

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Abensour, Miguel
Demokratie gegen den Staat

Marx und das machiavellische Moment
Aus dem Französischen von Andrea Hemminger

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58574-0

SV

Miguel Abensour
Demokratie gegen den Staat

Marx und das machiavellische Moment

Aus dem Französischen von
Andrea Hemminger

Suhrkamp

Titel der Originalausgabe:
La Démocratie contre l'état. Marx et le moment machiavélien
© Éditions du Félin, 2004

Die Veröffentlichung erfolgt mit freundlicher Unterstützung
des französischen Ministeriums für Kultur – Centre National
du Livre und des Maison des sciences de l'homme.
Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé de
la culture – Centre National du Livre et la Maison des sciences
de l'homme.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2012
© der deutschen Ausgabe Suhrkamp Verlag Berlin 2012
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das des öffentlichen Vor-
trags sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner
Form (durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder
unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, verviel-
fältigt oder verbreitet werden.

Druck: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany
ISBN 978-3-518-58574-0

I 2 3 4 5 6 – 17 16 15 14 13 12

Inhalt

Vorwort zur zweiten Auflage: Die rebellierende Demokratie	7
Vorwort.	29
Einleitung	39
1. Kapitel Die Utopie des vernünftigen Staates.	62
2. Kapitel Die politische Intelligenz	80
3. Kapitel Von der Krise von 1843 zur Kritik der Politik	92
4. Kapitel Eine Lektüre-Hypothese	106
5. Kapitel Die vier Merkmale wahrer Demokratie	123
6. Kapitel Wahre Demokratie und Moderne	171
Schluss	201
Nachtrag: »Wilde Demokratie« und das »Prinzip der Anarchie«	227

Vorwort zur zweiten Auflage: Die rebellierende Demokratie

Sind wir zu der Alternative verdammt, die Demokratie entweder in einer gemäßigten Form auszuüben oder aber in einen klassischen Antidemokratismus zurückzufallen? Damit wären wir vor folgende Wahl gestellt: Entweder wird die Demokratie nur unter der Bedingung aufrechterhalten und gewürdigt, dass man sie mit Mäßigung praktiziert, zum Beispiel indem man sie auf den Status eines unüberschreitbaren politischen Rahmens reduziert; oder aber man entscheidet sich nicht für die Demokratie, dafür, sie gegebenenfalls zu retten, wenn sie in Gefahr ist, da man in ihr nur eine Illusion sieht, eine Herrschaftsform, die umso schädlicher ist, als sie unter dem Deckmantel der Freiheit auftritt.

Nun, besteht eine der vielen Qualitäten von Marx' *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* von 1843 nicht genau darin, einen anderen Weg aufzuzeigen, der es erlaubt, dieser Alternative und den damit verbundenen Zwängen zu entkommen, indem dieser Text die Frage nach der »wahren Demokratie« stellt? Als müsste man, bevor man die Demokratie entweder der Forderung nach Mäßigung unterwirft oder sie ohne weitere Prüfung ablehnt, eine Vorbedingung erfüllen, das heißt nach der Wahrheit der Demokratie fragen, die Merkmale ermitteln, die sowohl die Lösung der Mäßigung als auch die der Ablehnung disqualifizieren – und dies nicht mittels eines essentialistischen Ansatzes, sondern mittels einer Reflexion über das Schicksal der Demokratie in der Moderne.

Eine so wegweisende Untersuchung wie die von Marx

von 1843 birgt das Glück, uns eine Sichtweise in Erinnerung zu rufen, die unserem Denken abhandengekommen ist, beschäftigt wie wir sind, die Defizite der Demokratie zu verzeichnen oder die mit ihr verbundenen Illusionen anzuprangern. Es sei denn wir betrachten – unter dem Einfluss des Diktums vom Ende der Politik – diese Form der politischen Gemeinschaft mit ebenso großer Platitude wie Selbstsicherheit als eine »Utopie« im vulgärsten Sinne des Wortes. Doch lassen wir die Ermattung der Vernunft und den sie begleitenden unkritischen Skeptizismus beiseite und kommen auf die Ausgangsfrage zurück: Was ist die Wahrheit der Demokratie? Der Autor von *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* gelangt in Anlehnung an die »modernen Franzosen« zu einer erstaunlichen, rätselhaften Antwort, wonach die Einführung der wahren Demokratie mit dem Untergang des politischen Staates einhergeht. Macht man aus dieser bedeutenden These nun keinen schönen Sonnenaufgang ohne ein Morgen, sondern erklärt sich damit einverstanden, darin eine unterschwellige, untergründige, beständige Dimension des politischen Fragens von Marx zu sehen, muss man dann nicht zwischen dem Text von 1843 und der Adresse zur Pariser Kommune von 1871 die Verschiebung von einem Denken des Prozesses (*pensée du processus*) zu einem Denken des Konflikts (*pensée du conflit*) sehen? Die Demokratie käme demnach weniger in einem Prozess des Absterbens des Staates denn in einem Kampf *gegen* den Staat zu sich und ihrer Erfüllung. Damit ist die zu Beginn genannte Alternative diskreditiert. So verstanden, widersetzt sich die wahre Demokratie der Formel von der gemäßigten Transaktion, die den gängigen Begriff des »demokratischen Staates« repräsentiert. Lässt dieser Begriff, gelte er nun dem Staat oder der Demokratie, nicht einen Mangel

an kritischer Prüfung erkennen? Desgleichen ist auch die Ablehnung der Demokratie im Namen einer Herrschaftskritik in dem Maße nicht mehr haltbar, in dem die Demokratie – als ihrem höchsten Ziel – am Verschwinden der Beziehung von Herrscher und Beherrschten, an der Einführung eines Zustands der Nicht-Herrschaft arbeitet.

Kommt die wahre Demokratie, wenn sie so auf die Nicht-Herrschaft ausgerichtet ist, nicht am besten in »der Dekonstruktion des politischen Feldes« zum Ausdruck, das heißt, folgt man den Analysen von Reiner Schürmann, in den Zäsuren zwischen zwei Formen der Politik, in denen das Handeln frei von jeglichem prinzipiellen oder referentiellen Einfluss zutage treten und sich entfalten kann? In Anlehnung an Hannah Arendt und ihre These von einem verlorenen Schatz der Revolution schreibt Schürmann mit Blick auf die innerhalb der kommunalistischen oder Rätetradition in die moderne Geschichte geschlagenen Breschen: »Dann sind der *princeps*, die Regierung, und das *principium*, das System, das er errichtet und auf das er sich stützt, eine Zeitlang suspendiert. In solchen Zäsuren erfüllt das politische Feld voll und ganz seine Rolle eines Aufklärers: Es demonstriert unter den Augen aller, dass der Ursprung des Handelns, Sprechens und Schaffens kein Seiendes ist [...] sondern dass hier einfach all das Dasein erlangt, was da ist.«¹ Das verdient, mit der These von Marx verglichen zu werden, der zufolge »die Demokratie das aufgelöste Rätsel aller Verfassungen« ist. Das heißt, um eine verfassungsmäßige Verobjektivierung richtig zu interpretieren, muss man immer zu dem zurückgehen, was sie hervorgebracht hat:

1 Reiner Schürmann, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Éditions du Seuil, 1982, S. 107.

zum *Demos* und seinem freien Handeln. Ist die Aufrechterhaltung und Wahrung des Kontakts, der Verbindung mit dem »wirklichen Volk« nicht genau das, wodurch die wahre Demokratie im Moment ihrer Einführung den Untergang des Staates mit sich bringt, als eine Organisationsform, die das Handeln des Volkes zu substituieren und sich schließlich gegen dieses zu wenden vermag?

In einem gewissen Sinne könnte die »wilde Demokratie«, so wie Claude Lefort sie versteht, nämlich erhellend beziehungsweise erläutert durch das Prinzip der Anarchie, ein mögliches Erscheinungsbild, ein Name, der Demokratie gegen den Staat sein.² Wenn die wilde Demokratie durch die Auflösung von Sicherheit bietenden Bezugspunkten, durch die wiederholte Erprobung der Unbestimmtheit definiert ist – was einen Ausgang aus der metaphysischen Ableitung impliziert, eine Emanzipation von einem Grundprinzip –, erscheint sie tatsächlich als schwer vereinbar mit einem Staat, dessen Existenz ein Fundament, Sicherheit erfordert und sich auf ein erstes Prinzip stützt. Wie könnte sich zudem das mannigfaltige Aufbrausen der wilden Demokratie, das durch die grundlegende Unbestimmtheit des menschlichen Elements verstärkt und genährt wird, mit dem totalisierenden System des Staates abfinden? Wie könnte die Erprobung der Unbestimmtheit sich der Herrschaft des Einen beugen, vor dem Einen kapitulieren? Doch Möglichkeit ist nicht Notwendigkeit. Die Logik der wilden Demokratie ist nicht notwendig antistaatlich. Wird das »Wilde« nicht als etwas dargestellt, das auf eine Seinsweise, eine Ausdrucksweise, einen Epochenstil zurückgeführt und mithin reduziert

2 Siehe im vorliegenden Band den Nachtrag »Wilde Demokratie und das ›Prinzip der Anarchie«, S. 227 ff.

wird, der vor allem durch eine Krise der Grundlagen gekennzeichnet ist, ohne dass aus dieser Krise die entsprechenden Konsequenzen gezogen werden? Besteht auf der anderen Seite nicht eine gewisse Gefahr darin, die Idee der wilden Demokratie an der des Rechts festzumachen, am Kampf für die Wahrung der erlangten und die Erringung neuer Rechte? Selbst wenn es legitim ist, das Recht von der Idee der Herrschaft zu trennen und mit der des Widerstands zu verknüpfen, stellt sich die Frage, ob dieser Kampf für das Recht, der in letzter Instanz auf die Anerkennung und Sanktion strittiger Rechte seitens des Staates abzielt, nicht *no lens volens* auf ein Wiedererstarren des Staates oder schlimmer noch auf eine permanente Rekonstruktion des Staates hinausläuft? Nur indem sich die wilde Demokratie der Idee des Sozialrechts zuwendet, könnte sie ihrer antistaatlichen Berufung treu bleiben. Das ist eines der Paradoxa – und kein geringes – des gegenwärtigen Progressismus, der in seiner neuerlichen Anrufung des »*Rechts auf ...*« letztlich immer die Billigung des Staates einfordert und ihn damit zugleich bestätigt, so als könnte nichts ohne die Zustimmung des Staates geschehen. Muss man die lebendige Quelle der wilden Demokratie letztlich aufseiten der Menschenrechte verorten, selbst wenn sie politisch interpretiert werden? Ist diese Quelle imstande, die Etatisierung zu bannen?

In Anbetracht dieser Fragen und Schwierigkeiten scheint es angebracht, anstatt nach möglichen Erscheinungsformen der Demokratie gegen den Staat zu suchen, auf diese Formel selbst zurückzukommen, sie zu erforschen und sowohl ihre Dimensionen wie auch ihren Einsatz, das, was mit ihr auf dem Spiel steht, aufzuzeigen. Ohne jeden Zweifel kommt diesem Ausdruck an erster Stelle das Verdienst zu, die so fruchtbare Intuition

von Marx in seinem Manuskript von 1843 wieder zum Leben zu erwecken, dazu einzuladen, sie zum Maßstab zu nehmen, obgleich sie von den Epigonen unter dem saint-simonistischen Motto vom Absterben des Staates vernachlässigt oder banalisiert wurde. Marx geht es nicht darum, zu verkünden, dass die Verwaltung der Dinge die Regierung der Menschen ersetzen wird, sondern darum, mit den modernen Franzosen zu beobachten, dass die Einführung der Demokratie den Untergang des politischen Staates bedeutet; und, wenn man dem Weg, der zwischen 1843 und 1871 zurückgelegt wurde, Rechnung trägt, darum, zu bekräftigen, dass die Demokratie nur insofern existieren kann, als sie sich *gegen* den Staat wendet. Diese marxsche These stützt sich auf die Besonderheit der Demokratie, die vor allem in der Umsetzung einer *Reduktion* zum Ausdruck kommt. Die moderne Demokratie ist eine Demokratie gegen den Staat, da ihre Spezifität darin besteht, die Reduktion zu praktizieren. Ohne hier dieses komplexe Dispositiv zu analysieren, wollen wir das Wesentliche festhalten, nämlich dass die Reduktion den Effekt hat, eine Blockade der politischen Verobjektivierung herbeizuführen, so dass letztere nicht gegen ihren Willen in Entfremdung umschlägt. In der Demokratie bleibt mit anderen Worten das politische Handeln dank dieser Blockade das, was es ist, insofern es sich einer Transfiguration in eine organisatorische, einigende Form, kurz in den Staat, widersetzt. Indem Marx die Reduktion und ihre Konsequenzen ans Licht bringt, gelingt es ihm, klipp und klar zu zeigen, dass der Kampf gegen den Staat – als Form – in das Herz der demokratischen Logik eingeschrieben ist. Die Demokratie ist antistaatlich oder gar nicht. Von daher versteht man leicht, dass ihre üblichen Verfechter mehr oder weniger bewusst einen gemäßigten

Gebrauch der Demokratie empfehlen, bei dem infolge einer Behinderung des Mechanismus der Reduktion die Besonderheit der Demokratie verpufft, um jenem Widerspruch Platz zu machen, der in der Rede von einem »demokratischen Staat«, verstanden als Rechtsstaat oder als nicht überschreitbarer Rahmen, zum Ausdruck kommt. Bleibt hinzuzufügen, dass das Dispositiv der Reduktion paradoxal ist: Die Blockade, die es produziert und die die Transfiguration der politischen Verobjektivierung in die Staats-Form verhindert, ist zugleich das, was uns zufolge »die Ausbreitung dessen ermöglicht, worum es geht und was sich in der Sphäre des Politischen zeigt – eine Erfahrung der Universalität, die Negation der Herrschaft, die Konstitution eines öffentlichen isonomischen Raumes«. So als könnte sich das auf diese Weise gestärkte demokratische Handeln im öffentlichen Raum manifestieren und im Leben des Volkes modalisieren. Damit gibt es drei Stadien: Reduktion, Blockade, Ausbreitung. Es ist das letzte Stadium, das es erlaubt, all die anderen Bereiche des Volkslebens mit einer demokratischen Seinsweise zu durchströmen, so dass man sagen kann, in allem herrscht Demokratie.

Der Einsatz ist hoch: Die Unterdrückung dieses anti-staatlichen Impulses, die Vermeidung der Reduktion, die Blockade der Blockade können die demokratische Institutionierung des Gesellschaftlichen nur vollkommen zunichtemachen, ihre Logik außer Kraft setzen – und zwar sowohl hinsichtlich ihres ursprünglichen Antriebs als auch hinsichtlich ihrer Wirkungen. Wenn dies der Fall ist, wieso sollte man dann nicht einen anderen Begriff suchen und denjenigen, die weiterhin die Frage nach der wahren Demokratie stellen, den Namen *rebellierende Demokratie*

vorschlagen? Weit über die Erinnerung an die Revolte der amerikanischen Siedler gegen England während des Unabhängigkeitskriegs hinaus besagt der Begriff klar, dass die Einführung der Demokratie der Auftakt zu einer Sterbeszene ist, deren »natürliches« und bevorzugtes Objekt der Staat ist, oder auch, dass die Demokratie der Schauplatz einer »permanenten Auflehnung« gegen den Staat, gegen die einigende, integrierende, organisierende Form Staat ist. Dieser Todeskampf entfaltet sich ausgehend von der Reduktion und ihrer Fortführung. Er ist umso mehr dazu ausersehen, anzudauern, als es in diesem Krieg möglich ist, dass die Reduktion missglückt und der Staat seinen Kampf gewinnt, so dass er die Demokratie neutralisiert und sie sich einverleibt, bis schließlich der »demokratische Staat« entsteht, der von der ursprünglichen Reduktion nur den Hang zum permanenten Protest bewahrt, als schwacher Abklatsch des ursprünglichen Impulses.

Im zeitgenössischen Denken, das fälschlicherweise die Demokratie mit der repräsentativen Regierung oder dem Rechtsstaat identifiziert, scheint uns nur Jacques Rancière den Impuls von Marx seinem Wesen wie auch seiner anti-staatlichen Ausrichtung nach zu bewahren. Indem er dazu aufruft, zwei Logiken des menschlichen Zusammenseins zu unterscheiden, schlägt der Autor von *Das Unvernehmen* die Bezeichnung *Polizei* vor für »die Gesamtheit der Vorgänge, durch welche sich die Vereinigung und die Übereinstimmung der Gemeinschaften, die Organisation der Mächte, die Verteilung der Plätze und Funktionen und das System der Legitimierung dieser Verteilung vollziehen«. ³ Dieser Logik steht eine andere, störende

³ Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 2002, S. 39.

Logik gegenüber, die sich auf die Gleichheit eines jeden mit einem jedem beruft. Auf dieser Seite findet sich die Demokratie als eine Seinsweise des Politischen: »Genauer, Demokratie ist der Name einer singulären Unterbrechung dieser Ordnung der Verteilung der Körper in der Gemeinschaft, für die ich vorgeschlagen habe, sie durch den erweiterten Begriff der Polizei begrifflich zu fassen. Sie ist der Name dessen, was das gute Funktionieren dieser Ordnung durch ein singuläres Dispositiv der Subjektivierung unterbricht.«⁴ Der einzige Unterschied zu Marx wäre, dass die Ordnung der Polizei, so wie Rancière sie begreift, sich mehr auf die Regierung oder die Gouvernamentalität bezieht als auf den Staat; auch ähnelt sie eher einer werkzeugartigen Maschinerie, um nicht zu sagen, einem »Ding«, das sich zur Beaufsichtigung eignet, als dem Staat als System, als einigendes Ganzes, der aufgrund dieser Tatsache mit einer unbestreitbaren symbolischen Dimension ausgestattet ist. Marx, der für die »Erhabenheit« des Staates beziehungsweise zumindest für seine Erhöhung empfänglich ist, möchte dessen Vermessenheit entgegenreten, indem er die Universalität, auf welcher der Staat errichtet zu sein vorgibt, als bloßes Lockmittel entlarvt. Dies nicht, um den Staat auf eine empirische Gesamtheit von Funktionen und Orten herabzuwürdigen, sondern um das wirkliche Volk dazu zu bewegen, sich diese Universalität, als deren Träger sich der Staat ausgibt, wieder anzueignen und so die Demokratie voranzubringen, bis sie ihre Wahrheit erreicht. Nichtsdestotrotz gibt es einen

4 Ebd., S. 108f. Oder auch: »Die Politik hat kein *arkhé*. Sie ist streng genommen anarchisch. Darauf weist bereits der Name selbst der Demokratie hin. Wie Platon bemerkt hat, hat die Demokratie kein *arkhé*, kein Maß« (Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris: La Fabrique, 1998, S. 84).

Gegensatz, wenn auch die Begriffe, die ihn konstituieren, sich ein wenig unterscheiden. Gemäß Rancière richtet die Demokratie »polemische Gemeinschaften« ein, die »die Opposition zweier Logiken, der polizeilichen Logik der Verteilung der Plätze und der politischen Logik gleichheitlichen Zugs, ins Spiel bringen«. ⁵

Zur rebellierenden Demokratie sind sogleich zwei Anmerkungen zu machen.

Zunächst stellt sich eine Frage: Gegen welchen Staat kämpft die Demokratie? Bei näherer Betrachtung kämpft die rebellierende Demokratie an zwei Fronten. Wie bei der Französischen Revolution, mit den *sociétés populaires* und den *Enragés*, erhebt sie sich gleichzeitig gegen den Staat des Ancien Régime und gegen den neuen Staat *in statu nascendi*, der neue Führer an die Macht bringt, die ihrerseits das Volk beherrschen wollen. Aber auch außerhalb der Revolution kennt jede politische Gemeinschaft in gewisser Weise eine analoge Situation; sie engagiert sich in einem Kampf gegen den Staat des Ancien Régime, mit seinen Altlasten, seinen Relikten, und in einem Kampf gegen den neuen Staat – der Neuerung ausgeliefert –, der sich im Zeichen der Reform, der Modernisierung oder der Rationalisierung bildet oder wiederherstellt. Man muss anerkennen, dass sich die rebellierende Demokratie paradoxerweise an einem Ort etabliert, der jeglicher Etablierung widerstreitet, dem Ort der Zäsur zwischen zwei staatlichen Formen, einer der Vergangenheit und einer der Zukunft. Dies belegen die wiederholten Volksaufstände nach der Revolution von 1830, die sich gleichzeitig gegen das Ancien Régime und gegen das neue richten, die »liberale«

5 Jacques Rancière, *Das Unvernehmen*, a. a. O., S. 110.

Monarchie, in den Händen »bedeutender Kapazitäten«, so als wollten sie jedes Mal die Zäsur der Juli-Tage wiederholen. Und genau weil sich die Demokratie in diesem Dazwischen einrichtet, vermag sie für das Handeln des Volkes einen Freiraum zu lassen. Genauer gesagt, konstituiert sich die rebellierende Demokratie gerade deshalb in einem Zweifrontenkampf, um dieses freie Handeln sicherzustellen. Ein Gegenbeispiel kann uns helfen, diese seltsame Situation besser zu verstehen. Was machte Trotzki in *Der neue Kurs* (1923), wo er die autoritäre Logik des Staates der anderen der Partei gegenüberstellte, wenn nicht den Weg zu einer anderen Logik zu verbauen, nämlich derjenigen der Demokratie im Krieg gegen den Staat, aber auch gegen die Partei als neuen Typus der Staatsbildung? Was im Großen gilt, findet sich auch auf mikrosoziologischer Ebene wieder. Eine der Logik der Rebellion verpflichtete Instituierung des Gesellschaftlichen muss permanent zwei Klippen umschiffen: auf der einen Seite – aufgrund der Bürden einer ererbten Tradition – den Rückfall, auf der anderen Seite den Einfluss einer künftigen, sich gerade herausbildenden Form. Fern von jeglichem Heilszustand arbeitet die Zäsur daran, sich für die Tat oder das Handeln des Volkes offenzuhalten. Die Zeitlichkeit einer solchen Demokratie ist nicht so sehr die der Gegenwart, der Koinzidenz mit sich selbst als vielmehr die der Diskordanz, die in dem Maße wiederholt und aufrechterhalten wird, in dem dieser Kampf gegen das Auftauchen der Staats-Form darauf abzielt, die Nicht-Identität des Volkes mit sich selbst zu bewahren beziehungsweise diese bewahrt. Eine aufreibende Zeitlichkeit, gewiss, und umso aufreibender, als sie eine systematische, auf den Konflikt bestehende Praxis erfordert, da jeder Konflikt die Möglichkeit bietet, die Zäsur zu erhalten beziehungsweise besser noch aufzu-

frischen. Dank dieser Zeit der Zäsur geschieht alles so, als ginge es darum, den klassischen Übergang von einer Utopie in eine neue *Topie*, den Gustav Landauer in *Die Revolution* beschrieben hat, zu unterbrechen und den Verbleib am Nirgend-Ort der Utopie zu bewerkstelligen, um für das Handeln des Volkes den größtmöglichen Horizont an Chancen zu eröffnen.

Zweite Anmerkung. Die rebellierende Demokratie ist keine Variante des radikaldemokratischen Projekts: der Bürger gegen die Obrigkeit, sondern eher einer Formel im Plural: die Bürger gegen den Staat. Die rebellierende Demokratie bezeichnet, um mit La Boétie zu sprechen, die Gemeinschaft *der Vielen* (*tous uns*) – was La Boétie schlicht Freundschaft nennt – gegenüber dem *Einen* (*tout Un*); und genauer, wenn man der dynamischen Dimension der politischen Sache Rechnung trägt, den Widerstand *der Vielen* gegen den *Einen*, so als hätte die Revolte unter anderem die Funktion, das der Gemeinschaft *der Vielen* stets drohende Abgleiten in die vereinheitlichende Form des *Einen*, das der Pluralität, der ontologischen Verfassung der Pluralität widerspricht, abzuwehren und aufzuhalten.

Verlangt dieser Versuch einer Definition nicht sogleich eine kritische Revision des Begriffs der Zivilgesellschaft, wie ihn die *doxa* gegenwärtig fasst? Man könnte sagen, dass der Grundcharakter dieses Ausdrucks darin besteht, das Politische in Klammern zu setzen. Der Begriff zielt darauf ab, ein gesellschaftliches Gebilde zu bezeichnen – ein Gebilde von Gruppen, Bindungen, Praktiken –, das in unterschiedlichen Bereichen – technisch, wissenschaftlich, industriell, kulturell, ideologisch – an der Reproduktion einer historisch gegebenen Gemeinschaft arbeitet

und als solches angeblich das wahre Fundament darstellt, auf dem die Staaten heute beruhen. Dies sei der Ort, wo »es sich abspielt«, so als hätte die Zivilgesellschaft ein Monopol auf Verlässlichkeit und Effizienz. Ihr würde die Aufgabe zukommen, jenseits der Wechselfälle des Politischen den Fortbestand der historischen Gemeinschaft zu sichern. Früher oder später würde es nicht genügen, dass die Zivilgesellschaft und diejenigen, die sie für sich in Anspruch nehmen, das Politische in Klammern setzen; vielmehr würde es darum gehen, sich davon abzuwenden, dagegen zu opponieren, um sich im Falle eines Falles, sofern eine nachweisliche Unzulänglichkeit des Politischen vorliegt, an dessen Stelle zu setzen. Das Projekt scheint in der Lage, sich zu realisieren, da die Zivilgesellschaft, die mit Exzellenz arbeitet, spontan »Eliten« produzieren könnte, welche die Politiker ablösen könnten, die umso verdächtiger sind, als sie nun behaupten, einen Beruf auszuüben, der ein gewisses Fachwissen erfordert. Die Reduktion der Politik auf die Regierung, das heißt auf die Führung der politischen Gemeinschaft im Stil eines Unternehmens, vergrößert nur die vermeintliche Legitimität der »Repräsentanten der Zivilgesellschaft«. Der Begriff der Zivilgesellschaft, der sich implizit aus einer konfusen Mischung aus einem aus dem Osten kommenden Anti-Totalitarismus, einem Anti-Etatismus und einem schlecht verstandenen Liberalismus zusammensetzt, ist letzten Endes eine antipolitische Maschine, die sich mehr oder weniger aus dem Glauben speist, dass die Politik notwendig mit dem Bösen zu tun hat. Deshalb ist es nicht verboten, sich zu fragen, ob das Heraufbeschwören der Zivilgesellschaft in unseren von Beherrschung und Ausbeutung gekennzeichneten Gesellschaften nicht die Rolle eines Trugbildes von Freiheit spielt.

Ist es angesichts dieser Sachlage nicht angebracht, die Zivilgesellschaft zu repolitisieren?⁶ Eine komplexe Operation, die eine Reihe von kritischen Interventionen verlangt. In einem ersten Schritt beinhaltet die Repolitisierung der Zivilgesellschaft zwar nicht, den Begriff wie im 17. und 18. Jahrhundert zu verwenden, doch muss man sich diesen zumindest in Erinnerung rufen. Im England des 17. Jahrhunderts ist der Begriff synonym mit *political society*. John Locke überschreibt Kapitel VII der *Zweiten Abhandlung über die Regierung* mit »*Of political or civil society*«. Später bezeichnet Rousseau in bestimmten Texten, vor allem im *Diskurs über die Ungleichheit*, die politische Gesellschaft mit dem Ausdruck »*société civile*«. Ebenso schreibt Diderot in der *Enzyklopädie*:

Die Zivilgesellschaft [*société civile*] erstreckt sich auf den politischen Körper, den die Menschen derselben Nation, desselben Staates, derselben Stadt oder eines anderen Ortes zusammen bilden, sowie auf die politischen Bande, die die einen mit den anderen verbinden; sie bezeichnet das Reich der weltlichen Beziehungen, die die Menschen miteinander unterhalten als Untertanen eines Fürsten, als Bürger derselben Stadt und als Subjekte, die denselben Gesetzen unterliegen und an denselben Rechten und Privilegien teilhaben, die all jenen gemeinsam sind, die ebendiese Gesellschaft bilden.

Bei Kant bewahrt der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft⁷ in der *Kritik der Urteilskraft* seine politische Be-

6 Selbst wenn es hier um ein anderes Problem geht, muss man auf den Text von Nicole Loraux Bezug nehmen: »Repolitiser la cité«, in: *La Cité divisée*, Paris: Payot, 1977, S. 41-58.

7 Im deutschen Sprachraum wird mit Beginn des 18. Jahrhunderts anstatt des Begriffs der Zivilgesellschaft der Begriff der bürgerlichen Gesellschaft verwendet (Anm. der Übersetzerin).