Praxis des zivilen Ungehorsams nämlich erst in einer gemeinsamen politischen Handlungsform. Erst in ihr wird die subjektivistische Prägung des Einzelgewissens (vgl. Arendt 2017, 138) abgestreift und als politische Meinung in den öffentlichen Raum eingebracht. Dort kann sie sich selbstverständlich als Protest gegen Mehrheitsmeinungen richten; um zivilen Ungehorsam und damit um politischen Protest handelt es sich aber nach Arendts Überzeugung nur, wenn dieser Protest zwischen den Menschen entsteht. Als solcher ist er wesentlicher Teil einer demokratischen politischen Praxis und in seinem Zusammenhang erfolgende Regelüberschreitungen haben deshalb eine gänzlich andere Qualität als kriminelle Handlungen (vgl. Arendt 2017, 146).

In der theoretischen Kontroverse zwischen den Argumenten Thoreaus und Arendts spiegelt sich so zunächst die Frage, ob Protest in Form zivilen Ungehorsams eine individuelle Widerstandsform darstellen

kann oder ob es sich erst dann um politischen Protest handelt, wenn der öffentliche Raum zwischen verschiedenen Menschen eine wesentliche Rolle zu spielen beginnt. Für Arendt liegt es zumindest auf der Hand, dass erst diese Bedingung einer gemeinsamen Handlungsform erfüllt sein muss, um von politischem Protest sprechen zu können. In Arendts Behandlung des zivilen Ungehorsams taucht daneben noch eine andere, für das Verständnis politischen Protests wesentliche Überlegung auf: Aus Arendts Sicht wird ziviler Ungehorsam zwar gekennzeichnet durch Regelüberschreitungen, allerdings sieht sie im Gewaltverzicht eine wesentliche Bedingung, um von zivilem Ungehorsam sprechen zu können (vgl. Arendt 2017, 146f.). Ziviler Ungehorsam unterscheidet sich in dieser Hinsicht etwa von Revolutionen, die ebenfalls aus politischem Protest hervorgehen, aber irgendwie mehr zu sein scheinen als ziviler Ungehorsam. Im Lichte dieser Überlegungen müsste das eingangs skizzierte Verhältnis von moderner Demokratie und Protest nochmals etwas differenzierter beschrieben werden: Moderne Demokratien werden zwar historisch am Beispiel der Revolutionsbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts erkämpft. Dabei handelt es sich aber offenbar um revolutionäre Vorgänge, die von protestierenden Akten zivilen Ungehorsams zu unterscheiden wären. Ziviler Ungehorsam, so scheint es, wäre dann ein politischer Protest, der eine Dissensartikulation (vgl. Arendt 2017, 152) innerhalb eines politischen Systems darstellt, die auch regelüberschreitende Formen annehmen kann; eine Revolution hingegen würde ein politisches System aus den Angeln heben, um es grundlegend zu verändern. So lassen sich etwa auch die Ausführungen von John Rawls (1998, Kap. 6) und im Anschluss an ihn von Jürgen Habermas (2017) verstehen, die in zivilem Ungehorsam und dem durch ihn zum Ausdruck kommenden Recht auf Dissens geradezu ein Merkmal eines demokratischen politischen Systems sehen – ohne dass dieses dadurch etwa gewaltsam angegriffen oder beseitigt werden soll. Ganz so einfach liegen die Dinge aber nicht, wie sich schon bei Arendt selbst zeigt: Ziviler Ungehorsam und Revolution lassen sich nämlich nach ihrer Einschätzung keineswegs so einfach unterscheiden, denn »[d]er Gehorsamsverweigerer teilt mit dem Revolutionär den Wunsch, ›die Welt zu verändern‹, und auch die von ihm angestrebten Veränderungen können wirklich drastischer Art sein« (Arendt 2017, 147).

Neben die Frage, ob politischer Protest eine individuelle oder notwendig eine gemeinsame Handlungsform darstellen muss, treten daher die Fragen nach der Gewalt und nach dem systemerhaltenden

oder systemtransformierenden Charakter von Protest. Die theoriegeschichtlichen Antworten darauf fallen durchaus unterschiedlich aus: Ein liberaler Denker wie John Rawls oder auch der in dieser Hinsicht ebenfalls liberal argumentierende Jürgen Habermas sehen den zivilen Ungehorsam als eine Praxis innerhalb bürgerlich-demokratischer politischer Systeme und ihrer Rechtsordnungen. Deren Regeln dürften nur fallweise und begründet – Habermas wünscht sich hier sogar Ankündigungen (vgl. Habermas 2017, 215) – überschritten werden. Aus der Perspektive der kritischen Protesttheorie Herbert Marcuses stellen sich die Dinge deutlich anders dar (vgl. Marcuse 2017). Alle diese Ansätze – von Arendt und Marcuse über Rawls bis zu Habermas – werden vor dem historischen Hintergrund der Protest- und Bürgerrechtsbewegungen der 1960er und 1970er Jahre formuliert; bei Habermas auch der Friedens- und Umweltbewegungen der 1980er Jahre. Alle teilen sie die Einschätzung, dass die Protestform zivilen Ungehorsams Regelüberschreitungen mitumfasst, durch die sie aber keineswegs unmittelbar zu einer kriminellen Handlung wird. Während Rawls und Habermas sehr deutlich die Beheimatung des politischen Protests innerhalb der demokratischen politischen Kultur westlicher Demokratien hervorheben und damit dem Protest auch etwas den kritischen Stachel ziehen (vgl. dazu auch kritisch Celikates 2014, 212–216), ist Arendts Positionierung undeutlicher. Sie hebt zwar den Gewaltverzicht ebenfalls hervor, hält aber die Abgrenzung von auf umfassende Veränderungen zielenden revolutionären Bewegungen für schwieriger. Herbert Marcuse schließlich versteht politischen Protest ganz entschieden als Mittel der Systemtransformation (vgl. Marcuse 2017). Es ist deshalb wohl auch kein Zufall, dass er nicht auf die etablierte Rede vom zivilen Ungehorsam zurückgreift, sondern stattdessen von radikalem Protest (vgl. Marcuse 2017, 196) oder grobem Ungehorsam (vgl. Marcuse 2017, 202) spricht. Für Marcuse steht es außer Frage, dass sich die Qualität der studentischen Protestbewegungen, die den historischen Kontext seiner theoretischen Überlegungen darstellen, daran bemisst, inwieweit sie sich in der Lage zeigen, eine Befreiungsdimension zu eröffnen, die über die bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaften hinausweist. In dieser Perspektive wird die Frage nach dem Verhältnis von gegebener politischer Ordnung und Protest demnach klar so beantwortet, dass der Protest eine Vorstufe einer revolutionären Überwindung aus Marcuses Sicht nur repressiv-toleranter, jedenfalls nicht emanzipierter bürgerlich-kapitalistischer Demokratien darstellen kann. Schon Marcuse hat sich aber hier das

Problem gestellt, dass sich die Klasse, die er als objektiven revolutionären Akteur ausmacht – das moderne Industrieproletariat (vgl. Marcuse 2017, 191) –, als wenig revolutionswillig erwiesen hat. Um diesen Umstand zu erklären, hat er auf eine durch ihre starken Annahmen einer epistemisch überlegenen Einsicht durch kritische Theoretiker*innen fragwürdige Theorie eines falschen Bewusstseins zurückgegriffen, das sich durch die »gesellschaftliche Determination des Bewußtseins« (Marcuse 2017, 190) ergebe. Zur Abhilfe dieses Problems hat sich sein Blick daher auf die rebellische Studierendenbewegung der 1960er und 1970er Jahre gerichtet. Wie er selbst gesehen hat, hätte diese nur dann zu einer revolutionären Bewegung werden können, wenn sie Massen hätte mobilisieren können, die sich ihr anschließen (vgl. Marcuse 2017, 194). Historisch hat sich dieser Schulterschluss zwischen Industrieproletariat und akademischer Protestbewegung allerdings nicht ergeben. Folgt man dem in gegenwärtigen öffentlichen Debatten weithin beachteten Analyseversuch Didier Eribons, dann hat sich die aus diesen Bewegungen hervorgegangene akademische Linke, wo sie in Regierungsämter kam, durch die konzeptionelle Hinwendung zu Reformpolitiken einer neuen Mitte sogar so stark vom proletarischen Milieu entfremdet, dass dieses rechtspopulistischen Parteien geradezu in die Arme getrieben wurde (vgl. Eribon 2009).

2. Protest und Demokratie in der Politischen Theorie der Gegenwart

Während ein nur leicht veränderter marxistischer Interpretationsrahmen noch weitgehend unhinterfragt den Hintergrund von Marcuses Überlegungen zu Protest und Demokratie darstellt, herrscht in den kritischen Strömungen der zeitgenössischen Politischen Theorie gegenüber diesen Hintergrundannahmen eine durchaus größere Skepsis vor. Sprach Marcuse in den 1960er Jahren noch wie selbstverständlich von Revolution und Befreiung, so wurden in den vergangenen Dekaden auch unter linken Theoretiker*innen vermehrt Stimmen laut, die einen postmarxistischen Theorierahmen fordern, der die Perspektiven von Revolution und Emanzipation im Singular aufgibt und die Herausforderungen eines politischen Denkens von Demokratie ernstnimmt. Diese verschiedenen Ansätze zu einer postmarxistischen politischen Theorie rücken auf unterschiedliche Weise Demokratie und Protest

in das Zentrum ihrer Bemühungen, indem sie Überlegungen zu einer Theorie und Praxis radikaler Demokratie anstellen. Da es sich bei ihnen um die bedeutendsten eigenständigen Beiträge zum Zusammenhang von Demokratie und Protest in der Politischen Theorie der Gegenwart handelt, die die bereits angesprochenen Fragen und Spannungen im Verhältnis von Demokratie und Protest in einem neuartigen Licht erscheinen lassen und nicht einfach nur die im vorangegangenen Abschnitt skizzierten Positionen fortsetzen, werden sich die folgenden Ausführungen auf sie konzentrieren und andere Zugänge nur zu Zwecken der Abgrenzung aufrufen. Um diese neueren Strömungen innerhalb der Politischen Theorie² zu erörtern, ist es erforderlich, kurz einige wesentliche Verschiebungen zu skizzieren und schrittweise deren Auswirkungen auf eine politische Theorie demokratischen Protests zu bedenken. Dabei wird es auch möglich sein, die am Beginn dieses Beitrags aufgeworfenen Forschungsfragen genauer auszuleuchten: Was rechtfertigt Widerstand? Wie ist das Verhältnis zwischen Institutionen und Protest zu beschreiben? Was ist ein demokratisches Subjekt? Was macht Protest demokratisch?

2.1 Demokratische Emanzipationspolitik jenseits marxistischer Revolutionshoffnungen und liberaler Konsenspolitik: Protest als demokratischer Dissens

Für die Erläuterung des engen, ja konstitutiven Zusammenhangs von Demokratie und Protest in neueren Theorien radikaler Demokratie³ sind zwei Absetzungsbewegungen wesentlich, die diese ansonsten in mancherlei Hinsicht verschiedenartigen, teils widerstreitenden Ansätze teilen. Ob es sich um die Überlegungen von Claude Lefort (vgl. 1986), von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (vgl. Laclau/Mouffe 2012; Mouffe 2007; 2014), von Jacques Rancière (vgl. 2002; 2010) oder auch von Étienne Balibar (vgl. 2012) handelt – sie allesamt teilen eine Abgrenzungsbewegung gegenüber dem liberalen Mainstream der Politischen Theorie und sie suchen gleichzeitig kritisches politisches Denken jenseits eines engen marxistischen Denkrahmens zu erneuern. Dies bedeutet vor allem,

2 Vgl. zu deren Konturen, aber auch zu den theoriegeschichtlichen Hintergründen insgesamt Flügel-Martinsen (2017).

3 Für einen umfassenden Überblick über radikaldemokratische Ansätze vgl. Comtesse et al. (2019) und Flügel-Martinsen 2020.

die Dimension des Politischen, die in marxistischen Ansätzen notorisch unterbeleuchtet blieb⁴, als zentrale Kategorie ins Spiel zu bringen.

Die beiden Begriffe des Postmarxismus und der radikalen Demokratie, die sich heranziehen lassen, um diese zu einer engen Verschränkung von Demokratie und Protest führende Doppelbewegung zu charakterisieren, wurden explizit von Mouffe und Laclau in *Hegemonie und radikale Demokratie* (Laclau/Mouffe 2012) eingeführt. Ohne dass die anderen genannten Positionen die Prägung dieser Begriffe von Laclau und Mouffe übernehmen würden, finden sich die beiden Absetzungsbewegungen, die sich mit diesen Begriffen verbinden, sehr deutlich etwa auch bei Lefort oder Rancière. Als postmarxistisch lassen sich diese Ansätze deshalb verstehen, weil sie die marxistische Konzentration auf ökonomische Prozesse für eine Beschränkung halten, die im Marxismus zudem dazu führt, dass das Phantasma einer befreienden Revolution eingeführt wird, das die dauerhafte Bedeutung politischer Konflikte aus dem Blickfeld drängt. Rancière argumentiert hier, dass der Marxismus letztlich durch seine Perspektive einer rationalen Verwaltung von Gesellschaft auf das Ende von Politik ziele (vgl. Rancière 2002, 93ff.). Laclau und Mouffe erheben einen ähnlichen Vorwurf, wenn sie die mit dem Begriff der Revolution einhergehende These, es könne eine gleichsam widerspruchsfreie, befreite Gesellschaft erkämpft werden, verwerfen (vgl. Laclau/Mouffe 2012). Laclau wendet sich aus diesen Motiven auch gegen den Begriff der Emanzipation im Singular, der seines Erachtens ebenfalls einen Zustand der Emanzipation suggeriert, während nach Laclaus Überzeugung nur eine Kette von Emanzipationen, deren Ergebnisse stets streitbar bleiben, vorstellbar ist (vgl. Laclau 2002). Dieser letzte Gedanke der dauerhaften Streitbarkeit von Ergebnissen sozialer Proteste führt auch direkt zum Begriff der radikalen Demokratie. Dieser hat die doppelte Funktion, auf der einen Seite eine *politische* Perspektive jenseits des Marxismus zu denken, ohne dabei dessen kritischen Impetus aufzugeben, und dadurch auf der anderen Seite auch eine Alternative zu konsensorientierten liberalen Ansätzen zu eröffnen, die aus der Sicht der genannten Autor*innen die Möglichkeit einer streitbaren demokratischen Weltgestaltung beiseiteschieben. Rancière hat für diese von ihm beklagte liberale Konsenspolitik den Begriff der

4 Bei Marx selbst finden sich demgegenüber übrigens durchaus Ansätze zu einer Theorie des Politischen. Vgl. hierzu etwa Abensour (2012). Für meine Überlegungen zu diesem politischen Marx siehe Flügel-Martinsen (2024, Kap. 3).

Postdemokratie geprägt (vgl. Rancière 2002, 105)⁵, die sich dadurch auszeichne, »die Politik ins Abseits [zu] setzen, in die Klauen der wirtschaftlichen Notwendigkeit und der rechtlichen Regel« (Rancière 2002, 120).

Mit der Hinwendung zu Dissens und Konflikt rücken radikaldemokratische Ansätze Demokratie und Protest in einen wechselseitigen Verweisungszusammenhang. Balibar bringt das in einer plakativen Formulierung auf den Punkt, die den Konflikt geradezu zur *conditio sine qua non* der Demokratie macht: »Die demokratische Staatsbürgerschaft ist also konfliktgeladen oder sie ist nicht.« (Balibar 2012, 236, Herv. i. O.) Mit dieser Betonung von Protest gegen bestehende Ordnungen taucht unvermeidlich eine der oben genannten zentralen Fragen wieder auf: Was rechtfertigt diesen Widerstand gegen etablierte Ordnungen? Und an sie schließen sich weitere Fragen an: Warum bleiben die Ergebnisse sozialer und politischer Kämpfe streitbar? Weswegen gibt es keine befreite, widerspruchsfreie Gesellschaft?

Die Antwort, die in unterschiedlichen Varianten, deren Details hier nicht nachgegangen werden kann, von Autor*innen wie Lefort, Mouffe, Laclau oder Rancière auf Fragen wie diese gegeben wird, verweist auf die Begriffe der Kontingenz und Grundlosigkeit. Soziale und politische Ordnungen sind, so lautet die gemeinsame Diagnose, kontingent in dem Sinne, dass es keine letzten Gründe gibt, auf die sie sich zurückführen lassen (vgl. Rancière 2002, 28).⁶ Dieses Verständnis von Politik impliziert die Möglichkeit einer radikalen Demokratie, die ihrerseits auf die Perspektive eines Protests gegen bestehende Verhältnisse verweist. Bis zu diesem Zeitpunkt ist aber im Grunde nur klar, warum die Möglichkeit einer demokratischen Weltgestaltung gegeben ist und warum wir geradezu auf sie angewiesen sind:⁷ Das ist schlicht der Fall, weil menschliche Gesellschaften sich selbst ihre Ordnungen geben müssen und sie nicht fest vorgegeben sind. Warum aber ist der Protest gegen bestehende Ordnungen berechtigt? Das wird unmittelbar klar, wenn man sich einen anderen Effekt der Kontingenz

5 Unabhängig von Rancière findet der Begriff der Postdemokratie in einer ähnlichen, aber nicht identischen Fassung auch Verwendung bei Colin Crouch (2008).

6 Vgl. zu dieser Diagnose auch Marchart (2010).

7 Daraus folgt natürlich kein Automatismus der Demokratie. Die demokratische Weltgestaltung kann auch zugunsten anderer, etwa totalitärer Formen verdrängt werden.

und Grundlosigkeit aller Ordnungen vor Augen führt: Jede Ordnung könnte auch anders beschaffen sein und keine Ordnung ist mehr als eine partikulare Gestaltung von Gesellschaft. Mit Rancière gesprochen: Jede Ordnung erzeugt Ausgeschlossene, Teile ohne Anteil, die innerhalb dieser Ordnung nicht berechtigt sind, auf ihrer politischen Bühne als vollwertige Mitglieder mitzuspielen (vgl. Rancière 2002, 33–54): Von den Sklav*innen der Antike und des modernen Kolonialismus über Frauen in fast allen Epochen bis hin zu Migrant*innen der Gegenwart gibt es immer wieder Gruppen, die Teile sind, ohne einen (vollwertigen) Anteil zu haben. Weil das so ist und weil es keine letzten Gründe dafür gibt, dass es so ist, wird der Protest gegenüber bestehenden Ordnungen, die für bestimmte Gruppen immer wieder auch Ausschlussverhältnisse darstellen, berechtigt. Weil sich die Kontingenz nicht aus der Welt schaffen lässt – außer in der wirren und politisch gefährlichen Vorstellungswelt beispielsweise völkisch oder religiös gespeister Phantasmen einer natürlichen Ordnung der Gemeinschaft – bleibt eine endgültig fundierte Gesellschaft eine Illusion. Und Versuche, sie herbeizuführen, münden eher in Gewaltstrukturen als in emanzipierte Verhältnisse. Darum weisen auch die Ergebnisse sozialer und politischer Kämpfe unvermeidlich einen Zeitkern auf: Sie sind die Erfolge der Kämpfe einer oder mehrerer Gruppen von Anteillosen zu einem bestimmten Zeitpunkt – aber sie können schon in naher Zukunft wiederum neue Anteillose hervorbringen. Der politische Kampf um das allgemeine Wahlrecht in den bürgerlich-konstitutionalistischen Bewegungen des 19. Jahrhunderts hat so den politischen Rechten von Frauen keine Aufmerksamkeit geschenkt; diese mussten sich Frauen erst in Kämpfen um die Einführung des Frauenwahlrechts erstreiten – was in der ansonsten auf ihre demokratischen Traditionen so stolzen Schweiz sogar bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts gedauert hat.

2.2 Protest zwischen Politik und Politischem

Warum Protest aus radikaldemokratischer Sicht nicht nur berechtigt, sondern demokratiethoretisch geradezu unumgänglich ist, dürfte damit schon etwas klarer geworden sein. Wie aber lässt sich das Verhältnis zwischen Protest und Institutionen genauer beschreiben und analysieren? Anhand des bislang Ausgeführten ist deutlich geworden, dass der demokratische Protest nicht auf die etablierten institutionellen Wege allein beschränkt bleiben kann. Betrachtet man nochmals kurz das Bei-

spiel des Frauenwahlrechts, tritt dieser Umstand klar zu Tage: Wie sollen Frauen innerhalb von Institutionen für ihre politischen Rechte kämpfen, wenn die bestehende institutionelle Ordnung ihnen diese Rechte ja gerade vorenthält? In neueren Theorien des Politischen und der radikalen Demokratie hat sich für die Beschreibung und Analyse dieser und ähnlicher Sachverhalte die zunächst in französischen Diskursen eingeführte Unterscheidung zwischen Politik (*la politique*) und Politischem (*le politique*) eingespielt (vgl. bspw. Lefort 1986).⁸

Dieser Unterscheidung liegt die schon erwähnte Idee zugrunde, dass soziale und politische Ordnungen kontingente Verhältnisse darstellen und also wandelbar sind. Eine politiktheoretische Beschreibung dieses Wandels benötigt folgerichtig zwei Kategorien: Eine, um die Stabilisierung – das In-die-Weltgebrachtsein – von Ordnungsverhältnissen zu beschreiben, und eine, um deren Hervorbringung, aber auch deren Infragestellung zu untersuchen. Der Begriff der Politik markiert dabei die institutionalisierte Seite, jene Dimension also, die auf die zeitweise Sedimentierung von Strukturen in mehr oder weniger stabilen institutionellen Ordnungen verweist. Demgegenüber steht der Begriff des Politischen für die dynamische Seite der Unterscheidung: Mit ihm wird sowohl die Hervorbringung von Ordnungen als auch deren Infragestellung angesprochen. Denn das ist, sobald man Verhältnisse auf einer Zeitachse betrachtet, die erforderliche Doppelperspektive: Rechte wie das Wahlrecht werden durch politische Kämpfe in die Welt gebracht. Einmal auf eine bestimmte Weise institutionalisiert sehen sie sich aber wiederum möglichen weitergehenden Infragestellungen ausgesetzt. Diese Infragestellungen können demokratischer Art sein und führen dann zu einer Ausweitung des Wahlrechts – wie das Beispiel der Einführung des Frauenwahlrechts verdeutlicht – oder zu einem veränderten Staatsbürgerschaftsrecht, das den Erwerb der Staatsbürgerschaft für Migrant*innen erleichtert. Sie können aber auch

8 Hierzu gibt es mittlerweile eine breite Forschungsliteratur, in der durchaus kontroverse Lesarten dieser Unterscheidung diskutiert werden. Vgl. bspw. Marchart (2010), Bedorf/Röttgers (2010), Flügel-Martinsen (2017) und Martinsen (2019). Nicht alle Autor*innen verwenden zudem die gleiche Terminologie: Jacques Rancière unterscheidet so etwa nicht zwischen Politik und Politischem, sondern zwischen Polizei und Politik, hat dabei aber ganz ähnliche Sachverhalte und Zuordnungen im Blick (vgl. Rancière 2002, 33–54). Vgl. zu Rancières Ansatz insgesamt Flügel-Martinsen (2024, Kap. 12).

antidemokratischer Art sein, wenn etwa, wie es derzeit rechte Bewegungen in vielen westlichen Staaten tun, Proteste auf die Einschränkung von Rechten bestimmter Gruppen zielen. Auf diese Frage wird gleich noch einmal eingegangen (s. 2.3).

Wesentlich für die deskriptive und analytische Erfassung des Phänomens politischen Protests ist an der Unterscheidung zwischen Politik und Politischem nun, dass sie es erlaubt, genauer zu benennen, von wo aus Protest operiert, worauf er einwirkt, wenn er sich erhebt, und worin er schließlich mündet. Man kann sich das Verhältnis von Politik und Politischem auf der Zeitachse gewissermaßen als eine Folge von Zyklen vorstellen, deren Fortschreiten von politischem Protest angetrieben wird. Entlang dieser Unterscheidung lässt sich sagen, dass sich Protest analytisch betrachtet in der Dimension des Politischen artikuliert, sich gegen bestimmte Elemente oder auch gegen die etablierte Ordnung gegenwärtiger Politik im Ganzen richtet und darauf zielt, diese umzuschreiben. Ein solcher Prozess wurde weiter oben schon am Beispiel des Wahlrechts angedeutet: Zunächst wird die Einführung des allgemeinen Wahlrechts politisch durch Proteste, Erhebungen, aber auch über andere Einflusskanäle erkämpft. Sodann wird dessen Institutionalisierung auf der Ebene der Ordnung der Politik erreicht. In einer nächsten Stufe erheben sich mit den vom Wahlrecht ausgeschlossenen Frauen oder mit Migrant*innen, die keinen oder nur einen sehr erschwerten Zugang zur Staatsbürgerschaft haben, wiederum Gruppen auf der Ebene des Politischen und streiten für eine emanzipatorische Änderung der etablierten Ordnung der Politik.

Wichtig sind hier mehrere Beobachtungen, die in Folgefragen münden, die nun noch kurz betrachtet werden müssen. Als Schlussfolgerung lässt sich zunächst notieren, dass anhand der Unterscheidung von Politik und Politischem nochmals verdeutlicht werden konnte, warum Protest darauf angewiesen ist, bestehende Ordnungen und ihre Regelwerke zu überschreiten: Dies ist der Fall, weil sich, wie das Beispiel des Wahlrechts gezeigt hat, der Protest ja gerade auf etwas richten kann, das *gegen* eine bestehende politisch-rechtliche Ordnung erstritten werden muss. Und er kann von Subjekten ausgehen, die nicht als gleichberechtigte Akteur*innen in der bestehenden Ordnung vorgesehen sind. Das führt zu der noch ausstehenden Frage danach, wer das demokratische Subjekt ist. Eine weitere wichtige Frage besteht allerdings auch darin, was Protest zu demokratischem Protest macht? Es ist, dies wird derzeit an vielen rechtsgerichteten Protestbewegungen in demokratischen Ländern

deutlich, nämlich keineswegs selbstverständlich, dass Protest auf etwas Emanzipatorisches zielt. Er kann ebenso regressive und exkludierende Forderungen aufweisen, wie dies in der deutschen politischen Gegenwart beispielsweise bei der rechtsautoritären AfD und ihr nahestehenden politischen Bewegungen, die im Parteijargon als Vorfeld bezeichnet werden, der Fall ist. Besonders schwierig wird diese Frage nach dem demokratischen Charakter von Protest im Lichte solcher Fälle deshalb, weil diese Bewegungen selbst auf demokratische Semantiken zurückgreifen, um ihren Forderungen Gewicht zu verleihen.

2.3 Die Frage nach dem demokratischen Subjekt und die Kritik rechter Instrumentalisierungen demokratischer Protestsemantiken

Im Grunde stehen schon alle Argumente zur Verfügung, um diese beiden Fragen etwas näher auszuleuchten. Dabei wird sich rasch zeigen, dass sie zudem aufeinander verweisen. Mit Blick auf die Frage nach dem demokratischen Subjekt ist es zunächst wichtig zu unterstreichen, dass sich – nimmt man die obigen Überlegungen zu Kontingenz und Grundlosigkeit ernst – keine abschließende Antwort auf die Frage geben lässt, wer das demokratische Volk ist. Rancière stellt deshalb diese Frage in der Form des Kampfes der Teile ohne Anteil ins Zentrum seiner politischen Philosophie (vgl. Rancière 2002, 41): Ihr Kampf lässt sich nämlich jeweils in einen Deutungsstreit darüber übersetzen, wer zum demokratischen Volk gehört, und die Forderung nach einem Anteil zielt auf eine Neudeutung des bisherigen Verständnisses. Der Anteil oder auch die Teilhabe bzw. Aufteilung (im Französischen ist von *partage* die Rede), die zur Rede stehen, dürfen dabei nicht auf materielle Dimensionen der Güterverteilung reduziert werden; es geht immer auch um Rechte und normative Zuschreibungen. Zwar können Gruppen protestierend die Forderung erheben, zum Volk zu gehören – allein, sie können niemals das Volk als solches und es schon gar nicht auf Dauer sein. Wie Judith Butler unterstreicht, ist jede in Demonstrationen erhobene Behauptung, im Namen des Volkes zu sprechen, wohlverstanden gerade *nicht* die Manifestation *des* Volkes im Singular, sondern vielmehr die Eröffnung oder auch die Wiedereröffnung des Streites darüber, wer das Volk ist (vgl. Butler 2016, 203).

Damit deutet sich aber auch schon an, wie sich demokratische und nichtdemokratische Formen des Protests zunächst analytisch, in der

Folge aber auch politisch-praktisch unterscheiden lassen: Als demokratisch können Proteste im Namen des Volkes nämlich nur dann gelten, wenn sie auf eine inklusive Erweiterung des Kreises möglicher Zugehöriger zielen und wenn sie dabei bereit sind, dem Umstand Rechnung zu tragen, dass sich eine endgültige und feste Antwort auf die Frage, wer das Volk ist, gerade nicht geben lässt. Demokratischer Protest anerkennt so den grundlegenden gesellschaftlichen Pluralismus, der es unmöglich macht, dass sich eine einheitliche Antwort geben lässt, so dass die Kategorie des demokratischen Volkes stets prekär bleibt. Diese Überlegung ist schon für Hannah Arendts Verständnis von Politik maßgeblich, wenn sie diese als eine Handlungsform beschreibt, die sich nur im öffentlichen Raum zwischen verschiedenen Menschen, die verschieden bleiben, aber dennoch gemeinsam handeln, ergeben kann. Diese Bedingungen demokratischer Politik und demokratischen Protests werden aber von jenen rechtsgerichteten Bewegungen, die derzeit so viel Aufmerksamkeit im öffentlichen Raum westlicher Demokratien binden, nicht nur nicht erfüllt, sondern rundheraus zurückgewiesen. Diese behaupten nämlich genau zu wissen, wer zum Volk gehört und vor allem: wer nicht. Ihre Proteste zielen daher auf Exklusionen, auf Verengungen des Verständnisses des demokratischen Volkes. Sie sind in ihrem Grundcharakter zutiefst antipluralistisch und deshalb auch antidemokratisch (vgl. Müller 2016) – mögen sie auch noch so sehr demokratische Semantiken auf ihre Fahnen schreiben, um ihren Forderungen den Anschein demokratischer Legitimität zu verleihen.

3. Fazit

Das Ergebnis dieser Erkundung des Zusammenhangs von Demokratie und Protest kann nur ein vorläufiges sein. Zwar konnten die Richtungen angedeutet werden, in die sich Antworten auf die eingangs gestellten Fragen geben lassen – aber die Beantwortung dieser Fragen bleibt gewissermaßen eine unendliche Aufgabe. Das mag auf den ersten Blick unbefriedigend erscheinen. Doch im Grunde ist das die wesentliche Eigenschaft, aber auch Chance demokratischen Protests: Demokratie kann nur so lange lebendig bleiben, wie es möglich ist, bestehende politische Strukturen und Regelwerke einer demokratischen Befragung zu unterziehen. Diese Befragungen anzutreiben, ist die Aufgabe demokratischen Protests. Und die Politische Theorie kann hierzu nicht dadurch

beitragen, indem sie diesen Protest theoretisch vorwegnimmt, sondern indem sie über die erkenntnistheoretischen, gesellschaftstheoretischen und demokratietheoretischen Bedingungen der Möglichkeit demokratischen Protests reflektiert. Damit ist sie selbst – in der treffenden Formulierung James Tullys – eine praktische und kritische Aktivität (vgl. Tully 2009): Politische Theorie kann selbst zu einer Praxis demokratischen Protests werden. Sie tut das dann aber als eine Teilnehmerin an demokratischen Auseinandersetzungen, ohne irgendwelche Privilegien oder höhere wissenschaftliche Weihen für sich beanspruchen zu können. Die hier diskutierten (und mögliche andere) Fragen bleiben deshalb auch Anschlussfragen, die sich demokratischem Protest und seiner theoretischen Reflexion immer wieder aufs Neue stellen. Wir werden uns in der theoretischen Reflexion und der politischen Praxis immer wieder fragen müssen: Was rechtfertigt Widerstand? Wie ist das Verhältnis zwischen Institutionen und Protest zu beschreiben? Was ist ein demokratisches Subjekt? Was macht Protest demokratisch?

Literatur

- Abensour, Miguel 2012, *Demokratie gegen den Staat*, Berlin.
- Arendt, Hannah 2000, *Über die Revolution*, München.
- Arendt, Hannah 2017, Ziviler Ungehorsam (1969), in: Braune, Andreas (Hg.), *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*, Stuttgart, 132–158.
- Balibar, Étienne 2012, *Gleichfreiheit. Politische Essays*, Berlin.
- Bedorf, Thomas/Röttgers, Kurt (Hg.) 2010, *Das Politische und die Politik*, Berlin.
- Braune, Andreas 2017, Zur Einführung: Definitionen, Rechtfertigungen und Funktionen politischen Ungehorsams, in: Braune, Andreas (Hg.), *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*, Stuttgart, 9–38.
- Buck-Morss, Susan 2016, *Hegel und Haiti*, Berlin.
- Butler, Judith 2016, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin.
- Celikates, Robin 2014, Ziviler Ungehorsam zwischen Gewaltfreiheit und Gewalt, in: Martinsen, Franziska/Flügel-Martinsen, Oliver (Hg.), *Gewaltbefragungen. Beiträge zur Theorie von Politik und Gewalt*, Bielefeld, 215–229.

- Celikates, Robin/Kreide, Regina/Wesche, Tilo (Hg.) 2015, *Transformation of Democracy. Crisis, Protest, and Legitimation*, London.
- Comtesse, Dagmar/Flügel-Martinsen, Oliver/Martinsen, Franziska/Nonhoff, Martin (Hg.) 2019, *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin.
- Crouch, Colin 2008, *Postdemokratie*, Frankfurt a.M.
- Eribon, Didier 2009, *Retour à Reims*, Paris.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2017, *Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – radikale Demokratie*, Wiesbaden.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2020, *Radikale Demokratietheorien zur Einführung*, Hamburg.
- Flügel-Martinsen, Oliver 2024, *Plurale Kritik*, Frankfurt a.M.
- Friedeburg, Robert von 2004, Widerstandsrecht, in: Ritter, Joachim/Gründer, Karlfried/Gabriel, Gottfried (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Darmstadt, 714–720.
- Geier, Manfred 2012, *Aufklärung. Das europäische Projekt*, Hamburg.
- Habermas, Jürgen 2017, Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat. Wider den autoritären Legalismus in der Bundesrepublik (1983), in: Braune, Andreas (Hg.), *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*, Stuttgart, 209–228.
- Laclau, Ernesto 2002, *Emanzipation und Differenz*, Wien.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal 2012, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien.
- Lefort, Claude 1986, *Essais sur le politique*, Paris.
- Locke, John 1977, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt a.M.
- Marchart, Oliver 2010, *Die politische Differenz*, Berlin.
- Marcuse, Herbert 2017, Versuch über die Befreiung (1968), in: Braune, Andreas (Hg.), *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*, Stuttgart, 188–206.
- Martinsen, Franziska 2019, Politik und Politisches, in: Comtesse, Dagmar et al. (Hg.), *Radikale Demokratietheorie*, Berlin, 583–592.
- Mouffe, Chantal 2007, *Über das Politische*, Frankfurt a.M.
- Mouffe, Chantal 2014, *Agonistik*, Berlin.
- Müller, Jan Werner 2016, *Was ist Populismus?*, Berlin.
- Rancière, Jacques 2002, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a.M.
- Rancière, Jacques 2010, *Der Hass der Demokratie*, Berlin.
- Rawls, John 1998, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M.

- Rucht, Dieter 2017, Gewalt der Empörten. Die Riots von Hamburg, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 11/2017, 94–103.
- Thoreau, Henry David 2017, Ziviler Ungehorsam (1849), in: Braune, Andreas (Hg.), *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*, Stuttgart, 42–55.
- Tully, James 2009, *Politische Philosophie als kritische Aktivität*, Frankfurt a.M.