



DISSERTATION | DOCTORAL THESIS

Titel | Title

Demokratischer Widerstand. Figuren und Praktiken politischer
Kontestation

verfasst von | submitted by

Anna Wieder BA MA

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktorin der Philosophie (Dr.phil.)

Wien | Vienna, 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree
programme code as it appears on the
student record sheet:

UA 792 296

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt | Field of
study as it appears on the student record
sheet:

Philosophie

Betreut von | Supervisor:

Univ.-Prof. Dr. Angela Kallhoff

Inhalt

PERSÖNLICHE ERKLÄRUNG.....	5
DANK.....	6
EINLEITUNG: DEMOKRATISCHER WIDERSTAND ALS EXZESS UND EXEMPEL.....	8
1. Der demokratische Exzess, oder Widerstand zwischen Störung und Ordnung: Problemaufriss und Forschungsstand	8
2. Demokratischer Widerstand als exzessive Praxis? Ausgangshypothesen und Ziele	16
3. Figuren des Widerstands denken: Methodische Bemerkungen zu widerständiger Theorie und Praxis	19
4. Die Bühne bereiten: Konzeptuelle Leitlinien und Materialauswahl	25
5. Von Antigone zur Letzten Generation: Aufbau und Gliederung.....	30
1. TRAGISCHER WIDERSTAND UND DEMOKRATISCHE HYBRIS	34
1.1 Die Geburt der Demokratie aus dem Geiste der Tragödie: Antigones Widerstand	34
1.2 Antigone als Paradigma	37
1.3 Antigone stellt sich quer: Hybris und die Praxis des Widerstands	48
1.4 Widerständige und ordnende Hybris	53
1.5 <i>Panourgía</i> und Politik	59
2. KYNISCHER WIDERSTAND UND EXZESSIVES GEGEN-SPRECHEN	62
2.1 Demokratie, Autonomie und das Problem der freien Rede	63
2.2 <i>Parrhesia</i> und das Grundproblem der Demokratie: Freie Rede und maßloses Gegen- Sprechen.....	67
2.3 Von der Politik zur Ethik und wieder zurück.....	71
2.4 Kynische <i>parrhesia</i> und politischer Widerstand	74
2.5 Der Kynismus und die politische Theorie der Gegenwart: <i>Parrhesia</i> und Präfiguration	79
2.6 Die Revolution des Chors: <i>Parrhesia</i> , <i>panourgía</i> und kollektive Hybris als Herrschaftskritik	84
3. DEMOKRATISCHE REVOLUTION UND SANSULOTTISCHER WIDERSTAND	88
3.1 (Un)Demokratische Revolution?	88
3.2 Widerstand und Revolution: Zwischen Befreiung und Selbstbestimmung	93
3.3 Revolution und Demokratie	114
3.4 Demokratische Momente revolutionären Widerstands.....	142
4. ZIVILER UNGEHORSAM UND DEMOKRATIE	163

4.1	Die liberal-konstitutionelle Perspektive auf zivilen Ungehorsam.....	170
4.2	Die republikanisch-demokratische Perspektive auf zivilen Ungehorsam.....	177
4.3	Die radikaldemokratisch-performative Perspektive auf zivilen Ungehorsam	186
5.	GEGEN DIE ‚KREONITISCHE HYBRIS‘: FAZIT UND AUSBLICK.....	196
5.1	Konturen exzessiver Demokratie.....	196
5.2	Demokratischen Widerstand globalisieren: Kontestationspraktiken im Globalen Süden....	201
LITERATUR		207
ABSTRACT: DEUTSCH.....		232
ABSTRACT: ENGLISH		233

PERSÖNLICHE ERKLÄRUNG

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen bzw. In-Text-Zitationen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Anna Wieder

Wien, am 30. Mai 2024

DANK

Die Entstehung dieser Arbeit verdankt sich vielfältiger Unterstützung. Mein Dank gilt zunächst meiner Betreuerin Angela Kallhoff für die Gespräche, die für die konzeptionelle Gestaltung der Dissertation von großer Bedeutung waren, und dafür, dass sie mich beständig der Relevanz meiner Überlegungen versichert hat. Die Anstellung an ihrem Lehrstuhl hat mir die Möglichkeit gegeben, meine Überlegungen im produktiven Forschungsmilieu des Wiener Instituts für Philosophie voranzutreiben, und mir mit Eva Bobst eine Kollegin zur Seite gestellt, deren Besonnenheit und gedankliche Klarheit mich stets beeindrucken werden. Finanziert wurde meine Arbeit zudem durch einen Forschungspreis der *Emil Boral Stiftung* sowie durch ein Abschlussstipendium der *Literar Mechana*.

Ich bin darüber hinaus glücklich, in den Jahren des Schreibens ein breites Netzwerk um mich gehabt zu haben, das mir mit einer akademischen Generosität begegnet ist, die alles andere als selbstverständlich ist. Oliver Marcharts wöchentliches Forschungskolloquium für Politische Theorie stellte ein äußerst fruchtbares Umfeld für gedanklichen Austausch bereit. Dankenswerterweise haben mich die Kolleg:innen vom anderen Ende des Gangs, der die Institute für Philosophie und Politikwissenschaft miteinander verbindet, immer willkommen geheißen. Vertieft wurde diese Verbindung in Form des interdisziplinären Wiener *Critical Theory Network*, das vor allem in der Anfangszeit meiner Dissertation einen wichtigen Resonanzraum für explorative Gedanken und konzeptuelle Reflexion darstellte. Aus diesem Umfeld möchte ich insbesondere Matthias Flatscher und Gerald Posselt danken, die diese Arbeit mit ihren genauen und umsichtigen Lektüren vom ersten Exposee bis zum finalen Draft begleitet haben. Ich danke außerdem Sara Gebh und Gerhard Unterthurner, die mir in verschiedenen Stadien hilfreiche Hinweise gegeben haben. Mein Dank gilt zudem Anja Weiberg, Maike Cram, Sarah Jakobson und Hannah Winter, die meine Arbeit jahrelang unterstützt und so manchen langen Lesekreisabend der Lektüre meiner Texte gewidmet haben. Ihre Fragen und Ideen waren für die begriffliche und argumentative Selbstverständigung von großem Wert.

Großer Dank gebührt auch meiner Familie. Meinen Eltern für ihr grenzenloses Vertrauen in mich, gerade dann, wenn meine eigenen Zweifel am größten waren. Und ganz besonders meinen Schwestern, Lisa und Christina, deren Solidarität weit über geschwisterliche Zuneigung hinausgeht. Ich hoffe, den unermüdlichen Zuspruch und enthusiastischen Ansporn, den sie mir unablässig zuteilwerden lassen, nur ansatzweise erwidern zu können. Danke an Georg, Jakob, Leni, Philipp, Schorsch und Steffi, die mir immer wieder in Erinnerung rufen, dass es auch ein Leben außerhalb der Academia gibt, wobei ihre Freundschaft zugleich die Grenzen

zwischen Freizeit und Arbeit verschwimmen lässt. Nicht zuletzt und allen voran danke ich Sergej Seitz, meinem Partner in allen Lebenslagen, primären Leser und Gesprächspartner, ohne den diese Arbeit nicht in ihrer letztlichen Form und gedanklichen Fülle existieren würde.

EINLEITUNG: DEMOKRATISCHER WIDERSTAND ALS EXZESS UND EXEMPEL

1. DER DEMOKRATISCHE EXZESS, ODER WIDERSTAND ZWISCHEN STÖRUNG UND ORDNUNG: PROBLEMAUFRISS UND FORSCHUNGSSTAND

Die Demokratie ist maßlos. Zu dieser Einsicht kommt die „Trilaterale Kommission“, ein internationales Globalisierungsnetzwerk mit Protagonist:innen aus Europa, Nordamerika und Japan, in den 1970er Jahren.¹ Dafür vertraute die Trilaterale Kommission u.a. auf die Expertise des Politikwissenschaftlers Samuel Huntington, der gemeinsam mit dem französischen Bürokratieforscher Michel Crozier und dem japanischen Soziologen Joji Watanuki 1975 unter dem Titel *The Crisis of Democracy* einen Bericht zur Lage der zeitgenössischen liberalen Demokratien vorlegen sollte. Die titelgebende Krise verorten Crozier, Huntington und Watanuki in einem Exzess der Demokratie. Für problematisch halten die Verfasser:innen nicht ein „Zu wenig“, sondern ein „Zu viel“ an demokratischer Aktivität. Mit Sorge blicken sie auf eine Reihe sozialer Bewegungen und Umbrüche – von den Studierendenrevolten über Arbeitskämpfe, Bürgerrechts- und Minderheitenbewegungen bis hin zur ‚sexuellen Revolution‘. Diese Entwicklungen untergraben traditionelle soziale und politische Autoritäten, und bringen auch den ungebremsen Fluss des Kapitals ins Stocken. Die Forscher:innen beklagen entsprechend einen „excess of democracy“ (Crozier/Huntington/Watanuki 1975, 113, 173): Die modernen Massendemokratien werden aufgrund einer übermäßigen Beanspruchung demokratischer Grundwerte wie Freiheit, Gleichheit und Mitbestimmung durch immer breitere Bevölkerungsgruppen nahezu unregierbar. Der Anspruch auf Partizipation und Gleichbehandlung leistet aus dieser Sicht einer Oppositions- und Aufstandskultur Vorschub, die nicht nur bestehende Regierungsinstanzen infrage stellt, sondern auch die bewährten sozialen Institutionen in Unruhe versetzt und so die Regierbarkeit des Gemeinwesens im Ganzen gefährdet:

The democratic expansion of political participation and involvement has created an „overload“ on government [...]. [A] pervasive spirit of democracy may pose an intrinsic threat and undermine all forms of association, weakening the social bonds which hold together family, enterprise, and community. Every social organization requires, in some measure, inequalities in authority and distinctions in function. (Crozier/Huntington/Watanki 1975, 161f.)

¹ Die Trilaterale Kommission wurde 1973 im Anschluss an eine Diskussion auf einem Bilderberg-Treffen sowie auf Initiative des US-amerikanischen Bankiers David Rockefeller eingerichtet. Die Idee war, ein Forum zu schaffen, in dem europäische, amerikanische und asiatische Intellektuelle, Politiker:innen und Wirtschaftsvertreter:innen sich über die Zukunft der Weltpolitik austauschen und Empfehlungen sowie politische Direktiven entwickeln. Der Think-Tank, der bis heute besteht, hat eine stark neoliberale und wertkonservative Ausrichtung, wobei sich heute so unterschiedliche Figuren wie der ehemalige CEO der Deutschen Bank, Josef Ackermann, und der frühere SPD-Chef Sigmar Gabriel zu den Diskussionen einfinden.

Mit dem Befund, dass ein Exzess demokratischer Ansprüche das Gemeinwesen zerrüttet und unregierbar macht, reihen sich Huntington und Co. in eine altbekannte demokratieskeptische Tradition ein. Die Kritik am Exzessiven der Demokratie ist so alt wie die Demokratie selbst. Schon Platon beklagt das Maßlose der Demokratie, die keinen Sinn für Wesensunterschiede hat und alle Differenzen zwischen unterschiedlichen Existenzweisen einebnet. Die Demokratie hat, so Platon im achten Buch der *Politeia*, etwas von einem Esel, der sich weder zähmen lässt noch zu eigener Vernunft fähig ist (vgl. Platon Rep. 563c). Der demokratische Hang zur Maß- und Grenzenlosigkeit, der sich im Anspruch nach immer mehr Freiheit, Gleichheit und Teilhabe manifestiert, liefert einen Nährboden für Aufruhr und Widerstand gegen die bestehenden Regierungs- und Herrschaftsverhältnisse. Seit der Antike wird dieser Vorwurf gegen die Demokratie immer wieder aufgegriffen und in das Gewand der gerade aktuellen Krisendiagnose gekleidet – vom Überhandnehmen sophistischer Überredungskunst in Platons Athen über die Furcht vor demokratischem Chaos infolge des Zusammenbruchs absolutistischer Regime bis hin zur „Entfesselung“ zügelloser demokratischer Energien im Kontext gegenwärtiger Formen zivilen Ungehorsams.² Dabei fürchten die Kritiker:innen insbesondere, dass sich die demokratischen Ansprüche in Gestalt von Unruhen, Aufständen, Streiks, kurz: in politischem Widerstand artikulieren.

Bei Platon wie bei Huntington und Co. – und es ließen sich zahlreiche weitere Beispiele aus allen Epochen anführen³ – gerät widerständiges Handeln, wenn überhaupt, als sekundäres, vom Paradigma der ‚guten‘ und ungestörten (Regierungs)Ordnung abgeleitetes Moment bzw. als potentielle Gefahr, als *intrinsic threat* für das politische Gefüge in den Blick. Die Kritik an der Maßlosigkeit demokratischer Ansprüche erweist sich als transhistorisches Motiv der Herrschaftsstabilisierung und Delegitimierung emanzipatorischer widerständiger Praktiken, und zwar auch und gerade im Rahmen undemokratischer Regime, die die Furcht vor dem demokratischen Exzess zum Zweck ihres Machterhalts mobilisieren.

Für gewöhnlich wählen Parteigänger:innen der Demokratie eine defensive Strategie, um dem Exzessvorwurf entgegenzutreten. Sie versuchen dann zu zeigen, dass die Demokratie gar nicht exzessiv sein muss, sondern der Wille des *demos* im Rahmen von Strukturen, Institutionen und Prozeduren eingehegt und produktive kanalisiert werden kann. Demokratieaffine

² Rödel, Frankenberg und Dubiel setzen sich in ihrer Studie zur *Demokratischen Frage* (1989) mit demokratieskeptischen Positionen im deutschsprachigen Raum auseinander, insbesondere mit konservativen Reaktionen auf Phänomene zivilen Ungehorsams, welche darin eine „Entfesselung des Demokratiepостulats“ (Rödel et al. 1989, 32) ausmachen.

³ Viele Beispiele finden sich bei Jennifer Tolbert Roberts (1994), Robert A. Dahl (1989) und Michael Levin (1992). Jüngere ideengeschichtliche Untersuchungen liefern u.a. Dirk Jörke (2011), Paul Cartledge (2016) und Sara Gebh (2022).

politische Philosophien sehen sich dann vor die Herausforderung gestellt, dem Exzessiven – der Unruhe, der Störung und dem Widerstand – im Rahmen von Konzeptionen politischer Ordnung Rechnung zu tragen. In den Blick rückt damit die grundsätzliche Frage nach dem Verhältnis von Demokratie und Widerstand. Jeder Antwortversuch muss dabei ein systematisches Spannungsverhältnis berücksichtigen, das für die Relation von Demokratie und Widerstand charakteristisch ist: Einerseits zeichnet sich Demokratie als Regierungsform dadurch aus, dass sie Widerstand im Rahmen ihres institutionellen Gefüges zulassen und (rechtlich) anerkennen muss, um als demokratisch gelten zu können.⁴ Andererseits kann Widerstand eine Gefahr für das demokratische Ordnungsgefüge darstellen, insofern sich Widerstand zu allen möglichen, keineswegs nur demokratischen Zwecken aufbieten lässt und sich genauso gut gegen die demokratischen Werte von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Volkssouveränität, und damit gegen die Demokratie selbst, richten kann.

Die politikwissenschaftliche Forschung zu widerständigen Bewegungen hat rezent eine beachtliche Anzahl Regalmeter an Literatur hervorgebracht.⁵ Neben der Beforschung von sozialen „Bewegungen“ sind in jüngerer Zeit vermehrt die Begriffe des „Ungehorsams“ (vgl. Harcourt 2012, Laudani 2011) bzw. des „Zivilen Ungehorsams“ (vgl. Scheuerman 2018, 2021), aber auch der umfassendere Begriff des „Widerstands“ (Caygill 2013, Chenoweth/Stephan 2013, Selk 2013, Junk/Volk 2013, Delmas 2018) ins Blickfeld gerückt. Dabei ist der Widerstandsbegriff in der Politikwissenschaft und der politischen Philosophie unter- oder vielmehr überbestimmt, insofern oftmals ein buntes Sammelsurium an Gesten und Praktiken darunter versammelt wird, wobei Uneinigkeit über den wesentlichen Bedeutungsgehalt dieses Begriffs besteht, wie William Scheuerman unterstreicht: „In contemporary political discourse [...], *resistance* functions as a diffuse catch-all concept, masking a diversity of competing political tactics and ideological perspectives.“ (Scheuerman 2018, 4f.) Dieser polymorphe Charakter rührt nicht zuletzt daher, dass sich die Semantiken des Widerstandsbegriffs nie gänzlich von den jeweiligen Einsatzgebieten, d.h. den konkreten politischen Kämpfen trennen lassen, in denen er mobilisiert wird. Étienne Balibar meint sogar, dass Widerstand als *der* unkämpfte Begriff politischen Denkens schlechthin firmiert und dass das einzig Unstrittige am Widerstand ist, dass er strittig ist (vgl. Balibar 2010, 230).

⁴ So richten demokratische Ordnungen Spielräume des Widerstands ein, um den Erhalt der Demokratie zu sichern – man denke an das „Widerstandsrecht“, wie es im deutschen Grundgesetz verbürgt ist (Art. 20, Abs. 4).

⁵ Für überblickshafte Einordnungen, Entwicklungen und zentrale Positionen der gegenwärtigen Bewegungsforschung siehe u.a. Della Porta/Kriesi/Rucht (1999), Rucht (2001, 2002, 2023), Teune (2008), Daphi/Deitelhoff/Rucht/Teune (2017), Vey/Leinius/Hagemann (2019).

Die sozialwissenschaftliche Bewegungsforschung zielt vor diesem Hintergrund auf eine systematische Erfassung von Widerstandsphänomenen. Dabei werden Erscheinungsformen politischen Widerstands in Hinblick auf ihren *Kontext* (In welchen historischen und gegenwärtigen politischen (Herrschafts)Konstellationen treten Widerstandsphänomene auf?),⁶ ihren *Umfang* (Bleibt politischer Widerstand auf einzelne Gesetze oder Politiken begrenzt, steht er im Zeichen einer transnationalen Globalisierungskritik oder richtet er sich gar gegen die ganze ‚Art des Regiertwerdens‘?),⁷ ihren *Organisationsgrad* (Sind die Widerstandshandlungen spontan und unorganisiert oder von politischen Institutionen getragen?)⁸ sowie in Hinblick auf ihre (normative) *Wirksamkeit* (Wie und warum ‚funktioniert‘ Widerstand? Muss er gewaltlos sein – oder nicht?)⁹ unterschieden. Was das Verhältnis von politischem Widerstand und Demokratie betrifft, ist diesen Ansätzen daran gelegen, die Effektivität widerständigen Handelns im Sinne der Demokratie zu bestimmen.¹⁰

Vor diesem Hintergrund erfolgt die normative Evaluierung politischen Widerstands in der liberalen und deliberativen Demokratietheorie (vgl. Rawls 1975, Dworkin 1984, Habermas 1983, 1994) unter Rückgriff auf moralische oder rationale Kriterien, sodass sich in dieser Traditionslinie von einer „Rationalisierung der Demokratietheorie“ (Buchstein/Jörke 2003, 474) sprechen lässt. Die Frage lautet dann, ob eine bestimmte Widerstandspraxis, wie etwa Streiks, Straßenblockaden oder Massendemonstrationen, legitimen oder moralisch gebotenen Zwecken folgt und ob dazu angemessene Mittel angewendet werden. So orientiert sich die Beurteilung widerständiger Praktiken in rechtsstaatlich verfassten liberalen Demokratien vor allem daran, ob Widerstand zur Einforderung verfassungsrechtlich garantierter Prinzipien bzw. zur Perfektionierung etablierter Prozeduren beiträgt. Stärker republikanisch-deliberativ ausgerichtete Ansätze fragen darüber hinaus, inwieweit politische Widerstandspraktiken zur demokratischen Meinungs- und Willensbildung beitragen. Kurz, die Frage lautet jeweils, ob Widerstand dazu dient, die demokratische Ordnung zu (be)wahren, also *im Sinne der Demokratie* erfolgt. Widerstand erscheint dann primär als angemessenes oder unangemessenes Mittel zu legitimen oder illegitimen Zwecken.

⁶ Vgl. Laudani 2011, Selk 2013, Daase 2014, Daase et al. 2017.

⁷ Vgl. zu einer engen Auffassung v.a. liberale Diskurse zivilen Ungehorsams (Rawls 1970), s. Kapitel 4; zu weiteren Auffassungen Della Porta 2009, Harcourt 2012.

⁸ Vgl. Daase/Deitelhoff 2013, 172.

⁹ Vgl. Chenoweth/Stephan 2013, Delmas 2018.

¹⁰ Wie Daase und Deitelhoff festhalten, steht diese Schwerpunktlegung „der empirischen Demokratieforschung in der Tradition Robert Dahls“, demzufolge „Art und Ausmaß des Widerstands in einer Herrschaftsordnung Ausdruck des Demokratisierungsgrads dieser Ordnung“ sind (Daase/Deitelhoff 2017, 134; vgl. Dahl 1966; eine wichtige Stimme in der empirischen Demokratieforschung ist auch Della Porta (u.a. 2020).

Bemerkenswerterweise sind sich vor diesem Hintergrund die Kritiker:innen des demokratischen Exzesses und die Parteigänger:innen intensivierter Demokratisierung darin einig, dass die Gretchenfrage in Bezug auf Widerstand nicht nur seine formalen Ziele, sondern seine Gestalt als Praxis betrifft. Nimmt man die democratieskeptische Kritik an politischem Widerstand als „demokratischen Exzess“ zum Leitfaden, dann ist nicht nur die Beharrlichkeit erstaunlich, mit der sich dieses Motiv von Platon bis Huntington durchhält, sondern auch der Fokus, der damit gesetzt wird. Denn diejenigen, die diesen Exzess fürchten, verorten ihn nicht bloß in der Möglichkeit einer insurrektiven Überschreitung positiv-rechtlicher Rahmenbestimmungen sowie eingespielter sozialer Konventionen und Routinen, sondern diskreditieren die widerständige demokratische *Praxis* selbst als exzessiv. Nicht nur der formale Nonkonformismus mit dem gegebenen Gesetz ist demnach das Problem, sondern die Intensität einer Praxis, die die Routinen alltäglichen geordneten Zusammenlebens überschreitet.

Wie die feministische Theoretikerin Bonnie Honig in ihrer *Feminist Theory of Refusal* (2021) argumentiert, ist kollektive Emanzipation nicht ohne Intensivierung zu haben. Exemplarisch verdeutlicht sie das an der euripideischen Tragödie *Die Bakchen*, in der die Befreiung der Frauen aus männlicher Herrschaft und Unterdrückung mit dem Erproben und Einüben neuer Lebensformen einhergeht. Die Frauen ziehen aus Theben aus und errichten eine reale Utopie der Freiheit, Gleichheit und Schwesternschaft im Kithairongebirge, wo sie die Praktiken der Fürsorge, die in der Stadt in ein patriarchales Herrschafts- und Reproduktionsgefüge eingewoben waren, freisetzen, indem sie diese auf geradezu exzessive Weise vollführen. Honig verweist emblematisch auf eine Szene, in der die Frauen, die bei ihrem Auszug die eigenen Kinder in der Stadt zurückgelassen haben, beginnen, wilde Tiere zu säugen (vgl. Honig 2021, 22f.). Honig spricht von einer *Intensivierung* von Sorgepraktiken, wodurch andro- und anthropozentrische Grenzziehungen sistiert werden. Die Frage, wer bzw. was zählt und unsere Zuwendung bzw. Solidarität verdient, kommt damit neu zur Aushandlung. Die Praxis wird damit zugleich *intensiviert* (das heterotopische Leben im Gebirge verkörpert eine intensivere Erfahrung als das alltägliche Leben in der Stadt) und *extensiviert* (die fürsorgliche Zuwendung wird über die patriarchale Kleinfamilie, ja über Gattungsgrenzen hinaus ausgeweitet).

So relevant die Frage nach der Legitimierbarkeit von Zielen und der Angemessenheit der Mittel auch ist, gerät in liberalen, republikanischen und deliberativen Ansätzen diese Dimension der Intensivierung und Extensivierung im Rahmen widerständiger demokratischer Praxis regelmäßig aus dem Blick. Gesten der Intensivierung und Extensivierung lassen sich in einem legitimitätstheoretischen Ansatz kaum zureichend beschreiben. Es braucht ein feinkörnigeres Vokabular als das liberal-juridische, um der Art und Weise Rechnung zu tragen, in der wider-

ständige Praktiken Demokratisierungseffekte zeitigen (vgl. Marchart 2013b, 2015, Volk 2013, Celikates 2016b). Mit anderen Worten: Außen vor bleibt allzu oft der Praxisaspekt von Widerstand, d.h. die Frage, inwiefern nicht nur die Ziele und manifesten Inhalte widerständigen Handelns, sondern die Praktiken des Widerstands selbst demokratisierenden Charakter haben können (vgl. Celikates 2019, 2021; Marchart 2019). Will man das Verhältnis von politischem Widerstand und Demokratie untersuchen, stellt sich also die Frage, inwiefern Demokratie in und durch widerständige Praktiken ins Werk gesetzt und realisiert werden kann.

Pragmatistische Ansätze wenden sich nicht nur gegen den Formalismus liberaler Ansätze, sondern vor allem gegen eine strenge Dichotomie von Mittel und Zweck (vgl. Dewey 1930, 25–37; Dewey 1937). Demokratische Ordnungen basieren demzufolge nicht auf philosophisch-theoretischen Begründungsanstrengungen und einem rationalen, normativen Fundament (Rorty 1989), sondern können nur aus kreativen, demokratischen Experimenten hervorgehen (vgl. Dewey 1935, 64). Solche demokratischen Experimente überschreiten die institutionellen Grenzen liberaler und republikanisch-deliberativer Demokratieverfassungen. So fasst John Dewey Demokratie bekanntlich nicht nur als eine Regierungsform oder als ein Set von Verfahren, sondern als „eine Form des Zusammenlebens, der gemeinsam und miteinander geteilten Erfahrung“ (Dewey 1916, 121). Demokratisierung bedeutet für Dewey die Stiftung einer umfassenden demokratischen Lebensform, in der die experimentelle Verwirklichung sozialer Freiheit und die Erfahrung gleicher Teilhabe auf harmonische Weise verschiedene Gesellschaftssphären verbindet (vgl. auch Honneth 2015, insbes. 141–147). In diesem Sinne tragen pragmatistische Ansätze der praktischen Dimension demokratischer Artikulation durchaus Rechnung – allerdings um den Preis einer Harmonisierung alles Konflikthaften und Widerständigen.

Dagegen zeichnet sich die Traditionslinie radikaler Demokratietheorie durch die Auffassung aus, dass demokratische Politik nicht primär von den Strukturen ihrer Ordnung, sondern von den Ereignissen und Praktiken ihrer Infragestellung her zu denken ist. Denker:innen wie Miguel Abensour (2012), Étienne Balibar (1993, 2010), Judith Butler (2000, 2015, Butler/Laclau/Žižek 2000, Butler/Spivak 2007), Cornelius Castoriadis (1975, 1977), Ernesto Laclau und Chantal Mouffe (1985), Jacques Rancière (1995, 2000, 2005) und Sheldon S. Wolin (1994) betonen nicht nur den Praxis- und Lebensformaspekt der Demokratie, sondern stellen – anders als pragmatistische Ansätze – die Momente des Dissens, des Konflikts und der Infragestellung ins Zentrum ihrer Überlegungen,¹¹ oder wie Alan Finlayson das Anliegen radikaler

¹¹ Wichtige Debattenbeiträge und Impulse liefern u.a. auch Mouffe (1992, 2007), Trend (1996), Hetzel (2006), Nonhoff (2007, 2013), Celikates (2010), Marchart (2010, 2024), Volk (2013), Brown (2015) und Flügel-Martinsen (2017). Zum Überblick über diese Theorietradition im Allgemeinen vgl. auch Heil/Hetzel 2006, Comtesse et al. 2019 und Flügel-Martinsen 2020.

Demokratie auf den Punkt bringt: „The simplest definition of radical democracy is this: it is the theory and practice of democratic political contestation.“ (Finlayson 2009, 13).

Die vorliegende Studie schließt an radikaldemokratische Ansätze insofern an, als sie nicht nur über die Beschaffenheit demokratischer Ordnungen nachdenken, sondern Demokratisierungspotentiale *in* Praktiken des Widerstands ausmachen. Damit geht auch eine andere Bewertung des demokratischen Exzessmotivs einher. Jacques Rancière, einer der Hauptvertreter dieser Traditionslinie, kommt in seinem Band *Der Hass der Demokratie* (2005) explizit auf das Kritikmotiv des demokratischen Exzesses zu sprechen. Er macht darauf aufmerksam, dass die demokratiskeptische Kritik am demokratischen Exzess auf ein grundlegendes Paradox stößt, nämlich auf die latente Spannung zwischen der Demokratie als Regierungsform und der Demokratie als Lebensform. Als *Regierungsform* muss sie gerade die widerständigen Exzesse einhegen, die sie als *Lebensform* selbst hervorbringt. Aus Sicht der Kritiker:innen ist die Demokratie defizitärer, weil oder sofern die demokratische Lebensform sich gegenüber der demokratischen Regierungsform entgrenzt. Rancière hält dagegen, dass die Demokratie gerade positiv in dem Konflikt besteht, den Lebensform und Regierungsform miteinander austragen. Dem Versuch vonseiten der Regierungsform, die Verhältnisse zu stabilisieren, setzt die Lebensform das Begehren entgegen, die bestehenden Verhältnisse zugunsten vertiefter Demokratisierung aufzubrechen. Die Demokratie erscheint damit, so Rancière, geradezu *als* „die Herrschaft des Exzesses“ (Rancière 2005, 15). Die Kritiker:innen ziehen aus dieser richtigen Einsicht die falsche Schlussfolgerung, dass der Exzess „den Ruin der demokratischen Regierung“ bedeutet und „deshalb von ihr wieder unterdrückt werden“ (Rancière 2005, 15) muss. Damit deutet Rancière die Möglichkeit an, den demokratischen Exzess entgegen der demokratiskeptischen Tradition, die ihn anklagt, anders zu lesen: als ein Moment des Exzessiven, das der Demokratie konstitutiv eingeschrieben ist und ihren positiven Kern, ja das Reizvolle und Schützenswerte ausmacht.

Dabei handelt es sich nicht um ein konzeptuelles Glasperlenspiel. Eine ganze Reihe zeitgenössischer Demokratisierungsbewegungen – von den spanischen *Indignados* über die Massenproteste des „Arabischen Frühlings“, die Regenschirmbewegung in Hongkong und die Refugee-Solidaritätsbewegung bis hin zu den realutopischen Demokratieexperimenten in Rojava und bei den mexikanischen *Zapatistas* – bezeugt das Begehren nach einem „Mehr“ an Demokratie. Damit ist nicht ein rein quantitatives Mehr an Abstimmungen, eine verstärkte Implementierung direktdemokratischer Prozeduren oder eine Verkürzung der Repräsentationskanäle gemeint. Vielmehr verleihen diese Bewegungen, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung, dem exzessiven Moment der Demokratie in zweierlei Hinsicht Ausdruck. Sie

zielen sowohl auf eine Intensivierung als auch auf eine Extensivierung demokratischer Verhältnisse ab.¹² Fragen der *Intensivierung* betreffen Forderungen nach einer Vertiefung demokratischer Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Volkssouveränität. *Extensivierung* meint das Begehren, die demokratische Lebens- und Regierungsform auf immer weitere gesellschaftliche Bereiche wie die Schule, die Universität und den Arbeitsplatz auszudehnen sowie die Grenzen des *demos* auszuweiten, um vormals ausgeschlossenen Gruppierungen und Existenzweisen politische Teilhabe zu ermöglichen (vgl. Trend 1996, 3). Man denke z.B. an Forderungen nach einem Ausländer:innenwahlrecht, um das Missverhältnis zwischen ansässiger Bevölkerung und politisch teilhabeberechtigtem Wahlvolk zu beseitigen, oder auch daran, wie im Kontext der gegenwärtigen Klimaprotestbewegungen Kinder und Jugendliche, welche traditionell nicht als politische Subjekte gelten, sich im Rahmen von Demonstrationen und Kundgebungen eine politische Stimme aneignen und in der Öffentlichkeit Gehör verschaffen.

Konfliktaffine Demokratietheorien haben diese politischen Widerstandsbewegungen als paradigmatische Ausgangspunkte der Theoriebildung aufgegriffen. Rezent hat Steffen Herrmann mit Blick auf antirassistische Protestbewegungen im Umfeld von *Black Lives Matter* eine Theorie demokratischen Streits entwickelt (Herrmann 2023); Robin Celikates hat in Auseinandersetzung mit transnationalen Migrations- und Fluchtbewegungen die Theorie zivilen Ungehorsams im Zeichen radikaldemokratischer Kontestation erweitert (Celikates 2019); Manon Westphal hat das Konzept agonaler Demokratie weiterentwickelt (Westphal 2018, 2021); Christian Volk hat einen „Republikanismus des Dissenses“ (Volk 2013, Thiel/Volk 2016) vorgelegt. Und sogar das Konzept der Revolution wurde im Zuge der jüngsten Jubiläen neu, und zwar dezidiert als Praxisproblem gedacht (Adamczak 2017, von Redecker 2018, Harcourt 2019).

Dabei muss ein Denken der Intensivierung und Extensivierung von Demokratie zugleich dem Umstand Rechnung tragen, dass die Forderung nach einem ‚Mehr‘ an Demokratie nicht nur von progressiven Kräften ausgeht. Vielmehr haben sich seit langem antidemokratische und autoritäre Akteure den Signifikanten der Demokratie angeeignet, um ihre Ziele zu legitimieren. Bereits Carl Schmitt, der rechtsphilosophische Vordenker des Nationalsozialismus, vollzieht diese Geste: In seiner Kritik des Parlamentarismus kehrt er die Verhältnisse nachgerade um, sodass das Parlament gar nicht mehr als demokratisch erscheint und allein die direkte Verkörperung des Volkswillens in der Figur des Führers zum Inbegriff des Demokratischen stilisiert wird (vgl. Schmitt 1921). Angesichts antidemokratischer und rechtspopulistischer

¹² In ähnlicher Weise deuten Rödel et al. bereits 1989 die zeitgenössischen Bürger- und Demokratisierungsbewegungen in den realsozialistischen Staaten als „*intensive* und [...] *extensive* Radikalisierung des Demokratieprinzips“ (Rödel/Frankenberg/Dubiel 1989, 9).

Versuche, demokratische Strukturen mithilfe pseudodemokratischer Rhetorik zugunsten autoritärer Hierarchien auszuhebeln oder zu untergraben, scheint kaum ein Zweifel zu bestehen, dass der defensive Impetus liberaler und deliberativer Ansätze von großer Bedeutung ist, um bestehende demokratische Errungenschaften zu erhalten.

Fraglich ist aber, ob eine defensive Ausrichtung ausreicht, oder ob es nicht, neben einer stabilen Abwehr, einer offensiven Strategie bedarf, um im Angesicht demokratischer Krisen nicht nur den Status quo zu erhalten, sondern demokratische Verhältnisse zu erweitern, zu vertiefen und zu radikalieren. Demokratie ist schließlich auch immer ein politisches Projekt, das mit einem Durchsetzungsanspruch gegenüber konkurrierenden Entwürfen auftritt. In Umkehrung des bekannten Fußballer:innenspruchs könnte man vielleicht sagen: Die Defensive gewinnt Spiele, die Offensive gewinnt Meisterschaften. Insofern reiht sich die vorliegende Studie nicht in den liberal-deliberativen Abwehrkampf ein, sondern wählt einen offensiven Weg. Anstatt erneut die Bedenken über das Exzessive der Demokratie auszuräumen, möchte ich die Möglichkeit ausloten, das Exzessive als positives demokratiethoretisches Konzept zu reformulieren. Dahinter steht der Gedanke, dass das Motiv des Exzessiven nicht nur, wie die Kritiker:innen meinen, auf die Gefahren der Demokratie verweist, sondern einen produktiven Bezugspunkt demokratischer Selbstverständigung darstellen kann. Die Vermutung, der diese Studie nachgeht, lautet, dass das Exzessmotiv weniger eine demokratische Verfallsform anzeigt, sondern fruchtbare Ressourcen bereithält, um demokratische Selbstreflexion anzuregen. Die Leitidee besteht also darin, die demokratiskeptische Kritik gegen sich selbst zu wenden: Das Verdikt übers Exzessive lässt sich als Denkfigur aneignen, um die demokratischen und demokratisierenden Potentiale politischen Widerstands herauszustreichen.

2. DEMOKRATISCHER WIDERSTAND ALS EXZESSIVE PRAXIS? AUSGANGSHYPOTHESEN UND ZIELE

Damit das Exzessive, wie es sich in Formen politischen Widerstands artikuliert, als Ressource einer ‚Demokratisierung der Demokratie‘ wirksam werden kann, muss es im Rahmen konkreter politischer Projekte der Verwirklichung und Erweiterung demokratischer Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstregierung situiert werden. Und tatsächlich lässt sich historisch beobachten, dass der Vorwurf des demokratischen Exzesses und der Maßlosigkeit immer auch von denen, gegen die er gerichtet war, subversiv angeeignet und umgedeutet wurde: als Exzess, der für den demokratischen Charakter des Gemeinwesens selbst notwendig ist.

Insofern kann es nicht einfach darum gehen, einen neutralen, ahistorischen Begriff demokratischen Widerstands zu etablieren. Vielmehr muss politische *Philosophie* dem Umstand Rech-

nung tragen, dass sie unweigerlich *politische* Philosophie ist, mithin nicht um eine Parteinahme und Einschreibung innerhalb einer konkreten, machtdurchwirkten sozialen Situation herkommt. Die Parteinahme, die hier zugrunde liegt, ist die für die Demokratie und die Demokratisierung im Sinne der Vertiefung und Radikalisierung des „demokratischen Dispositivs“ (Marchart 2024). Ich konstruiere daher nicht einen Begriff demokratischen Widerstands am Reißbrett, sondern setze mich im Dialog mit der Ideengeschichte mit *Figuren* demokratischen Widerstands auseinander: von *Antigone* über den antiken *Kyniker* und den modernen *Revolutionär* bis hin zur *Ungehorsamen*. Dieses Tableau versammelt sowohl historische Figuren als auch Figuren, die ins Mythische hinüberspielen – was im Übrigen alles andere als ein Zufall ist, insofern gerade Figuren des Widerstands oftmals der Mythisierung anheimfallen. Insofern geht es mir weder um historische Rekonstruktion noch um eine Lektüre von Widerstandsfiktionen, sondern um die Auseinandersetzung mit Figuren, die unser politisches Imaginäres bevölkern und spezifische ‚exzessive‘ Widerstandsgesten verkörpern. Das Vorgehen anhand von Figuren erlaubt, eine Hermeneutik demokratischen Widerstands ins Auge zu fassen. Anstatt im luftleeren Raum Begriffe zu definieren oder empirizistisch nur Praktiken zu beschreiben, muss man gerade das Wechselverhältnis von Begriff und Praxis berücksichtigen bzw., um im Vokabular der klassischen Hermeneutik zu sprechen, auf die richtige Art und Weise in den Zirkel von Begriff und Praxis, von Idee und Imaginarium hineinkommen. Dabei lautet die Frage jeweils, inwiefern die mit diesen Figuren assoziierten Widerstandspraktiken nicht nur *im Sinne* der Demokratie vollzogen werden, sondern ein intrinsisch demokratisches Moment aufweisen. Damit möchte ich zugleich einen Beitrag zu einem Archiv demokratischer In- und Extensivierung leisten, verstanden als Archiv widerständiger Gesten und Praktiken, mittels derer in spezifischen historischen Situationen autoritäre Herrschaftsverhältnisse aufgebrochen und demokratische Strukturen etabliert bzw. vertieft werden.

Theoriestrategisch impliziert eine solche Herangehensweise einen grundsätzlichen Perspektivenwechsel im Vergleich zu liberalen und deliberativen Ansätzen. Diese gehen defensiv vor und nehmen Widerstand ausgehend von einer vorliegenden Konzeption politischer Ordnung in den Blick. Damit begegnen sie Widerstandspraktiken von vornherein mit einer Hermeneutik des Verdachts: Sind sie gewaltlos? Erkennen sie die geltenden Rechtsstrukturen an? Sind sie moralisch legitim? In dieser Ausrichtung liegt die „Beweislast“ oder Rechtfertigungslast nicht primär aufseiten der bestehenden Ordnung, sondern stets bei denen, die die Ordnung infrage stellen. Radikaldemokratische Ansätze stellen diesen liberalen Ausgangspunkt infrage. Ich möchte vorschlagen, die radikaldemokratische Intervention gegen die Hegemonie des Liberalismus als eine Art „Beweislastumkehr“ zu lesen. Die entscheidende Wendung eines

„radikalen“ Denkens von Demokratie besteht darin, die Beweis- oder Rechtfertigungslast umzukehren, sodass nicht mehr ausschließlich der Widerstand legitimationsbedürftig erscheint, sondern auch die Widerständigkeit einer Ordnung, die sich gegen Kontestation immunisiert. Ausgehend von den Figuren, die ich analysiere, lassen sich widerständige Gesten und Praktiken ins Auge fassen, in denen die Ordnung mit der Frage nach ihrem demokratischen Charakter konfrontiert wird, d.h. danach, wie sehr sie es vermag, den *demos* zu ermächtigen und seinen Mitgliedern zu gestatten, sich gegenseitig als Freie und Gleiche anzuerkennen, solidarisch füreinander einzustehen und sich selbst zu regieren.

Die infrage gestellte Ordnung kann dabei nicht bloß auf staatliche Strukturen reduziert werden, sondern betrifft stets auch gesellschaftliche Beziehungsformen: Wer hat in der Familie das Sagen? Wieviel Mitspracherecht haben Arbeitnehmer:innen im Betrieb? Wieviel Gewicht hat die Stimme von Studierenden in der universitären Gremienarbeit? Aus dieser Perspektive trifft die Hermeneutik des Verdachts nicht mehr bloß die widerständigen Praktiken, sondern auch die Strukturen der Ordnung. Diese muss sich daran messen lassen, inwiefern und inwieweit sie dem demokratischen Begehren nachkommt und es willkommen heißt. Insofern geht es mir darum, dem bestehenden Ungleichgewicht hinsichtlich der angesprochenen Beweislast zwischen Ordnung und Störung eine radikaldemokratische Überlegung entgegenzuhalten, um den Gedanken stark zu machen, dass das demokratische Begehren nicht nur verdächtig, sondern glanzvoll ist, um einen Begriff von W.E.B. du Bois aufzugreifen.¹³ Damit leistet die vorliegende Arbeit zugleich einen Beitrag zur Selbstverständigung (radikal)demokratischer Theoriebildung. Das Motiv der Beweislastumkehr kann, wie ich geltend machen möchte, als gemeinsame Leitidee radikaldemokratischer Ansätze rekonstruiert werden. Ungeachtet aller Unterschiede zwischen den einzelnen radikaldemokratischen Denker:innen lässt sich ein Perspektivwechsel vom Primat der Ordnung zum Primat der Kontestation als Kernmotiv ausmachen.¹⁴

Wechselt man die Perspektive auf diese skizzierte Art und Weise, dann erscheint Widerstand nicht mehr nur als Mittel zum Zweck, sondern womöglich selbst als praktischer Ausdruck demokratischen Begehrens. Während Demokratie gemeinhin als Ziel von Widerstandshandlungen begriffen und Widerstand daraufhin beurteilt wird, ob er *im Sinne der Demokratie* erfolgt, schlage ich vor, darüber nachzudenken, was wir unter einem *demokratischen Widerstand* ver-

¹³ Du Bois spricht im Hinblick auf die Abolition der Sklaverei und die radikaldemokratischen Bestrebungen in den USA des 19. Jahrhunderts von einem „splendid failure“ der von ihm so bezeichneten „abolition democracy“ (Du Bois 1935).

¹⁴ Eine solche Neuausrichtung des theoretischen Blicks ist freilich nie ganz ohne Gefahren. So drohen radikal-demokratische Zugänge bisweilen, einem „emanzipatorischen Apriorismus“ zu verfallen, wie Oliver Marchart im Anschluss an Ernesto Laclau formuliert (Laclau 2005, 246; Marchart 2010, 184), d.h. alles Umstürzlerische zum Selbstzweck zu überhöhen. Dabei ist keineswegs ausgemacht, dass politischer Widerstand „von unten“ notwendigerweise demokratisch ist bzw. demokratisierende Potentiale aufweist.

stehen können. Die Frage, auf die meine Überlegungen zu antworten versuchen, lautet also bündig: Was ist *demokratischer* Widerstand? Mit der Attribution *demokratisch* soll angezeigt werden, dass die praktische Performanz widerständigen Handelns in den Fokus rückt. Möglich werden soll damit eine Analyse und Kritik von Widerstand, die nicht nur nach seiner Legitimität und Angemessenheit für bestimmte demokratische Ziele fragt, sondern erlaubt, den demokratischen Charakter der Performanz von Widerstandspraktiken in den Blick zu nehmen. Wenn man wissen will, was demokratischer Widerstand ist, kann man so gesehen nicht einfach eine Reihe formal-abstrakter Kriterien definieren. Sondern es braucht den Durchgang durch die Geschichte, um die Praktiken, Paradigmen und Vorbilder demokratischen Widerstands sichtbar zu machen.

Dabei steht die Konzeptualisierung demokratischen Widerstands vor der Herausforderung, die Disparität des Begriffs im Blick zu behalten – sowohl hinsichtlich seines semantischen Gehalts als auch seiner historischen Erscheinungsformen –, die sich insbesondere an der großen Bandbreite verwandter Konzepte wie Kritik, Emanzipation, Revolution, Protest, Ungehorsam, Aufruhr oder Revolte zeigt (vgl. u.a. Kleger 1993, Roth 2006, Kaufmann 2010). Zum Zweck einer Systematisierung nimmt die Studie Phänomene des Widerstands jeweils im Kontext unterschiedlicher Ordnungskonstellationen in den Blick. Dem liegt der Gedanke zugrunde, dass neuralgische Intensivierungen des Widerstandsmoments sich gerade in Epochen ‚demokratischer Revolution‘ Ausdruck verschaffen.¹⁵

3. FIGUREN DES WIDERSTANDS DENKEN: METHODISCHE BEMERKUNGEN ZU WIDERSTÄNDIGER THEORIE UND PRAXIS

Mein Zugang verfolgt eine explorative Strategie, um in der Auseinandersetzung mit paradigmatischen Figuren das demokratisierende Moment politischen Widerstands auszuloten. Gegenstand der Lektüre in den folgenden Kapiteln sind Widerstandsfiguren, die nicht nur in unterschiedlicher Prominenz zu Bezugspunkten für die philosophische Theoretisierung von politischem Widerstand wurden, sondern allesamt verschiedene Formen des demokratischen Exzesses markieren – von *der* antiken Widerstandsfigur schlechthin, Sophokles’ Tragödienheldin Antigone, über Diogenes von Sinope, den kynischen Kritiker Alexanders des Großen, und

¹⁵ Dirk Jörke macht darauf aufmerksam, dass es sich gerade um jene Epochen handelt, „in denen es zu einer Erweiterung der Beteiligung gekommen ist. Es handelt sich dabei um die Phasen der antiken Demokratie im 5. und 4. Jahrhundert vor Christus, die der Neuerfindung der Demokratie Ende des 18. bis Mitte des 19. Jahrhunderts und die der Entstehung moderner Massendemokratien am Anfang des 20. Jahrhunderts.“ (Jörke 2011, 17)

die Sansculotten in der Französischen Revolution bis hin zu Akteur:innen zivilen Ungehorsams im Kontext der gegenwärtigen Klimaproteste.

Wenn ich mich in jedem der folgenden Kapitel auf eine Widerstandsfigur beziehe, um bestimmte Aspekte und Facetten widerständigen Handelns in den Blick zu rücken und auszulegen, nehme ich damit gewisse methodische Anleihen bei Gilles Deleuze und Félix Guattari. Im Zuge ihres Versuchs, die Philosophie als kreative, begriffsbildende Tätigkeit zu bestimmen, kommen Deleuze und Guattari in *Was ist Philosophie?* (1991) auf das Konzept der „Begriffsperson“ zu sprechen. Sie argumentieren, dass die Philosophie nicht nur ein intellektuelles Unterfangen ist, sondern auch eine kreativ-schöpferische Dimension hat. Wie Deleuze und Guattari im Durchgang durch die Philosophiegeschichte verdeutlichen, findet sich bei zahlreichen Denker:innen – von Platon über Nikolaus von Kues, René Descartes und Immanuel Kant bis zu Friedrich Nietzsche, Søren Kierkegaard und Fjodor Dostojewski – immer wieder ein ähnlicher methodischer Gestus: Sie entwickeln oder beziehen sich auf Figuren oder historische Personen, denen in der Begriffsarbeit eine Schlüsselrolle zukommt, um komplexe Probleme, Ideen und Konzepte zu durchdenken. Wenn Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* die Tätigkeit der Vernunft mit der eines Richters vergleicht, handelt es sich nicht nur um eine illustrierende oder pädagogische Verbildlichung, sondern um einen unverzichtbaren Dialogpartner, um überhaupt die Denkbewegung zu vollziehen, auf die es Kant ankommt. Analog greift Descartes auf die Figur des Idioten zurück, um den radikalen Zweifel abseits dogmatischer Vorannahmen zu vollziehen. Ebenso sind Platons Sokrates, Nietzsches Zarathustra oder Kierkegaards Don Juan Begriffspersonen, d.h. Denkfiguren, die ermöglichen, philosophische Ideen zu artikulieren (vgl. Deleuze/Guattari 1991, 75, 79ff.). Gegenwärtig kann man dabei auch an Begriffspersonen wie Donna Haraways Cyborg (1985), Judith Butlers Drag (1990) oder Giorgio Agambens *homo sacer* (1995) denken. Sie stehen nicht für eine kontingente, individuelle Identität, sondern für einen konzeptuellen Charakter, der in die philosophische Diskussion interveniert. Als Bezugspunkt philosophischer Begriffsarbeit steht die Begriffsperson nach Deleuze und Guattari damit „zwischen Begriff und vor-begrifflicher Ebene“ (Deleuze/Guattari 1991, 70).

Während Deleuze und Guattari suggerieren, dass es stets den *einen* Gesprächspartner gibt, die *eine* spezifische Begriffsfigur, die paradigmatisch und konstitutiv für das Denken einer jeweiligen Philosoph:in ist, wodurch die Denker:in und ihre Begriffsperson geradezu verschmelzen (vgl. Deleuze/Guattari 1991, 73), gehe ich davon aus, dass ein Denken mit Begriffspersonen, gerade im Hinblick auf die Frage politischen Widerstands, sich immer auf mehr als eine solche Figur beziehen muss. Das zeigt sich letztlich auch schon an jenen Figuren, die Deleuze

und Guattari im Auge haben: Die cartesische Figur des Idioten widersetzt sich der Schullehre des Scholastikers, Don Juan liegt im ständigen Clinch mit den gängigen Sittlichkeitsvorstellungen und darüber hinaus mit zahlreichen düpierten Ehemännern, und Sokrates stellt überhaupt alles und jeden infrage. Kurz: Jede Bezugnahme auf eine Begriffsfigur verweist auf ein inhärentes Konfliktmoment und eine Pluralität weiterer Figuren.

Politische Denker:innen betonen immer wieder die Notwendigkeit pluraler Bezugspunkte, wenn das Moment des Paradigmatischen oder Exemplarischen methodisch ins Spiel gebracht wird. So unterstreicht Chantal Mouffe mit Wittgenstein, dass dessen „Betonung des partikularen Falls, der Notwendigkeit, Pluralität und Widerspruch zu akzeptieren, und der Betonung des untersuchenden und sprechenden Selbst, besonders hilfreich für das Denken der Demokratie“ (Mouffe 2000, 69) ist. Nach Mouffe scheint das Denken in Figuren schon von seiner Form her dem Denken der Demokratie angemessen zu sein, da es sich nicht im Register abstrakter Allgemeinheit bewegt, sondern die Konflikthaftigkeit und Pluralität demokratischer Praktiken sowie politischer Perspektiven reflektiert. Wittgenstein kritisiert in seinem *Blauen Buch* das szientistische Ideal abstrakter Allgemeinheit, das immer auch in einer „verächtliche[n] Haltung gegenüber dem Einzelfall“ (Wittgenstein 1933/34, 39) zum Ausdruck kommt.¹⁶ Gegenüber einer solchen „verächtlichen Haltung“ macht Wittgenstein darauf aufmerksam, dass wir uns die Bedeutung von Begriffen nicht dadurch erschließen, dass wir ein bestimmtes Wesensmerkmal als Definitionskriterium auszeichnen. Vielmehr erläutern wir die Bedeutung von Begriffen, nicht zuletzt von politischen Begriffen, indem wir Beispiele geben:

Würden wir [...] nach dem Wesen der Revolution [...] [gefragt], so würden wir nun nicht versuchen, ein Gemeinsames aller Fälle anzugeben, – das, was sie alle eigentlich sind, – also ein Ideal, das in ihnen allen *enthalten* ist; sondern statt dessen Beispiele, gleichsam Zentren der Variation. (Wittgenstein 1933/34, 190)

Das Exemplarische ist demnach nicht nur ein didaktischer Behelf, sondern das Medium, in dem sich die Bedeutung der Revolution erschließt. Zudem wird daran deutlich, dass politische Begriffsarbeit ihren Ausgang von historischen Ereignissen und Veränderungen nimmt.

Hannah Arendt unterstreicht das Zusammenspiel pluraler Referenzpunkte mit dem Moment des Exemplarischen in ihren *Lectures on Kant* (1970): „Die meisten Begriffe in den historischen und politischen Wissenschaften“, betont Arendt, haben „ihren Ursprung in einem besonderen historischen Vorfall, und wir gehen hin und machen diesen dann ‚exemplarisch‘ – um in dem Besonderen das zu sehen, was für mehr als einen Fall gültig ist.“ (Arendt 1970b,

¹⁶ Das Verdienst, den späten Wittgenstein für die politische Philosophie erschlossen zu haben, kommt vor allem Hanna Pitkin (1973) zu. Für eine instruktive Lektüre von Mouffes demokratietheoretischer Auseinandersetzung mit Wittgensteins Spätphilosophie, vgl. Flatscher 2022.

129f.) Das Besondere, der Einzelfall bzw. die spezifische Figur bilden aus dieser Sicht unverzichtbare Referenzpunkte politischer Begriffsarbeit. Sie kommen dabei, wie Arendt in Auseinandersetzung mit Kants erster und dritter *Kritik* (KrV 1781/82, KrU 1790) argumentiert, nicht bloß als empirische Gegebenheiten in den Blick, die entweder einem allgemeinen Begriff zugeordnet oder zu einem solchen abstrahiert werden. Vielmehr macht Arendt auf den besonderen Status des Exemplarischen in der Theorie- und Begriffsbildung aufmerksam. Das Beispiel ist das, was aus einer Vielzahl an Gegebenheiten buchstäblich ‚herausgenommen‘ (*eximere*) wurde, weil es „einen Begriff oder eine allgemeine Regel in sich enthält“ (Arendt 1970b, 129). Die Wahl eines Besonderen als Beispiel macht aus ihm gerade kein abstraktes Allgemeines, sondern lässt diese Allgemeinheit im Besonderen aufscheinen. Das Exemplarische ist, in Arendts Worten, „ein Besonderes, das gerade in seiner Besonderheit die Allgemeinheit, die sonst nicht definiert werden konnte, enthüllt. Mut ist *wie Achilles*“ (Arendt 1970b, 119). So leiten Beispiele die politische Begriffsbildung an. Sie dienen, wie Arendt in Anlehnung an Kant ausführt, als „Gängelwagen der Urteilskraft“ (KrV, B 173). Politischen Begriffen liegen Urteile von „exemplarischer Gültigkeit“ (Arendt 1970b, 129) zugrunde: Urteile darüber, welchen Ereignissen, Personen und Errungenschaften paradigmatische Geltung zukommt. Für eine Untersuchung demokratischen Widerstands reicht es folglich nicht hin, sich einer vereinzelter Begriffsperson zu verschreiben. Im Gegenteil erfordert politisches Denken im Anschluss an Arendt die Berücksichtigung einer Pluralität von Widerstandsfiguren und der mit ihnen verbundenen politischen Positionen, Gesten und Praktiken.¹⁷

Wie man im Anschluss an Deleuze und Guattari, Arendt und Wittgenstein argumentieren kann, weisen die jeweiligen Begriffspersonen bzw. paradigmatischen Figuren je schon über sich selbst hinaus. Allerdings geht es dabei nicht darum, wie in einer klassischen empirischen Herangehensweise, einfach aus möglichst vielen Fällen einen Mittelwert zu bilden. Vielmehr zeichnet sich das Exemplarische gerade durch einen gewissen *short track* zwischen dem besonderen Einzelfall und dem allgemeinen Begrifflichen aus. Verständlich machen lässt sich dieser ‚Kurzschluss‘ zwischen Einzelfall und Allgemeinem auch mit Blick auf die Psychoanalyse. Die Psychoanalyse theoretisiert bestimmte universale Konzepte wie das Unbewusste oder den

¹⁷ Arendt geht es in ihrer Reflexion des Exemplarischen im Kontext politischer Urteilskraft gerade darum, das hervorstechende Merkmal *politischen* Denkens gegenüber einer *philosophischen* Herangehensweise deutlich zu machen: Die Philosophie hält sich, so Arendts Gedanke, im Allgemeinen, das politische Denken hält sich an das Besondere. Wenn ich Arendts Hinweis auf die Notwendigkeit des Exemplarischen für eine *politische Philosophie* demokratischen Widerstands produktiv aufnehme, dann folge ich damit dem Wittgenstein’schen Gestus eines „Philosophierens in Beispielen“ (Kroß 1999). Aus dieser Warte ist das Exemplarische der Philosophie in Wahrheit nicht fremd. Vielmehr macht das Exemplarische als Ausgangspunkt etwas explizit, das in jedem Denken am Werk ist: Keine Philosophie kommt ohne das Exemplarische aus, auch wenn die für die Philosophie charakteristische Rhetorik abstrakter Allgemeinheit dies regelmäßig verdrängt.

Todestrieb nicht anhand von Durchschnittsstudien, sondern ausgehend von einem bestechenden Einzelfall. So gesehen hat der Einzelfall selbst etwas Exzessives. Analog verkörpern die Figuren, auf die ich mich in den folgenden Kapiteln beziehe, in ihrer widerständigen Praxis gleichsam auf exzessive Weise den demokratischen Exzess. Damit artikulieren die Figuren, denen ich mich widme, eine irreduzible Vielfalt widerständiger Handlungsformen, Gesten und Praktiken. Sie verweisen als Beispiele stets auf andere Beispiele und Gegenbeispiele, auf alternative Erklärungsmöglichkeiten oder mögliche Einsprüche.

Die Pluralität des Exemplarischen, die Arendt hervorhebt, muss daher um ein Moment des Konflikthaften ergänzt werden. Der Durchgang durch die Pluralität der Positionen stellt sich weniger als harmonisierender Austausch, sondern als spannungsgeladene Konfrontation konfligierender Ansichten dar. Anstatt diese Spannungen aufzulösen, lassen sich im Aufeinandertreffen unterschiedlicher Figuren – und der Reibung, die damit erzeugt wird – Aspekte heraus Schälen, die für die Konzeptualisierung demokratischen Widerstands bedeutsam sind. Eine philosophische Reflexion politischer Widerstandspraktiken kann insofern nicht nur die Pluralität von Widerstandsgesten zum Ausgangspunkt nehmen, sondern muss auch das politische, konflikthafte Moment alles Exemplarischen noch einmal in Rechnung stellen.¹⁸

Insofern verortet sich diese Studie im Kontext einer Philosophie der Praxis, wie sie sich nicht erst seit dem sogenannten *pragmatic turn* (Schatzki 1996, 2001) des 20. Jahrhunderts konstituiert hat. Der „pragmatischen Wende“ zufolge müssen, wie Robin Celikates pointiert formuliert, die konkreten „Praktiken der Akteure den Ausgangspunkt der Theorie bilden [...] und die Theorie selbst als eine Form der Praxis verstanden werden“ (Celikates 2009, 22). So fungiert der Fokus auf Praktiken im Verlauf der Philosophiegeschichte immer wieder als Korrektiv gegenüber einem sich verselbstständigenden Theoretizismus und Idealismus. Emblematisch kann dafür Karl Marx’ Diktum stehen, dass es darum gehe, Hegel – also den abstrakten Idealismus – vom Kopf auf die Füße zu stellen, d.h. die Bindung an die Praxis wiederherzustellen, der sich eine hochfliegende Philosophie allzu bereitwillig entwindet. Anstatt eines Spiels des Denkens mit sich selbst, das in substanziell-essentialistischen, ahistorischen Kategorien und Theoriege-

¹⁸ Vorbilder für eine solche Herangehensweise finden sich vor allem in jenen Spielarten kritischer Theoriebildung, die sich von hegemonialen Zugangsweisen kantianisch-rationalistischer Prägung absetzen. Zu denken ist dabei u.a. an sprachpragmatische Ansätze im Ausgang von Wittgenstein, Saussure, Heidegger und Austin sowie deren politischer Wendung durch Derrida (1990, 1994), Laclau/Mouffe (1985), Butler (1997) oder Rancière (1995, 2000) (vgl. Finlayson 2009, 26f.). Darüber hinaus sind auch ideengeschichtliche Studien relevant, die den historischen Konstellationen und Praxiszusammenhängen sowie der Art und Weise nachgehen, in denen sich Begriffe, die für unsere politische Gegenwart bedeutsam sind, herausbilden. So untersucht Dirk Jörke (2011) ausgehend von ihren Kritiker:innen demokratische Praktiken der Willensäußerung und Entscheidungsfindung (wie Akklamation, Abstimmung, Losverfahren usw.), demokratische und nicht-demokratische Bestellungspraktiken (wie die Wahl und Losung bzw. Kooptation und Erbfolge), Rede- und Öffentlichkeitspraktiken (wie Propaganda, Wahlkämpfe, Versammlungen und Verhandlungen) wie auch Repräsentationspraktiken.

bäuden mündet, nehmen Praxisphilosophien die historische Gewordenheit von Begriffen, Ideen und Denkmustern zum Ausgangspunkt (vgl. Ricoeur 1990, Wieder/Seitz 2024).¹⁹

Vor diesem Hintergrund muss sich eine politische Philosophie des Widerstands darüber Rechenschaft ablegen, dass die Auswahl ihrer figurativen „Gesprächspartner:innen“ kein neutrales Unterfangen ist, sondern mit jeder Bezugnahme stets eine politische (Vor)Entscheidung einhergeht. Politische Philosophie ist nicht einfach eine Philosophie des Politischen, sondern eine *politische* Philosophie, die nicht umhinkommt, Stellung zu beziehen und mit ihren Unterscheidungen, Begriffen und Konzeptionen darauf Einfluss zu nehmen, wie die politische Wirklichkeit wahrgenommen wird. Wie Dirk Jörke in seiner ideengeschichtlichen Studie zu Formen demokratischer Kritik herausgearbeitet hat, sind die Texte der politischen Ideengeschichte durchwegs als „ideen- oder begriffspolitische Interventionen“ (Jörke 2011, 11f.) zu begreifen, die sich stets an gegebenen Vorstellungen, Normen und Ordnungsmustern abarbeiten, diese hinterfragen und zu verändern streben. Insofern ist es nicht erst die Arbeit mit Exemplarischem, die ein Moment des Konflikts in die Theoriebildung einbringt; vielmehr geht sie als *politische* Tätigkeit immer schon mit einem Durchsetzungsanspruch gegenüber alternativen, konkurrierenden und konfligierenden Verständnissen einher. In diesem Sinne versteht Quentin Skinner die politische Theoriebildung immer schon als Teil politischer Praxis (vgl. Skinner 1996). Dabei beschreibt Skinner die Sätze der politischen Theorie als performative Sprechakte (vgl. Skinner 2002, 116f.; Buchstein/Jörke 2003, 470). Sie verteidigen und legitimieren existierende Ordnungsmuster, Praktiken und Institutionen oder stellen sie infrage. Das liegt daran, dass die Grundbegriffe politischen Denkens – wie Freiheit, Gleichheit oder Gerechtigkeit – nicht einfach Objekte in der Welt bezeichnen, die sich aus einer neutralen Warte beobachten ließen.²⁰ Die Einsicht in das Konflikthafte politischer Theoriear-

¹⁹ Indem sie den Vollzug von Praktiken ins Zentrum stellt, zielt eine Philosophie der Praxis darauf ab, wie Thomas Bedorf und Selin Gerlek festhalten, „qua kritischer Distanznahme zu ansonsten unfraglich angenommenen Konzepten diese zunächst als das [zu] nehmen, was sie sind: geronnene Konzepte, deren Zeit und Bestimmung auf der kontingenten Praxis der Theoriebildung beruht“ (Bedorf/Gerlek 2019, 3). Auf diese Weise befragt eine Philosophie der Praxis jede Theorie(bildung) auf ihre nicht thematisierten Voraussetzungen und stillschweigenden Implikationen. Darüber hinaus grenzt sich eine Philosophie der Praxis von klassischen handlungstheoretischen Zugängen ab (vgl. Anscombe 1957, Davidson 1963, Frankfurt 1978). Während der Begriff der Handlung traditionellerweise ein vereinzelt Akteursubjekt veranschlagt, das sich über seine Ziele und Intentionen im Klaren ist, verweist der Praxisbegriff nicht nur auf den sozialen und politischen, d.h. wesentlich kollektiven Charakter von Praktiken, sondern auch darauf, dass der Sinn einer Praxis nicht psychologistisch in bewussten Intentionen verankert ist, sondern sich allererst im Rahmen sozialer und leiblich eingebetteter Vollzugssituationen konstituiert. Praxis ist nicht einfach das Vehikel, um unsere Intentionen in die Welt zu transportieren, sondern hat einen wesentlich performativen Charakter. Im Anschluss J. L. Austins Begriff des Performativen (Austin 1962, 1979), wie er in der Folge von poststrukturalistischen und dekonstruktiven Ansätzen angeeignet wurde, sind Praktiken plural, iterativ und unabschließbar, sodass die Bedeutung einer Praxis immer auch beeinsprucht, anders gelesen und neu eingeschrieben werden kann (vgl. Derrida 1988, Butler 1997).

²⁰ Das ist eine grundsätzliche Problematik jeder geisteswissenschaftlichen Forschung. Auch die Literaturwissenschaft ist z.B. nicht einfach die Wissenschaft von einem Teilbereich menschlicher Existenz namens „Literatur“, sondern sie ist *als* Wissenschaft an der Konstitution, Stabilisierung und Kanonbildung in Hinblick darauf betei-

beit hat umso mehr Gewicht, wenn es, wie in dieser Studie, um eine demokratietheoretische Auseinandersetzung mit Figuren und Praktiken politischen Widerstands geht. Denn nicht nur der hier verhandelte Gegenstand, die politischen Widerstandspraktiken, und die dabei ange-setzte Methode, die Reflexion qua paradigmatischer Widerstandsfiguren, sind durch Momente des Konflikthaften gekennzeichnet. Auch das, was hier zur Qualifizierung politischer Widerstandspraktiken dient, muss von seiner inneren Konflikthaftigkeit her verstanden werden: das Demokratische selbst. Seit jeher, möchte man sagen, streiten Theoretiker:innen wie Praktiker:innen der Demokratie um ihren Gehalt (vgl. Buchstein/Jörke 2003): Welches Geflecht an Praktiken, Institutionen und Werten verdient den Namen „Demokratie“? In welchem Verhältnis stehen antike und moderne Demokratie? Und unter welchen Bedingungen und in welcher Form ist demokratische Selbstregierung in Zukunft möglich?

4. DIE BÜHNE BEREITEN: KONZEPTUELLE LEITLINIEN UND MATERIALAUSWAHL

Bis hierhin habe ich meine Zugangsweise über exemplarische Figuren demokratischen Widerstands von abstrakten Konzeptionen der Begriffsbildung abgegrenzt. Nun gilt es, das Vorhaben auch nach der anderen Seite hin, und zwar von einer bloßen albumhaften Zusammenstellung zu unterscheiden. Gerade ein Denken, dass das Moment des Exemplarischen ernst nimmt, muss sich schließlich mit der kritischen Rückfrage auseinandersetzen, wo diese Beispiele eigentlich herkommen und wie sich im Voraus wissen lässt, dass diese tatsächlich in einer produktiven Weise für das Allgemein-Konzeptuelle eintreten können. Ist nicht schon das Herausgreifen eines bestimmten Falles in gewisser Weise ein Willkürakt oder Gewaltstreik? Auch wenn ein Denken im Medium des Exemplarischen nie alle Einsprengsel der Singularität und der spezifischen Weltsicht der Denker:in ausradieren kann, ist es doch, wie sich zeigen lässt, nicht zu einer solchen Beliebigkeit verurteilt. Zwar lassen sich wohl keine Letztbegründungen für ein bestimmtes Exempel angeben – denn eine solche Letztbegründung würde das Beispiel wiederum zu einer bloßen Illustration degradieren –, aber es lassen sich doch gute Gründe im Sinne von Orientierungspunkten angeben, die verdeutlichen, warum es Sinn macht, sich mit bestimmten Ereignissen und historischen Konstellationen auseinanderzusetzen. Gewiss muss die Entscheidung für und gegen ein Beispiel im politischen wie im

ligt, was überhaupt als Literatur gelten soll. Genauso sind politische Denker:innen Akteure, die an der gesellschaftlichen Aushandlung darüber mitwirken, was wir eigentlich unter Freiheit, Gleichheit oder Gerechtigkeit verstanden wissen wollen (vgl. Skinner 1996, 2002). Mit Paul de Man könnte man diesbezüglich auch von einer „referentiellen Produktivität“ (de Man 1979, 69) politischen Denkens sprechen. Die Begriffe, auf die ein solches Denken referiert, liegen nicht einfach bereits abgeschlossen außerhalb dieses Denkens vor, sondern dieses Denken baut oder untergräbt die Fundamente mit, von denen her wir sie verstehen.

philosophischen Austausch begründet sein. Damit verpflichtet sich gerade ein Philosophieren in Beispielen auf die „postfundamentalistische“ Haltung, in der Abwesenheit letzter Gründe die eigenen Vor- und Hintergrundannahmen transparent und kritisierbar zu machen, d.h. „vorletzte Gründe“ zu geben (vgl. Marchart 2013a, 203).

Als erste Orientierungspunkte in dieser Stoßrichtung lassen sich einige Implikationen und Konnotationen der Wendung „demokratischer Widerstand“ explizit machen. Dabei geht es sowohl um demokratischen *Widerstand* als auch um *demokratischen* Widerstand. Insofern braucht es vorläufige Kriterien sowohl im Hinblick darauf, was unter (1) widerständiger Politik bzw. widerständigem politischen Handeln zu verstehen ist, als auch hinsichtlich dessen, (2) was als demokratisch gelten kann. Im Rückgriff auf radikale Demokratietheorien lassen sich in Bezug auf widerständige Formen von Politik drei zentrale Aspekte herausheben: die *Negativität*, die *Kontingenz* und die *Konflikthaftigkeit* widerständigen Handelns. Was das demokratische Moment betrifft, kann man sich am Wertehorizont des demokratischen Dispositivs von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstregierung, das seit der Französischen Revolution hegemonial ist, orientieren; Praktiken *demokratischen* Widerstands sind Praktiken der *Befreiung*, der *Egalisierung*, der *Solidarisierung* und der *Autonomisierung*.

KENNZEICHEN WIDERSTÄNDIGER POLITIK: NEGATIVITÄT, KONTINGENZ, KONFLIKTHAFTIGKEIT

- a) Praktiken des Widerstands weisen, erstens, ein Moment des *Negativen* auf, insofern Widerstand eine Geste der konflikthaften Negation des Bestehenden vollzieht. Widerstand ist nicht als Moment einer dialektischen Fortschrittsbewegung zu verstehen, sondern als politisch dynamisierendes Moment (vgl. Laclau 1990, 26f.; 1996, 71).²¹ In und durch Praktiken des Widerstands werden andere politische Möglichkeiten angezeigt und ins Werk gesetzt. In diesem Sinne machen Widerstandspraktiken deutlich, dass keine politische Formation in sich ruht, gleichsam einen essentialistischen Kern in sich trägt (vgl. Butler 1993). Vielmehr erschaffen Praktiken des Widerstands im Moment der Negation und Unterbrechung neue politische Orte und Identitäten, Subjektpositionen und Bündnisse (vgl. Laclau/Mouffe 1985 153ff., 169ff.; Laclau 1996, 67f.). Dabei begnügt sich eine negativistische Perspektive nicht mit einer deskriptiven Aufarbeitung und Darstellung dessen, was sich der Positivität der Ordnung widersetzt (vgl. Gamm 1994). Vielmehr ist mit dem Fokus auf Negativität ein kritischer Impetus

²¹ Für eine politische und sozialphilosophische Erörterung dieses negativistischen Moments, vgl. Hetzel 2009, Liebsch/Hetzel/Sepp 2011 und Khurana et. al 2018.

verbunden. In politischer Hinsicht zielt eine negativistische Konzeptualisierung von Widerstand darauf ab, der Herausforderung Rechnung zu tragen, in und durch die Praktiken des Widerstands die Möglichkeit einer anderen Welt anzuzeigen und ins Werk zu setzen, ohne diese Alternative zugleich als *einzig*e Alternative festzuschreiben und zu reifizieren – etwa im Sinne einer Utopie, die alles politische Handeln an einem Telos orientiert, das die Notwendigkeit politischer Konflikte und Widerstandspraktiken und damit letztlich Politik als solche überwinden würde (vgl. Mouffe 2007).

- b) Den zweiten Aspekt bildet das Moment der *Kontingenz*. Politische Ordnungen ruhen nicht auf einem letzten Fundament. D.h. es gibt keine Möglichkeit, politische Gemeinschaft abschließend und endgültig zu gründen, ihr ein gleichsam unumstößliches Fundament zu geben.²² Gleichzeitig haben Gemeinwesen stets historische Grundlagen. Die Notwendigkeit historischer Grundlagen wie auch der Institutionalisierung politischer Ordnungen wird nicht negiert, sondern Akte des Widerstands verweisen auf die anhaltende Notwendigkeit der Selbstgründung demokratischer Ordnungen – eben indem sie die Kontingenz bestehender Gefüge aufzeigen und im Modus des politischen Streits zur Disposition stellen. Judith Butler spricht in Hinblick darauf von der Notwendigkeit „kontingenter Grundlagen“ (Butler 1993). Im Anschluss an Ernesto Laclau (2002) und Oliver Marchart (2010, 2013a) könnte man dies als die *postfundamentalistische* Ausrichtung eines demokratischen Widerstandsbegriffs bezeichnen. Widerstand wird vor diesem Hintergrund als dynamisches Element begriffen, das jeder Ordnung ein Moment der Unruhe einschreibt und damit auf ihre Unabschließbarkeit und Ungegründetheit verweist. Ziel kontingenzaffinen Widerstandsdenkens ist nicht zuletzt, die Vorstellung einer reinen und unproblematischen Selbstgründetheit der Ordnung zu konterkarieren. So werden sowohl die politischen Subjekte als Akteur:innen des Widerstands wie auch die sozialen und politischen Formationen, gegen die sie aufbegehren, als abhängig von einer „sie jeweils konstituierenden und bereits über sie hinausweisenden Inkonsistenz“ (Hetzl 2009, 325) aufgefasst, d.h. von einem Moment der Differenz mit sich selbst, die – wie sich an Balibars Figur der „aktiven Staatsbürger:in“ und Butlers Denken körperlicher Interdependenz zeigt – weder aufgehoben noch gänzlich verdrängt werden kann.

²² In diesem Sinne hält Marchart fest: „Unter Postfundamentalismus wollen wir einen Prozess unabschließbarer Infragestellung metaphysischer Figuren der Fundierung und Letztbegründung verstehen – Figuren wie Totalität, Universalität, Substanz, Essenz, Subjekt oder Struktur, aber auch Markt, Gene, Geschlecht, Hautfarbe, kulturelle Identität, Staat, Nation etc.“ (Marchart 2010, 16)

- c) Drittens handelt es sich bei Politiken des Widerstands um *kontestatorische*, d.h. *polemische* und *konflikthafte Praktiken*. Ein solcher Widerstandsbegriff ist performanzorientiert, was zugleich ermöglicht, die Beschreibung von Widerstandsphänomenen von der klassischen Bestimmung als bloßes Instrument zu lösen und als spezifische politische Praxisformen beschreibbar zu machen. Zudem knüpft diese Auffassung an den radikaldemokratischen Gedanken an, dass sich demokratische Politik nicht in den Dispositiven und Institutionen der repräsentativen Demokratie erschöpft. Projekte radikaler Demokratie zielen angesichts zunehmender Entpolitisierungs- und Entdemokratisierungstendenzen (vgl. Honig 1993, Trend 1996, Crouch 2000, Mouffe 2005, Brown 2006), die politische Teilhabe auf ein rechtlich-institutionelles Minimum beschränken und sogar ganze Bevölkerungsgruppen ausschließen, auf eine Ausweitung, Vertiefung und Radikalisierung von Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Dabei verschieben bzw. politisieren diese Ansätze auch den dem klassischen Widerstandsdenken zugrundeliegenden rechtlich-moralischen Rahmen. Widerstand wird, wie vor allem Rancière und Butler betonen, nicht als verbürgtes Recht, sondern als eine Performanz artikuliert, die *in actu* und damit gleichsam *in conflictu* ins Werk gesetzt wird. In diesem Sinne hat Widerstand den doppelten Sinn einer Kritik an der gegebenen Ordnung und des Aufweises der Kontingenz der Ordnung, um so die Möglichkeit der Schöpfung einer „anderen Welt“ offenzuhalten.

Der begrifflich-systematische Gehalt, den diese Orientierungspunkte für ein Denken demokratischen Widerstands nahelegen, liegt darin, dass sie erlauben, Formen von Widerstand auszumachen, die in ihrer kontestatorischen Praxis die Momente der Negativität und der Ungegründetheit nicht verleugnen, sondern affirmieren. Widerstandspraktiken, die die Momente der Negativität und der Kontingenz nicht verdrängen, sondern polemisch ins Werk setzen und ausagieren, stehen aus dieser Perspektive, so meine Hypothese, im Zeichen eines demokratischen *Widerstands*.

DAS DEMOKRATISCHE DISPOSITIV: FREIHEIT, GLEICHHEIT, SOLIDARITÄT UND SELBSTREGIERUNG

Um nicht nur demokratischen *Widerstand*, sondern *demokratischen* Widerstand in den Blick zu bekommen, braucht es darüber hinaus eine Besinnung auf den Wertekomplex, der die Demokratie auszeichnet und mit der Französischen Revolution auf die Formel von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Volkssouveränität gebracht wurde. Demokratische Praxis kann

nicht hinter den Horizont zurück, der von den durch diese Begriffe markierten Ansprüchen abgesteckt wird (vgl. Marchart 2024). Dabei kann es nicht darum gehen, philosophisch am Reißbrett Definitionen vorzuschreiben, denen sich die politischen Akteure in der Folge nur zu unterwerfen hätten. Paradoxerweise scheint eine abschließende Definition von Freiheit und Gleichheit gerade dem demokratischen Anspruch von Freiheit und Gleichheit entgegenzustehen, wie bereits Jürgen Habermas gegenüber John Rawls geltend macht (vgl. Habermas 1996, 65ff.). Habermas argumentiert, dass der Streit um die Bedeutung von Freiheit und Gleichheit immer auch offen bleiben muss und dass eine gelingende – von Freiheit und Gleichheit gekennzeichnete – Öffentlichkeit sich dadurch auszeichnet, dass sie die Auseinandersetzung um Freiheit und Gleichheit unter allen Beteiligten auf Augenhöhe zu führen erlaubt. Radikaldemokratische Ansätze gehen einen Schritt weiter, indem sie deutlich machen, dass die Bedingungen des Streits um Freiheit und Gleichheit nicht transzendentalpragmatisch eingeholt werden können. Gegen das Bild der gesitteten Parlamentsdebatte, das Habermas vorschwebt, machen sie darauf aufmerksam, dass das polemische Konflikthandeln Freiheit vertiefen und erweitern kann.²³

Demokratischer Widerstand ließe sich damit vorläufig als Praxis verstehen, die performativ auf die Erweiterung von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Volkssouveränität hinwirkt, ohne eine eindeutige Bedeutung dieser Begriffe festzuschreiben und außer Streit zu stellen. Aus dieser Perspektive hat meine Idee, demokratischen Widerstand entlang historischer Figuren zu reflektieren, wie mir scheint, einen Vorteil: Sie tritt an, Potentiale von Freiheit, Gleichheit und Solidarität in spezifischen Konstellationen sichtbar zu machen, und versteht sich als Versuch, auf der Ebene der Theoriearbeit Horizonte der Vertiefung und Erweiterung demokratischer Ansprüche zu erschließen. Insofern sind die Widerstandspraktiken der Antigone, des Kynikers, der Sansculottin und des Ungehorsamen intensive Kondensationspunkte, die für unsere Vorstellung von dem, was Freiheit oder Solidarität heißt, entscheidend sind.

Eine gesonderte Bemerkung erfordert dabei wohl die explizite Aufnahme des Begriffs der Volkssouveränität auf gleicher Ebene mit Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Damit wird deutlich, dass es in einer demokratischen Praxis nicht anarchistisch um Herrschaftslosigkeit geht. Vielmehr kommt die Demokratie als politisches Projekt nicht umhin, sich als eine spezi-

²³ Insofern es hier um die Frage geht, inwiefern widerständige Praktiken als demokratisch bezeichnet werden können, befasse ich mich weniger mit der Demokratie als politischem System oder Staatsform, sondern verstehe Demokratie im Anschluss an Hubertus Buchstein und Dirk Jörke als „Handlungsbegriff“ bzw. als Praxisbegriff: „Als ‚demokratisch‘ werden nicht politische Systeme, sondern bestimmte politische Handlungen qualifiziert.“ (Buchstein/Jörke 2003, 490) Ein solches Demokratieverständnis finden Buchstein und Jörke u.a. bei Sheldon S. Wolin (1994), Jacques Derrida (1994), Chantal Mouffe (2000) und Michael Saward (2003) (vgl. Buchstein/Jörke 2008, 490f.).

fische Form des *kratos*, der Herrschaft zu verstehen (vgl. Marchart 2024). Wenn wir also wissen wollen, ob etwas demokratisch ist, fragen wir zunächst danach, ob damit die Herrschaft (*kratos*) des Volks (*demos*) ermöglicht oder erweitert wird. Es geht, mit anderen Worten um die Möglichkeit, dass der *demos* seine Macht über sich selbst, seine *Volkssouveränität*, ausüben kann. Josiah Ober beschreibt bereits die Stiftung der antiken Demokratie als „revolutionären“ Akt der Selbstbehauptung des *demos* (vgl. Ober 2007). Bei dieser Machtergreifung des *demos* ging es nach Ober allerdings nicht so sehr um die Einrichtung eines bestimmten institutionellen Regimes. Vielmehr macht Ober darauf aufmerksam, dass *kratos* im Sinne der kollektiven Fähigkeit eines ermächtigten *demos* verstanden werden kann, im öffentlichen Raum zu handeln und Veränderung hervorzubringen: „*Demokratia*, which emerged as a regime-type with the historical self-assertion of a *demos* in a moment of revolution, refers to a *demos*’ collective capacity to do things in the public realm, to make things happen.“ (Ober 2008, 7) Mit diesem Akt der Selbstbehauptung ergreift der *demos* nicht nur die Macht, sondern konstituiert sich *als* dieser *demos*, d.h. als das politisch herrschende Volk.

5. VON ANTIGONE ZUR LETZTEN GENERATION: AUFBAU UND GLIEDERUNG

Den Auftakt der folgenden Überlegungen bilden antike Widerstandsfiguren, die in (1) vor-demokratischen Ordnungen (Sophokles’ *Antigone*) sowie (2) innerhalb einer bestehenden demokratischen Ordnung auftreten (der Widerstand der Kyniker). Anschließend reflektiere ich auf moderne und kollektive Widerstandsformen, die sowohl eine (Neu)Gründung der demokratisch-politischen Ordnung involvieren als auch auf eine Ausweitung demokratischer Volkssouveränität zielen. Das Kernstück der Arbeit bildet (3) eine umfassende Auseinandersetzung mit der Entstehung moderner demokratischer Dispositive im Kontext der Atlantischen Revolutionen, wobei die Widerstandsbewegung der Sansculotten den figurativen Referenzpunkt bildet. Schließlich wende ich mich (4) zeitgenössischen Widerstandsformen des zivilen Ungehorsams im Dialog mit den aktuellen Klimaprotesten zu.

(1) Das Auftaktkapitel zum tragischen Widerstand beleuchtet anhand der sophokleischen Tragödienheldin Antigone ein widerständiges Handeln an der Schwelle zur Demokratie und erörtert die Rolle von Widerstand für die Einrichtung demokratischer Ordnung. Anhand der Reflexionsfigur Antigone, die den gemeinsamen Bezugspunkt zahlreicher philosophischer Lektüren bildet, wird die Theoretisierung widerständigen Handelns in der politischen Philosophie problematisiert. Ich befrage kanonische Ansätze der politischen Philosophie daraufhin, wie sie mit dem Widerstandsmotiv umgehen, d.h. ob sie Widerstand an moralische oder rechtliche

Kriterien binden oder ihn in den Dienst bestimmter, als gut befundener politischer Verfahren stellen. Dabei argumentiere ich für eine Perspektive, die Antigones Widerstand, ihr exzessives Handeln, das in der Tragödie als *hybris* und *panourgia* bezeichnet wird, als Praxis ernst nimmt. Im Anschluss an Judith Butler und Bonnie Honig zeige ich, dass sich der Vorwurf des Exzessiven subversiv aneignen und umdeuten lässt: als ein exzessives Moment, dessen politisch-dynamisierendes Potential für den demokratischen Charakter des Gemeinwesens notwendig ist, insofern es die Kontingenz und Veränderbarkeit der politischen Ordnung demonstriert. Mit ihrer widerständigen „Resignifizierung“ (Butler 1997) des Exzessvorwurfs – von einer Gefährdung des Gemeinwesens zur Bedingung von dessen positiver Veränderung – vollzieht Antigone zugleich exemplarisch jene „Beweislastumkehr“, die ich oben angesprochen habe: In einer demokratischen Ordnung sind nicht mehr allein jene zur Rechenschaft gerufen, die Veränderung fordern, sondern jene, die auf der Unveränderlichkeit oder Notwendigkeit des Status quo insistieren. Für die Theoriebildung bedeutet das, dass wir nicht einfach ein spezifisches Bild von Ordnung voraussetzen können, um vor dessen Folie Widerstandsphänomene in den Blick zu nehmen. Denn wie ich argumentieren werde, macht die *Antigone*-Tragödie in der Figur des Herrschers Kreon darauf aufmerksam, dass das Ordnungsstreben selbst exzessiv werden und als Ausdruck von Hybris oder Anmaßung gelesen werden kann.

(2) Eine widerständige Hybris gegen die ‚wohlgesetzliche‘, harmonische antike Ordnung verkörpert kaum eine Figur eindrücklicher als der Kyniker, der im Mittelpunkt des zweiten Kapitels steht. Die widerständige Exzesspraxis des antiken Kynikers ist, wie Michel Foucault zeigt, die *parrhesia*, ein exzessives Wahrsprechen und „Wahr-Leben“, in der das Individuum sich mutig an die Mächtigen richtet, um Kritik an den gegebenen Verhältnissen und Regierungsgeboten zu üben. Im Unterschied zu Antigones proto-demokratischem Widerstand erfolgt dieses widerständige Sprechen innerhalb einer bereits eingerichteten und zumindest dem Namen nach demokratischen Ordnung. Anhand antiker Überlegungen wie auch unter Rückgriff auf moderne Debatten um die Frage der Redefreiheit untersuche ich mit Foucault das Problem der *parrhesia* als das Grundparadox der Demokratie selbst: Zum einen ist die *parrhesia* konstitutiv für die Demokratie und zum anderen stellt sie eine Gefahr für die Demokratie dar. Denn ‚alles zu sagen‘ (*pan rhema*) kann eben heißen, unterschiedslos alles zu sagen, selbst die für die Stadt gefährlichsten Dinge. In den antiken Debatten ist der *parrhesia* immer schon die Gefahr eines Exzesses eingeschrieben. In diesem Sinne stellt die *parrhesia* eine Form des Gegen-Sprechens dar, das die Demokratie zulassen muss, obwohl es den institutionellen Rahmen demokratischer Gefüge immer auch exzessiv überschreiten kann. Die politische Sprengkraft der *parrhesia* lässt sich im Anschluss an Foucault in der „kynischen Lebensweise“ ausma-

chen. Die kynische *parrhesia* ist ein Wahrsprechen und ein „Wahr-Leben“, das darauf abzielt, durch spezifische sprachliche und körperliche Praktiken sowie die Zurschaustellung einer anderen Lebensform gegebene Normen infrage zu stellen und zu untergraben. Der Kyniker stellt den Status quo auf die Probe, indem er eine Gegenwahrheit performiert, d.h. am eigenen Leib und durch die eigene Existenz sichtbar macht. Der Kyniker ist ein Grenzgänger; zugleich innerhalb und außerhalb der politischen Ordnung, stellt er auf skandalöse Weise die Frage, wie das Zusammenleben verfasst sein soll.

(3) Das zentrale dritte Kapitel nimmt die Frage der Kollektivität bzw. der Kollektivierung widerständiger Praxis in Angriff. Bei den beiden untersuchten antiken Widerstandsfiguren handelt es sich um Einzelfiguren, die idiosynkratisch agieren. Für eine Konzeptualisierung demokratischen Widerstands unter modernen Vorzeichen gilt es, über die individuelle Ebene hinauszugehen. Dafür reflektiert dieser Abschnitt demokratischen Widerstand ausgehend von Phänomenen der Revolution und insbesondere anhand der demokratischen Widerstandspraktiken der Pariser Sansculotten während der Französischen Revolution. Im modernen politischen Denken ist die Einsicht, dass Demokratie stets erstritten werden muss, eng mit der Idee der Revolution verknüpft. Ziel dieses Kapitels ist es, widerständigen Handlungsformen im Kontext der sogenannten „demokratischen Revolutionen“ des 18. und 19. Jahrhunderts nachzugehen, welche gemeinhin als Geburtsstunde der modernen westlichen Demokratie gelten, und diese Widerstandspraktiken auf ihren demokratischen Charakter hin zu befragen. Mit der Idee der Revolution rückt außerdem die Frage des aktiven Umsturzes und der (Neu)Stiftung demokratischer Ordnungen ins Zentrum. Gegenüber den im Revolutionsdiskurs traditionell vorherrschenden Fragen nach der Legitimität revolutionärer Umbrüche schließe ich an aktuelle Ansätze an, die Revolution als Praxisproblem reflektieren (vgl. Adamczak 2017, von Redecker 2018, Harcourt 2019), und frage – insofern keineswegs ausgemacht ist, dass eine Revolution auf die Einrichtung einer demokratischen Ordnung hinausläuft oder sich auf demokratischem Weg vollzieht –, wodurch sich revolutionär-widerständige Praktiken überhaupt als demokratisch qualifizieren lassen. Ausgehend von klassischen Konzeptionen revolutionärer Praxis im Spannungsfeld von Freiheit und Befreiung wird der Revolutionsbegriff von verwandten Konzepten widerständigen Handelns (Aufstand, Revolte, Rebellion, Ungehorsam) abgegrenzt. Anschließend werden klassische Revolutionsdiskurse (Liberalismus, Republikanismus, Sozialismus) auf ihr Verhältnis zu den Werten und Formen demokratischer Politik befragt, um zu ermitteln, inwieweit der Revolutionsbegriff radikaldemokratisch reformuliert werden kann. Anhand der revolutionär-radikaldemokratischen Experimente der Pariser Sansculotten lerte ich die Idee einer *demokratischen* Revolution aus und frage, wie Praktiken revo-

lutionären Widerstands Demokratie ins Werk setzen. Im Fokus steht dabei eine Reihe an Szenen der praktischen Realisierung demokratischer Prinzipien im Kontext der Französischen Revolution: von den egalitären Zuschauerinterventionen in den Sitzungen der Nationalversammlung über populäre Aufstände seitens der ‚Passivbürger:innen‘ als Formen der Intensivierung von Volkssouveränität bis hin zu widerständigen Praktiken antagonistischer Solidarität in den Sektionsversammlungen der Sansculotten.

(4) Das vierte Kapitel wendet sich demokratischen Widerstandspraktiken im Kontext moderner demokratischer Rechtsstaaten zu. Gegenstand der Untersuchung sind hier Praktiken zivilen Ungehorsams, der als politisch motivierter Rechtsbruch die Grenzen positiver Legalität herausfordert. Ich nehme dabei exemplarisch auf ungehorsame Praktiken Bezug, wie sie in den gegenwärtigen Klima- und Umweltprotestbewegungen zu beobachten sind. Während liberale und republikanische Ansätze zivilen Ungehorsam im Hinblick auf Fragen der Rechtsstaatlichkeit diskutieren, nehme ich den radikaldemokratischen Impetus auf, die demokratisierende Funktion zivilen Ungehorsams herauszuarbeiten (vgl. Balibar 2010, Celikates 2010, 2022). In Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Klimaprotestbewegungen lässt sich zeigen, dass in Praktiken zivilen Ungehorsams nicht nur ein bestehender *demos* auf konflikthafte Weise die Umsetzung bestimmter Politiken fordert oder die Erweiterung bestehender Institutionen und Prozeduren einmahnt. Mit Blick auf die performative Dimension ungehorsamer Praxis argumentiere ich, dass *demokratischer Ungehorsam* als Kampf um gleiche politische Handlungsfreiheit und Selbstbestimmung Plattformen stiftet, um neuen politischen Subjektivitäten und Existenzweisen die Möglichkeit zu geben, gesehen und gehört zu werden.

(5) Ein abschließendes Fazit rekapituliert den Durchgang durch die paradigmatischen Widerstandsfiguren und ihre Praktiken und versammelt die zentralen Einsichten hinsichtlich ihres demokratischen Charakters. Dabei reflektiert dieser letzte Abschnitt zugleich auf die Beschränkungen einer Analyse, die sich auf Widerstandsfiguren stützt, die dem westlichen geistesgeschichtlichen Kanon entstammen. Daher wende ich mich zum Abschluss in Form eines Ausblicks zwei Widerstandsfiguren und den mit ihnen assoziierten radikaldemokratischen Projekten aus dem globalen Süden zu: den kurdischen Frauenkampfverbänden in Rojava, deren feministische Widerstandspraxis sich sowohl nach innen – als Kampf gegen klassische Rollenbilder und Imaginarien – als auch nach außen richtet – als Kampf gegen autoritäre Regime und Terrormilizen; und der paradoxen Widerstandsfigur des als „Subcomandante Marcos“ bekannten Sprechers der Zapatistischen Befreiungsbewegung, die seit den 1990er Jahren um Autonomierechte für die indigene Bevölkerung und eine radikale Demokratisierung Mexikos kämpft.

1. TRAGISCHER WIDERSTAND UND DEMOKRATISCHE HYBRIS

1.1 DIE GEBURT DER DEMOKRATIE AUS DEM GEISTE DER TRAGÖDIE: ANTIGONES WIDERSTAND

Sophokles' Tragödie *Antigone* ist eine der meistdiskutierten und zugleich herausforderndsten literarischen Quellen für die Konzeptualisierung von Widerstand (vgl. Steiner 1984). In der Tat stellt die *Antigone* eines der ältesten Dokumente der westlichen Kulturgeschichte dar, das nicht nur das komplexe Verhältnis von Ordnung und Widerstand thematisiert, sondern zugleich – anhand der tragischen Konfrontation zwischen Antigone und Kreon – den *exzessiven* Charakter menschlicher Handlungsfähigkeit problematisiert. So warnt der Chor im ersten Ständlied sowohl vor dem maßlosen menschlichen Streben danach, Ordnung zu bewahren und zu verfestigen, als auch vor allzu exzessivem widerständigen Aufbegehren (V. 332-365).¹ Für den Chor kann sich das Streben nach Ordnung und Herrschaft genauso wie ihre widerständige Überschreitung gleichermaßen ins Ungeheuerliche steigern. Dabei erachtet der Chor die Zügelung der *Hybris*, der menschlichen Neigung zum Exzessiven, als zentrale Herausforderung für die Stabilität jeder Gesellschaft. Am Problem menschlicher Maßlosigkeit entspinnt sich der tragische Konflikt, der im Zentrum der *Antigone*-Tragödie steht. Die Exposition ist wohl bekannt: Kreon, der neue Herrscher Thebens, tritt an, um nach einem blutigen Bürgerkrieg wieder für Recht und Ordnung zu sorgen. Anführer der beiden Streitparteien waren Ödipus' Söhne, Eteokles und Polyneikes, die beide im Kampf um die Staatsmacht durch die Hand des anderen gefallen sind. Kreon gebietet, Eteokles als Freund der Stadt zu ehren; Polyneikes erklärt er zum Feind und erlässt das Verbot, ihn zu bestatten, was in der griechischen Vorstellungswelt einer ewigen Verdammung gleichkommt. Kreons Dekret erscheint vielen Bürger:innen Thebens als maßlose Härte, allen voran seiner Nichte Antigone. Sie begräbt ihren geächteten Bruder – und zwar gleich zweimal, mithin auch in dieser Hinsicht ‚exzessiv‘. Beim zweiten Mal wird sie erwischt, gefangen genommen und Kreon vorgeführt. Unwillig, ihre Handlung als Unrecht anzuerkennen, wird sie zum Tod verurteilt.

Für die politische Philosophie stellt Sophokles' *Antigone* bis heute eine Reflexionsfolie für die Theoretisierung politischen Widerstands dar. Insofern bietet sich der tragische Konflikt als Ausgangspunkt an, um die Idee *demokratischen Widerstands* zu entfalten. Wenn ich mich im

¹ So besingt der Chor in seinem Lied die Ungeheuerlichkeit, die im menschlichen Streben nach Ordnung, aber auch ihrer Überschreitung zum Ausdruck kommt: „Vieles ist ungeheuer (*deina*), nichts / ungeheurer als der Mensch“ (V. 332f.). Der Rede und des Denkens mächtig, hat der Mensch „den Trieb, / die Staaten zu ordnen“ (V. 354f.), und diese Ordnung gegen äußere Gefahren zu verteidigen. Doch sein Streben nach Ordnung und Herrschaft kann sich, wie der Chor geltend macht, zur ungeheuerlichen Ambition steigern, jede Veränderung zu unterdrücken. Das Ausmaß seiner „kluge[n] Geschicklichkeit“ (V. 365) verleitet den Menschen zu ungeheuerlicher Anmaßung.

Folgenden dem Widerstandsmotiv in der Rezeptionsgeschichte der *Antigone* zuwende, geht es mir nicht einfach um eine komparative Darstellung philosophischer Analysen von Widerstand und auch nicht darum, der stattlichen Bibliothek der *Antigone*-Lektüren eine weitere hinzuzufügen. Im Hinblick auf eine Konzeptionalisierung demokratischen Widerstands lässt sich die Geschichte der Interpretationen von Antigone als Widerstandsfigur als Geschichte eines Konflikts darüber lesen, worin (ihr) Widerstand eigentlich besteht, was das spezifisch Widerständige ihrer Handlungen ausmacht und wie dieser Widerstand zu bewerten ist. Jede Bezugnahme auf Antigone als Widerstandsfigur geht zugleich mit einem Akt der Aneignung einher. Antigone ist nicht die unzweideutige Patin einer universalen oder transhistorischen Widerstandsform, sondern sie wird jeweils zu der politischen Widerstandsfigur, deren Emblem sie eben sein soll. Damit macht der Streit der Interpretationen um Antigones widerständiges Handeln nicht zuletzt deutlich, dass sich Semantiken und Imaginarien des Widerstands nie von den politischen Einsätzen und den konkreten theoretisch-politischen Kämpfen um Deutungshoheit trennen lassen, in denen auf ihn rekurriert wird.

Entlang einer Relektüre möchte ich eine Neupositionierung der Rolle von Widerstand im politischen Denken herausarbeiten: eine Perspektivverschiebung weg von der Fokussierung auf Paradigmen der Ordnung und hin zu Praktiken der Kontestation,² um Widerstand als ein zentrales Reflexionsmotiv der politischen Philosophie zu gewinnen bzw. zurückzugewinnen. Dabei ist die *Antigone* insbesondere von Interesse, weil sie das Verhältnis von Ordnung und Widerstand vor dem Hintergrund einer tragischen Ambivalenz menschlichen Handelns thematisiert. Sowohl in Antigones Widerstand gegen die Ordnung als auch in Kreons Streben danach, die Ordnung zu sichern, spielt ein Moment des Exzessiven oder, in den Worten des Chors, des „Ungeheuerlichen“ (*deina*) eine Rolle, das für die Konstitution und Destitution politischer Ordnungen ein grundlegendes Problem darstellt. Nicht nur das Verhältnis von Ordnung und Widerstand erscheint vor diesem Hintergrund wesentlich ambivalenter und komplizierter als dies eine am Paradigma der guten Ordnung orientierte Inblicknahme von Widerstandspraktiken nahelegt.

² Mit dieser Perspektivverschiebung soll, dem Grundanspruch meiner Dissertation entsprechend, das in der Geschichte der politischen Philosophie vorherrschende Verhältnis von Ordnung und Widerstand in zweierlei Hinsicht verkompliziert werden. Mit Blick auf die Ebene der Theoretisierung von Widerstandsphänomenen versuche ich erstens zu zeigen, dass Widerstand in *systematischer* Hinsicht keineswegs ein bloß sekundäres, vom Paradigma der Ordnung abgeleitetes Motiv politischer Theoriebildung darstellt. Damit einher geht, zweitens, eine Verschiebung der *normativen* Perspektive auf Widerstand: Widerstand würde dann nicht nur als externe Gefahr für die politische Ordnung erscheinen, sondern als konstitutives Moment, auf das jedes Ordnungsgefüge immer schon in (selbst)kritischer Weise bezogen ist. Vgl. zu einem derart relational gefassten Widerstandsbegriff auch Weber 1922, Foucault 1977, Malpas/Wickham 1995, Hechler/Philipps 2008 und Bröckling 2017.

Zunächst setze ich mich dazu paradigmatisch mit drei prominenten Lektüren der *Antigone* als Imaginarium politischen Widerstands auseinander, die für divergierende Rezeptionslinien in der Theoriebildung stehen. Den Ausgangspunkt bilden die unterschiedlichen Begründungs- und Rechtfertigungsstrategien, mit denen das politische Denken dem Problem des Widerstands begegnet: Während G.W.F. *Hegels* (1807) klassische Lektüre Antigones Widerstand rationalisiert und juridisch einhegt, zielt Martha *Nussbaum* (1986) darauf ab, Antigones Widerstand in einen deliberativen Reflexionsprozess zu überführen. Die differenzfeministische Lektüre Jean Bethke *Elshtains* (1982) versucht dagegen, Antigones Handeln eine substanzielle moralische Grundlage zu geben. In einem ersten Schritt (1.2) rekonstruiere ich anhand dieser Lektüren der *Antigone* die unterschiedlichen Perspektiven auf die *Konflikthaftigkeit* politischen Handelns, die in den verschiedenen Bezugnahmen aufgerufen werden. Damit werden zwei Kernaspekte deutlich, die jede widerstandstheoretische Überlegung in Betracht ziehen muss. Zum einen geht es um die Frage, wie mit der Konflikthaftigkeit von Widerstand strategisch-politisch umzugehen ist. Und zum anderen lässt sich der Deutungsstreit um Antigones Widerstand auch als Konflikt um die Theoretisierung des Konflikthaften selbst lesen. Auf beiden Ebenen steht dabei das Motiv der Exzessivität menschlichen Handelns im Zentrum.

Auf Basis dessen nehme ich in einem zweiten Schritt (1.3) das Exzessive als Moment einer politischen *Praxis* des Widerstands in den Blick. Eine Praxisperspektive, wie sie die *Antigone*-Lektüren von Judith Butler (2000) und Bonnie Honig (2013) vorschlagen, rückt nicht nur die Frage politischer Handlungsfähigkeit ins Zentrum. Mehr noch lenkt sie den Blick auf ein Motiv exzessiver widerständiger Praxis, das das genuin Politische an Antigones Widerstand kenntlich macht. Dabei geht es mir um eine Rehabilitierung oder Resignifizierung jener in der Tragödie als „Hybris“ verurteilten Form exzessiven Handelns, die bei Sophokles auch als *panourgía* bezeichnet wird. Die Praxis der *panourgía*, wörtlich ein „Alles-Tun“, präsentiert sich nicht nur in Antigones Widerstand als exzessive Infragestellung gegebener Herrschaftsinstanzen, sondern lässt sich auch für die Konzeptualisierung von Widerstand als Ressource fruchtbar machen, um den genuin politischen – und demokratischen – Gehalt widerständigen Handelns zu erläutern. Damit soll die These plausibilisiert werden, dass das Moment des Exzessiven nicht einfach als Defizit oder Gefahr verworfen werden sollte, sondern als konstitutives – womöglich sogar schützenswertes – Moment widerständigen Handelns begriffen werden muss.

Ausgehend vom Exzessmotiv gehe ich in einem dritten Schritt (1.4) auf eine systematische Schwierigkeit ein, die das grundsätzliche Verhältnis von Widerstand und Ordnung betrifft: Wenn nicht nur Widerstand, sondern auch Ordnungsstreben von Ambivalenzen und Gefahren

durchzogen ist – der sophokleische Chor verdächtigt beide Gesten gleichermaßen der Hybris –, dann kann das Widerstandsdenken nicht einfach auf die stabile Grundlage einer faktisch oder ideal ‚guten‘ Ordnung rekurrieren. Das ist zugleich eines der Kernprobleme des Denkens von Demokratie. Die Errichtung der Demokratie geht mit der Zurückweisung notwendiger gesellschaftlicher Hierarchien einher, seien sie natürlich oder göttlich begründet. Auch wenn Antigone wohl keine Demokratin *avant la lettre* ist, lässt sich zeigen, dass die *Tragödie* Konflikte inszeniert, in denen ‚proto-demokratische‘ Aspekte zu Tage treten. In dem Konflikt, den Antigones Widerstand instanziiert, steht schließlich nicht weniger als die Gestalt, Beschaffenheit und Notwendigkeit der gegebenen Polisordnung selbst zur Disposition. Auch wenn sich Antigones Widerstands noch nicht im Rahmen einer *demokratischen Ordnung* abspielt, tritt im Konflikt zwischen Antigone und Kreon die *Kontingenz* und das Andersseinkönnen der Ordnung unverstellt hervor. Gerade in der Zurückweisung eines Notwendigkeitsdenkens sowie in der Antwort auf die Herausforderung der kontingenten Verfasstheit politischer Ordnungen lässt sich das widerständige Exzessive als (Selbst)Reflexionsmotiv politischen und nicht zuletzt *demokratischen* Denkens profilieren.

1.2 ANTIGONE ALS PARADIGMA

Antigone gilt vielen bis heute als heldenhafte Widerstandskämpferin. Ihr Handeln wird gar als Prototyp zivilen Ungehorsams in der griechischen Antike gewürdigt (vgl. Daube 1972, 5). Antigones Widerstand gegen Kreon erscheint so als pflichtbewusster und durch Gewissensgründe motivierter Akt selbstloser Aufopferung (vgl. Shklar 2018). Gegen die Willkür des positiven Rechts, die sich in der Herrscherfigur Kreon verkörpert, verteidigt Antigone die „ungeschriebne[n], ewige[n], göttliche[n] Gesetze“ (V. 454f.) der Gerechtigkeit. Antigones Einsatz fürs Gute und Gerechte macht sie zum Vorbild für den Kampf gegen tyrannische Willkürherrschaft. Sie folgt nicht nur unbestechlich ihrem Gewissen, sondern ist auch bereit, die Konsequenzen ihrer Überzeugungstat zu akzeptieren. Die Nonchalance, mit der Kreon seinen Sohn und Antigones Verlobten Haimon sowie den Chor abkanzelt, die ihn zum Einlenken überreden wollen, unterstreicht, dass der Kampf gegen einen solchen Tyrannen mutigen Widerstand und selbstlose Hingabe erfordert. Dabei stellt Antigone der Gewalt der Herrschaft ein gewaltloses Insistieren auf Liebe, Freundschaft und Verwandtschaft entgegen (V. 523). Der Willkür des gesetzten und gesatzten Rechts antwortet sie mit dem Verweis auf die ethische Pflicht, allen Toten gleiche Achtung zu zollen (vgl. Shklar 2018, 34f.). Antigones Rolle als unbestechliche Verteidigerin humanistischer Ideale, die sie zum Widerstand gegen

das korruptierte Gesetz der *polis* treiben, macht sie zur Heldin. Davon zeugen nicht nur die literarischen Bearbeitungen des Stoffes in Berthold Brechts *Antigone des Sophokles* (1948) oder Rolf Hochhuths *Berliner Antigone* (1964), die ihre Heldin in die Zeit des Nationalsozialismus versetzen, sondern auch die Bezugnahmen auf die Figur in aktuellen ethisch-politischen Diskursen, die auf Grundmotive der Verletzbarkeit und Betrauerbarkeit des menschlichen Lebens rekurren (Euben 2000, Loraux 2002, Butler 2004).³

ANTIGONE ALS STACHEL IM HEGEL'SCHEN GEMEINWESEN

Gerade die Antigone oftmals attestierte Selbstlosigkeit und Opferbereitschaft erscheint einigen Kommentator:innen suspekt. Hegel deutet in seiner *Phänomenologie des Geistes* den Zwist zwischen Kreon und Antigone entgegen solcher „Schwarz-Weiß-Interpretationen“ (Shklar 2019, 32) als tragische Kollision zweier Gesellschaftssphären, des Staats und der Familie, die von unterschiedlichen Ordnungsprinzipien bestimmt sind: dem „menschlichen Gesetz“, das im Staat herrscht, und dem „göttlichen Gesetz“, dem die Familie untersteht (Hegel 1807, 335ff.).⁴ Antigone folgt als Vertreterin der familiären Sphäre dem göttlichen Gesetz, das sie den Werten des Klans und insbesondere dem Bruder gegenüber verpflichtet. Als Herrscher Thebens repräsentiert Kreon für Hegel dagegen eine neue politische Rationalität und Macht sowie den Anspruch menschlicher Gesetzgebung, dem blutigen Familienzweist ein Ende setzen. Anhand der Unterscheidung von Freund und Feind, auf Basis derer Kreon auch das Bestattungsverbot verhängt, zielt er darauf ab, dem Gemeinwesen eine Grundlage und schützende Grenze zu geben. Bekanntlich geraten die beiden Gesetze im Fortgang der Handlung in Widerspruch und kulminieren in einer „Kollision der Pflichten“ (Hegel 1807, 343): Antigone verstößt gegen Kreons Gesetz, wird von ihm zum Tod verurteilt, erhängt sich, um dem Hungertod zu entgehen, und veranlasst damit sowohl ihren Verlobten Haimon als auch dessen Mutter Eurydike zum Selbstmord. Am Ende sind fast alle tot. Weder das göttliche noch das menschliche Gesetz hält das Versöhnungsversprechen.

³ Zur Kritik an den humanistischen Lesarten der *Antigone* vgl. Honig 2010.

⁴ Hegels Lesart kann bis heute als philosophische ‚Standardinterpretation‘ erachtet werden, die einen Referenzpunkt für alle weiteren Auseinandersetzungen mit dem Stück darstellt. Dieser Umstand steht auch im Hintergrund der folgenden Rekonstruktion der Hegel'schen Reflexionen auf die Figur der Antigone. Insofern geht es hier weniger um eine umfassende Auseinandersetzung mit der Rolle der Antigone im größeren Kontext seiner *Phänomenologie* und seines Denkens im Allgemeinen. Eine solche Lektüre würde gewiss ein differenziertes Bild der Hegel'schen Philosophie zeichnen. Demgegenüber beschränke ich mich auf die Rekonstruktion einiger zentraler und für die weitere philosophische *Antigone*-Interpretation einflussreicher Punkte.

Hegel diskutiert das tragische Ende mit geradezu nüchterner Formalität. Den Kern des Problems bildet seiner Ansicht nach die „unmittelbare[] *Entschiedenheit*“ des sittlichen Bewusstseins (Hegel 1807, 343), d.h. der Umstand, dass die Protagonist:innen den Gesetzen ihrer Geltungssphäre jeweils absolut gehorchen und damit nicht in der Lage sind, zu ihren normativen Handlungsprinzipien in kritisch-reflexiver Weise auf Distanz zu gehen. Hegel liest *Antigone* folglich als Geschichte der Verkennung. Unfähig, sich der Differenz zwischen ihren Ordnungen gewahr zu werden, beurteilen Antigone und Kreon ihr Gegenüber auf Basis der eigenen Prinzipien und sehen im Handeln des anderen bloße Willkür: Für Antigone erscheint Kreons Gesetz als „menschliche zufällige *Gewalttätigkeit*“; Kreon sieht Antigones Verstoß dagegen als gesetzlosen „Eigensinn und [...] *Ungehorsam*“ (Hegel 1807, 344). So lässt sich der Widerspruch zwischen den beiden normativen Orientierungen auch nicht in einen symbolisch auszutragenden Konflikt überführen. Denn Konflikte sind, wie Georg Bertram in seinem Hegel-Kommentar pointiert ausführt, „immer mit einer Reflexion der beteiligten Parteien auf die zwischen ihnen bestehenden Differenzen verbunden“ (Bertram 2017, 179). Stattdessen kommt es zur Kollision, die aus Hegels Sicht insofern tragisch endet, als sowohl Antigone wie Kreon verkennen, dass ihre beiden Gesetze sich im sittlichen Gefüge des Gemeinwesens wechselseitig bedingen.

Antigone erscheint bei Hegel als Figur eines zwar ehrenwerten, aber letztlich tragischen Widerstands, der die Spannung der beiden Gesetze oder Ordnungen nicht auflösen kann.⁵ Dabei gibt Hegel Antigone zwar in moralischer Hinsicht den Vorzug – sie handelt ehrenvoll, fromm und pflichtgetreu –, lässt ihre Verkennung aber insgesamt schwerer und folgenreicher wiegen. Denn Antigones Gesetz ist nur begrenzt anwendbar, eben auf den toten Bruder, und bleibt für Hegel somit notwendigerweise partikular (Hegel 1807, 344ff.; vgl. Benhabib 1996, 29; Butler 2000, 25f.; Laudani 2011, 10). Ihm fehlt, mit anderen Worten, die Allgemeingültigkeit, um tatsächlich Gesetzesform anzunehmen. Im Gefüge des Polisrechts hat Antigones Handeln letztlich keinen Platz. Antigones Schicksal ist für Hegel damit besiegelt: Sie und die Ordnung, für die sie steht, werden überwunden.

Hegels Überlegungen in der *Phänomenologie* stellen bis heute die wohl einflussreichste philosophische *Antigone*-Interpretation dar. Doch seine Deutung des Konflikts als einer aporeti-

⁵ Wie Bertram formuliert, „zerbricht“ Antigones Handeln „unwillkürlich die Ordnung, an die es gebunden ist und die es zu bekräftigen sucht“ (Bertram 2017, 177). Hegel schreibt in den *Vorlesungen über Ästhetik*: „Die vollständigste Art dieser Entwicklung ist dann möglich, wenn die streitenden Individuen, ihrem konkreten Dasein nach, an sich selbst jedes als Totalität auftreten, so daß sie an sich selber in der Gewalt dessen stehen, wogegen sie ankämpfen, und daher das verletzen, was sie ihrer eigenen Existenz gemäß ehren sollten.“ (Hegel 1832–1845, 549)

schen Kollision zweier gesellschaftlicher Ordnungsprinzipien hat die philosophische Bezugnahme auf die Tragödie – und insbesondere die politische Auseinandersetzung mit Antigones widerständigem Handeln – in zweierlei Hinsicht mit einer folgenschweren Hypothek belastet.

(1) Indem Hegel den Widerstreit der gesellschaftlichen Sphären entlang der Geschlechterdifferenz konstruiert, schreibt er sowohl die Figur als auch die Taten der Antigone auf den Bereich des Privaten und Ethischen fest. Als Frau kann Antigone bei Hegel nur als Vertreterin der häuslichen Sphäre in Erscheinung treten (vgl. Benhabib 1996). Die widerständige Bestattung ihres Bruders gilt Hegel als ehrenhafte Erfüllung jener ethischen Verpflichtung, die die Fürsorge für die Toten gebietet (vgl. Hegel 1807, 332, 342f.). Antigones Widerstand erscheint damit weniger als ein politischer Akt, der die Logik des Staates/Kreons herausfordert, sondern lediglich als vorpolitischer Versuch, eine partikuläre ethische Pflicht zu erfüllen (vgl. Shklar 2019, 32f., Benhabib 1996, 29), womit ihr Widerstand letztlich zu einem Ausdruck privater Moral nivelliert wird.

(2) Das Hervorbrechen jener privaten Moral ist in Hegels (und Kreons) Augen jedoch keine Kleinigkeit. Antigones Missachtung des Bestattungsverbots, ihre Trauer und Klage repräsentieren eine Bedrohung des Gemeinwesens. Kreons Erlass verbietet nicht einfach die Beerdigung eines Familienmitglieds, sondern stiftet entlang der Grenzziehung zwischen Freund und Feind allererst das Innere des politischen Raums. Das Gemeinwesen basiert gerade auf der „Störung der Familienglückseligkeit“ und schafft sich, wie Hegel in seiner vielzitierten Wendung festhält, in der Frau/Antigone, als Verteidigerin der Familie, „seinen inneren Feind“, sodass die Frau eine Figur der „ewige[n] Ironie des Gemeinwesens“ (Hegel 1807, 352) darstellt. Antigones verbotene Trauer um den geächteten Bruder ist ein Stachel im Fleisch des politischen Gemeinwesens, gegen den es sich durch eine „unterdrückende Haltung“ (Hegel 1807, 353) zur Wehr setzen muss. Und Hegel geht noch weiter: Um die Spannungen zwischen den Gesellschaftssphären aufzuheben, bedarf es neuer Modi der Konfliktaustragung, die Hegel in der Rechtsform (vor)findet. In Hegels teleologischer Weltauffassung muss die aporetische Kollision der Ordnungsprinzipien in den Modus formalen Rechtsstreits überführt werden. Hegel zufolge vollzieht sich die Überwindung von Antigones Widerstand durch seine Einhegung in die Rechtsform. Antigone als Figur des Widerstands wird bei Hegel damit in doppelter Weise vom Modus des *politischen* Konflikts gelöst und letztlich entpolitisiert. Zunächst, indem ihr Widerstand dem Motiv moralischer Pflichterfüllung unterstellt wird, und dann, indem der Widerspruch, den Antigones Widerstand offenlegt, durch die Überführung ins Register des Rechts aufgehoben wird. Oder anders gesagt, Antigones Widerstand kommt

weniger als *politischer* Widerstand in den Blick, sondern als (ethischer, familiärer, religiöser) *Widerstand gegen das Politische*.

DELIBERATIVER WIDERSTAND? NUSSBAUMS REFLEKTIERTE ANTIGONE

Die von Hegel proklamierte Notwendigkeit des „Untergangs der sittlichen Substanz und ihr Übergang in eine andere Gestalt“ (Hegel 1807, 354), nämlich die Rechtsform, ist nicht unwidersprochen geblieben. Neben feministischen Vorbehalten gegenüber dem darin implizierten Bild von Rechtsstaatlichkeit⁶ werden prominente Einwände v.a. vor einem aristotelischen Hintergrund vorgebracht.⁷ Zwar greifen aristotelische Ansätze die Hegel'sche Pointe auf, dass es sich im Zwist zwischen Antigone und Kreon um eine tragische Kollision und nicht um einen „reflektierten“ Konflikt handelt (vgl. Nussbaum 1986, 69). Sie machen aber gegen Hegel geltend, dass der tragische Verlauf des Stücks die Hoffnung auf eine Synthese der opponierenden Werte (mittels Überführung in einen formalen Rechtsstreit) verbietet. Die Konflikte des Gemeinwesens lassen sich, mit anderen Worten, nicht durch formalisierende Aufhebung ins Juridische tilgen. Vielmehr müsse das Gemeinwesen einen Weg finden, Wertekonflikte politisch auszutragen.

Gerade dafür hält die Tragödie, wie die Moralphilosophin Martha Nussbaum (1986) argumentiert, instruktive Lektionen bereit. Die *Antigone* inszeniert in Nussbaums Lesart eine „praktische Krise“ (Nussbaum 1986, 51), deren Brennpunkt die Frage bildet, wo die Grenze zwischen Freund und Feind zu ziehen ist. Anders als Hegel, der Antigone und Kreon als Charaktere begreift, die divergierenden Ordnungsprinzipien geradezu ungebrochen *verkörpern* (Hegel 1807, 343), versteht Nussbaum die beiden Protagonist:innen als vernunftbegabte Subjekte, deren Haltungen und Handlungen durch unterschiedliche Weltanschauungen und damit korrespondierende Pflichtvorstellungen begründet sind. Das Tragische liegt darin, dass die Protagonist:innen keinen adäquaten Umgang mit der praktischen Krise finden, d.h. unfähig sind, ihre exzessiven Strebungen reflektiert zu mäßigen. So muss auch für Nussbaum die Transformation der Kollision in einen Konflikt ausbleiben. Grund dafür ist, nicht anders als bei Hegel, ein Reflexionsdefizit, das verhindert, den engen individuellen Standpunkt zu transzendieren: „Each of the protagonists has a vision of the world of choice that forestalls serious practical conflict; each has a simple deliberative standard and a set of concerns neatly ordered in terms of this.“ (Nussbaum 1986, 52)

⁶ Vgl. hierzu etwa Benhabib 1996, Jacobs 1996.

⁷ Neben Martha Nussbaum ist hier insbesondere Ricœur (1990) zu nennen.

Tatsächlich scheinen die Protagonist:innen Nussbaums Lektüre zu bestätigen: Kreon prangert Antigones widerständigen Akt explizit als Ausdruck von Hybris an (V. 480, 482).⁸ Im antiken Weltbild ist Hybris einer der schwerwiegendsten Vorwürfe. Wer sich der Hybris schuldig macht, verkennt den eigenen Platz innerhalb der Ordnung der Dinge. Insofern setzt das Konzept der Hybris ein transzendentes, mythisches Ordnungsprinzip voraus, in dem die menschliche Ordnung gründet. Mit der Verkenning der unumstößlichen kosmischen Ordnung bedrohen Akte der Hybris das Gemeinschaftsgefüge und die Beständigkeit der staatlichen Ordnung. Das Gegenteil der Hybris ist die *Eunomia*, die „Wohlgesetzlichkeit“, die als höchste Bürger-tugend die Stabilität der *polis* fördert (Solon, 4, V32-39). In diesem Sinne muss Antigones Widerstand für Kreon als Hybris *par excellence* erscheinen. Antigone verfügt über keinen legitimen Herrschaftsanspruch, sie ist nur ein gewöhnlicher Mensch und noch dazu, was in Kreons Augen nochmals schwerer wiegt, bloß eine Frau; eine Frau, die nicht nur gegen sein Gesetz verstößt, sondern sich trotz ihrer Inferiorität anmaßt, gegen ihn das Wort zu ergreifen.⁹ Antigone verlässt den Platz, der ihr in der sozialen Hierarchie ‚ordnungsgemäß‘ zukommt. Aus der Perspektive ihrer Gegner schließt sich Antigone mit ihrem Widerstand nicht nur aus der Polisgemeinschaft aus,¹⁰ sondern letztlich aus der menschlichen Gemeinschaft überhaupt. Der Chor nennt sie *apolis* (V. 370) und *autonomos* („nach eigenem Gesetz“ lebend, V. 821) und Kreon sieht sie als eine jener unehrenwerten *akosmountes* (V. 730), d.h. „Empörer“, oder wörtlich: Weltlosen (vgl. Castoriadis 1991, 148f.; Thomä 2018a, 366).

Dabei heben zeitgenössische Interpreten – neben Nussbaum u.a. Paul Ricœur (1990) und Cornelius Castoriadis (1990, 1991) – hervor, dass nicht nur Antigone, sondern auch Kreon als eine Figur der Hybris gelesen werden kann. Während Antigones Hybris in der exzessiven Transgression der Ordnung besteht, äußert sich Kreons Hybris in seinem exzessiven Beharren auf der Ordnung. In der Tat werfen ihm der Chor und auch sein Sohn Haimon wiederholt Maßlosigkeit und Unbesonnenheit vor. Haimon mahnt ihn vergebens, der Stimme des Volkes

⁸ Hybris erscheint in den antiken Tragödien als anthropologische Konstante (vgl. Castoriadis 1991). Walter Kaufmann macht darauf aufmerksam, dass die Bedeutung von Hybris im Allgemeinen „fast nichts mit ‚Stolz‘ zu tun“ hat (Kaufmann 1980, 74), sondern eher ein „zügellos werden“ und „sich austoben“ meint. Der Begriff der Hybris verweist in diesem Sinne auf ein exzessives Moment, das in allen möglichen Formen des Handelns und Seins zu Tage treten kann. Bei Homer beschreibt das Verb *hybrizein* u.a. über die Ufer getretene Flüsse, wuchernde Pflanzen und durchgehende Pferde (vgl. Kaufmann 1980, 75).

⁹ Wie Kreon betont, handelt Antigone aus seiner Sicht nicht nur unvernünftig, sondern geradezu „wahnsinnig“ (V. 600).

¹⁰ In der attischen *polis* ist die Demokratie, wie Cornelius Castoriadis in Erinnerung ruft, mehr als eine bloße Regierungsform. Sie ist vor allem eine Lebensform: Die attischen Bürger *sind* die *polis* – und die Demokratie ist ihre Lebensform. In einer ähnlichen Stoßrichtung betont Arendt die zentrale Bedeutung des gemeinsamen politischen Handelns, der Praxis, gegenüber einem bloß gesetzlich-institutionellen Rahmen: „[D]er Inhalt des Politischen, das, worum es in dem Leben der Stadtstaaten selbst ging, war weder die Stadt noch das Gesetz – nicht Athen, sondern die Athener waren die Polis“ (Arendt 1958, 244).

– das Antigones Position durchaus unterstützt – Gehör zu schenken und im Urteil über Antigone Besonnenheit (*phronesis*) und Weisheit (*epistemes*) walten zu lassen. Kreon aber negiert die ihm angetragenen Spannungen zwischen den divergierenden Wertorientierungen innerhalb des Gemeinwesens und fällt seine Entscheidung autoritär. Damit macht er sich der Ei(ge)nsinnigkeit (*monos phronein*, V. 707) schuldig (vgl. Castoriadis 1991, 149). Sein eigener Ordnungsanspruch wird so letztlich zur Hybris und der ‚legitime‘ Herrscher entpuppt sich als Tyrann (vgl. Castoriadis 1991, 158f.).¹¹ Antigones und Kreons Hybris scheinen sich geradezu wechselseitig zu spiegeln. Aus dieser Perspektive erscheint ihre Kollision als Kollision zweier Formen der Hybris: einerseits die *Hybris der Ordnung*, die sich in Kreons exzessivem, tyrannischem Beharren auf sein Gesetz manifestiert, und andererseits die *Hybris des Widerstands* in Antigones exzessiver Überschreitung des staatlichen Gesetzes.

Im Gegensatz zu Hegel, der den im Widerstand manifest werdenden Spannungen zwischen unterschiedlichen Sphären beizukommen sucht, indem sie in einen Rechtsstreit transformiert werden, betont Nussbaum, dass es diese Spannungen auszuhalten gilt.¹² Widerstand ist aus dieser Perspektive nicht abschließend juridisch-prozedural zu rationalisieren, sondern stellt eine Herausforderung dar, an der sich das menschliche Handeln und die politische Gemeinschaft stets aufs Neue bewähren muss. Die Tragödie deutet aus dieser Sicht an, wie politische Auseinandersetzungen ausgetragen werden *sollten*: Nur im „Durchgang durch die Konflikte“ (Ricoeur 1990, 292) können die Protagonist:innen zu jener praktischen Weisheit (*phronesis*) gelangen, die nicht nur, wie Nussbaum mit Blick auf die Schlussverse des Stücks hervorstreicht, wichtigster Bestandteil des „guten Lebens“ (*eudaimonia*, V. 1348) ist, sondern auch, wie Haimon seinem Vater in Erinnerung ruft, die Legitimationsgrundlage der guten Ordnung stiftet (V. 683–724; vgl. Möbius 2012, 26). In aristotelischen Ansätzen findet sich daher die Tendenz, die *Antigone* als Lehrstück über die Bedeutung der Besonnenheit bzw. Klugheit (*to phronein*) zu interpretieren, die der Chor in seinem Schlusslied besingt.¹³ Unter den Vorzeichen der *phronesis* würde Antigones Widerstand, so Nussbaums Hoffnung, einen Lernprozess einleiten, der eine Reflexion und Infragestellung individueller Sichtweisen mitsamt ihres

¹¹ Dass Kreons Verhalten ebenfalls als Ausdruck von Hybris begriffen werden kann, ist insofern interessant, als er wiederholt die „Wohlberatenheit“ als höchste Tugend und die Unvernunft als „größten Schaden“ bestimmt (V. 1050f.). Zu Beginn des Stücks stellt sich Kreon noch als gerechter Herrscher dar, der das Wohl der Stadt im Sinn hat, und gelobt, in seinen Entscheidungen den Rat der Ältesten zu berücksichtigen. „Zügellosigkeit“ (*anarchia*) gilt ihm als größtes Übel, da sie das Gleichgewicht und die Ordnung des Gemeinwesens gefährdet (V. 672). Kreon fällt hinter seinen eigenen Anspruch der „Wohlberatenheit“ zurück.

¹² Paul Ricoeur bringt in seiner Lektüre ein analoges Argument vor (vgl. Ricoeur 1990, 293–317).

¹³ Dort heißt es: „Besinnung ist von den Gütern des Glücks / bei weitem das höchste: man frevle nicht / gegen Göttergebot! Je größer der Stolz / der Vermessenheit ist, umso tiefer der Sturz, / der die Untat sühnt / und lehrt sie im Alter Besinnung.“ (V. 1348–1353)

Absolutheitsanspruchs einleitet, um die Protagonist:innen auf eine Pluralität konfligierender Perspektiven hin zu orientieren. Das Exzessive widerständigen Handelns soll dabei durch den Erwerb deliberativer Kompetenzen prozedural in einen gemäßigten, agonalen Konflikt überführt werden. Widerstand wird unter diesen Vorzeichen zum *Movens* menschlichen Fortschritts (vgl. Nussbaum 1986, 73), das als Moment eines Lernprozesses fruchtbar zu machen ist.

DAS ANDERE DER POLITIK: ELSHTAINS FEMINISTISCHE LESART DER ANTIGONE

Feministische Lektüren portraituren Antigone als Figur der Kontestation hegemonialer ethischer und politischer Logiken. Auch hier bildet die kritische Auseinandersetzung mit Hegels Lektüre den Einsatzpunkt für eine produktive Aneignung von Antigones Widerstand. Im Fokus der Auseinandersetzung steht dabei Hegels Auffassung, dass Antigones Handeln dem Bereich des Privaten entspringt. Insofern es in dieser Sphäre angehört, bleibt es Ausdruck eines partikularen Gesetzes, aber bildet dennoch als „ewige Ironie“ den Stachel im Fleisch des Gemeinwesens.

In feministischen Ansätzen seit den 1970er Jahren ist Antigone als ein solcher Stachel im Fleisch des Staates gelesen worden (vgl. Irigaray 1974, Mills 1996). Dabei bildet die *Antigone*-Tragödie einen Bezugspunkt zur Selbstreflexion feministischer Bewegungen in ihrem Verhältnis zum Staat, wobei sich die Uneinigkeit zwischen unterschiedlichen feministischen Denkrichtungen hinsichtlich der Frage des Staates in divergierenden Aneignungen der Antigone spiegelt. Während liberale Feminist:innen im Kampf um die Gleichstellung der Frau auf den Staat als Bündnispartner vertrauen, sehen differenzfeministisch orientierte Ansätze darin einen strategischen Fehler. Statt in Allianz mit dem Staat zu arbeiten, bedarf es aus dieser Sicht einer grundsätzlichen Kritik der instrumentellen, bürokratischen Rationalität und des Autoritätsmonopols des Staates (vgl. Elshtain 1982, 48, 51). Den hegemonialen politischen Strukturen, die Frauen ihre Handlungsfähigkeit verweigern, sie in Zustände der Machtlosigkeit und Anhängigkeit drängen und ihr Handeln als irrational abstempeln, gilt es, wie Jean Bethke Elshtain argumentiert, beharrlich eine andere Interpretation der weiblichen „sozialen Identität“ entgegenzustellen. *Antigones Töchter*, so der Titel von Elshtains vielrezipiertem Aufsatz (1982), folgen ihrem Erbe insofern, als sie den ihnen zugeschriebenen Platz im sozialen Gefüge verlassen. Antigones Standpunkt ist für Elsthain der einer Frau, die ihre alltägliche Realität, ihre eigenen Werte und Ideale gegen die staatlich-bürokratische Logik in Stellung bringt und die politische Rationalität damit transformiert. Damit wird Antigone zur zentralen Denkfigur eines „sozialen Feminismus“ (Elsthain 1982, 52): „Antigone is [...] a woman who

dares to challenge public power by giving voice to familial and social imperatives and duties“ (Elshtain 1982, 55). Antigone fungiert hier als Repräsentantin einer weiblichen Geste des Widerstands, die sich „outside the boundaries of legitimate politics“ (Elshtain 1989, 231f.) vollzieht. Als trauernde Schwester steht sie, so Elshtain, für einen universalen Humanismus (vgl. Elshtain 1982; kritisch Honig 2010). Als zeitgenössische Töchter Antigones versteht Elshtain etwa die argentinischen *Madres de Plaza de Mayo*¹⁴ oder die „unpolitisch denkende[n]“ Frauen (Steiner 1984, 139) der NS-Zeit, die George Steiner in seiner *Antigone*-Interpretation anführt. Diese trotzen den nationalsozialistischen Besatzern dadurch, dass sie ihre ermordeten Brüder, Väter und Söhne öffentlich betrauern. Ihr Handeln folgt unmittelbaren ethischen Imperativen, artikuliert sich aber nach Elshtain nicht in politischer Form: „No explanation is required“ (Elshtain 1989, 231).

Antigones Widerstand steht aus dieser Perspektive für ein ethisches *Anderes* der Politik (vgl. Irigaray 1974), das die politische Ordnung übersteigt und ihre Logik stört. Dieses *Andere* der Politik bleibt keineswegs eine partikulare Position, wie feministische Lesarten gegen Hegel kritisch einwenden. Vielmehr sind die Forderungen der Frauen, wenngleich stets aus einer partikularen Position geäußert, immer schon auf ein Universales hin orientiert: auf eine andere, universale Gleichheit (vgl. Elshtain 1989, 232), die sich der herrschenden „politischen“, maskulinistischen Version von Gleichheit entgegenstellt.

WIDERSTAND UND DER EXZESS DES HANDELNS: ZWISCHENFAZIT

Es lässt sich festhalten, dass ein Gros der *Antigone*-Lektüren den Widerstand ihrer Heldin als exzessives Insistieren auf moralischen Werten und Pflichten interpretiert, die einem göttlichen Gesetz oder einer humanistischen Ethik entstammen. Eine andere Sichtweise eröffnet sich dagegen, wenn man genauer unterscheidet zwischen dem, was Antigone *sagt*, und dem, was sie *tut*. Antigones *Argumentation* scheint die Lesarten, mit denen wir uns bis hierhin auseinandergesetzt haben, zu bestätigen. Sie rechtfertigt ihren Widerstand, indem sie sich auf höhere Ordnungsinstanzen und transzendente Notwendigkeiten beruft. So ruft sie die Götter der Unterwelt an und begründet ihr Handeln per Verweis auf die „ungeschriebene[n], ewige[n], göttliche[n] Gesetze“ (V. 454–455). Sie schreibt ihren Widerstand in den Dienst einer vermeintlich

¹⁴ Seit 1977 versammeln sich die „Madres“ jeden Donnerstag am Plaza de Mayo in Buenos Aires zu einem halbstündigen Trauerumzug, um gegen das spurlose Verschwinden tausender Familienangehöriger während der Militärdiktatur (1976–1983) zu protestieren. Bis heute sind die „Madres de Plaza de Mayo“ eine der wichtigsten Menschenrechtsorganisationen Argentiniens, die sich für die Aufarbeitung der Gräueltaten – das „Verschwindenlassen“ politischer Gegner:innen – einsetzt.

höheren, gerechteren und notwendigeren Ordnung ein. Antigones *Handeln* ruft demgegenüber eine andere Form des Exzessiven auf. Das Stück scheint diesen Aspekt zu betonen, wenn Antigones Kritiker ihren Widerstand als Hybris bezeichnen. Bemerkenswerterweise besteht Antigones Hybris für sie gerade darin, dass Antigone es sich anmaßt, für ihr Handeln das Prädikat des Heiligen zu beanspruchen: Sie erklärt ihre Tat zur *hosia panourgésas*, d.h. zu einem „heiligen“ oder „frommen Verbrechen“¹⁵ bzw. bestimmt sich – im stärker anklägerischen Ton mancher Übersetzungen – als eine, die „fromm gefrevelt“ hat (V. 74).

Der Durchgang durch zentrale Stationen der Rezeptionsgeschichte der *Antigone* hinterlässt ein ambiges Bild der Titelheldin: Mal ist sie mutige Heldin, ein andermal irrationale Exzentrikerin, sie ist fromme Schwester und auch trauernde Humanistin. Dabei stehen alle Lektüren vor dem Problem, Antigones Widerstand eine einsinnige Bedeutung zu geben. So wird zunächst ersichtlich, dass die Bezugnahmen auf Antigone ihr jeweils einen anderen ontologischen Status zuschreiben: Hegel verhandelt Antigone als Figur bzw. als Charakter, der ein Ordnungsprinzip verkörpert. Antigone wird damit zur Repräsentantin eines Gesetzes. Nussbaum nimmt Antigone dagegen als Individuum in den Blick, das gemäß bestimmten ethischen Prinzipien handelt. Antigone wird hier individualisiert. In den feministischen Aneignungen Elshtains kommt Antigone dagegen der Status einer Repräsentationsfigur zu, die für bestimmte (vorpolitische) universal-substanzielle Werte steht.

In den Blick rückt damit auch, dass Antigones Widerstand stets im Kontext eines spannungsreichen, ja geradezu exzessiv-konflikthaften Verhältnisses thematisiert wird. Mal bildet ihr Gegenüber ein anderes Gesetz (Hegel), mal ein anderes Individuum (Nussbaum) oder die hegemoniale politische Rationalität selbst (Elshtain). Bemerkenswert ist aber nicht nur, in welcher unterschiedlicher Weise die Problematisierung dieses Verhältnisses in den diversen Lektüren erfolgt, sondern mit welchen (normativen) Strategien die Lektüren dem Problem der exzessiven Konflikthaftigkeit begegnen. So verhandelt Hegel seine Antigone in ihrem ambivalenten Verhältnis zum Gesetz, indem er einerseits ihre Gesetzestreue und ihr Pflichtbewusstsein lobt und andererseits ihren Regelverstoß und ihren Normbruch rügt. Die Gesellschaftsordnung kann bei Hegel die ihr inhärenten Aporien nicht aushalten und muss sie im Modus des Rechts beschwichtigen. Hegels Antigone erzählt eine Geschichte der Verrechtlichung von Konflikt. Nussbaum betont dagegen das spiegelbildliche Verhältnis von Antigone und Kreon. Die im individuellen Handeln der beiden Figuren angelegte Hybris und Exzessivität wird erst in der Begegnung mit dem jeweils anderen manifest. Dies gefährdet das prekäre Gleichgewicht zwi-

¹⁵ Vgl. hierzu die von Wolfgang Schadewaldt besorgte Übersetzung von 1974, 13.

schen den Figuren. Nussbaum rekurriert daher auf die Tugend der Besonnenheit, die helfen soll, das exzessive Moment des Widerstands in progressive Bahnen zu lenken. Antigones Widerstand verweist damit bei Nussbaum auf die Versöhnungskraft deliberativ-prozeduraler Konfliktaustragung. Die normative Evaluation von Antigones Widerstand erfolgt hier, anders als bei Hegel, nicht mehr unter Bezugnahme auf die formalen Kriterien des Rechts, sondern anhand moralischer Handlungstugenden. Nussbaums prozeduraler Einhegung tritt bei Elshtain schließlich eine substanzielle Moral als normative Rechtfertigungsquelle für Antigones Widerstand entgegen. Widerstand wird dabei auf den Status einer ethisch begründeten, vorpolitischen Opposition festgeschrieben. Obwohl diese Lektüren divergierende Strategien im Umgang mit der Konflikthaftigkeit von Widerstand entwickeln, kommen sie darin überein, dass (Antigones) Widerstand aufgrund seiner latenten wie manifesten Exzessivität in moralische oder rechtliche Prinzipienhorizonte eingebettet werden muss. Dabei treten zwei Probleme zutage, denen ein Denken von Widerstand, das sich an Antigone orientiert, weitere Beachtung schenken muss.

Erstens wird mit Blick auf das Moment des Konflikts deutlich, dass das Exzessive in erster Linie als ein Problem des Widerstands verhandelt wird, womit nicht weniger als das Auftaktproblem der *Antigone* in den Hintergrund gerät: Sowohl Antigones Akt des Widerstands als auch Kreons Beharren auf Ordnung werden als Ausdruck von Hybris bzw. als Formen exzessiven Handelns adressiert. Das Problem, auf das die *Antigone* aufmerksam macht, ist ja gerade, dass das Exzessive nicht nur im Widerstand, sondern auch im Ordnungsstreben aufbrechen kann. Allzu oft wird dieses Wechselverhältnis von Ordnung und Widerstand aber, theoretisch wie praktisch, zugunsten der Ordnung aufgelöst. Die Hybris des Widerstands wird als Problem behandelt, mit dem sich die philosophische Theoriebildung auseinanderzusetzen hat; aus der Hybris der Ordnung werden dagegen gemeinhin keine Konsequenzen – etwa für ein (anderes) Denken politischer Ordnung – gezogen.

Zweitens ist zu beobachten, dass die Konflikthaftigkeit widerständigen Handelns in erster Linie mit Blick auf die Intentionen der handelnden Figuren problematisiert wird. Der tragische Konflikt wird als Ausdruck allseitigen exzessiven Beharrens auf der eigenen Position gefasst. Was dabei außen vor bleibt, ist das exzessive Moment der konflikthaften Praxis selbst. Im Fokus stehen die Motive der Figuren nicht ihre Taten, d.h. die Praxis(form), in der sich Widerstand realisiert. Dabei verweist bereits die Problematisierung der Hybris keineswegs nur auf eine anmaßende (Geistes)Haltung. Der Begriff bezeichnet insbesondere den exzessiven Charakter einer Tätigkeit (Kaufmann 1980, 74f.; vgl. FN 8). In der antiken Tragödie meint Hybris daher immer auch, wenn nicht in erster Linie, eine Form exzessiven Handelns.

Eine Analyse von Widerstandspraktiken kann nicht bei der Frage nach der *Rechtfertigung* widerständigen Handelns stehenbleiben, sondern muss die *Gestalt widerständigen Handelns* mitreflektieren. Daher gilt es, das Exzessive auf seine Implikationen für ein Denken widerständiger *Praxis* auszuloten. Bevor ich mich in Abschnitt 1.4 dem ambivalenten Verhältnis von Widerstand und Ordnung widme und nach den figurativen Potentialen der Antigone für ein Denken *demokratischen* Widerstands frage, ist also zunächst das Moment des Exzessiven bzw. der Hybris als Praxis zu beleuchten. Gegenüber den Lektüren, die auf die Prinzipien fokussieren, auf die sich Antigones Widerstand beruft, sowie auf die Normen, gegen die sie verstößt, rücke ich im Folgenden Antigones *Handeln* in den Vordergrund rücken.

1.3 ANTIGONE STELLT SICH QUER: HYBRIS UND DIE PRAXIS DES WIDERSTANDS

Einsatzpunkte für eine praxeologische Lektüre des widerständigen Exzessiven finden sich bei Judith Butler (2000) und Bonnie Honig (2013). Ihr Anliegen besteht darin, auf ein Moment politischer Handlungsfähigkeit hinzuweisen, das Antigones tragischem Widerstand entspringt. Eine solche Perspektivverschiebung von der *Rechtfertigung* hin auf die *Praxis* antwortet auf eine Reihe an Herausforderungen, mit denen sich sowohl liberale als auch identitätspolitische Aneignungen der Antigone konfrontiert sehen. So zeige gerade das Ende der Tragödie, wie manche Leser:innen meinen, dass Antigones Widerstand letztlich gescheitert ist (vgl. Laudani 2011). Ihr Widerstand mündet schließlich im tragischen Tod. Und nicht nur Antigones widerständige Handlungsfähigkeit und Freiheit, auch ihr politischer Status stehen keineswegs außer Zweifel (vgl. Shklar 2019). Antigone selbst, argumentiert etwa Raffaele Laudani, würde ihren Status als *politische* Akteurin immer wieder negieren: Sie übernimmt zwar Verantwortung für ihr Handeln, rechtfertigt ihren Widerstand aber letzten Endes unter Bezug auf das vorpolitische Moment der Pietät.¹⁶ Gerade diese Verleugnung der genuin politischen Verfasstheit ihres Handelns bzw. ihres politischen Subjektstatus mache die tragische Dimension von Antigones Widerstand aus: „Indeed, it is precisely her ability to act *publicly* while simultaneously denying herself as a *political* agent that makes her [...] the perfect tragic heroine.“ (Laudani 2011, 13) Antigone scheint also nicht als Vorbild für ein Modell liberaler Handlungsfreiheit zu taugen. In diese Richtung hat jüngst auch Dieter Thomä argumentiert. In seiner Lektüre betont Thomä, dass Antigone nicht als „Individuum“ im starken Sinn verstanden werden kann, da ihre Vereinzelung als Ergebnis äußerer, privativer Zuschreibungen begriffen werden muss

¹⁶ Antigone beruft sich letztlich auf die Heiligkeit ihres „gottesfürchtig[en] Tun[s]“ (V. 924) und endet mit: „Sehet, ihr Edlen aus Thebens Volk, / die letzte, die blieb vom Königsgeschlecht! / Seht, was ich dulden muß und von wem, / weil ich Heiliges heilig gehalten!“ (V. 940–944)

(vgl. Thomä 2018a, 366): Es sind, nochmals, Kreon und der Chor, die Antigone als *apolis* (V. 370) und *akosmountes* (V. 730) bestimmen. Insofern tritt Antigone zwar, so Thomä, „als Einzelne gegen eine Ordnung an“ (Thomä 2018a, 367), aber diese radikale Vereinzelung ist nicht so sehr Ausdruck eines reflexiven Akts im Zeichen individueller Selbstbestimmung. Vielmehr folgt Antigones Vereinzelung und Veränderung gegenüber der *polis* daraus, dass sie nicht in die verfügbaren Identitäts- und Rollenmuster passt. Judith Butler wendet sich gegen die identitätspolitische Aneignung der Antigone in differenzfeministischen Lektüren. Diese Lesarten bringen, so Butler, Antigones Kampf als Ausdruck der Familienloyalität und der Bruderliebe gegen die „völlig abstrakten Prinzipien der politischen Gleichheit“ (Butler 2000, 16) in Stellung. Damit reduzieren sie ihren Widerstand auf eine „vorpolitische Opposition zur Politik“ (Butler 2000, 14) oder, wie Bonnie Honig kritisch geltend macht, auf einen apolitischen, rein ethischen Humanismus (vgl. Honig 2010, 2013). Aus dieser Warte fügt sich Antigone nicht reibungslos in liberale oder identitätspolitische Konzeptionen widerständiger Akteurschaft.

Eine alternative Annäherung lässt sich allerdings mit Blick auf die Performanz ihres widerständigen Handelns gewinnen. Nehmen wir Abstand von einer Perspektive, die allein auf Antigones Argumentation zielt, und ziehen stattdessen die performative Dimension ihres Handelns in Betracht, dann eröffnet sich ein anderes Bild. Antigones Selbstdeutung als widerständig Handelnde rückt das Moment des Exzessiven bzw. der Hybris in ein anderes Licht. Während ihren Kritikern Antigones Rede von *hosia panourgésas* skandalös erscheint, ist aus einer Perspektive, die stärker auf Antigones Performanz abstellt, weniger das Attribut (*hosia*), sondern vielmehr das Substantiv (*panourgésas*) entscheidend. Denn *panourgía* kann zweierlei bedeuten: Im alltäglichen Gebrauch, dem auch die meisten deutschen Übersetzungen folgen, hat *panourgía* eine pejorative Bedeutung und meint „ein Verbrechen begehen“. Die wörtliche Übersetzung – das Wort ist ein Kompositum aus *pân* („alles“) und *érgon* („Werk“, „Arbeit“, „Tat“, „Handlung“) – lautet dagegen schlicht „alles tun“. ¹⁷ Antigone ist dieser buchstäblichen Übersetzung gemäß also die, die alles tun würde – und auch tut: Sie handelt exzessiv, etwa wenn sie ihren Bruder nicht nur einmal, sondern gleich zweimal beerdigt, oder wenn sie sich in ihrem hyperbolischen Klagelied mit mythischen Heldinnen und Göttinnen vergleicht (vgl. Honig 2013, 158ff., Nussbaum 1986, 64f.). Zudem kommt in der Selbstbeschreibung ihres

¹⁷ Thomä bezeichnet in seiner Lektüre der *Antigone* diese ambivalente Bedeutung von *panourgía* als „Schlüssel zum Verständnis der Antigone“ (Thomä 2018a, 359). Denn traditionellen Rezeptionen, die auf das Attribut des Heiligen fokussieren (vgl. Steiner 1984) und als Verweis darauf werten, dass Antigone aus absoluter Pietät und göttlichem Pflichtgehorsam handelt (vgl. Laudani 2011), bleibt gerade dieses *pân*, („alles“) und damit das Exzessive der Handlung verborgen. Eine Ausnahme bildet dabei Friedrich Hölderlin, der seine *Antigonä* betonen lässt, sie habe „Heiligs [...] vollbracht“ (Hölderlin 1804a, 226) und damit die pejorative Konnotation gänzlich tilgt.

Handelns als *panourgía* ein polemischer Gestus zum Ausdruck. Denn mit dem Verweis auf ihre *panourgía* antwortet Antigone auf die Zurückhaltung ihrer Schwester Ismene, Antigones Aufruf zum Widerstand gegen Kreons Verdikt zu folgen. Ismene begründet ihren Gehorsam gegenüber den Gesetzen der *polis* damit, dass es „ja keinen Sinn [hat], zu *handeln übers Maß hinaus* [*perissá prássein*]“ (V. 67–68; meine Hvhbgr.).¹⁸

Im Zentrum der *Antigone*-Tragödie steht aus dieser Sicht mit der *panourgía* ein Widerstand als exzessive Praxis oder „Exzesspraxis“. Im Kontext des Stücks wird diese beinahe einmütig als Ausdruck von Hybris verurteilt. Dabei stellt das Framing des Widerstands als *panourgía* Interpret:innen, die primär auf Antigones Argumentation fokussieren, vor eine Herausforderung. Denn Antigones Performanz spricht gerade gegen eine Lesart, die darauf abstellt, das Exzessive ihres Widerstandes vorschnell unter Rückgriff auf rechtliche oder moralische Prinzipien zu fixieren. Vielmehr erscheint Antigone als ambivalente, ja geradezu subversive Figur: In gewisser Weise scheint sie die externen Zuschreibungen („Du begehst Hybris/*panourgía*, du handelst gegen die Prinzipien der Ordnung...“) zu bestätigen, während sie zugleich die Grundlage untergräbt, auf der das Urteil ihrer Kritiker:innen basiert.

Der Begriff der *panourgía* verweist auf eine exzessive Form widerständiger Infragestellung gegebener Herrschaftsinstanzen; damit stellt er zugleich eine produktive Ressource dar, um den politischen Gehalt „exzessiver“ Praktiken zu erläutern. Verlagern wir also den Fokus weg von der Rechtfertigungsebene – d.h. den Prinzipien, auf die Antigones Widerstand rekurriert, und den Normen, gegen die sie verstößt – und hin auf ihre Praxis, so kommt das Moment der Handlungsfähigkeit in den Blick, das in der widerständigen *panourgía* enthalten ist, wie die praxiszentrierten *Antigone*-Lektüren von Butler und Honig unterstreichen (vgl. Butler 2000; Honig 2010, 2013). Aus deren Perspektive ist Antigones Widerstand schwerlich einer uniformen Haltung subsumierbar, sondern versammelt, wie Butler geltend macht, eine „Reihe wirkungsvoller körperlicher und sprachlicher Handlungen gegen den Staat“ (Butler 2000, 13).

Antigone stellt sich Kreon demnach auf mehrfache Weise entgegen. Sie verstößt gleich zweimal gegen sein Bestattungsverbot, sie widerspricht ihm und sie ergreift am Ende auch noch eigenmächtig das Wort, um sich in ihrer Sache öffentlich an die Bürger:innen Thebens zu wenden. Zudem erinnert Butler daran, dass Antigones Widerstand gegen Kreons Herrschaft nicht erst mit dem Akt der Bestattung einsetzt. Bereits zuvor bestreitet sie im verschwörerischen Gespräch mit ihrer Schwester Ismene „die bindende Kraft von Kreons Erlass“

¹⁸ So betont Ismene: „[I]ch beuge mich ja nur dem Zwang. / Denen, die an der Macht sind, füg' ich mich: es hat / ja keinen Sinn, zu handeln übers Maß hinaus [*perissá prássein*]“. (V. 66–68)

(Butler 2000, 23). Und auch in der direkten Auseinandersetzung mit Kreon fächert sich ihr Widerstand auf: Ihres Verbrechens überführt, weigert sich Antigone nicht nur, ihre Tat zu leugnen, sie bekennt sich auch öffentlich dazu und verdoppelt mit diesem „Akt der Öffentlichmachung“ (Butler 2000, 23) ihren widerständigen Trauerakt durch einen Akt „verbalen Ungehorsam[s]“ (Butler 2000, 24). In diesem Sinne unterstreicht auch Honig, dass sich Antigones Handeln einer eindeutigen Typisierung geradezu widersetzt:

Antigone is not merely the lamenting sister Hegel admired nor the political martyr appropriated by dissidents all over the modern world. She [...] is, more fundamentally, a political actor embroiled in burial, kinship, and polis politics, one who plots, conspires, and maneuvers her way in and out of trouble on behalf of the sovereign form that she considers to be hers by right. (Honig 2013, 20)

Antigones Widerstand sperrt sich somit nicht nur gegen die Zuschreibung zu einer (Identitäts)Position (der frommen Schwester, der fürsorglichen Frau usw.) und der Unterstellung unter ein bestimmtes Gesetz. Vielmehr betonen Butler und Honig das subversive Moment an Antigones widerständigen Handlungen. Entgegen der Normen, die sie als Frau entmächtigen, und entgegen Kreons anhaltenden Versuchen, sie zum Schweigen zu bringen, gewinnt Antigone, wie Butler argumentiert, ihre Sprach- und Handlungsfähigkeit gerade durch die polemisch-subversive Aneignung jener Autorität, zu der sie in Opposition steht (vgl. Butler 2000, 10). Antigone handelt, obwohl sie eigentlich kein Recht zu handeln hat; sie spricht öffentlich, wo man sie in den privaten Raum verbannen will; und sie bedient sich des Idioms und der Rhetorik jener Autorität, gegen die sie aufbegehrt, und zwar – und das ist entscheidend – nicht zuletzt dadurch, dass sie den Hybrisvorwurf subversiv aneignet und bejaht. Antigones Widerstand erscheint nunmehr gerade nicht als Akt einer maßlos gottesfürchten Schwester und damit als Ausdruck einer vorpolitischen Opposition. Im Gegenteil gewinnt Antigones Widerstand, wie Butler festhält, seine performative Kraft dadurch, dass er an dem „Hybris genannten männlichen Exzess“ (Butler 2000, 27) subversiv partizipiert.

Das ist das Skandalöse an Antigones *panourgía*; sie eignet sich die ihr zur Last gelegte Hybris derart an, dass sie zur Ressource ihrer Herrschaftskritik wird. Antigones widerständige Praxis stellt somit eine doppelte Bewegung dar. Zum einen vollzieht sie einen polemischen Akt, indem sie sich die ihr zum Vorwurf gemachte Hybris zu eigen macht; zum anderen verunsichert sie durch die Ambivalenz, die sie ihrem exzessiven Handeln durch die Bezeichnung als *panourgía* verleiht, die vermeintlich eindeutig negative Bedeutung von Hybris, und zwar nicht zuletzt, um Kreons Autorität zu unterminieren. Je stärker Antigone die ihr entgegengebrachten Zuschreibungen verunsichert, umso fragwürdiger wird Kreons Anspruch auf Deutungshoheit.

Die Vehemenz, mit der Kreon auf der Eindeutigkeit von Antigones Handeln beharrt, erscheint vor diesem Hintergrund zunehmend selbst als Hybris. Wenn Antigones Sprechen sich dem von Kreon annähert, handelt es sich, wie Butler argumentiert (vgl. Butler 2000, 24ff.), nicht einfach um eine Anpassung an hegemoniale Normen staatlich-bürokratischer Rationalität, wie differenzfeministische Autor:innen an liberalen feministischen Ansätzen kritisieren, sondern im Gegenteil um den strategischen Aufweis des kontingenten Charakters jener sozialen Normen, die sowohl die Grenzen der Identität als auch der souveränen Macht festlegen.

Honig verweist darüber hinaus auf eine weitere widerständige Geste in Antigones Sprechhandlungen. Während Butler auf Antigones Verteidigung vor Kreon fokussiert, setzt sich Honig mit den Passagen auseinander, an denen Antigone ihre Trauer verbalisiert – zunächst um den toten Bruder und dann über ihr eigenes Schicksal (vgl. Honig 2010, insbes. 18–23; Honig 2013, 121–150). Honig arbeitet im Rahmen eines Close Readings heraus, wie Antigone das Genre des Trauergesangs für ihren Widerstand mobilisiert. Antigones großes Lamento ist für Honig nicht Ausdruck jener Irrationalität, für die sie Kreon und der Chor schelten, sondern Einsatzpunkt politischer Taktiken, die eine der Sprache selbst innewohnende Exzessivität hervorbrechen lassen (Honig 2010, 21): Taktiken der Parodie, der Mimikry und der Zitation. So liest Honig Antigones Behauptung, die Unersetzbarkeit ihres Bruders Polyneikes rechtfertige ihren Widerstand, als verzerrende Imitation von Kreons Überzeugung, sein Sohn werde gewiss eine andere Braut als die ihm zugedachte Cousine finden. Dabei beinhaltet Antigones Klage weit mehr als nur eine subtile Kritik an Kreon Berechnungslogik. Ihr ins Parodistische gesteigertes Lamento inszeniert einen Dissens (vgl. Honig 2010, 20), der Kreons Diskurs herausfordert und die Binarität von Politischem und Vopolitischem subvertiert: „Through parody, mimicry, and citation, she reworks the binaries of word versus sound, principle versus desire, to make her case and posit a place from which to be heard.“ (Honig 2010, 4) Antigones Klage erscheint in Honigs Lektüre nicht mehr als Ausdruck vopolitischer, humanistischer Universalien (oder Partikularien), sondern wird zum Instrument einer strategisch intervenierenden politischen Parteinahme (vgl. Honig 2010, 18).

Die Ambivalenz von Antigones Widerstand erscheint in dieser Betrachtungsweise weniger als Selbstwidersprüchlichkeit, sondern als polemischer Gestus, mit dem sie die (transzendenten) Grundlagen und Normen der Polisordnung unterläuft. Während ihre Rechtfertigung darin besteht, sich auf unerschütterliche Grundlagen zu berufen, kündigt Antigones *panourgía* die Referenz auf ein höheres Gesetz *praktisch* auf. Die exzessive Handlungsfähigkeit und Freiheit, die sie performiert, indem sie ihren angestammten Platz im Ordnungsgefüge überschrei-

tet, bezeugt die Fragilität genau jener transzendenten Grundlagen, auf die sie in ihrer Argumentation rekurriert. Gerade diese inhärente Spannung zwischen Proposition und Praxis bzw. zwischen Konstativem und Performativem, die traditionelle Lektüren als tragischen Verlust von (politischer) Subjektivität bestimmen, werden hier Einsatzpunkt politischen Handelns. Antigones Widerstand gewinnt seine polemische Kraft nicht aus der Übernahme einer spezifischen Identitätsposition, sondern aus ihrer Transgression. Antigones Widerstand besteht geradezu darin, dass sie mit ihrem exzessiven Handeln auf widersprüchliche Weise ihre Identitätsposition überschreitet. Das macht sie für Honig zum Vorbild einer anderen, nicht herrschaftlichen, sondern agonalen Politik (Honig 2010, 22f.).

Antigones Widerstand erscheint in dieser Lesart folglich nicht mehr als ein *Anderes* der Politik, sondern als Geste einer *anderen* Politik.¹⁹ Eine solche alternative Reflexion politischen Widerstands, die nicht nur die Normen der Ordnung beleuchtet, gegen die die Widerstandspraxis verstößt, sondern jene Handlungsfähigkeit unterstreicht, die dem Widerstand allererst entspringt, hegt das Exzessive widerständigen Handelns nicht mehr vorschnell rechtlich oder moralisch ein. Insofern steht Antigones Widerstand in Butlers und Honigs Lektüren gerade nicht für eine Politik der „oppositionelle[n] Reinheit“ (Butler 2000, 18). Im Gegenteil markiert Antigones Hybris, ihre *panourgía*, eine gewisse Unreinheit der Politik – ein Aspekt, auf den ich im nächsten Abschnitt noch genauer zu sprechen kommen werde. Wenn die *andere* Politik, diese exzessive und unsaubere Politik jedoch mehr sein will, als bloß eine Politik der Unterbrechung, gilt es der Frage nachzugehen, welche andere Lebensform in diesem Widerstand ins Werk gesetzt wird. Ich komme daher im Folgenden auf die Frage nach dem Verhältnis von Widerstand und Ordnung zurück. Denn ausgehend vom exzessiven Charakter widerständigen Handelns erscheint die Ordnung in einem neuen Licht.

1.4 WIDERSTÄNDIGE UND ORDNENDE HYBRIS

Die Frage der politischen Ordnung oder Lebensform ist der Tragödie nicht äußerlich. Im Gegenteil besteht eine Kernfunktion der antiken Tragödie darin, die sozialen und politischen Verhältnisse zu reflektieren und anhand mythischer Themen aktuelle Konflikte des Gemein-

¹⁹ Antigones tragischer Widerstand scheint in gewisser Weise sogar für ein Moment des *Antipolitischen* zu stehen – und zwar gerade in jener komplizierten Doppeldeutigkeit, die Nicole Loraux für den Begriff geltend macht: als einerseits eine Position, die die politische Ordnung transzendiert und dadurch bedroht, und andererseits als Haltung und Praxis, die die traditionelle Auffassung von (konsensueller) Politik zurückweist (vgl. Loraux 2002, 26f.).

wesens abzuhandeln.²⁰ Bekanntlich war es zur Zeit Sophokles' die junge attische Demokratie, die nicht nur die Dichter, sondern auch das Publikum in den Bann zog (vgl. Loraux 1986, 50). Es ist daher wohl kein Zufall, dass das Verhältnis von Ordnung und Widerstand in dieser Zeit gesellschaftlicher Umbrüche und Zäsuren an Virulenz gewinnt. Die attische Demokratie entsteht in einer Zeit des „Übergang[s] vom magisch-rituellen zu rational-institutionellen Vorstellungen von Gesellschaftsordnung“ (Kleger 1993, 30), oder wie Jean-Pierre Vernant und Pierre Vidal-Naquet betonen, zu einer Zeit, „when the language of myth ceases to have a hold on the political realities of the city“ (Vernant/Vidal-Naquet 1972, 7). Die Unsicherheit, die die *polis* infolge des Übergangs von einer göttlichen zu einer menschlichen, demokratischen Ordnung umtreibt, betrifft nicht nur die Frage nach den Grundlagen und Prinzipien, auf denen diese menschliche Ordnung basieren soll. Sie gilt vor allem auch der Frage nach der menschlichen Handlungsfähigkeit und Freiheit, das Gemeinwesen zu gestalten. Es überrascht also nicht, dass gerade die menschliche Hybris als grundlegende Herausforderung für die Konstitution der gesellschaftlichen Ordnung zum Leitmotiv des neuen literarischen Genres der Tragödie wird und in der *Antigone* als zentrales Problem aufbricht (vgl. Vernant/Vidal-Naquet 1972, 7; Kleger 1993, 30).

Gewiss, das Theben der *Antigone* ist nicht das Athen Sophokles'. Antigones Widerstand erfolgt nicht im Rahmen einer demokratischen Gesellschaft, sondern richtet sich vor dem Hintergrund eines mythologischen Weltbildes gegen eine autoritäre Monarchie. Und doch betonen Althistoriker:innen und Altphilolog:innen die Bedeutung der *Antigone*-Tragödie und insbesondere die Rolle des darin verhandelten Widerstandsmotivs an der Schwelle eines (ideo)logischen Übergangs vom Mythos zum Logos. Die Handlungsfreiheit, die sich in Akten des Widerstands bezeugt, muss unter den Vorzeichen der Selbstgründung einer gesellschaftlichen Ordnung neu gedacht werden (vgl. Fromm 1963). In diesem historischen Kontext wird die Bedeutung des Widerstandsmotivs für die Reflexion sozio-politischer Umbrüche deutlich. Wenn Widerstand als politisch-philosophisches Reflexionsmotiv fruchtbar gemacht werden soll, müssen die konflikthaften und exzessiven Momente von Widerstandspraktiken an das Problem politischer Ordnung rückgebunden werden. Wie ich im Folgenden zeige, lassen sich in der Konfrontation von Widerstand und Ordnung, oder genauer: in der Konfrontation einer *widerständigen* Hybris und einer *ordnenden* Hybris Einsichten für einen Begriff *demokratischen* Widerstands gewinnen.

²⁰ Vgl. zur sozialen und politischen Rolle der Tragödie in der griechischen Antike u.a. Vernant/Vidal-Naquet 1972, Meier 1988, Kleger 1993, Segal 1995 und Loraux 1986, 2002.

ANTIGONE VS. KREON REVISITED

Kehren wir also noch einmal zum Ausgangsproblem zurück, der Warnung des Chors vor der menschlichen Hybris. Wie wir gesehen haben, manifestiert sich die Hybris sowohl in Antigones exzessivem Widerstand als auch in Kreons exzessivem Beharren auf Ordnung. Damit lässt sich heuristisch zwischen einer *widerständigen Hybris* (Antigone) und einer *ordnenden Hybris* (Kreon) unterscheiden. Was das Exzessmotiv in seiner *praktischen* Bedeutung betrifft, stehen Antigone und Kreon einander zunächst in nichts nach; beide handeln „übers Maß hinaus“ (V. 66–68). Anders verhält es sich mit Blick auf ihre *Rechtfertigungspraxis*. Obwohl sich sowohl Antigone als auch Kreon der Hybris schuldig zu machen scheinen, ist die Notwendigkeit, die eigene Hybris zu rechtfertigen, einseitig verteilt. Die Beweislast liegt eindeutig bei Antigone. Wenngleich Kreon von Haimon und dem Chor kritisiert wird, werden sein Herrschaftsanspruch und seine Legitimität als König nie ernsthaft in Zweifel gezogen. Antigone dagegen muss sich ständig rechtfertigen. Obwohl Teile des Volks hinter ihr stehen, scheint Kreon alle Evidenzen (allen voran die Evidenz der Notwendigkeit) auf seiner Seite zu haben. Als legitimer Thronerbe gründet sein Herrschaftsanspruch in der mythischen Ordnung der Dinge. Antigone dagegen schließt sich mit ihrem Widerstand nicht nur von der städtischen, sondern von der menschlichen Gemeinschaft überhaupt aus, sie wird zur *apolis* und *akosmountes*. Ihr Widerstand, ihre Hybris machen sie zu einer Fremden, ja sogar zu einer, die nicht von dieser Welt ist, während Kreon bei aller Hybris autochthon bleibt.

Warum, so lässt sich nun fragen, muss Antigone ihre widerständige Hybris ständig rechtfertigen, während Kreons ordnende Hybris größtenteils unhinterfragt bleibt? Die Antwort scheint mit dem Bild der Ordnung selbst zu tun zu haben, das der antiken Tragödie zugrunde liegt. Die Tragödie rekurriert auf eine mythologische Weltordnung.²¹ Insofern die mythologisch-göttliche Hierarchie in Kraft ist, ist Kreon nicht genötigt, sein Ordnungsstreben zu rechtfertigen: Er repräsentiert und verteidigt eine Ordnung, in der die Evidenz göttlicher Notwendigkeit unbestritten und für alle sichtbar ist. Er agiert im Rahmen einer transzendent begründeten, naturalisierten Ordnung. Auch Antigone beruft sich in ihrem andauernden Bemühen, ihren Widerstand zu rechtfertigen, auf eine höhere Notwendigkeit, ja auf ein noch höheres transzendentes Prinzip, namentlich das göttliche Gesetz selbst. Kreon und Antigone lizitieren sich gegenseitig hoch: Wenn Kreon Zeus ins Feld führt, appelliert Antigone an die Götter der Un-

²¹ In diesem Sinne treffen auf die Tragödie jene Einsichten zu, die Horkheimer und Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung* (1944) für den homerischen Mythos geltend gemacht haben: Sie glorifiziert und fixiert die hierarchische, mythologische Weltordnung der Götter, während sie sie zugleich, indem sie sich unterschiedslos an alle richtet, zur Disposition stellt.

terwelt. Wenn Kreon die Gesetze der Stadt einmahnt, beruft sich Antigone auf „ungeschriebene, ewige, göttliche Gesetze“ (V. 454–455), die ihr Handeln bestimmen. Im Rahmen einer mythologisch geordneten Gesellschaft kann Widerstand, wie es scheint, nur im Namen einer höheren, wahreren und authentischeren Notwendigkeit sowie eines notwendigeren und gerechteren Gesetzes erfolgen. Die Asymmetrie in der Verteilung der Beweislast rührt demnach von ebenjenem Bild einer notwendigen, göttlichen Ordnungshierarchie her, vor dessen Hintergrund die Argumente verhandelt werden.

Zugleich verweist die Tragödie darauf, dass dieses mythische Ordnungsprinzip zu bröckeln beginnt – etwa wenn Haimon in seiner Kritik an Kreon nicht die Götter, sondern den Willen des Volks in Stellung bringt. Und auch Antigones Widerstand ist, so haben wir festgehalten, von einer spezifischen Ambivalenz gekennzeichnet. In der *Rechtfertigung* ihres Widerstands beruft sie sich zwar auf transzendente Gesetze und eine höhere Notwendigkeit. In ihrer *Praxis*, im exzessiven Moment ihres widerständigen Handelns offenbar sich dagegen ein polemischer, ironisierender Gestus. Antigones widerständige Hybris, ihre *panourgía*, durchkreuzt die Referenz auf ein höheres Gesetz. In ihrem Widerstand realisiert sich eine exzessive Freiheit; die Freiheit, den ihr angestammten Platz im gegebenen Ordnungsgefüge zu überschreiten. Eine solche Freiheit ist nur möglich, wo die Prinzipien, die als transzendente, letzte Grundlagen der Ordnung fungieren, brüchig (geworden) sind.

Welche Konsequenzen lassen sich daraus nun für ein (anderes) Denken der Ordnung ziehen bzw. welche (andere) Lebensform ist es, die Antigones Widerstand ins Auge fasst? Zunächst scheint Antigones Widerstand, zumindest wenn man seine praktische Dimension einbezieht, eine Ordnung zu imaginieren, die nicht mehr unverbrüchlich auf dem Prinzip gottgegebener Notwendigkeit gründet. Es wäre vielmehr eine Ordnung, in der die vermeintliche Evidenz göttlicher oder transzendenter Notwendigkeiten sowie einer für alle sichtbaren natürlichen Hierarchie infrage stünde. Im Rahmen einer solchen Ordnung könnten sich ihre Verteidiger nicht mehr auf letzte Prinzipien und unveränderliche Grundlagen berufen. Es wäre eine de-essentialisierte Ordnung, eine Ordnung ohne letzte Instanzen. Dies hätte auch für die Frage nach dem Verhältnis zwischen widerständiger und ordnender Hybris Konsequenzen. Denn wenn die Notwendigkeit der gegebenen Ordnung prinzipiell infrage steht, verschiebt sich die Hierarchie der Beweislast zwischen Verteidigern und Widerständigen. Die Beweislast läge nicht mehr allein bei jenen, die die Notwendigkeit der Ordnung infrage stellen, sondern auch und gerade bei jenen, die sie verteidigen. Insofern verweist diese Verschiebung, die der in der Tragödie verhandelte Konflikt anzeigt, auf die Einsicht in die irreduzible Kontingenz von Ord-

nung. Ein demokratischer Horizont (Marchart 2024) zeichnet sich ab, wo die Rechtfertigungslast nicht mehr ausschließlich bei jenen liegt, deren Widerstand die Kontingenz der Ordnung sichtbar macht, sondern auch bei jenen, deren Ordnungsstreben diese Kontingenz verschleiert.

Vor diesem Hintergrund wird auch der Unterschied zwischen Antigones und Kreons Hybris deutlich: Antigones widerständige Hybris, ihre *panourgía*, steht für eine gewisse Unreinheit der Politik, Kreons Hybris der Ordnung verfolgt diese Reinheit dagegen geradezu exzessiv – wenn er etwa auf eine klare Grenze zwischen Freund und Feind insistiert und die unverbrüchliche Gültigkeit des Wortes des Gesetzes einmahnt. Während Kreon alle Warnungen seine Unbesonnenheit betreffend in den Wind schlägt, bestätigt Antigone auf polemische Weise den Vorwurf des Exzessiven und eignet ihn sich subversiv an. Und während Kreon meint, seine autoritäre Politik als Verwirklichung unfraglicher und fester (Ordnungs)Prinzipien rechtfertigen zu können, konfrontiert uns Antigones Widerstand mit der Fragwürdigkeit der Grundlagen, auf denen die Polisordnung basiert, und stellt damit ihre Veränderbarkeit in Aussicht.

ANTIGONE: DEMOKRATIN AVANT LA LETTRE?

Antigones widerständiger Hybris scheinen einige Charakteristika demokratischer Politik eigen zu sein, wie sie radikaldemokratische Denker:innen zur Geltung bringen. So charakterisiert Jacques Rancière die Demokratie als das Regime, das sich stets selbst infrage stellt, d.h. jede gegebene Aufteilung von Plätzen, Stimmen und Positionen herausfordert, entgrenzt und verschiebt. Als „Regierung derer, die weder einen Grund noch ein Recht zu regieren haben“ (Rancière 2000, 102), hinterfragt die Demokratie nicht nur jede vermeintlich notwendige hierarchische Ordnung; sie ist, wie Ernesto Laclau betont, die einzige Gesellschaftsform, „die permanent die Kontingenz ihrer eigenen Grundlagen offenlegt“ (Laclau 2000, 86). Die Idee der Demokratie kann aus radikaldemokratischer Perspektive nicht auf letzte Prinzipien oder universale Prozeduren zurückgeführt werden. Im Gegenteil, sie suspendiert nicht nur die vorherrschende Grundlegungslogik, sondern affirmiert die Abwesenheit letzter Grundlagen. In diesem Sinne scheint Antigones Widerstand jene „logische Revolte“ zu vollziehen, die laut Rancière Kennzeichen der Demokratie selbst ist. Diese „logische Revolte“ besteht in Antigones Fall darin, dass ihre widerständige Hybris die traditionelle Hierarchie der Beweislast umkehrt. Sie stellt die mythologische Idee des Ordnungsgefüges gleichsam auf den Kopf. Die Demokratie ist, wie Rancière schreibt, „die verkehrte Welt“ (Rancière 2000, 102). Es wären nun nicht mehr allein die Widerständigen, deren Handeln ‚verdächtig‘ scheint. Der Anspruch, Rechenschaft über ihr Handeln abzulegen, käme nun auch und vielleicht primär jenen zu, die

auf die Notwendigkeit und Substantialität der Ordnung insistieren und ihre Autorität daraus ableiten. Aus dieser Perspektive steht Widerstand nicht zuletzt für eine wesentliche Ungewissheit demokratisch-politischen Handelns.

In einer ähnlichen Stoßrichtung argumentiert Cornelius Castoriadis, dass Antigones widerständiger Hybris ein genuin demokratisches Moment zukommt. Castoriadis' Interpretation von Antigones widerständigem Exzess ist insofern bemerkenswert, als er das klassische Verständnis von Hybris auf den Kopf stellt. So macht Castoriadis in seiner Lektüre geltend, dass Hybris „nichts zu tun hat mit einem Übertritt wohldefinierter Normen“ (Castoriadis 1990, 323). Vielmehr artikuliert sich in der Hybris ein spezifischer Exzess von Freiheit und Handlungsfähigkeit, der in jeder gesellschaftlichen Selbstinstitution konstitutiv am Werk ist. Der widerständige Exzess bezeugt, dass die Gesetze und Grundlagen, auf denen die soziale und politische Ordnung basiert, immer schon fraglich und prekär sind. Wäre die Gesellschaftsordnung absolut gegründet, würde sich überhaupt keine Möglichkeit für Hybris bieten, und man könnte sie schon gar nicht vor aller Augen auf die (theatrale) Bühne bringen. Jedes Mitglied der Gesellschaft wüsste um seinen oder ihren Platz im sozialen Ordnungsgefüge und würde ihm entsprechend handeln. In dieser Hinsicht verweist bereits die Möglichkeit von Hybris auf Brüche im Ordnungsgefüge bzw. auf eine Verunsicherung der Gesetze und Grundlagen. Daher versteht Castoriadis die Hybris nicht als bloßen „Gesetzesübertritt“, sondern als Exzess von Freiheit und Handlungsfähigkeit: „*Hybris* setzt also nicht einfach nur Freiheit voraus; sie setzt auch das Fehlen fester Normen, den grundsätzlichen Mangel an letzten Fixpunkten unserer Handlungen voraus.“ (Castoriadis 1990, 317)

Die Anerkennung der Kontingenz von Ordnungen bedeutet umgekehrt aber nicht, dass sich die widerständige Hybris im luftleeren Raum abspielt. Wie Antigones *panourgía* veranschaulicht, ist sie sehr wohl auf instituierte Normen, Handlungsformen und Machtverhältnisse bezogen, an denen sie sich abarbeitet. Antigones Veränderung gegenüber der *polis* rührt nicht daher, dass sie ein außerpolitisches (Begründungs)Motiv (den „frommen“ Gesetzesbruch) in Anspruch nimmt, sondern vielmehr darin, dass sie die verfügbaren Positionen, Motive und Narrative subversiv umdeutet und polemisch überschreitet. Ihr widerständiges Handeln macht Antigone in Wahrheit nicht zu einer *apolis*; sie steht nicht für eine Andersheit oder Fremdheit gegenüber der staatlichen Politik, sondern vielmehr für eine *andere* Politik, eine „Politik des skandalös Unreinen“ (Butler 2000, 18), dessen Kernelement die performative Inszenierung exzessiver Transgression bildet. Antigones *panourgía* ist aus dieser Perspektive keineswegs als bloße Willkür oder voluntaristische Überschreitung bestehender Normen und Ordnungsge-

füge zu verstehen. Ebenso wenig wie sie Souveränität anzielt, ist ihr Handeln bloß anarchisch. Die andere Politik, die sich in Antigones widerständigem Exzess manifestiert, ist mehr als eine reine Politik der Unterbrechung, sondern verkörpert einen „fundamentalen Grundsatz der demokratischen Politik“ (Castoriadis 1990, 323). Sie zielt auf die Zurückweisung absolutistischer Rechtfertigungsstrategien. Im Bewusstsein der Abwesenheit fester Gründe steht die Demokratie, von Antigones Exzess her besehen, für die Affirmation anhaltender Selbstbefragung („Sind unsere gesellschaftlichen Prinzipien, Institutionen und Regierungen gerecht?“) und die Möglichkeit der Einrichtung gerechterer Institutionen (vgl. Castoriadis 1990, 317).

1.5 *PANOURGÍA* UND POLITIK

Halten wir abschließend fest, welche Einsichten Antigone als Widerstandsfigur für die Frage nach einem demokratischen Widerstand bereithält. Zunächst wurde im Durchgang durch zentrale Stationen der Rezeptionsgeschichte der *Antigone* eine kritische Auseinandersetzung mit klassischen Ansätzen der politischen Philosophie und ihren Angeboten für die Theoretisierung politischen Widerstands unternommen. Angesichts der Probleme, auf die die klassischen Lektüren von Antigones Widerstand stoßen, habe ich dafür argumentiert, in der Analyse widerständigen Handelns eine Praxisperspektive einzunehmen. Diese erlaubt eine andere Sicht auf das zentrale Motiv des Exzessiven, das in widerständig-politischen Handlungsformen zutage tritt. Antigones *panourgía* zeigt, dass sich der klassische Vorwurf des „demokratischen Exzesses“ produktiv resignifizieren lässt. Denn die „Exzesspraktik“ der *panourgía* steht zum einen für eine Form der Herrschaftskritik, insofern sie sich polemisch gegen die bestehenden Autoritäten und Herrschaftsinstanzen wendet; zum anderen gewinnt Antigone gerade durch die An- und Umeignung der ihr vorgeworfenen Maßlosigkeit eine Handlungsfähigkeit, die ihr die gegebene Ordnung verwehrt. Dabei kann sich Antigones *panourgía* auf keine etablierte, stabile Identitätsposition stützen. In diesem Sinne steht ihr Widerstand weder auf souveränen Beinen, noch geht es ihr um eine souveräne Machtergreifung. Antigones Widerstand ist dennoch alles andere als apolitisch. Vielmehr steht Antigones *panourgía* für eine *andere* Politik, deren herrschaftskritische Haltung sich nicht zuletzt in gewissem Maße als Präfiguration *demokratischer* Politik lesen lässt.

Wie im Hinblick auf die historische Funktion der Tragödie deutlich wurde, schafft sie Bewusstsein für die Kontingenz und Veränderbarkeit politischer Normen und Gefüge. Dabei steht die Anerkennung von Kontingenz nicht nur im widerständigen Konflikt auf dem Spiel,

sondern wirkt auf das Denken der Ordnung selbst zurück. Die Demokratie ist im Lichte politischen Widerstands gezwungen, ihre eigene Veränderbarkeit anzuerkennen. Im Gegensatz zum demokratieskeptischen Mainstream der Tradition erscheint das Exzessive und Übermäßige dem Demokratischen nicht nur wesentlich, sondern auf produktive Weise eingeschrieben. Antigones widerständige Hybris impliziert die Möglichkeit einer Neuordnung der gegebenen Verhältnisse, die nicht einfach darin besteht, bestimmten Eigeninteressen Ausdruck zu verleihen, sondern stellt die Grundlagen der Ordnung selbst infrage. Insofern verweist der demokratische Exzess auch darauf, dass politisches Handeln stets von einem Moment der Ungewissheit begleitet ist und dass diese Ungewissheit kein Makel, sondern vielmehr ein positives Moment demokratischer Praxis darstellt. Als Reflexionsfigur (proto)demokratischen Widerstands deutet Antigones *panourgía* an, dass Freiheit und Gleichheit nicht nach der maßvollen Logik des aristotelischen Mesotesdenkens zu haben sind. Vielmehr ist das Exzessive in der widerständigen Freiheits- und Gleichheitspraxis, d.h. das hyperbolische Moment, mit dem Antigone ihre Ansprüche vorbringt, aus der Artikulation von Freiheit und Gleichheit nicht wegzudenken.

Die Reflexion demokratischen Widerstands kann dabei jedoch nicht stehenbleiben, sondern hebt im Gegenteil erst an. Mit Blick auf die Frage nach den *demokratischen* Elementen von Widerstand treten unabweisbare Grenzen der Widerstandsfigur Antigone zutage. Wir stoßen dabei auf mindestens zwei zentrale Probleme, die es in der weiteren Entfaltung demokratischen Widerstands zu bearbeiten gilt. So verweist die *Antigone*-Tragödie zwar (1) auf die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von Widerstand und politischer Ordnung. Die historische Situierung der Tragödie untermauert überdies die Rolle von Widerstand als politisches Reflexionsmotiv. Allerdings vollzieht sich die Kollision oder der Konflikt, den die Tragödie zwischen Antigones Widerstand und Kreons Ordnungsstreben inszeniert, gleichsam an der Schwelle zur Demokratie und nicht innerhalb einer demokratischen Ordnung. Ein Denken demokratischen Widerstands muss diesen dagegen auch im Rahmen einer demokratischen Ordnung situieren können. Darüber hinaus inszeniert die Tragödie (2) Konflikt notwendig als Konflikt zwischen Einzelfiguren. Der Analyse des Widerstandsmotivs anhand der Antigone ist damit eine systematische Beschränkung auferlegt: Sie handelt allein. Der alleinige Fokus auf tragischen Widerstand droht das kollektive Moment politischen Handelns aus dem Blick zu verlieren, oder anders gesagt: Eine Konzeption von Widerstand, die sich an einer einzelnen Heldin orientiert, bleibt zwangsläufig in einer Art methodischem Individualismus gefangen. Gewiss, Versuche, eine stärker kollektive, gar „revolutionäre[] Perspektive“ (Steiner 1984,

104) auf Antigones Widerstand zu fördern, sind nicht ausgeblieben.²² Die Frage nach einem widerständig handelnden Kollektiv lässt sich aber im Ausgang von der *Antigone* nicht sinnvoll stellen.

²² Eine solche revolutionäre Perspektive auf Antigones Widerstand findet sich in Friedrich Hölderlins Bearbeitung des Stoffes. In Hölderlins *Antigonä* (1804) initiiert der „Aufruhr“ der Titelheldin eine umfassende und kollektiv vollzogene „Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen“ (Hölderlin 1804b, 271). Vor wenigen Jahren legte Slavoj Žižek eine Antigone mit alternativem Ausgang vor. Bei ihm endet die Tragödie in einem revolutionären Umsturz und der kollektiven, demokratischen Machtergreifung des Chors (vgl. Žižek 2015). Ich komme auf diese beiden Lektüren am Ende von Kapitel 2 zu sprechen.

2. KYNISCHER WIDERSTAND UND EXZESSIVES GEGEN-SPRECHEN

In der Auseinandersetzung mit der *Antigone* ist die *panourgía* als ein „Exzessbegriff“ in den Vordergrund getreten, der bislang kaum (demokratie)theoretische Aufmerksamkeit erfahren hat. Während die *panourgía* traditionell als Hybris verurteilt und abgetan wird, ließ sich jedoch zeigen, dass Antigones widerständige *panourgía* einige Grundmomente und -motive (proto)demokratischer Exzessivität bereithält. *Panourgía* verweist nicht nur auf eine widerständige Infragestellung gegebener Institutionen, sondern gibt darüber hinaus dazu Anlass, nach dem demokratischen Gehalt exzessiver (Widerstands)Praktiken zu fragen. Dem gehe ich im Folgenden weiter nach, indem ich mich einem verwandten Exzessbegriff zuwende: der Praxis der *parrhesia*, dem mutigen Wahrsprechen, wie sie emblematisch in der Figur des Kynikers verkörpert ist.¹

Meine Überlegungen nehmen ihren Ausgang bei Cornelius Castoriadis' Denken der Demokratie als kollektiver autonomer Selbstinstitution und fokussieren von da aus auf Michel Foucaults Ausführungen zur antiken *parrhesia* als einer Form exzessiven Wahrsprechens, in der das Individuum sich mutig an die Mächtigen richtet, um Kritik an den gegebenen Verhältnissen und Regierungsgebaren zu üben. Im Unterschied zur gemeinhin negativ behafteten *panourgía* wird die *parrhesia* üblicherweise als lobenswerte Tugend und Haltung verhandelt, der seit der Antike eine ebenso zentrale wie ambivalente Rolle in der Reflexion demokratischer Praxis zukommt. Als kritisches Wahrsprechen im Angesicht der Mächtigen erweist sich die *parrhesia* als für die Demokratie konstitutives Moment, das sich indes nicht gänzlich rechtlich-institutionell einhegen lässt. Die *parrhesia* kommt damit als eine Form widerständigen Gegen-Sprechens in den Blick, das die Demokratie zulassen muss, wodurch sie sich aber zugleich der Gefahr aussetzt, dass dieses Sprechen den institutionellen Rahmen der demokratischen Ordnung exzessiv überschreitet. Als Vorbild bzw. Begriffsperson stelle ich dabei die Figur des antiken Kynikers ins Zentrum, der sich als Vertreter einer widerständigen, parrhesiastischen Lebensweise auffassen lässt. Mit seinem provokanten Ins-Werk-Setzen eines anderen Lebens zielt er darauf ab, neue Handlungsformen und Lebensweisen zu erproben und politische Möglichkeitsräume zu öffnen. Im Dialog mit Foucaults Ausführungen zum Kynismus analysiere ich die zentralen Aspekte und Einsatzpunkte kynischer widerständiger Praktiken und verorte sie im Kontext aktueller politischer Theoriebildung zu zeitgenössischen Protest- und Widerstandspraktiken.

¹ Die Überlegungen in diesem Kapitel basieren zum Teil auf zwei bereits publizierten Aufsätzen zur politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis (Wieder 2016) bzw. zu Michel Foucaults Lektüre des Kynismus (Wieder 2018), wurden aber für die Dissertation umfassend überarbeitet und erweitert.

Die Reflexion der *parrhesia* als widerständige Lebensweise, wie sie in der Figur des Kynikers zum Ausdruck kommt, kann an einem zentralen Motiv ansetzen, das in Antigones Widerstand hervorgetreten ist. Der Clash von Antigone und Kreon macht erfahrbar, dass das soziale Gefüge politisch konstituiert ist. Indem er verdeutlicht, dass es kein letztes, transzendentes Fundament des Sozialen gibt, markiert Antigones Widerstand eine Urszene der gesellschaftlichen Konfrontation mit dem Problem der Autonomie. Wie Castoriadis unterstreicht, lässt sich die demokratische Erfahrung der Athener *polis*, die intrinsisch mit der Tragödienerfahrung verknüpft ist, als Zurückweisung heteronomer, mythischer oder theologischer Begründungen politischer Ordnung lesen (vgl. Castoriadis 1990; vgl. auch Castoriadis 1988, 149–155; Castoriadis 1975, 224–226). Eine autonome Gesellschaft ist mit dem Umstand vertraut, dass sie sich die Regeln und Grundlagen ihres Zusammenlebens selbst geben muss (vgl. Castoriadis 1975, 224–226 u. 603–609, Castoriadis 1988; vgl. auch Kalyvas 1998, 161f.; Tovar-Restrepo 2012, 76f.). Antigones proto-demokratischer Widerstand antizipiert insofern die Art und Weise, in der das Problem der autonomen Selbststiftung des Gemeinwesens als Kernproblem der Demokratie auftritt.

2.1 DEMOKRATIE, AUTONOMIE UND DAS PROBLEM DER FREIEN REDE

Castoriadis' Autonomieideal sowie die damit verbundene Unterscheidung von autonomer und heteronomer Grundlegung hat eine normative Dimension. In dem Maße, wie soziale und politische Ordnungen aus schöpferischen Prozessen der Selbstinstitution resultieren, sehen sich autonome Gesellschaften dazu genötigt, Rechenschaft über ihre Institutionen, Gesetze und Praktiken abzulegen. Dementsprechend sind die Mitglieder einer autonomen Gesellschaft ständig mit einer Reihe von Fragen konfrontiert: danach, *warum* sie eine Schöpfung im Gegensatz zu einer anderen einführen; danach, *wie* sie über diese Fragen nachdenken und entscheiden, mit Hilfe welcher Praktiken und Entscheidungsprozesse; und schließlich, wie sie sich den selbst geschaffenen sozialen Normen und Institutionen gegenüber *verpflichten* (vgl. Castoriadis 1990, 316). Autonomie beinhaltet also nicht nur die Möglichkeit, eine kritisch-reflektierende und evaluierende Haltung gegenüber der eigenen Schöpfung einzunehmen. Vielmehr wird Autonomie institutionell und praktisch wirksam, insofern sich eine autonome Gesellschaft darauf verpflichtet, Dispositive kritischer Reflexion und Infragestellung in den Verfahren der Selbstinstitution zu implementieren. Autonomie und Demokratie sind aus dieser Sicht nur um den Preis der Einrichtung widerständiger Räume und Verfahren der Infragestellung zu haben. Daher erscheint für Castoriadis jeder Versuch, gesellschaftliche Prozesse kritischer Selbstreflexion zu behindern, als Ausdruck von Heteronomie. Eine heteronome

Ordnung erklärt sich für unantastbar, indem sie sich auf ein außergesellschaftliches Fundament beruft, sei es eine Gottheit oder die transzendente Vernunft. Damit negiert sie ihre eigene Kontingenz und Veränderbarkeit. Castoriadis spricht in diesem Zusammenhang auch von Selbstentfremdung (vgl. Castoriadis 1975, 172–195, 608). Eine heteronome Gesellschaft sieht sich selbst als abhängig von einem nicht weiter zu befragenden, absoluten und insofern wesentlich *fremden* (*heteron*) Prinzip. Nur eine Gesellschaft, die den autonomen Charakter ihrer eigenen Setzung rückhaltlos anerkennt, entkommt der Entfremdung im transzendenten Anderen. Daher versucht Castoriadis dem Umstand, dass Gesellschaft stets Produkt menschlicher Schöpfung und als solches zugleich konstitutiv veränderbar ist, sozialontologisch Rechnung zu tragen, indem er von Gesellschaft als „imaginärer Institution“ spricht (Castoriadis 1975). Die Grundlagen und Bedingungen politischer Gemeinschaft sind kontingente Expressionen kollektiver politischer Einbildungskraft. Vor diesem Hintergrund lässt sich mit Castoriadis zwischen heteronomen und autonomen gesellschaftlichen Imaginarien unterscheiden. Die antike Tragödie, namentlich in Gestalt der *Antigone* – aber auch die aischyliche *Orestie* könnte in diesem Zusammenhang genannt werden –, erweist sich als imaginative Ressource, mittels derer sich die griechische Polisgesellschaft selbst ihre eigene Autonomie und die Herausforderungen, die diese Autonomie mit sich bringt, vorführt und öffentlich zur Darstellung bringt.

Historisch ist die attische *polis*, wie Castoriadis mit nonchalantem Eurozentrismus festhält,² der Verwirklichung einer autonomen Gesellschaft am nächsten gekommen. Die griechische Antike erfindet nicht nur die Philosophie, die Rhetorik und die Tragödie – Diskurse, die Castoriadis allesamt als Modi autonomer gesellschaftlicher Selbstproblematisierung auffasst –, sondern auch die Demokratie als eine Form der Selbstregierung, die kollektive und autonome gesellschaftliche Selbstinstitution ermöglicht. Die attische Demokratie gewährt ihren Bürgern umfassende Teilhabe in den Volksversammlungen (*ekklesia*). Die *ekklesia* ist „der Ort, an dem man in einer Demokratie über die öffentlichen Angelegenheiten berät und entscheidet“ (Castoriadis 1999, 76). Der politische Körper übt seine autonome Selbstverfassung dadurch aus, dass er sich seine eigenen Gesetze gibt. „Die Gemeinschaft der Bürger – der *demos* – verkündet seine absolute Souveränität“, schreibt Castoriadis (1990, 306). In der *ekklesia* wird die Souveränität ausgeübt, wobei sie die legislativen, exekutiven und juristischen Instanzen bündelt: „In der *ekklesia* im weiteren Sinne, der sowohl die ‚Volksversammlung‘ als auch die ‚Regierung‘ und die Gerichte umfasst, bin ich in einem öffentlich/öffentlichen Raum: Ich berate mit den anderen, um zu entscheiden, und diese Entscheidungen erhalten durch die Organe der Gemeinschaft Gesetzeskraft.“ (Castoriadis 1999, 77) Die autonome Selbstverfassung drückt sich dabei auf

² S. dazu auch meine Ausführungen in Kap. 5.2.

allen drei Ebenen öffentlicher Gewalt aus: Der *demos* regiert (1) kraft eigener, selbstgegebener Gesetze (er ist *autonomos*, selbst gesetzgebend); er besitzt (2) eine eigenständige Gerichtsbarkeit (er ist also *autodike*, selbst urteilend) und er verfügt (3) über eine unabhängige Verwaltung (er ist *autoteles*, selbstverwaltend).

Diese dreifache Autonomie – in der Gesetzgebung, im Urteilen und in der Verwaltung – ist nach Castoriadis die Vorbedingung politischer Gleichheit und demotischer Selbstbestimmung, wobei diese Selbstdefinition zugleich immer mit Kontingenzen und Ausschlüssen, wie dem Ausschluss von Frauen, Kindern, Sklav:innen, Ausländer:innen usw. von der Teilhabe an der politischen Selbstregierung einhergeht (Castoriadis 1990, 306). Was das Kontingenzmoment betrifft, heißt autonome Selbstinstitution immer auch, dass die Grenzen des *demos* nicht per göttlichem Fiat oder Berufung auf anthropologische Konstanten, sondern politisch gezogen werden. Da sich die attische Demokratie auf keine formale Verfassung stützt, sieht sie sich mit einer Reihe ständig wiederkehrender Fragen konfrontiert; einerseits nach der institutionellen und prozeduralen Ausgestaltung der gleichberechtigten politischen Selbstbestimmung und andererseits nach möglichen „Grenzen des politischen Handelns“ oder den „Grenzen der Autonomie“ (Castoriadis 1990, 316).

Entscheidend ist daran, dass die Anerkennung der Autonomie stets die Anerkennung von Grenzen der Autonomie – und den politischen Streit um diese Grenzen – einschließt. Castoriadis bringt das folgendermaßen auf den Punkt: „In einer Demokratie *kann* das Volk machen, was immer es will – und muß dabei wissen, daß es nicht machen *soll*, was immer es machen will.“ (Castoriadis 1990, 317) Eine Autonomie, die sich nicht nur in der Selbstsetzung, sondern in der Selbstbegrenzung artikuliert, ist für Castoriadis deswegen notwendig, weil demokratische Selbstbestimmung, radikal verstanden, immer mit „tragischen“ Ambivalenzen einhergeht (Castoriadis 1990, 317). Das Tragische bzw. Paradoxe der Demokratie liegt darin, dass dieselbe imaginativ-schöpferische Kraft, die in der autonomen Selbstinstitution ausgeübt wird, und in der sich der demokratische Anspruch verwirklicht, zugleich eine inhärente Bedrohung der Demokratie darstellt. Denn imaginiert und ‚geschöpft‘ kann alles Mögliche werden, nicht nur Demokratisches. Wer autonom sein will, muss also die radikale Autonomie politischer Imagination zugleich auf eine demokratische Bedeutung hin ausrichten. In Castoriadis’ Begriffen ist dafür ein Ethos demokratischer Selbstbeschränkung erforderlich.

Mit diesem Widerspiel von autonomer Selbstinstitution und autonomer Selbstbegrenzung ist die Demokratie für Castoriadis die Gesellschaft institutionalisierter Autonomie schlechthin. Die Demokratie ermöglicht und begünstigt Autonomie, indem sie Orte und Verfahren perma-

nenter Infragestellung und Kritik ihrer eigenen Grundlagen institutionalisiert. Eine freie, demokratische Gesellschaft ist sich ihrer eigenen instituierenden Kraft bewusst und kann die instituierten imaginären Bedeutungen immer wieder zum Gegenstand kollektiver Auseinandersetzung machen. Diese Dynamik der Selbstinstitution verweist nicht nur auf die geschichtliche und kontingente Natur des politischen Raums, sondern rückt zugleich den kollektiven Charakter demokratischer Macht in den Fokus: „Unsere Auffassung von Autonomie macht deutlich, daß man Autonomie einerseits nur wollen kann, wenn man sie für alle will, und daß andererseits ihre volle Verwirklichung nur als kollektives Unternehmen denkbar ist.“ (Castoriadis 1975, 183) In diesem Sinn definiert Castoriadis Politik als „explizite und bewusste Tätigkeit der Herbeiführung wünschenswerter Institutionen, und Demokratie als System [...] expliziter und bewusster Selbstinstitution gesellschaftlicher Institutionen, die von einer expliziten kollektiven Tätigkeit abhängen“ (Castoriadis 1996, 48). Demokratische Macht muss kollektiv ausgeübt werden. Das bedeutet im Rahmen von Castoriadis’ Konzeption wiederum, dass politische Macht nur dann demokratisch ausgeübt wird, wenn eine Gesellschaft es schafft, sich in ihrer Ganzheit auszudrücken (vgl. Castoriadis 1975, 150f.). Diese der kollektiven Selbstinstitution des politischen Raums implizite Forderung nach Ausdruck des Kollektivs im Ganzen setzt die Prinzipien der Freiheit, der Gleichheit und der Gleichberechtigung aller voraus, sodass alle die gleiche Möglichkeit haben, „tatsächlich und nicht nur auf dem Papier, an der Macht teilzuhaben“ (Castoriadis 1999, 76). Im Anschluss an Arendt betont Castoriadis die Bedeutung der Öffentlichkeit für politische Entscheidungsfindungsprozesse und bestimmt die Demokratie als „das System, in dem die öffentliche Sphäre wirklich und wahrhaftig öffentlich wird – allen gehört und der Teilnahme aller tatsächlich offen steht“ (Castoriadis 1996, 51). Die Verwirklichung einer autonomen Gesellschaft erfordert den größtmöglichen Bewegungs- und Handlungsspielraum, den die Institution der Gesellschaft dem Einzelnen sichert, wie auch die gleiche Beteiligung aller an der instituierten Macht. Freiheit ist das, „worauf Politik im authentischen Sinne des Begriffs abzielt“ (Castoriadis 1979, 334).

Im Kontext demokratischer Selbstbestimmung manifestiert sich diese Freiheit in erster Linie in der gleichen Möglichkeit, im Rahmen der *ekklesia* das Wort zu ergreifen (vgl. Balibar 2018, 101). Die demokratische Freiheit ist wesentlich Redefreiheit, wobei sich an der Freiheit der Rede die Problematik des Verhältnisses von Demokratie und Widerstand in ihrer ganzen Tragweite ablesen lässt. Dabei kannten die Griechen mehrere unterschiedliche Konzepte freier Rede, und es ist nicht primär die *parrhesia*, die als Vorläuferin unseres modernen demokratischen Rechts auf Redefreiheit in Betracht kommt, sondern die mit der Institution der *isonomia* verbundene *isegoria*. Die *isonomia*, die politische Gleichheit der Bürger, ermöglichte den

Athenern nicht nur, einander in der öffentlichen Sphäre wechselseitig gleiche Rechte zusprechen, sondern erlaubte ihnen auch, diese Rechte einzufordern (vgl. Balibar 2010, 2018; Ober 2008, 6), was sich im „bürgerliche[n] Recht des freien Wortes (ἰσηγορίη, *isegorie*)“ (Herodot, *Hist.* 5.78. 1/2), dem gleichen Recht zu sprechen, niederschlägt. Schon zeitgenössisch war klar, wie entscheidend die Werte der *isonomia* und der *isegoria* für die attische Demokratie sind. Bereits Demosthenes erhebt in seiner Rede für die *Freiheit der Rhodier* den Umstand, dass das „gemeine Volk“ in Athen „im Zustand der Isegorie“ lebt, zum Kennzeichen der Demokratie (Demosthenes, Or. XV, Pro libertate Rhod. 18. 7/8, zit. nach Hülsewiesche 2002). Der Charakter der Selbstreflexion und Selbstbefragung zeigt sich dabei auch daran, dass die *isegoria* in politischen Konflikten stets umstritten war und einen Bezugspunkt für Fragen der Ausgestaltung der demokratischen Verhältnisse der *polis* darstellte, wenn es etwa um die Forderung ging, die Redefreiheit auf Metöken und Sklaven zu erweitern.³ Allerdings ist die gleiche Teilhabe der Bürger an der politischen Macht nicht nur durch die Idee und Ausweitung der *isonomia* (Gleichheit vor dem Gesetz) gewährleistet (vgl. Balibar 2010), sondern wird, wie Castoriadis hervorhebt, „aktiviert und ermutigt durch die formalen Regeln wie auch den *ethos* der *polis*“ (Castoriadis 1990, 307).⁴ Die Verknüpfung von formalen Regeln mit einem allgemeinen Ethos kommt in einer Reihe von Rechten zum Ausdruck, die die Teilnahme an öffentlichen Versammlungen bestimmen: „Alle Bürger haben das Recht, das Wort zu ergreifen (*isegoria*), jede Stimme hat gleiches Gewicht (*isophephía*), und auf allen lastet der moralische Druck, völlig frei zu reden (*parrhesía*).“ (Castoriadis 1990, 307; vgl. auch Ober 2008) Die *parrhesía* als das freimütige Sprechen fällt also nicht einfach mit der institutionell garantierten Redefreiheit, der *isegoria*, zusammen. Vielmehr verkörpert die *parrhesía* das demokratische Ethos einer freien Rede, die sich, wie wir im Folgenden in Auseinandersetzung mit Foucault sehen werden, nicht abschließend institutionell einhegen oder kontrollieren lässt.

2.2 PARRHESIA UND DAS GRUNDPROBLEM DER DEMOKRATIE: FREIE REDE UND MAßLOSES GEGEN-SPRECHEN

Die griechische Antike kennt zwei Formen der ‚freien Rede‘; zum einen das institutionell verbürgte „Recht der Gleichen unter Gleichen, alles zu äußern, d.h. die aus der *isonomia* abgeleitete *isegoria*“, und zum anderen den „Anspruch aller, immer und überall alles zu sagen,

³ Diese Forderung wird gemeinhin Xenophon zugeschrieben (Ps. Xen. Const. Ath. 1.11, vgl. auch Hülsewiesche 2002, 106).

⁴ Castoriadis fährt fort: „Nach athenischem Gesetz wird ein Bürger, der sich weigert, an jenen bürgerlichen Streitigkeiten, welche das Gemeinwesen ständig erschüttern, teilzunehmen, ein *atimos* – d.h., er verliert seine politischen Rechte.“ (Castoriadis 1990, 307; vgl. auch Aristoteles, *Staat der Athener*, VIII, 5.)

die *parrhesia*“ (Hülsewiesche 2002, 104). Das Spannungsverhältnis von Demokratie, Widerstand und freier Rede lässt sich in ausgezeichneter Weise im Zwischen von *isegoria* und *parrhesia* explizieren. Von Bedeutung ist dabei die eigenständige Rolle der parrhesiastischen Praxis freimütiger, wahrhafter Rede in der attischen Demokratie, wobei die *parrhesia* gemeinhin in einem Atemzug mit der *isegoria* genannt und als deren zentrales Charakteristikum veranschlagt wird. Während die *isegoria* aber „nur den verfassungsmäßigen und institutionellen Rahmen“ (Foucault 1983a, 205) für die öffentliche Wortergreifung festlegt, verweist die *parrhesia* auf eine „nicht-formale[] Bedingung der athenischen Demokratie“ (Gros 2012b, 443), nämlich auf den Mut, öffentlich das Wort zu ergreifen und so in die staatlichen Angelegenheiten zu intervenieren.⁵ Mit Blick auf Polybios und die Tragödien des Euripides, in denen das Wort *parrhesia* zum ersten Mal belegt ist, zeigt Foucault in seinen späten Vorlesungen am *Collège de France*, dass die *parrhesia* geradezu als „Ursprungs- oder Ankerpunkt“ der Demokratie auf den Plan tritt (Foucault 1983a, 202).⁶

Im Kontext einer demokratischen Gemeinschaft wendet sich der Parrhesiast – derjenige, der *parrhesia* gebraucht – kritisch an die Gemeinschaft, prangert Missstände an, gibt Ratschläge, versucht das Volk zu überzeugen und gibt Anlass zur (Selbst)Reflexion. In der Rezeption von Foucaults späten Vorlesungen spielt dabei insbesondere das produktive Spannungsfeld von *parrhesia* und Demokratie eine entscheidende Rolle.⁷ Foucault geht es in seinen Überlegungen zur *parrhesia* darum, wie in der antiken *polis* anhand der Praxis der freimütigen, wahrhaften Rede Grundprobleme der Demokratie verhandelt wurden. *Parrhesia* meint dabei zunächst ganz buchstäblichen „alles sagen“ (von *pân*, „alles“, und *rhema*, „das Gesagte“), ohne Umschweife und gerade heraus die Wahrheit zu sagen und sich auf die gesagte Wahrheit zu verpflichten. Dabei ist die *parrhesia* durch eine grundlegende Ambivalenz gekennzeichnet, insofern sie einerseits die mutige, „freie Rede“ bezeichnet, aber zugleich pejorativ im Sinne von „Geschwätzigkeit“ verstanden werden kann.⁸ Alles zu sagen kann auch bedeuten, alles Mög-

⁵ Wie Christian Meier und Paul Veyne unterstreichen, ist das Kriterium des Mutes angesichts asymmetrischer Machtverhältnisse für die Unterscheidung von *parrhesia* und *isegoria* von zentraler Bedeutung: „Die *Isegoria* ist das Recht, seine Meinung über Politik zu äußern, ohne schweigen zu müssen, um ausschließlich den Mächtigen das Wort zu überlassen. Die *Parrhesia* ist das Recht, in der Politik freiheraus zu sprechen, oder den Mut dazu aufzubringen, ohne die Mächtigen zu fürchten.“ (Meier/Veyne 1988, 42, Anm. 44)

⁶ So verkoppelt bereits Polybios in seinen *Historien* die Begriffe der *isegoria* und der *parrhesia* zum Kennzeichen einer „wahrhaften Demokratie“ (Polybios, *Hist. II*, 38, 6; vgl. auch Foucault 1983a, 100f.; Hülsewiesche 2002, 107).

⁷ Vgl. dazu insbes. Gehring/Gelhard 2012, Vogelmann 2012, Posselt 2013, Sonderegger 2016, Balibar 2018, Marchart/Martinsen 2019, Posselt/Seitz 2018, Wieder 2018.

⁸ Ein Beispiel für dieses pejorative Verständnis von *parrhesia* findet sich in Platons *Symposion*, wo die offenerzige Rede der Betrunknen als „Parrhesie“ benannt wird (vgl. Platon *Symp.* 222c1; vgl. Hülsewiesche 2002, 111). Darüber hinaus finden sich pejorative Bezugnahmen auf die *parrhesia* in demokratieskeptischen Bemerkungen bei Isokrates (Or. *Areopag.* 20. 6/7) und wiederum bei Platon, demzufolge die demokratische Freiheit und *parrhesia* einen Zustand herbeiführen, in dem „ein jeder [...] tun [mag], was er will“ (Platon *Rep.* 557b4–5).

liche, d.h. Beliebigen zu sagen, ohne sich an Prinzipien der Vernunft und der Wahrheit zu orientieren (vgl. Foucault 1984a, 24f.). Als Möglichkeit, alles zu sagen und nichts zu verbergen, ist die *parrhesia* konstitutiv für die Demokratie, und zugleich stellt sie in ihrer pejorativen Bedeutung, wie Foucault mit Blick auf verschiedene zeitgenössische Kritiker:innen der *parrhesia* deutlich macht, auch eine wesentliche Gefahr für die Demokratie dar. Denn alles zu sagen kann dann heißen, unterschiedslos alles zu sagen, selbst die dümmsten und für die Stadt gefährlichsten Dinge. Der demokratischen *parrhesia* fehlt die Möglichkeit einer, wie Foucault es nennt, „ethische[n] Differenzierung“ (Foucault 1984a, 57), die es erlauben würde, zwischen der wahrhaft mutigen parrhesiastischen Rede und ihrem geschwätzigen, schmeichelnden Gegenpart zu unterscheiden. In den antiken Debatten ist der *parrhesia* demnach immer schon die Gefahr eines Exzesses eingeschrieben.

Das Exzessive der *parrhesia* rührt zudem daher, dass sie eine polemisch-konflikthafte Praxis darstellt, die, wie Foucault schreibt, „zum Spiel der Demokratie gehört“ (Foucault 1983a, 240). Die *parrhesia* ist also weniger „an einen Status“ – den (rechtlichen) Status des Bürgers, der die Redefreiheit garantiert –, sondern „an eine Dynamik und einen Kampf oder Konflikt geknüpft“ (Foucault 1983a, 204). Damit ermöglicht *parrhesia* nicht zuletzt eine Infragestellung der in den Regeln der *isegoria* festgelegten Sprecher:innenpositionen.⁹ Vor diesem Hintergrund erweist sich das Band zwischen der Praxis der *parrhesia* und der institutionellen, staatlichen Ordnung in der antiken Diskussion als zunehmend prekär. Denn die Demokratie gibt nicht nur der *parrhesia* Raum, sondern erscheint zugleich „als der Ort, wo die *parrhesia* [...] immer unmöglicher oder zumindest gefährlicher wird“ (Foucault 1984a, 57) – so gefährliche, dass die Praxis der *parrhesia* sogar zum Anspruch der Demokratie selbst in einem prekären Verhältnis steht. Denn wenn es allen erlaubt ist, schlechthin alles zu sagen, selbst die für das Gemeinwesen schädlichsten Dinge (vgl. Foucault 1984, 58), dann läuft die Demokratie bzw. der demokratische Staat Gefahr, mit seinen eigenen Mitteln – der Redefreiheit als dem demokratischen Schibboleth *par excellence* – abgeschafft zu werden.

Jene Demokratieskepsis, die die Gefahr des Exzesses und der Unregierbarkeit perhorresziert und die bereits Antigones Widerstand entgegenschlägt, tritt angesichts der *parrhesia* erneut auf den Plan.¹⁰ Die Antike reagiert auf die Gefahren einer ungezügelten und exzessiven *parrhesia*,

⁹ Dieter Thomä verweist ebenfalls auf diesen agonalen bzw. polemisch-widerständigen Charakter der *parrhesia*: „*Parrhesia* is polemical in nature, it stands for an intervention in the social or political realm challenging common sense and common knowledge. This polemical relation between free speech and customary language does not necessarily lead to blunt confrontation. A community may defend its customs, but it may also be willing to admit free speech under certain limiting conditions.“ (Thomä 2018b, 62)

¹⁰ Die Geschichte philosophischer Demokratieskepsis ist reich an Beispielen für die allgemeine Gefährlichkeit und Prekarität, die der *parrhesia* als der Praxis eines unkontrollierten Alles-Sagens zugeschrieben wird. Als eine

indem sie diese entpolitisiert und ins Register des Moralischen und Ethischen verbannt. Dabei wird die *parrhesia* stetig weniger als eine politische Praxis und mehr als eine moralisch-ethische Haltung gefasst. Die *parrhesia* wird eingeeht bzw. begrenzt, indem man sie an bestimmte gesellschaftliche Funktionen, Qualifikationen und privilegierte Sprecher:innenpositionen knüpft. In dieser Stoßrichtung rekonstruiert auch Castoriadis die *parrhesia* primär als moralische Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft, im Sinne eines „moralische[n] Drucks, völlig frei zu reden“ (Castoriadis 1990, 307). Auf der politischen Ebene wird die *parrhesia* so bereits innerhalb der attischen Demokratie zunehmend zum Privileg des ehrenhaften Bürgers, der die Freiheit genießt, an der politischen Auseinandersetzung teilzunehmen, um seinen Einfluss mit dem Ziel auszuüben, die Stadt zu lenken und sich um sie zu kümmern. Die ethische Einhegung der *parrhesia* stützt sich auf den Gedanken, dass jener wahrhaftige und ehrliche „Mut zur Wahrheit“ gerade nicht allen gleichermaßen, sondern freilich nur den besten unter den Bürgern zukommt. Die Ethisierung der *parrhesia* kommt damit einer Aristokratisierung des Politischen gleich.

Auch die Rhetorik tut das ihre, um das Exzessive der *parrhesia* einzudämmen bzw. einzuhegen. So kodifiziert die römische Rhetorik die *parrhesia* als rhetorische Figur in Gestalt der *licentia* (d.h. der ‚Willkür‘ bzw. des ‚Sich-etwas-Herausnehmens‘) (vgl. Cicero *Brut.* 316; Cicero *De or.* III, 153; vgl. Schmude 2001; De Nicolay 2021). *Parrhesia* und *isegoria*, und damit auch die demokratische Idee der gleichen Freiheit der Rede, verschwinden im lateinischen Diskurs aus dem Bedeutungsspektrum des freimütigen Sprechens. Der ambivalente griechische Bedeutungsgehalt der *parrhesia* (zwischen tugendhafter freier Rede und Zügellosigkeit) spaltet sich in die Begriffe von *libertas* (Freimut) und *licentia* (Frechheit) auf: „on the one hand, the Greek orators of the fifth century B.C. [...] used the term *parrhesia* to describe the performance of democratic frank speaking, and on the other, the Roman rhetoricians [...] [understood] *parrhesia* [...] [as] the demand or apology for free speech conceived of as an embattled right“ (Colclough 1999, 179; vgl. auch Hülsewiesche 2002, 115f.).

Parallel zur ethischen und rhetorisch-figurativen Einhegung der *parrhesia* kommt es seit der frühen Neuzeit auch zu einer verstärkten juristischen Rahmung. So wird die *parrhesia* zunehmend an einen rechtlichen Diskurs gekoppelt und, entgegen der ursprünglichen Distanz der *parrhesia* zur institutionell verbürgten *isegoria*, als politisches *Recht* der Redefreiheit ver-

Belegstelle unter vielen lässt sich Francis Bacon anführen, dessen Bedenken über die *licentia* (die römischen Rhetoriker übersetzen *parrhesia* je nach Wertung als *libertas* oder als *licentia*) sich wie ein Beitrag *avant la lettre* zur aktuellen Debatte um „alternative Fakten“ und „fake news“ lesen lassen: „Libels and licentious discourses against the state [...] are amongst the signs of troubles.“ (Bacon 1625, 229; vgl. Hülsewiesche 2002, 121; Thomä 2018b, 64)

standen, wie wir es heute noch in Gestalt der Meinungs- und Pressefreiheit kennen – d.h. einer kritischen bis latent widerständigen „free speech“, die gegenüber Autoritäten ohne Gefahr auszuüben ist¹¹ und als verbrieftes Recht firmiert, das unter Berufung auf (verfassungs)rechtliche Grundbestimmungen eingefordert werden kann (wie in der *Bill of Rights*, dem berühmten *First Amendment* der US-amerikanischen Verfassung oder auch in der Erklärung der Menschenrechte).

2.3 VON DER POLITIK ZUR ETHIK UND WIEDER ZURÜCK

Wenn Castoriadis *isegoria*, *isophephia* und *parrhesia* als „Rechte“ bezeichnet, so sind diese nicht mit subjektiven Rechten im modernen liberalen Sinne zu verwechseln, d.h. mit formalen Rechten, die in einer Verfassung verankert sind und von ihr verbürgt werden. Vielmehr handelt es sich um Verfahrensregeln und Pflichten. Ihr normativer Charakter leitet sich nicht von Verfassungsprinzipien her, sondern von der Bindung an ein *ethos*: das *ethos* der Gleichheit in der *isegoria* und der *isophephia*; das *ethos* des Mutes in der *parrhesia*, das Castoriadis auch als „Pflicht eines jeden“, benennt, „völlig frei über das zu reden, was Gegenstand öffentlicher Angelegenheiten war“ (Castoriadis 1990, 315); und schließlich das *ethos* der Verantwortung für die *polis* in der *paideia*, der „Erziehung“, die es einem ermöglicht, das eigene Verhalten und die eigenen Entscheidungen im Hinblick auf die *polis* zu reflektieren.¹² Auch Foucault hat, wenn er sich der *parrhesia* im Kontext der attischen Demokratie zuwendet, nicht so sehr die Probleme der *politeia* im Auge, die Fragen der Verfassung, den rechtlichen Status der Bürger:innen oder die Art und Weise ihrer Entscheidungsfindung betreffen, sondern vielmehr das, was er die Probleme der *dynasteia* nennt: „die Gesamtheit der Probleme der Verfahrensweisen und Techniken, durch die diese Macht [in der Demokratie, A.W.] ausgeübt wird“, wie auch die „Frage, was der Politiker in seinem Wesen, in seiner eigentlichen Person, in seinen Eigenschaften, in seiner Beziehung zu sich selbst und zu den anderen, in seiner Moral, in seinem *ethos* ist“ (Foucault 1983a, 206). Foucault schreibt der Untersuchung der Machtverhältnisse und der Analyse der antiken Praktiken mutigen Wahrsprechens damit ein ethisch-politisches Moment ein, das zur Frage nach den Subjektvierungsweisen führt, die sich an die

¹¹ Diese Idee ist in der griechischen Antike, wie Foucault aufzeigt, bereits zum Teil in der Konzeption eines „parrhesiastischen Vertrags“ angelegt, vgl. Foucault 1983b, 30f.

¹² Man könnte argumentieren, dass diese Institutionen der autonomen Selbstinstitution und der demokratischen Selbstverwaltung stets auch Elemente der Selbstbeschränkung enthalten. Das Recht oder die Pflicht zur *parrhesia* ist nicht nur an das *ethos* des Mutes geknüpft, sondern kann auch durch einen Vertrag gesichert sein. Selbst die *parrhesia* des Kynikers, die als besonders exzessiv und störend gilt, stellt sich in den Dienst einer höheren Ordnung (vgl. Foucault 1984a, 1984b).

jeweiligen Regierungsformen anschließen, um diese entweder zu erfüllen oder ihnen Widerstand zu leisten.

In seinen Vorlesungszyklen der 1980er-Jahre verlagert Foucault den historischen Rahmen seiner Gouvernamentalitätsstudien auf die antike griechische und römische Kultur sowie das Frühchristentum, die er mit Blick auf die Frage der *Sorge um sich* und der *Techniken des Selbst* untersucht. Mit der Analyse der diversen Formen des Sich-zu-sich-selbst-in-Beziehung-Setzens rückt die ethische Dimension der antiken Regierungstechniken ins Zentrum der Überlegungen. Foucault untersucht die politische Machtausübung im Sinne eines Reflexivwerdens, in dem sich die Regierung der anderen mit der Regierung seiner selbst verschränkt. Die Macht über sich selbst wird damit im Laufe der antiken Geschichte zum Regulativ politischer Machtausübung und umgekehrt. Die Rationalität der Regierung über andere und über sich selbst kreuzen sich dabei in einem Verständnis von „Herrschaft als aktive[r] Freiheit“ (Foucault 1984b, 109), insofern zu herrschen bedeutet, nicht fremden, sondern eigenen Befehlen zu gehorchen. Um Autonomie zu erlangen, bedarf es einer spezifischen Beziehung zu sich selbst, die nicht durch vernünftige Introspektion erlangt wird, sondern zu der das Subjekt durch einen Vermittler oder ein Vorbild angeleitet wird, das die eigene Selbstgewissheit verunsichert und ihm zu einer kritischen Distanz sich selbst gegenüber verhilft. Das Subjekt muss durch einen anderen zur richtigen Sorge um sich gebracht werden; die andere fungiert dabei als Vermittlerin der eigenen Selbstbezüglichkeit (vgl. Foucault 1982a, 175).

Mit dem Begriff der *parrhesia* tritt also zugleich die Frage nach der guten Regierung auf den Plan, und zwar sowohl als Frage der Machtausübung (durch das Wahrsprechen) also auch als Frage nach dem *ethos* desjenigen Subjekts, das diese Macht ausübt. Auch wenn die Praxis der *parrhesia*, wie Foucault bemerkt, in einer Beziehung „widerstrebenden und nachdrücklichen Außenstehens“ zur institutionellen Politik steht (Foucault 1983a, 441), ist sie doch weit mehr als nur „Aufschrei und Wut gegen die Macht und die Tyrannei“ (Foucault 1983a, 299). Vielmehr zielt die *parrhesia* auf die „Transformation des Subjekts durch sich selbst und durch den anderen“ (Foucault 1983a, 444), indem sie sich zur Aufgabe macht, „Formen [zu] bestimmen, in denen sich das Verhältnis zu sich eventuell transformieren kann“ (Foucault 1983a, 445). In diesem Sinne hat *parrhesia* immer auch einen subjektivierenden Charakter und lässt sich insofern mit Foucaults Ausführungen zum Begriff der Kritik in Verbindung bringen. Als Aufgabe der Kritik bestimmt Foucault in seinem einschlägigen Text „Was ist Kritik?“ (1978) die Entunterwerfung, d.h. den kritischen Einspruch gegen die Zwänge des Regiertwerdens. Kritik kommt damit als Kunst der „reflektierten Unfügsamkeit“ in den Blick (Foucault 1978, 15), und der Parrhesiast ist gerade insofern ein Kritiker *par excellence*, als er sich weder der etab-

lierten Redeordnung noch der gegebenen Machtverteilung fügt.¹³ Kritik fragt somit nicht nur nach den Bedingungen von Wahrheit und Politik, sondern versucht durch eine kritische Prüfung die Grenzen und Bruchstellen bestehender Rationalitätsdispositive, Subjektpositionen und Lebensformen auszuloten sowie Möglichkeiten ihrer Transformation und Überschreitung aufzuzeigen.

Damit zeigt sich, dass Widerstand als kritisch-subjektivierende Praxis bei Foucault nicht als eine identitätspolitische, strategische Besetzung von Machtpositionen gedacht werden kann. Es geht, anders gesagt, nicht um die Etablierung bzw. Besetzung eines genuin eigenen Ortes oder darum, defensive Identitäten im Kampf um Anerkennung in Stellung bringen. Für Foucault ist Widerstand stets mit der Erprobung anderer Lebensformen und Subjektivierungsweisen verbunden. Damit wendet sich Foucault dezidiert gegen Identität als Ausgangs- und Zielpunkt politischen Handelns:

[W]enn die Leute denken, dass sie ihre „eigene Identität“ „enthüllen“ müssen, und dass diese Identität zum Gesetz, Prinzip oder Kodex ihrer Existenz werden muss [...], dann kehren sie, denke ich, zu einer Art Ethik zurück [...]. Wenn wir zur Frage der Identität Stellung beziehen müssen, so muss dies sein, insofern wir einmalige Wesen sind. Doch die Beziehungen, die wir zu uns selbst unterhalten müssen, sind keine Identitätsbeziehungen; sie müssen eher Beziehungen der Differenzierung, der Schöpfung und der Innovation sein (Foucault 1984c, 391).

Für Foucault zielt widerständige politische Praxis nicht darauf ab, die eigene Identität zu stärken und zu profilieren, sondern vielmehr darauf, die wesentliche Differenz zu sich selbst, die Differenz innerhalb jeder Identität zum Ausgangspunkt politischer Artikulationen zu machen. Widerstand beinhaltet eine kritische Arbeit an jenen Normenrastern, die uns immer schon im Rücken stehen, um deren Grenzen zu erproben und sie durch die Erfindung neuer Handlungsformen und Lebensweisen experimentell zu überschreiten (vgl. Foucault 1982b, 378, 381). Eine defensive Identitätspolitik hemmt die widerständige Produktivität von Differenzierungs-, Schöpfungs- und Innovationsprozessen, die aus dem kritischen Impetus erwachsen, ‚nicht dermaßen regiert zu werden‘. Widerständige Praktiken, die sich gegen normative Zwänge richten, müssen für Foucault gerade vermeiden, erneut ein „universales ethisches Richtmaß“ (Foucault 1984c, 391) einzuführen. Vielmehr kommt es für ihn darauf an, „die Macht der Wahrheit von den Formen einer (sozialen, ökonomischen, kulturellen) Hegemonie zu befrei-

¹³ Die kritische Haltung tritt nach Foucault somit als „Gegenstück zu den Regierungskünsten“ auf den Plan; sie ist zugleich „ihre Partnerin und ihre Widersacherin“ (Foucault 1978, 12): „Was Kant als *Aufklärung* beschrieben hat, ist eben das, was ich als Kritik charakterisiere: als die kritische Haltung, die man im Abendland als besondere Haltung neben dem großen historischen Prozeß der Regierbarmachung der Gesellschaft auftauchen sieht“ (Foucault 1978, 16f.).

en, innerhalb derer sie derzeit funktioniert“ (Foucault 1976, 152). Dies geschieht für Foucault nicht zuletzt in Kämpfen, die den Bereich des Politischen zur Disposition stellen, d.h. die Rahmen selbst angehen, innerhalb derer hegemoniale Kämpfe ausgetragen werden können.

In Foucaults Diskussion des Kynismus, dem er weite Teile seines letzten Vorlesungszyklus von 1983/84 widmet, zeichnet sich ein Denken politischer Praktiken ab, deren kritisch-widerständiger Einsatzpunkt darin liegt, ein „anderes Leben“ ins Werk zu setzen, das die Möglichkeit einer „anderen Welt“ bezeugt. In diesem Sinne lassen sich Foucaults Ausführungen zum Kynismus (s. 2.4) auch auf gegenwärtige Protest- und Widerstandsformen beziehen und erlauben, aktuelle Widerstandstheorien kritisch in den Blick zu nehmen (s. 2.5).

2.4 KYNISCHE *PARRHESIA* UND POLITISCHER WIDERSTAND

Nach Foucault kristallisieren sich im Laufe der antiken Geschichte mehrere Ausprägungen der *parrhesia* heraus. Während die *parrhesia* in der Demokratie in der mutigen und gefährvollen Wortergreifung in der Öffentlichkeit besteht, wird sie in der Monarchie zu einer bloßen Beratungstätigkeit für den Fürsten nivelliert. Die größte subversive Sprengkraft zeichnet Foucault in der *parrhesia* der kynischen Lebensweise nach (Foucault 1984a, 246). Dabei lassen sich die kynische Lebensweise und der Kynismus insgesamt als „antike Protestbewegung“ (Döring 1985) lesen, die eine ganze Reihe von „Alternativen und Aussteigern“ (Döring 1985, 19) versammelt. Auch wenn eine solche Charakterisierung die politische Bedeutsamkeit des Kynismus tendenziell herunterspielt, trifft sie immerhin den Umstand, dass das kynische Selbstverständnis wesentlich damit zu tun hat, ein Unbehagen mit der eigenen Gesellschaft zum Ausdruck zu bringen, indem man den festgefahrenen Praktiken, Ritualen und Normen eine andere Lebensweise gegenüberstellt.

Als Begründer des Kynismus gilt gemeinhin der Sokratesschüler Antisthenes, der die kynische Philosophie im Zeichen der ethischen Lehre der Arete konzipierte. Wie Diogenes Laertios in seinen historischen Schriften zum Kynismus erläutert, galt den Kynikern die Arete als „ausreichend zur Glückseligkeit und bedürfe außerdem nichts als die Sokratische Willenskraft. Die Tugend bestehe im Handeln und bedürfe weder vieler Worte noch Lehren.“ (Diog. Laert. 6, 10–11) Diese Grundbestimmung des Kynismus ist in zweierlei Hinsicht interessant, (1) im Hinblick auf die Einschreibung in eine sokratische Tradition, und (2) im Hinblick auf die Betonung des Praktischen bzw. die Privilegierung des Handelns gegenüber den Worten und Lehren.

(1) Was die kynische Einschreibung in eine sokratische Tradition betrifft, verweist Laudani auf eine Verbindung zwischen Sokrates' *parrhesia* und Antigones Widerstand. Sokrates ist der mutige philosophische Wahrsprecher *par excellence* – die platonische *Apologie* legt davon beredtes Zeugnis ab (vgl. Laudani 2011, 11f.). Nicht anders als Antigone beruft sich Sokrates, dem sein philosophischer Freimut als Asebie und Verführung der Jugend zur Last gelegt wird, in der *Apologie* auf den göttlichen Auftrag, den er vom Orakel in Delphi erhalten hat.¹⁴ Zugleich unterstreicht Sokrates in der *Apologie*, aber auch im *Kriton*, mehrfach die Pflicht zum Gehorsam gegenüber den Gesetzen der *polis* bzw. das Recht des Vaterlands auf Gehorsam, wenn er seine Entscheidung begründet, nicht vor dem Todesurteil zu flüchten.¹⁵ Oberflächlich betrachtet scheinen die beiden sokratischen Überzeugungen – die Berufung auf den göttlichen Auftrag, der Vorrang hat gegenüber den Erwartungen und Gesetzen der *polis*, einerseits und das unbedingte Insistieren auf dem Gehorsam gegenüber dem Staat andererseits – einander freiweg zu widersprechen. Wie Laudani argumentiert, handelt es sich allerdings um einen scheinbaren Widerspruch, der sich auflöst, sobald man das Motiv der *parrhesia* einbezieht: „in both cases, it is not disobedience that is really being discussed but rather *parrhesia*, the obligation for the philosopher to ‚speak-truth,‘ even if doing so means risking the philosopher’s life, and at the same time demonstrating to all citizens with exemplary behaviour that to correctly govern the city, they ‚should govern themselves.‘“ (Laudani 2011, 12; vgl. Foucault 1983a) Das Exzessive der *parrhesia* macht verständlich, wie das rückhaltlos-unbedingte Zeugnisgeben von der göttlichen Wahrheit mit dem ebenso rückhaltlos-unbedingten Gehorsam gegenüber den staatlichen Gesetzen zusammen bestehen können. Die parrhesiastische Lebensweise ist ein Exzess der Demonstration – Demonstration nicht verstanden als logisch-argumentativer Beweisgang, sondern als leiblich-affektives Einstehen-für und Vorführen der Wahrheit. Nicht der Bruch mit dem menschlichen Gesetz einerseits und die Folgsamkeit gegenüber ihm andererseits ist entscheidend, sondern das exzessive, demonstrative Beharren, mit dem beides verfolgt wird. Nicht propositionale Widerspruchsfrei-

¹⁴ In der *Apologie* heißt es wörtlich: „Ich bin euch, ihr Athener, zwar zugetan und Freund, gehorchen aber werde ich dem Gotte mehr als euch, und solange ich noch atme und es vermag, werde ich nicht aufhören, nach Weisheit zu suchen und euch zu ermahnen und zurechtzuweisen, wen von euch ich antreffe, mit meinen gewohnten Reden“ (Platon Apol. 29d–e)

¹⁵ Aus der Sicht des platonischen Sokrates muss man „ein aufgebrachtes Vaterland noch mehr ehren und ihm nachgeben und es besänftigen [...] als einen Vater, und entweder es überzeugen oder tun, was es befiehlt, und was es zu leiden auflegt, ganz ruhig leiden, wenn es auch wäre, dich schlagen zu lassen oder dich fesseln zu lassen, oder wenn es dich in den Krieg schickt, wo du verwundet und getötet werden kannst“; man muss demnach „überall tun [...], was der Staat gebietet und das Vaterland“ (Platon Krit. 51a–b).

heit, sondern die praktische Konsistenz eines Lebens als Zeugnis für die Wahrheit ist das Kennzeichen der sokratischen *parrhesia*.¹⁶

(2) Indem der Kynismus den parrhesiastischen Exzess als Lebenspraxis begreift, erweitert sich die *parrhesia* von einem momenthaften Die-Wahrheit-Sagen zu einem dauerhaften Die-Wahrheit-Leben. Besonders Antisthenes' vermeintlicher Schüler, Diogenes von Sinope, versteht das Kynische als eine spezifische Lebensweise. Diese schließt u.a. asketische Übungen ein, die dazu dienen sollen, sich von allen äußeren Zwängen und Bedürfnissen zu befreien (vgl. Foucault 1984a, 228f.; Döring 1985, 26). Die Befreiung von den Konventionen und Erwartungen der Gemeinschaft eröffnet für die Kyniker eine radikale, und radikal ungenierte, Infragestellung anerkannter Normen und Werte, wobei diese Infragestellung weniger propositional-deliberativen, sondern zeugnishaften Charakter hat. Indem sich der Kyniker den konventionellen Vorgaben für alle sichtbar und öffentlich widersetzt, stellt er durch seine Praxis, und nicht nur durch seine Aussagen, das Gegebene infrage und zeigt die Kontingenz sowie das Andersseinkönnen der gesellschaftlichen Einrichtungen auf. Dabei ist schon die Selbstbezeichnung ‚Kyniker‘ (von gr. *Kýōn*, ‚Hund‘) als eine solche zeugnishaft Performanz zu verstehen. Mit Judith Butler können wir hier von einer Art performativer „Resignifizierung“ (Butler 1997, 28ff.) sprechen. Denn die Rede von einer ‚hündischen‘ Lebensweise war zunächst eine abschätzige, pejorative Fremdzuschreibung, die sich Diogenes von Sinope in der Folge subversiv aneignet und als positive Selbstbezeichnung zu eigen macht.

Diogenes Laertios beschreibt den kynischen Lebensstil als asketische Praxis,¹⁷ wobei sich in der kynischen *parrhesia* ein Wahrsprechen und gleichsam ein „Wahr-Leben“ manifestiert, das darauf abzielt, durch spezifische sprachliche und körperliche Praktiken eine andere Lebensform zur Schau zu stellen sowie gegebene Normen infrage zu stellen und zu untergraben. So basiert die kynische Lebensweise auf dem Prinzip eines mutigen Wahrsprechens, das „ohne Scham und Furcht“ erfolgt und dabei die Prinzipien des Mutes und der Kühnheit so weit überspannt, dass sie geradezu in eine „unerträgliche Unverfrorenheit“ (Foucault 1984a, 218) umschlagen. Im kynischen Wahrsprechen und Wahrleben kommt die *parrhesia* somit auf ausge-

¹⁶ Die griechische Philosophie stellt seit Sokrates die Frage nach der anderen, geistigen Welt. Damit verschränkt ist zugleich, wie Foucault betont, die Frage nach dem anderen Leben, nach anderen Gestalten, Künsten und Formen des Zusammenlebens. Während Sokrates sich auf das Moment der anderen Welt konzentriert, verschieben die Kyniker den Fokus hin auf das andere Leben und die Demonstration, dass ein anderes Leben möglich (und notwendig) ist: „Die andere Welt und das andere Leben waren, so scheint mir, die beiden großen Themen, die beiden großen Formen, die beiden großen Grenzen, zwischen denen die abendländische Philosophie sich unablässig entwickelte.“ (Foucault 1984a, 320)

¹⁷ Die Kyniker „predigen“, so Diogenes Laertios, „ein genügsames Leben, begnügen sich mit Speisen, die unmittelbar nur den Hunger stillen, und mit ihrem Mantel, unter Verachtung des Reichtums, des Ruhmes und der hohen Geburt. Zuweilen leben sie nur von Kräutern und durchgehends nur von kaltem Wasser; ihr Unterkommen finden sie unter dem ersten besten Obdach, auch in Fässern, wie Diogenes [von Sinope]“ (Diog. Laert. 6, 105).

zeichnete Weise in ihrer Doppeldeutigkeit – als Freimut, aber auch als Unverfrorenheit – zur Geltung. Die parrhesiastische Lebenspraxis der Kyniker zeichnet sich dadurch aus, dass sie „über das gebührende Maß hinaus[geht]“ (Döring 1985, 37), sie ist also exzessiv und hat eine „Tendenz zum Radikalen“ (Döring 1985, 37), wie Döring unterstreicht. Dabei zeigt sich die grundsätzliche Ambivalenz des Parrhesiastischen – die Spannung zwischen einer reinen Orientierung an der Wahrheit und undifferenziertem Gelaber – in der Figur des Kynikers an der Gefahr, dass das bildhafte und zeugnishaftes Vor-Leben der Wahrheit immer auch „zur reinen Pose und zu Wichtigtuerei oder Schmarotzertum [...] verkommen“ (Döring 1985, 37) kann.

Das kritische Leben des Kynikers manifestiert sich in einer spezifischen Art und Weise, das eigene körperliche Leben zu exponieren und in Stellung zu bringen. Die kritische *parrhesia* besteht, mit anderen Worten, in der Existenzweise des Kynikers selbst, einer Existenz des *alethes bios*, d.h. eines Lebens, das unverborgten, unverschleiert und völlig sichtbar ist (vgl. Foucault 1984a, 286–288). Die kynische *parrhesia* tritt als Lebensform auf den Plan, die darauf abzielt, die Kritik an überkommenen Werten und Normen an sich selbst sichtbar zu machen – nicht nur im Wahrsprechen und im Handeln, sondern im eigenen Lebensstil und am eigenen Verhalten, am eigenen Körper, ja selbst an der äußerlichen Erscheinung und der Art der Kleidung:

Das Leben als unmittelbare, glänzende und wilde Gegenwart der Wahrheit, das kommt im Kynismus zur Manifestation. Aber auch: die Wahrheit als Disziplin, als Askese und Nüchternheit des Lebens. Das wahre Leben als Leben der Wahrheit. (Foucault 1984a, 229)

Dabei steht die Manifestation der Wahrheit im kynischen Leben, insofern diese auf die Veränderung der Welt abzielt, in einer unmittelbaren Beziehung zur politischen Praxis. Im Gegensatz zum beratenden Wahrsprechen, in dem die Beziehung des Wahrsprechens zur Politik eher die Form pädagogischer Zuwendung hat, nimmt die kynische Praxis die Form einer kritischen Prüfung im „Modus der Konfrontation“ (Foucault 1983a, 360) an. Dabei bricht der Kyniker nicht nur mit den gängigen Vorstellungen des Wahren und Richtigen, sondern stellt die Vorstellung des „wahren Lebens“ selbst auf die Probe, indem er eine Gegenwahrheit performiert, d.h. am eigenen Leib und durch die eigene Existenz sichtbar macht und ausstellt. Entscheidend ist dabei, um dies nochmals zu unterstreichen, der Aspekt der Öffentlichkeit. Schließlich geht es dem Kyniker darum, die Menschen anzusprechen und aufzurütteln, sie in ihren wohlvertrauten Selbstverständlichkeiten zu erschüttern und nicht zuletzt darum, sie für die eigene Sache, die Sache der Wahrheit, zu gewinnen. Der Kyniker versteht sich in diesem Sinne als Aufklärer, dessen exzessives Gebaren den Menschen dazu verhelfen soll, sich „aus

der Fremdbestimmung zu lösen und zu einem Höchstmaß an Unabhängigkeit und Selbstbestimmung zu gelangen“ (Döring 1985, 37).

Zugleich lässt sich die kynische *parrhesia* nicht in Form eines politischen Programms in Stellung bringen. Vielmehr muss das Wahrsprechen seine Wirklichkeit in Bezug auf eine politische Praxis und die politisch Handelnden beweisen. Daher ist der Ort von besonderer Bedeutung, an dem sich dieses Zusammentreffen von Wahrsprechen und Politik ereignet. Im Gegensatz zum demokratischen Redner oder zum fürstlichen Berater situiert sich der Kyniker mit seiner provokanten Lebensweise als Außenseiter am Rande der *polis*. Vor diesem Hintergrund erscheint auch der Vergleich mit Aussteigern nicht ganz treffend, insofern es den Kynikern darum geht, „durch das eigene Vorbild zur Umkehr zu bewegen“ (Döring 1985, 28). Der Kyniker ist ein Grenzgänger. Zugleich innerhalb und außerhalb der politischen Ordnung stellt er auf skandalöse Weise die Frage, wie das Leben verfasst sein soll. Darin liegt für Foucault das „Paradox des kynischen Lebens“: „[E]s ist die Vollendung des wahren Lebens, aber als Forderung nach einem radikal anderen Leben.“ (Foucault 1984a, 350)

Die exzessive Lebensweise des Kynikers ist für Foucault als ein politischer „Kampfauftrag“ (Foucault 1984a, 387) zu verstehen. Der kynische Kampf zeichnet sich nicht nur dadurch aus, dass er provoziert und Grenzen überschreitet; der Kyniker führt diesen Kampf nicht aus reiner Lust an der Provokation oder aus individuellem Interesse, sondern *für* die anderen (vgl. Foucault 1984a, 387). Sein aktivistisches Leben stellt also eine ethische und politische Herausforderung dar. Der Kyniker riskiert seine Existenz in einem Kampf, den er sowohl *für* die anderen führt als auch *gegen* sie. Dabei kämpft er zugleich *für* sich wie auch *gegen* sich selbst. Denn der Kyniker weiß sich selbst immer auch als Teil jener Welt, gegen die er sich wendet. Darin liegt für Foucault eine Besonderheit kynischen Widerstands: Während sich der kynische Widerstand in Form eines „offenen, universellen, aggressiven Aktivismus, eine[s] innerweltlichen Aktivismus [...] gegen die Welt richtet“ (Foucault 1984a, 371), kann er nur von einer nichtsouveränen Position aus vorgebracht werden. Damit bringt der Kyniker auch die Vorstellung der Souveränität als ungebrochene Selbstpräsenz radikal ins Wanken.

In Foucaults Rekonstruktion der kynischen *parrhesia* zeichnet sich eine Perspektive auf das Politische ab, die nicht die Ordnung, sondern den Widerstand und die Kritik zum Ausgangspunkt nimmt. Foucaults Spätwerk lotet die Grenzbereiche dessen aus, was konventionell als das politische Feld begriffen wird, insofern Widerstand nicht als identitätspolitische Besetzung von Machtpositionen gedacht wird, sondern als politische Praxis der Erprobung und

Performanz alternativer Handlungsformen und Lebensweisen.¹⁸ Im Rahmen seiner Gouvernementalitätsanalysen thematisiert Foucault eine Reihe verschiedener Formen des Widerstands und Gegen-Verhaltens – seien es Formen der Askese und der Mystik in Opposition zum christlichen Pastoral oder Gegenbewegungen zur modernen Staatsräson seitens der bürgerlichen Gesellschaft, die jeweils auf eine „Krise der Gouvernementalität“ (Foucault 1979, 104, 113) verweisen. Diesen Spielarten eines Gegen-Verhaltens kommt in Foucaults späteren Schriften eine Schlüsselrolle für das Verständnis von Politik zu. Dabei sind sie nicht nur als Indikatoren dafür zu begreifen, wo neue politische Kampfplätze aufbrechen oder Widerstandsweisen ansetzen; sie perspektivieren Politik ganz grundsätzlich vom Gesichtspunkt der Widerstandsformen gegen die hegemoniale Macht (vgl. auch Foucault 1982/83, 245). So wendet sich Foucault dezidiert gegen Auffassungen, die das Feld des Politischen als „Interventionssphäre des Staates“ oder als die „Allgegenwart eines Kampfes zwischen zwei Feinden“ beschreiben. Demgegenüber verortet er den Anfang aller Politik gerade in der Kritik des Regierens. In diesem Sinne notiert Foucault: „Nichts ist politisch, alles ist politisierbar, alles kann politisch werden. Die Politik ist nicht mehr und nicht weniger als das, was mit dem Widerstand gegen die Gouvernementalität entsteht, die erste Erhebung, die erste Konfrontation.“ (Foucault, zit. nach Sennelart 2004, 486)¹⁹

2.5 DER KYNISMUS UND DIE POLITISCHE THEORIE DER GEGENWART: *PARRHESIA* UND PRÄFIGURATION

Im nicht-souveränen, aktivistischen Leben des Kynikers erblickt Foucault eine Kernbedeutung, die in der abendländischen Geschichte immer wieder hervorbricht. Das kynische Problem des skandalösen „In-Beziehung-Setzens von Lebensformen und der Manifestation der Wahrheit“ (Foucault 1984a, 237) tritt geradezu als „transhistorische Kategorie“ (Foucault 1984a, 236) in Erscheinung, die sich Foucault zufolge von den Gegenbewegungen zur Pastoralmacht, wie asketischen Bettelorden, Mystiker:innen und schließlich der Reformation, über den revolutionären Aktivismus des 19. Jahrhunderts bis hin zur modernen Kunst nachvollziehen lässt: „In diesen Bewegungen tritt ständig das Prinzip des Aktivismus hervor, eines offenen Aktivismus, der in einer Kritik des wirklichen Lebens und des Verhaltens der Menschen

¹⁸ Einschlägig sind hier insbesondere Foucaults Vorlesungen von *Hermeneutik des Subjekts* (1981/82) über *Die Regierung des Selbst und der anderen* (1982/83) bis hin zu *Der Mut zur Wahrheit* (1983/84).

¹⁹ Diese Formulierungen Foucaults scheinen in gewissem Maße die Logik des Verhältnisses von Politik und Polizei bei Jacques Rancière (1995) vorwegzunehmen.

besteht und der im Verzicht, in der persönlichen Entsagung den Kampf führt, der zur Veränderung der ganzen Welt führen soll“ (Foucault 1984a, 373).

Der Kynismus als „Lebensform im Skandal der Wahrheit“ (Foucault 1984a, 241) kann als Vorläufer revolutionärer Praktiken angesehen werden, die nicht nur einen Umsturz der bestehenden Regierung herbeiführen, sondern andere Lebensformen hervorbringen, indem sie eine „plötzlich hervorbrechende, gewaltsame, skandalöse Manifestation der Wahrheit“ evozieren (Foucault 1984a, 242). Diese Verbindung von revolutionärer Tätigkeit und Lebensweise nimmt nach Foucault im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts drei Formen an: die Geheimgesellschaft, die institutionalisierte Organisation (etwa als Gewerkschaft oder als politische Partei) und schließlich ein „vom Leben bezeugte[r] Aktivismus in Gestalt eines Lebensstils“ (Foucault 1984a, 242). Letzteren verfolgt Foucault vom russischen Nihilismus über den europäischen und amerikanischen Anarchismus bis hin zum Terrorismus als einer „Lebenspraxis, die den Tod für die Wahrheit einschließt (die Bombe, die auch denjenigen tötet, der sie legt)“ (Foucault 1984a, 243). Der Terrorismus stellt die „dramatische oder irrsinnige Grenzüberschreitung“ (Foucault 1984a, 243) des Mutes zur Wahrheit und der Verkörperung des „wahren Lebens“ dar:

Die Wahrheit aufsuchen, die Wahrheit offenbar machen, die Wahrheit explodieren lassen, bis daß man dabei sein Leben verliert oder das Blut der anderen vergießt, das ist etwas, dessen tiefreichende Wurzeln man in der Geschichte des europäischen Denkens findet. (Foucault 1984a, 243f.)

Der derart als transhistorisch begriffene Kynismus hat, wie Foucault resümierend festhält, „das Thema des wahren Lebens nicht nur so weit getrieben [...] bis es sich zum Thema des skandalösen anderen Lebens [umkehrte], er hat diese Andersheit des anderen Lebens nicht bloß als Wahl eines anderen [...] Lebens behauptet, sondern als Praxis eines Kampfgeistes, in deren Horizont es eine andere Welt gibt“ (Foucault 1984a, 373). Die kynische *parrhesia* stützt sich stets auf die paradoxe Zurschaustellung des „wahren Lebens“ als eines radikal anderen Lebens. Die Kritik des Kynikers besteht in allen Epochen darin, den Menschen zu zeigen, „daß sie ein anderes Leben als das führen, das sei *eigentlich* sollten“ (Foucault 1984a, 406; meine Hvhbgr., A.W.).²⁰

Was bleibt von der Figur des Kynikers als politischem Grenzgänger, wenn man sie, wie Foucault vorschlägt, derart transhistorisch erweitert? Ist die kynische Haltung, wenn sie bis

²⁰ Vor diesem Hintergrund lässt sich fragen, ob der Kyniker, indem er für sich in Anspruch nimmt, mit seinem „anderen Leben“ das „wahre Leben“ anzuzeigen, nicht in einen Eigentlichkeitsdiskurs zurückfällt – eine Eigentlichkeit, die noch dazu in einer transzendenten Quelle gründet: im göttlichen Auftrag, den der Kyniker empfängt. Ich komme darauf im Weiteren zurück.

zum Äußersten getrieben wird, dazu verdammt, in Propaganda und Terror umzuschlagen? Will man die Genealogie des kynischen Aktivismus über Foucaults Analysen hinaus in die Gegenwart verfolgen, scheint diese Befürchtung in der Tat nahezuliegen. So geben heute insbesondere populistische und rechtsextreme Akteure vor, im Namen einer „anderen Wahrheit“ zu sprechen, und zum Zweck der Einrichtung einer anderen Welt und eines anderen Lebens werden beinahe täglich terroristische Anschläge verübt (vgl. Posselt/Seitz 2019). Gerade vor diesem Hintergrund ist allerdings zu unterstreichen, dass das kynische Erbe auch anders gedeutet werden kann. Denn Foucaults Beschreibungen und Analysen der antiken kynischen Praktiken und Selbsttechniken lesen sich wie Archetypen einer gegenwärtigen „präfigurativen Politik“ – ein Begriff, der im Nachfeld der Occupy-Proteste, des Arabischen Frühlings, der Maidan-Kundgebungen und der Indignados-Bewegung aktuell breit diskutiert wird.²¹ „Präfiguration“ meint, Widerstand so zu gestalten und zu artikulieren, dass bereits im Hier und Jetzt, in den eigenen politischen Handlungen, die antizipierte und geforderte Zukunft – d.h. jene Formen sozialer Ordnung, jene Strukturen von Entscheidungsfindung, jene Weisen des menschlichen Zusammenlebens – vorgezeichnet und experimentell ins Werk gesetzt wird (vgl. Boggs 1977, 100; van de Sande 2013, 2023; Sörensen 2023).²²

Während Präfiguration im anarchistischen Kontext in erster Linie als normatives Kriterium für aktivistische Praktiken fugiert, insofern der Präfigurationsbegriff das Prinzip zum Ausdruck bringt, dass die Ziele einer politischen Bewegung den Mitteln, die dabei zum Einsatz kommen, korrespondieren müssen, betonen sozialistische und marxistische Ansätze – von Axel Honneths *Idee des Sozialismus* (2015) bis zum antiautoritären Marxismus John Holloways (2002, 2010) – ein für jede soziale Veränderung entscheidendes Moment der Offenheit und des Experimentellen. Während Honneth darauf abzielt, das „ursprüngliche[] Anliegen des Sozialismus noch einmal so zu reformulieren [...], daß es erneut zur Quelle politisch-ethischer Orientierung“ zu werden vermag (Honneth 2015, 21), liegt für Holloway der Einsatzpunkt für die revolutionäre Schöpfung neuer Gesellschaftsformen darin, Brüche im bestehenden (kapitalistischen) System aufzuzeigen und damit eine andere Welt sichtbar zu machen. Wie Holloway am Beispiel der mexikanischen Zapatistas und ihrem Leitspruch „preguntando caminamos“ (dt.: „Fragend

²¹ Vgl. zum Begriff der Präfiguration und der präfigurativen Politik, die im Zuge der Bürgerbewegungen der 1960er Jahre vonseiten der Neuen Linken und der anarchistischen Szene entwickelt wurde u.a. Boggs (1977), Breines (1982) sowie aktuell van de Sande (2013). Ich werde in Kapitel 4 noch einmal auf den Begriff der Präfiguration zu sprechen kommen, um ihn im Verhältnis zu zeitgenössischen Formen des zivilen Ungehorsams zu diskutieren.

²² Van de Sande liefert folgende Definition: „„Prefiguration“ or „prefigurative politics“ refers to a political action, practice, movement, moment or development in which certain political ideals are experimentally actualised in the ‚here and now‘, rather than hoped to be realised in a distant future. Thus, in prefigurative practices, the means applied are deemed to embody or ‚mirror‘ the ends one strives to realise.“ (van de Sande 2013, 230)

schreiten wir voran“) geltend macht, kann präfigurative Politik nicht als fixes Programm in Stellung gebracht werden, sondern muss sich von singulären Kämpfen leiten lassen, wobei es nicht möglich ist, zwischen den Mitteln und den Zielen der Politik zu entscheiden (vgl. Holloway 2010, 44f.; van de Sande 2013, 231).

Die Aspekte des Experimentierens, des Bruchs, der Offenheit und der Performanz einer anderen Ordnung stehen auch im Zentrum von Judith Butlers Überlegungen zu einer *street politics*, die sie in ihren Analysen der Proteste im Gezi-Park oder am Tahrir-Platz nachzeichnet (vgl. Butler 2015). Butlers *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* zeichnen sich dabei gerade durch die Emphase auf ein Moment der Körperlichkeit aus, das in der Konstitution eines politischen „Wir“ am Werk ist und dieses sichtbar macht (vgl. Butler 2015, 204). Protestmärsche oder Besetzungen öffentlicher Plätze deutet Butler als Praktiken der körperlichen Inszenierung (*bodily enactment*) eines politischen Willens. In solchen „plurale[n] Formen der Performativität“ (Butler 2015, 16) liegt für Butler das Potential, über den rechtlichen Rahmen der Rede- und Versammlungsfreiheit hinaus politische Anliegen zu artikulieren: nämlich indem diese Anliegen präfigurativ und performativ – und mitunter auf skandalöse Weise – ins Werk gesetzt werden (vgl. insbes. Butler 2015, 91–132; vgl. auch Butler/Spivak 2007, 57–60). Dabei ist es für Butler, wie sie in kritischer Auseinandersetzung mit Arendt betont, zentral, dass sich der politische Protest gar nicht von den körperlichen Bedingungen trennen lässt, unter denen er erfolgt. Vielmehr wird der Körper selbst zum Einsatzpunkt und Schauplatz politischer Praktiken und Forderungen:

In den Fällen, in denen die Demonstrierenden schließlich auf dem öffentlichen Platz aßen und schliefen, Toiletten bauten und verschiedene Systeme zur gemeinsamen Nutzung des Raumes einrichteten, [...] behaupteten [sie] sich auch als persistierende Körper mit Bedürfnissen, Wünschen und Forderungen. (Butler 2015, 131)

Die körperlichen Bedürfnisse werden somit, wie Butler deutlich macht, selbst auf die politische Bühne gebracht und in den Brennpunkt politischer Aktion und Artikulation gestellt. Mit Blick auf Foucaults Ausführungen zum Kynismus als einer transhistorischen Kategorie lassen sich Widerstandspraktiken, wie sie in unterschiedlichen Kontexten experimenteller, performativer und präfigurativer Politik theoretisiert werden, als ‚andere‘ Erben des Kynismus verstehen, die sich stark von den gewaltvollen Entwicklungen unterscheiden, die Foucault selbst anführt, wenn er die Geschichte des Kynismus im modernen Terrorismus kulminieren lässt. Von Butlers Betonung der Körperlichkeit politischen Widerstands über Honneths Konzeption des experimentellen, schöpferischen und offenen Charakters sozialer Veränderung bis hin zur

Auslotung der Möglichkeiten, eine andere Welt und ein anderes Leben im Hier und Jetzt ins Werk zu setzen – im Präfigurationsdiskurs kehren in all diesen Überlegungen zentrale Aspekte kynischer Widerstandspraktiken und Selbsttechniken wieder.

Wie diese gegenwärtigen Beispiele nochmals unterstreichen, begnügt sich die Praxis widerständiger Kritik, die Foucault in seiner genealogischen Analyse und Rekonstruktion des Kynismus konturiert, nicht damit, Missstände innerhalb gegebener Normenraster aufzuzeigen. Die Negation ist lediglich die Minimalform des Widerstands (vgl. Foucault 1984c, 393). Über die bloße Negation hinaus hat Widerstand im Zeichen von Foucaults Lektüre des Kynismus ein irreduzibles Verhältnis zu einer anderen Welt und einem anderen Leben. Dies zeigt sich in den abschließenden Zeilen des Manuskripts zu Foucaults letzter Vorlesung besonders deutlich: „Es gibt keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit; die Wahrheit ist nie dasselbe; Wahrheit kann es nur in Form der anderen Welt und des anderen Lebens geben“ (Foucault 1984a, 438). Kritik als Praxis des Widerstands zu verstehen, meint in weiterer Folge, „herauszufinden, auf welchen Erkenntnissen, Gewohnheiten und erworbenen, aber nicht reflektierten Denkweisen die akzeptierte Praxis beruht. [...] Kritik ist der Versuch, dieses Denken aufzustöbern“ und die Ordnung, die es zeitigt, „zu verändern“ (Foucault 1981, 221f.). Das widerständige Moment der Kritik liegt darüber hinaus – und das ist für Foucault zentral – darin, Schöpfungs- und Transformationsprozesse anzustoßen.

Gleichwohl bleibt fraglich, wie die Quintessenz der kynischen Idee, wonach das Bezeugen des anderen Lebens zur Veränderung der Welt führen soll, genau zu deuten ist. Einige Rezipient:innen haben die Forderung nach einer anderen Welt durch die Inszenierung eines anderen Lebens als Verweis auf eine Philosophie der Alterität gedeutet. In diesem Sinne argumentiert Gros, dass sich Foucaults Bezugnahmen auf das Verhältnis von „anderem Leben“ und „anderer Welt“ im Rahmen eines Denkens der „Alterität als Zeichen des Wahren“ situieren: „Das ‚wahre Leben‘, das Leben, das sich der Prüfung der Wahrheit unterzieht, kann in den Augen des gewöhnlichen Menschen nur als ein anderes Leben erscheinen: als ein Leben, das einen Bruch vollzieht und Grenzen überschreitet“ (Gros 2012b, 459). Wenn es in der Tat „keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit“ gibt (Foucault 1984a, 438), wird die Alterität zur Bedingung des Wahren und des wahren Lebens. Die Alterität ist, wie Gros ausführt, das, „was sich von der Welt und den Meinungen der Menschen unterscheidet, was dazu verpflichtet, seine Lebensweise zu ändern, dessen Unterschied die Perspektive auf eine zu schaffende, zu träumende Welt eröffnet“ (Gros 2012b, 460). Bernhard Waldenfels hebt mit Bezug auf die letzten Abschnitte von *Mut zur Wahrheit* ebenfalls hervor, dass Foucaults Überlegungen im Zeichen des „Problem[s] der Andersheit des

Anderen“ stehen (Waldenfels 2012, 75), das einen epistemologischen wie auch einen politischen Bruch anzeigt. Im Gegensatz zu Gros, der Foucaults abschließende Überlegungen dahingehend deutet, dass der Kyniker „durch den Mut seines Wahrsprechens in seinem Leben und seinem Wort den Blitzstrahl einer Alterität in Schwingung“ versetzt (Gros 2012b, 460), gibt Waldenfels zu bedenken, dass eine *gesetzte* Andersheit nicht notwendigerweise eine *radikale* Andersheit ist: „[E]s gibt keine radikale Andersheit ohne die Andersheit des Anderen, die wir gerade nicht setzen, sondern der wir ausgesetzt sind. Keine Position holt diese Exposition ein.“ (Waldenfels 2012, 81)

Damit ist noch einmal das zentrale Problem der kynischen Kritik angesprochen: Der Kyniker läuft immer Gefahr, sich als Vertreter eines göttlichen Auftrags zu wähnen, der ihm die Deutungshoheit über das „wahre Leben“ zuteilwerden lässt. Damit die exzessive *parrhesia* des anderen Lebens eine emanzipatorische Praxis sein kann, muss sie eine doppelte Strategie des Widerstands verfolgen: einerseits die Kritik an den gegebenen Ordnungen und andererseits eine Kritik an der Verfasstheit der Normenraster selbst, um so die Möglichkeit von Transformation und Schöpfung einer „anderen Welt“ und eines „anderen Lebens“ offenzuhalten – ohne diese andere Welt und dieses andere Leben festzuschreiben, ein für alle Mal vorwegzunehmen und damit zu reifizieren. Foucault liefert uns damit eine formale Bestimmung von Widerstand als kritische Praxis, die sich an gegebenen, beschränkenden Normenrastern abarbeitet und dabei alternative Möglichkeiten des Ordnen und Denkens ermöglicht (vgl. hierzu auch Butler 2002, 225). Dabei muss die Kritik allerdings dem Charakteristikum jedes Experiments Rechnung tragen: der Möglichkeit zur Wiederholung, zur Revision und letztlich auch der Möglichkeit, zu scheitern.

2.6 DIE REVOLUTION DES CHORS: *PARRHESIA*, *PANOURGÍA* UND KOLLEKTIVE HYBRIS ALS HERRSCHAFTSKRITIK

Die *parrhesia* vollzieht in ihren unterschiedlichen Spielarten – und besonders augenscheinlich in der Figur des Kynikers – eine exzessive Geste gegenüber gegebenen Ordnungsmustern und Strukturen, indem eine Position des Sprechens und Handelns bzw. des ‚Lebens‘ eingenommen wird, die einen Bruch mit den gängigen Normen der Rede und des Verhaltens inszeniert. Die *parrhesia* changiert dabei immer zwischen Freiheit und Frechheit, und gerade in diesem Grenzgängerischen liegt das produktive Skandalon der *parrhesia* für die Demokratie: Demokratie muss, will sie nicht ihren demokratischen Anspruch aufgeben, *parrhesia* zulassen, auch wenn sie sich vermeintlich ‚maßlos‘ gegen die gegebene Gestalt des Gemeinwesens richtet.

Die Schwierigkeit liegt dann, aus Sicht der antiken Autoren, gerade darin, zu bestimmen, welche Formen der *parrhesia* ethisch und politisch wünschenswert sind und welche unterbunden werden müssen. In der Zusammenschau von *parrhesia* und *panourgía* lässt sich deutlich machen, dass Momente des Exzessiven nicht bloß als Gefährdung in den Blick kommen, sondern als Bezugspunkte einer Intensivierung und Ausweitung demokratischer Ansprüche verstanden werden können. Der demokratische Exzess, der sich parrhesiastisch oder panourgesisch ausdrückt, ist das in jeder antidemokratischen Skepsis Perhorreszierte: einer Ausweitung demokratischer Ansprüche, die dem strengen Gesetz – sei es auch das heute strengste Gesetz, das Gesetz des Marktes – widerstehen und die Strukturen des Gemeinwesens infrage stellen.

Die Exzessbegriffe der *parrhesia* und *panourgía* zeigen damit zugleich die politische Sprengkraft individueller Praktiken auf, ohne diese zu einer „Mikropolitik“ im Sinne von Deleuze und Guattari zu nivellieren (vgl. Deleuze/Guattari 1980; Guattari 1977). Damit ist nicht gemeint, dass *parrhesia* und *panourgía* sich exklusiv auf *einzelne* exzessiv Sprechende, Handelnde und Lebende beziehen müssen. Gegenüber den klassischen Beispielen der *parrhesia* und der *panourgía*, in denen ein einzelnes mutiges Individuum sich gegen die Vielen wendet, lassen sich durchaus auch kollektive Formen der *parrhesia* und der *panourgía* konzipieren. Man denke etwa an so genuin kollektive parrhesiastische Sprechakte wie das „We are the 99 percent“ der Occupy-Bewegung, das ein Sprechen inszeniert, das sich in exzessiver Weise gegen die Mächtigen one percent richtet, oder an die Platzbesetzungen im Gezi-Park, am Tahrir-Platz oder im Zucotti-Park, in denen öffentliche Räume in Akten kollektiver *panourgía* angeeignet und einer anderen Nutzung zugänglich gemacht wurden, die die Unterscheidung von ‚öffentlichen‘ und ‚privaten‘ Praktiken der Lebensführung durchkreuzt (vgl. Butler 2015). Oder um ein anders gelagertes Beispiel einzubringen, das an die Ausführungen zur Antigone anschließt: Eine kollektive, gar „revolutionäre[] Perspektive“ (Steiner 1984, 104) auf Antigones Widerstand lässt sich bei Hölderlin finden. So entspringt in Hölderlins *Antigonä* der tragischen Kollision zwischen den Positionen eine neue Rationalität. Hölderlins Bearbeitung des Stoffes stellt Antigones Widerstand in den Dienst einer revolutionären „Umkehr“ (Hölderlin 1804b, 272). So sorgt Antigones „Aufruhr“ (Hölderlin 1804b, 271) in Hölderlins Version für eine so grundlegende Erschütterung der gesellschaftlichen Werte, dass sie eine „Umkehr aller Vorstellungsarten und Formen“ nach sich zieht (Hölderlin 1804b, 271). Slavoj Žižek radikalisiert dieses Motiv nochmals. In seiner „kontrafaktischen Antigone“ stellt Žižek ein alternatives Ende in Aussicht, in dem der Chor zur „wirkenden Kraft“ (Žižek 2015, 28) wird. Während sich bei Hölderlin das „Kommen republikanischer Institutionen“ (Steiner 1984, 104) im Dialog zwischen Kreon und Haimon sowie im eigens erdichteten „Ende, wo Kreon von seinen

Knechten fast gemäßhandelt wird“ (Hölderlin 1804b, 272), noch in gemäßigter Form ankündigt, tritt der Chor bei Žižek als revolutionäres Kollektivsubjekt auf. Der Chor „übernimmt“ am Ende des Stücks in Žižeks Fassung „als Kollektivorgan die Kontrolle, setzt eine neue Herrschaft des Rechts durch und führt in Theben die Volksdemokratie ein. Kreon wird entthront, er und Antigone werden verhaftet, vor Gericht gestellt, unverzüglich zum Tode verurteilt und liquidiert.“ (Žižek 2015, 28f.) Auch wenn Žižek die kollektive, exzessive Selbstermächtigung des Chors auf problematische Weise mit dem französischen revolutionären Wohlfahrtsausschuss engführt, deutet sich in dieser Perspektive eine Art *kollektive* Resignifizierung des Hybrisvorwurfs an. Während der Chor traditionell auf seinen Platz als beobachtende, passive und bloß kommentierende Instanz verwiesen wird, kehrt er hier das klassische Hierarchieverhältnis zwischen den „großen Einzelhelden“ und der Vielheit des Volks um: Der Chor wird selbst zur exzessiv handelnden Größe, zu einer kollektiven demokratischen Macht, die die Rede- und Handlungshierarchien der Tragödie beeinsprucht und auf eine andere Form des Zusammenlebens hinzielt.

Die Praktiken der *parrhesia* und der *panourgia* stehen also für Formen politischen Widerstands, die erlauben, den klassischen Vorwurf des „demokratischen Exzesses“ produktiv umzudeuten. Es handelt sich um Formen exzessiven Handelns und Sprechens, die (1) mit einem Moment der Herrschaftskritik in Verbindung stehen, insofern sie sich polemisch gegen die bestehenden Autoritäten und Herrschaftsinstanzen wenden, indem sie (2) den ihnen zur Last gelegten Vorwurf des Exzessiven und der Maßlosigkeit aneignen und positiv umdeuten, und zwar (3) ohne in ihrem Handeln auf eine uniforme Identitätsposition bzw. eine moralisch oder rechtlich begründete Haltung zu rekurren.

Wie an der in der *Antigone*-Tragödie thematisierten Ambivalenz des exzessiven Handelns deutlich wird, weisen diese Exzesspraktiken eine im klassischen Sinne ‚souveräne‘ Position zurück. Sie stehen nicht für ein allmächtsphantastisches Streben nach Bewahrung oder willkürlicher Überschreitung des Normen- und Ordnungsgefüges. Im Gegensatz zu souveränitätszentrierten autoritativ-autoritären Gesten haben die parrhesiastischen und panourgesischen Exzesse demokratischen Charakter, insofern sie, wie Rancière für die Demokratie festhält, „den Anspruch der Regierungen zurück[]weisen, ein einziges Prinzip des öffentlichen Lebens zu verkörpern und so das Verständnis und das Ausmaß dieses öffentlichen Lebens zu begrenzen“ (Rancière 2005, 76).

Das Exzessive und „Grenzenlose“ der Demokratie erscheint dabei nicht als Verfallsprodukt, sondern als konstitutives Moment des Demokratischen. Die Hybris bzw. die maßlose Anma-

ßung, die Kritiker:innen im „demokratischen Exzess“ ausmachen, besteht, wie Rancière betont, weniger in einer Rebellion privater Interessen als vielmehr in einer „logischen Revolte“ (Rancière 2000), die das Ordnungsgefüge auf den Kopf stellt. Der widerständige Exzess ist nicht ein defizitäres Anderes der demokratischen Politik. Vielmehr verkörpern Antigones *panourgía* wie auch die kynische *parrhesia* eine *andere* Politik, eine andere, demokratische Praxis- und Lebensform, der eine (herrschafts)kritische Haltung eigen ist.

Als eine solche (herrschafts)kritische Praxis- und Lebensform lassen sich *parrhesia* und *panourgía* auch nicht ohne weiteres in den Dienst der Demokratie als Regierungsform stellen. Vielmehr trotz der widerständige Exzess, wie wir am Beispiel des grenzgängerischen Kynikers und der Antigone gesehen haben, der Einhegung in ein rechtlich-politisches Institutionengefüge. *Parrhesia* und *panourgía* sind Praktiken der Überschreitung des gesetzlich-institutionellen Rahmens und stellen so ein Risiko dar. Damit steht der demokratische Exzess für eine wesentliche Ungewissheit politischen Handelns. Zugleich lehrt vor allem Antigones *panourgía*, dass die Etablierung und Vertiefung demokratischer Grundwerte wie Freiheit und Gleichheit nur durch ihre exzessive Ausübung in Praktiken des Widerstands zu haben ist. Es geht um eine exzessive, hyperbolische Performanz demokratischer Ansprüche, die sie nicht nur reaktiviert, sondern aufzeigt, wo bzw. inwiefern die Versprechen freier und gleicher Teilhabe nicht eingelöst sind.

3. DEMOKRATISCHE REVOLUTION UND SANSULOTTISCHER WIDERSTAND

3.1 (UN)DEMOKRATISCHE REVOLUTION?

Demokratie ist nie statisch, sondern muss immer auch – und immer wieder – erstritten und erkämpft werden. Im modernen politischen Denken ist der polemische Charakter der Demokratie eng mit der Idee der Revolution verknüpft. Eine der zentralen Lehren der demokratischen Revolutionen des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts (vgl. Tocqueville 1835, Palmer 1959, 1964, Hobsbawm 1962) scheint demnach zu sein, dass demokratische Ordnungen Ergebnis politischer Kämpfe sind und sich demokratische Praxis im Widerstand gegen Unterdrückung bzw. im Kampf für das Prinzip der Selbstbestimmung realisiert. In diesem Sinne interpretierte bereits Marx die modernen Revolutionen als Kämpfe für eine Herrschaftsform, in der sich die Selbstbestimmung des Volkes wahrhaft realisiert, gar als Kämpfe um „wahre Demokratie“ (Marx 1843, 232). Für Moses Hess, Marx' Mitarbeiter bei der *Rheinischen Zeitung*, wirft das revolutionäre Streben nach der politischen Realisierung von Demokratie geradezu das Rätsel der gesamten Epoche auf:

Die französische Revolution hat der Neuzeit ein Räthsel zu lösen gegeben. *Freiheit* und *Gleichheit* will ich, sagte die Weltrevolution [...]. Aber das Räthsel war nicht so leicht zu lösen, als man anfangs glaubte. Die erste, ursprüngliche, naturwüchsige, rohe Form der Freiheit und Gleichheit – der Sansculottismus – hatte bald ausgelebt; das Kaiserreich war die Krankheit, die aus ihr entstand, die Restauration ihr Grab. Nun aber begann die eigentliche *Geschichte* des Räthsels oder vielmehr seiner Lösung. (Hess 1842, 175)

Hess macht damit früh geltend, dass die Frage nach der Geschichte des Rätsels, wie Freiheit und Gleichheit zu verwirklichen sind, gerade in Anbetracht des Scheiterns der demokratischen Revolution dringlich wird. Wenn das zutrifft, und insofern dieses Rätsel letztlich bis heute ungelöst ist, bietet es sich an, sich jener ‚ursprünglichen‘ und ‚rohen‘ Figur der Freiheit und Gleichheit zuzuwenden, in der das demokratische Begehren der Freiheit und Gleichheit vermeintlich ‚naturwüchsig‘ hervorbricht, wie Hess schreibt. Ich schlage vor diesem Hintergrund vor, den Sansculottismus zum Leitfaden zu nehmen, um ein Verständnis sowohl der radikaldemokratischen Ansprüche revolutionärer Freiheit und Gleichheit zu gewinnen als auch das Scheitern ihrer *revolutionären* Verwirklichung zu begreifen.

Dieser Rückgang liegt insofern nahe, als es aus heutiger Sicht nicht darum gehen kann, auf eine eindeutige und abschließende Lösung dieses Rätsels der Stiftung demokratischer Freiheit und Gleichheit zu hoffen. Nicht nur die marxistische Überzeugung, dass sich die Revolution unweigerlich als Folge einer zielgerichteten geschichtlichen Entwicklung ereignet bzw. als

notwendige Konsequenz einer krisenhaften sozialen Konstellation auftritt, hat ihre Überzeugungskraft verloren. Auch die in der Geschichte des politischen Denkens lange Zeit vorherrschende „Standarderzählung“ (Jörke 2019, 59), dass die Revolutionen des 18. Jahrhunderts die demokratischen Werte der Antike wiederentdeckt und – in Verbindung mit neuzeitlichen Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit, der Repräsentation und der Gewaltenteilung – die Demokratie in ihrer modernen Idealform gestiftet haben, hat sich, wie einige Kommentator:innen geltend machen, vor dem Hintergrund jüngerer Debatten als „Siegergeschichte“ entpuppt (Jörke 2019, Laudani 2011).¹ Aus dieser Perspektive scheint sowohl der marxistische als auch der liberal-demokratische Diskurs einem unreflektierten ‚Revolutionismus‘ anzuhängen: Der marxistische Revolutionismus geht davon aus, dass „die Menschheit qua Revolution ein für alle mal zu befreien“ ist (Marchart 2007, 107). Analog könnte man von einem ‚liberal-konstitutionellen Revolutionismus‘ sprechen, für den die revolutionäre Einrichtung der demokratischen Verfassung hinreicht, um Demokratie zu realisieren. Während der Marxismus die Kontingenz historischer Dynamiken ausblendet, scheint der Liberalismus zu übersehen, dass Demokratie nicht bloß ein Arrangement juridischer Normen und Verfahren ist, sondern eine Sache von Praktiken und Habitui, mithin eine spezifische Lebensform darstellt.

Demgegenüber machen radikaldemokratische Ansätze geltend, dass das entscheidende Merkmal der „demokratischen Revolution“ nicht nur in der Überwindung des Feudalismus und der Einrichtung konstitutioneller Ordnung besteht, sondern mit dem Prinzip der Volkssouveränität zu tun hat (vgl. Laclau/Mouffe 1985, 196; Mouffe 2000, 20; Castoriadis 1990). Wie Claude Lefort argumentiert, überträgt der revolutionäre Bruch mit dem Ancien Régime – d.h. mit den transzendenten Instanzen, die die feudalen Machtverhältnisse legitimiert und die Formen und Prinzipien des gesellschaftlichen Zusammenlebens bisher geprägt hatten – dem Volk die Macht, seine Angelegenheiten fortan selbst zu bestimmen (vgl. Lefort 1983, 1994). Das Volk hat nunmehr die Institution seiner politischen Ordnung selbst in der Hand und muss die Grundlagen seines gesellschaftlichen Zusammenlebens in Akten kollektiver öffentlicher Auseinandersetzung und Selbstverständigung festlegen. Wenn, wie Reinhart Koselleck betont, „[s]eit der Aufklärung [...] das Wort und der Begriff *Revolution* Konjunktur“ (Koselleck 1985, 140) haben, dann liegt das nicht so sehr daran, dass mit den Atlantischen Revolutionen ein unhintergebares Ideal demokratischer Ordnung in die Welt gekommen wäre. Eher lässt sich das anhaltende theoretische wie praktische Interesse an der Revolution mit Miguel

¹ Howard Zinn hat bereits 1980 in seiner *People's History of the United States*, einer einflussreichen Gegenerzählung der US-amerikanischen Geschichte, mit dem Mythos der Amerikanischen Revolution als einer vollends emanzipatorischen Befreiung von kolonialen Ketten aufgeräumt, vgl. Zinn 1980.

Abensour dadurch begreifen, dass das revolutionäre Rätsel um die Realisierung von Freiheit und Gleichheit dem politischen Gemeinwesen eine „unabschließbare Aufgabe“ (Abensour 2012, 37) gestellt hat, die in Akten kollektiver Selbstinstitution stets aufs Neue in Angriff genommen werden muss.

Dabei ist es kein Zufall, dass sozialistische bzw. marxistische Denker wie Hess den Sansculottismus als paradigmatische Form revolutionär-demokratischer Selbstbestimmung ins Auge fassen. Der Sansculottismus kann als proto-sozialistische Bewegung gelten.² Zudem war der politische Einfluss des „gemeinen Volks“, so das sansculottistische Selbstverständnis, im Verlauf der Revolution entscheidend: Nicht nur an den *grandes journées*, im Zuge von Revolutionsfeierlichkeiten wie Volksaufständen, taten sich die für ihre langen Hosenbeine verlachten und rot bemützten Arbeiter:innen, Handwerker:innen und Kleinbürger:innen von Paris als „die bemerkenswerteste historische Persönlichkeit der Französischen Revolution, [...] diese Persönlichkeit mit hundert Köpfen und tausend Armen“ (Braesch 1911, zit. nach Soboul 1978, 13) hervor. Auch im politischen Alltag der ersten Republikjahre erwiesen sich die Sansculotten als „unverzichtbare Protagonisten“ und „treibende Kraft“ (Breugh 2013, 113, meine Übers.) in Gestalt einer breiten popularen Bewegung.

Das ist insofern bemerkenswert, als die Bedeutung der Sansculotten für die Französische Revolution in der demokratietheoretischen Auseinandersetzung allzu oft verdrängt wird. Anstatt sich der Figur des sansculottistischen Widerstands zuzuwenden, wird die Bedeutung der Revolution für die Demokratie zumeist in zwei Traditionslinien verortet: der liberalen Tradition repräsentativer Demokratie einerseits und dem egalitaristisch-autoritären Jakobinismus andererseits.³ Dabei griffen die Sansculotten als organisierte Volksbewegung⁴ „Tag für Tag in die Debatten der Nationalversammlungen und Gemeindevertretungen“ (Soboul 1978, 13) ein⁵ und eröffneten in ihren 48 Pariser Sektionen Möglichkeiten radikal demokratischer Auseinan-

² Insbesondere die radikal-egalitären Forderungen der „Verschwörung der Gleichen“ unter François Noël „Gracchus“ Babeuf werden häufig als proto-sozialistisch eingeordnet bzw. dem Frühsozialismus zugerechnet (zeitgenössisch bereits von Babeufs Mitstreiter Buonarroti, vgl. Buonarroti 1828; vgl. außerdem Brinton 1938, 178; Tomba 2019, 51).

³ In diese Richtung hält Rose fest: „The effective democratic traditions deriving from French Revolution were either liberal, emphasizing a limited, representative democracy, or Jacobin, emphasizing social egalitarianism through centralized authoritarian government.“ (Rose 1983, 4)

⁴ Die politische Basis der Sansculotten bildeten die 48 Pariser Sektionen, die schnell über ihre Einrichtung als Wahlkreise und Verwaltungsbezirke hinauswuchsen und zu Zentren kommunaler Selbstorganisation und politischer Mobilisierung wurden.

⁵ Als organisierte Volksbewegung hatten die Sansculotten nur kurze Zeit Bestand. Ihre Hochphase erlangte die Bewegung im Jahr II des Revolutionskalenders bis zum Sturz der Jakobiner am 9. Thermidor, wobei Historiker den allgemeinen Einfluss des Pariser Volkes auf das Revolutionsgeschehen auf die Zeit zwischen dem 14. Juli 1789 und dem Prairialaufstand im Mai 1795 datieren (vgl. Higonet 1989, 393; Soboul 1978, 9).

dersetzung und Debatte (vgl. Rose 1983, 3). Zudem trifft keineswegs zu, dass sich der sansculottische Verve revolutionärer Freiheits- und Gleichheitspraxen in der Folge gleichsam von selbst „ausgelebt“ hatte, wie Moses Hess formuliert (Hess 1842, 175). Vielmehr wird die Sansculotten-Bewegung bereits ab 1794 von der Jakobiner-Regierung aktiv unterdrückt und entmächtigt sowie durch die Abschaffung der Sektionen im Folgejahr ihrer (gegen-)institutionellen Basis beraubt. Insofern scheint es vielversprechend, sich den revolutionär-radikaldemokratischen Experimenten der Sansculotten zuzuwenden – wenn nicht als Schlüssel zur Lösung des Rätsels der Revolution, so doch als paradigmatisches Ensemble von Figuren und Praktiken, die den experimentellen Charakter, das performative Moment und die strukturellen Grenzen eines, wenn man so will, ‚demokratischen Revolutionismus‘ thematisieren.

Daran lässt sich nicht zuletzt verdeutlichen, inwiefern *revolutionäre* Praktiken die Analyse demokratischen Widerstands mit einer besonderen Schwierigkeit konfrontieren: Jede revolutionäre Praxis muss sich, auch oder gerade, wenn sie sich demokratischen Zielen verschreibt, mit der Frage nach der ‚Tyrannei der Minderheit‘ auseinandersetzen. Alain Badiou hat mit Blick auf die revolutionären Demokratiebewegungen des Arabischen Frühlings auf diesen Aspekt hingewiesen. Selbst wenn sich eine Million Menschen auf dem Tahrir-Platz versammelten, handelte es sich dabei bloß um einen kleinen Bruchteil der ägyptischen Bevölkerung. Die Allermeisten sind nicht nur nicht an der revolutionären Aktion beteiligt, sondern haben auch kaum Möglichkeit, darauf Einfluss zu nehmen. Und doch verkündete die auf dem Tahrir-Platz versammelte Menge, für das gesamte Volk einzustehen und das „wahre Ägypten“ zu repräsentieren (vgl. Badiou 2011). Ähnliches gilt für die Occupy-Wall-Street-Protestierenden, die stets betonten, aus der Position der „99%“ zu sprechen. Damit ist die revolutionäre Praxis, wie auch Badiou unterstreicht, freilich nicht diskreditiert; vielmehr ist darauf zu reflektieren, dass noch die demokratischste Revolution als revolutionäre Praxis ein Gewaltmoment impliziert. Daran würden auch andere Zahlenverhältnisse per se noch nichts ändern, die Tyrannei der Minderheit kann immer in eine Tyrannei der Mehrheit umschlagen (vgl. Tocqueville 1835). Daher lässt sich auch in jenen Phasen, in denen die Französische Revolution sich als eine von breiten Volksmassen getragene Bewegung zeigte, nicht automatisch und ohne grundbegriffliche Reflexion von einer *demokratischen* revolutionären Praxis sprechen. Vor diesem Hintergrund ist zu klären, ob und inwieweit revolutionärer Widerstand als demokratische Praxis denkbar ist.

Eine Praxisperspektive auf demokratische Revolution konfrontiert uns mit dem gewaltsamen Ursprung institutioneller Setzungen (vgl. Derrida 1990, Bedorf 2020, Flatscher 2020). Jeder

neuen Ordnung ist eine Gewalt der Gründung eingeschrieben. „Gewalt stand“, wie Hannah Arendt formuliert, „am Anfang, woraus zu folgen scheint, daß kein Anfang ohne Gewaltsamkeit möglich ist, daß jeder Neubeginn etwas vergewaltigt.“ (Arendt 1963, 21) Setzt folglich, so ließe sich analog fragen, die demokratische Revolution notwendig eine gewaltsame, ‚undemokratische‘ revolutionäre Praxis voraus? Oder lassen sich revolutionäre Praktiken auch darauf hin befragen, inwieweit sie in ihrer eigenen Performanz Demokratisches nicht nur anzielen, sondern ins Werk setzen? Bzw. anders gefragt, wenn es keine ‚absolut‘ demokratische revolutionäre oder überhaupt widerständige Praxis gibt – genauso wenig im Übrigen, wie es eine ‚absolut‘ demokratische politische Ordnung geben kann –, lassen sich dann zumindest demokratischere Formen widerständiger Praxis auszeichnen (in einer ähnlichen Weise, wie Derrida angesichts des Befundes einer unilgbaren Gewalt der Gründung von Spielräumen ‚geringerer Gewalt‘ spricht, vgl. Derrida 1976, 141)?

Diese Frage wurde rezent nicht nur anlässlich diverser Revolutionsjubiläen (Menke 2015a, 2015b, Adamczak 2017, Hindrichs 2017, Redecker 2018), sondern auch im Hinblick auf die Proteste des Arabischen Frühlings und die Occupy-Bewegung breit diskutiert. Dabei folgte auf eine erste Phase der Euphorie angesichts eines vermeintlichen Wiederaufflammens revolutionärer Demokratisierung eine Phase der Problematisierung der Möglichkeitsbedingungen von Revolution, ihrer Subjekte, Praktiken, Ideen und Erfolgsaussichten (vgl. Balibar 2010, Abensour 2012, Badiou 2012, Hardt/Negri 2013, Menke 2015b, Adamczak 2017, Redecker 2018). Darüber hinaus ist in Rechnung zu stellen, dass ‚die‘ Revolution selbst ein vielgestaltiges und schwer greifbares Ensemble von Praktiken, sozialen und politischen Verhältnissen, historischen Bedingungs-lagen und Ausdrucksformen bündelt. Entsprechend bieten die vorliegenden Revolutionstheorien ein breites Spektrum an Begriffen, die revolutionär-widerständige Handlungsformen mit unterschiedlichen Konnotationen und Schwerpunktsetzungen differenzieren: vom kritischen *Ungehorsam* gegen Gesetze und Machthaber (Laudani 2011) über das polemische Moment des *Bruchs* mit der alten Ordnung (Rancière 1995, Abensour 2012) bis hin zum insurrektiven Moment der *Machtergreifung* (Tomba 2019).

In Bezug auf die Triangulation von Widerstand, Revolution und Demokratie scheint es daher naheliegend, zunächst einen Schritt zurückzutreten und der Frage nachzugehen, wodurch sich widerständige Akte überhaupt als revolutionär qualifizieren lassen. Kurz, das Problem der (In)Kompatibilität von Revolution und Demokratie setzt zunächst eine Klärung des Begriffsfelds revolutionären Widerstands voraus: Was macht widerständige Praxis revolutionär? Davon ausgehend lassen sich die Verbindungen zwischen revolutionärem Ereignis und demokra-

tischer Ordnung in den Blick nehmen. In dieser Stoßrichtung rekonstruiere ich zunächst (1) einschlägige Verhältnisbestimmungen von Widerstand und Revolution mit Blick auf Arendts Revolutionsdenken und klassische Konzeptionen revolutionärer Praxis (Locke, Paine, Jefferson, Sieyès). Die ideengeschichtliche Rekonstruktion erlaubt dabei, den Revolutionsbegriff in seinen spannungsreichen Bezügen zu anderen Konzepten widerständigen Handelns – wie Aufstand, Revolte, Rebellion, Ungehorsam und Befreiung – herauszustellen. Auf der Grundlage der ideengeschichtlichen Inblicknahme frage ich (2) systematisch nach dem Verhältnis von Revolution und Demokratie. Im Zentrum stehen dabei die unterschiedlichen Verwerfungslinien von Revolution und Demokratie, wie sie in liberalen, republikanischen und sozialistischen Ansätzen verhandelt werden. Diese fungieren in der Folge als Kontrastfolie, um unter Rückgriff auf radikaldemokratische Theorieansätze und mit Bezug auf die Sansculotten als paradigmatische Figur Möglichkeiten und Grenzen *demokratischer* Revolutionen auszuloten. Dabei soll (3) die Frage nach der Möglichkeit einer demokratischen Revolution in einer Weise in Angriff genommen werden, die der revolutionären Stiftung und Realisierung demokratischer Prinzipien als Praxisproblem Rechnung trägt. Ich setze mich dafür mit Praktiken im Kontext der Französischen Revolution auseinander: von den *egalitär* orientierten Zuschauerinterventionen bei den Sitzungen der Nationalversammlung über die insurrektive Manifestationen der *Volkssouveränität* seitens der ‚Passivbürger:innen‘ bis hin zu den (antagonistischen) *Solidaritätspraktiken* in den Sektionsversammlungen der Pariser Sansculotten, anhand derer sich im Konkreten diskutieren lässt, inwiefern und in welchen Grenzen Praktiken revolutionären Widerstands Demokratisches ins Werk setzen.

3.2 WIDERSTAND UND REVOLUTION: ZWISCHEN BEFREIUNG UND SELBSTBESTIMMUNG

Zu Beginn ihrer einflussreichen Studie *Über die Revolution* erinnert Arendt daran, dass – ungeachtet aller ideologischen Hoffnungen, die in verschiedenen geschichtlichen Epochen an den Begriff geknüpft waren – im revolutionären Kampf nicht weniger als das „eigentliche Wesen von Politik“ auf dem Spiel steht: „nämlich die Sache der Freiheit gegen das Unheil der Zwangsherrschaft“ (Arendt 1963, 9). Freiheit – und zwar, wie Arendt betont, „Freiheit *für alle*“ (Arendt 1963, 19) – konstituiert den normativen Kerngehalt der Revolution. Diese Emphase ist in mehrerlei Hinsicht instruktiv. So macht Arendt zum einen darauf aufmerksam, dass der revolutionäre Kampf um Freiheit eine doppelte emanzipatorische Stoßrichtung enthält. Die Revolution verbindet das Moment der Befreiung, das sich in Kämpfen *gegen*

Zwangsherrschaft realisiert, mit einem Moment der Stiftung von Freiheit in einem Kampf *um* Selbstbestimmung. Zum anderen macht sie geltend, dass sich der emanzipatorische Gehalt der Revolution als kollektive Praxis realisiert. Im revolutionären Kampf verbindet sich, so Arendts zentrale These, die politische „Erfahrung des In-Freiheit-Handelns“ mit der „Erfahrung der menschlichen Fähigkeit, etwas Neues anfangen zu können“ (Arendt 1963, 40f.).

Mit dem Konnex von Freiheit, kollektivem Handeln und Revolution stellt Arendt den gewaltsamen Charakter revolutionärer Praxis nicht in Abrede. Vielmehr macht sie auf die schwierige Unterscheidung von Krieg und Revolution aufmerksam, die sich u.a. daran zeigt, dass „Kriege [...] so leicht in Revolutionen umschlagen und [...] Revolutionen auch darum eine so verhängnisvolle Neigung zeigen, Kriege zu entfesseln, weil die Gewalt ihr gemeinsamer Nenner ist“ (Arendt 1963, 19). Allerdings hält Arendt daran fest, dass die Revolution als Sache der Freiheit im Gegensatz zum Krieg steht, insofern er einer Logik der Notwendigkeit folgt und damit im Wesen antipolitisch ist, auch wenn ihm, wie Arendt bemerkt, zu Rechtfertigungszwecken immer wieder eine Rhetorik der Freiheit aufgepfropft wird (vgl. Arendt 1963, 19f.). Die revolutionäre Praxis erscheint demnach als die Praxis des Politischen schlechthin, als jene Praxis, in der sich gleichsam das Politische in seiner reinsten Form – als Ent- und Neugründung – Ausdruck verschafft. Damit ist zugleich angezeigt, was die Revolution für Arendt von anderen politischen Widerstands- und Umsturzphänomenen unterscheidet: Das gemeinsame revolutionäre Handeln zielt nicht bloß auf eine Befreiung von den überkommenen Macht- und Herrschaftsverhältnissen, sondern impliziert einen kollektiven politischen Neuanfang, eine „Neugründung der Freiheit“ (Arendt 1963, 48). Revolution bedeutet nicht nur, die Fesseln der Unterdrückung abzuschütteln, sondern selbst die Macht zu ergreifen und einen „neuen politischen Körper“ (Arendt 1963, 42) zu errichten. Arendt verweist damit auf zwei für das Problemfeld revolutionären Widerstands zentrale Fragestellungen: zum einen auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Befreiung und Selbstbestimmung bzw. von negativer und positiver Freiheit; und zum anderen auf die Frage, wie diese emanzipatorischen Gehalte praktisch realisiert werden, oder anders formuliert, welche Formen widerständigen Handelns der Begriff der Revolution eigentlich versammelt. Während Arendt der ersten Frage eine zentrale Stellung im Denken der Revolution zuspricht, insofern sie dem Bedingungsverhältnis von negativer und positiver Freiheit in ihrer vergleichenden Analyse der Amerikanischen und Französischen Revolution eine Schlüsselfunktion für das Verständnis revolutionärer Prozesse zuschreibt, gerät die Frage danach, welche widerständigen Handlungsformen revolutionäre Praxis eigentlich umfasst, in den Hintergrund. Das ist insofern bemerkenswert, als Arendt darauf bedacht

ist, zwischen den revolutionären Werten der Befreiung und der Neugründung von Freiheit gerade dadurch ein Bedingungsverhältnis auszuweisen, dass sie die beiden Momente in aufeinanderfolgenden revolutionären Episoden verortet. Arendts Phasenmodell zufolge setzen revolutionäre Abläufe mit Befreiungskämpfen ein, die der Neugründung politischer Freiheit vorangehen.

Im Anschluss an Arendt lassen sich zunächst zwei Formen revolutionärer Praxis in Hinblick auf ihr Verhältnis zur politischen Ordnung unterscheiden: In der Phase der Befreiung steht widerständiges Handeln in einer polemischen Relation zur bestehenden Ordnung; es negiert bzw. bricht mit den gegebenen Macht- und Herrschaftsverhältnissen. In der zweiten Phase geht es dagegen um Machtergreifung und -konsolidierung sowie um die Konstitution einer anderen politischen Ordnung. Dieser Schematisierungsversuch lässt jedoch eine Reihe an Problemen unbeantwortet. So bleibt nicht nur offen, ob sich bestimmte Formen widerständigen Handelns stets eindeutig einer der beiden Phasen zuordnen lassen, sondern auch, ob Befreiung tatsächlich rein negativ zu denken ist. Um diese Aspekte genauer in den Blick zu bekommen, bietet es sich an, ideengeschichtlich einige Schritte hinter das Arendt'sche Systematisierungsangebot zu jenen Autor:innen zurückzugehen, bei denen der Begriff der Revolution Einzug in das moderne politische Vokabular hält.⁶

REVOLUTION ODER REBELLION: LOCKE, PAINE, JEFFERSON UND DER KAMPF UM UNABHÄNGIGKEIT

Welche Formen widerständigen Handelns sich als revolutionär auszeichnen lassen, wird bereits im vertragstheoretischen Denken des 17. und 18. Jahrhunderts diskutiert, mit dem Ziel, der mit dem Begriff der Revolution verbundenen Vorstellung eines fundamentalen Wandels politischer Ordnung Legitimität und Kontur zu verleihen.⁷ Im Zentrum des kontraktualisti-

⁶ In diesem Sinne erinnert auch Hannah Arendt daran, dass sich eine philosophische Untersuchung der Revolution – gerade angesichts der Selbstverständlichkeit, mit der der Begriff der Revolution heute als Bestandteil des modernen politischen Vokabulars erachtet wird – davor hüten sollte, den Revolutionsbegriff „[w]ie jede[n] andere[n] Begriff unseres politischen Wortschatzes [...] in generischem Sinne [zu] verwenden“ (Arendt 1966/67, 11). Damit meint Arendt eine Form der Bezugnahme, „ohne dass man dabei die Herkunft des Wortes oder den zeitlichen Moment berücksichtigt, an dem der Terminus erstmals auf ein bestimmtes politisches Phänomen Anwendung fand“ (Arendt 1966/67, 11).

⁷ Die mit dem Begriff Revolution verbundene Vorstellung, dass ein solcher fundamentaler Wandel nicht nur durch menschliches Handeln hervorgebracht, sondern auch legitimierbar sein kann, stellt eine genuin moderne Idee dar. Demgegenüber hielt das vorneuzeitliche politische Denken keinen positiv besetzten Begriff für fundamentalen sozio-politischen Wandel bereit. Widerstand wurde lediglich in Begriffen der Unruhe und des (versuchten) illegitimen Umsturzes gefasst. In diesem Sinne betont auch Arendt, dass der „politischen Sprache vor der Neuzeit“ zwar „ein erheblicher Wortschatz zur Verfügung [stand], wenn sie von Aufruhr und Aufstand der Untertanen gegen eine wie immer geartete Herrschaft handeln wollte“. Dagegen, so Arendt weiter, verfügte man aber „über kein Wort, das einen Umschwung bezeichnet hätte, in dem die Untertanen selbst zu Herrschern werden“ (Arendt 1963, 49).

schen Denkens revolutionärer Veränderung steht die Idee einer Verfassungsrevolution, d.h. die Idee, dass revolutionärer Wandel auf die Einrichtung einer rechtsstaatlichen Verfassung zielt, die allen Bürger:innen ihre natürlichen Rechte und Freiheiten sichert. Revolution fungiert dabei als politischer Kampfbegriff, auf den sich Akteur:innen und Theoretiker:innen politischen Widerstands als „Legitimationstitel für Veränderungen“ (Koselleck 1985, 206) berufen. Das Prädikat ‚revolutionär‘ soll dabei die Legitimität sowohl der neuen Ordnung als auch der widerständigen Praxis sichern. Anders gesagt: Im kontraktualistischen Denken, und zwar sowohl in seiner liberalen als auch in seiner republikanischen Ausprägung, verbindet sich die Frage nach der *Form* neuer (legitimer) politischer Ordnungen im Begriff der Revolution mit der Frage danach, *wie* der Wandel hin zu dieser neuen Ordnung erfolgen soll. Damit schließt der Kontraktualismus die Frage nach der Legitimität der revolutionär zu errichtenden Ordnung mit der Legitimität revolutionärer Praxis zusammen. Die Revolution wird folglich nicht nur aufgrund ihrer normativen Ausrichtung auf die Werte der Freiheit und Selbstbestimmung gerechtfertigt, sondern zugleich durch die Unterscheidung revolutionärer Praxis von defizienten Formen ‚bloßer‘ Befreiung wie Rebellion, Revolte oder Ungehorsam.

Einen der ersten und einflussreichsten Versuche, Befreiungspraktiken systematisch zu differenzieren, hat John Locke in seinen *Zwei Abhandlungen über die Regierung* (1689) vorgelegt. Lockes Idee eines rechtmäßigen Widerstands im Zeichen der Freiheit war für liberale Spielarten des Revolutionsdenkens prägend, und zwar sowohl im Kontext der Amerikanischen Revolution (Paine, Jefferson) als auch für „gemäßigte“ Protagonist:innen der Französischen Revolution (insbesondere Condorcet). Lockes Individualrechtslehre begründet legitimen Widerstand im Sinne eines Abwehrrechts gegen Tyrannei und staatlichen Zwang. Dabei stützt sich Lockes Rechtfertigung von Widerstand auf das vertragstheoretische Motiv, dass politische Ordnungen das Ergebnis einer wechselseitigen Übereinkunft darstellen, im Zuge derer sich Menschen einander als Freie und Gleiche zum Schutz der natürlichen Rechte auf Selbsterhalt und Eigentum verpflichten (Locke 1689, II, § 27). Widerstand dient dann dazu, die natürlichen Rechte des Einzelnen vor äußeren Übergriffen und Zwängen zu sichern.

Für die (Vor)Denker der Revolution erweisen sich Lockes Überlegungen insofern als anschlussfähig, als Locke den Widerstand an die verfassungsgebende Gewalt des Volkes knüpft: Bei Rechts- und Verfassungsverstößen der Obrigkeit fällt die Macht „an das Volk zurück, das dann ein Recht hat, seine ursprüngliche Freiheit wiederaufzunehmen und durch die Errichtung einer neuen Legislative [...] für seine eigene Wohlfahrt und Sicherheit zu sorgen“ (Locke

1689, II, § 222).⁸ Entscheidend ist daran, dass dem Volk dann nicht nur das Recht zukommt, so Locke, „die Regierung unter der alten Form in neue Hände zu legen“, was die grundsätzlichen Ordnungsmuster unangetastet ließe. Vielmehr ist das Volk in einer radikalen Weise berechtigt, „eine neue *Form* der Regierung zu errichten“ (Locke 1689, II, § 243; meine Hvhbg.). Lockes Widerstandsrecht ist nicht nur restaurativ auf die „Wiederherstellung des *alten* Rechtszustandes“ ausgerichtet, sondern sieht auch die Möglichkeit einer „revolutionären Neugestaltung der Verfassung“ vor (Brocker 2006, 270).⁹ Hier deutet sich ein exzessives Moment revolutionären Widerstands an: Die Rechtsverletzung der Obrigkeit legitimiert nicht nur die Absetzung der Regierung, sondern eröffnet die Möglichkeit, eine gänzlich neue *Form* des Regierens ins Werk zu setzen.

Das revolutionäre Widerstandsrecht grenzt Locke von anderen Formen widerständigen Handelns ab. So unterscheidet Locke die Revolution von der Rebellion. Während revolutionärer Widerstand sich gegen die Ausübung „ungerechter und ungesetzlicher *Gewalt*“ (Locke 1689, II, § 204) wendet, richtet sich die Rebellion „gegen eine Autorität, die allein auf Verfassung und den Gesetzen der Regierung beruht“ (Locke 1689, II, § 226). Rebellion ist demnach eine Form des Widerstands, „die im Gegensatz zu den Gesetzen wieder die Gewalt aufrichte[t]“ und damit im buchstäblichen Sinne des *re-bellare* den Kriegszustand wiederherstellt (Locke 1689, II, § 226).¹⁰ Dabei zeichnet sich in Lockes Unterscheidung zwischen Rebellion und Revolution bereits Arendts Differenzierung zwischen der kriegerischen Gewalt der Notwendigkeit und der revolutionären Macht der Freiheit ab. Rebellen sind für Locke nicht nur jene, die die Legislative gewaltsam beseitigen. Gerade den Gesetzgebern selbst unterstellt Locke eine besondere Tendenz, der ihnen anvertrauten Aufgabe, Rechtssicherheit und Gerechtigkeit zu gewährleisten, zuwiderzuhandeln und das Recht des Volkes auf Selbsterhalt, Freiheit und Eigentum zu verletzen: „Wer diese Gesetze mit Gewalt bricht und ihre Verletzung mit Gewalt rechtfertigt, ist im wahren und eigentlichen Sinne ein *Rebell*, gleichgültig wer es auch sei.“ (Locke 1689, II, § 226)

Auch der Widerstand gegen äußere Mächte, den Locke als Ungehorsam bzw. Befreiung bezeichnet, kann nicht als revolutionär gelten. Wird das Staatsgebiet erobert oder usurpiert, dann

⁸ Mehr noch, macht Locke geltend, dass die „*Lehre* von einer Gewalt im Volke, durch eine andere Legislative von neuem für seine Sicherheit zu sorgen, wenn seine Gesetzgeber durch Übergriffe auf sein Eigentum dem in sie gesetzten Vertrauen zuwider gehandelt haben, [...] der *beste Schutz gegen Rebellion* und das geeignetste Mittel [ist], sie zu verhindern“ (Locke 1689, II, § 226).

⁹ In diesem Sinne argumentiert etwa Manfred Brocker, dass das Locke'sche „*ius resistendi*“ gleichsam ein „echtes ‚*ius revolutionis*‘“ (Brocker 2006, 270) darstellt.

¹⁰ Den Kriegszustand bestimmt Locke auch als „Zustand der Gewalt ohne Autorität“ (Locke 1689, II, § 227).

entbehrt die so errungene politische Macht jeder gesetzlichen Autorität und kann keinen Anspruch auf Gehorsam seitens der kolonisierten Bevölkerung erheben.¹¹ Im Gegenteil „hat das Volk, das [...] sich dem Joch einer gewaltsam aufgezwungenen Regierung beugen mußte[], immer ein Recht es abzuschütteln, und sich [...] zu befreien, bis seine Herrscher es unter eine solche Regierungsform stellen, der es willig und aus freier Wahl zustimmt“ (Locke 1689, II, § 192).¹² Als revolutionär kann Widerstand demnach nur gelten, sofern er sich im Kontext eines bestehenden Rechtsgefüges ereignet. Nur wo die verfassungsgebende Macht des Volkes bereits konstituiert ist, so Lockes liberal-konstitutionelle Grundüberzeugung, kann das Volk seine natürlichen Freiheiten widerständig einfordern und gegebenenfalls in einer gänzlich neuen Verfassung und Regierungsform begründen.

Historisch gewinnt Lockes Idee der Verfassungsrevolution vor allem im Kontext der Amerikanischen Revolution an Gewicht. Die US-amerikanischen Gründungsdokumente, insbesondere die *Unabhängigkeitserklärung* von 1776, zeugen von Lockes nachhaltigem Einfluss. Die bei Locke als natürliche Rechte postulierte Trias von Leben, Freiheit und Vermögen (Locke 1689 II, § 123) wird in Form eines „unveräußerlichen Rechts“¹³ auf „life, liberty, and the pursuit of happiness“ (Jefferson 1776, 102) kodifiziert. Aus einer kontraktualistisch-naturrechtlichen Perspektive liegt darin der emanzipatorische Gehalt der Unabhängigkeitserklärung. Die Berufung auf natürliche Rechte erlaubt, den Widerstand der Kolonien gegen die britische Krone (nachträglich) zu rechtfertigen (vgl. Habermas 1978, 93f.; Hamacher 2006). Die Aufnahme der natürlichen Rechte in die Präambel der Unabhängigkeitserklärung verleiht dem revolutionären Widerstand rückwirkend Legitimität. Dabei stützt sich die Unabhängigkeitserklärung einerseits auf Lockes vertragstheoretisches Argument, wonach es gerechtfertigt ist, sich von einer Regierung qua revolutionärem Widerstand zu befreien, die ihrem Zweck, dem Schutz der Rechte auf Leben, Freiheit und Glück, nicht gerecht wird. Zudem sprechen

¹¹ Locke vergleicht die rechtliche Situation in eroberten und kolonialisierten Gebieten mit dem Zustand in vorstaatlichen, „natürlichen wilden“ Gemeinschaften (Locke 1689, II, § 48) und betont, dass „anfangs die ganze Welt ein Amerika“ war (Locke 1689, II § 49).

¹² Über den Usurpator, den Eroberer „von innen“, sagt Locke im Übrigen etwas Ähnliches: „Wer immer auf anderem Wege zu irgendeinem Teil der Machtausübung gelangt, als es die Gesetze der Gemeinschaft vorgeschrieben haben, hat kein Recht auf Gehorsam [...]. Auch kann ein solcher Usurpator oder irgendeiner, der von ihm abstammt, niemals einen Rechtsanspruch haben, als bis das Volk sowohl in Freiheit ist zuzustimmen, als auch tatsächlich zugestimmt hat, ihm die Gewalt zu geben und zu bestätigen, die er bis dahin usurpiert hatte.“ (Locke 1689, II, § 198)

¹³ In einem Brief an seinen Freund und Leibarzt George Gilmer vom 7. Juni 1816 schreibt Thomas Jefferson: „Our legislators are not sufficiently apprised of the rightful limits of their power; that their true office is to declare and enforce only our natural rights and duties, and to take none of them from us. No man has a natural right to commit aggression on the equal rights of another: and this is all from which the laws ought to restrain him;“ und mit Bezug auf Hobbes hält er weiter fest: „the idea is quite unfounded, that on entering into society we give up any natural right“ (Jefferson 1816, 143).

die Unterzeichner der Unabhängigkeitserklärung nicht bloß von einem „Recht“ der Menschen, sondern sogar einer „Pflicht“, eine „solche Regierung abzuwerfen, und sich für ihre künftige Sicherheit neue Gewähren zu verschaffen“ (vgl. Jefferson 1776, 102f.).

Zugleich zeigt die politische, juristische und philosophische Interpretationsgeschichte der Unabhängigkeitserklärung (vgl. Menke/Raimondi 2011) die engen Grenzen von Lockes Konzeption einer Verfassungsrevolution auf. So knüpft die Unabhängigkeitserklärung im Rekurs auf die natürlichen Rechte des Menschen zwar an zentrale Locke'sche Begründungsformen an, geht dabei aber über den kontraktualistischen Formalismus seiner Widerstandslehre wie auch über deren Orientierung an der Idee der Befreiung von Unterdrückung – und damit über einen negativen Freiheitsbegriff – hinaus.¹⁴ Die Unabhängigkeitserklärung verweist auf eine neu zu instituierende politische Ordnung, die sich den Prinzipien der Freiheit und dem „pursuit of happiness“ verpflichtet. Daran wird deutlich, dass sich der widerständig-emanzipatorische Gestus der Unabhängigkeitserklärung nicht in einem nachträglichen, „bloße[n] Explizitmachen“ (Raimondi 2011, 96) universeller Rechte erschöpft, sondern bereits auf das Recht verweist, diese „gottgegebenen natürlichen Rechte“ auch in Zukunft aktiv im gemeinsamen politischen Handeln zu verwirklichen und einzufordern. Damit fungiert die Unabhängigkeitserklärung nicht nur als ein Mittel zum Zweck der Selbstaufklärung über jene Rechte, die sowohl die vergangenen als auch zukünftige revolutionäre Handlungen legitimieren (vgl. Raimondi 2011, 95f.). Sie ist vielmehr selbst ein „politischer Akt“ (Balibar 1993, 202), der das Fundament einer neuen politischen Ordnung legt.

Der politische Aktcharakter der Deklaration lässt sich allerdings nicht im Rahmen von Lockes Idee der Verfassungsrevolution begreifen. Seine liberale Konzeption revolutionären Widerstands räumt dem Moment der Selbstbestimmung gegenüber tyrannischer Herrschaft zwar einen gewissen Stellenwert ein, beschränkt sie aber darauf, jene Freiheiten zu sichern, die dem Einzelnen als natürliche Rechte zukommen. Zudem bleibt der revolutionäre Widerstand merkwürdig passiv bzw. wird nicht klar, wer eigentlich als Subjekt der Revolution fungiert: Im Widerstand gegen die Tyrannei scheint die verfassungsgebende Gewalt wie von selbst an das Volk zurückzufallen. Die Idee aktiver Machtübernahme spielt in Lockes Widerstandslehre keine wesentliche Rolle. Schon Arendt macht darauf aufmerksam, dass das klassische liberale

¹⁴ Thomas Jefferson, der federführend für den Inhalt der Unabhängigkeitserklärung verantwortlich zeichnet, verweist neben Locke auf Aristoteles, Cicero und Sidney als Ideengeber für die Unabhängigkeitserklärung (vgl. Jefferson 1825, 147f.)

Revolutionsdenken kaum über das Moment der Befreiung hinausgeht.¹⁵ Während Lockes Ansatz sich damit begnügt, unterschiedliche Formen polemisch-negatorischen Widerstands gegen bestehende Ordnungsgefüge zu differenzieren – und damit aus Arendts Sicht lediglich widerständige Handlungsformen der ersten revolutionären Phase der Befreiung zu erfassen vermag –, gewinnt die Frage nach einer Bestimmung (legitimen) Widerstands im Zeichen der Neugründung von Freiheit und Selbstbestimmung bei den Denker:innen der Atlantischen Revolutionen zunehmend an Gewicht. Dennoch blieben Lockes terminologische Differenzierungen für die Protagonist:innen der Amerikanischen Revolution relevant: zum einen als Referenz, um ihren revolutionären Widerstand angesichts einer Vielzahl an politischen Widerstandsereignissen und multiplen Konfliktherden von anderen Praxen widerständigen Handelns abzugrenzen. Zum anderen stellt Lockes Unterscheidung zwischen revolutionärem Widerstand und vorgesetzlichem, ‚wildem‘ Ungehorsam im Kampf der amerikanischen Kolonien gegen die britische Herrschaft einen zentralen Bezugspunkt für das eigene revolutionäre Selbstverständnis dar.

Besonders deutlich zeigt sich das in Thomas Paines revolutionärem Pamphlet *Common Sense* (1776). Paine beschreibt die zeitgenössische Situation Amerikas mit Locke im kontraktualistischen Bild des Naturzustands: „Unser gegenwärtiger Zustand bedeutet Gesetzgebung ohne Gesetz, Weisheit ohne einen Plan, eine Verfassung ohne einen Namen“ (Paine 1776, 78). Er entwirft eine „polemische Genealogie“ (Grosser 2013, 40), in der er die britische Kolonialherrschaft über Amerika auf unrechtmäßige Usurpationen durch „Raufbolde“ und „Plünderer“ zurückführt. Die Bürgerkriege und Rebellionen der englischen (Kolonial)Geschichte zeugen laut Paine von dem Versagen der britischen Regierung, ihren eigentlichen Zweck zu erfüllen: die Sicherheit und Freiheit der Bevölkerung zu gewährleisten (vgl. Paine 1776, 10f.). Die Antwort der Kolonien auf die anhaltenden Verstöße der Monarchie gegen naturrechtliche Prinzipien kann laut Paine nur im Kampf um Unabhängigkeit und in der Einrichtung einer „republikanischen Regierung“ (Paine 1776, 28, 49) bestehen.

Indem Paine den Widerstand gegen die britische Krone als Sache der Unabhängigkeit formuliert, überschreitet er Lockes Begriffsgerüst. In Lockes Terminologie würde es sich dabei noch um bloßen Ungehorsam bzw. Befreiung von externen Usurpatoren handeln. Darüber hinaus nimmt Paine mit dem Ruf nach einer unabhängigen Republik auch Abstand von den

¹⁵ Arendt bemerkt diesbezüglich lakonisch, „daß das Verlangen nach Befreiung unter jeder konstitutionellen Herrschaft, also vor allem auch in einer konstitutionellen Monarchie hätte befriedigt werden können“. „[D]er Wille zur Freiheit“ führte dagegen, so Arendt weiter, „unmittelbar zu der Begründung einer neuen bzw. neu entdeckten Staatsform [...], nämlich zu der Konstitution der Republik.“ (Arendt 1963, 39)

praktischen kolonialpolitischen Anliegen – dem auf die Formel „No taxation without representation“ gebrachten Widerstand gegen die britische Steuerpolitik und die ‚bloße‘ Forderung nach politischer Mitbestimmung –, die sowohl die ersten Kontinentalkongresse als auch die kriegerischen Auseinandersetzungen zunächst bestimmt hatten (vgl. Forner 1976, 112). Mit der Verschiebung hin zum Begriff der Unabhängigkeit erhält der Widerstand gegen das britische Empire nun eine gänzlich neue, revolutionäre Ausrichtung. Denn indem sich Paines Argumentation von der kolonialen Perspektive löst, die widerständiges Handeln lediglich als naturrechtlich legitimes Befreiungsstreben auffasst, situiert er den amerikanischen Widerstand im Kontext der Frage souveräner Selbstbestimmung (vgl. Forner 1976, 75; Berg 2007, 337).

Insofern geht Paine gleich in mehrfacher Hinsicht über Locke hinaus: Zum einen zielt revolutionärer Widerstand in Paines Überlegungen nicht nur auf negative Freiheit, sondern rückt zunehmend Formen positiver Freiheit in den Fokus revolutionärer Agitation, wie Florian Grosser aufzeigt: „Während er [Paine] die Abspaltung von England als Befreiung begreift, hebt er die Bedeutung der autonomen Ausgestaltung einer politisch-juridischen Institutionenordnung hervor, mit welcher für ihn die Verwirklichung des revolutionären Ziels der Freiheit erst voll erfüllt ist.“ (Grosser 2013, 42) Die implizite Differenzierung von negativer und positiver Freiheit führt bei Paine zudem dazu, den revolutionären Kampf um Unabhängigkeit, der sich institutionell in der Stiftung einer republikanischen Ordnung verwirklicht, von Akten ‚bloßer‘ Rebellion (vgl. Paine 1776, 70) zu unterscheiden. Zum anderen betont Paine das kollektive Moment revolutionären Widerstands weitaus stärker als Locke. Der Widerstand gegen die britische Kolonialherrschaft ist, als revolutionäre Angelegenheit, eine Sache der Allgemeinheit. Widerstand ist dann nicht mehr bloß Ausdruck des Kampfes um die Rechte des Einzelnen, sondern betrifft die „natürlichen Rechte der ganzen Menschheit“ (Paine 1776, 6). Der wesentliche Schritt im Aufbegehren gegen die britische Krone besteht für die Revolutionär:innen darin, sich kollektiv als Amerikaner:innen zu deklarieren, d.h. sich als eigenständiges und souveränes Volk zu konstituieren (vgl. Paine 1776, 33). Der Akt kollektiver Selbstkonstitution stiftet ein neues revolutionäres Subjekt; die Akteure der revolutionären Umwälzung sind für Paine die „countrymen“, die Landsleute (Paine 1776, 35), die durch das „einzige BAND“ (Paine 1776, 83) der Unabhängigkeit verbunden sind. Gerade dieser Akt der Selbstkonstitution als Volk unterscheidet laut Paine das Unabhängigkeitsstreben der amerikanischen Bevölkerung von einem bloßen Akt der Rebellion: „Solange wir uns als Untertanen Großbritanniens bezeichnen, müssen wir in den Augen der fremden Mächte als Rebellen erscheinen.“ (Paine 1776, 70)

Wie der Historiker Howard Zinn aufzeigt, ist die Amerikanischen Revolution mitnichten als uniformer Befreiungskampf zu verstehen, der sich auf den von Washingtons Truppen militärisch geführten Unabhängigkeitskrieg reduzieren ließe (vgl. Zinn 1980, 59–102). Vielmehr war sowohl die Zeit vor als auch während der Revolution von zahlreichen, bisweilen gewaltsamen Auseinandersetzungen geprägt, die von den Chronisten mit unterschiedlichen Titeln bedacht wurden: „Starting with the Bacon’s Rebellion in Virginia, by 1760, there had been eighteen *uprisings* aimed at overthrowing colonial governments. There had also been six black *rebellions*, from South Carolina to New York, and forty *riots* of various origin.“ (Zinn 1980, 59) Wenn Paine vor diesem Hintergrund den Unabhängigkeitsbegriff ins Treffen führt, dann ist damit sowohl eine ausschließende als auch eine einschließende Geste verbunden: Ausschluss, insofern der ‚eigentlich‘ revolutionäre Kampf um Unabhängigkeit von den diversen Aufständen, Rebellionen und Unruhen unterschieden werden soll, die in den Volksmassen aufwallen; Einschluss, insofern sich alle unter dem Banner und im ‚einzigen Band‘ der Unabhängigkeit, des ‚united people‘ zusammenschließen sollen.¹⁶ Dieses Band wird offiziell nicht erst mit dem „We the People...“, den berühmten ersten Worten der amerikanischen Verfassung von 1787 besiegelt, sondern bereits mit der Unabhängigkeitserklärung (1776).

Für die Bestimmung revolutionären Widerstands stellt nicht nur die Stiftung des ‚united people‘ im Akt der Loslösung von der britischen Kolonialmacht, sondern auch der polemische Status der Unabhängigkeitserklärung selbst eine kontinuierliche Herausforderung dar. So zeugen die anhaltenden Debatten um den Status der Unabhängigkeitserklärung davon, dass keineswegs eindeutig und ausgemacht ist, worin ihr widerständiger Charakter genau liegt (vgl. Bloch 1961, Habermas 1978, Menke/Raimondi 2011, Tomba 2019). Denn die Unabhängigkeitser-

¹⁶ In Anbetracht dieses semantischen wie legitimatorischen Ausschlusses anderer widerständiger Akte und Ereignisse aus dem Bedeutungshorizont des revolutionären Kampfs um Unabhängigkeit, ließe sich mit Zinn argumentieren, dass Paines Schrift letztlich bloß einem Mythos Vorschub leistete: „the myth of the Revolution – that it was on behalf of a united people“ (Zinn 1980, 70). Wie Zinn in seiner bahnbrechenden Gegenerzählung der US-amerikanischen Geschichte aufzeigt, war der amerikanische Revolutionsdiskurs von einem Klassen-Bias gezeichnet. So verlief die Debatte um die Frage nach der Legitimität des revolutionären Widerstands entlang der Frage, wer tatsächliche als Subjekt der Amerikanischen Revolution in Frage kommt. Besonders anschaulich wird dies am Zögern der amerikanischen Revolutionsführer, das widerständige Handeln der „poor whites“, der verarmten weißen Massen als revolutionär anzuerkennen (vgl. Zinn 1980, 65ff.). Die Bestimmung, welche widerständigen Akte als revolutionär gelten, war also letztlich eine Frage der Klasse. Dagegen wurden soziale Konflikte, die sich ebenfalls in gewaltsamen Ausschreitungen entluden, nicht als revolutionär bezeichnet, sondern als Rebellionen, Aufreure, usw. benannt. Dabei stand die Revolutionselite vor dem Dilemma, dass die „mob energy“ (Zinn 1980, 65) der Massen einerseits den produktiver Arm im Kampf gegen die Briten bildete, dieser Kampf sich aber stets in eine Richtung zu verschieben drohte, die die eigene Macht und den eigenen Wohlstand bedrohte. Der Umgang der revolutionären Mittelklasseführung mit diesem Dilemma bestand schließlich darin, sich bisweilen bestürzt über exzessive Ausschreitungen im Rahmen der von ihnen organisierten Proteste zu zeigen und den ‚Pöbel‘ dafür zu verurteilen, dass er in seinem Protest nicht Halt machte, wenn die Mittelklasse die Botschaft bereits für überbracht ansah und heimging (vgl. Zinn 1980, 66).

klärung kann einerseits mit Locke liberal-naturrechtlich gelesen werden: als Dokument, das den Widerstand gegen koloniale Unterdrückung unter Berufung auf die „Gesetze der Natur“ (vgl. Jefferson 1776, 102) nachträglich legitimiert. Von einer solchen naturrechtlichen Lesart lässt sich andererseits eine republikanische Interpretationslinie unterscheiden (vgl. Raimondi 2011, 96ff.), die den politischen Charakter der Unabhängigkeitserklärung unterstreicht und darauf hinweist, dass die Erklärung selbst einen Akt politischer Selbstbestimmung vollzieht: Mit ihrer Unterschrift geben sich die Verfasser der Unabhängigkeitserklärung selbst und souverän die Rechte, auf denen fortan ihre politische Ordnung basieren soll (vgl. Arendt 1963, 167f.).¹⁷ Der revolutionäre Gehalt der Unabhängigkeitserklärung liegt aus dieser Perspektive nicht so sehr darin, dass eine neue Form der Regierung eingesetzt wird, die die *natürlichen* Rechte der Menschen besser sichert, sondern in der Selbstermächtigung zu *politischen* Rechten. Gerade der Umstand, dass es sich bei der Deklaration um einen kollektiven Akt souveräner Selbstbehauptung handelt, lässt seine revolutionäre Qualität hervortreten. Als Akt ist die Erklärung in zweierlei Hinsicht revolutionär: einerseits mit Blick auf ihr Ergebnis, insofern im Deklarationsakt eine neue politische Ordnung instituiert wird und sich ein souveränes Volk konstituiert; und andererseits mit Blick auf ihre Performanz: Der Akt souveräner Selbstbehauptung und öffentlicher Inanspruchnahme selbst deklarerter politischer Rechte inszeniert eine neue Form politischer Selbstbestimmung, ein gemeinsames, kollektives In-Freiheit-Handeln (vgl. Arendt 1963, 39; Raimondi 2011, 98).

Der revolutionär-widerständige Gestus der Unabhängigkeitserklärung ist aus dieser Perspektive nicht auf den Akt der Befreiung von alten Banden reduzierbar, sondern geht mit der Einrichtung neuer Bande einher. Anders gesagt, die Erklärung der Unabhängigkeit *ist* ein Akt der Befreiung und zugleich ein Akt der Grundlegung einer neuen freiheitlichen Ordnung.¹⁸ Der

¹⁷ Im Akt der Unabhängigkeitserklärung, mit dem sich die Unterzeichnenden als „freie[] Bürger einer Republik“ einander wechselseitig verpflichten, sieht Arendt das „erste[] Zutagetreten des republikanischen Prinzips“ (Arendt 1963, 167). Denn mit der Erklärung werden nicht einfach natürlich gegebene Rechte positiviert, sondern selbst ein politischer Raum gestiftet, den Arendt als „Erscheinungsraum“ der Freiheit bezeichnet (Arendt 1963, 39f.), in dem sich die Souveränität des Volkes konstituieren und anhaltend Ausdruck zu verleihen mag. In diesem Sinne errichtet die Erklärung, wie Arendt im Anschluss an Jefferson weiter festhält, der Macht des gemeinsamen Handelns in Freiheit ein „eigenes Monument“ (Arendt 1963, 168).

¹⁸ Mit Jacques Derrida lässt sich darüber hinaus noch eine weitere performativ-revolutionäre Lesart der Unabhängigkeitserklärung ins Treffen führen (vgl. auch Raimondi 2011, 98f.). Denn im Umstand, dass die konstitutionelle Festschreibung der Volkssouveränität immer schon an ihre praktische Ausführung gekoppelt ist, kommt der wesentlich paradoxe Charakter der Unabhängigkeitserklärung zur Geltung: „Das gute Volk verpflichtet sich und nur sich, wenn es selber seine Erklärung unterzeichnet. [...] Aber dieses Volk existiert nicht, nicht vor dieser Erklärung, nicht als solches. Durch jene Unterzeichnung bringt es sich als freies und unabhängiges Subjekt, als möglicher Unterzeichner zur Welt.“ (Derrida 2000, 13f.) Der Akt der Deklaration nimmt gleichsam ein Recht und sein Subjekt vorweg, das vor dem Akt der Unterzeichnung noch nicht existiert. „Von Rechts wegen gab es keinen Unterzeichner vor dem Text der Erklärung, die also selber Produzent und Garant ihrer eigenen Unter-

ambivalente Status der Unabhängigkeitserklärung als deklarativ-freiheitsstiftender und insurrektiv-befreiender Akt ist ihren Unterzeichnern keineswegs entgangen. Im Gegenteil macht Thomas Jefferson als ihr federführender „Redakteur“ (Derrida 2000, 11) wiederholt darauf aufmerksam, dass revolutionäre Freiheit nicht qua Deklaration eingesetzt werden kann und keine noch so revolutionäre Verfassung ein für alle Mal eine freie Gesellschaft zu stiften vermag. Anstatt (negative) Befreiung und (positive) Freiheit ins eins fallen zu lassen, verortet Jefferson die beiden Momente in einem produktiven Spannungsverhältnis und sieht den revolutionären Kampf um Freiheit als eine kontinuierlich anhaltende Aufgabe, die er auf die berühmte Formel bringt: „The tree of liberty must be refreshed from time to time with the blood of patriots & tyrants.“ (Jefferson 1787b, 110) Daran zeigt sich erneut auch das Gewaltmoment revolutionären Widerstands: Die Freiheit braucht aus dieser Sicht immer wieder ein Blutvergießen, sie kann nie endgültig verankert werden, sondern muss stets aufs Neue erkämpft werden.

Jefferson perspektiviert dabei das Widerstandsmotiv neu, wenn er, anders als Locke, nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht proklamiert, despotischen und tyrannischen Regimen auch mittels Gewalt Widerstand zu leisten. Darüber hinaus fasst Jefferson, im Unterschied zu Paine, den Kampf um Freiheit nicht ausschließlich kollektiv, sondern verbindet ihn mit individuellen ‚rebellischen‘ Akten. Indem Jefferson einen inhärenten Zusammenhang zwischen partikularen Akten der Rebellion und der revolutionären Stiftung einer allgemeinen Freiheit postuliert, eröffnet er nicht nur einen anderen Blick auf das Spannungsverhältnis von individuellen und kollektiven Widerstandshandlungen, sondern auch auf die Frage der konzeptuellen Differenzierung von Revolution und Rebellion, um die Paine noch bemüht war. Diese Überlegungen haben vor allem für die Frage danach, wie mit Aufständen in der postrevolutionären Phase umgegangen werden soll, weitreichende Konsequenzen: Auch wenn die amerikanischen Revolutionäre in der Unabhängigkeitserklärung dem Widerstand gegen eine „lange Reihe von Mißhandlungen und gewaltsamen Eingriffen“ (Jefferson 1776, 102) eine zentrale Rolle zusprechen, lag ihren Forderungen doch stets ein Wille nach „order and restraint“ (Zinn 1980, 67f.) zugrunde. Exemplarisch für diese Position steht etwa Samuel Adams, der nicht nur eine allgemeine Skepsis gegenüber popularen Selbstbestimmungsbestrebungen an den Tag legte,¹⁹ sondern insbesondere im Umgang mit Aufständischen und Rebellen – sowohl im

zeichnung ist.“ (Derrida 2000, 14) In diesem Sinn spricht Derrida auch von der Deklaration als einem „Gewaltstreich“ (Derrida 2000, 14), der Recht überhaupt erst macht und gründet.

¹⁹ Adams kann gewiss eine manifeste Demokratieskepsis unterstellt werden, die, wie uns Zinn erinnert, bereits in seiner Haltung gegenüber Paines Überlegungen zum Ausdruck kommt: „Adams denounced Paine’s plan as ‚so democratical, without any restraint or even an attempt at any equilibrium or counter-poise, that it must produce

Zuge des Unabhängigkeitskriegs als auch in den frühen Republiksjahren – kompromisslose Härte forderte. Jefferson vertrat demgegenüber eine pragmatischere Haltung, insofern er sich nicht nur für Milde gegenüber den Rebellen aussprach, sondern ihr widerständiges Handeln als zentralen Bestandteil einer gedeihenden Republik ansah. Mit Blick auf den als „Shay’s Rebellion“ bekannt gewordenen Aufstand verschuldeter Kleinbauern und vormaliger Soldaten schrieb Jefferson 1787, damals Botschafter in Frankreich, an James Madison:

I hold it that a little rebellion now and then is a good thing, & as necessary in the political world as storms in the physical. Unsuccessful rebellions indeed generally establish the encroachments on the rights of the people which have produced them. An observation of this truth should render honest republican governors so mild in their punishment of rebellions, as not to discourage them too much. It is a medicine necessary for the sound health of government . . . (Jefferson 1787a, 108)

Ähnlich äußerte er sich wenige Monate später in einem Brief an seinen Freund William Stephens Smith:

[C]an history produce an instance of rebellion so honourably conducted? I say nothing of its motives. They were founded in ignorance, not wickedness. God forbid we should ever be 20 years without such a rebellion. The people cannot be all, & always, well informed. The part which is wrong will be discontented in proportion to the importance of the facts they misconceive. If they remain quiet under such misconceptions it is a lethargy, the forerunner of death to the public liberty. [...] What country before ever existed a century & half without a rebellion? & what country can preserve it’s liberties if their rulers are not warned from time to time that their people preserve the spirit of resistance? Let them take arms. The remedy is to set them right as to facts, pardon & pacify them. (Jefferson 1787b, 110)

Diese Überlegungen Jeffersons sind in zweierlei Hinsicht bemerkenswert: Zunächst (1) vertritt er mit Nachdruck die Auffassung, dass die Revolution nicht als ein einmaliger Gewaltstreik gedacht werden kann, der unverrückbar die Ordnung der Freiheit und Gleichheit etabliert. Weder die Deklaration der Unabhängigkeit noch die Verabschiedung der Verfassung setzen der widerständigen Aktivität ein Ende, als wäre mit der Einsetzung der Volkssouveränität auch schon die Sicherung ihrer beständigen Verwirklichung gegeben. Das heißt aber freilich nicht (2), dass jeder widerständige Akt dem umfassenden revolutionären Ziel, eine neue Ordnung zu stiften, verschrieben sein muss oder sollte. Vielmehr sind die „little rebellions“ ex post insofern für die revolutionär errichtete Ordnung, ihre Kontinuität und ihre Vertiefung bedeutsam, als sie den „Geist der Revolution“ (Arendt 1963, Kap VI) bezeugen und

confusion and every evil work.’ Popular assemblies needed to be checked, Adams thought, because they were ‘productive of hasty results and absurd judgement.’“ (Zinn 1980, 70; vgl. Adams 1776, 333)

weitertragen. Auch in diesem Sinn ist die revolutionäre Aktivität nicht auf eine einmalige bzw. temporal begrenzbare Geste zu reduzieren, sondern immer wieder neu zu bezeugende Anmaßung des Rechts, „gegen die instituierte Gewalt zu protestieren“ (Raimondi 2011, 99). Freilich muss dabei das potenziell exzessive Moment des Aufruhrs begrenzt werden, wenn der revolutionäre Geist (institutionell) weitergetragen werden soll (vgl. Castoriadis 1977, Marchart 2005, Celikates 2018). Vor diesem Hintergrund spricht Jefferson eben von der Produktivität ‚kleiner Rebellionen‘ und nicht von Revolutionen. Es geht ihm nicht um eine ‚permanente Revolution‘, sondern um das rebellische Wachhalten des revolutionären Geists in der postrevolutionären Situation. In diesem Sinne kommt die Revolution als eine „fortwährende[], nie endgültig abzuschließende[] Aufgabe“ (Grosser 2013, 46) in Betracht. Während Locke und Paine Revolution und Rebellion sauber voneinander unterscheiden möchten, kompliziert Jefferson deren Verhältnis: Die ‚kleine Rebellion‘ wird zum Supplement der (großen) Revolution, wobei die Wiederkehr der ‚kleinen Rebellion‘ notwendig ist, um den Geist des großen revolutionären Akts zu bewahren bzw. überhaupt auf Dauer zu stellen. Die Revolution weist immer schon über sich hinaus. Ihre Anmaßung ist keine einmalige Sache, die in neu kodifizierter Form Rechte festschreibt, sondern beinhaltet, in Gestalt der Anerkennung, dass ‚kleine Rebellionen‘ notwendig sind, eine Geste der Öffnung für neue Widerstandsakte. Dabei handelt es sich nicht zuletzt um eine politische Geste, mit der die demokratische Form der Selbstbestimmung praktisch exemplifiziert wird (vgl. Raimondi 2011, 98).

REVOLUTIONÄRER WIDERSTAND ALS KOLLEKTIVE SELBSTBESTIMMUNG: DIE FRANZÖSISCHE ERFAHRUNG

Aus der Zeit der Pariser Friedensverträge, mit denen 1783 der Amerikanische Unabhängigkeitskrieg zwischen Großbritannien und den vormaligen dreizehn Kolonien beigelegt wurde, ist eine Anekdote überliefert, die exemplarisch für ein republikanisches Verständnis von Revolution stehen kann, in dem das Moment kollektiver Selbstbestimmung in den Fokus rückt. Sie handelt von einem Schachspiel zwischen Benjamin Franklin, der als diplomatischer Abgesandter der Vereinigten Staaten das Pariser Friedensabkommen mitverhandelte, und einem Franzosen. Als sein Gegner Franklins König ins Schach stellte, soll er das ignoriert und eine andere Figur gezogen haben. Auf seinen Regelbruch hingewiesen soll Franklin erwidert haben: „I see he is in check, but I shall not defend him. If he was a good king, like yours, he would deserve the protection of his subjects; but he is a tyrant and has cost them already more

than he is worth. Take him, if you please. I can do without him, and will fight out the rest of the battle *en républicain*.“ (Franklin, zit. nach Brands 2000, 606) Franklins Entgegnung steht nicht nur für die eigensinnige Freiheitsliebe des Revolutionärs; sie markiert auch eine entscheidende Differenz hinsichtlich der revolutionären Idee, politische Konflikte *en républicain* zu führen. Hatten die amerikanischen Revolutionäre den mit dem Schlachtruf der „Republik“ geführten Kampf um politische Selbstbestimmung als Kampf um Unabhängigkeit von der britischen Krone verstanden, könnte Franklins französischer Opponent ihm wohl entgegnen, dass mit dem Fall des Königs noch keine republikanische Revolution gemacht ist. Anders gesagt, während der amerikanische Kampf um Selbstbestimmung in Form eines Unabhängigkeitskriegs die Stiftung einer Verfassungsunion „freier und unabhängiger Staaten“ (Jefferson 1776, 105) im Modus der Negation, d.h. der Abspaltung und Befreiung von tyrannischen Mächten forcierte, stand im Kontext der Französischen Revolution weniger die Befreiung von äußeren Gewalten als vielmehr die Selbstermächtigung der politisch Ausgeschlossenen und die Abschaffung von Ungleichheiten auf dem Spiel.²⁰ Die Preisgabe des Königs, so ließe sich die Schachallegorie aus französischer Perspektive fortführen, ändert nichts daran, dass der Handlungsspielraum aller anderen Figuren äußerst ungleich verteilt ist. Das revolutionäre Streben nach politischer Selbstbestimmung, wie es der republikanische Revolutionsbegriff französischer Prägung veranschlagt, bedarf daher einer Engführung von Freiheit und Gleichheit, wie sie in Rousseaus Konzeption der Volkssouveränität angezeigt wird.²¹ Für eine republikanische Revolution reicht die Befreiung von als ungerecht erachteten Gesetzen und Herrschaft nicht hin; sie kann auch nicht bei der Forderung nach Repräsentation und Partizipation des Volkes stehen bleiben, sondern verlangt dessen kollektive und souveräne Machtergreifung.

Mit Paines Bestimmung der Revolution als Sache, die die gesamte Menschheit in ihrem Streben nach politischen Freiheitsrechten einbegreift, war bereits ansatzweise der exzessiv-kollektive Charakter revolutionärer Praxis in den Blick gekommen. Dieses kollektiv-integrative Moment findet seinen Widerhall in den republikanischen Diskursen der Französischen Revolution. Wie Emmanuel Joseph Sieyès in seiner einflussreichen Schrift *Was ist der Dritte Stand?* (1789) geltend macht, sind das Subjekt der Revolution die Vielen. Sie vollzieht sich zunächst, indem sich die Vertreter des Dritten Standes zur Nationalversammlung konsti-

²⁰ Jürgen Habermas sieht darin den zentralen Unterschied zwischen Französischer und Amerikanischer Revolution: Im Unterschied zu Amerika, wo die *Declaration of Independence* als Legitimationsgrundlage des Unabhängigkeitskriegs fugiert, stellt die französische *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* darauf ab, „prinzipiell neues Recht positiv erst zur Geltung [zu] bringen. Der revolutionäre Sinn der Deklaration ist in Frankreich die Begründung einer neuen Verfassung, in Amerika aber die der Unabhängigkeit“ (Habermas 1978, 94).

²¹ Zu Rousseaus Einfluss auf die Französische Revolution vgl. Rousselière 2021.

tuieren. Die Voraussetzung dafür bildete die kollektive Gehorsamsverweigerung:²² Die Vertreter des Dritten Standes widersetzen sich dem königlichen Befehl, die Versammlung der Generalstände zu verlassen, indem sie den berühmten Ballhausschwur leisten.²³ Die Gehorsamsverweigerung ist nicht nur insofern revolutionär, als die Nationalversammlung der königlichen Autorität den Willen des Volkes entgegenstellt, d.h. so handelt, als gäbe es keinen absoluten König von Gottes Gnaden. Wenn sich die Vertreter der Nationalversammlung auf den Volkswillen berufen, verknüpft sich die Gehorsamsverweigerung mit einer (Neu)Konstitution des politischen Körpers, der als kollektiver Gestalt annimmt.²⁴ Indem die französischen Revolutionäre das kollektive Moment radikaler fassen, wird das Subjekt der Revolution neu bestimmt: Während im US-amerikanischen Diskurs Revolution im Anschluss an Locke bisweilen noch in einem individualistischen Rahmen verhandelt wird, in dem es – bei aller Betonung des ‚united people‘ – letztlich um die Freiheit, die Rechte und das Glück des Einzelnen geht (vgl. Douzinas 2000, 90; Grosser 2013), ist der revolutionäre Widerstand in Frankreich, sowohl was seine Praxis als auch was seine normative Ausrichtung betrifft, eine radikal kollektive Angelegenheit (vgl. Soboul 1978).

Leitend ist für Sieyès vor diesem Hintergrund die Idee der Nation, die den Gegenstand der ersten revolutionären Anstrengungen bildet. An die Stelle der feudalen Ständeordnung soll eine geeinte Nation als einzige politische Körperschaft treten, die im Auftrag des gesamten Volkes agiert und dessen politischen Rechten und kollektiven Interessen Ausdruck verleiht. Die Einheit der Nation soll, wie Sieyès weiter vorschlägt, von den Vertretern zur Verfas-

²² Dabei handelt es sich nicht um einen einzelnen, isolierten Akt. Vielmehr markierte der Ballhausschwur nur den Gipfelpunkt einer Reihe von Ungehorsams- und Widerstandsakten. Rose beschreibt eine frühere Szene der Gehorsamsverweigerung bzw. der Selbstemanzipation: Am 21. April 1789 sollten in den eigens geschaffenen Pariser Distrikten die Vertreter des Dritten Standes zu den Generalständen gewählt werden. Die daraufhin einsetzende politische Aktivität bezeichnet Rose als „the most remarkable [...] initial collective action of the electors of the Third Estate“ (Rose 1983, 25). In *ad hoc* Versammlungen wurden nicht nur eigene Wahlprozeduren entwickeln, sondern eine eigene Kultur politischer Selbstorganisation in Leben gerufen. So wurden Deliberationsregeln verabschiedet, Sitzungsprotokolle verfasst und Kommunikationsnetzwerke zwischen den verschiedenen Sektionen eingerichtet. Nicht zuletzt widersetzten sich die Pariser Bürger:innen des Dritten Standes den royalen Wahlvorgaben, indem sie in einigen Fällen sogar die offiziellen (aristokratischen) Wahlvorsitzenden abwählten, eigene Vertreter bestimmten und sogenannte *cahiers de doléances* („Beschwerdehefte“) an den König aufsetzten, um ihrem Protest u.a. gegen die ständische Hierarchie sowie den Ausschluss minderbemittelter Bürger:innen Ausdruck zu verleihen (vgl. Rose 1983, 25ff.).

²³ „Wir schwören, uns niemals von der Nationalversammlung zu trennen und uns überall zu versammeln, wo die Umstände es notwendig machen werden, so lange, bis die Verfassung des Königreiches geschaffen und auf feste Grundlagen gestellt ist.“ (Ballhausschwur, 20. Juni 1789, zit. nach Grab 1973, 41) Der Comte de Mirabeau soll dem königlichen Zeremonienmeister noch drastischer entgegnet haben: „[W]ir werden uns von unseren Plätzen nur durch die Gewalt der Bajonette vertreiben lassen.“ (Mirabeau, 23. Juni 1789, zit. nach Fischer 1974, 68)

²⁴ Dieser neue politische Körper war die Konstituierende Nationalversammlung (Konstituante), zu der sich die Vertreter der Generalstände wenige Tage zuvor erklärt hatten. Eine eingehende Diskussion der legalen und politisch-theoretischen Herausforderungen, die die Konstitution dieser neuen politischen Körperschaft begleiteten, liefern Friedland (2002, insbes. 124–164) und Rousselière (2021).

sungsgebenden Nationalversammlung gestiftet werden, indem sie dort als Repräsentanten des Gemeinwillens auftreten: „Was ist eine Nation? Eine Körperschaft von Gesellschaftern, die unter einem *gemeinschaftlichen Gesetz* leben und durch dieselbe *gesetzgebende Versammlung* repräsentiert werden“ (Sieyès 1789, 115). Sieyès greift dabei die Rousseau'sche Idee eines gesetzgebenden Gemeinwillens auf, allerdings in Form einer „Souveränität der Nation“ (Raynaud 1989, 651; vgl. Lottes 1991, 85f.).²⁵ Mit der Stiftung des nationalen Gemeinwillens geht für Sieyès – in Anlehnung an Rousseau – einher, dass seine Vertreter von allen klassen- bzw. ständespezifischen Eigeninteressen Abstand nehmen.²⁶ Der nationale Gemeinwille kann nur über den Ausschluss individueller Interessen gestiftet werden. Ähnlich wie in Paines Unabhängigkeitskonzept basiert die ‚Souveränität der Nation‘ auf einem einschließenden Ausschluss, der im Kontext der Französischen Revolution einen spezifischen sozio-historischen Index trägt: Der Ausschluss der „Eigeninteressen“ partikularer Bevölkerungsgruppen beinhaltet nicht nur eine egalitär-inklusive Ausrichtung hin auf die Einheit der Nation, sondern zielt primär in polemisch-antagonistischer Weise auf die Abschaffung der feudalen Ständeordnung. Der inklusiv-exklusive Gestus der Proklamation nationaler Einheit orientiert die revolutionär-widerständige Aktivität und institutionelle Ausgestaltung des politischen Gemeinwells auf eine Aufhebung der hierarchischen Gesellschaftsstrukturen des Ancien Régime und der feudalen Privilegien aristokratischer und klerikaler Minderheiten hin (vgl. Tomba 2019, 31).

Konzeptuell ist damit der Vorschlag verbunden, normativ zwischen zwei Formen revolutionären Handelns zu differenzieren: zwischen einem vermeintlich ‚genuin‘ revolutionären, kollektiven und legalen *Widerstand* gegen Unterdrückung einerseits und einem illegitimen *Ungehorsam* andererseits, der nicht der Allgemeinheit dient, sondern bloß partikularen Interessen folgt. Diese Differenz kommt besonders prominent in der *Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* von 1789 zum Ausdruck. Darin wird das Recht auf „Widerstand gegen Unterdrückung“ als natürliches und unveräußerliches Menschenrecht etabliert, das den Rechten auf Freiheit, Eigentum und Sicherheit gleichgestellt ist (1789, Art. 2). Dahinter steht die Überlegung, dass Widerstand nicht primär Ungehorsam, sondern Vollzug des Volkswillens bedeu-

²⁵ Im Unterschied zu Rousseau, in dessen Denken der Gemeinwille direkt vom gesamten Volk gebildet und ausschließlich jeder Form der Repräsentation artikuliert wird, betont Sieyès jedoch, dass die Einheit der Nation nur repräsentativ hergestellt werden kann und Volkssouveränität durch Vertreter in der Konstituante ausgeübt werden soll. Dabei geht Sieyès Idee repräsentativer nationaler Einheit so weit, dass die Versammlung selbst die Nation repräsentieren soll – und nicht die Bevölkerung, wie Friedland festhält: „With the nation here implicitly defined as the Assembly itself, the people were decisively excluded from the exercise of sovereignty.“ (Friedland 2002, 161)

²⁶ Darauf verweist Raynaud: „Like Rousseau's citizen, Sieyès ‚representative‘ was not supposed to consider the interests of any particular group of electors. His only wish was to be the ‚wish of the nation,‘ and his function was to represent, not the will of one segment of the population, but the general will.“ (Raynaud 1989, 651)

tet. Dem Gesetz, das die *Declaration des Droits de l'Homme et du Citoyen* als „Ausdruck des allgemeinen Willens“ (1789, Art. 6) fasst, ist jederzeit Folge zu leisten (vgl. Sieyès 1789, 128). Richtet sich Widerstand aber gegen das so bestimmte Gesetz, ist er gemäß Artikel 7 strafbar (vgl. 1789, Art. 7). Im republikanischen Diskurs der französischen Revolutionäre wird der Spielraum für individuellen Widerstand somit stark verengt, wenn nicht gänzlich getilgt.²⁷ Revolutionärer Widerstand muss, wenn er als legitim erachtet werden soll, kollektiv erfolgen und sich als Ausdruck eines allgemeinen Willens darstellen.

Ähnlich wie im Kontext der Amerikanischen Revolution bildet der Umgang mit zahlreichen Aufständen und Insurrektionen im Verlauf der Französischen Revolution ein anhaltendes Dilemma, das nicht zuletzt auf einen grundlegenden Konflikt zwischen den verschiedenen Revolutionsregierungen und den popularen Bewegungen verweist. Den zentralen Streitpunkt bildete dabei die Frage nach der Ausübung der Volkssouveränität selbst. Für Sieyès und andere Parteigänger:innen einer repräsentativen Regierungsform sollte diese Einheit von den Volksvertretern in der Nationalversammlung gestiftet werden. Denn diesen konnte man vermeintlich zutrauen, dem nationalen Gemeinwillen gegenüber den eigenen Partikularinteressen oder denen der eigenen Wählerschaft Vorrang zu geben (vgl. Friedland 2002, 157). Der Anspruch der Mitglieder der Revolutionsregierung, die als Vertreter der geeinten Nation die Ausübung souveräner Macht für sich reklamierten, stieß jedoch bei weiten Teilen des Volks auf Widerspruch – allen voran bei jenen, die nicht im (vollen) Besitz von Bürgerrechten waren. Denn die repräsentative Regierung beruhte auf einem Zensuswahlrecht und der Trennung zwischen Aktiv- und Passivbürger:innen.²⁸ Demgegenüber setzten sich unterschiedliche politische Fraktionen, insbesondere die Jakobiner, aber auch die Volksbewegung der Sansculotten, für eine allgemeinere Selbstbestimmung ein, die sie in Form direkter Demokratie zu verwirklichen anstrebten. Kurz: Vertreter:innen einer radikaleren Vorstellung von Volkssouveränität setzten dem Prinzip repräsentativer Demokratie eine Idee direkt-demokratischer Selbstregierung entgegen (vgl. Lottes 1991). Anstatt sich mit einem abstrakten Konzept von Bürger:innenschaft zufriedenzugeben, verstanden die popularen Agitatoren ihren Kampf auf den

²⁷ Dieser radikal-kollektive Charakter von Widerstand als Sache der Mehrheit – und die damit einhergehende Begrenzung minoritärer Widerstandshandlungen – lief in vielen Fällen darauf hinaus, widerständige Organisationen und Praktiken zu delegitimieren und zu kriminalisieren. Vgl. dazu Raynauds Schilderung: „Organized minorities quickly came to be seen as ‚partial associations,‘ factions standing between particular wills and the general will. Revolutionary doctrine therefore seemed to authorize if not require proscription of minorities, and this suppression proved to be one of the most tragic aspects of the Revolution.“ (Raynaud 1989, 651; vgl. Blaufarb 1995, 610f.)

²⁸ Nur die Aktivbürger hatten politische Partizipationsrechte basierend auf ihrer Steuerleistung. Passivbürger:innen kamen zwar in den Genuss grundlegender Verfassungs- und Menschenrechte, das Recht auf politische Mitbestimmung war ihnen aber verwehrt.

Straßen von Paris als direkten Ausdruck ihrer Volkssouveränität (vgl. Tomba 2019, 36ff.). Sie forderten nicht nur eine *liberal*-republikanische Revolution, die alle Bürger:innen vor dem Gesetz gleichstellt und ihnen Abwehrrechte zusichert, sondern eine *demokratisch*-republikanische Revolution, die allen die gleichen Freiheiten und politischen Rechte auf aktive Partizipation am politischen Gemeinwesen zuteilwerden lässt.

Die demokratische Radikalisierung der Revolution fand schließlich in der zweiten Verfassungsverfassung von 1793 Niederschlag. Sie war wesentlich das Ergebnis politischer Kämpfe, die von unterschiedlichen entrechteten und marginalisierten Gruppen geführt wurden: „The second Declaration [...] finds its own background in the insurgencies of women, the poor, and slaves, which questioned the presumed abstract character of the citizen.” (Tomba 2019, 31) Ähnlich wie Jefferson die ‚kleinen Rebellionen‘ als Triebkräfte der Verstetigung und Vertiefung des revolutionären Geists in Anschlag bringt, braucht es aus dieser Sicht das aufständische Moment als Motor der demokratischen Vertiefung der Revolution: „The Declaration of 1793 must be read together with the insurgencies that directly and indirectly took part in its drafting. These insurgencies, rather than asking for pure inclusion, challenged the social and political order and opened up the political form to change.“ (Tomba 2019, 31) Die Aushandlung und Redaktion des Verfassungstexts fand also mitnichten bloß in den Hallen der Nationalversammlung statt, sondern trägt sich an den unterschiedlichsten Orten zu: von öffentlichen Plätzen über revolutionäre Sektionsversammlungen bis hin zu Zusammenkünften in politischen Klubs (vgl. Tomba 2019, 37). Besetzung, Demonstration und Insurrektion treten in diesem Sinn als Ausdruck von Volkssouveränität auf die politische Bühne (vgl. Rousselière 2021, 676).

Die egalitär-demokratische Verfassung von 1793 zielt, anders als ihre liberal-konstitutionelle Vorgängerin von 1791 und auch die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789, auf eine umfassende Radikalisierung des Prinzips der Volkssouveränität. Das war das Ergebnis eines gemeinsamen Kampfes von Jakobinern und Sansculotten, die damit erreichten, dass das Wahlrecht gemäß dem Prinzip der *égalité* verallgemeinert wurde und die Rolle politischer Bürger:innenschaft selbst als eine aktivere bestimmt wurde. Mit der Institution des allgemeinen Wahlrechts wurde die Unterscheidung zwischen Aktiv- und Passivbürger:innen aufgehoben. Bürger:innen werden nun nicht mehr als passiv dem Gesetz Unterworfenen adressiert (wie noch in der Verfassung von 1791), sondern als dessen handlungsfähige Autoren; ihre Gleichheit bestand nicht mehr bloß *vor* dem Gesetz, sondern in der Möglichkeit, sich *gleichermaßen* aktiv an der Einrichtung der Gesetze zu beteiligen.

Das zeigt sich auch daran, wie unterschiedlich in den Menschen- und Bürgerrechtsentwürfen von 1789 und 1793 das Verhältnis von dissensuellen Handlungen und Volkssouveränität thematisiert wird: Die erste Deklaration zielt darauf ab, die sozialen Unterschiede und Hierarchien des Ancien Régime einzuebnen und Menschen in ihrer Identität als Bürger:in, die sie qua und vor dem Gesetz als Gleiche adressiert, hervortreten zu lassen (vgl. Tomba 2019, 31). Aller sozialen Charakteristika entkleidet, beruft sie sich auf ein Subjekt „Mensch“, das als abstrakter Träger der ihm zugeschriebenen Rechte schon zeitgenössisch von Burke kritisiert wurde (vgl. Burke 1790). Für die Träger der Menschen- und Bürgerrechte als politische Subjekte hat das die Konsequenz, dass sie eher als passive Empfänger oder Schutzbefohlene der Gesetze in den Blick kamen. Die Verfassung von 1793 dagegen veranschlagt ein Widerstandsrecht, das das stete Wiederaufbrechen von Konflikt und Dissens bejaht.²⁹ So proklamierte die Erklärung von 1789 die Meinungs- und Redefreiheit im Sinne eines Abwehrrechts, das allen Menschen passiv zukommt, aber nur innerhalb gesetzlich definierter Grenzen in Anspruch genommen werden kann (vgl. Douzinas 2000, 86). Artikel 10 der Erklärung von 1789 verkündet, dass „[n]iemand [...] wegen seiner Meinungen, selbst religiöser Art, beunruhigt werden [soll], solange ihre Äußerung nicht die durch das Gesetz festgelegte öffentliche Ordnung stört.“ Und Artikel 11 ergänzt: „Die freie Mitteilung der Gedanken und Meinungen ist eines der kostbarsten Menschenrechte. Jeder Bürger kann also frei schreiben, reden und drucken unter Vorbehalt der Verantwortlichkeit für den Missbrauch dieser Freiheit in den durch das Gesetz bestimmten Fällen.“ (1789, Art. 11) Während Art. 11 der Erklärung von 1789 vorsah, den Missbrauch des Menschenrechts auf Meinungsfreiheit – etwa durch unverhältnismäßigen, ordnungswidrigen Gebrauch – durch einen gesetzlich bestimmten Rahmen zu verhindern, betont die Fassung von 1793 explizit, dass das „Recht, seinen Gedanken und Meinungen durch die Presse oder auf jede andere Art Ausdruck zu geben, das Recht sich friedlich zu versammeln, die freie Ausübung von Gottesdiensten nicht untersagt werden“ können (1793, Art. 7). Die Verfassung von 1793 tilgt damit nicht nur die Einschränkung der Rechtsausübung. Das Subjekt der Menschen- und Bürgerrechte ist nicht mehr in erster Linie passives, potenzielles Opfer, das vor Rechtsverletzungen geschützt werden muss, sondern ein Akteur, der seinen Rechten und Freiheiten aktiv Ausdruck verleihen kann und muss, wie Artikel 32 festhält: „Das Recht, den öffentlichen Behörden Gesuche einzureichen, kann in keinem Falle untersagt, aufgehoben oder eingeschränkt werden.“ (1793, Art. 32) Im Zentrum

²⁹ Das betont von Eggers: „[I]n the 1793 Declaration, the right to resist should be understood as part of an attempt to integrate popular forms of politics – different modes of dissent – into republican rule (whatever its specific form), based on popular sovereignty.“ (Von Eggers 2017, 60)

steht, wie Tomba formuliert, „the agency of individuals and groups that do not claim rights but, rather, practice rights and liberties“ (Tomba 2019, 32).

Mit dieser Intensivierung des Prinzips der Volkssouveränität geht ein anderes Verhältnis von Widerstand und Gesetz einher (vgl. Tomba 2019, 35f.). So zielt das Recht auf „Widerstand gegen Unterdrückung“ (1789, Art. 2) in den Menschen- und Bürgerrechten von 1789 auf die Verteidigung der gleichen bürgerlichen Rechte und Freiheiten (der Einzelnen), die es gegen staatliche Beschneidungen und feudale Privilegien zu erkämpfen und bewahren gilt. Es soll jedoch bloß vor willkürlichen Übergriffen schützen. Wer dagegen dem Gesetz selbst, als „Ausdruck des allgemeinen Willens“ (1789, Art. 6), Widerstand leistet, macht sich strafbar (1789, Art. 7). Demgegenüber kommt Widerstand in den innerhalb der Verfassung von 1793 reformulierten Menschen- und Bürgerrechten eine andere Rolle zu (vgl. Tomba 2019, 31f.): Widerstand hat dort nicht mehr die Funktion eines (ultimativen) Garanten gegen staatliche Willkür oder Freiheitseinschränkungen, sondern fungiert als politisches Agitationsmittel, das den Rechten und Freiheiten – auch jenseits des institutionellen Rahmens der Repräsentationsorgane – Ausdruck zu verschaffen vermag. Dabei sieht die Verfassung von 1793 nicht nur Formen der aktiven Partizipation in alltäglichen politischen Verfahren vor, etwa durch das unumschränkte Recht, Petitionen vorzubringen (1793, Art. 32), sondern schreibt dem Volk das Recht zu, „seine Verfassung zu revidieren, zu verbessern und zu ändern“ (1793, Art. 28). Denn, so die Begründung, „[e]ine Generation kann ihren Gesetzen nicht die künftigen Generationen unterwerfen“. Dieses Recht markiert letztlich eine gänzlich andere Perspektive auf das Verhältnis von widerständigem Handeln und der Ausübung von Volkssouveränität, wie Tomba ausführt:

[I]n the Declaration of 1793, resistance is not a right that the state has to guarantee. Instead, ongoing insurrections are everyday practices that keep the political system open. [...] A ‚people‘ is constituted by political subjects who have agency before, against, and beyond the state; the constitution expresses only a temporary compromise between those who govern and those who are governed. (Tomba 2019, 36f.)

Die Kämpfe um Demokratie finden einen vorläufigen Höhepunkt im Aufstand der Pariser Sansculotten, der am 2. Juni 1793 in der Entmachtung der Girondisten im Nationalkonvent gipfelte. Die radikalen Jakobiner, die mit der Volksbewegung in Allianz standen, ergriffen fortan die Macht im Konvent. Doch während sie zunächst der mit den Sansculotten geteilten Forderung nach radikal-egalitärer Volkssouveränität parlamentarisch-politischen Ausdruck verliehen und gesetzlich durchzusetzen bestrebt waren, kam es alsbald zu Spannungen zwi-

schen den vormals alliierten Gruppen: Einmal an der Macht, setzten die Jakobiner unter Robespierre zunehmend auf repräsentativ-demokratische Regierungsmodi und beanspruchten für sich, die ‚wahre‘ Revolution zu vertreten (vgl. Friedland 2002, 283ff.). Die Spannung zwischen den Ideen direkter Demokratie und nationaler Repräsentation erwiesen sich mitnichten als behoben (Raynaud 1989, 655; vgl. von Eggers 2017). Vielmehr kam es zu einer Konfrontation zweier Demokratiemodelle. Die radikale Demokratie der Jakobiner stand gegen die radikale Demokratie der Sansculotten, wie Lottes formuliert:

The first years of the republic saw a confrontation between two concepts of democracy equally radical in their interpretation of the principle of popular sovereignty, but radically different in their understanding of what popular government really meant. The climax of this confrontation came after the destruction of the Girondins when no common enemy remained against whom the popular movement could be used as a weapon. The Jacobin radical democrats and the *sans-culotte* radical democrats now faced each other unprotected by the masks of rhetoric and idealisation. (Lottes 1991, 92)

3.3 REVOLUTION UND DEMOKRATIE

Wie sich im Kontext der Atlantischen Revolutionen zeigt, erweist sich gerade dort, wo demokratische Selbstregierung als Schlachtruf vorgetragen wird, die Frage nach ihrer Relation zum revolutionären Widerstand und ihrer institutionellen Umsetzung als umkämpft. So geraten nicht nur in der postrevolutionären Phase der Konsolidierung wiederholt unterschiedliche Demokratiemodelle aneinander. Schon in der ‚heißen‘ revolutionären Phase wird deutlich, dass die Denker:innen der Revolution in ihren theoretischen wie praktischen Legitimationsversuchen von stark divergierenden Demokratieverständnissen ausgehen. Damit gehen auch Auffassungsunterschiede in Bezug auf die Frage einher, welche Formen revolutionären Widerstands als „demokratisch“ gelten können.

Systematisch erweist sich damit die Rede von einer *demokratischen* Revolution als klärungsbedürftig. Dazu rekonstruiere ich in diesem Abschnitt die klassischen Revolutionsdiskurse im Kontext der Atlantischen Revolutionen – den liberalen und den republikanischen – und befrage sie auf ihre demokratietheoretischen Implikationen. In einem Exkurs gehe ich darüber hinaus auf den sozialistisch-marxistischen Revolutionsdiskurs und sein Verhältnis zur Demokratie ein. Dabei wird sich zeigen, dass in keinem dieser Revolutionsdiskurse der Demokratie eine *notwendige* Rolle für revolutionäre Politik zukommt. Vielmehr nehmen sie allesamt, wenn auch in unterschiedlichem Ausmaß, ein distanziertes, instrumentelles und funktionalisti-

ches Verhältnis zu den Werten und Formen demokratischer Politik ein. Demgegenüber zeige ich im Anschluss auf, inwiefern und in welchen Grenzen der Revolutionsbegriff radikal-demokratisch reformuliert werden kann.

DEMOKRATIE IM LIBERALEN REVOLUTIONSDISKURS

Bereits bei Locke steht der *liberale* Revolutionsdiskurs im Zeichen eines starken Konstitutionalismus. Generell vertraten nicht nur liberale amerikanische Revolutionäre wie Paine und Jefferson die Auffassung, dass der revolutionäre Befreiungskampf auf eine neue Verfassung zulaufen müsse. Auch liberale französische Denker – allen voran der Marquis de Condorcet – machten geltend, dass der revolutionäre Fortschritt und die erkämpfte Freiheit vor allem auf rechtlicher Ebene, d.h. durch ein „revolutionäres Gesetz“ (Condorcet 1793, 153) verstetigt und zugleich reguliert werden müssen. In diesem Sinne machen liberale Denker:innen das Ziel revolutionärer Befreiung von willkürlichen, tyrannischen Herrschaftsordnungen gemeinhin in der Einrichtung einer Verfassungsordnung aus. So sollen gemäß dem liberalen Freiheitsverständnis grundlegende, natürliche Rechte in positives Recht überführt und abgesichert werden. Denn nur unter konstitutionellen Bedingungen kann sich die revolutionäre Freiheit verstetigen (vgl. Schulz 2010, 18).

Der Ausübung revolutionärer Freiheit sollte allerdings nicht nur qua Verfassung ein rechtlicher Rahmen gesetzt werden. Im Kontext der Französischen Revolution vertrauten die liberalen Mitglieder der Konstituante für die Ausübung ihrer politischen Freiheit überdies auf Sieyès' Modell repräsentativer Regierung. Diese versprach nicht nur, der absolutistischen Willkürherrschaft Einhalt zu bieten und die natürlichen Rechte in Form positiver Grundgesetze zu achten; durch sie sollten auch – gemäß dem bereits bei Hobbes initiierten liberalen Grundmotiv der Verhinderung von Anarchie – die anhaltenden popularen Aufstände und Straßenkämpfe ein für alle Mal ein Ende finden. Zeitgenössische wie spätere liberale Denker standen dem turbulenten Geschehen in den Straßen von Paris und den dort zum Ausdruck gebrachten Forderungen ablehnend gegenüber. Denn während sich die zentralen Anliegen der liberalen Revolutionäre – die Garantie persönlicher Freiheit und die Sicherung des Privateigentums – mit Sieyès' repräsentativem Regierungsmodell noch gut vereinbaren ließen, betrachteten viele Liberale den popularen Wunsch nach allgemeiner politischer Teilhabe durch

direkt-demokratische Verfahren mit Skepsis.³⁰ Gerade die von den populären Bewegungen geforderte permanente Teilhabe – sei es in Form der Sektionsversammlungen oder auch durch die ständige Abberufbarkeit der eigenen Repräsentanten im Konvent – galt vielen liberalen Denkern und Politikern als zu exzessive Form demokratischer Selbstbestimmung. Spätere liberale Kommentatoren der Französischen Revolution, allen voran Benjamin Constant, sahen in der demokratischen Selbstregierung geradezu die Wurzel der späteren jakobinischen *terreur*.³¹

Mit wenigen Jahren Abstand und vor dem Hintergrund der anhebenden Restaurationszeit versuchte Constant dieser revolutionären Abirrung auf den Grund zu gehen. In seiner berühmten Rede „Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen“, die er 1819 vor dem Athénée Royal in Paris hielt, macht Constant die „Ursache vieler Übel“ in der Vermischung der beiden eponymischen Formen von Freiheit, jener der Alten und der Neuen, aus:

Einmal war die Vermengung dieser beiden Arten von Freiheit in nur allzu berühmt gewordenen Zeitabschnitten unserer Revolution die Ursache vieler Übel. Frankreich hat sehen müssen, wie es zum Tummelplatz zweckloser Versuche wurde, deren Urheber, durch die Geringfügigkeit ihres Erfolgs gereizt, das Land zu zwingen versuchten, das Gute zu genießen, das es gar nicht wollte, während sie jenes Gute, das es sich wünschte, dem Land streitig machten. (Constant 1819, 365)

Das aufgezwungene ‚Gute‘, das Constant hier adressiert, ist die „Freiheit der Alten, die in der aktiven, ständigen Teilnahme an der kollektiven Gewalt bestand“ (Constant 1819, 376). Für Constant ist diese Freiheitsauffassung nicht nur aus pragmatischen Gründen unhaltbar, sondern vor allem deswegen abzulehnen, weil die kollektive Freiheit in Form demokratischer Selbstregierung mit der „vollständige[n] Unterordnung des einzelnen unter die Herrschaft der Gesamtheit [...] vereinbar“ ist (Constant 1819, 368). Das laut Constant dagegen eigentlich gewünschte ‚Gute‘ war die Freiheit der Modernen, die er im „friedlichen Genuß der persönlichen Unabhängigkeit“ (Constant 1819, 376) ausmacht. Freiheit steht in diesem ‚modernen‘ Sinn für das Recht auf Meinungs- und Redefreiheit, auf die freie Verfügung über Einkommen und Gewerbe sowie für die Möglichkeit, seinen Glauben frei zu wählen und schließlich seinen politischen Willen durch die Wahl politischer Repräsentanten auszuüben (Constant 1819, 367f.).

³⁰ Philippe Raynaud führt dazu aus: „They accepted representative government because for them liberty meant individual autonomy rather than participation.“ (Raynaud 1989, 650) Bei Constant heißt es: „Die Ausübung der politischen Rechte verschafft uns also nur einen Teil der Genugtuung, die die Alten darin fanden, und zugleich haben die Fortschritte der Zivilisation, die Tendenz unserer Epoche zum Handel sowie die engere Verbindung der Völker untereinander die Möglichkeit persönlichen Glücks unendlich vervielfacht und gewandelt.“ (Constant 1819, 377)

³¹ Tocqueville und später Mill sprechen auch im Hinblick auf die amerikanische Demokratie von der Gefahr einer „Tyrannei der Mehrheit“ (Tocqueville 1835, 145–149; Mill 1859, 11f.).

Das, was die Alten erstrebten, war die Verteilung der staatlichen Gewalt unter alle Bürger eines Landes: Das war es, was sie Freiheit nannten. Die Modernen erstreben Sicherheit im privaten Genuß; sie bezeichnen als Freiheit die Rechtsgarantien, die die Institutionen diesem Genuß gewähren. (Constant 1819, 377)

Die von Constant konstatierte Diskrepanz zwischen einer ‚alten‘, demokratischen Freiheit umfassender und allgemeiner politischer Selbstbestimmung und der ‚modernen‘, ergo liberalen Freiheit im Sinne rechtlich verbürgerter, individueller Unabhängigkeit bringt nicht weniger als ein manifestes Spannungsverhältnis zwischen Liberalismus und Demokratie zum Ausdruck, das durch die heute gängige Rede von der ‚liberalen Demokratie‘, als wären Liberalismus und Demokratie wesensmäßig miteinander verbunden, hartnäckig verdrängt wird.

Historisch äußert sich die skeptische Distanz des Liberalismus zur Demokratie zunächst in der Zurückweisung eines allgemeinen Wahlrechts und der Trennung von Aktiv- und Passivbürger:innen, die im Kontext der Französischen Revolution den Gegenstand des Streits zwischen den Verteidiger:innen der liberalen Verfassung von 1791 und den Anhänger:innen der – letztlich nie in Kraft getretenen – demokratisch-egalitären Verfassung von 1793 bildete.³² Während weite Teile der Bevölkerung auf aktive Teilhabe an den politischen Prozessen drängten, sahen liberale Revolutionäre im potenziell exzessiven Gebrauch politischer Selbstbestimmung, den die Demokratie allen Bürger:innen zugestehen würde, eine Bedrohung für die konstitutionell verbürgten Individualrechte. Demgegenüber enthielt die Verfassung von 1791 gewisse rechtliche Schranken, die demokratische Partizipation präventiv auf die Gruppe steuerleistender Aktivbürger beschränkte. Dabei ist die Bedingung einer hinreichenden individuellen Steuerleistung für den Widerstreit zwischen Liberalismus und Demokratie keineswegs unerheblich. Im Gegenteil plädierte die Bewegung des politischen Liberalismus bis ins 19. Jahrhundert, wie Walter Reese-Schäfer betont, „für ein an Besitz oder Bildung gebundenes, nicht notwendigerweise gleiches Wahlrecht [...]. Die radikalere Forderung nach einem allgemeinen und gleichen Männerwahlrecht wurde in Abgrenzung zu liberalen Forderungen ‚demokratisch‘ genannt.“ (Reese-Schäfer 2018, 164)³³ Das Ansinnen, demokratischen Exzessen

³² Tatsächlich blieb das Wahlrecht trotz der egalitären Ausrichtung der Verfassung von 1793 sowie großen zivilgesellschaftlichen Engagements (etwa der Gründung diverser politischer (Frauen)Organisationen wie der „Gesellschaft der revolutionären und republikanischen Frauen“ oder der „Brüderlichen Gesellschaft der Patrioten beider Geschlechter“) allein Männern vorbehalten.

³³ In diesem Sinne betont auch Reese-Schäfer: „Spannungen zwischen Liberalismus und Demokratie hat es [...] von Anfang an gegeben. Als das Anfang des 19. Jahrhunderts noch möglich war, traten Liberale für die Begrenzung des Wahlrechts durch Besitz oder Bildung ein. Später wurden andere Rezepte gegen die ‚Tyrannei der Mehrheit‘ entwickelt, vor allem in Form des konstitutionellen Schutzes von Individualrechten durch unabhängige oberste Gerichte, Garantie der Geldwertstabilität durch die Unabhängigkeit von Zentralbanken oder ähnliche dem demokratischen Prozess möglichst entzogene Institutionen.“ (Reese-Schäfer 2018, 172)

durch ein zensusbasiertes Wahlrecht vorzubeugen, erlangte überdies im Rahmen der Deutschen Revolution von 1848/49 erneute Virulenz. Im Anliegen, eine Verfassung durchzusetzen, hatten sich liberale und demokratische Märzrevolutionäre gleichsam in ein geteiltes Prokrustesbett begeben. Während die Demokraten im Kompromiss mit ihren liberalen Mitstreitern den preußischen Erbkaiser als Staatsoberhaupt akzeptierten, sahen sich die Liberalen veranlasst, ein allgemeines (Männer)Wahlrecht als „notwendiges Übel“ (Marchart 2015, 30) hinzunehmen – nicht zuletzt, um die populäre Akzeptanz liberaler Prinzipien zu sichern.³⁴

Eine der prononciertesten und meistdiskutierten Kritiken dieser liberalen Freiheitsauffassung als Rechtsgarantie auf „privaten Genuß“ (Constant 1819, 377) stammt aus der Feder Karl Marx'. In „Zur Judenfrage“ (1844)³⁵ macht Marx auf die individualistischen Verengungen der Menschenrechtserklärungen im Kontext der Atlantischen Revolutionen aufmerksam. Am Beispiel ihrer „radikalsten Konstitution“ (Marx 1844a, 364) im Rahmen der französischen Revolutionsverfassungen argumentiert Marx, dass die Konzeption der Menschen- und Bürgerrechte auf einem fundamentalen Widerspruch zwischen *homme* und *citoyen* beruht. Anders gesagt, genauso wie die Wendung ‚liberale Demokratie‘ die Spannung zwischen Liberalismus und Demokratie verdeckt, neigt die Verkoppelung von ‚Menschen- und Bürgerrechten‘ dazu, die grundsätzliche Opposition zwischen dem *homme* als Subjekt natürlicher Strebungen und dem *citoyen* als politischem Subjekt zu harmonisieren. Aus Marx' Sicht naturalisiert die abstrakte Konzeption eines Menschen an sich die spezifischen historischen Verhältnisse innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft (vgl. Marx 1844a, 369). Der *homme* der Menschenrechte ist nach

³⁴ Paradigmatisch für die anhaltende Demokratieskepsis unter den liberalen Revolutionären von 1848/49 steht etwa der liberal-konstitutionelle Politiker Heinrich von Gagern, seinerzeit deutscher Reichsministerpräsident, den Dieter Langewiesche in seiner historischen Studie über den *Liberalismus in Deutschland* (1988) wie folgt zitiert: „Das liberale Ideal hieß: mäßiger Zensus, um die ‚Aristokratie des Reichtums‘ ebenso wie die ‚Ochlokratie der besitzlosen Masse‘ zu verhindern und den ‚Mittelklassen den überwiegenden Einfluss im Staat zu sichern.‘ (Gagern).“ (Langewiesche 1988, 55). Langewiesche beschreibt die politische Stimmung im (nach)revolutionären Deutschland von 1848/49, in dem sich die Durchsetzung eines allgemeinen (Männer)Wahlrechts abzeichnete, als Kräftemessen zwischen Liberalen und Demokraten: „Die Liberalen mußten [...] die tiefen Ängste vor den Gefahren niederkämpfen, die sie vom demokratischen Wahlrecht befürchteten, um ihre Verfassungsschöpfung in der Nationalversammlung durchsetzen zu können. Die ‚vielen, die nichts haben, sind die schlechtesten Wähler. Wenn wir uns auch von jeder Aristokratie trennen können, so doch nicht von der des Verstandes, und die ist in der Regel mit Besitz verbunden, ohne den doch keine Bildung.‘ Diese Überzeugung, die der fraktionslose Liberale Friedrich Römer im Verfassungsausschuß äußerte, einte Abgeordnete von den liberalen Zentren bis zur Rechten, deren Haltung Ernst v. Lasaulx drastisch aussprach: ‚Es heißt den Bock zum Gärtner machen, wenn man die Besitzlosen entscheiden läßt über den Beutel des Besitzenden.‘ Rudolf Haym sah es in seinem Rechenschaftsbericht für die ‚Casino‘-Liberalen nicht anders. Den ‚Aberglauben des allgemeinen Wahlrechts‘ nannte er ‚eine fremdländische aus dem vorigen Jahrhundert in die deutsche Revolution des Jahres 1848 verschleppte Überlieferung‘, die nur die ‚corruptionsfähigen und umsturzlustigen Massen‘ begünstigte.“ (Langewiesche 1988, 54f.)

³⁵ Marx rezensiert in diesem Text einen Aufsatz des Linkshegelianers Bruno Bauer, in dem die Frage nach der Möglichkeit jüdischer Emanzipation in einem christlichen Gemeinwesen diskutiert wird (vgl. Bauer 1843). Marx nimmt Bauers Ausführungen zum Anlass, um über das Thema der Religionsfreiheit hinaus die menschenrechtlichen Grundlagen moderner Verfassungsordnungen kritisch zu befragen.

Marx als „Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft“ ein „egoistisches“ Individuum (Marx 1844a, 364f.), dessen Freiheit sich nicht innerhalb des Gemeinwesens artikuliert und verwirklicht, sondern als private Willkürfreiheit vor den Zumutungen der öffentlichen Sache in Schutz genommen werden muss. Der Liberalismus der Menschenrechte vollzieht eine Selbstverneinung, die den Individuen nicht zutraut, an der gemeinschaftlichen Praxis gelingend zu partizipieren, sondern Freiheit auf das privatistische Recht reduziert, sich vom Gemeinwesen abzusondern (vgl. Marx 1844a, 364). Auch die Gleichheit im Sinne der Menschenrechte ist damit nicht die Gleichheit politischer Teilhabe, sondern die Selbigkeit „in sich ruhende[r] Monade[n]“ (Marx 1844a, 365).

Zugespitzt ließe sich auch sagen, dass aus Marx' Perspektive die *droits de l'homme et du citoyen* nicht so sehr Menschen- und Bürgerrechte darstellen, sondern in Wahrheit bloß *bürgerliche* Menschenrechte sind. Damit bleibt auch die revolutionär erkämpfte politische Handlungsfähigkeit der Bürger:innen, die dieser Konzeption zufolge durch die Menschenrechte begründet ist und in deren Dienst sie steht, auf die Realisierung bürgerlicher Privatinteressen orientiert (vgl. Marx 1844a, 369). Kurz, politisches Handeln fungiert lediglich als Instrument bürgerlicher Interessen; der Staat bzw. das politische Gemeinwesen sind Mittel zum Zweck, die bürgerliche Gesellschaft zu erhalten. Umgekehrt sollen die bürgerlichen Interessen in ihrer Rechtsform die politischen Prozeduren und Institutionen begrenzen, sobald diese ihren Zweck nicht mehr oder nicht hinreichend erfüllen. Christoph Menke spricht in diesem Zusammenhang von einer „antidemokratisch-liberalen Schrankenkonzeption“ (Menke 2011, 250) der Menschenrechte: Anstatt Demokratie zu ermöglichen, beschränken liberale (Menschen)Rechte in dieser Ausformung die Demokratie. Sie reduzieren die Demokratie auf einen instrumentellen Status, d.h. auf ein Mittel zum Zweck, und halten die demokratische Selbstbestimmung auch stets in engen Grenzen – für den Fall, dass das Mittel seinen Zweck transzendiert. Der junge Marx macht deutlich, dass der Liberalismus die Demokratie nie nach ihren eigenen Maßstäben denken kann, sondern ausgehend von vorausgesetzten grundrechtlichen Prinzipien in seinen Dienst stellt. Demgegenüber plädiert Marx dafür, auf die Demokratie nicht über den Umweg der Menschenrechte, sondern *on its own terms* zu reflektieren. Entsprechend heißt es im ersten Band der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843) programmatisch: „Die Demokratie kann aus sich selbst begriffen werden.“ (Marx 1843, 230)

Damit kehrt Marx das Verhältnis von demokratischer Selbstregierung und Konstitutionalismus um: Aus der Sicht des Liberalismus ist die Verfassung die dem demokratischen Prozess entzogene moralisch-juridische Grundlage, die den Rahmen absteckt, innerhalb dessen politi-

sche Auseinandersetzungen und demokratische Deliberation statthaben können. Dagegen fasst Marx ein radikaleres Demokratieverständnis ins Auge. Hier ist die Verfassung dem demokratischen Prozess nicht entzogen oder vorgeordnet, sondern steter Gegenstand und Produkt demokratischer Selbstkonstitution. Während für den Liberalismus die demokratische Politik ein Inhalt ist, dem durch die Verfassung eine Form gegeben wird, ist für Marx die „Demokratie [...] Inhalt und Form“ zugleich, d.h. sie ist zugleich der Modus, in dem und der Gegenstand, über den gestritten wird, ohne dass diesem Streit externe Maßstäbe gesetzt sind.³⁶ In diesem Sinne ist die Demokratie das Medium, in der sich das Volk als selbstbestimmtes konstituiert und zum Ausdruck bringt: „[I]n der Demokratie erscheint die *Verfassung selbst* nur als *eine* Bestimmung, und zwar als Selbstbestimmung des Volks.“ (Marx 1843, 231) Damit ändert sich nicht weniger als der Sinn von *Bestimmung* selbst: Für den Liberalismus ist Bestimmung Determination qua äußerer (sei es richterlicher oder moralischer) Autorität; für die Radikaldemokratie des jungen Marx dagegen ist Bestimmung die freie Selbstbestimmung des *demos*.

Dies liefert uns eine neue Perspektive auf Marx' ebenso berühmte wie auslegungsbedürftige Wendung von der Demokratie als dem „aufgelöste[n] *Rätsel* aller Verfassungen“ (Marx 1843, 231). Das Rätsel, von dem Marx spricht, besteht in der Frage nach dem „Grund der Autorität“ politischer Verfassungen: Wie kommt es überhaupt zu der starken politischen Verbindlichkeit, durch die sich lebendige Verfassungen auszeichnen? Worin besteht, mit Derrida zu sprechen, die Kraft der „Gesetzeskraft“ (vgl. Derrida 1990)? Marx' Rede von der Demokratie als Lösung des Rätsels vollzieht eine ideologiekritische Volte; sie zeigt, dass diese Autorität nicht auf mythischen oder metaphysischen Prinzipien ruht. Sie hat keinen letzten Grund, sondern wird immer politisch gegründet. Während undemokratische Ordnungen den Grund der Autorität in natürlichen oder religiösen, jedenfalls dem politischen Prozess transzendenten Instanzen suchen, erkennt die Demokratie den *politischen* Ursprung der Verfassungsautorität an (vgl. Castoriadis 1975). Die Demokratie weiß, was jedes andere politische Regime anhaltend verdrängt: In der Demokratie ist, so Marx, „die Verfassung nicht nur *an sich*, dem Wesen nach, sondern der *Existenz*, der Wirklichkeit nach in ihren wirklichen Grund, den *wirklichen*

³⁶ Für meine Studie ist diese Überlegung auch insofern von Bedeutung, als sich aus Marx' Perspektive keine *externen*, rein äußerlichen (moralisch oder naturrechtlich begründeten) Kriterien angeben lassen, mittels derer Protest- und Widerstandspraktiken als demokratisch ausgezeichnet werden könnten. Das heißt aber gerade nicht, dass man damit jeglichen normativen Einsatz verspielt. Vielmehr gilt es zu sehen, wie im politisch-demokratischen Prozess selbst Kriterien im Sinne von *internen* Orientierungsmarken hervortreten. Christoph Menke verfolgt in seiner Marxlektüre eine ähnliche Argumentationsstrategie, um den politischen Sinn der Menschenrechte zu rehabilitieren. Während der Liberalismus die Menschenrechte als vor- und außerpolitische Rechte begreift, die in der Natur des Menschen oder den Bedingungen rationaler Moral gründen, wird es mit Marx möglich, die Menschenrechte „nicht als moralische Rechte“ zu verstehen, „die den politischen Prozeß von außen begrenzen, sondern in ihm gründen“ (Menke 2011, 251).

Menschen, das *wirkliche Volk*, stets zurückgeführt und als sein *eigenes* Werk gesetzt. Die Verfassung erscheint als das, was sie ist, freies Produkt des Menschen“; anders gesagt: „die *Verfassung* [bildet] überhaupt nur *ein* Daseinsmoment des Volkes“ (Marx 1843, 231).

Damit wird nochmals deutlich, dass der liberale Revolutionsdiskurs und der politische Liberalismus überhaupt in einem Spannungsverhältnis zur Demokratie stehen. Der Liberalismus offenbart eine Skepsis bzw. eine rein instrumentelle Haltung zur Demokratie.³⁷ Dabei lässt sich in der historischen Entwicklung des liberalen Revolutionsdiskurses jedoch eine gewisse Unschärfe hinsichtlich seines Freiheitsbegriffs ausmachen. Hannah Arendt macht darauf aufmerksam, wenn sie den Marquis de Condorcet nicht nur als Vertreter eines liberalen Konstitutionalismus liest: So argumentiert Arendt, dass Condorcet mit seiner berühmten Definition, wonach Revolution genuin auf Freiheit abzielt (vgl. Condorcet 1793, 153), „unmöglich jene Freiheiten und Rechte gemeint [haben kann], die der moderne Rechtsstaat auf Grund seiner Verfassung als Grundrechte allen Bürgern garantiert“ (Arendt 1963, 37). Denn diese Rechte, und Arendt zählt dazu auch die Menschenrechte, „sind ihrem Wesen nach negativ; sie sind Resultate der Befreiung aus den verschiedenen Arten der Knechtschaft und enthalten keineswegs den eigentlichen positiven Gehalt dessen, was Freiheit nun wirklich ist“ (Arendt 1963, 38). Die liberale Auffassung von revolutionärer Freiheit bleibt bei der Idee der „Befreiung von einem Herrschaftsapparat“ stehen, „der seine Machtbefugnisse überschritten und alte, wohlbegründete Rechte verletzt hatte“ (Arendt 1963, 38). Dagegen weist Condorcets Idee revolutionärer Freiheit für Arendt über ihre Bedingung, den Akt der Befreiung, hinaus, hin auf einen „positiven Lebensmodus“ (Arendt 1963, 39), der seine institutionelle Ausgestaltung in Form einer Republik findet.³⁸ Erst im institutionellen Setting der Republik kann sich nach Arendt das Wesen revolutionärer Freiheit verwirklichen, das letztlich nicht so sehr darin besteht, „frei zu sein, sondern in Freiheit zu handeln“ (Arendt 1963, 39). Arendts Überlegungen zeigen damit in Richtung eines positiven, *republikanischen* Freiheitsbegriffs.

³⁷ Demokratische Prozeduren und Institutionen stehen nach diesem Verständnis primär im Dienst der verfassungsrechtlichen Durchsetzung und Absicherung liberaler Grundfreiheiten. So hat letztlich, wie Reese-Schäfer betont, die „[i]ndividuelle Freiheit [...] im Liberalismus immer den Vorrang vor kollektiven demokratischen Entscheidungsfindungen“ (Reese-Schäfer 2018, 172).

³⁸ Condorcet stellt in gewisser Hinsicht einen Sonderfall dar, insofern der von ihm vertretene Konstitutionalismus (vgl. von Eggers 2017, 63f.) sowohl liberale als auch stark republikanische Züge trägt (vgl. Schulz 2010, 19).

DEMOKRATIE IM REPUBLIKANISCHEN REVOLUTIONSDISKURS

Arendt nimmt mit ihrem Rückgriff auf die Tradition positiven Freiheitsdenkens ein zentrales Motiv republikanischer Theorieansätze auf. Der Republikanismus macht die systematischen Verengungen der liberalen Freiheitskonzeption sichtbar und setzt der liberalen Privatisierung und Entpolitisierung von Freiheit ein politisches Freiheitsverständnis entgegen. Den Vertreter:innen eines politischen Republikanismus geht es, mit anderen Worten, dezidiert um die öffentliche Sache – und nicht um private Interessen. Freiheit drückt sich nicht so sehr in der staatlich gesicherten Ausübung vermeintlich natürlicher, unpolitischer und individueller Strebungen und Begehren aus, sondern verwirklicht sich in der aktiven Teilhabe am politischen Gemeinwesen. Während der Liberalismus eine Privatisierung des Öffentlichen (Arendt) vollzieht, zielt der Republikanismus darauf ab, einen institutionellen Rahmen bereitzustellen, der die Möglichkeit politischer Partizipation offenhält. Aus dieser Perspektive ist der Republikanismus, wie Oliver Marchart treffend formuliert, die einzige der klassischen politischen Theorien, „die im eigentlichen Sinn politisch genannt werden kann“ (Marchart 2005, 127). Denn während liberale, konservative und sozialistische Ansätze auf die Verwaltung der Gesellschaft fokussieren und damit, wie bereits Arendt betont, das Öffentliche privatisieren, stellt nur der Republikanismus die öffentliche, gemeinsame Sache, die *res publica*, ins Zentrum der politischen Theoriebildung (Arendt 1968, 209).

Damit geht auch ein anderes Verständnis von Revolution einher. Aus der Sicht der Liberalen etabliert der revolutionäre Kampf Schutzdispositive und -institutionen gegen die Zumutungen autoritär-staatlicher Zwänge und absolutistischer Willkür. Der republikanische Revolutionsdiskurs führt dagegen im Anschluss an Rousseau die Idee der Volkssouveränität ins Treffen. Diese Idee unterscheidet sich von liberalen Vorstellungen politischer Selbstbestimmung insofern, als der Liberalismus die Quelle der Souveränität im freien, eigeninteressierten Individuum verortet, weswegen in weiterer Folge auch staatliche Souveränität nur im Modus einer partiellen Abtretung souveräner, individueller Freiheit gedacht werden kann. Die republikanische Tradition im Gefolge von Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* (1762) denkt politische Souveränität dagegen als eine wesentlich kollektive. In den Worten Pierre Noras: „[I]n the *Social Contract*, popular sovereignty expressed itself through a unified general will rather than [...] through a higher mode of reconciliation of private interests.“ (Nora 1989, 798)

Auch wenn Rousseau seine eigene Theorie immer noch in die klassische Form des Gesellschaftsvertrags gießt, lässt sich das Verhältnis von Individuum und Gemeinwesen in seiner

Konzeption nicht mehr, wie noch bei Hobbes, als bloße Assoziation begreifen. Es sind nicht die freien Individuen, die sich strategisch zum Zweck der Sicherung individueller Freiheit und der Vermeidung eines anarchischen *bellum omnium contra omnes* zusammenschließen. Vielmehr stellen Rousseaus Überlegungen darauf ab, das Vertragsmotiv republikanisch umzuco-dieren, indem durch die Übereinkunft Freiheit als kollektive und politische allererst ermöglicht wird. Dabei basiert Rousseaus kontraktualistisches Denken auf einer vehementen Zurückweisung jener Begründungsformen, die von ‚natürlicherweise‘ konfligierenden Freiheitsbestrebungen ausgehen (vgl. Rousseau 1762, I, 1). Die Notwendigkeit politischer Ordnung rührt nicht von einem ‚natürlichen‘ Konflikt her, sondern ist durch die ‚künstliche‘ Erzeugung von Ungleichheit bedingt (vgl. Rousseau 1755, 133). Erst die Idee von Privateigentum erzeugt Konflikte, Ungerechtigkeit, Vereinzelung und eben Ungleichheit. Rousseau erweitert die kontraktualistische Problemstellung liberaler Naturzustandsmotive, die darum ringen, „eine Form des Zusammenschlusses [zu finden], die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitglieds verteidigt und schützt“ (Rousseau 1762, I, 6), um eine kollektive und politische Freiheitsidee: Die gesuchte politische Ordnung soll über den Schutz der individuellen Freiheit hinaus verbürgen, dass „jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor“ (Rousseau 1762, I, 6). Rousseaus berühmte Formel lässt sich auch so lesen, dass die republikanische Idee positiver Freiheit der liberalen Idee negativer Freiheit nicht gänzlich entgegengesetzt ist, sondern das liberale Moment vielmehr in ihr aufgehoben wird. Freiheit ist dann nicht bloß Nichtbeherrschung, sondern kollektiv selbstbestimmtes Handeln. In Rousseaus Postulat des Sich-selbst-Gehorchens verknüpft sich die Forderung, vom Willen eines anderen unabhängig zu sein, mit der Idee der autonomen, selbstbestimmten Verwirklichung des eigenen Willens (vgl. Herb 2006, 306).

Diese republikanische Idee von Freiheit verwirklicht sich im Gesellschaftsvertrag in zwei „Phasen“: Einerseits kommt diese positive Freiheit bereits im Moment der Vertragsstiftung performativ zum Ausdruck, indem die Individuen einen Akt der Selbstbestimmung vollziehen.³⁹ Andererseits realisiert sich positive Freiheit in der vertraglichen Ordnung, denn sie ermöglicht dauerhaft die autonome, d.h. gesetzliche Selbstbestimmung der Vertragsgemeinschaft. Vor diesem Hintergrund wird erneut der Unterschied zwischen liberalen und republikanischen Vertragstheorien deutlich. Gemäß der liberalen Auffassung sichert der Vertrag nur die negative Freiheit *von jedem*. In der republikanischen Version dagegen sichert er die kollektiv verstande-

³⁹ Diese performative Lesart der Selbststiftung eines Volkes ist durchaus bereits bei Rousseau selbst angezeigt. Denn neben der Bestimmung legitimer Herrschaft stellt der *Gesellschaftsvertrag* für Rousseau vor allem eine Auseinandersetzung mit dem Akt dar, „durch welchen ein Volk zum Volk wird“ (Rousseau 1762, I, 5).

ne Freiheit zur Selbstbestimmung *von allen*. Kurz: Auch wenn die klassischen politischen Theorien liberaler wie republikanischer Prägung sich als Vertragstheorien darstellen, bricht deren grundlegende Differenz gerade mit Bezug auf das Umwillen des Vertrags hervor.

Der republikanische Gesellschaftsvertrag impliziert zugleich die, wie Rousseau schreibt, „völlige Entäußerung jedes Mitglieds mit allen seinen Rechten an das Gemeinwesen als Ganzes“ (Rousseau 1762, I, 6) – und damit steht er letztlich in einem starken Kontrast zur liberalen Vertragstradition. Rousseau versteht die „völlige Entäußerung“ nicht als Unterwerfung unter eine dem Individuum äußerliche, heteronome Macht (vgl. Rousseau 1762, I, 5). Im Gegenteil steht sie ausdrücklich im Zeichen des Autonomiegedankens: Insofern die Individuen ihre Freiheit als Mitglieder des Gemeinwesens ausüben, treten sie ihre Rechte nicht an eine fremde Instanz ab, sondern investieren sie in das gesetzgebende Gemeinwesen, dessen Teil sie sind. Damit gehorchen sie weiterhin nur sich selbst (vgl. Rousseau 1762, I, 7). Rousseau beschreibt diese Entäußerung an das Gemeinwesen auch in juristischen Begriffen: „Man ist frei, obwohl man den *Gesetzen* unterworfen ist; man ist nicht frei, wenn man einem Menschen gehorcht, weil ich dann dem Willen eines anderen gehorche. Gehorche ich aber dem *Gesetz*, so gehorche ich nur dem öffentlichen Willen, der ebenso mein Wille ist wie der Wille von wem auch immer“ (Rousseau 1964, 492, zit. nach Herb 2006, 306f.; meine Hervhbg.). Darin kündigt sich bereits das für republikanische Ansätze zentrale Motiv der Gesetzesherrschaft an.

Auf eine moderne Formel gebracht lässt sich das republikanische Grundprinzip der Autonomie auch so fassen: Die Bürger:innen sind zugleich Autor:innen (*citoyen*) und Adressat:innen (*sujet*) des Rechts (vgl. Habermas 1994, 153ff.). Sie gehorchen nur den Gesetzen, die sie sich selbst auferlegt haben. Damit kommt dem Volk nicht nur ein Recht auf Mitsprache und Partizipation zu, sondern ein umfassendes Selbstbestimmungsrecht im Rahmen einer Gemeinschaft freier Bürger:innen. In diesem Sinne stellt Rousseaus *Gesellschaftsvertrag*, wie Karlfriedrich Herb bemerkt, das liberale Verhältnis von Individuum und Staat auf den Kopf: Rousseaus Bürger „versteht sich wesentlich durch seine Zugehörigkeit zur Republik und findet nur als ‚citoyen‘ zu sich selbst“ (Herb 2006, 307). Während der Liberalismus private Interessen durch den Staat vermittelt sehen möchte, verwirklichen die Bürger:innen ihre Interessen bei Rousseau gerade als Teil des Staates. „Im Unterschied zum liberalen Muster“, so Herb, „bestimmen sich die Rechte des Einzelnen deshalb nicht mehr aus der Konkurrenz, sondern aus der *Kongruenz* mit dem Gemeinwillen.“ (Herb 2006, 306)

Mit Blick auf die Vorstellung einer gänzlichen „Entäußerung an das Gemeinwesen“ ist oftmals kritisch darauf hingewiesen worden, dass mit Rousseaus Konzeption einer einheitlichen *volonté générale* jede Äußerlichkeit des Individuums gegenüber dem Kollektiv verloren gehe (vgl. Constant 1819) und die republikanische Idee kollektiver Autonomie bereits latent einen totalitären Kern enthalte. Im Geist dieser Kritik ließe sich festhalten, dass Rousseau Gefahr läuft, Freiheit geradezu spiegelbildlich gegenüber ihrer liberalen Ausdeutung erneut zu vereinseitigen. Während der Liberalismus in der Idee negativer Freiheit jede Aufmerksamkeit für gemeinsames politisches Handeln aus dem Blick verliert, droht Rousseaus Republikanismus das Individuum zum bloßen Rädchen in der Gesellschaftsmaschine zu nivellieren.

Die grundlegenden Differenzen zwischen liberalen und republikanischen Zugängen verschärfen sich – und zwar sowohl systematisch als auch in historischer Hinsicht – angesichts der Frage der Revolution. Sie lassen sich insbesondere im Widerspiel der Amerikanischen und der Französischen Revolution deutlich ausmachen. Idealtypisch gesprochen: Während die Amerikanische Revolution im liberalen Geist der Befreiung von äußeren Gewalten verbleibt, verwirklicht die Französische Revolution stärker das republikanische Ideal politischer Selbstermächtigung, nicht zuletzt vonseiten der bislang Ausgeschlossenen. Dabei stand, ganz im Sinne Rousseaus, insbesondere die Abschaffung von Ungleichheit im Fokus. So verknüpft die Französische Revolution Freiheit, Gleichheit und Solidarität. Dabei war gerade Rousseaus *Gesellschaftsvertrag* für die Selbstreflexion der französischen Revolutionäre maßgebend. Wie der französische Historiker Edgar Quinet betont, fungierte Rousseaus Vertragsschrift mitunter als Programm für die Revolution und wurde nachgerade als „Buch des Gesetzes der Revolution“ (Quinet, zit. nach Herb 2006, 314) gelesen. Dabei ist zu bedenken, dass der *Gesellschaftsvertrag* selbst keine eindeutige Rechtfertigung und schon gar keine Forderung nach der Revolution enthält, auch wenn Rousseau an einigen Stellen Phänomene der Revolution bespricht (vgl. Rousseau 1762 II, 8, III, 18).

Für die Protagonisten der Französischen Revolution war an Rousseaus Überlegungen vor allem die Idee bedeutsam, dass Selbstbestimmung als Volkssouveränität die Konstitution eines einheitlichen Volkskörpers voraussetzt.⁴⁰ War im vorrevolutionären Absolutismus diese Einheit noch durch die Figur des Monarchen als Souverän garantiert – die Integrität des königlichen Körpers verbürgt die Integrität des Volkskörpers –, brauchte es, nachdem dem absolutis-

⁴⁰ Das Konzept der Volkssouveränität selbst war keineswegs neu, wie Rousselière erläutert: „The idea of popular sovereignty (i.e., that the ultimate source of authority exercised in state institutions comes from the people) was hardly new at the start of the Revolution. Yet this notion supposed the anterior existence of a united people.“ (Rousselière 2021, 671) Rousselière stützt sich in dieser Analyse auf Bourke/Skinner (2016) sowie auf Lee (2016).

tischen Herrscher buchstäblich enthauptet wurde, ein Supplement der Darstellung populärer Einheit (vgl. Lefort 1983; Friedland 2002, insbes. 124–164; Rousselière 2021, 671). Als ein solches Supplement kommt die Idee der Nation ins Spiel. Dabei wandelt sich im Übergang von der monarchischen zur republikanischen Ordnung nicht weniger als die Gestalt des politischen Körpers selbst. Die Monarchie bestimmt ihn im Sinne eines vertikalen Expressionsverhältnisses – der König ist Figuration und Ausdruck der Einheit des Volkes –; die Republik führt dagegen die Idee einer horizontalen, nationalen Einheit ins Treffen, die auf der Gleichheit der Volksgenossen beruht. Anders gesagt, im Ancien Régime verkörperte und konkretisierte der König das Abstraktum populärer Einheit in jenem *corpus mysticum*, der an sich weder sichtbar noch fassbar ist. Die republikanische Nationalversammlung konkretisierte demgegenüber nicht mehr das Abstrakte, sondern stellte das Konkrete, die Interessen der Bürger, im Modus politischer Repräsentation abstrakt dar. In den Worten Friedlands: „[U]nlike previous political bodies that had claimed to *be* the French nation, the National Assembly merely claimed to speak on the nation’s behalf.“ (Friedland 2002, 6)

Der einflussreichste Verfechter dieser Idee repräsentativer nationaler Einheit ist gewiss der Abbé Sieyès. Besonders an seiner Konzeption ist, dass allein die Versammlung der politischen Vertreter diese nationale Einheit repräsentieren sollte. Es besteht demnach also nicht in erster Linie ein Repräsentationsverhältnis zwischen den Mitgliedern der Nationalversammlung und dem Wahlvolk; repräsentiert wird vielmehr die Nation selbst. Ein solches Repräsentationsdispositiv geht aber unweigerlich mit einem weitreichenden Ausschluss der Bürger:innen aus der tatsächlichen Ausübung der Volkssouveränität einher (vgl. Friedland 2002, 160ff.).⁴¹ Kondensiert Ausdruck findet diese Entkoppelung der Repräsentierenden von den Repräsentierten in der Rede von einer „Souveränität der Nation“ (Sieyès 1789, 110).⁴² Der republikanische Gedanke nationaler Einheit erfüllt, verbunden mit der Idee einer konstituierenden Gewalt des Volkes, zwei Funktionen: Zum einen ist die Nation Bezugspunkt der revolutionären Selbststiftung *als* Volk und Insignium eben jener Körperschaft, die die rechtstiftende Gewalt innehat (vgl. Condorcet 1786, 137ff.). Zum anderen ist die Nation jene Instanz, im Namen derer der Kampf gegen das Ancien Régime wie auch spätere revolutionäre Maß-

⁴¹ Friedland bringt diesen Umstand folgendermaßen auf den Punkt: „With the nation here implicitly defined as the Assembly itself, the people were decisively excluded from the exercise of sovereignty.“ (Friedland 2002, 161)

⁴² Rousseaus politischen Philosophie steht den Ideen der französischen Republikaner in diesem Punkt geradezu diametral entgegen: Während Sieyès betont, dass die Einheit der Nation nur repräsentativ hergestellt werden kann, lehnt Rousseau jede Form der Repräsentation ab; und während Sieyès zufolge die republikanische Ordnung darauf basiert, dass die Volkssouveränität durch Vertreter in der Konstituante ausgeübt wird, wird der Gemeinwille in Rousseaus Konzeption direkt vom gesamten Volk und ausschließlich jeder Form der Repräsentation artikuliert.

nahmen im Kontext der Republik geführt und, wie insbesondere bei Robespierre deutlich wird, im Rekurs auf das Prinzip des Gemeinwohls des souveränen Volks legitimiert werden kann (vgl. Robespierre 1794, 18f.).

So emphatisch sich die Verfechter einer republikanischen Herrschaftsordnung auf die Idee der Volkssouveränität beriefen, so skeptisch zeigten sie sich gegenüber der Demokratie. Denn der demokratische Streit drohte stets, die nationale Einheit zu stören. Kurioserweise wurde zu Beginn der Revolution sogar das Konzept der Republik aufgrund seiner traditionellen Nähe zur (direkten) Demokratie mit Skepsis betrachtet, wie Nora herausstreicht: „The idea of a republic, for Sieyès, was synonymous with the direct democracy of ancient times.“ (Nora 1989, 794) Dieser Vorbehalt gegenüber der vermeintlich dem Demokratischen verbundenen Republik spannte sich weit über alle politischen Gruppierungen und Ideologien, sodass sogar wichtige revolutionäre Vorkämpfer wie Robespierre und Saint-Just zunächst nicht als Republikaner gelten wollten (vgl. Nora 1989, 794). Gerade Robespierre steht paradigmatisch für jenes unter den französischen Revolutionären so typisch widersprüchliche Verhältnis zur Demokratie. Als Mitglied der Nationalversammlung trat er zunächst im Rahmen der konstitutionellen Monarchie für eine Beschränkung der königlichen Befugnisse ein, forderte Demokratisierungsmaßnahmen wie die Einführung eines allgemeinen Wahlrechts und sympathisierte schließlich mit den radikaldemokratischen Anliegen der Pariser Sansculotten (vgl. Furet 1978, 89ff.). Zugleich beschwor er die republikanische Einheit und warnte eindringlich vor der Gefahr demokratischer Fragmentierung (Robespierre 1794, 11f.). Mit seiner Forderung nach einer „friedlichen Herrschaft der Verfassungsgesetze“ (Robespierre 1794, 12) stand Robespierre im Übrigen ganz im Einklang mit dem Denken Rousseaus, der, wenngleich er heute mehrheitlich als Wegbereiter der modernen Demokratietheorie anerkannt ist (vgl. Herb 2006), die Republik als einen nicht durchs Volk, sondern „durch Gesetze regierten Staat“ bestimmt (Rousseau 1762, II, 6). Dabei können für Rousseau nicht nur die Demokratie und die Aristokratie republikanische Regierungsformen sein, „sondern ganz allgemein jede Regierung, die vom Gemeinwillen geleitet wird, der das Gesetz ist. Um gesetzmäßig zu sein, muss die Regierung nicht mit dem Souverän zusammenfallen, sondern sie muss dessen Sachwalter sein: dann ist selbst die Monarchie republikanisch.“ (Rousseau 1762, II, 6) Die Demokratie ist seines Erachtens besonders gefährdet, individuellen „Privatinteressen“ und „Sondermeinungen“ Einfluss auf die „öffentlichen Angelegenheiten“ zu verschaffen (vgl. Rousseau 1762, III, 4). Und nicht nur das: Insofern Rousseau Demokratie stets als direkte denkt, müssen in ihr Regierung, d.h.

Exekutivgewalt, und Souverän, d.h. Legislativgewalt, zusammenfallen, was nicht weniger als die Gesetzesherrschaft selbst in Gefahr bringt:

Wenn der Souverän als solcher auch gleichzeitig exekutive Gewalt hätte, würden das Recht und seine Anwendung dermaßen vermengt, dass man nicht mehr wüsste, was Gesetz ist und was nicht, und die so entartete politische Körperschaft wäre alsdann ein Opfer jener Gewalt, gegen die sie eingerichtet worden ist. (Rousseau 1762, III, 16)

Zwar bewundert Rousseau die antiken Demokratien und sieht auch für kleine und egalitär strukturierte Gemeinwesen die Möglichkeit einer demokratischen Regierung gegeben; in größeren politischen Gefügen dagegen kann die Demokratie als Herrschaft des Volkes die Republik als Herrschaft der Gesetze unterlaufen und pervertieren. Aus diesem Grund hält Rousseau fest: „Wenn es ein Volk von Göttern gäbe, würde es sich demokratisch regieren. Eine so vollkommene Regierung passt für Menschen nicht.“ (Rousseau 1762, III, 4)

Über die geschichtlich dokumentierte Demokratieskepsis sowohl der republikanisch gesinnten amerikanischen Revolutionäre als auch revolutionären Verfechter einer französischen Republik hinaus lässt sich das Verhältnis des republikanischen Revolutionsdiskurses zur Demokratie in systematischer Hinsicht als ambivalentes bestimmen. Ähnlich wie heute in westlichen Gesellschaften die Rede von einer „liberalen Demokratie“ geradezu pleonastisch anmutet, werden auch die Konzepte der Republik und der Demokratie häufig als Synonyme betrachtet.⁴³ Die ideengeschichtliche Betrachtung führt aber auf die Spur einer Spannung zwischen diesen beiden Konzepten. Ebenso wie der Begriff der „liberalen Demokratie“ die grundsätzliche Spannung zwischen Liberalismus und Demokratie verdrängt, tendiert auch die Wendung „demokratische Republik“ dazu, den Widerstreit von Republik und Demokratie zu verdecken. In der Tat zeigen sich in der republikanischen Denktradition geradezu spiegelbildliche antidemokratische Ressentiments wie sie uns im liberalen Revolutionsdiskurs begegnet sind. Dort haben wir gesehen, dass der Liberalismus die Demokratie mit Skepsis bedenkt, insofern die vermeintliche ‚Tyrannei der Mehrheit‘ das liberale Prinzip privater Willkürfreiheit bedroht. Im republikanischen Revolutionsdiskurs fällt das Verdikt über die Demokratie gerade angesichts der Auswirkungen, die demokratischer Streit auf die Einheit des Volkswillens und der Nation mit sich bringt: Der Liberalismus fürchtet den Assimilationsdruck, den eine demokratische Mehrheit ausübt; der Republikanismus fürchtet dagegen die Art und Wei-

⁴³ Dabei verbindet die Republik, wie Nora anmerkt, mit der Demokratie allemal der Umstand, dass es sich bei beiden um vieldeutige und umkämpfte Begriffe handelt: „res publica, a regime eternally in search of its own identity“ (Nora 1989, 792).

se, in der die Demokratie Antagonismen inszeniert und sichtbar macht. Der Liberalismus versucht der ‚demokratischen Bedrohung‘ durch die Einsetzung von Abwehrrechten beizukommen; der Republikanismus setzt dagegen auf institutionelle Prozeduren und Mechanismen, die den demokratischen Prozess einhegen, kanalisieren und auf einen einheitlichen (nationalen) Gemeinwillen hin orientieren.

Dabei soll die Republik den demokratischen Exzess mittels dreier miteinander verbundener Dispositive begrenzen: (1) Die Integrität der nationalen Souveränität soll durch gewählte Repräsentanten sichergestellt werden. (2) Mittels Gewaltenteilung sollen demokratisch getroffene Entscheidungen und verabschiedete Gesetze unabhängigen Kontrollinstanzen unterstellt werden. (3) Die Rechtsstaatlichkeit bzw. Gesetzesherrschaft soll dafür verbürgen, dass die grundlegenden republikanischen Ideale und Verfassungsprinzipien nicht durch etwaige demokratische Mehrheiten außer Kraft gesetzt werden können (vgl. Nora 1989, 797f.; Richter 2018, 212). Angelegt findet sich dies bereits bei Sieyès, wenn er die repräsentativ-republikanische Regierungsform als Korrekturinstrument gegen eine nach dem Modell der direkten Demokratie verstandene Volksherrschaft in Stellung bringt. Dabei zeigt sich bei Sieyès die Spannung zwischen Demokratie und Republik und damit einhergehende ambivalente Bewertung des Demokratischen besonders deutlich: So ist das demokratische Moment, das in der Nationalversammlung verkörpert ist – und dort ins Werk gesetzt wird – einerseits von Bedeutung, insofern der Umstand, dass die Gesetze von demokratisch gewählten Körperschaften bzw. Repräsentanten gemacht werden, ihre Legitimität verbürgt. Andererseits muss die Republik, verstanden als Herrschaft der Gesetze, der demokratischen Machtausübung Grenzen setzen und ‚demokratischen Exzessen‘ vorbeugen.

DEMOKRATIE IM SOZIALISTISCHEN REVOLUTIONSDISKURS

Der genuine Beitrag des sozialistischen Revolutionsdiskurses besteht aus demokratietheoretischer Sicht darin, dass er dem Streit um Freiheit und Gleichheit, den Liberalismus und Republikanismus führen, von der Solidarität her neu perspektiviert. Dabei wird der Wert der Solidarität nicht einfach den beiden anderen demokratischen Prinzipien beigelegt, sondern führt die materiellen Ermöglichungsbedingungen von freier und gleicher Selbstregierung ins Treffen. Aus sozialistischer Warte erscheinen sowohl die liberal-negativen als auch die republikanisch-positiven Freiheitskonzeptionen abstrakt-idealistisch und herrschaftsstabilisierend, da sie die sozialen Grundlagen politischer Freiheit ausblenden. Analog dazu verkörpern für den

Sozialismus weder die liberale Rechtsgleichheit noch die republikanische Gleichheit der Volksgenossenschaft ein eigentlich egalitäres Moment, da die Blindheit für ökonomische Ungleichheit und Ausbeutung sowohl in den juridischen als auch in den politischen Diskursen als Nebensächlichkeit behandelt wird. Was demokratischen Widerstand betrifft, ist eine Auseinandersetzung mit den sozialistischen Revolutionsdiskursen zudem vielversprechend, insofern sie die Aufmerksamkeit für Solidarität als allzu oft vernachlässigtes Kernstück des demokratischen Dispositivs einklagen.

Darauf hatte bereits der junge Marx hingewiesen. Die Atlantischen Revolutionen hatten zwar eine Reihe politischer Rechte und Freiheiten erkämpft, vor der grassierenden sozialen Ungleichheit aber halt gemacht. Nach Marx ließ gerade die formale Abstraktheit der revolutionären Prinzipien ihren „bürgerlichen“ Charakter besonders deutlich zum Vorschein kommen: Sie erfinden Freiheit und Gleichheit, stellen sie aber im selben Atemzug in den Dienst der bürgerlichen Besitzverhältnisse (vgl. Marx 1844a). Als „bürgerliche“ Revolution, so Marx' Kritik, entriss sie nur den alten aristokratisch-feudalistischen Mächten des *Ancien Régime* den Taktstock und reichte ihn an die neuen bürgerlich-kapitalistischen Mächte weiter. So resümiert Marx im *18. Brumaire des Louis Bonaparte*, dass die Französische Revolution die „Entfesselung und Herstellung der modernen *bürgerlichen* Gesellschaft“ vollzogen hat (Marx 1851/52, 116).

Daran zeigt sich der ideologiekritische Zug von Marx' Analyse der bürgerlichen Revolutionen. Freiheit und Gleichheit erfüllen eine ideologische Funktion. Gerade die Begriffe, unter deren Ägide sich die Befreiung von der absolutistischen Herrschaft vollzieht, werden selbst zu Signifikanten der Unterdrückung. Die Freiheit, die eigene Arbeitskraft zu verkaufen, und die Gleichheit, die sich vermeintlich in der Vertragspartnerschaft ausdrückt, werden selbst zu Produzenten der Unfreiheit und der Ungleichheit (vgl. Jaeggi 2009). Ein unkritisches Festhalten an den Ideen der französischen Revolutionäre, ja ihre Verallgemeinerung und „Vermenschlichung“, wie es Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* den deutschen Sozialisten zum Vorwurf machen, vergisst nicht nur die spezifischen historischen Umstände, denen diese revolutionären Forderungen entstammen (vgl. Marx/Engels 1847/48, 486). Es erkennt darüber hinaus, dass es sich dabei um die „Ideen der herrschenden Klasse“ (Marx/Engels 1847/48, 480) handelt.⁴⁴

⁴⁴ Eine sozialistische Revolution kann demnach nicht bei einer Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Besitzverhältnisse stehen bleiben, sondern stellt auch darauf ab, in anderen Gesellschaftssphären Alternativen zu den

Historisch vollzieht Marx das Umschlagen von Freiheit und Gleichheit in Signifikanten der Herrschaft mit Blick auf die politische Gemengelage im Umfeld der liberalen Revolution von 1848 nach. Das erklärt auch den bemerkenswerten Umstand, wie Marx herausarbeitet, dass sich der alte Adel, die Klasse der royalistisch gesinnten Großgrundbesitzer, von der aufkommenden bürgerlichen Finanzaristokratie und dem Großindustriellentum, so sehr diese auch Freiheit und Gleichheit im Munde führten, mitnichten bedroht fühlen musste, sondern sich mit ihnen mehr oder weniger reibungslos im kapitalistischen Staat arrangieren konnte (vgl. Marx 1851/52, 131). In seiner Analyse der 1848er-Revolution unterscheidet Marx darüber hinaus zwischen einer „republikanischen Bourgeoisie“, die die revolutionär-demokratischen Werte nicht nur rein formal-juridisch, sondern darüber hinaus im Sinne bürgerlicher Eigentumsinteressen fasste, und einem „demokratisch-republikanischen Kleinbürgertum“, das um demokratische Selbstbestimmung in Form eines allgemeinen Wahlrechts bemüht ist, das Leid der Arbeiterschaft aber bestenfalls durch geringfügige Reformen abfedern zu können glaubt (vgl. Marx 1851/52, 120).

Diese kleinbürgerlichen und republikanischen Bemühungen um Demokratisierung fügen sich für Marx in das neu konstituierte bürgerliche Klassensystem ein. Dabei ist Marx' Kritik an den kleinbürgerlichen Demokratisierungsbestrebungen nicht mit einem allgemeinen Unbehagen gegenüber der Demokratie gleichzusetzen. Gerade in Marx' Frühschriften, prominent etwa in „Zur Judenfrage“ (1844) und in der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843/44), also bereits einige Jahre vor der Revolution von 1848, stellt er Überlegungen zu einer radikalen Demokratisierung im Zeichen einer „wahren“ Demokratie an. Mit der Idee einer „wahren“ Demokratie verbindet Marx sowohl eine Ausweitung als auch eine Temporalisierung der revolutionären Ziele. Zum einen braucht es für wahrhaft radikale, demokratische Teilhabe eine Erweiterung der Revolution vom Politischen auf das Soziale. Ansonsten verdrängt die ökonomische Ungleichheit jede noch so wohl verbürgte juristische Freiheit und Gleichheit. Auf die Gegenwart gemünzt: Die Rede von der *égalité* (vgl. Balibar 2010) muss, so elegant sie auch sein mag, so lange eine Leerformel bleiben, wie das Band von Freiheit und Gleichheit nicht durch die Solidarität geknüpft wird. Zum anderen macht Marx darauf aufmerksam, dass der Liberalismus der bürgerlichen Revolution seine progressive Tendenz dadurch konterkariert, dass er die Verfassung bereits als Verwirklichung der revolutionären Prinzipien begreift. Für Marx stellt sie nur eine vorläufige Stufe der historischen Entwicklung menschlicher Emanzipation

bourgeoisien Ideen zu schaffen – sei es hinsichtlich der Vorstellung von Bildung und Recht, von Familie, Ehe und der Rolle der Frau oder auch von Nationalität und Religion (Marx/Engels 1847/48, 477–480).

dar; die Revolution muss erst noch vollendet werden (vgl. Marx 1844a, 1844b). Da sie eine „*nur politische Revolution*“ vollzieht, „*welche die Pfeiler des Hauses stehenläßt*“, bleibt die bürgerliche Revolution hinter den Ansprüchen einer „*radikale[n] Revolution*“, d.h. der „*allgemein menschliche[n] Emanzipation*“ zurück:

Worauf beruht eine teilweise, eine nur politische Revolution? Darauf, daß ein *Teil der bürgerlichen Gesellschaft* sich emanzipiert und zur *allgemeinen* Herrschaft gelangt, darauf, daß eine bestimmte Klasse von ihrer *besondern Situation* aus die allgemeine Emanzipation der Gesellschaft unternimmt. Diese Klasse befreit die ganze Gesellschaft, aber nur unter der Voraussetzung, daß die ganze Gesellschaft sich in der Situation dieser Klasse befindet, also z. B. Geld und Bildung besitzt oder beliebig erwerben kann. (Marx 1844b, 388)

Wenn Marx an dieser Stelle von einer „*nur politischen Revolution*“ spricht, mag das in radikaldemokratisch-postfundamentalistisch geschulten Ohren so klingen, als schätze er das Politische gering und sehe in der revolutionären Einrichtung der demokratischen Institutionen nur ein Überbauphänomen, das die eigentlich entscheidenden ökonomischen und sozialen Grundlagen der bestehenden Herrschaftsverhältnisse unangetastet lasse. Freilich ließen sich im ökonomischen Determinismus des späteren Marx für eine solche Lesart auch hinreichend Belege finden. Engels schlägt seinerseits in dieselbe Kerbe, wenn er in einem bissigen Brief an Eduard Bernstein davon spricht, dass die Demokratie dem revolutionären Proletariat, wenn überhaupt, bloß als Mittel zum Zweck der sozialen Revolution dienen könne (vgl. Engels 1884, 128). Sofern aus dieser Perspektive Demokratie und Politisches überhaupt einen Wert haben, so bemisst er sich ausschließlich an dem Ausmaß, in dem sie dazu beitragen, dem Proletariat zur Hegemonie zu verhelfen. Der frühe Marx lässt sich, wie ich geltend machen möchte, gegen einen solchen Ökonomismus und ein instrumentelles Demokratie- und Politikverständnis in Stellung bringen. Wenn er die ‚bürgerliche‘ Revolution als vermeintlich „*nur politische Revolution*“ abtut, dann macht er darauf aufmerksam, dass die Revolution nicht nur politisch sein darf, sondern auch sozial sein muss – und zwar gerade *um des Politischen*, also der „*wahren*“ Demokratie *willen*. Eine nur politische Revolution bleibt nicht nur hinter den Ansprüchen des Sozialen, sondern auch und gerade hinter den Ansprüchen des Politischen zurück. Denn eigentlich politische Freiheit und Gleichheit sind nicht losgelöst von ihren sozialen, materiellen Grundlagen zu denken; diese sind vielmehr die Bedingungen, von denen her allererst so etwas wie politisches Handeln und demokratische Selbstbestimmung möglich werden. In ökonomischer Abhängigkeit gibt es keine politische Unabhängigkeit. Die hartnäckige Ablehnung der Demokratie, die wir heute mit Teilen des orthodoxen Marxismus assoziieren, geht auf spätere Entwicklungen zurück und konsolidiert sich insbesondere zu Beginn

des 20. Jahrhunderts in den Debatten um die Russische Revolution. Hier wird u.a. von Lenin die Idee vertreten, dass Demokratie nichts anderes ist als ein bloßes Instrument des bürgerlichen Staates und Vehikel der Unterdrückung der Arbeiterklasse (vgl. Lenin 1917, 398ff.). Der demokratische Staat sei entsprechend eine bloße Wegmarke im Zuge eines revolutionären Entwicklungsgeschehens, das nicht bei den juridisch-politischen Verhältnissen halt macht, sondern letztlich erst seine Erfüllung findet, wenn die materiellen Bedingungen transformiert sind.

Dabei ist aus marxistisch-sozialistischer Perspektive vor allem das Problem der „Machbarkeit“ revolutionärer Veränderung für die Frage des Verhältnisses von Revolution und Demokratie von zentraler Bedeutung. So kritisierte bereits Marx die anarchistisch-aktionistische „Revolutionsmacherei“ eines Bakunin oder Blanqui, von deren voluntaristischen Revolutionsverständnissen er sich entschieden abgrenzt. Dabei weist er die Vorstellung zurück, Revolutionen seien als kurzlebige Ereignisse zu denken und willentlich „machbar“. Damit wendet sich Marx sowohl gegen die ereignishaftige Revolutionsemphase der Anarchisten als auch gegen die regressive kleinbürgerliche Vorstellung, dass die Revolution schon mit der Einrichtung formaler gleicher Rechte ihr Ziel erreicht habe. Demgegenüber besteht die „Aufgabe“ aus Marx’ Sicht darin, „die Revolution permanent zu machen, so lange, bis alle mehr oder weniger besitzenden Klassen von der Herrschaft verdrängt sind“ und „die entscheidenden produktiven Kräfte in den Händen der Proletarier konzentriert sind.“ (Marx/Engels 1950, 248). Marx’ Antivoluntarismus schlägt allerdings selbst auf problematische Weise ins gegenteilige Extrem um, wie vonseiten postmarxistischer Ansätze argumentiert wird (vgl. Castoriadis 1975, Laclau/Mouffe 1985, Laclau 2006). Die Zurückweisung des anarchistischen Voluntarismus wächst sich aus zu dem Begehren, die Revolution als ein rein wissenschaftlich erfassbares Geschehen zu rekonstruieren, das derjenige einsehen kann, der – im historischen Materialismus geschult – mit den Gesetzen der Geschichte vertraut ist. Der ökonomische und historische Determinismus, der damit einhergeht, stellt in gewissem Sinne den äußersten Gegenpol zu einer Arendt’schen Auffassung von Revolution dar: Während sich für Arendt in der Revolution die höchste menschliche Freiheit bezeugt, machen Marx und Engels die Revolution zur höchsten (historischen) Notwendigkeit. Die Geschichte ist nicht, wie die Anarchist:innen wollen, eine Geschichte der Herrschaft, die vom momenthaften Aufblitzen einer Ästhetik freier Existenz unterbrochen wird, sondern eine „Geschichte von Klassenkämpfen“, d.h. eines permanenten Kampfes, „der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endet oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen“ (Marx/Engels 1847/48, 462).

Während Marx' Revolutionstheorie zwar das Erfordernis einer Erweiterung der Revolution auf das Soziale hin in Rechnung stellt, um die ‚bürgerliche‘ Revolution zu vollenden, stellt das geschichtsphilosophische Narrativ eines *notwendigen* Fortschritts eine Herausforderung für ihre tatsächliche Umsetzung dar: Die Frage nach der Machbarkeit der Revolution – und damit von revolutionär-politischem Handeln – bleibt letztlich unentschieden. Gegen Ende des von den Atlantischen Revolutionen eingeleiteten Jahrhunderts und gut fünfzig Jahre nach Marx' Kritik an deren bürgerlichem Charakter kulminierte diese Unentschiedenheit in der sogenannten Revisionismusdebatte. In diesem Richtungsstreit, der sich um nicht weniger als das Projekt einer proletarisch-sozialistischen Revolution selbst drehte, standen sich die Anhänger:innen der orthodox-marxistischen Lehre um deren „Gralshüter“ (Lenk 1973) Karl Kautsky und die reformistischen Interventionist:innen um Eduard Bernstein gegenüber. Während der von Kautsky vorgegebene Kurs der SPD vorsah, auf die „notwendigen Gesetze der Geschichte“ zu vertrauen und das politische Programm der Partei letztlich auf eine „(Nicht-)Politik des Wartens auf die Revolution“ (Marchart 2018b, 697) reduzierte, trat Bernstein aus dem Londoner Exil für eine sittlich fundierte Reformpolitik ein, die den Sozialismus vom metaphysischen Ballast hegelianisch-marxistischer Geschichtsphilosophie zu entledigen und ihn durch eine pragmatischere Ausrichtung wieder in Bewegung zu bringen trachtete. Bernsteins Version eines „revolutionären Reformismus“ (Gustafsson 1972, 268ff.; vgl. Lenk 1972, 133ff.) setzt dabei nicht zuletzt auf ein anderes Verhältnis zur (liberalen) Demokratie: Anstatt auf einen radikalen Umbruch zu warten, empfiehlt Bernstein, die bestehenden Elemente der bürgerlich-liberalen Demokratie auszuweiten. Dabei begreift diese Reformpolitik den Sozialismus nicht mehr als Ergebnis revolutionärer Klassenkämpfe, sondern, wie Lenk formuliert, „als eine Summe von Reformen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft“ (Lenk 1972, 148), wobei die politische Macht nicht im Zuge des Klassenkampfes, sondern demokratisch, d.h. „durch den Ausbau der sozialen Demokratie“ errungen werden soll (Bernstein 1899, 169). Damit scheinen sich orthodoxer Marxismus und reformistische Sozialdemokratie à la Bernstein überraschenderweise darin einig zu sein, dass Klassenkampf und Demokratie letztlich inkompatibel sind. Während die Emphase auf den Klassenkampf sich einer als exklusiv bürgerlich verstandenen Demokratie verwehrt, delegitimiert der Reformismus den revolutionären Klassenkampf als gewaltvolles Relikt: War Gewalt im Kampf gegen den Feudalismus noch geboten, so sind unter modernen liberalen Vorzeichen alle Voraussetzungen dafür gegeben, den Sozialismus nach und nach zu verwirklichen, indem man die Potentiale verstärkt, die im Liberalismus bereits angelegt sind.

Damit geht auch ein anderes Verhältnis zur Geschichte einher. Fasste das *Kommunistische Manifest* die Revolution grundsätzlich als Resultat der immanenten Krisen des Kapitalismus – und somit als notwendige Folge objektiver historischer Tendenzen –, geht Bernsteins Reformismus von der Möglichkeit kollektiver willentlicher Selbstbestimmung aus. Damit setzt Bernstein dem orthodox-marxistischen Determinismus einen reformistischen Voluntarismus entgegen. Galt Marx die „Gesellschaft der Zukunft“ als „unausweichliches Resultat objektiver Entwicklung“, so fasst sie Bernstein als „ein ideales Ziel, welches sich der menschliche Wille frei steckt“ (Bernstein 1899, 53).

Vor diesem Hintergrund lässt sich Rosa Luxemburgs Revolutionstheorie als innersozialistische und radikaldemokratische Kritik an den Einseitigkeiten der beiden Parteien im Revisionismusstreit rekonstruieren. Entscheidend ist hier zunächst Luxemburgs Beobachtung, dass die treibenden Kräfte der Russischen Revolution von 1917 einem restringierten Revolutionismus anhängen, der gleichsam das Kind mit dem Bade ausschüttet, indem er die demokratischen Grundfreiheiten unter den Generalverdacht einer Komplizenschaft mit der Bourgeoisie stellt. Praktisch fand dies während der Russischen Revolution seinen Ausdruck in der Auflösung der konstituierenden Versammlung durch die Bolschewiki, die sich über die Ergebnisse der demokratischen Wahl hinwegsetzten und ein einheitsparteiliches diktatorisches Zentralkomitee errichteten. In der Missachtung des demokratischen Wahlrechts, das sie als Ausdruck kollektiver Freiheit versteht, sieht Luxemburg den Kardinalsfehler der bolschewistischen Revolutionäre (vgl. Luxemburg 1922, 120f.).

Luxemburgs Überlegungen weisen in diesem Zusammenhang nicht nur kritisch auf die Unzulänglichkeiten eines verkürzten Revolutionismus hin, sondern halten auch ein alternatives Modell des Verhältnisses von sozialistischer Revolution und Demokratie bereit. So macht Luxemburg (1) darauf aufmerksam, dass Demokratie sich nicht auf ihre bürgerlich-liberale Vereinnahmung reduzieren lässt und insistiert (2) darauf, Revolution nicht im Sinne der Umsetzung eines „fertige[n] Rezept[s] in der Tasche der Revolutionspartei“ (Luxemburg 1922, 134) zu verstehen (wie Lenin und Trotzki), sondern vielmehr als offenen, experimentellen und nicht zuletzt intrinsisch demokratischen Prozess. In der folgenden Passage kommen beide Aspekte zum Ausdruck, wobei Luxemburg auf der reformistischen Seite primär die späten Arbeiten Kautskys im Blick hat:

Der Grundfehler der Lenin-Trozkischen Theorie ist eben der, daß sie die Diktatur, genau wie Kautsky, der Demokratie entgegenstellen. ‚Diktatur *oder* Demokratie‘ heißt die Fragestellung sowohl bei den Bolschewiki wie bei Kautsky. Dieser ent-

scheidet sich natürlich für die Demokratie, und zwar für die *bürgerliche* Demokratie, da er sie eben als die Alternative der sozialistischen Umwälzung hinstellt. Lenin-Trotsky entscheiden sich umgekehrt für die Diktatur im Gegensatz zur Demokratie und damit für die Diktatur einer Handvoll Personen, d.h. für Diktatur nach bürgerlichem Muster. Es sind zwei Gegenpole, beide gleich weit entfernt von der wirklichen sozialistischen Politik. (Luxemburg 1922, 138)

Heutigen Leser:innen mag diese Engführung von Diktatur und Demokratie gewiss irritierend erscheinen. Insofern ist zu unterstreichen, dass Luxemburg gerade keine autoritäre Führerdemokratie im Auge hat, in der die diktatorischen Maßnahmen per Akklamation durch das Volk scheinbar legitimiert werden. Dies wäre im Gegenteil die Position, die Carl Schmitt in seinen Schriften zur *Diktatur* (1921) und zum *Parlamentarismus* (1923) vertritt: Dort meint Demokratie nichts als den Beifall, den die agitierte Masse einer charismatischen Führerfigur spendet. In scharfem Kontrast dazu nähert Luxemburg nicht die Demokratie der Diktatur an, sondern liefert eine radikal demokratische Deutung des marxistischen Motivs der „Diktatur des Proletariats“: Die Diktatur des Proletariats kann nicht die Herrschaft einer kleinen, avantgardistischen Partielite sein, sondern ist vielmehr die Machtergreifung der proletarischen Volksmassen, sprich des (sozialistisch verstandenen) *demos*. Damit greift Luxemburg gerade jenen Gedankenstrang des jungen Marx auf, den ich oben rekonstruiert habe: Dessen Primat der sozialen gegenüber der ‚nur politischen‘ Revolution ließ sich als Ausweitung eines demokratischen Anspruchs von formalen Rechten auf substantielle Möglichkeitsbedingungen verstehen.

Gegen den späten Marx bzw. die revolutionistische Orthodoxie insistiert Luxemburg auf der Notwendigkeit, das demokratische Tableau formaler Rechte und Grundfreiheiten nicht preiszugeben, sondern „mit neuem sozialen Inhalt zu füllen“ (Luxemburg 1922, 139), d.h. sicherzustellen, dass die materiellen Bedingungen gegeben sind, die allen ermöglichen, am Politischen teilzuhaben. Darüber hinaus ist in Rechnung zu stellen, dass Luxemburgs Deutung der Diktatur des Proletariats nicht mit einer rigiden republikanischen Vorstellung eines einheitlichen und einsinnigen Volkswillens einhergeht. Und anstatt wie in Schmitts faschistischer Akklamations-„Demokratie“ mit einer Stimme zu sprechen (der des Führers), zeichnet sich Luxemburgs Proletariat durch ein irreduzibles Stimmengewirr aus. Gegen die Demophobie, die sich bei den Bürgerlichen in Gestalt der Wahrung hierarchischer Klassenverhältnisse und bei Lenin und Trotsky in Gestalt der intellektuellen Avantgarde der Parteiführung Ausdruck verschafft, sieht Luxemburg in der „uneingeschränkte[n] politische[n] Freiheit“ (Luxemburg 1922, 137) des Volkes den „lebendigen Quell selbst, aus dem heraus alle angeborenen Unzulänglichkeiten der sozialen Institutionen allein korrigiert werden können“ – nämlich das

„aktive, ungehemmte, energische politische Leben der breitesten Volksmassen“ (Luxemburg 1922, 130). Luxemburg macht damit deutlich, dass das Moment kollektiver Affektivität, das klassischerweise unter den demophoben Generalverdacht des Exzessiven gestellt wird, keineswegs ein notwendiges Verschmelzen der Individuen zu einer unterschiedslosen Masse impliziert, sondern vielmehr, moderner ausgedrückt, die konflikthafte und polyphone Gestalt einer „Multitude“ (Hardt/Negri 2000, 2004) annehmen kann.

Wenn Luxemburg von einer „Diktatur des Proletariats“ spricht, unterstreicht sie, dass es sich dabei nicht um die autoritäre Herrschaft „einer Partei oder einer Clique“ handelt, sondern vielmehr um die Diktatur einer *Klasse*, d.h., wie sie expliziert, eine Herrschaft „in breitester Öffentlichkeit, unter tätigster ungehemmter Teilnahme der Volksmassen, in unbeschränkter Demokratie“ (Luxemburg 1922, 138). Während Lenin und Trotzki davon ausgehen, dass die revolutionäre Alternative zwischen Demokratie und Sozialismus besteht, sieht Luxemburg die eigentliche Alternative in der Entscheidung zwischen bürgerlicher und sozialistischer Demokratie. So ist es die „historische Aufgabe des Proletariats, wenn es zur Macht gelangt, an Stelle der bürgerlichen Demokratie sozialistische Demokratie zu schaffen, nicht jegliche Demokratie abzuschaffen“ (Luxemburg 1922, 139). Dabei ist die sozialistische Demokratie, die Luxemburg im Auge hat, nicht einfach das Resultat des politischen Kampfes, sondern bestimmt die Form der proletarischen Insurrektion selbst. In gewissem Maße nimmt Luxemburg damit aktuelle Konzeptionen einer „rebellierenden“ oder „insurrektiven Demokratie“ (vgl. Lefort 1968, Balibar 2010, Abensour 2012) vorweg, die das demokratische Moment nicht nur in den institutionellen Strukturen eines gegebenen Regimes verorten, sondern in den widerständigen Praktiken einer Demokratisierung der Demokratie (vgl. Offe 2003, Balibar 2003, 2013, Sousa Santos 2007). Luxemburgs Projekt lässt sich insofern als radikale Demokratisierung der Demokratie – und eben nicht nur, wie bei Bernstein, als reformistische Weiterentwicklung ihrer bürgerlichen Spielart – auffassen. Luxemburg argumentiert, dass die sozialistische Demokratie „mit dem Abbau der Klassenherrschaft und dem Aufbau des Sozialismus“ beginnt, mithin „mit dem Moment der Machteroberung durch die sozialistische Partei. Sie ist nichts anderes als Diktatur des Proletariats.“ (Luxemburg 1922, 139) Mit Arendt gesprochen ist das Wesentliche der sozialistischen Demokratie nicht nur die Ordnung, die sie dereinst zeitigt, sondern der radikale Neubeginn im Zeichen substanzieller Gleichheit.

Auch wenn Luxemburg an der zentralen Bedeutung der Partei für die revolutionäre Transformation festhält – und insofern keinem strikten Horizontalismus das Wort redet –, weist sie alle Arten theoretischer Großentwürfe zurück, die unweigerlich den Ereignischarakter von

Revolutionen verkennen, indem sie auf einen archimedischen Punkt wie die ökonomische Basis oder die objektiven historischen Tendenzen rekurrieren. Demgegenüber ist der revolutionäre Kampf für Luxemburg durch ein experimentelles Moment gekennzeichnet:⁴⁵ Widerständiges politisches Handeln kann aus dieser Sicht nicht einfach das umsetzen, was bereits in der Theorie als Blaupause vorgezeichnet war. Darüber hinaus ist auch das bei Marxist:innen aller Couleur bis heute beliebte ‚Warten auf die Revolution‘ (vgl. Badiou 1998, Žižek 2002) für Luxemburg keine Option. Im Gegenteil muss die Revolution „sehr rasch und entschlossen vorwärtsstürmen“ (Luxemburg 1922, 113) und kann insofern nicht mit der Gewissheit eines absoluten Wissens voranschreiten. Sie muss sich vielmehr der Ungewissheit eines nicht antizipierbaren und kontingenten Handlungsablaufs aussetzen: „Weit entfernt, eine Summe fertiger Vorschriften zu sein, die man nur anzuwenden hätte, ist die praktische Verwirklichung des Sozialismus als eines wirtschaftlichen, sozialen und rechtlichen Systems eine Sache, die völlig im Nebel der Zukunft liegt.“ (Luxemburg 1922, 134). Bemerkenswerterweise sieht Luxemburg in diesem Sich-dem-Ungewissen-Aussetzen die zentrale Einsicht eines wahrhaft wissenschaftlichen Sozialismus. Dessen wissenschaftlicher Charakter besteht nicht darin, großsprecherisch objektive Gesetze zu verkünden, sondern in der resoluten Anerkennung von Kontingenz und Ungewissheit: „Das ist kein Mangel, sondern gerade der Vorzug des wissenschaftlichen Sozialismus vor dem utopischen. Das sozialistische Gesellschaftssystem soll und kann nur ein geschichtliches Produkt sein, geboren aus der eigenen Schule der Erfahrung, in der Stunde der Erfüllung, aus dem Werden der lebendigen Geschichte“ (Luxemburg 1922, 135). Deutlich wird damit außerdem, dass es aktiver hegemonialer Anstrengungen bedarf, die dem Umstand Rechnung tragen, dass eine nachhaltige Revolution nicht nur auf der Ebene der Institutionen, sondern auch auf der Ebene der Subjektivierungs- und Beziehungsweisen ansetzen muss (vgl. Adamczak 2017).

Für die Leitfrage dieser Studie nach den Charakteristika demokratischen Widerstands hält Luxemburgs Kritik des orthodox-marxistischen Revolutionismus einige zentrale Einsichten bereit. So verweist sie auf die Offenheit und Kontingenz sowie das Wagnismoment radikalen politischen Handelns, das sich nicht auf vorgegebene Gewissheiten berufen kann, und nimmt damit einige Grundüberlegungen aktueller postfundamentalistischer Ansätze vorweg. Dabei sieht sie zugleich deutlich, dass die untilgbare Ungewissheit, der sich jede revolutionäre Anstrengung ausgesetzt sieht, nicht zur Folge haben kann, sich von jedem Gründungs- und

⁴⁵ Vor diesem Hintergrund lässt sich auch eine gewisse Nähe von Luxemburgs Überlegungen zu neueren Ansätzen einer „präfigurativen“ Politik ausmachen (vgl. van de Sande 2013, Monticelli 2021, 2022, Sörensen 2023).

Grundlegungsanspruch zu verabschieden. Im Gegenteil gilt es im Angesicht der Ungewissheit, einen Neubeginn zu machen und die Restriktionen sowie den herrschaftsförmigen Charakter bürgerlicher Demokratie frontal anzugreifen. Luxemburgs radikaldemokratische Reformulierung des marxistischen Motivs der Diktatur des Proletariats verweist darauf, dass es nicht darum gehen kann, die Demokratie einer sozialistischen Vision zu opfern. Auf diesen Gedanken kann nur verfallen, wie Luxemburg betont, wer Demokratie mit bürgerlicher Demokratie gleichsetzt. Demgegenüber liegt nach Luxemburg die Bedeutung der Diktatur des Proletariats nicht in der „*Abschaffung*“ der Demokratie, sondern in einer anderen „*Art der Verwendung der Demokratie*“, welche mit „energischen, entschlossenen Eingriffen in die wohlerworbenen Rechte und wirtschaftlichen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft“ einhergeht (Luxemburg 1922, 139).

Wer Luxemburgs Rede von einer neuen „Art der Verwendung der Demokratie“ aus heutiger Warte liest, wird wohl an Motive des Postoperaismus, der „entwerkten Gemeinschaft“ und der „Inoperativität“ denken (vgl. Nancy 1986, Agamben 1995, 2001, Honig 2021). Diese Ansätze machen geltend, dass Widerstand, Emanzipation und Befreiung oft damit zu tun haben, etwas – einen Gegenstand, eine Institution, eine etablierte Praxis usw. – in anderer Weise zu verwenden. Agamben spricht von einem „anderen Gebrauch“ (Agamben 2003, 77), der die hergebrachten Verhältnisse suspendiert und neue Möglichkeiten des Handelns und Alternativen zum Status quo ins Spiel bringt. Agamben greift, um diese Überlegung zu veranschaulichen, u.a. auf Kafkas Erzählung „Der neue Advokat“ zurück (vgl. Agamben 2003, 76f). Der neue Advokat ist Bucephalus, der im ersten Karriereweg als Streitross Alexanders des Großen diente und nun in einer Rechtsanwaltskanzlei arbeitet. Allerdings führt Bucephalus keine Prozesse, sondern beschränkt sich auf das Studium der Gesetze. Das Recht wird damit nicht mehr angewandt; es wird bloß noch studiert. Das Studium ist ein neuer und anderer Gebrauch von Recht, der von der Anwendung entkoppelt ist und dadurch mit der Gewalt des Rechts bricht. Bonnie Honig hat unlängst darauf aufmerksam gemacht, dass dieses Konzept der Inoperativität in einer problematischen Weise a- oder antipolitisch bleibt, insofern damit weniger politische Aktion, sondern lediglich eine ethische Haltung verbunden ist. Anstatt den Gebrauch zu suspendieren, müsse ein dezidiert politisches Verständnis von Inoperativität, so Honig, ihn vielmehr intensivieren (vgl. Honig 2021, insbes. 14–44). Rosa Luxemburgs Rede von einer anderen „*Art der Verwendung der Demokratie*“, die weder vor der Affektivität des Politischen noch vor der Vielstimmigkeit des *demos* zurückschreckt, könnte in diesem Sinne gerade als eine solche intensivierende Form des „anderen Gebrauchs“ gelesen werden.

Zugleich ist zu bemerken, dass Luxemburg die Demokratie nicht nur als sozialistische benennt, sondern in der „sozialistischen Umwälzung“ das ausgemachte Ziel demokratischer Politik sieht. Dabei geht es ihr sowohl um eine radikaldemokratische Eristik, insofern jeglicher Rekurs auf eine den *demos* führende Avantgarde zurückgewiesen wird und die Volksherrschaft aus „der aktiven Teilnahme der Massen hervorgehen“ sowie „der Kontrolle der gesamten Öffentlichkeit unterstehen“ muss, als auch um eine radikaldemokratische Pädagogik, insofern die „Diktatur des Proletariats“ „aus der wachsenden politischen Schulung der Volksmassen hervorgehen“ soll (Luxemburg 1922, 139).

Vor diesem Hintergrund lässt sich Luxemburgs Intervention zur Demokratisierung der Diktatur des Proletariats auf zwei Arten verstehen. Zum einen (1) ließe sich argumentieren, dass Luxemburg mit dem Motiv eines anderen, intensivierten Gebrauchs der Demokratie als Vordenkerin eines radikaldemokratischen Verständnisses von Revolution gelten kann, das sich gegen den orthodox-marxistischen Revolutionismus wendet. Diese Lesart kann geltend machen, dass Luxemburg den *demos* gegen jede autoritäre Elite in Stellung bringt und darauf aufmerksam macht, dass formale Gleichheit und Freiheit materiell forciert werden müssen, um tatsächlich politische Teilhabe zu ermöglichen. Darüber hinaus betont Luxemburg den konflikthafter und gegenwärtigen Charakter demokratischer Artikulation, wobei sie sich gegen jede (insbesondere die bolschewistische) Uniformierung des öffentlichen Raums wehrt. Gegen die bolschewistische „Abschaffung der wichtigsten demokratischen Garantien eines gesunden öffentlichen Lebens und der politischen Aktivität der arbeitenden Massen“ betont sie die zentrale Rolle von gemeinhin als liberal verstandenen Institutionen wie „der Pressefreiheit [und] des Vereins- und Versammlungsrechts“ (Luxemburg 1922, 133). Luxemburg wendet sich damit gegen ein klassisch republikanisches Demokratieverständnis, in dem politische Artikulation darauf abzielt, eine einheitliche *volonté générale* zu konstituieren und damit die wesentliche Alterität politischen Lebens zu reduzieren. Luxemburg geht es im Gegenteil darum, diese Alterität rückhaltlos anzuerkennen, denn – und um diese Stelle zu zitieren, kommt freilich keine Auseinandersetzung mit Luxemburg umhin – die „Freiheit ist immer nur Freiheit des anders Denkenden“ (Luxemburg 1922, 134).

Zum anderen (2) ist in Rechnung zu stellen, dass Luxemburg mit ihrer Engführung von Demokratie und Sozialismus auf eine dezidiert *sozialistische* Demokratie hinauswill. Dabei handelt sie sich immer wieder eine allzu einfache Unterscheidung zwischen der Demokratie als politischer Form auf der einen Seite und dem Sozialismus als substanziellen politischen Inhalt auf der anderen Seite ein. Wenn sie von einer anderen „Art der Verwendung der Demokratie“

spricht, dann wäre zu fragen, ob sie damit nicht letztlich immer noch einem instrumentalistischen Paradigma verhaftet bleibt, in dem Demokratie bloß als effektives Mittel zum Zweck der Verwirklichung eines bestimmten politischen Ziels Berücksichtigung findet. Damit scheint Luxemburg in gewisser Weise im Denkraum Trotzki zu verbleiben und bloß eine andere Bewertung des Mittels der Demokratie vorzunehmen. Denn während Trotzki die Auflösung der konstituierenden Versammlung 1917 durch die Bolschewiki mit Verweis auf den „schwerfällige[n] Mechanismus der demokratischen Institutionen“ (Trotzki 1918, 67) legitimiert, verteidigt Luxemburg eine Art „rebellierender Demokratie“ mit einem Argument, das auf derselben Logik der Effizienz basiert. So spricht Luxemburg von den demokratischen Formen als „höchst wertvolle[n], ja, unentbehrliche[n] Grundlagen der sozialistischen Politik“ (Luxemburg 1922, 121). Die Demokratie erlaubt der breiten Masse, d.h. der Klasse der Proletarier:innen, in den öffentlichen Raum und damit in die politische Arena vorzudringen und dort den eigenen Anliegen Ausdruck zu verleihen. Letztlich bleibt das Demokratische aber ein Mittel zum sozialistischen Zweck. Vor diesem Hintergrund lässt sich fragen, ob Luxemburg, bei aller Kritik an den bolschewistischen Revolutionären, nicht selbst in gewissem Maße in deren teleologischer politischer Logik verbleibt. Denn schließlich haben, wie Luxemburg selbst betont, gerade die Bolschewiki die „Endziele des Sozialismus“ zum „Programm der praktischen Politik“ gemacht (Luxemburg 1922, 116).

Diese beiden Lesarten verweisen auf eine Spannung in Luxemburgs Denken, die für viele emanzipatorische Zugänge zu Demokratie und revolutionärem Widerstand charakteristisch ist. So verstehen alle Ansätze zum Verhältnis von Revolution und Demokratie, die ich in diesem Kapitel diskutiert habe, Demokratie – sofern sie das demokratische Moment überhaupt gutheißen und nicht rundweg verwerfen – mit bestimmten ideologischen Attributen. Die Rede ist dann, je nach Couleur, von liberalen, republikanischen oder sozialistischen Demokratien. Aus heutiger Sicht ließen sich dem gewiss noch eine Reihe weiterer Attribuierungen hinzufügen, man denke etwa an die einflussreiche deutsche Christdemokratie oder Viktor Orbans berüchtigte illiberale Demokratie. In all diesen Fällen wird Demokratie in den Dienst bestimmter politischer Ideologien gestellt. Aus der Perspektive demokratischen Widerstands stellt sich daher die Frage, inwiefern sich ein Begriff *demokratischer* Revolution ausarbeiten lässt, der, ohne in einen Revolutionismus zurückzufallen, das demokratische Moment nicht mehr bloß in der Logik von Mittel und Zweck, sondern, um das erst einmal möglichst vage zu sagen, „irgendwie anders“ (Benjamin 1921, 196) adressiert. Dem gehe ich im folgenden

Abschnitt nach, indem ich mit Blick auf die Figur des Sansculotten nach den Konturen demokratischer Revolution frage.

3.4 DEMOKRATISCHE MOMENTE REVOLUTIONÄREN WIDERSTANDS

KONTUREN EINER DEMOKRATISCHEN REVOLUTION

Eine genuin *demokratische* Revolution sähe Demokratie entgegen der Tradition nicht mehr als Mittel zum Zweck, sondern als Selbstzweck (vgl. dazu auch Marchart 2015, 29f.). Die These, dass mit der *demokratischen* Revolution die Demokratie zum Selbstzweck wird, basiert auf einem sozialontologischen Argument. Insofern angesichts der revolutionären Entgründungserfahrung die Prinzipien des gesellschaftlichen Zusammenlebens und -handelns nicht mehr von einer unverbrüchlichen Grundlage abgeleitet werden können, die jenseits der Demokratie liegt, müssen sie aus der Logik der Demokratie selbst hervorgehen. Demokratie *radikal* zu fassen, bedeutet in diesem Sinne anzuerkennen, dass ihre *radix*, ihre Wurzel nicht in einem Anderswo zu verorten ist, sondern nur *in* der Demokratie selbst liegen kann. Mit anderen Worten: Demokratie muss ihre Grundlagen und Prinzipien selbst stiften – und zwar in kollektiven Akten souveräner Willensbildung. Ihrer Wortbedeutung nach ist die Demokratie die Herrschaft des *demos*. Die Parteigänger:in der Demokratie beantwortet die Frage nach dem *wer* der Herrschaft also mit *alle*, womit der Impetus einer kontinuierlichen Ausweitung demokratischer Teilhabe sowie eine stete Selbstbefragung bezüglich der eigenen Ausschlüsse und systematischen Verdrängungen verbunden ist. Auf die Frage nach dem *wie* der Herrschaft antwortet die Demokrat:in in Begriffen des Konflikts und der Kontingenz. Es geht ihr darum, alle Regierungsakte als Ergebnis demokratischer Auseinandersetzung zu fassen.

In diesem Sinne haben die demokratischen Institutionen und Prinzipien den Status von „Erfindungen“ (Lefort 1994), d.h. von historischen Produkten, die gleichwohl stets als Bezugspunkt für die Einforderung neuer Rechte, ihrer Infragestellung und Erweiterung fungieren (vgl. Balibar 2013, 19f.; Rancière 1995). Das historische Produkt der Atlantischen Revolutionen, insbesondere der Französischen Revolution, ist aus dieser Perspektive der „demokratische Horizont“ (Marchart 2024), der die Werte der Freiheit, der Gleichheit, der Solidarität und der Volkssouveränität umfasst – ein Horizont, der anhaltend im politischen Handeln ins Werk gesetzt werden muss. Als historische Produkte sind die Prinzipien des demokratischen Horizonts aufs Engste mit politischen Kämpfen verknüpft: Sie sind das Ergebnis widerständi-

ger Praktiken, im Rahmen derer sie im politischen Imaginären der Moderne eine hegemoniale Stellung erlangt haben. Als solche können sie stets erneut zum Gegenstand politischen Streits sowie zum normativen Bezugspunkt emanzipatorischer Politik werden.

Soll Demokratie in der Analyse politischen Widerstandshandelns konsequent als Selbstzweck und nicht als bloßes Mittel zu einem wie auch immer gearteten, ideologisch vorgegebenen Zweck gedacht werden, dann gilt es, auf die implizite Normativität zu reflektieren, die in Praktiken widerständiger Demokratisierung angelegt ist. Dabei ist festzuhalten, dass eine solche Inblicknahme nicht auf externe Kriterien zurückgreifen kann, die dem demokratisch-politischen Handeln vorgeordnet wären. Es geht mir darum, wie die Werte des demokratischen Horizonts in der widerständigen Praxis ins Werk gesetzt werden. Bei der Perspektive auf die revolutionär-widerständige Erfindung demokratischer Werte und Institutionen kann es gleichwohl nicht darum gehen, einen (imaginären) Ursprungsort auszumachen, an dem das Demokratische in Reinform anzutreffen wäre. Vielmehr soll mit Blick auf die im Folgenden diskutierten Phänomene aus dem Kontext der Französischen Revolution deutlich werden, dass der radikaldemokratische Imperativ einer (Re)Aktivierung und Vertiefung der Werte des „demokratischen Horizonts“ sich weder nach der metaphysischen Logik von Wesen und Erscheinung begreifen lässt, der zufolge die Etablierung demokratischer Werte nichts als eine Instantiierung vorgängiger Wesenheiten wäre, noch nach der historistischen Logik einer Rückkehr zum Ursprung, nach der es gälte, einmal ‚entdeckte‘ Prinzipien auszugraben und in bereinigter Form in die Gegenwart zu holen. Wenn diese beiden klassischen Wege nicht gangbar erscheinen, dann ist es geboten, Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Volkssouveränität in ihrer widerständigen Verwirklichung *in actu* zu betrachten.

Nimmt man die ideengeschichtlichen Rekonstruktionen zusammen, dann zeigt sich, dass die Revolutionsdiskurse, wenn auch mit unterschiedlicher Gewichtung, alle zentralen Momente des demokratischen Horizonts zur Geltung bringen. So erscheint die Revolution zugleich (1) als Kampf gegen Unterdrückung und für die Freiheit aller, (2) als Widerstand gegen die hergebrachten hierarchischen Ordnungsstrukturen mit dem Ziel, allgemeine Gleichheit zu etablieren, (3) als Streben nach ‚Brüderlichkeit‘ und Zusammenhalt im Sinne der Konstitution eines ‚united people‘ bzw. eines revolutionären Volkswillens und (4) als Selbstermächtigung zur Selbstbestimmung und Selbstregierung. Dabei hat insbesondere der dritte Aspekt – die Konstitution (des Mythos) eines vermeintlich einhellig geteilten Volkswillens Rousseau’scher Prägung im französischen Kontext den (zeitgenössisch bereits von Constant erhobenen) Vorwurf nach sich gezogen, dass die demokratische Revolution unweigerlich ein tyrannisches

Moment beinhalte (vgl. Constant 1819). Fragt man mit Blick auf die Französische Revolution nach demokratischen Momenten revolutionärer *Praxis*, dann kann es nicht darum gehen, einer naiven Revolutionsromantik das Wort zu reden und die gewaltsamen Momente revolutionären Kampfes als notwendiges Übel im Namen der gerechten Sache zu überhöhen. Vielmehr ist eine Inblicknahme widerständig-demokratischer Praxismomente entscheidend, wenn man die Rolle verstehen möchte, die die (Französische) Revolution im demokratischen Imaginären der Moderne gespielt hat und bis heute spielt bzw., mit Kant zu sprechen, sie zu einem unhintergehbaren „Geschichtszeichen“ macht (Kant 1798, 95). Dabei erschöpft sich die folgende Analyse nicht in einer historischen Hermeneutik der Revolution; vielmehr liefern die widerständigen Praktiken Einsatzpunkte, um die normativen Orientierungen demokratischen Widerstands zu rekonstruieren.

DEMOKRATISCHE REVOLUTION ALS ARBEIT AN DEN SYMBOLISCHEN DISPOSITIVEN

Zunächst ist in Rechnung zu stellen, dass die revolutionäre Praxis mit einer Transformation der symbolischen Dispositive einhergeht, auf die sich die gesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse stützen. Jacques Rancière spricht in diesem Zusammenhang von einer „Aufteilung des Sinnlichen“ (Rancière 1995), die allen konkreten gesellschaftlichen Institutionen vorausliegt und bestimmt, was im politischen Raum sichtbar werden kann, wessen Stimme zählt und wer die Autorität hat, in einem politisch relevanten Sinne das Wort zu ergreifen. Folgt man Rancière hierin, dann kann sich Revolution nicht darauf beschränken, neue Institutionen, Gesetze oder Regierungen einzusetzen, sondern hat damit zu tun, allererst eine andere Form symbolischer Assoziation, d.h. neue Dispositive der Sichtbarkeit und der Interaktion zu eröffnen (vgl. auch Lefort 1983, Rödel et al. 1989). Die revolutionäre Arbeit an den symbolischen Dispositiven und Gestalten politischer Erscheinungsräume ist für Rancière der entscheidende Aspekt einer demokratisch-revolutionären Politik. So unterscheidet Rancière – ähnlich wie Locke – die eigentlich demokratische Revolution von Formen des Aufstands und der Rebellion, die seines Erachtens nicht den Namen Politik im emphatischen Sinne verdienen. Während Rebellionen und Aufstände gegen die unterdrückende Macht hierarchischer Herrschaftsverhältnisse bloß „die Gleichheit der Waffen“ (Rancière 2000, 99) ins Feld führen, d.h. einzig in der Lage sind, Gewalt auszuüben, zeichnet sich die demokratische Revolution dadurch aus, dass sie die symbolischen Dispositive von Ordnung und Assoziation selbst angreift und radikal verändert, von denen her die Herrschaft ihre Legitimität bezieht. Das

Revolutionäre demokratischer Politik besteht dann darin, wie Rancière formuliert, dass sie „Zeichen der Gleichheit“ in einer Welt sichtbar macht, „in der die Gleichheit nicht sichtbar ist“ (Rancière 2000, 100). Diese Konzeption eröffnet eine Praxisperspektive auf Revolution, die untersucht, wie revolutionärer Widerstand dieses ‚Aufzeigen der Zeichen der Gleichheit‘ vollzieht. Insofern in der Revolution nicht nur Gleichheit, sondern der gesamte demokratische Wertekomplex von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstbestimmung auf dem Spiel steht, ist es zugleich notwendig, über Rancière hinauszugehen. Denn Rancière engt das demokratische Moment einseitig auf den Aspekt der Gleichheit ein. Analysiert man revolutionäre Praxis *als* Praxis, dann muss nachvollzogen werden, ob, wie und inwiefern diese Praxis Zeichen der Freiheit, der Gleichheit, der Solidarität und der Selbstbestimmung aufzeigt, um die symbolischen Dispositive zu transformieren, die vordem sichergestellt haben, dass Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstbestimmung nicht nur nicht gegeben sind, sondern unsichtbar bleiben. Ein solcher Zugang macht deutlich, dass eine *Deklaration* revolutionärer Prinzipien überhaupt erst gelingen kann, wenn sie mit einer umfassenden Transformation der symbolischen Räume akkordiert ist, in denen sich Politik ereignet.

Am sansculottistischen Widerstand lässt sich, wie ich im Folgenden zeige, sowohl die Transformation der symbolischen Dispositive als auch das Moment der Erfindung demokratischer Praktiken, Beziehungsweisen und Strukturen ablesen. Dabei inszeniert der Widerstand der Sansculotten einen Antagonismus, der ungeachtet aller Bestrebungen zur Etablierung einer geeinten Nation und eines Gemeinwillens nicht zu tilgen ist. Die Sansculotten verstanden sich als das „gemeine Volk“. Dabei bestimmte sich die Gruppierung weniger durch soziale, kulturelle oder ökonomische Merkmale, sondern sie verstand sich als im Kern politisch.⁴⁶ Damit ist gemeint, dass die Zugehörigkeit von einer für die Französische Revolution zentralen Konfliktlinie bestimmt war: dem Antagonismus zwischen den Wenigen und den Vielen, oder anders gesagt, zwischen den politischen Machthabern und den politisch Anteillosen. Gegenstand der Auseinandersetzung war das Recht auf aktive Teilhabe an den politischen Angelegenheiten, die das in der ersten Revolutionsverfassung von 1791 verankerte Zensuswahlrecht einem großen Teil der Bevölkerung vorenthielt. Insofern handelt es sich bei dem Antagonismus, der in den Praktiken der Sansculotten aufbricht, um keinen in erster Linie ökonomischen oder sozialen Antagonismus: es geht also weniger um Arm vs. Reich oder ‚obere‘ vs. ‚niedere‘ Klasse. Ebenso wenig basiert dieser Antagonismus auf der Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit

⁴⁶ Breugh hält diesbezüglich fest: „What characterized its members were a political sensibility and a political practice that could lend the movement cohesion in spite of its heterogeneous social composition.“ (Breugh 2013, 113)

zu substanziellen Identitäten wie Nation, Volk oder Religion. Der „wahre Antagonismus“ der Französischen Revolution ist vielmehr ein politischer. Es geht um die Frage, in welcher Gestalt demokratische Selbstregierung ausgeübt werden soll und wer als politischer Akteur zählt. Es ist, mit anderen Worten, die Möglichkeit, überhaupt als politisches Subjekt in Erscheinung zu treten, die für die Sansculotterie den Gegenstand des Streits darstellt. Dabei beziehen sich die Sansculotten im Kampf um politische Teilhabe nicht einfach auf die revolutionär-republikanischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit. Über die Berufung auf formale Rechtsprinzipien hinaus setzten die Sansculotten auf exzessive Praktiken der Intensivierung gelebter, politischer Gleichheit in ihren Versammlungen, die insurrektive Aktivierung und Radikalisierung politischer Freiheit und Volkssouveränität und das Knüpfen eines „politische[n] Band[s] der Brüderlichkeit“ (Breugh 2013, 205–217, meine Übers.), indem sie spezifische Praktiken der Verbrüderung als Instrument politischen Widerstands in Stellung bringen.

REVOLUTIONÄRE REPRÄSENTATION DER GLEICHHEIT: DIE STIMMEN DES VOLKES IN DEN GALERIEN DER NATIONALVERSAMMLUNG

Bereits in der Frühphase der Französischen Revolution lässt sich eine solche demokratische Praxis der Transformation und Einrichtung demokratischer politischer Erscheinungsräume am Beispiel der Konstitution der revolutionären Nationalversammlung deutlich machen, wie sie 1789 in Versailles erfolgte. Dabei ist es freilich ein Gemeinplatz, dass die Französische Revolution zunächst in den Straßen erkämpft wurde. Vom Sturm auf die Bastille über die Aufstände der Landbevölkerung im Rahmen der *Grande Peur* bis zum Tuileriensturm verzeichnen die Chroniken der Französischen Revolution eine Reihe gewaltsamer populärer Erhebungen. Diese Erhebungen hatten beträchtlichen Einfluss auf das Selbstverständnis und die Politik der revolutionären Volksvertreter: Die Nationalversammlung, insbesondere die Vertreter des Dritten Standes, sahen sich als Spiegel des Volkes. Gemäß dem Prinzip der Repräsentation hing die Legitimität der politischen Entscheidungen, die in der revolutionären Nationalversammlung getroffen wurden, von der Art und Weise ab, in der die öffentliche Meinung darin Berücksichtigung fand. So hält der Historiker Georges Lefebvre fest: „It alone was obeyed“, d.h. die Beschlüsse der Nationalversammlung hatten eine durchaus bindende Kraft, „but on condition that it agreed with public opinion“ (Lefebvre 1957, 130).

Repräsentation impliziert stets eine Trennung zwischen Volk und seinen Vertreter:innen. Im Zuge der Revolution wird dieses repräsentative Moment zunehmend selbst zum Gegenstand

von politischem Konflikt. So formulierte Jean-Baptiste-Antoine Suard, ein Gefährte des Marquis de Condorcet, die Hoffnung, dass das Volk die politische Machtausübung ihren Vertretern überlassen möge:

Was können Vertreter repräsentieren, wenn nicht die öffentliche Meinung? Lasst also Debatten entstehen und lasst sie so lange dauern, wie diese Meinung unsicher ist; das ist gut, das ist unvermeidlich; wie lang und lebhaft sie auch sein mögen, die Galerie der Nation wird ihnen mit einer derart ruhigen Aufmerksamkeit zuhören, dass jeder Tumult ausgeschlossen ist. (Suard 1789, zit. nach Garat 1820, 94f., meine Übers.)

Dabei ist Suards Rede von der „Galerie der Nation“ durchaus wörtlich zu verstehen. Als die Generalstände 1789 zum ersten Mal seit 175 Jahren einberufen wurden, wurde nicht nur in aller Eile ein Versammlungsort für die knapp 1200 Delegierten der drei Stände errichtet, sondern auch eine Zuschauertribüne eingerichtet.

Die Einrichtung der Galerie sollte vordringlich sicherstellen, dass die Geschehnisse der Nationalversammlung im Lichte der Öffentlichkeit stattfanden, sodass die Repräsentationsleistungen der Delegierten vom Volk unmittelbar beobachtet werden konnten (vgl. Soboul 1978, 170f.). Bis heute notorisch ist Robespierres Forderung, eine Tribüne für 12.000 Zuschauer:innen zu errichten, um zu erreichen, dass „die Legislatur inmitten einer riesigen Zuhörerschaft residiert und unter den Augen der größtmöglichen Anzahl von Bürgern berät“ (Robespierre 1793, 425f.).⁴⁷ Auch wenn dieser Vorschlag nicht umgesetzt wurde, zeigt sich daran das radikale Streben nach Öffentlichkeit und Transparenz, wobei Friedland zu bedenken gibt, dass Robespierre es weniger um demokratische Teilhabe, sondern eben um ein passives, allenfalls kontrollierendes Beiwohnen geht: „His call for twelve thousand spectators, for all its overtones of direct democracy, is still a call for spectators, not participants.“ (Friedland 2002, 284) Kurz, auf der Tribüne sitzt der *sleeping sovereign*.⁴⁸

In der Praxis nahm die Galerie allerdings in weitaus umfassenderer Weise auf die Nationalversammlung Einfluss. Im Gegensatz zu Robespierres und Suards Hoffnung, dass die Bürger:innen, die die „Galerie der Nation“ bevölkerten, bei den Debatten artig dabeisitzen und den Reden der Volksvertreter mit „ruhiger Aufmerksamkeit“ beiwohnen würden, durchkreuzte das Volk auf den Galerien den geregelten Gang der Versammlung. So war die Galerie der

⁴⁷ Robespierre macht in dieser Hinsicht geltend, dass „die Verfassung sich nicht darauf beschränken darf anzuordnen, daß die Sitzungen der legislativen Körperschaft und der verfassungsgebenden Autoritäten öffentlich stattfinden, sondern daß sie es auch nicht verschmähen darf, sich damit zu beschäftigen, wie sie einer möglichst großen Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden können“ (Robespierre 1793, 425f.).

⁴⁸ Robespierre nimmt später (nach dem Sturz der Girondisten) alles wieder zurück (vgl. Friedland 2002, 290).

Nation einerseits Ort einer Art unmittelbaren Stimmungsbildes, an dem die „Meinung des Volkes“ zu den einzelnen Redebeiträgen *ad hoc*, lautstark und wohl auch durchaus deftig – man könnte fast sagen: exzessiv – kundgetan wurde. Man kann sich die Szenerie daher vielleicht ein wenig nach dem Bild des Shakespeare’schen Theaters vorstellen, in dem die Zuschauer die Bühnenhandlung bekanntlich ebenfalls lautstark kommentierten und ihr Ge- oder Missfallen durchwegs zum Ausdruck brachten. Allerdings gingen die Artikulationen vonseiten der Galerie über das bloße Akklamieren oder Ausschimpfen weit hinaus. Die Galerie der Nation war zudem Ort der Intervention: Sie war die räumliche Verkörperung der Möglichkeit, dass buchstäblich irgendwer, ein unbedeutender Niemand, ohne jegliche vorausgehende Legitimation und Berufung, wenn er nur über ausreichende Stimmgewalt verfügte, auf den Fortgang der Versammlung und die Geschicke des Landes Einfluss nehmen konnte.

Besonders eindrücklich zeigte sich die Macht der Galerie in der Sitzung vom 19. Juni 1790, wie sie der Historiker Timothy Tackett (1996) beschreibt. Dabei waren in Folge der Bauernaufstände in der französischen Provinz bereits ein Jahr zuvor, in der berühmten Sitzung vom 4. August 1789, die feudalen Privilegien des Adels abgeschafft worden. Steuern wurden fortan nicht mehr aufgrund von sozialen Hierarchien berechnet, sondern den Einkommensverhältnissen angeglichen. Damit wurde die ökonomische Grundlage des Feudalismus abgeschafft. Allerdings blieben die Adelstitel und adeligen Namen, mithin die *symbolischen* Privilegien der bisherigen Ordnung unangetastet. In der Sitzung vom 19. Juni kam es infolge einer Intervention der Jakobiner zu dem Vorschlag, dass die Vertreter der adeligen Stände – mit Verweis auf die nunmehr geltenden universalen Menschen- und Bürgerrechte – die Insignien ihrer Stellung ablegen sollten (vgl. Tackett 1996, 292f.). Während die konservativen Kräfte auf die Einhaltung der Sitzungsordnung pochten, um das Anliegen auf die lange Bank zu schieben und sich vermeintlich dringlicheren Themen zu widmen, verhinderte die Intervention des Publikums von der Galerie den vorgesehenen Ablauf der Versammlung: Durch lautstarke Rufe und Ablehnungsbekundungen war es letztlich die „Galerie der Nation“, die durchsetzte, dass die liberalen Adeligen noch in derselben Sitzung und vor den Augen aller ihrer Erbtitel und der sonstigen Zeichen ihrer privilegierten Stellung (wie Wappen u.dgl.) entsagten. Sodann sprach man die Vertreter der *noblesse* noch im Laufe derselben Sitzung nicht mehr mit ihren adeligen Namen, sondern mit den neuen bürgerlichen Namen an. Der Marquis de Lafayette war auf einmal der Monsieur du Motier und aus dem vormaligen Grafen Mirabeau wurde Honoré-Gabriel Riqueti. Die Sitzung stiftete damit allererst eine Gleichheit der Namen, eine Gleichheit der symbolischen Einschreibungen, die kein Geburts- und Standes-

vorrecht mehr vorsah. Die konservativ ausgerichteten Vertreter des Adels empfanden das als einen grundlegenden Identitäts- und Ehrverlust (vgl. Tackett 1996, 294).

Man kann diese Episode womöglich als Widerpart zu jener Szene des plebejischen Aufstands sehen, wie er bei Rancière beschrieben wird. Dort ist es einer der revolutionären Akte der Plebejer, sich allererst Namen zu geben und sich damit in die römische symbolische Ordnung einzutragen: Sie schrieben „einen Namen in den Himmel“ (Rancière 1995, 36). In der Juni-versammlung nun wurden nicht nur die Unterschiede zwischen Galerie und Parkett aufgehoben, sondern die bisherigen Formen der Assoziation selbst ad acta gelegt, wodurch die Grundlage für eine neue Modalität politischer Interaktion und Subjektivität gelegt wurde – und zwar dadurch, dass die hergebrachten Unterschiede, *wie* ein Name in die symbolische Ordnung eingeschrieben werden konnte, eingeebnet wurden. Oder anders gesagt: Die revolutionäre Volksversammlung holte die Namen vom (aristokratischen) Himmel zurück auf die Erde.

Eine Analyse der konkreten Praktiken demokratischer Revolution konterkariert damit zugleich die Rousseau'sche Selbstbeschreibung des revolutionären Kollektivsubjekts im Sinne eines einheitlichen und uniformen Volkswillens. Was der symbolische Raum der Nationalversammlung (unabhängig von den konkreten Inhalten und Beschlüssen, die getroffen wurden) ins Werk setzte, war mitnichten der einsinnige und einhellige Ausdruck eines Kollektivwillens, sondern zunächst (und in Rancières Sinne grundlegender) ein Stimmengewirr, eine Bühne des Streits, von der nicht einmal klar war, wo sie endet (insofern die Galerie beständig in die Geschehnisse am Parkett intervenierte).

AKTIVIERUNG DER VOLKSSOUVERÄNITÄT: DER AUFSTAND DER ‚PASSIVBÜRGER:INNEN‘

Mit seinen Interventionen von den Galerien hatte das ‚gemeine‘ Volk die Abschaffung konkreter wie symbolischer gesellschaftlicher Hierarchien bewirkt und damit den Weg zu einer formalen Verankerung der Gleichheit der *hommes et citoyens* bereitet. Mit der Festschreibung der Gleichheit in den Deklarationen und Verfassungstexten war jedoch nur eine formale Egalisierung *vor* dem Gesetz, d.h. die Gleichheit der *Adressat:innen* des Rechts verbunden. Der Prozess der Egalisierung hatte vor der Möglichkeit gleicher politischer Teilhabe Halt gemacht; eine umfassende Gleichheit legislativer *Autor:innenschaft* blieb einem Großteil der Bürger:innen verwehrt. Die Verfassung von 1791 garantierte allen Bürger:innen eine Gleichheit passiver Rechte, beschränkte die aktive politische Partizipation jedoch per Wahlzensus

auf die vermögende Klasse. Wenn die demokratische Bedeutsamkeit der Französischen Revolution bis heute damit begründet wird, dass sie die Macht in die Hände des Volkes gelegt hat, dann bedeutet das zunächst: in die Hände einer Gruppe von Repräsentanten.⁴⁹

Diesem Modell repräsentativer Demokratie stand von Beginn an eine alternative demokratische Tradition populärer Bewegungen entgegen (vgl. Rose 1983), die von der Beteiligung breiter, bisweilen stark verarmter Massen getragen wurde. Ihrem Anliegen, am politischen Gesehen teilzuhaben, verliehen sie durch die An- und Umeignung bestehender Organisationsstrukturen und Verwaltungsinstitutionen, wie den Distrikten und späteren Sektionen, sowie durch die Gründung von Volksgesellschaften, Ausdruck. Insbesondere die 48 Pariser Sektionen sollten zu Zentren autonomer, kommunaler Selbstverwaltung werden und letztlich einen politischen Gegenpol zum Nationalkonvent bilden. Am prominentesten wird diese populäre Auffassung von Demokratie durch die Sansculotten vertreten. Kaum eine Gruppierung hat sich in der politischen Gemengelage der Französischen Revolution so sehr der Durchsetzung und Verteidigung der Gleichheit politischer Rechte und Freiheiten des ‚gemeinen‘ Volkes verschrieben wie die Sansculotten.

Um der von den Revolutionseliten vertretenen Vorstellung repräsentativer Volkssouveränität entgegenzuwirken, die in den Augen der Sansculotten die souveräne Macht zu sehr in den Händen des Konvents und seiner Regierungsausschüsse konzentrierte (Soboul 1978, 133), boten sie eine Reihe von Praktiken auf, um unrestringierte Volkssouveränität performativ ins Werk zu setzen. Angesichts der Theatralität der oben diskutierten Agitation auf den Galerien erscheint es nur angemessen, wenn Friedland das Geschehen mit einem (Polit-)Theater vergleicht (vgl. Friedland 2002, 3 u. 259f.). Schon das architektonische Arrangement des Konvents dient dazu, Repräsentation zu ‚repräsentieren‘, indem es eine klare Grenze zieht zwischen jenen, die tatsächlich auf der politischen Bühne sprechen, und jenen, um derentwillen das Stück aufgeführt wird, die dem Geschehen selbst still beiwohnen (und dabei immer Gefahr laufen, zum *sleeping spectator* zu werden). Bühne und Parterre sind dabei durch eine imaginäre vierte Wand getrennt, wie es in der Bühnensprache heißt, die den Rahmen absteckt, innerhalb dessen die Repräsentanten der Nationalversammlung ihre Staatsaktionen aufführen (vgl. Friedland 2002, 258ff.). Diese Wand als Grenze zwischen den sprechenden, politischen

⁴⁹ R. B. Rose moniert zu Beginn seiner Studie über die populäre Demokratiebewegung der Sansculotten, dass sich der politiktheoretische Kanon zum demokratischen Erbe der Französischen Revolution vor allem auf den Konflikt zwischen liberaler Repräsentativregierung und jakobinischem Autoritarismus konzentriert: „The effective democratic traditions deriving from French Revolution were either liberal, emphasising a limited, representative democracy, or Jacobin, emphasising social egalitarianism through centralised authoritarian government.“ (Rose 1983, 4)

Akteuren und dem schweigenden Publikum reißen die Sansculotten nieder. Im Kampf um diese Wand stehen sich zwei Verständnisse demokratischer Volkssouveränität gegenüber: Für die Anhänger:innen einer repräsentativen Regierungsform heißt Volkssouveränität das Zum-Ausdruck-Kommen eines ungeteilten Volkswillens, der sich in der Idee der Nation verkörpert. Die einzelnen Vertreter:innen repräsentieren also nicht eine bestimmte Klientele oder Wählerschaft, sondern kommen zusammen, um gemeinsam ‚die‘ Nation zu repräsentieren. Insofern ist die vierte Wand nicht nur ein pragmatischer Behelf, um die Effizienz politischer Abläufe sicherzustellen und vor Störungen zu bewahren, sondern substanziell notwendig, insofern sie das fragile Gefüge der nationalen Einheit vor dem Eindringen partikularer Interessen und Fraktionsbildungen bewahrt. Demgegenüber sehen die Sansculotten die vierte Wand als Exklusionsinstrument, das die Ungleichheit zwischen Aktiv- und Passivbürger:innen einementiert. Sie ist keine notwendige Begrenzung, um die Ausgewogenheit der Repräsentationsverhältnisse sicherzustellen, sondern gilt ihnen als Instrument elitärer und undemokratischer Herrschaft. Der sansculottische Widerstand konfrontiert das klassische politische Repräsentationstheater mit einer ‚action performance‘, die sich nicht auf der Bühne vollzieht, sondern die Grenze zwischen Bühne und Zuschauerraum einreißt. In diesem Sinne streben die Sansculotten danach, wie Martin Breugh betont, exzessive Volkssouveränität *in actu* gegen alle Institutionen ins Werk zu setzen, die die Spur der absolutistischen Ungleichheit in die Republik weitertragen: „[popular sovereignty] was embodied in political forms where citizens could exercise that sovereignty through direct political action“ (Breugh 2013, 116).

Zu diesem Zweck setzten die Sansculotten auf zwei Spielarten widerständiger Praxis. Erstens (1) konzentrierten sich die Sansculotten nicht ausschließlich darauf, die offizielle politische Bühne des Konvents zu konfrontieren. Sie errichteten zugleich ‚Gegenbühnen‘ als autonome politische Versammlungszentren, in denen – etwa im Rahmen von Sektionsversammlungen oder öffentlich abgehaltenen ‚mock assemblies‘, wenn man so will – eine Ausweitung politischer Teilhabemöglichkeiten nicht nur gefordert, sondern präfigurativ ins Werk gesetzt wurde (vgl. Friedland 2002, 185ff.). Zweitens (2) wählten die Sansculotten eine Strategie der Intensivierung und Dramatisierung von Einflussnahme, indem sie über die performativ und präfigurativ orientierten Praktiken der Gegeninstitutionalisierung hinaus veritable Aufstände anzettelten.

(1) *Sansculottischer Widerstand als Präfiguration von Gegenöffentlichkeiten*: Als präfigurativ lassen sich die Widerstandspraktiken der Sansculotten insofern beschreiben, als sie sich das Errichten und Bespielen von Gegeninstitutionen egalitärer politischer Artikulation zum Programm machten. Dabei sollten in den gegenwärtigen Praktiken die angezielten Verhältnisse

radikaler Gleichheit und Freiheit dargestellt und vorweggenommen werden. Für dieser Art gegenöffentlicher Artikulation setzen sie auf den institutionellen Rahmen der öffentlichen Sektionsversammlungen wie auch auf die Bildung von Clubs (Volksgesellschaften), in denen andere Weisen der Deliberation und des Austauschs ein- und ausgeübt werden konnten. Die 48 Pariser Sektionen waren ursprünglich als Wahlbezirke konzipiert worden, in deren die „Aktivbürger“ zu Primärversammlungen zusammenkommen sollten. Zugleich sahen diese gesetzlich geschaffenen Verwaltungsinstitutionen Vollversammlungen vor, die allen Bürgern zur gemeinsamen Diskussion und Beratung offenstanden. Bereits ein Jahr nach ihrer Einsetzung hatte sich das „Wesen der Versammlungen“ (Soboul 1978, 207) grundlegend geändert: Im Verlangen nach aktiver Teilhabe an den politischen Angelegenheiten hatte das „gemeine“ Pariser Volk aus den Sektionsversammlungen eine autonome politische Organisationsform gemacht und sie mit neuen Inhalten und Ausrichtungen versehen. „Sie wurden wirklich zum Organ der Souveränität des Volkes.“ (Soboul 1978, 207) Den Sansculotten kam dabei entgegen, dass das Gesetz keine Vorgaben zur „Dauer und Häufigkeit“ der Versammlungen, „ihre[r] Kompetenz oder ihre[m] Zweck“ (Soboul 1978, 207) machte. Vor diesem Hintergrund boten die Vollversammlungen, wie auch die später aus ihnen hervorgegangenen Sektionsgesellschaften, eine institutionelle Plattform, auf der die libertär-egalitären Grundprinzipien, denen sich die Sansculotten verschrieben, artikuliert, debattiert und in Gestalt populärer Organisationen verwirklicht werden konnten.

Die größtenteils Anfang 1791 gegründeten Volksgesellschaften vertraten im Streit um die Verfassung eine radikaldemokratische Position, die sich vehement gegen die Unterscheidung von Aktiv- und Passivbürger:innen richtete (Rose 1983, 122). Damit treten Praktiken des Rückzugs in die geschützte Heterotopie des Clubs und die öffentliche, performative Darstellung anderer Formen des Versammelns und Deliberierens in ein produktives Wechselverhältnis. Ziel der gegenöffentlichen Praktiken war dabei die Fortschreibung und Intensivierung des Anspruchs auf Publizität, gestützt auf die Überzeugung, dass politische Aktion nicht nur vor den Augen, sondern auch unter Beteiligung aller statthaben muss. Dabei sollte die egalitäre Organisation nicht einfach argumentativ verteidigt, sondern augenscheinlich als „bessere Praxis“ (Sörensen 2023, 160) zur Darstellung gebracht werden: „Their chosen methods of agitation were petitions, public meetings and popular demonstrations, together with attempts by ‚fractional‘ activity and popular pressure to win over the more democratically oriented of the sections.“ (Rose 1983, 122) Wie stark diese Praktiken in den Fokus der politischen Aufmerksamkeit gerieten, lässt sich daran ermessen, dass die Nationalversammlung bereits im Mai

1791, gegen den Widerstand der radikalen Jakobiner, den Handlungsspielraum der Sektionen mit juristischen Mitteln einzuschränken versuchte. Bemerkenswert ist daran, wie Rose hervorhebt, dass das Auftreten als Kollektiv anstatt als bloßes Aggregat von Individuen in den Fokus der Repression geriet, wie sich am Verbot kollektiver Petitionen zeigte: „the practice of collective petitioning by a society or a section assembly was forbidden. Henceforth petitions must bear the name of every individual supporter.“ (Rose 1983, 124)

Dass die Nationalversammlung im Sommer 1792 verfügte, dass die Sitzungen der Verwaltungskörperschaften öffentlich zu sein haben, kann als politischer Teilerfolg der Sansculotten gelten. Hinter der Öffnung der Sektionsversammlungen für das ‚gemeine‘ Volk steckt nicht nur das Anliegen, die politischen Institutionen zu egalisieren, sondern auch das Begehren, jene andere Auffassung von Volkssouveränität zu inszenieren, die weniger auf der Repräsentation der Nation und des nationalen Gemeinwillens, sondern auf der Darstellung des *demos* in seiner Vielstimmigkeit und Vielgestaltigkeit basiert. Nachdem in „den Sitzungssälen [...] Tribünen eingebaut“ wurden, waren die Versammlungen auf einmal von „Frauen und Kinder[n] und der Sektion nicht angehörende[n] Bürger[n]“ (Soboul 1978, 171) bevölkert. Während die Anhänger:innen des Repräsentationssystems auf der Notwendigkeit verantwortungsbewusster, dem Gemeinwillen verpflichteter Vertreter:innen beharrten, verkörperten die der Öffentlichkeit zugänglichen Sektionssitzungen gerade ein anderes Bild von Volkssouveränität: Mit seiner Anwesenheit bezeugt das Volk, dass es keine bloße Abstraktion ist, sondern als „konkrete Realität, vereinigt in den Sektionsversammlungen und durch diese all seine Rechte frei aus[zu]üben[.]“ (Soboul 1978, 123) vermag. In diesem Sinne galt den Sansculotten die Souveränität des Volkes als „unverjährbar, unveräußerlich und unübertragbar“ (Soboul 1978, 123). Der Souverän ist kein abstraktes, metaphysisches Wesen; der Kult der Einen Nation ersetzt nur den unsterblichen Körper des Königs durch den ebenso unsterblichen Volkskörper. Demgegenüber insistiert die sichtbare und lautstarke Präsenz der Vielen darauf, dass das Volk „etwas aus Fleisch und Blut“ (Soboul 1978, 135) ist.

(2) *Sansculottischer Insurrektionismus*: Komplementär zum präfigurativen Aufbau von Gege-nöfentlichkeiten und Gegeninstitutionen drückte sich das sansculottische Freiheitsstreben in insurrektiven Praktiken aus. Allerdings ist die Grenze zwischen dem präfigurativen und dem insurrektiven Moment fließend. Die Sansculotten verwendeten den Begriff des Aufstands nicht nur für gewaltsamen oder bewaffneten Aufruhr, sondern verstanden auch ihre gewaltlosen Protestpraktiken, wie etwa Aufmärsche, Demonstrationen und Protestkundgebungen in Begriffen des Aufstands (vgl. Soboul 1978, 352). Wie Soboul ausführt, lässt sich das Auf-

standsmotiv noch weiter fassen, insofern der Aufstand von einem einmaligen insurrektiven Ereignis zu einer habitualisierten Geste bzw. einer das ganze Leben durchdringenden politischen Haltung wird. Auf dem Plan tritt damit – neben dem Aufstand im landläufigen Sinn – das, was man das Aufständische nennen könnte, als republikanisch-egalitäre Mentalität und Grundhaltung.

Die Erweiterung des Aufständischen zur revolutionären Mentalität heißt nicht, dass die Sansculotten davor zurückgeschreckt hätten, sich mit vollem Körpereinsatz ins Geschäft der Freiheit zu werfen. Dabei geht es allerdings weniger um die bloße Durchsetzung bestimmter Interessen, sondern um den Aufstand als „mächtigste und im äußersten Fall angewandte Manifestation der Volkssouveränität“ selbst (Soboul 1978, 165). Die konkreten Aufstände, insbesondere jene im Umkreis der Debatte um die Annahme der Verfassung im Jahr 1793, stellten sich in Gestalt einer Demonstration der souveränen Rechte des Volks dar und traten denn auch mit entsprechend selbstbewusstem Gestus auf. Danton spricht ex post von einer „heiligen und tausendfach glücklichen Insurrektion“ (Danton, zit. nach Soboul 1978, 352)

Dabei insistieren die Sansculotten darauf, dass die Ausübung der Volkssouveränität gerade in Zeiten der Krise nicht abzuschwächen, sondern zu intensivieren ist. Der demokratische Charakter eines Gemeinwesens zeigt sich aus dieser Perspektive daran, dass man gerade in exzeptionellen Momenten die demokratischen Prozesse nicht zeitweilig aussetzt, sondern die Macht der Vielen als Grundlage des Gemeinwesens reaktiviert. Während der Liberalismus der Gefahr der Diktatur durch das juristische Dispositiv der Gewaltenteilung begegnet, bietet die radikale sansculottische Demokratie dazu die Rückgabe der Souveränität an das Volk auf. „Das Volk, das im Aufstand die Ausübung seiner souveränen Rechte zurückerkämpft hat, faßt alle Gewalten in seiner Hand zusammen: es kann Gesetze erlassen, Recht sprechen, alle Funktionen der Exekutive ausüben. Sowie der Aufstand losgebrochen ist, befiehlt nur das Volk.“ (Soboul 1978, 166) Dabei hat die Praxis des Aufstands nicht nur instrumentelle Funktion, um bestimmte politische Zielvorstellungen durchzusetzen oder ein Veto gegen die Politik der Regierenden einzulegen; sie hat in erster Linie und immer auch eine demonstrative Funktion: Der Aufstand erinnert nachdrücklich an die „Allmacht des Souveräns“ (Soboul 1978, 166), die sich nicht nur in Wahlen und passiver Akklamation der verabschiedeten Gesetze erschöpft, sondern den Ideen der bürgerlichen Eigenverantwortlichkeit, der permanenten Machtausübung der Sektionen, des Rechts auf Bestätigung der erlassenen Gesetze durch das Volk sowie der Kontrolle und stetigen Abberufbarkeit der gewählten Repräsentanten verpflichtet ist.

Die insurrektive Praxis ist zugleich Misstrauensvotum und „Vertrauenskundgebung“ (Soboul 1978, 167). Denn der Aufstand ist nicht nur unmittelbares Kontrollinstrument, sondern an seinem Ende steht auch das erneute Anvertrauen der Regierungsgeschäfte an neu bestimmte Repräsentanten. Nachdem der Aufstand die „Allmacht des Souveräns“ kundgetan hat, so Soboul, „legt das Volk die Waffen nieder und überträgt die Ausübung seiner Souveränität auf neue Sachwalter, denen es sein Vertrauen schenkt“ (Soboul 1978, 166). Aus heutiger Perspektive mag erstaunlich wirken, dass die exzessive sansculottistische Entgrenzung des Aufstands nicht nur weithin Popularität für sich in Anspruch nehmen konnte, sondern im Rahmen der Verfassung von 1793 sogar juridisch kodifiziert wurde: „Wenn die Regierung die Rechte des Volkes verletzt, ist für das Volk und jeden Teil des Volkes der Aufstand das heiligste seiner Rechte und die unerläßlichste seiner Pflichten.“ (1793, Art. 35) Der Aufstand ist das Kontrollinstrument, das zum Einsatz kommt, wenn die Regierungsvertreter sich von der Bindung ans imperative Mandat lösen. Das imperative Mandat macht die Repräsentanten weniger zu autonom agierenden Politikern, sondern zu Delegierten, die das in den Sektionen Beschlossene in die Generalversammlung hineintragen. Insofern hat der Aufstand auch die Funktion, das Band des Delegationsverhältnisses zu stärken. Er erinnert die *hommes politiques* daran, dass sie keine separate Kaste bilden, sondern in einem responsiv-responsablen Verhältnis zu den Bürger:innen stehen, deren Stimme sie in die Versammlung einbringen. Dieses durch den Aufstand einzuklagende „Recht auf Prüfung, Kontrolle und Abberufbarkeit der gewählten Vertreter“ (Soboul 1978, 136) ermöglicht, sehr zum Missfallen Robespierres, der darin einen ungebührlichen Exzess der Demokratie sieht (vgl. Tomba 2019, 54), eine quasi-juridische Prozedur, die Volkssouveränität da reaktiviert, wo Delegationsverhältnisse in elitär-aristokratische Repräsentativverhältnisse umschlagen. In Analogie zum 18. Brumaire Napoleons ließe sich womöglich ähnlich emblematisch von einem 1. Prairial der Sansculotten sprechen, an dem sie den Konvent besetzen und den Vertretern die Parole entgegenhalten: „Sprecht Ihr für alle; wir wollen selber den Konvent bilden!“ (Soboul 1978, 135)

ANTAGONISTISCHE SOLIDARITÄT: VERBRÜDERUNG ALS WIDERSTANDSPRAXIS

Der sansculottische Kampf um gleiche politische Freiheit war nicht nur geleitet von der Idee direkter Volkssouveränität, sondern auch und vor allem beflügelt vom Prinzip der Solidari-

tät.⁵⁰ Dabei sind die Sansculotten für ein Nachdenken über Formen und Werte demokratischen Widerstands deswegen so interessant, weil sie wesentlich dafür verantwortlich zeichnen, dass der dritte Begriff der ‚republikanischen Trias‘, die Brüderlichkeit bzw. Solidarität, im Zuge der Französischen Revolution geradezu neu erfunden und als *politischer* Grundbegriff verankert wurde (vgl. Ozouf 1989, Metz 1998). Zwar war die Idee der Solidarität während der Französischen Revolution eng mit Fragen der Bestreitung des Lebensunterhalts und der Abhilfe gegen Armut verbunden, die – nicht zuletzt unter Rekurs auf die 1789 deklarierten Menschen- und Bürgerrechte – in Form von Rechtsansprüchen auf Mindestlöhne, Unterhaltsrechten und staatlicher Subsistenzgarantien gesetzlich eingelöst wurden (vgl. Metz 1998, 174). Dennoch war der Rekurs auf Solidarität aufs Engste mit politischen Fragen verbunden: „[I]n ihrer Verbindung mit Freiheit und Gleichheit“, betont der Historiker Karl H. Metz, „gewann die Vorstellung der Brüderlichkeit eine vollkommen neue Bedeutungsrichtung. Sie wurde zum politisch einforderbaren Anspruch, der die rechtliche Gleichheit verinhaltlichte.“ (Metz 1998, 174) Die Solidarität rückte damit in ein (Bedingungs)Verhältnis zu den anderen beiden republikanischen Prinzipien: Damit die Bürger:innen der Republik an den politischen Angelegenheiten teilnehmen können, müssen sie nicht nur frei und gleich sein; um sich wechselseitig als Freie und Gleiche anzuerkennen, bedarf es eines „Bürgersinns“ (Ozouf 1989, 694), den fortan eben die „Brüderlichkeit“ garantieren sollte.⁵¹

In diesem Sinne zeichnet sich die sansculottische Bewegung nicht einfach dadurch aus, dass sie ihre Ideen zur politischen Einbeziehung ganz im Sinne Rousseaus mit umfassenden Bildungs- und Armutsbekämpfungsmaßnahmen verband (vgl. Soboul 1978, 70–122). Die Sansculotten beschränken sich nicht darauf, das Prinzip der Solidarität abstrakt zu *deklarieren*.

⁵⁰ Die Vorläufer des revolutionären Begriffs der Solidarität liegen einerseits in der juristischen Idee wechselseitiger Haftung. Mit dem römisch-rechtlichen Konzept der Solidarhaft verband man noch zu Zeiten der Revolution den Gedanken einer gegenseitigen Absicherung unter Rechtssubjekten, die füreinander oder für ein übergreifendes Ganzes einstehen (vgl. Metz 1998, 172). Andererseits hat der Begriff der Solidarität eine moralisch-religiöse Wurzel, nämlich die christliche Nächstenliebe, die auf der Vorstellung einer geteilten Zugehörigkeit zur Familie Gottes basierte – wie insbesondere im Begriff der „Brüderlichkeit“ deutlich zum Ausdruck kommt. Die französischen Revolutionäre – und darin liegt das Novum des revolutionären Solidaritätskonzepts (vgl. Metz 1998, 174) – verbanden erstmals diese beiden diskursiven Stränge und gaben ihm eine politische Stoßrichtung.

⁵¹ Dabei ist bis heute strittig geblieben, wie das Verhältnis der Solidarität zu Freiheit und Gleichheit genau zu denken ist. Die einen verstehen Solidarität als politische Parole mit „sozialreformistischen“ (Metz 1998, 175), oder besser sozialrevolutionärem Kern. Die Überlegung lautet: Um die politischen Prinzipien der Freiheit und Gleichheit einlösen zu können, müssen die Bürger:innen erst dazu befähigt werden – und zwar qua solidarisch bereitgestellter Subsistenz. Solidarität wäre in dieser Lesart, wie sie zeitgenössisch v.a. von der „Verschwörung der Gleichen“ um Babeuf prominent vertreten wurde, also die Bedingung für politische Freiheit und Gleichheit (vgl. Buonarrotti 1828, Ozouf 1989, 702). Eine andere Lesart, die sich v.a. an der jakobinischen Politik orientiert, erachtet die Brüderlichkeit als politisch relevantes Mittel, das – gewissermaßen als Multiplikator – den beiden Prinzipien der Freiheit und Gleichheit zur Seite gestellt wird. Mit der Stiftung staatsbürgerlicher Einheit und sozialen Zusammenhalts sollen, so diese Lesart, die Wirksamkeit der ‚politischen‘ Werte intensiviert werden (vgl. Ozouf 1989, 695).

Vielmehr sind sie der Überzeugung, dass Solidarität *praktisch* artikuliert werden muss, und zwar im widerständigen politischen Handeln. Solidarität ist für sie ein Kampfbegriff, mit dem sie sich gegen aristokratische Beschränkungen der demokratischen Öffentlichkeit sowie für die umfassende Ausübung von Volkssouveränität und autonomer Selbstregierung einsetzen. Mit anderen Worten: Solidarität besteht für die Sansculotten in antagonistischen, d.h. gegen ihre anti-demokratischen Feinde gerichteten, Solidarisierungspraktiken: eben den Praktiken der *Fraternisierung*.⁵²

Dass der Begriff der *fraternité* in den rechtlichen Dokumenten der Ersten Republik kaum zu finden ist, bedeutet nicht, wie Mona Ozouf betont, dass er im politischen Leben keine wichtige Rolle gespielt hätte: „[I]t scarcely matters that the word does not appear in legislative texts. It was present everywhere else“ (Ozouf 1989, 696). Tatsächlich war die *fraternité* nicht nur zentraler Bestandteil der jakobinischen Ideologie; sie wurde im Zuge großer Festivitäten öffentlich und von Regierungsseite zelebriert, um ein Gefühl staatsbürgerlicher Zusammengehörigkeit hochzuhalten. Sie war zudem eine kollektive politische Praxis populärer Bewegungen, die – mitunter in kritischer Distanz zur Politik der Revolutionsregierungen – eine zentrale Rolle im politischen Alltag des ‚gemeinen‘ Volkes einnahm. Insbesondere im politischen Handeln der Pariser Sansculotten waren Praktiken der Verbrüderung als Formen einer spezifischen Art popularen Widerstands fest verwurzelt.

Ganz allgemein handelte es sich bei den Akten der Verbrüderung um Pakte des Beistands, die die Sansculotten im Kampf gegen ihre politischen Gegner:innen und Unterdrücker:innen schmiedeten. Diese Verbrüderungsszenen entbehrten nicht einer gewissen schwülstigen Theatralität: Im Namen der fraternalistischen Verbundenheit schwor man einander feierliche Eide der Union, die mit einem Friedenskuss besiegelt wurden. Alltäglicher manifestierte sich der brüderliche Geist sprachlich im Gebrauch der informellen Du-Form und in der egalitären Anrede als „citoyen(ne)“, die im Unterschied zur hierarchisch-aristokratischen Adressierung als „Monsieur“ oder „Madame“ eingeführt wurde (vgl. Ozouf 1989, 696; Breugh 2013, 208). Kennzeichnend für die Gesten der Verbrüderung war eine bewusst zur Schau gestellte anti-aristokratische Haltung: Der „brüderliche[] Geist, der zwischen gleichgestellten Bürgern herrschen soll,“ wird, wie Soboul ausführt, als revolutionär-republikanisches Gegenideal zu allen

⁵² Schon aufgrund der problematischen androzentrischen Konnotationen dieses Begriffs – die Brüderlichkeit und die Fraternisierung setzen im Kern ein männliches politisches Subjekt voraus – kann es im Folgenden nicht darum gehen, die Sansculotten einfach als Vorbild für ein modernes Denken von Demokratie herzunehmen oder sie als Vorreiter einer ‚wahren Demokratie‘ zu idealisieren. Vielmehr möchte ich die Bedeutung der sansculottischen Solidarität für die Demokratietheorie herausarbeiten, ohne dabei deren problematische Aspekte auszublenken oder herunterzuspielen.

„aristokratische[n] Allüren“ entworfen (Soboul 1978, 22). Ein Schriftstück, das bei einem verhafteten Revolutionär beschlagnahmt wurde, charakterisiert die sansculottische Lebensform so:

Was ist eigentlich ein Sansculotte [...], Ihr Herren Schufte? Das ist einer, der immer zu Fuß geht, der keine Millionen besitzt, wie Ihr sie alle gern hättet, keine Schlösser, keine Lakaïen zu seiner Bedienung, und der mit seiner Frau und seinen Kindern, wenn er welche hat, ganz schlicht im vierten oder fünften Stock wohnt. Er ist nützlich, denn er versteht [...] bis zum letzten Tropfen sein Blut für das Wohl der Republik zu vergießen. [...] Am Abend tritt er vor seine Sektion, nicht etwa mit einer hübschen Larve, gepudert und gestiefelt, in der Hoffnung, daß ihn alle Bürgerinnen auf der Tribüne betrachten, sondern vielmehr, um mit all seiner Kraft die aufrichtigen Anträge zu unterstützen und jene zunichte zu machen, die von der erbärmlichen Clique der regierenden Politikaster stammen. (A.N., F⁷ 4775⁴⁸, dossier Vingternier, Vingternier 1893, zit. nach Markov/Soboul 1957, 3)

Der anti-aristokratische und anti-hierarchische Habitus nahm darüber hinaus in politisch-institutionellen Praktiken Gestalt an: So hielt der „brüderliche Geist zwischen gleichgestellten Bürgern“ (Soboul 1978, 22) nicht nur Einzug in die demokratischen Institutionen der Sansculotten, sondern befeuerte auch den politischen Kampf um die Durchsetzung der revolutionären Prinzipien von Freiheit und Gleichheit. Wenn die Sansculotten also im Rahmen ihrer Verbrüderungsszenen wechselseitig ihre revolutionäre Freiheit und Gleichheit bezeugten, setzten sie damit zugleich ein (widerständiges) Zeichen.

Die revolutionären Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, die durch den Bruch mit dem Ancien Régime politisch erkämpft wurden, waren zwar formal-konstitutionell in Form der Menschen- und Bürgerrechte festgeschrieben worden. In der Realität mangelte es aber vielfach an deren praktischer und vor allem universeller Umsetzung. Der brüderliche Eid diente dazu, das wechselseitige Anerkennungsverhältnis als freie und gleiche Bürger zu bestätigen. Zudem hatten die ersten revolutionären Umbrüche den Konflikt mit Anhänger:innen des Ancien Régime und seiner hierarchischen Gesellschaftsordnung keineswegs beendet. Letztere hatten zwar im institutionellen politischen Gefüge an Macht verloren, waren aber stets bemüht, ihren Einfluss zurückzugewinnen (was ihnen letztlich auch gelang). Die Revolutionäre sahen sich angesichts der royalistischen Bedrohung dazu veranlasst, eidesstattlich den „Krieg der Aristokratie“ zu erklären und „Einheit gegen Intrige und Tyrannei“ (Soboul 1978, 196) sowie „Hilfe im Falle der Unterdrückung“ (Soboul 1978, 197) zu schwören. Die Ursprünge solcher solidarisch-brüderlichen Verbindungspraktiken kann man, wie Soboul vorschlägt, „in den Föderationen von 1790 suchen. Dort ist es das gleiche glühende Bekenntnis zur Einigkeit, die gleiche Hingabe an den anderen.“ (Soboul 1978, 193) Im Unterschied zur nationalen Einheit, die im Rahmen der Föderationsfestivitäten beteuert und gestiftet wurde, waren die Ver-

brüderungsgesten der Sansculotten jedoch nicht einfach Ausdruck nationalistisch-patriotischer Energie, sondern ein strategisch-politisches Mittel. Dabei waren Szenen der Verbrüderung keine seltenen Ereignisse, die nur an den *grandes journées* vollzogen wurden, sondern gehörten alsbald zum alltäglichen politischen Repertoire: Zur Hochphase der Sansculotten-Bewegung im zweiten Revolutionsjahr versprach man sich sogar, man werde sich „einmal jede Woche abwechselnd in jeder Sektion verbrüdern“ (Soboul 1978, 195).

Die Form der Demokratie, die die Sansculotten forderten, war nicht nur *allgemein*, sondern auch *radikal* im etymologischen Sinn des Wortes: Demokratische Selbstregierung sollte nicht bei einer formalen Version stehen bleiben, sondern in allen Lebensbereichen verwurzelt werden. In diesem Sinne verstanden die Sansculotten demokratische Selbstregierung auch als etwas, das ihre aktive Beteiligung erforderte: So drängten sie auf die „Kontrolle der gewählten Vertreter, das Recht des Volkes, ihre Mandate zurückzufordern, [oder] gewisse Verfahren, wie die Abstimmung durch Aufruf oder Zuruf“ (Soboul 1978, 308). Angesicht der faktischen institutionell-politischen Machtlosigkeit der niederen Klassen suchten die Sansculotten nach alternativen Formen, in denen sie ihre Idee einer kollektiven „Demokratie in Aktion“ (Soboul 1978, 308) ausüben konnten. Den institutionellen Rahmen der Solidarität bildeten lokale politische Zentren: die Volksgesellschaften sowie die Komitees und Vollversammlungen der Pariser Sektionen. Die Namen einiger Volksgesellschaften, allen voran die „*Brüderliche Gesellschaft der Patrioten beider Geschlechter*“ – ein vielsagender Titel –, zeugen davon, dass die Idee der *fraternité* in diesem Kontext durchaus auch Frauen einschließen konnte. Als autonome Machtzentren außerhalb der direkten Kontrolle der Revolutionsregierung und des Nationalkonvents waren die Sektionen öffentlich zugänglich – d.h. auch jenen, die aus rechtlicher Sicht nicht als Aktivbürger:innen galten und über keine politische Partizipationsrechte verfügten: Frauen, Kinder, Ausländer:innen und Menschen mit niedrigem Einkommen. Zudem stifteten sie Inklusion, indem die Versammlungen permanent und nicht bloß zu bestimmten Terminen tagten. Das sollte insbesondere den Werktätigen ermöglichen, am politischen Geschehen teilzunehmen.

Als radikaldemokratische Gegeninstitutionen und Räume praktisch-politischer Solidarität wurden die sansculottischen Sektionen zum Angriffspunkt der (bürgerlichen) Machthaber. Dabei stellte, wie die Sansculotten rasch erkannten, das in den Sektionsversammlungen herrschende Prinzip der Öffentlichkeit eine Herausforderung für ihren Status als autonome politische Zentren dar: Wenn die Sektionsversammlungen der ganzen Öffentlichkeit zugänglich sind, so die Überlegung der Sansculotten, dann auch den sogenannten „Feinden der Revoluti-

on“. Die Sansculotten fürchteten daher, dass ihre Versammlungen von politischen Gegnern infiltriert würden, die als *agents provocateurs* den brüderlichen Geist vergiften und „inneren Zwiespalt“ (Soboul 1978, 194) unter den Sektionen säen würden. Kurz: Die Sansculotten sahen die Gefahr, dass ihre eigenen Versammlungen als „Instrument der Konterrevolution“ genutzt werden könnten. Vor diesem Hintergrund nahmen die sansculottischen Fraternisierungspraktiken in der Folge stärker militante Züge an. Als „Waffe im Krieg mit den Gemäßigten“ (Soboul 1978, 193) und „Instrument revolutionärer Wachsamkeit“ sollten Akte der Verbrüderung nicht nur die sansculottische „Verbindung untereinander zum höchsten Grad der Vollkommenheit“ (Soboul 1978, 193) bringen, sondern den Einfluss royalistischer oder gemäßigter Akteure auf die Vollversammlungen in Zaum halten:

Die Verbrüderung der Sansculotten ist eine Massenaktion. Sowie eine Sektion von den Gemäßigten bedroht ist, zieht die Vollversammlung der benachbarten Sektion geschlossen dahin: im Namen der Brüderlichkeit schließen sich die beiden Versammlungen zu einer zusammen, vereint durch den Schwur und Bruderkuß, und fassen ihre Beschlüsse gemeinsam. Die Verbrüderung ist ein gegenseitiger Beistandspakt, der über Sektionen und Gesellschaften hinweg die gesamte Sansculotterie vereint. (Soboul 1978, 193)

Neben symbolischen Gesten wie Eiden und Friedensküssen griffen die Sansculotten auch auf gewaltsame Mittel zurück: So kam es vor, dass die Abordnung einer Sektion die Vollversammlung einer anderen aufsuchte, um dort „über die Intrigen, die Anarchie, die zahllosen Unruhen, die die royalistisch[e] [...] Partei anzettelt, und den grausamen inneren Zwiespalt, den sie in den Versammlungen hervorruft“ (Soboul 1978, 194) zu sprechen. Diese gemeinsamen Märsche waren durchaus als Bedrohungsgesten intendiert. In Brandreden wurde die Strafe der Guillotine für Verräter, „Unruhestifter und Feinde der Revolution“ (Soboul 1978, 195, 200–204) gefordert. Die Prinzipien von Transparenz und Öffentlichkeit als „Schutzschild des Volkes“ (Soboul 1978, 169) gerieten zunehmend zu einer „revolutionären Wachsamkeit“, die auch vor Überwachung und Denunziation nicht zurückschreckte. Und nicht zuletzt wurden sogenannte „Säuberungen“ exerziert, im Zuge derer vermeintliche Konterrevolutionäre von den Versammlungen ausgeschlossen oder gar verhaftet wurden. Vor diesem Hintergrund entwickelte sich bald ein immer restriktiveres Verständnis brüderlicher Einheit als „Unterpfand des Sieges“ (Soboul 1978, 182). Die Sansculotten beherzigten zwar eine radikaldemokratische Lebensform, die sich durch ihren anti-aristokratischen, egalitaristischen (und damit anti-hierarchischen) Charakter auszeichnete, sie wurde aber zunehmend kollektiv-unitaristisch (und damit radikal anti-individualistisch). Im Angesicht der Bedrohung nehmen die Praktiken der Verbrüderung einen anti-pluralistischen Zug an.

Damit zeigt sich eine Gefahr, die jede Rede von Solidarität mit sich bringt: die Gefahr, im Namen der Solidarität Pluralität und Andersheit zu verdrängen. Kurz, gerade die politische Praxis der Solidarität läuft Gefahr, zu einer Form der Anti-Politik zu werden (vgl. Arendt 1958, Breugh 2013, 213). Indem sie der Solidarität eine vereinheitlichende Wendung geben, geben die Sansculotten letztlich dem tendenziell antidemokratischen Ideal eines politischen Körpers statt, der sich durch die anderen Werte des demokratischen Dispositivs – die Freiheit und die Gleichheit – nicht mehr herausfordern und in Frage stellen lässt. Es scheint, als würde bei den Sansculotten das revolutionäre Prinzip der Brüderlichkeit gegenüber dem Wert gleicher Freiheit einseitig privilegiert. Dennoch hält die Art und Weise, wie die Sansculotten in ihrem Kampf um politische Mitbestimmung auf das Prinzip der Solidarität rekurren, eine Lektion bereit, wenn wir den Begriff der Solidarität politisch denken und die demokratischen Grundwerte im Hinblick auf eine „Demokratisierung der Demokratie“ zusammendenken möchten. So weist Mona Ozouf darauf hin, dass die revolutionäre Brüderlichkeit nicht notwendigerweise als Zurückweisung formaler Freiheiten zu verstehen ist (Ozouf 1989, 702). Das sansculottische Streben nach einer politischen „Aktionseinheit“ (Soboul 1978, 191), die durch Praktiken der Fraternisierung gestiftet werden soll, zielt vielmehr darauf ab, eine allgemeine Ausübung politischer Freiheit und aktive Selbstregierung zu ermöglichen. Wie ich gezeigt habe, rekurren die kollektiven Verbrüderungspraktiken darüber hinaus auch stets auf das Prinzip der Gleichheit – und zwar in einer Weise, die sich dezidiert von der bloß formalen (Rechts)Gleichheit abhebt. Der Gedanke der Brüderlichkeit markiert dabei die *de facto* bestehende Ungleichheit in der rechtlichen Gleichheit; er zeigt an, wo die formalrechtliche Gleichheit zu kurz greift (Ozouf 1989, 702f.). Solidarisierung findet in einer Situation der Ungleichheit statt und beinhaltet einen Vorgriff auf Gleichheit. Das brüderliche Band der Sansculotten basierte folglich, wie Martin Breugh betont, auf einer politischen Praxis, die die Vorstellung einer natürlichen Ungleichheit unter den Menschen infrage stellt (vgl. Breugh 2013, 207).

In dieser Hinsicht erfüllt das Prinzip der Brüderlichkeit oder Solidarität eine wichtige Funktion für die „Demokratisierung der Demokratie“: In seiner kritischen Stoßrichtung gegen eine bloß formal verstandene politische Freiheit und Gleichheit erinnert das Prinzip der Solidarität daran, dass die revolutionäre Einrichtung einer demokratischen Verfassung nicht hinreicht, um demokratische Verhältnisse zu realisieren. Vielmehr müssen die demokratischen Werte im praktischen Vollzug von Akten der Befreiung, der Egalisierung und der Solidarisierung ins Werk gesetzt werden. Dabei ist dem Prinzip der Solidarität unter den normativen Werten des „demokratischen Horizonts“ eine spezifische extensive Dynamik eigen, wie Breugh betont:

„[F]raternity emerged as one of the major ‚horizons‘ of the Revolution. Its extension and scope seem limitless.“ (Breaugh 2013, 207, vgl. Ozouf 1989, 696, 702f.) Dem Prinzip der Solidarität wohnt, mit anderen Worten, stets ein Versprechen inne: das Versprechen einer Korrektur, Erweiterung und Intensivierung politischer Rechte.

4. ZIVILER UNGEHORSAM UND DEMOKRATIE

Die Reflexionen zur Französischen Revolution als dem historischen Paradigma der (modernen) Einsetzung von Demokratie *par excellence* haben das Konzept demokratischen Widerstands im Sinne einer Volte der Demokratisierung gegen autoritäre Regime beleuchtet. Dabei ist zugleich deutlich geworden, dass die Demokratisierung, die demokratischer Widerstand im Auge hat, sich nicht in der Ersetzung undemokratischer Ordnungsstrukturen durch demokratische Formen und Prozeduren erschöpft. So hat sich an den Praktiken der Pariser Sansculotten gezeigt, dass der Kampf für Demokratie *gegen* autoritäre Herrschaft immer auch ein Ringen *um* die Demokratisierung der eigenen (Widerstands)Praxis erfordert. Die in der vorliegenden Studie leitende Praxisperspektive unterstreicht, dass Praktiken demokratischen Widerstands nicht bei der Etablierung demokratischer Strukturen haltmachen können. Im Gegenteil muss ein radikales Verständnis demokratischen Widerstands berücksichtigen, dass Demokratisierung stets Demokratisierung der Demokratie bedeutet (vgl. Offe 2003, Sousa Santos 2007, Balibar 2010). Demokratischer Widerstand zielt nicht nur auf die Etablierung, sondern auf die Vertiefung und Radikalisierung von Demokratie.

Daran anknüpfend lässt sich die Idee einer widerständigen Demokratisierung der Demokratie in Auseinandersetzung mit Phänomenen *zivilen Ungehorsams* weiter ausleuchten. Diskurse zivilen Ungehorsams verhandeln gerade die Frage nach der Notwendigkeit sowie der Legitimität von (demokratischem) Widerstand innerhalb (formal) bestehender demokratischer Ordnungsgefüge. Dass es sich dabei nicht um Praktiken handelt, die vom Kampf um Demokratie gegen autoritäre Herrschaftsbedingungen abgetrennt werden können, hat sich im bisherigen Fortgang der Untersuchung mehrfach gezeigt. Anders gesagt, eine Theorie demokratischen Widerstands muss dem Umstand Rechnung tragen, dass widerständige Demokratisierung sowohl Kämpfe gegen autoritäre oder totalitäre Regime bzw. für die Durchsetzung demokratischer Ordnungsgefüge umfasst als auch innerhalb formal rechtsstaatlich verfasster demokratischer Ordnungen statthat. In der Tat findet sich dieser Gedanke bereits bei führenden Theoretiker:innen und Praktiker:innen der Revolution. So vertritt Jefferson die Auffassung, dass die revolutionäre Einsetzung einer verfassungsrechtlichen Grundordnung und demokratisch-politischer Institutionen das Spannungsverhältnis von Demokratie und Widerstand keineswegs abschließend vermittelt oder auflöst. Vielmehr bleibt demokratischer Widerstand auch nach der Einsetzung der Demokratie eine Triebkraft der Demokratisierung sowie eine zivilgesellschaftliche Ressource der Verteidigung der Demokratie gegen Erosionstendenzen und autoritäre Backlashes.

Damit einher geht das schwierige Problem, dass demokratischer Widerstand, wie jeder politische Widerstand, die Grenzen positiver Legalität immer auch auslotet und herausfordert: Der Widerstand erfolgt im Namen eines unverwirklichten Demokratieideals und erzeugt damit unvermeidlich Reibung und Spannung im Hinblick auf die gegebene Rechtsordnung. Die politische Theoriebildung sieht sich vor diesem Hintergrund mit dem Anspruch konfrontiert, widerständig-politischen Handlungsformen an der Grenze der Legalität Rechnung zu tragen (vgl. Scheuerman 2018, 1ff.). Ziviler Ungehorsam stellt uns insofern vor ein Legitimitätsproblem: das Problem, inwiefern und inwieweit es angeht, *innerhalb* einer Demokratie Widerstand *gegen* die (gegebene, restringierte) Demokratie *im Namen* einer wahren (vertieften, radikalen) Demokratie zu leisten.

Dringlich wird diese Frage angesichts einer Vielzahl politischer Protestbewegungen, deren Praxisrepertoires den Rahmen grundrechtlich verbürgter Spielräume von Meinungs- und Versammlungsfreiheit herausfordern oder überschreiten. Wenn Aktivist:innen der *Black-Lives-Matter*-Bewegung Polizeigebäude beschädigen, um gegen strukturellen Rassismus und Polizeigewalt zu protestieren,¹ wenn Angehörige von Umweltbewegungen wie *Extinction Rebellion* oder der *Letzten Generation* sich auf öffentlichen Plätzen und Straßenkreuzungen festkleben,² oder wenn Flüchtlingsaktivist:innen und Refugee-Gruppen ‚illegal‘ Grenzen übertreten,³ dann werden diese Widerstandspraktiken zumeist im Register zivilen Ungehorsams als eines politisch motivierten Rechtsbruchs verhandelt. Dabei ist ziviler Ungehorsam weit mehr als ein aktivistisches Modewort. Spätestens seit den 1960er Jahren bildet das Konzept den Gegenstand einer vielschichtigen Debatte um die Rolle, Funktion und Rechtfertigung von Formen politischen Widerstands, die sich an den Grenzen demokratisch-rechtsstaatlich verbürgter Handlungsrahmen, Instrumentarien und Prozeduren situieren, diese herausfordern und mitunter verschieben. Die philosophische und politiktheoretische Auseinandersetzung mit der Idee von zivilem Ungehorsam als eines „absichtlich rechtswidrige[n] und prinzipienbasierte[n] kollektive[n] Protesthandelns“ (Celikates 2010, 280; vgl. Braune 2017, Scheuerman 2018, Scheuerman 2021) kreist nicht nur um die Frage, wie legitimer politischer Protest von aufrührerischem Krawall und rechtloser Kriminalität unterschieden werden kann.⁴ Über den allzu

¹ Vgl. dazu u.a. Akbar 2020, Pineda 2021, und Herrmann 2023.

² Vgl. dazu u.a. Caygill 2019, 2021, Machin 2021, Mouffe 2022.

³ Vgl. dazu u.a. Balibar 2008, Butler /Athanasίου 2013, Butler 2015, Oberprantacher 2016, Celikates 2019.

⁴ Mit Ausnahme weniger konservativer Kommentator:innen (Isensee 1983), die aus rechtspositivistischer Perspektive eine klare (normative) Trennung zwischen ‚regulären‘ Formen politischen Protests und ‚illegalem‘ Widerstand zu verteidigen suchen, besteht zwischen den unterschiedlichen Traditionen der politischen Philosophie – von liberalen über republikanische bis zu radikaldemokratischen Ansätzen – ein weitgehender Konsens darüber, dass die Frage nach den Grenzen politisch rechtfertigbaren Ungehorsams nicht einfach durch den Verweis auf die geltende Gesetzeslage zu beantworten ist. Wie die Rede von einem anti-legalistischen *turn* (Scheuerman 2015) unterstreicht,

engen Rahmen einer legalistischen Perspektive hinaus hat der Diskurs um zivilen Ungehorsam mittlerweile ein Theoriefeld hervorgebracht, das sich an einer Vielzahl von Konfliktlinien abarbeitet. So verbindet der Diskurs heute nicht nur intensive Debatten über die Bedeutung, den Umfang und die Geltung kanonischer Begriffskomponenten (wie Öffentlichkeit und Gewaltlosigkeit) mit dem Anliegen einer differenzierten Beschreibung ungehorsamer Praxisformen und der Frage, welche Kriterien an diese Formen politischen Handelns anzulegen sind. Protestphänomene wie die Märsche ‚illegalisierter‘ Migrant:innen und Refugees oder die Massenstreiks von Kindern und Jugendlichen rücken Fragen der Handlungsfähigkeit und des politischen Subjektstatus der ungehorsam Agierenden in den Blick. Dringlich wird dabei eine Reflexion des (Wechsel)Verhältnisses von aktivistischer Praxis und Theoriebildung (vgl. Çidam et al. 2020).

Für meine Leitfrage nach dem Verhältnis von Widerstand und Demokratie ist die Debatte um zivilen Ungehorsam insofern von besonderer Relevanz, als hier ein Protesthandeln im Zentrum steht, das sich, wie angedeutet, dezidiert *im* Rahmen demokratisch-rechtsstaatlicher Gefüge verortet. Immerhin hält der Diskurs um zivilen Ungehorsam nicht nur ein differenziertes Theorieangebot zu *legitimitätstheoretischen* Fragen seiner Rechtfertigung, Rolle und Form als politisch motivierter Rechtsbruch bereit. Interessant ist vor allem die aktuelle Hinwendung zur Funktion zivilen Ungehorsams in der und für die Demokratie. So sind in jüngerer Zeit vermehrt *demokratiethoretische* Fragen zur Rolle von zivilem Ungehorsam als „spezifisch demokratischer politischer Praxis“ (Celikates 2010, 281) ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Tatsächlich nimmt die Frage nach dem Spannungsverhältnis von Demokratie und Widerstand eine Schlüsselrolle in den Debatten darüber ein, welche Formen und Praktiken zivilen Ungehorsams als legitim bzw. wertvoll erachtet werden (können). Dabei stehen einander zumeist zwei konfligierende Positionen gegenüber: Während die eine Position (1) zivilen Ungehorsam als eine problematische Verletzung rechtsstaatlich-demokratischer Ordnungen ansieht und für mit der Demokratie unvereinbar hält, argumentiert die andere Position (2), dass ziviler Ungehorsam durchaus im Dienst der Demokratie steht.

(1) Viele Beiträge zum Konzept zivilen Ungehorsams heben mit dem Verweis auf eine weit verbreitete Skepsis bzw. ablehnende Haltung an, die dem politisch motivierten Rechtsbruch im Kontext vorgeblich wohlgeordneter und funktionierender demokratischer Gefüge entgegenschlägt.⁵ In demokratischen Rechtsstaaten, so die typische Argumentation, stünden hinreichend ‚reguläre‘ Mittel zur Verfügung, um wahrgenommenes Unrecht und Missstände poli-

werden in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um zivilen Ungehorsam sowohl in der (normativen) politischen Philosophie als auch in der politikwissenschaftlichen Bewegungsforschung gegenüber der juristischen Beurteilung zunehmend andere, in erster Linie politische und moralische, Maßstäbe ins Feld geführt.

⁵ Vgl. etwa Markovits 2005, 1898; Celikates 2010, 281; Braune 2017, 11.

tisch zu beeinspruchen. Wenn eine Minderheit aus politischem Kalkül das Gesetz – als „Ausdruck des politischen Willens des Volkes“ (Braune 2017, 10) – bricht, steht sie im Verdacht, sich mit ihrem Ungehorsam über den demokratischen Mehrheitswillen hinwegzusetzen. Einer legeren Haltung gegenüber zivilem Ungehorsam in modernen Demokratien wird häufig unterstellt, die „gute Ordnung des institutionellen Status quo [...] der Willkür und des Elitismus tyrannischer Minderheiten“ zu opfern (Rödel et al. 1989, 25). So wird von ordnungskonservativer Seite immer wieder infrage gestellt, ob die Protestpraktiken der heutigen Klimabewegungen mit den Institutionen der liberalen Demokratie vereinbar sind.⁶ Die Aktionen der Umweltbewegungen werden sogar von hochrangigen Politiker:innen als ‚anti-demokratische‘, ja sogar ‚terroristische‘ Versuche seitens einer radikalen Minderheit dargestellt, die wirkliche oder vermeintliche Mehrheit zu erpressen: etwa wenn Gruppierungen wie *Extinction Rebellion* und die *Letzte Generation* mit ihren Aktionen das öffentliche Leben stören, indem sie den städtischen Verkehr an Straßenkreuzungen, den Londoner Flughafen oder gar eine große Wiener Baustelle blockieren.⁷ Und auch der Verstoß gegen die Schulpflicht im Rahmen von Klimastreiks wird immer wieder als Indiz für die Missachtung des demokratischen Rechtsstaats gewertet (vgl. Nemeth 2019, Meidinger 2019).⁸

(2) Im Gegensatz zu dieser ablehnenden Haltung lässt sich innerhalb der gegenwärtigen Theorielandschaft, und insbesondere in demokratiethoretischen Ansätzen, ein verstärktes Bemühen feststellen, die Rolle von zivilem Ungehorsam für demokratische Politik differenzierter zu bewerten. Anstatt zivilen Ungehorsam *en bloc* als undemokratisch abzukanzeln, besteht bei allen Binnendifferenzen weitgehend Einigkeit darüber, dass gerade das Streben nach vertiefter Demokratisierung politischem Ungehorsam und Widerstand legitimatorisches Gewicht verleihen kann. So neigen wir tendenziell dazu, Rechtsverstöße im Kontext politischen Wider-

⁶ Zum bisweilen spannungsreichen Verhältnis von Klimaaktivismus und demokratischer Politik vgl. Machin 2013 und Marquardt 2020, und zu Praktiken des zivilen Ungehorsams vgl. Kakenmaster 2019 und Scheuerman 2022.

⁷ Seit der CSU-Politiker Alexander Dobrindt in einem umstrittenen (und vom deutschen Verfassungsschutz zurückgewiesenen) Vergleich die Protestaktionen der „Letzten Generation“ mit dem Terrorismus der „Roten Armee Fraktion“ in eins setzte, werden Umweltaktivist:innen im deutschen Boulevard bisweilen gar als „Klima-RAF“ denunziert (vgl. Dobrindt 2022, Mössbauer 2022).

⁸ Mit ähnlichen Vorwürfen von ordnungskonservativer Seite wurde bereits in den 1980er Jahren der zivile Ungehorsam der Friedensbewegung bedacht. Den Aktivist:innen wurde nicht nur „gefährliche Schwärmerei“, „Hedonismus“ und „Infantilismus“ vorgehalten; ihrem Ungehorsam wurde einmal die Ernsthaftigkeit abgesprochen: „Widerstand in freiheitlichen Demokratien macht Spaß“ (Rödel et al. 1989, 32f.); dann wieder kritisiert, dass ihr Protest „von Angst getragen“ (Rödel et al. 1989, 33) sei. Jürgen Habermas attestierte den konservativen Kritiker:innen im Gegenzug, einem „deutschen Trauma“ zu erliegen, das hinter jeder demonstrativen Störung einen Gewaltexzess vermutet, und folglich in einen „autoritären Legalismus“ (Habermas 1983, 91) zu verfallen. Demgegenüber sah Habermas in der Konfrontation mit dem zivilen Ungehorsam der Friedensbewegung eine Chance für die deutsche politische Öffentlichkeit, nicht aus Furcht vor einem zweiten Weimar einem „deutschen Hobbismus“ (Habermas 1984, 107ff.) anheimzufallen, sondern sich von ihrem „lähmenden Trauma“ zu lösen und ohne Angst den Blick auf einen bisher tabuisierten Grenzbereich radikaldemokratischer Willensbildung zu richten“ (Habermas 1984, 101).

stands und Protests anders zu beurteilen, wenn sie, wie Christian Volk festhält, „im Geiste einer demokratischen Verfassung stehen, zur Demokratisierung der Demokratie beitragen oder gar Teil des Kampfes zur Durchsetzung der Demokratie sind“ (Volk 2014, 137). Die Berufung auf die Werte der Demokratie und die Anerkennung in der öffentlichen Wahrnehmung als Kampf um Demokratie und Demokratisierung hat einen gewissen Legitimitätsvorsprung zur Folge.⁹ Praktiken zivilen Ungehorsams müssen so gesehen nicht zuletzt darum kämpfen, als demokratisierende Kräfte wahrgenommen und anerkannt zu werden.

Doch auch wenn eine enge Verbindung von zivilem Ungehorsam und Demokratie postuliert wird, lässt sich die Frage nach dem (Legitimations)Verhältnis zwischen diesen beiden Konzepten nicht so einfach beantworten. Das liegt nicht nur daran, dass die verschiedenen Traditionslinien der politischen Philosophie, wie ich im Folgenden ausführen werde, durchaus unterschiedliche Antworten auf die, wenn man so will, widerstandstheoretische Gretchenfrage „Wie hast du’s mit der Demokratie?“ geben. Wir beobachten zudem, dass selbst offensichtlich *antidemokratische* Akteure und Gruppierungen ihren Ungehorsam und Widerstand als demokratische Aktion darstellen. So ist im Gefolge des Rechtspopulismus ein verstärktes Aufkommen antidemokratischer Formen politischen Protests zu beobachten. Wenngleich Gruppierungen wie die Alt Right in den USA oder die Identitäre Bewegung in Europa auf die Etablierung autoritärer Ordnungen abstellen, inszenieren sie sich als Vertreter:innen oder Avantgarde des eigentlichen Volkes, der schweigenden Mehrheit usw.¹⁰ Dabei ist die Frage, welche Formen von zivilem Ungehorsam als demokratisch gelten, nicht durch die Lektüre der ideologischen Programme politischer Bewegungen ins Reine zu bringen, sondern selbst Teil des politischen Streits. Aus demokratietheoretischer Perspektive ergibt sich dabei ein doppeltes Problem: Einerseits ist zu fragen, wie sich Praktiken des zivilen Ungehorsams beschreiben, konzeptualisieren und ausdifferenzieren lassen. Andererseits stellt sich die Aufgabe einer normativen Inblicknahme, im Sinne der Entwicklung von Kriterien, die es erlauben, Praktiken zivilen Ungehorsams hinsichtlich ihres demokratischen Charakters zu bewerten – insbesondere vor dem Hintergrund, dass heute kaum jemand offen als Antidemokrat:in auftritt.

Den Beitrag, den das Phänomen zivilen Ungehorsams für einen Begriff demokratischen Widerstands leistet, entwickle ich über eine kritische Auseinandersetzung mit drei idealtypischen

⁹ Ronald Dworkin verweist darauf bereits 1985 in seinem mittlerweile klassischen Werk *A Matter of Principle*: „we can say something now we could not have said three decades ago: that Americans accept that civil disobedience has a legitimate if informal place in the political culture of their community“ (Dworkin 1985, 105).

¹⁰ Vgl. dazu u.a. Caiani/Císař (2018), Levitsky/Ziblatt (2023).

Sichtweisen auf zivilen Ungehorsam:¹¹ (1) Die „liberal-konstitutionelle“ Perspektive auf zivilen Ungehorsam stellt die Frage nach den liberal-demokratischen Prinzipien ins Zentrum, deren Durchsetzung oder Stärkung Ziel und Zweck der widerständigen Handlungen bilden. Demgegenüber fragt (2) die „republikanisch-demokratische“ Perspektive v.a. nach dem Einfluss von zivilem Ungehorsam auf demokratische Institutionen und Prozeduren, deren Defizite durch außerinstitutionelles politisches Handeln ausgewiesen und möglicherweise sogar behoben werden können. Schließlich weist (3) eine „radikaldemokratisch-performative“ Perspektive auf die Verengungen liberaler und republikanischer Ansätze hin. Sie fragt nach der demokratischen *Form* der Praktiken des Ungehorsams, d.h. danach, inwiefern widerständige Aktions- und Organisationsformen demokratische Werte wie Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstbestimmung ins Werk setzen und praktizieren. Mit dieser Differenzierung zielen ich nicht darauf ab, moralische oder rechtliche Kriterien zu kontrastieren, die in den philosophischen Definitionsanstrengungen und Legitimationsversuchen verschiedentlich durchgearbeitet werden, sondern frage nach dem demokratischen bzw. demokratisierenden Gehalt aktueller Ungehorsamspraktiken.

In diesem Sinne gilt es einerseits (a) die grundsätzlichen Bewertungslinien herauszuarbeiten, die Liberalismus, Republikanismus und Radikale Demokratie hinsichtlich der Rolle ungehorsamen widerständigen Handelns in demokratischen Ordnungen bereithalten. Ausgehend von den unterschiedlichen Bewertungen zivilen Ungehorsams in und für die Demokratie lässt sich andererseits (b) aufzeigen, welches implizite Demokratieverständnis den jeweiligen Positionen zugrunde liegt. Die Befragung des Verhältnisses von Demokratie und zivilem Ungehorsam verweist – gerade vor dem Hintergrund, dass der demokratische Charakter zumeist als Beurteilungskriterium für zivilen Ungehorsam herangezogen wird – auf zwei miteinander verflochtene Fragerichtungen: zum einen nach der zu verwirklichenden Demokratie als dem Ziel und *Movens* zivilen Ungehorsams und zum anderen nach den Mitteln, d.h. der Form der Proteste, die die anvisierte Demokratie realisieren sollen.¹²

¹¹ Wenn ich im Folgenden eine liberal-konstitutionelle, eine republikanisch-demokratische und eine radikaldemokratisch-performative Perspektive unterscheide, handelt es sich zweifelsohne um heuristische Zuschnitte. Selbstverständlich versammeln alle diese Prädikate und Traditionen der politischen Philosophie und Demokratietheorie eine breite Palette an heterogenen Positionen. Meine Struktur lehnt sich an die systematische Aufschlüsselung unterschiedlicher Positionen und Modelle zivilen Ungehorsams bei Markovits (2005), Celikates (2010) und Scheuerman (2018) an. Dabei konzentriert sich meine Analyse allerdings auf die politischen Aspekte zivilen Ungehorsams; die moralisch-religiöse Tradition zivilen Ungehorsams, für die prominent Henry David Thoreau (1849), Mahatma Gandhi (1921–22) und Martin Luther King (1963) stehen, findet hier keine Berücksichtigung.

¹² Damit verschränken sich angesichts des zivilen Ungehorsams drei Dimensionen oder Ebenen: eine ethische, eine institutionentheoretische und eine politische. Die ethische Dimension betrifft die Legitimation der Mittel: Welche politischen Mittel des Ungehorsams sind mit der Demokratie vereinbar bzw. können als demokratisch

Schon an dieser Darstellung der Problemlage wird klar, dass Debatten über zivilen Ungehorsam von einem Konflikt zwischen Ordnungs- und Bewegungsperspektiven gekennzeichnet sind: Aus einer ordnungszentrierten Perspektive lässt sich ziviler Ungehorsam rechtfertigen, wenn er dem institutionell etablierten Status quo zuarbeitet; aus einer bewegungszentrierten Perspektive ist zunächst fraglich, welche Ordnung überhaupt im Rahmen der Protestpraxis etabliert werden soll. Je nachdem, welche Perspektive man einnimmt, wird sich ein Vorverständnis zivilen Ungehorsams einstellen, der dann entweder als zivilgesellschaftliches Korrekturinstrument, als widerständige Stütze der Demokratie oder als Triebkraft vertiefter Demokratisierung und demokratischer Transformation erscheint. In gewisser Weise lässt sich das Debattenfeld rund um zivilen Ungehorsam als Kehrseite zu den juridisch-politischen Auseinandersetzungen um die Idee der ‚wehrhaften‘ Demokratie lesen.¹³ Während das juridische Dispositiv wehrhafter Demokratie einer demokratischen Ordnung zugesteht, sich innerhalb gewisser Grenzen mit undemokratischen Mitteln gegen antidemokratische Kräfte zu verteidigen, konfrontiert uns das politische Dispositiv zivilen Ungehorsams mit der Schwierigkeit, Protestformen zu bewerten, die an den Grenzen demokratisch-rechtsstaatlicher Legitimität operieren.

Die Begriffsperson, die die folgenden Überlegungen orchestriert, ist die der ungehorsamen Klimaaktivist:in. Die gegenwärtigen Klima- und Umweltprotestbewegungen bieten sich als paradigmatischer Bezugspunkt an, insofern hier die Rolle der Demokratie als politischer Rahmen zur Umsetzung der Ziele in einer besonderen Art und Weise mitreflektiert wird. Diese Bewegungen sind nicht nur im Hinblick auf die ökologischen Forderungen relevant, die sie stellen, sondern auch in Bezug auf ihre demokratievertiefende Dimension. Dabei argumentiere ich, dass die politischen Aktionen von *Fridays for Future*, *Extinction Rebellion* und anderen Gruppierungen an nicht weniger als den Kern des demokratischen Dispositivs, die Selbstbestimmung des Volkes rühren, indem sie bislang als unpolitisch oder politikunfähig angesehene Existenzweisen auf die politische Bühne bringen bzw. ihnen eine politische Stimme verleihen. Anders gesagt, man übersieht gerade das entscheidende Demokratisierungsmoment der Klimabewegungen, wenn man die weltweiten Umweltproteste auf das Anliegen reduziert, ökologische Maßnahmen zu realisieren und ‚die Politik‘ im Sinne der offiziellen nationalen und internationalen Regierungspolitik an ihre Verantwortung für eine nachhaltige Umweltpolitik zu erinnern. Eine solche depolitisierende Sichtweise (vgl. Kakenmaster 2019) bekommt

gelten? Die institutionentheoretische Dimension betrifft die Gestalt der Zwecke: Wie werden die demokratischen Verhältnisse gedacht, die der Ungehorsam hervorbringen soll? Und die politische Dimension betrifft die strategische Eignung der Mittel im Hinblick auf den Zweck: Welche (demokratiethoretisch legitimierbaren) Mittel sind geeignet, eine entsprechende Wirksamkeit zu entfalten, um den angezielten Zweck zu erreichen?

¹³ Für eine Übersicht zum Konzept und rezenten Debatten der wehrhaften Demokratie vgl. Rijpkema/Asbury (2019).

die Tiefendimension politischer Subjektivierung nicht in den Blick, wie sie in den Klimaprotesten unserer Tage ins Zentrum tritt.

4.1 DIE LIBERAL-KONSTITUTIONELLE PERSPEKTIVE AUF ZIVILEN UNGEHORSAM

Den bis heute wirkmächtigsten Beitrag zur Konzeptualisierung zivilen Ungehorsams innerhalb des politischen Liberalismus hat John Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* geliefert. Rawls bestimmt zivilen Ungehorsam als eine „öffentliche[], gewaltlose[], gewissensbestimmte[], aber politisch[] gesetzwidrige[] Handlung, die gewöhnlich eine Änderung der Gesetze oder der Regierungspolitik herbeiführen soll“ (Rawls 1971, 401). Damit nehmen Praktiken zivilen Ungehorsams aus Rawls' Sicht eine Zwischenposition zwischen legalem Protest im Rahmen der Wahrnehmung liberal-demokratischer Grundrechte einerseits und militantem Widerstand oder krimineller Aktivität andererseits ein. Ziviler Ungehorsam operiert in einem Graubereich von (Il)Legalität und Legitimität. Im Unterschied zu ‚gewöhnlichen‘ Straftaten verfolgt das ungehorsame Protesthandeln das Ziel, bestimmte Gesetze oder Institutionen zu verändern. Praktiken zivilen Ungehorsams stellen aus Rawls' Perspektive Reaktionen auf eine Verletzung individueller Grundfreiheiten oder verfassungsrechtlich garantierter Gerechtigkeitsgrundsätze dar (vgl. Rawls 1971, 409).

Mit der Koppelung zivilen Ungehorsams an Fragen der Gerechtigkeit diskutiert Rawls den zivilen Ungehorsam im Rahmen der bürgerlichen Pflicht zur „Erhaltung und Förderung gerechter Institutionen“ (Rawls 1971, 368f.). Ziviler Ungehorsam ist legitimierbar, wenn der Rechtsbruch maßvoll und mit dem Ziel erfolgt, die demokratische Ordnung an ihre Grundprinzipien zurückzubinden. Dabei kann ziviler Ungehorsam direkt oder indirekt erfolgen (vgl. Rawls 1971, 401). Direkter ziviler Ungehorsam bricht genau das Gesetz bzw. die Verfügung, die von den Protestierenden als problematisch erachtet wird (etwa wenn sich Menschen an einem Ort versammeln, an dem das Versammlungsrecht eingeschränkt ist); indirekter ziviler Ungehorsam bricht ein Gesetz, um ein anderes zu problematisieren bzw. zu beeinspruchen (etwa wenn Klimaaktivist:innen den Straßenverkehr behindern, um auf die systematische Naturzerstörung aufmerksam zu machen).

Damit wir aus der Sicht von Rawls von legitimem (direktem oder indirektem) zivilen Ungehorsam sprechen können, muss zum einen eine grundlegende Gerechtigkeitsverletzung vorliegen, und zum anderen dürfen im Kontext einer fast bzw. „einigermaßen gerecht[en] Gesellschaft mit demokratischer Regierungsform“ (Rawls 1971, 387) keine anderen Wege offenste-

hen, um das anvisierte Ziel zu erreichen (vgl. Rawls 1971, 388f., 410f.). Ziviler Ungehorsam ist für Rawls als *ultima ratio* legitim. Erst wenn alle anderen Möglichkeiten auf institutionell abgesichertem Terrain ausgeschöpft wurden, kann ziviler Ungehorsam als letztes Mittel des Protests erwogen werden. Die Funktion des zivilen Ungehorsams ist dann die einer Adressierung der breiten Öffentlichkeit bzw. eines Appells an den „Gerechtigkeitssinn der Mehrheit der Gesellschaft“ (Rawls 1971, 401), um auf einen Missstand aufmerksam zu machen und festgefahrene Debatten in Bewegung zu bringen (vgl. Rawls 1971, 403ff.).

Aus liberaler Warte ist Widerstand als ziviler Ungehorsam also dann rechtfertigbar, wenn er die in der demokratischen Verfassung angelegten, aber in den Gesetzen oder der Regierungspolitik nicht realisierten Grundrechte und -freiheiten öffentlich und gewaltlos einklagt. Ziviler Ungehorsam setzt so gesehen voraus, dass man in einer „fast gerechten Gesellschaft“ lebt, die eine „demokratische Regierungsform“ hat (Rawls 1975, 399). Rawls’ „konstitutionelle Theorie zivilen Ungehorsams“ (Rawls 1971, 400) stellt für viele Theoretiker:innen und Praktiker:innen einen wichtigen Bezugspunkt zur Beurteilung politischer Protestbewegungen dar, weil sie eine Reihe an Kriterien bereithält, um zivilen Ungehorsam begrifflich von anderen Formen von Protest oder unziemlichem Verhalten abzugrenzen.¹⁴ Im Zentrum steht zumeist die Frage nach der potentiellen Militanz politischen Widerstandshandelns, demgegenüber ziviler Ungehorsam sich in Rawls’ Version durch den Verzicht auf ‚exzessive‘ Protestpraktiken auszeichnet. Mit der Bestimmung als öffentlicher, gewaltloser, gewissensbestimmter, aber politischer gesetzwidriger Handlung unterstreicht Rawls vielmehr die symbolisch-kommunikative Komponente zivilen Ungehorsams. In diesem Sinne hat Scheuerman angesichts einer generalisierenden Kriminalisierung der Protestpraktiken gegenwärtiger Klimabewegungen, zentrale Unterschiede herausgearbeitet zwischen dem zivilen Ungehorsam von Gruppen wie *Fridays for Future*, *Extinction Rebellion* oder *Ende Gelände* und einem militanten Klimaaktivismus, wie ihn prominent Andreas Malm oder Derrick Jensen propagieren (vgl. Malm 2021, Jensen 2006).

Wie Scheuerman in seiner Analyse der Praktiken und Rechtfertigungsmotive der beiden Ansätze deutlich macht, unterscheiden sie sich nicht so sehr in rechtlicher (beide handeln illegal) oder moralischer (beide bemühen das Motiv der Krise und des Notfalls), sondern vielmehr in politischer Hinsicht. So können erstere in einem Rawl’schen Sinne als politisch verstanden werden, da sie – anders als bspw. die Verweigerung des Kriegsdiensts aus Gewissensgründen

¹⁴ Dabei sind die Rawls’schen Definitionskriterien jedoch keineswegs unhinterfragt geblieben. Vielmehr wurden sie in nahezu jeder Hinsicht zur Disposition gestellt: sei es hinsichtlich ihrer Gültigkeit, ihrer Relevanz, ihres Umfangs oder ihrer allgemeinen Interpretationsoffenheit. Vgl. dazu u.a. Celikates 2016b, Delmas 2018, 2020, Scheuerman 2018.

– keinen Entschluss aus privater, moralischer Überzeugung oder aus religiösen Motiven darstellen, sondern sich auf politische Prinzipien und Gerechtigkeitsgrundsätze berufen, von denen sie erwarten dürfen, dass sie formal auch von der bestehenden Ordnung anerkannt werden.¹⁵ Als historisches Vorbild kann hier die US-amerikanische Bürgerrechtsbewegung der 1960er Jahre gelten, die mit ihrem zivilen Ungehorsam gegen die Ungerechtigkeit und Verfassungswidrigkeit südstaatlicher Segregationsgesetze protestierte. In ähnlicher Weise sollen, wie Scheuerman unter Verweis auf den *Extinction Rebellion*-Gründer Roger Hallam argumentiert, auch die zivilen Ungehorsamspraktiken der gegenwärtigen Klimabewegung die offizielle nationale und internationale Regierungspolitik an ihre Verantwortung für eine nachhaltige Umweltpolitik erinnern und Druck auf politische Entscheidungsträger:innen ausüben, vertraglich vereinbarte Politiken und Maßnahmen auch umzusetzen.

Demgegenüber zweifeln militante Klimaaktivist:innen an der Wirksamkeit klassischen zivilen Ungehorsams: Eine handzahme Symbolpolitik werde dem Ausmaß der Krise nicht gerecht. Darüber hinaus richte sie sich mit ihrem Appell an offizielle politische Entscheidungsträger:innen und demokratische Regierungen an die falschen Adressat:innen: „institutions are plagued by powerful interest groups, fossil fuel industries, lobbyists, and a pervasive political short-termism that prevents office holders from taking necessary action“ (Scheuerman 2021, 5). Anstatt darauf zu warten, dass demokratische Regierungen große Ölkonzerne entmachten, sollten Aktivist:innen deren Geschäfte durch Sabotageakte behindern. Darauf verweist nicht zuletzt Malms sprechender Titel *How to Blow Up a Pipeline* (2021). Malm greift darin ein Gedankenexperiment des britischen Autors John Lanchester auf, der sich in einem Beitrag in der *London Review of Books* wundert, warum die aktuelle Klimabewegung bislang zu keinen terroristischen Mitteln gegriffen hat:

It is strange and striking that climate change activists have not committed any acts of terrorism. After all, terrorism is for the individual by far the modern world's most effective form of political action, and climate change is an issue about which people feel just as strongly as about, say, animal rights. This is especially noticeable when you bear in mind the ease of things like blowing up petrol stations, or vandalising SUVs. In cities, SUVs are loathed by everyone except the people who drive them; and in a city the size of London, a few dozen people could in a short space of time make the ownership of these cars effectively impossible, just by running keys down the side of them, at a cost to the owner of several thousand pounds a time. Say fifty people vandalising four cars each every night for a month: six thousand trashed SUVs in a month and the Chelsea tractors would soon be disappearing from our streets. So why don't these things happen? Is it because the peo-

¹⁵ Der Fokus zivilen Ungehorsams liegt insofern auf den politischen und rechtlichen Institutionen: „Die Forderung sozialer Gerechtigkeit bezieht sich“, wie Herfried Münkler und Grit Straßenberger erläutern, „auf die rechtlich-institutionelle Grundstruktur einer Gesellschaft“ (Münkler/Straßenberger 2015, 213) und nicht auf individuelle Handlungen der Bürger:innen.

ple who feel strongly about climate change are simply too nice, too educated, to do anything of the sort? (But terrorists are often highly educated.) Or is it that even the people who feel most strongly about climate change on some level can't quite bring themselves to believe in it? (Lanchester 2007, zit. nach Malm 2021, 11f.)

Gezielte Sachbeschädigung und strategische Blockaden der Infrastruktur würden sich aus dieser Sicht im Kampf gegen die übermächtige Ölindustrie weit effektiver erweisen als die Anrufung staatlicher Institutionen und demokratischer Öffentlichkeiten.

In den Aktionen militanter Klimaaktivist:innen manifestiert sich scheinbar nicht nur eine robuste Skepsis gegenüber demokratischen Institutionen, sondern auch gegenüber der politischen Wirksamkeit ziviler Ungehorsamspraktiken wie Sit-ins, Platzbesetzungen und Störungen des Straßenverkehrs, oder wie Malm formuliert: „the ruling classes really will not be talked into action. They are not amenable to persuasion; the louder the sirens wail, the more material they rush to the fire, and so it is evident that change will have to be forced upon them. The movement must learn to *disrupt* business-as-usual.“ (Malm 2021, 20) Anstatt eine breite Bewegung aufzubauen, folgen die Strategen des militanten Klimaaktivismus einem avantgardistischen Verständnis politischen Widerstands,¹⁶ der im Sinne einer Propaganda der Tat auf einzelne, mitunter klandestine, aber vorbildhafte Sabotageakte setzt (vgl. Scheuerman 2021, 14).

Damit bricht der militante Klimaaktivismus auch mit einer Reihe weiterer Rawls'scher Kriterien: Als politischer Akt ist ziviler Ungehorsam nach Rawls keine individuelle, sondern eine kollektive Praxis, die sich an eine breite Öffentlichkeit richtet. In diesem Sinne verstehen auch die Mitglieder von *Extinction Rebellion* ihren Ungehorsam als symbolisch-kommunikativen Appell an die demokratische Öffentlichkeit: „Like many previous defenders of NVCD [non-violent civil disobedience] (e.g., John Rawls and Jürgen Habermas) [...], climate activists emphasize its communicative and deliberative merits: symbolically significant lawbreaking provides an attention-gaining mode of political address by means of which otherwise indifferent political peers can be persuaded to support change.“ (Scheuerman 2021, 6) Und auch wenn sich ziviler Ungehorsam stets in gewissem Maße über die bestehende Rechtsordnung hinwegsetzt, hat er nach Rawls gewaltlos zu verfahren. Gewaltlosigkeit macht geradezu den ‚zivilen‘ Charakter des Ungehorsams aus. Insofern situiert sich der zivile Ungehorsam nicht einfach jenseits des Rechts, sondern verschreibt sich grundsätzlich dem Prinzip der Gewaltlosigkeit wie auch dem „Rahmen der Gesetzestreue“ (Rawls 1971, 422). „The ‚moral drama‘ XR [*Extinction Rebellion*] hopes to dramatize is accordingly best facilitated by acts of NVCD culminating in mass arrests and strict nonviolence“ (Scheuerman 2021, 6). Akteure zivilen

¹⁶ Zum avantgardistischen Modell zivilen Ungehorsams vgl. Celikates 2010.

Ungehorsams erkennen also das rechtsstaatliche Gefüge nicht nur an, sondern zielen in Rawls' Konzeption grundsätzlich auf die Stärkung und Stabilisierung der Institutionen einer „fast gerechten Gesellschaft“ (Rawls 1971, 421). Genau diese Bedingung, dass das geltende politische System „fast oder einigermaßen gerecht“ (Rawls 1971, 404) ist, wird, wie Rawls bemerkt, von Akteuren militanten Widerstands entschieden zurückgewiesen. Aus diesem Grund sind militante Aktivist:innen mitunter auch nicht bereit, strafrechtliche Konsequenzen für ihre gesetzwidrigen Protesthandlungen in Kauf zu nehmen.

In dieser Haltung drückt sich nicht nur eine Zurückweisung der liberalen Prämisse einer „fast gerechten Gesellschaft“ aus, sondern auch eine Skepsis gegenüber den institutionalisierten Prozeduren demokratischer Entscheidungsfindung. Darauf verweisen u.a. Pickering et al. (2020) in ihrer diskursanalytischen Auseinandersetzung mit gegenwärtigen Klimapolitiken und Protestimaginarie: „Democracy is perceived as too slow, compromising, cumbersome, and captured by interest groups and veto players to generate the transformative change needed for sustainability.“ (Pickering et al. 2020, 3) Sie warnen angesichts demokratieskeptischer Positionen vor dem Erstarken eines „Öko-Autoritarismus“, demzufolge das Katastrophenszenario technokratische Entscheidungen und Direktivpolitiken seitens eines staatlichen „green leviathan“ (Pickering et al. 2020, 3) oder „climate leviathan“ (Scheuerman 2021, 14) erfordere. Vor diesem Hintergrund sehen sich liberale Ansätze vor die Notwendigkeit eines Zweifrontenkampfs gestellt: Es gilt gleichzeitig gegen antiliberale Direktivpolitiken und gegen die Militanz einer „Tyrannei der Minderheit“ vorzugehen. Ziviler Ungehorsam ist für Liberale daher nicht so sehr ein Mittel demokratischer Artikulation, sondern ein Abwehrdispositiv gegen exzessive populäre Anmaßungen.

Aus dieser Warte ist ziviler Ungehorsam gleichsam eine Rosskur für die bestehende Demokratie. Der Liberalismus sieht zivilen Ungehorsam als zivilgesellschaftliches Abwehrinstrument, um die gegebene Gestalt der demokratischen Ordnung mitsamt ihren rechtsstaatlichen Institutionen gegen Zersetzungs- und Erodierungstendenzen zu verteidigen. Ziviler Ungehorsam als Widerstandsmotiv hat in der liberalen Konzeption eine konservative Ausrichtung. Insoweit er eine demokratisch-ordnungserhaltende Funktion ausübt, arrangiert sich der Liberalismus mit dem zivilen Ungehorsam, insistiert allerdings auf die engen Grenzen und den prekären Ausnahmecharakter dieses politischen Mittels. Im Hintergrund steht ein restringiertes Demokratieverständnis, nach dem Demokratie primär liberal-rechtsstaatlich eingehegten Mehrheitsentscheid bedeutet, wodurch die Demokratie tendenziell entpolitisiert und verrechtlicht wird. Ziviler Ungehorsam artikuliert im Namen liberaler Grundrechte ein Unbehagen mit

Mehrheitsentscheiden, ohne die gegebene Gestalt der liberal-demokratischen Institutionenordnung in Frage zu stellen.

Angesichts dieser Überlegungen zum zivilen Ungehorsam wird klar, worin aus liberaler Perspektive das demokratiepolitische Potential von Widerstandshandlungen besteht. Rawls selbst sieht im zivilen Ungehorsam einen „Prüfstein für jede Theorie der moralischen Grundlage der Demokratie“ (Rawls 1971, 400). Akte des Ungehorsams dienen als Instrument, um demokratische Mehrheitsentscheide durch die Einmahnung von Freiheits- und Gerechtigkeitsprinzipien zu beeinspruchen. Ziviler Ungehorsam ist so gesehen ein Mittel für Minderheiten, um auf die für ihre grundrechtliche Lage nachteiligen Effekte von Mehrheitsentscheiden aufmerksam zu machen. Ob ziviler Ungehorsam gerechtfertigt oder geboten ist, wird so zu einer Abwägungsfrage: „An welchem Punkt ist die Pflicht, sich den von einer Gesetzgebungs-Mehrheit beschlossenen Gesetzen (oder den von ihr unterstützten Handlungen der ausführenden Gewalt) zu fügen, angesichts des Rechtes zur Verteidigung seiner Freiheiten und der Pflicht zum Widerstand gegen Ungerechtigkeit nicht mehr bindend?“ (Rawls 1971, 400).

Sind politische Grundrechte ungleich verteilt und nicht über andere, legale Mittel und Wege einklagbar, oder führt das demokratische Mehrheitsprinzip dazu, dass Minderheiten dauerhaft benachteiligt werden, dann ist für Rawls ziviler Ungehorsam legitim. Dabei wird deutlich, dass, wie Scheuerman betont, dass ziviler Ungehorsam aus einer liberalen Perspektive im Grunde der Beschränkung und Begrenzung der Demokratie dient und somit eine weitere Figur darstellt, um den demokratischen Exzess zu bändigen: „Civil disobedience [...] checks the excesses of (democratic) majority rule, restoring the proper balance between democracy (majority rule) and liberalism (the preservation of basic civil and political rights).“ (Scheuerman 2018, 58) Robin Celikates spricht in diesem Zusammenhang von einer Spannung zwischen Liberalismus und Demokratie (vgl. Celikates 2010, 287): Der Liberalismus ist letztlich nicht an einer Radikalisierung von Demokratie interessiert, sondern an einer grundrechtlichen Einhegung der demokratischen Gefahr ungebändigter Volkssouveränität, was zugleich die ambivalente Haltung der liberalen Tradition gegenüber dem zivilen Ungehorsam erklärt und verständlich macht, warum bei Rawls erneut das Motiv des Exzessiven auftritt, wenn es darum geht, Kriterien für die Legitimität zivilen Ungehorsams aufzustellen. Demnach lautet die liberale Losung zivilen Ungehorsams gerade nicht *Deepen democracy!*, sondern vielmehr *Limit democracy!*, insofern, wie Daniel Markovits hervorhebt: „On narrow liberal accounts, civil disobedience is always considered ‚democracy-limiting‘. Law-breaking activism, here, is justified

as a rights-preserving check on democratically made laws (the majority's will).“ (Markovits 2005, 1902).¹⁷

In diesem Zusammenhang ließe sich ergänzen, dass schon die vorschnelle liberale Gleichsetzung von Mehrheitsregel und Demokratie problematisch ist. Jürgen Habermas (Habermas 1983, 94ff.) kritisiert das liberale Demokratieparadigma im Hinblick auf diesen Aspekt: Demokratie heißt nicht, dass die Mehrheit entscheidet, sondern dass die Minderheit eine reale Chance darauf hat, die Mehrheit zu erringen.¹⁸

Die Mehrheitsregel funktioniert nur in bestimmten Kontexten überzeugend. Ihr Wert muß sich an der Idee messen lassen, wie weit sich die Entscheidungen, die sie unter Bedingungen knapper Zeit und begrenzter Informationen ermöglicht, von den idealen Ergebnissen eines diskursiv erzielten Einverständnisses oder eines präsumtiv gerechten Kompromisses entfernen. (Habermas 1983, 96)

Die demokratische Qualität eines Entscheidungsverfahrens bemisst sich daran, inwieweit es sich Rechenschaft darüber ablegt, ob es angemessen und legitim ist. Demokratische Entscheidungsverfahren unterliegen, wie Habermas mit Claus Offe in Erinnerung ruft, einem Prozess fortlaufender (Selbst)Kritik und Adaption, der „die Gegenstände, Modalitäten und Grenzen der Anwendung des Mehrheitsprinzips selbst zur mehrheitlichen Disposition []stellt“ (Habermas 1983, 96). Die demokratische Legitimität von Mehrheitsentscheiden hängt aus dieser Sicht davon ab, dass sie stets wieder von der unterlegenen Minderheit beansprucht und zur Aushandlung gebracht werden können (vgl. Rödel et al 1989, 46). Insofern ist die Kohäsion einer demokratischen Gemeinschaft nur denkbar, wenn Mehrheitsentscheide von Minderheiten revidierbar sind: „When those premises are abrogated, it becomes unclear why outvoted minorities should abide majority decisions: why accept permanent rule by an irremovable and implacable political majority?“ (Scheuerman 2018, 72)

Damit wird die Spannung zwischen Liberalismus und Demokratie deutlich: Indem der Liberalismus die Demokratie mit dem Prinzip des Mehrheitsentscheids identifiziert, kann er das Demokratische nur als Hort aller Gefahren für das liberale Subjekt und seine Freiheitsrechte wahrnehmen. Ziviler Ungehorsam schützt also nicht nur vor einer militanten Tyrannei der Minderheit, sondern auch vor auch der Demokratie, die mit der Tyrannei der Mehrheit droht. Damit wird ziviler Ungehorsam zu einem liberalen Strohalm im Strudel der Demokratie, was

¹⁷ Aus dem Blick gerät damit, dass ziviler Ungehorsam oft mit dem Ziel einer Erweiterung und Vertiefung von Demokratie ausgeübt wird: „due to both formal institutions' inherent proneness to democratic deficits and real-world power inequalities, supplementing formal processes with civil disobedience can in fact be 'democracy-enhancing' (Markovits 2005, 1902; vgl. auch Mattheis 2020).

¹⁸ Darauf verweist auch Scheuermann: „Majority decisions [...] make sense only when today's outvoted political minorities have a realistic chance to become tomorrow's majorities, and when present decisions can be effectively reversed by prospective majorities.“ (Scheuerman 2018, 72)

zugleich konzeptuell die Möglichkeit ausschließt, zivilen Ungehorsam zur Vertiefung und Erweiterung der Demokratie in Anschlag zu bringen. Demokratie erscheint dann nicht mehr als Anspruch und unvollendetes Projekt, sondern als notwendiges Übel, das durch juristische Einhegung zu bändigen ist. In diesem Sinne unterhält der politische Liberalismus ein instrumentelles Verhältnis zur Demokratie: Es geht in erster Linie darum, mit demokratischen Mitteln – oder in letzter Instanz qua ungehorsamem, widerständigen Handeln –, die Verwirklichung individueller Freiheitswerte voranzutreiben. Ziviler Ungehorsam kann aus liberaler Sicht nicht als eine Form demokratischen Widerstands gedacht werden, sondern erscheint als liberaler Widerstand gegen den Exzess oder die Auswüchse der Demokratie.

4.2 DIE REPUBLIKANISCH-DEMOKRATISCHE PERSPEKTIVE AUF ZIVILEN UNGEHORSAM

Insoweit der Liberalismus darauf fokussiert, die Gefahren einer Tyrannei der Mehrheit einzudämmen, verstellt er im Hinblick auf die demokratischen Interventionspotentiale zivilen Ungehorsams mehr, als er erhellt. Dagegen denken republikanische Ansätze zivilen Ungehorsam nicht als Demokratieabwehrdispositiv, sondern als widerständige Praxis der Demokratisierung. Im Gegensatz zu liberalen Positionen besteht für „republikanisch-demokratische“ Ansätze, wie Celikates diese Traditionslinie des Denkens zivilen Ungehorsams bezeichnet,¹⁹ das demokratische Potential widerständiger und ungehorsamer Handlungsformen darin, nicht bloß individuelle Rechte einzufordern und gegen ungleich verteilte Grundfreiheiten anzukämpfen, sondern darin, gleiche demokratisch-politische Teilhabe zu erstreiten. Im Zentrum steht dabei die Idee der Demokratie nicht in ihrer liberalen Variante als Prozedur des Mehrheitsentscheids, sondern als Lebensform freier und gleicher Selbstregierung.

Die Bürger:innen sollen sich, so der republikanische Grundgedanke, nicht nur als Adressat:innen von Regeln und Gesetzen sehen, sondern als Autor:innen derselben begreifen. Weil aber die institutionelle Realität der Idee freier und gleicher Selbstregierung – nicht zuletzt im Kontext moderner Massendemokratien – stets hinter diesen idealen Ansprüchen zurückbleibt, braucht es, wie bereits Arendt oder Habermas betonen, außer-institutionelle Formen politi-

¹⁹ Celikates bezeichnet als „republikanisch-demokratisch“ „jene Positionen, die im Unterschied zu anderen – eher kommunitaristischen oder konstitutionalistischen – Spielarten des Republikanismus nicht das Gemeinwohl einer fest umgrenzten Gemeinschaft, die Bürgertugenden und die Verfassung ins Zentrum stellen, sondern die Praxis der Selbstbestimmung des *demos* und ihre institutionelle Umsetzung“ (Celikates 2010, 290f., FN 31). Um mit Markovits zu sprechen, begreift ein solcher Republikanismus die Demokratie als „*democracy as will*“ im Gegensatz zu einer liberalen Auffassung von „*democracy as reason*“ (Markovits 2005, 1911). Auch Emmanuel Richter spricht unter Rekurs auf Lefort von einem „demokratischen Republikanismus“ (Richter 2016, 333–339).

schen Protests, um auf Demokratiedefizite aufmerksam zu machen (vgl. Arendt 1970a, 304; Habermas 1984, 112):²⁰

Es bedurfte stets harter politischer Kämpfe und langfristiger sozialer Bewegungen, damit das Unrecht selektiver Rechtsverwirklichung ins allgemeine Rechtsbewußtsein vordringen konnte. Dieser immer wieder von Rückschlägen unterbrochene Lernprozeß ist heute keineswegs abgeschlossen. [...] Weil es sich heute nicht anders verhält, muß ziviler Ungehorsam als Bestandteil der politischen Kultur eines entwickelten demokratischen Gemeinwesens anerkannt werden. (Habermas 1984, 112)

Zivilem Ungehorsam wird aus dieser Perspektive ein demokratieförderndes Potential zugeschrieben, insofern er angezeigt, welche institutionellen und prozeduralen Unzulänglichkeiten es zu beheben gilt. Zudem machen republikanische Ansätze die „demokratischen Implikationen gezielter Regelverletzung [...] gerade [in] deren Zivilität, ihre[m] Anspruch auf Fortsetzung der öffentlichen Diskussion“ (Rödel et al. 1989, 32) aus. Ziviler Ungehorsam dient im republikanischen Modell der Fortführung demokratischer Willensbildung und der Steigerung des Selbstbewusstseins als demokratische Akteur:in.

Damit einher geht eine Distanzierung von einem juristischen Modell politischer Transformation. Gesetze sind ein wichtiger gesellschaftlicher Stabilisierungsfaktor und zudem können Reformen auf juridischem Wege verändernd eingreifen, aber das Recht kann nicht allein als Motor emanzipatorischer gesellschaftlicher Veränderung fungieren. Vor diesem Hintergrund wendet sich Arendt gegen die Juridisierung des Politischen (Arendt 1970a, 283ff.). Ziviler Ungehorsam verschiebt den Ort politischer Artikulation von den politischen und rechtlichen Institutionen auf die Straße. Insofern greifen, wie Arendt argumentiert, juristische Perspektiven auf zivilen Ungehorsam zu kurz. Ein solcher Juridismus (Loick 2017) führt zu einer Verrechtlichung und Moralisierung – und damit zu einer Entpolitisierung – zivilen Ungehorsams. Arendt zielt dagegen auf eine politische Rahmung zivilen Ungehorsams ab (Arendt 1970a, 318f.). Wie Arendt deutlich macht, ist ziviler Ungehorsam in seinem politischen Charakter nicht nach dem liberalen Modell der Durchsetzung partikularer Interessen zu verstehen, sondern muss im Horizont politischer Willensbildung, Kollektivierung und Organisation analysiert werden. Bei Praktiken zivilen Ungehorsams handelt es sich, wie Arendt betont, „um organisierte Minderheiten, die weniger durch ein gemeinsames Interesse als durch eine gemein-

²⁰ Howard Zinn argumentiert sogar: „Democracy must improve itself constantly or decay“ (1968, 18). Zinn macht damit nicht bloß auf den Umstand aufmerksam, dass demokratische Selbstregierung nicht auf Wahlen bzw. Stimmabgabe reduzierbar ist – demgegenüber er die zivilgesellschaftliche politische Aktivität betont (vgl. Zinn 1968, 25) –, sondern verweist darüber hinaus auf eine konstitutive Unabschließbarkeit der Demokratie, wie sie insbesondere von radikaldemokratischen Ansätzen hervorgehoben wird.

same Meinung zusammengehalten werden und durch die Entscheidung, sich [...] gegen die Politik der Regierung zu stellen“ (Arendt 1970a, 286).

Habermas deutet zivilen Ungehorsam als „unkonventionelle Formen der politischen Willensbildung“ (Habermas 1983, 79).²¹ Dabei hebt er das bereits bei Rawls verhandelte Moment der Adresse an eine „breitere Öffentlichkeit“ (Habermas 1983, 80) hervor. Im Unterschied zu Rawls richtet sich ziviler Ungehorsam für Habermas nicht so sehr an die Träger:innen eines geteilten Gerechtigkeitssinns, sondern an Bürger:innen, die sich mit den Prinzipien einer demokratischen Republik identifizieren. Diese Identifikation erlaubt nach Habermas, eine „Protesthandlung auch dann, wenn sie die Grenzen des rechtlich Zulässigen überschreitet, in ihrem ausschließlich symbolischen Charakter zu begreifen“ (Habermas 1983, 82). Akte zivilen Ungehorsams sind „ihrer Form nach illegal [...], obwohl sie unter Berufung auf die gemeinsam anerkannten Legitimationsgrundlagen unserer demokratisch-rechtsstaatlichen Ordnung ausgeführt werden“ (Habermas 1983, 82). Insofern berufen sich Akteur:innen zivilen Ungehorsams im republikanischen Sinne nicht auf institutionalisierte Verfassungsgrundsätze, sondern auf „die der Verfassung zugrundeliegenden Prinzipien einer demokratischen Republik, die freilich zur institutionalisierten Verfassung in einem Spannungsverhältnis stehen können“ (Rödel et al. 1989, 40).²² Vor diesem Hintergrund markieren Rödel et al. aus einer republikanisch-demokratischen Perspektive zentrale Unterschiede zur liberalen, juridischen Rechtfertigung zivilen Ungehorsams:

²¹ Smith (2011) entwickelt im Anschluss an Habermas und John Dryzek eine deliberative Perspektive auf die Rolle von zivilem Ungehorsam in und für die Demokratie. Sein Anliegen besteht in erster Linie darin, gegenüber einer klassisch-republikanischen Konzeption von Volkssouveränität, wie sie Markovits in seinen Überlegungen zum „demokratischen Ungehorsam“ vertritt (vgl. Markovits 2005), eine pluralistischere Auffassung geltend zu machen. Die Stiftung von Volkssouveränität soll nunmehr nicht durch Teilhabe am Gemeinwillen (als Ausdruck der Gemeininteressen) erfolgen, sondern durch intersubjektive Verständigungsprozesse (vgl. Smith 2011, 153). Ziviler Ungehorsam dient aus dieser deliberativen Perspektive nun als Mittel zur Stiftung, Sicherung, Wiederherstellung und Stärkung der demokratisch-politischen Öffentlichkeit. Als eine Art „Schockstrategie“ zielt ziviler Ungehorsam darauf ab, demokratische Meinungs- und Willensbildungsprozesse zu reaktivieren, wie Smith unter Verweis Habermas’ Überlegungen aus *Faktizität und Geltung* hervorhebt: „Civil disobedience, carried out in a broadly non-coercive fashion, is presented as a means of shocking the polity out of its complacency and stimulating a process of democratic reengagement.“ (Smith 2011, 147; vgl. Habermas 1994, 463)

²² Rödel et al. veranschlagen damit ein Primat republikanischer Prinzipien sowohl gegenüber der institutionalisierten Verfassung als auch der demokratischer Selbstgesetzgebung: „Wir halten die Konstitution der *Republik*, genauer: die durch die republikanische Verfassungsgebung symbolisierte Selbstbindung und Selbstverpflichtung aller Bürger:innen zur Schaffung eines öffentlichen Raumes der Meinungs- und Willensbildung gegenüber dem Prozeß der *demokratischen* Selbstgesetzgebung für vorgängig.“ (Rödel et al. 1989, 40) Im Unterschied zu Habermas folgen sie dabei jedoch bereits einer postfundamentalistischen Perspektive auf die Konstitution politischer Ordnungen, wie sie für radikaldemokratische Ansätze kennzeichnend ist. In diesem Sinne betonen Rödel et al. im Anschluss an Leforts berühmtem Befund, dass in republikanisch-demokratischen Gefügen der Ort der Macht leer bleibt, die genuin *politische* Konstitution der Republik: „Wie diese Leerstelle der Macht jeweils ausgefüllt wird, ist [...] in der demokratischen Republik eine öffentliche Angelegenheit, über die das ‚real existierende Volk‘ immer wieder aufs neue debattieren und entscheiden muß.“ (Rödel et al. 1989, 43)

Legitimität verleiht dem zivilen Ungehorsam nicht bereits das Gefühl von Minderheiten, sie würden ausgegrenzt oder im politischen Prozeß übergangen, sondern ein dreifacher normativer Bezug auf die Prinzipien einer demokratischen Republik. *Erstens* beziehen sich die Ungehorsamen auf Prinzipien, die in Institutionen nicht vollständig umgesetzt werden können, insbesondere auf das Prinzip prozeduraler politischer Gleichheit, das als öffentliche Freiheit Gestalt annimmt. *Zweitens* folgt aus der Struktur des zivilen Ungehorsams als einer Interaktion, daß seine Botschaft einsichtig und an die anderen Bürger adressiert sein muß; und er impliziert, *drittens*, die Bereitschaft zur öffentlichen Verständigung über den konkreten Anlaß des Protests wie auch die eingeklagten Prinzipien. (Rödel et al. 1989, 45f.)

Mit der Betonung der demokratischen Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, die im zivilen Ungehorsam aktiviert werden, geht eine Abkehr von der defensiven, liberalen Perspektive auf zivilen Ungehorsam einher. Während der Liberalismus zivilen Ungehorsam auf die defensive Funktion der Bewahrung verfassungsmäßig garantierter Freiheitsrechte einengt, erkennen republikanisch-demokratische Ansätze die transformationspolitische und demokratisierende Wirkmacht zivilen Ungehorsams an. Anstatt zivilen Ungehorsam auf ein Instrument zu reduzieren, mit dem die Verfassungsmäßigkeit demokratischer Mehrheitsentscheide überprüft werden kann (im Sinne eines ‚constitutional testing‘), zeigt eine republikanische Perspektive, dass ziviler Ungehorsam dazu dienen kann, Demokratisierungspotentiale aufzuweisen:

[W]hile civil disobedience can be employed to uphold established constitutional norms, it can also adopt a more proactive complexion by initiating ‚necessary and desirable change‘. This instigation of *change*, in the sense of promoting innovations in law and policy and [...] changing the nature and complexion of public opinion, reveals the political character of civil disobedience against the essentially juridical nature of constitutional testing. (Smith 2010, 152)

Damit geht eine erweiterte Auffassung der Adressierungsdimension zivilen Ungehorsams einher. Während der Liberalismus die Adressat:innenschaft zivilen Ungehorsams primär in der Regierungspolitik und in den juridischen Entscheidungsinstanzen sieht, verstehen republikanische Ansätze zivilen Ungehorsam als ausgerichtet auf die Aufmerksamkeitsökonomie der politischen Öffentlichkeit im Ganzen, die es gleichwohl immer erst herzustellen gilt. Ziviler Ungehorsam ist nicht nur eine Form von Protest, die sich, gemäß der Rawls'schen Kriterien, öffentlich abspielt; sondern er ist aktiv daran beteiligt, diese demokratisch-politische Öffentlichkeit hervorzubringen.

Dabei spielen insbesondere bei Arendt widerständige politische Handlungsformen eine wichtige Rolle, um demokratische Selbstbestimmung zu realisieren. Aus Arendts Sicht stehen politische Widerstandspraktiken in engem Zusammenhang mit der Idee freier und gleicher Selbstbestimmung – sei es im Sinne des revolutionären Kampfs um die Einrichtung einer republikanischen Ordnung (Arendt 1963) oder im Sinne eines zivilen Ungehorsams, der auf die

Vertiefung und Demokratisierung der Demokratie zielt. Sowohl die demokratische Revolution als auch der demokratische Kampf *um* Demokratie *in der* Demokratie per zivilem Ungehorsam vermögen, so Arendt, das in der Idee demokratischer Selbstregierung angelegte Versprechen kollektiver Freiheitserfahrung, einer Erfahrung gemeinsamen In-Freiheit-Handelns zu realisieren (Arendt 1963, 40; vgl. Volk 2013),²³ wobei freilich der angesprochene Aspekt der Öffentlichkeit und der breiten Adressierungsdimension entscheidend ist. Das konflikthafte bzw. agonale Moment, das in widerständigen Handlungsformen im Allgemeinen und in Praktiken zivilen Ungehorsams im Besonderen zum Ausdruck kommt, spielt eine zentrale Rolle für die Demokratie als kollektive Selbstbestimmung. Als Formen der Ausübung der „Macht des Volkes“, der „potestas in populo“ (Arendt 1970a, 308), können Akte politischen Ungehorsams das horizontale, wechselseitige Versprechen neu aufrufen und wachhalten, das im revolutionären Gründungsereignis, im Akt der ‚constitutio libertatis‘, gegeben wurde: eben das Versprechen eines kollektiven In-Freiheit-Handelns. Eine analoge revolutionär-republikanische Zuschreibung an den zivilen Ungehorsam findet sich bei Habermas, dessen Ausführungen sich ansonsten stärker am Rawls’schen Modell zivilen Ungehorsams orientieren: „Wenn die Repräsentativverfassung vor Herausforderungen versagt, die die Interessen aller berühren, muß das Volk in Gestalt der Bürger, auch einzelner Bürger, in die originären Rechte des Souveräns eintreten dürfen.“ (Habermas 1983, 88)

Damit wird die konzeptuelle und dramaturgische Nähe zivilen Ungehorsams zur demokratischen Revolution deutlich. Ziviler Ungehorsam ist gleichsam ein re-enactment der demokratischen Revolution im Kleinen. Er erinnert in der (revolutionär etablierten) Demokratie an das revolutionäre Gründungsmoment und trägt das olympische Feuer der demokratischen Revolution in die demokratische Ordnung hinein. Ziviler Ungehorsam trägt so gesehen dem Umstand Rechnung, dass Demokratie unfertig und unabgeschlossen ist und dass die demokratische Revolution nicht mit einem einmaligen Gewaltstreich abgeschlossen ist (vgl. Rödel et al. 1989, 119f.). Vielmehr gilt es im Namen der Demokratie, den revolutionären Impuls innerhalb der Demokratie wachzuhalten: „Der Gehorsamsverweigerer teilt mit dem Revolutionär den Wunsch, ‚die Welt zu verändern‘, und auch die von ihm angestrebten Veränderungen können wirklich drastischer Art sein“ (Arendt 1970a, 301). Mit Arendt lässt sich zeigen, dass ziviler Ungehorsam als Freilegung der Möglichkeit des In-Freiheit-Handelns nicht nur eine *politische*

²³ In diesem Sinne betont Arendt die genuin kollektive Verfasstheit politischer Widerstandshandlungen: Gegenüber der Emphase auf individuellen Freiheitsrechten, die in der liberal-konstitutionellen Perspektive auf Widerstands- und Protestphänomene am Werk ist, betont Arendt, dass Formen des Widerstands und Ungehorsams nicht als „Handlung eines einzelnen Individuums“ (Arendt 1970a, 286) zu betrachten sind. Referenzen auf das individuelle Gewissen als moralische Rechtfertigungsgrundlage für Protest schließt Arendt dezidiert als un- bzw. sogar antipolitisch aus.

Handlungsform darstellt – der politische Charakter zivilen Ungehorsams wird, wie wir gesehen haben, auch im Liberalismus im Allgemeinen zugestanden –, sondern als Praxisform eine wesentlich *politisierende* Funktion erfüllt (vgl. Smith 2010, 152; Scheuerman 2018, 65).

Eine republikanisch-demokratische Perspektive unterstreicht, wie wichtig es für die Idee demokratischer Selbstbestimmung ist, das Versprechen kollektiven In-Freiheit-Handelns immer wieder aktiv ins Werk zu setzen. Der im politischen Widerstand artikulierte Ungehorsam stellt aus dieser Perspektive, anders als im Liberalismus, nicht nur ein äußerstes und problemanfälliges Mittel zur Durchsetzung oder Verteidigung unzureichend verwirklichter oder von der Tyrannei der Mehrheit attackierter Grundfreiheiten dar, sondern kann als wichtiger Bestandteil ‚regulärer‘ demokratischer Prozesse angesehen werden. Damit eröffnet sich zugleich eine andere institutionelle Haltung gegenüber zivilem Ungehorsam: Anstatt ihn bloß als *ultima ratio* und widerborstiges Korrektiv zu dulden, erscheint es nunmehr möglich, ihm institutionell Anerkennung zu zollen. Einerseits geht jedem nachhaltigen politischen Wandel eine zivilgesellschaftliche Bewegung voraus (vgl. Arendt 1970a, 304; vgl. Zinn 1968). Andererseits bleibt ziviler Ungehorsam, auch wenn er einzelne Rechtsbestimmungen übertritt, insgesamt dem „Geist der Gesetze“, d.h. ihrem revolutionären Ursprung in der demokratischen Anrufung von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Volkssouveränität verbunden (vgl. Arendt 1970a, 307). Arendt denkt vor diesem Hintergrund an eine politische Institutionalisierung zivilen Ungehorsams, die nicht mit einer Verrechtlichung gleichzusetzen ist. So soll sozialer Wandel prozedural verstetigt werden und die ungehorsame Reaktivierung des revolutionären Geists der Gesetze institutionell begünstigt und befördert werden.²⁴

Aus republikanischer Sicht ist in Bezug auf zivilen Ungehorsam folglich immer zu fragen: Fördert der Ungehorsam die demokratische Selbstbestimmung oder zielt er darauf ab, kollektive Autonomie durch autoritäre Setzungen zu reduzieren? Während der Liberalismus zivilen Ungehorsam als Einklagen des Buchstabens der Verfassung gegen den Buchstaben untergeordneter Gesetze versteht, macht der Republikanismus darauf aufmerksam, wie ziviler Ungehorsam den Geist der revolutionären Einsetzung des demokratischen Dispositivs reaktiviert

²⁴ Auch wenn Arendts Vorschlag einer Institutionalisierung zivilen Ungehorsams vielfach kritisch rezipiert wurde, lassen sich einige tentative Beispiele für Politiken anführen, in denen eine institutionelle Einschreibung zivilen Ungehorsams den demokratischen Impuls erfolgreich agonial zur Geltung gebracht hat. Man denke u.a. an die neuseeländische Corona-Politik zu Beginn der 2020er Jahre: Als deutlich wurde, dass eine schnelle politische Reaktion auf die Corona-Pandemie eine Verkürzung parlamentarischer Wege durch Direktiventscheidungen erfordern würde, räumte die neuseeländische Regierung unter Premierministerin Jacinda Ardern der Opposition verstärkte Kontroll- und Einspruchsrechte ein. Mit anderen Worten: Um institutionelle Demokratiedefizite zu lindern, die eine Direktivpolitik unweigerlich mit sich bringen würde, versuchte man in Neuseeland politischen Konflikt zu befördern und agonistisch-dissensuale Ausdrucksformen zu stärken (vgl. Müller 2020). Die Hoffnung besteht gleichsam darin, durch die institutionelle Repräsentation des Ungehorsams und des Dissenses eine antagonistische radikale Spaltung zu verhindern (vgl. Mouffe 2005).

und reaktualisiert. Insofern erlaubt die republikanisch-demokratische Perspektive, zivilen Ungehorsam, nicht zuletzt vor dem Hintergrund gegenwärtiger Entpolitisierungs- und Entdemokratisierungstendenzen, als Ensemble von Praktiken zu verstehen, die auf die Ausweitung, Vertiefung und Radikalisierung von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstbestimmung zielen, wie sie im revolutionären Gründungsakt artikuliert sind.

Ziviler Ungehorsam leistet aus dieser Sicht eine Repolitisierung, indem er politische Aushandlungsprozesse dynamisiert (vgl. Buchstein/Jörke 2003, 490ff.; Zinn 1968, 19): „civil disobedience can ‚quicken the pace of change,‘ offering an effective way for disadvantaged groups to accomplish what ordinary, slow-moving institutions cannot achieve: dynamic, forward-looking democratic politics in sync with contemporary society’s rapid-fire temporal dictates“ (Scheuerman 2018, 60). Demnach folgt ziviler Ungehorsam auch aus republikanisch-demokratischer Warte einer Logik der Beschleunigung, die allerdings nicht nur inkrementell oder quantitativ zu sehen ist. Der zivile Ungehorsam ist nicht so sehr ‚relativ‘ schneller im Vergleich zum Gang der institutionell reglementierten Verfahren, sondern artikuliert sich, um mit Deleuze und Guattari zu sprechen, in Gestalt einer „absoluten Geschwindigkeit“ (Deleuze/Guattari 1991), indem das Politische selbst intensiviert wird.

In dieser Stoßrichtung vertrauen viele Vertreter:innen der Klimabewegung auf die dynamisierende politische Kraft zivilen Ungehorsams: „NVCD [non-violent civil disobedience] [...] represents a way to *accelerate* a process of democratic will-formation that otherwise risks failing to ‚catch up‘ to fast-moving, dramatic changes to the ecosystem that threaten humanity (and other living creatures).“ (Scheuerman 2021, 5)²⁵ Mit ihrem zivilen Ungehorsam wirken Klimaaktivist:innen insofern nicht nur, entsprechend der liberalen Interpretation, darauf hin, die Umsetzung ökologischer Klimapolitiken und Maßnahmen voranzutreiben, indem sie Druck auf offizielle politische Entscheidungsträger:innen ausüben. Praktiken zivilen Ungehorsams sollen überdies die allgemeine demokratische Willensbildung befeuern und zivilgesellschaftliches Engagement fördern. Gerade angesichts einer zunehmenden Techno- und Expertokratisierung ökologischer Debatten urgieren Klimaaktivist:innen für eine „Repolitisierung des Klimawandels“, wie Pepermans und Maesele argumentieren: „This entails the creation of spaces where the issue can be reframed as a democratic debate between competing socioenvironmental trajectories“ (Pepermans/Maesele 2014, 481).

²⁵ Wie oben angesprochen, sehen militante Klimaaktivist:innen die Beschleunigung politischer Maßnahmenentscheide gerade durch den „Umweg“ über die bestehenden demokratischen Intuitionen gefährdet: Die Klimakrise, so ihre Argumentation, erfordert ein sofortiges Handeln – und keinen bloß symbolischen Appell: „the onrush of catastrophe does have a temporality of its own. It imposes tight constraints on those who want to fight.“ (Malm 2021, 63)

In diesem Zusammenhang verstehen Gruppierungen wie *Extinction Rebellion* ihren Widerstand und Ungehorsam nicht einfach als notwendige Reaktion auf die Gefahr des Klimawandels. Ein solcher reaktiver Widerstand bliebe an die Bedingungen gebunden, die Großkonzerne oder Regierungen vorgeben. Demgegenüber zeichnet sich in den Taktiken von *Extinction Rebellion*, wie sie die Brüder Mark und Paul Engler in *This is an Uprising* (2016) entwerfen, eine im starken Sinn „aktivistische“ Strategie ab: Das aktive Moment besteht darin, die Initiative zu ergreifen und selbst die Konditionen und das Feld des Kampfes zu bestimmen. Howard Caygill spricht dabei auch von „affirmative resistance“: „a resistance that does not react to circumstances but seizes the initiative in shaping them“ (Caygill 2021, 455). Akte zivilen Ungehorsams sind nicht nur als ereignishafte Störung des Status quo zu betrachten, in denen sich episodisch ein revolutionärer Geist zum Ausdruck bringt. Stattdessen setzen die Aktivist:innen von *Extinction Rebellion* auf eine Art ‚kontrollierte‘ Eskalation, die ein hohes Maß an Organisation und sorgfältiger Planung voraussetzt, um eine nachhaltige Wirkung zu entfalten (vgl. Caygill 2021, 455f.). Die Frage, die dabei auf dem Spiel steht, formulieren die Engler-Brüder so: „how to reconcile the explosive short-term potential of disruptive power with the need to sustain resistance to meet long-term goals“ (Engler/Engler 2016, 80). Dabei setzen die Aktivist:innen von *Extinction Rebellion* nicht nur auf Formen bewusster Grenz- bzw. Gesetzesüberschreitung, etwa wenn sie den Londoner Flughafen lahmlegen, sondern bisweilen auch auf humorvolle und deeskalierende Aktionen wie das rosa Partyboot, das sie am Londoner Oxford Circus zum skurrilen Emblem ihrer Proteste machten.²⁶

Theoretiker:innen wie Praktiker:innen zivilen Ungehorsams unterstreichen vor diesem Hintergrund, dass ziviler Ungehorsam nicht einfach als vereinzelte Aktion, sondern im Kontext einer breiteren politischen Strategie und in Beziehung zu anderen Formen demokratischer Artikulation und Mobilisierung zu betrachten ist. Erin Pineda hat diese Perspektive jüngst in Auseinandersetzung mit der US-amerikanischen Bürgerrechtsbewegung herausgearbeitet: „Civil disobedience [...] was not a free-standing tactic for petition, expression, or disruption: it was a complex and multifaceted practice embedded within and expressive of a political strategy.“ (Pineda 2020, 538f.; vgl. Pineda 2021) Als Teil einer breiteren politischen Widerstandsbewegung vermag ziviler Ungehorsam emanzipatorische Wirkungen zu erzielen. Praktiken zivilen Ungehorsams stellen nicht bloß ein Kommunikationsmittel nach „außen“ dar, das sich an Regierungsvertreter:innen und andere politische Entscheidungsträger:innen sowie an (noch) unbeteiligte Mitbürger:innen richtet, sondern kann auch innerhalb der Bewegung verbindend wirken und im Sinne gemeinsamen Handelns à la Arendt eine politische Ermäch-

²⁶ Vgl. die anschauliche Rekonstruktion der Aktion durch *Extinction Rebellion* (2020) sowie Caygill 2021, 457f.

tigung nach innen evozieren. Pineda unterscheidet hier eine „outward-facing“ und eine „inward-facing dimension“ (Pineda 2020, 538) zivilen Ungehorsams. In diesem Sinne steht ziviler Ungehorsam nicht einfach für eine spontane, symbolisch-expressive Störung, sondern muss als Teil einer umfassenderen Anstrengung betrachtet werden, demokratische Handlungsfähigkeit zu erweitern und zu vertiefen, was im US-amerikanischen Kontext nicht zuletzt ‚konventionelle‘ Mobilisierungsformen wie Maßnahmen zur Registrierung von Wähler:innen einschließt (vgl. Pineda 2020, 537f.).²⁷

Erkauft wird diese Intensivierung des Politischen im Republikanismus jedoch, wie sich bei Arendt besonders deutlich zeigt, durch eine Rückbindung der ungehorsamen Praxis an jenen ‚Geist der Gesetze‘, dessen Beschwörung sich der Republikanismus spätestens seit Montesquieu zur Aufgabe gemacht hat. Der „*stillschweigende[] Konsens*“ (Arendt 1970a, 309) im Geist der Gesetze ist im Republikanismus das, was die Kontingenz des Politischen reduziert. Das transformative Potential politischer Widerstandsbewegungen eröffnet aus dieser Sicht nicht so sehr ein grundsätzlich zukunftsoffenes Anders-Sein-Können, sondern stellt eine Erinnerung an jenen revolutionären Geist dar, der die Gesetze und die Verfasstheit des Gemeinwesens ‚ursprünglich‘ beseelt. Der Modus politischer Transformation ist daher im Republikanismus nicht die Öffnung gegenüber dem Anderen, sondern die Erinnerung und das Wiederaufrufen des Ursprünglichen.

Daher ist der bevorzugte Kritikmodus republikanisch-demokratischer Konzeptionen zivilen Ungehorsams die interne Kritik: Der zivile Ungehorsam hält den gegebenen Institutionen und Verhältnissen den Spiegel des revolutionären Geists vor, wodurch jeder Missstand als Abweichung vom Eigentlichen und Ursprünglichen erscheint. Ziviler Ungehorsam ist eine Praxis der Entstellungskorrektur, die den Geist zurück ins Sein bringt und der abgestorbenen Materie neues/altes Leben einhaucht. Arendt sieht zivilen Ungehorsam so als politisches Mittel zur Perfektionierung etablierter Institutionen und Prozesse und hält ihn letztlich sogar innerhalb gewisser Grenzen für institutionalisierbar. Damit gerät aber, wie sich im Folgenden mit Blick auf radikaldemokratische Ansätze zeigen lässt, ein wesentlicher Aspekt des Ungehorsams aus dem Blick, der sich im Kontext der Klimaproteste deutlich zeigt: der Umstand, dass die Demonstration des Ungehorsams nicht nur an den Geist der Gesetze gemahnt, sondern grundsätzlich die Verteilung politischer Akteurschaft und die ‚Aufteilung des Sinnlichen‘ (Rancière 1995) problematisiert, innerhalb derer politisch gesprochen und gehandelt werden kann. An-

²⁷ Kampagnen zur Wähler:innenregistrierung haben insbesondere im US-amerikanischen Süden bis heute Tradition. In jüngerer Zeit haben vor allem die Anstrengungen der Schwarzen Wahlrechtsaktivistin Stacey Abrams im Bundesstaat Georgia unter Beweis gestellt, welch bedeutenden Einfluss diese Maßnahmen auf den Ausgang von Wahlen haben können (vgl. *The Hill* 2020).

ders gesagt, für den Republikanismus ist die Frage der politischen Subjektivierung und der Konstitution der relevanten Teile des Gemeinwesens immer schon entschieden. Dagegen bricht im zivilen Ungehorsam die Frage nach der Civitas, nach den Zugangsbedingungen und den Grenzen des Gemeinwesens auf, und damit das Problem, wer eigentlich als politisches Subjekt in Betracht kommt und als handelndes Wesen Anerkennung findet – eine Problematik, die im Kontext der Klimaproteste insofern schlagend wird, als einerseits traditionell als un- oder vorpolitisch registrierte Wesen (nämlich Kinder und Jugendliche) die politische Bühne in Beschlag nehmen, und der Protest andererseits nicht zuletzt auf die politische Mobilisierung und Repräsentation nicht-menschlicher Akteure abzielt. Diese Aspekte lassen sich aus republikanischer Perspektive kaum berücksichtigen, insofern sich der Republikanismus die Radikalisierung zivilen Ungehorsams als Reaktivierung des revolutionären Geists über eine Entproblematisierung des strittigen Felds politischer Subjektivierung erschließt. Es braucht angesichts der gegenwärtigen ökologischen Kämpfe eine radikaldemokratische Perspektive, um Demokratie als Regime zu verstehen, das das Feld politischer Subjektivierung als solches in seiner demokratischen Bedeutung ankerkennt, und Demokratie damit als Projekt der Selbstinfragestellung und Selbstentgrenzung sichtbar macht.

4.3 DIE RADIKALDEMOKRATISCH-PERFORMATIVE PERSPEKTIVE AUF ZIVILEN UNGEHORSAM

Diese Frage, inwiefern Formen zivilen Ungehorsams als Kämpfe um eine Demokratisierung der Demokratie verstanden werden können, betrifft nicht nur die Möglichkeiten institutioneller und außer-institutioneller Teilhabe. Radikaldemokratische Ansätze befragen zivilen Ungehorsam nicht nur als Mittel zur Einforderung verfassungsrechtlich garantierter Prinzipien oder zur Perfektionierung etablierter demokratischer Prozeduren, d.h. in ihrer Funktion der Bewahrung des Buchstabens oder des Geists der demokratischen Verfassung. Es wäre aus dieser Sicht zu kurz gegriffen, zivilen Ungehorsam nur daraufhin zu untersuchen, ob er im Sinne der (konstitutionell gegebenen oder als Geist vor-gegebenen) Demokratie erfolgt. Vielmehr fragen Autor:innen wie James Tully, Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Judith Butler oder Étienne Balibar danach, inwiefern widerständig-ungehorsame Praktiken in ihrer konkreten Performanz und Praxis selbst demokratischen Charakter haben (können).

Aus dieser Perspektive geht es weniger darum, die traditionellen Kriterien, die der liberale Diskurs um zivilen Ungehorsam entwickelt hat, neu zu diskutieren. Ziviler Ungehorsam gewinnt aus liberaler Perspektive an Legitimität, wie wir gesehen haben, wenn er öffentlich und gewaltlos erfolgt, an staatliche Institutionen gerichtet ist und potentielle Strafen als Konse-

quenz der widerständigen Handlungen in Kauf nimmt. Die Bedeutung dieser Kriterien – insbesondere das der Gewaltlosigkeit – soll nun nicht infrage gestellt werden, auch wenn in der aktuell breit geführten Debatte um zivilen Ungehorsam keineswegs Einigkeit über die Relevanz und Hierarchie dieser Kriterien herrscht. Die radikaldemokratisch-performative Perspektive unterscheidet sich von einem liberal-konstitutionellen Zugang insofern, als sie den demokratischen Normenkomplex von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstbestimmung nicht als Rahmen konstitutioneller Grundrechte versteht, die schon gegeben sind und sich durch politischen Protest oder zivilen Ungehorsam gegenüber staatlichen Institutionen einklagen lassen. Radikaldemokratische Autor:innen machen, darin den republikanischen Zugängen verwandt, darauf aufmerksam, dass sowohl demokratische Ordnungen als auch der demokratische Normen das Ergebnis politischer Kämpfe sind. Demokratische Politik ist aus dieser Perspektive unweigerlich mit widerständigen und ungehorsamen Handlungsformen verbunden. Demokratie muss sich konflikthaft gegen andere Gesellschafts- und Herrschaftsordnungen durchsetzen. Historisch betrachtet war das der feudale Absolutismus, heute dagegen v.a. autoritäre oder technokratische Systeme (vgl. Lefort 1983, 1994, Mouffe 2005). Und demokratische Politik ist, will sie sich autoritären oder totalitären Setzungsakten widersetzen, konstitutiv auf die Anerkennung der Konflikthaftigkeit des Politischen angewiesen. Demokratische Politik lässt sich aus dieser Perspektive folglich nicht durch einen rechtlich-institutionellen Rahmen begrenzen. Politik ist stets „mehr als Recht“ (Balibar 2013, 42). Sie lebt gerade von dem Spannungsverhältnis, wie Étienne Balibar geltend macht, zwischen „institutionellen Logiken [...] und sozialen Kräfteverhältnissen“ (Balibar 2010, 229), die in zivilgesellschaftlichem Protest und Ungehorsam artikuliert werden. Während liberale und republikanische Perspektiven zivilen Ungehorsam an den Rahmen geltender (Verfassungs)Grundsätze rückbinden, sehen radikaldemokratische Ansätze darin eine Dramatisierung des Spannungsverhältnisses zwischen Demokratie und (grund)rechtlicher Einhegung – womit nicht zuletzt auf die historisch selektive positiv-rechtliche Verwirklichung demokratischer Freiheit und Gleichheit verwiesen wird. Ulrich Rödel, Günter Frankenberg und Helmut Dubiel bringen diese Überlegung wie folgt auf den Punkt:

[D]er zivile Ungehorsam [...] klagt die Offenheit der Demokratiegeschichte ein. Dies ist kein Ausstieg aus dem Recht, kein Illegalitätsprotz und kein antidemokratischer Elitismus, sondern die *legitime* Dramatisierung des Spannungsverhältnisses zwischen dem positiven Recht und den vorfindlichen demokratischen Verfahren und Institutionen einerseits sowie der Idee von Demokratie als Selbstregierung andererseits, die sich nicht im geltenden Recht und institutionellen Status quo erschöpft (Rödel et al. 1989, 42, meine Hvhbhg.).

Radikaldemokratische Ansätze verstehen Demokratie als „Projekt und nicht als fertige Angelegenheit“ (Rödel et al. 1989, 42), ja als „unendliche Aufgabe“ (Heil/Hetzel 2006) des Infragestellens und Infragegestellt-Werdens – v.a. durch jene, die keine (institutionell-verbürgte) Macht haben (vgl. Balibar 2010, 242; Rancière 1995). Vor diesem Hintergrund betonen radikaldemokratische Ansätze, dass das grundlegende Problem des Politischen das der politischen Subjektivierung ist: Wer kann frei sein? Welche Existenzen kommen als Gleiche in Betracht? Und für wen können oder sollen wir solidarisch eintreten? Freiheit, Gleichheit und Solidarität sind nicht gegeben, sondern immer – manifest oder latent – umstritten. Politischer Streit ist immer auch Streit darum, wer legitimerweise als politische Akteur:in gelten kann.

Für Balibar hat ziviler Ungehorsam die Funktion, das für die Demokratie konstitutive Spannungsverhältnis auszustellen, zu dramatisieren, und damit dazu beizutragen, das demokratische Ordnungsgefüge zu dynamisieren. Ziviler Ungehorsam ist eine Praxis, in der es darum geht, die Grenzen demokratischer Akteurschaft zu befragen, zu verschieben, zu subvertieren oder neu zu ziehen. Mit anderen Worten: Zivilem Ungehorsam wohnt ein politisierendes Potential inne, das sich gerade am Schauplatz der politischen Subjektivierung artikuliert. Und dieses Potential ist insofern entscheidend, als das Projekt einer „Demokratisierung der Demokratie“ nur im Modus politischen Streits um die Bedingungen politischer Subjektivierung selbst vorangetrieben werden kann.²⁸

Um eine radikaldemokratische Perspektive stark zu machen, ist es dabei zunächst erforderlich, zwischen dem *politisierenden* Potential zivilen Ungehorsams und seinem *demokratisierenden* Potential zu unterscheiden. Im Rahmen einer Binnenkritik weist Ernesto Laclau darauf hin, dass radikale Demokratietheorien zuweilen in einer problematischen Art und Weise den Unterschied zwischen Politisierung und Demokratisierung einebnen bzw. die beiden Aspekte miteinander kurzschließen. Im Anschluss an Laclau spricht Oliver Marchart von der in manchen radikaldemokratischen Ansätzen angelegten, irreführenden Vorstellung eines „emanzipatorischen Apriorismus“ (Marchart 2010, 184; vgl. Laclau 2005, 246), der Akte der Wortergreifung und des Aufbrechens bestehender Ordnungen als per se emanzipatorisch und demokratisierend ansieht. Auch wenn Akte des zivilen Ungehorsams dazu dienen können, Kritik an gegebenen, exklusiv wirkenden Repräsentationsmechanismen, Partizipationsdispositiven und Verfahren zu üben (vgl. Volk 2014, 139), heißt das nicht, dass aus dieser Kritik notwen-

²⁸ Hier wird der Unterschied zu anderen demokratieaffinen Lesarten des zivilen Ungehorsams à la Habermas deutlich: In Habermas' Denken kann ein „Mehr“ an Demokratie durch die Perfektionierung institutionalisierter Prozeduren der demokratischen Meinungs- und Willensbildung – die überdies der „Verwirklichung universalistischer Verfassungsprinzipien“ dienen (Habermas 1984, 113) – erzielt werden. Aus radikaldemokratischer Perspektive wird Demokratie als politisches Projekt gedacht, das erkämpft werden muss – und dafür muss Demokratie zunächst politisiert werden.

dig eine „Demokratisierung der Demokratie“ folgt oder dass sie einen demokratievertiefenden Anspruch verfolgt. Anders gesagt, die Geste des Aufbrechens festgefahrener Subjektivierungsordnungen ist normativ neutral.²⁹ Verschiebungen der Grenzen des Sagbaren und Sichtbaren können einer „Demokratisierung der Demokratie“, im Sinne einer Vertiefung und Intensivierung demokratischer Werte von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstbestimmung zuarbeiten; a priori lässt sich jedoch nichts darüber sagen, ob eine gegebene Bewegung eine solche Demokratisierung der Demokratie tatsächlich vorantreibt. Schließlich inszenieren sich, wie Laclau und Marchart geltend machen, auch gestandene Antidemokrat:innen als gute Bürger:innen und aufrechte Kritiker:innen des gegebenen politischen Institutionengefüges im Namen von Freiheit und Gleichheit.

Auch wenn das Projekt einer Demokratisierung der Demokratie eine durch und durch politische Angelegenheit ist, insofern die „Reaktivierung des demokratischen Dispositivs [stets] *qua* Konflikt“ (Marchart 2015, 248) erfolgt, gilt es zu fragen, *wie* in politischen Kämpfen und Akten zivilen Ungehorsams auf die anvisierten demokratischen Werte rekurriert wird. Die entscheidende Frage im Hinblick auf eine Demokratisierung der Demokratie lautet dann, inwiefern bestimmte Formen der Inszenierung politischen Konflikts in ihrer eigenen Performanz Demokratisches nicht nur anzielen, sondern die demokratischen Werte von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstregierung praktisch ‚ins Werk setzen‘. In diesem Zusammenhang erscheint es sinnvoll, den Begriff der „Präfiguration“ (van de Sande 2013, Monticelli 2021, 2022, Sörensen 2023) erneut aufzugreifen. *Prefigurative Politics* bezeichnet Formen politischen Protests, die nicht nur eine Veränderung der Gesellschaft in einer fernen Zukunft vor Augen haben, sondern im Hier und Jetzt die andere Ordnung sowie die damit verbundenen Praktiken, Lebensformen und Werte vorwegnehmen, antizipieren und gewissermaßen „leben“. Dabei hat die Idee der Präfiguration eine lange Geschichte und geht bis auf den frühen französischen und russischen Anarchismus des 19. Jahrhunderts zurück (vgl. Sörensen 2023, 63f.). So kritisierte etwa Bakunin den seines Erachtens autoritären Marxismus dafür, dass es unmöglich sei, mit einer hierarchischen und autoritär strukturierten Parteiorganisation auf eine allgemeine Befreiung hinzustreben.

²⁹ Oliver Marchart verweist darauf, dass wir uns in Acht nehmen müssen, Politisierung nicht vorschnell mit Demokratisierung, im Sinne einer Vertiefung und Intensivierung demokratischer Werte von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstbestimmung, gleichzusetzen: „Nicht nur die Konfliktoffenheit des demokratischen Dispositivs muss als Bestimmungskriterium der demokratischen Natur von Protesten herangezogen werden, sondern auch alle anderen substanziellen Kriterien des demokratischen Dispositivs und des, wie ich es nennen würde, *demokratischen Horizonts*. Das bedeutet, dass wilde Proteste insoweit als demokratisch gelten können, als sie die Trennung der Sphären der Macht, des Rechts und des Wissens bekräftigen, eine Sphäre öffentlicher Deliberation erkämpfen, das Recht auf Rechte einklagen und den demokratischen Horizont in die drei Richtungen der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität ausdehnen.“ (Marchart 2015, 227f.)

Radikaldemokrat:innen möchten das im Präfigurationsbegriff angelegte, radikale Verständnis von Autonomie und politischer Gestaltungskraft für die Gegenwart produktiv machen. Dabei ist zu bedenken, dass das moderne demokratische Dispositiv (vgl. Lefort 1983, Rödel et al. 1989), also der Normenkomplex von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstbestimmung, nicht das Ergebnis zunehmender Rationalisierung ist, sondern ein umkämpftes und vorläufiges historisches Resultat. Die Prinzipien, die den „demokratischen Horizont“ (Marchart 2024) bilden, sind aufs Engste mit politischen Kämpfen verknüpft: Sie sind das prekäre Ergebnis politischer, mitunter revolutionärer Kämpfe, im Zuge derer sie im politischen Imaginären der Moderne eine hegemoniale Stellung erlangt haben; und sie bleiben stets selbst umkämpft – sowohl als Gegenstand politischen Streits wie auch als Bezugspunkt für emanzipatorische Politik. Dem emanzipatorischen Impetus radikaldemokratischer Ansätze folgend, geht es aus dieser Perspektive darum, ungehorsame Widerstandspraktiken *als* Praktiken zu analysieren und zu beurteilen, wie sie Zeichen und Gesten der Freiheit, der Gleichheit, der Solidarität und der Selbstbestimmung inszenieren und realisieren. Der Begriff der Präfiguration scheint dafür so etwas wie ein Kriterium zu liefern: Denn wie bereits Bakunin gezeigt hat (vgl. Sonvilier Circular 1871), kann man fragen, ob und inwiefern eine Protestbewegung die (demokratischen) Ideale von Freiheit, Gleichheit und Solidarität, die sie sich auf die Fahnen schreibt, in ihrer eigenen Praxis tatsächlich verwirklicht, umsetzt und „lebt“. Die Mittel des Ungehorsams sollen seinen Zweck nicht nur verwirklichen, sondern selbst einen Vorschein des Zwecks geben.

Ungehorsam und Verweigerung gegenüber dem Gegebenen (vgl. Honig 2021) eröffnen Räume emanzipatorischer Subjektivierung, in denen neue Selbstverhältnisse und neue Beziehungsweisen (vgl. Adamczak 2017) erprobt und ausagiert werden können. Dabei erscheint ziviler Ungehorsam zugleich als Dispositiv der Gegenermächtigung und der widerständigen Subjektivierung. Während liberale und republikanische Ansätze die *Civitas* („Bürgerschaft“) im zivilen Ungehorsam unter Rückgriff auf einen vorgegebenen und mehr oder weniger klar umrissenen *demos* entproblematisieren, verweisen radikaldemokratische Konzeptionen darauf, dass der Ungehorsam nicht einfach durch bereits als Bürger:innen legitimierte und anerkannte Subjekte erfolgt, sondern die Bedingungen der Anerkennung und den Zugang zur Bürger:innenschaft in Frage stellt. Im Unterschied zu einer republikanisch-demokratischen Perspektive auf politischen Widerstand unterstreicht die radikale Demokratie, dass es im Kampf um gleiche politische Handlungsfreiheit und Selbstbestimmung nicht nur darum geht, dass ein bestehender *demos* auf konflikthafte Weise die Nachbesserung bestehender Institutionen und Prozeduren einmahnt (vgl. Celikates 2022). Vielmehr stiften demokratische Widerstandsbe-

wegungen Plattformen, die neuen politischen Subjektivitäten die Möglichkeit geben, allererst gesehen und gehört zu werden.

Diese Erweiterung der Perspektive auf die Subjektivierungsdimension zivilen Ungehorsams lässt sich anhand der Art und Weise verdeutlichen, in der Étienne Balibar den Begriff des „Aktivbürgers“ aufgreift bzw. radikaldemokratisch aneignet. Während zur Zeit der Französischen Revolution die Aktivbürgerschaft dazu diente, das Wahlrecht und die politische Teilhabe auf männliche Steuerzahler einzuengen, versteht Balibar Aktivbürgerschaft als Politisierungsressource im Sinne widerständigen ungehorsamen Handelns. Es geht insofern nicht um eine juristische Bestimmung der Grenzen des politischen *demos*; sondern die ungehorsamermächtigende Aktivierung von Individuen zu Bürger:innen stellt einen Akt der Konstitution als politische Gemeinschaft dar, indem sich die Bürger:innen in ein „kritische[s], negative[s] Verhältnis [...] zum Gesetz und zur Macht“ (Balibar 2010, 233) begeben. Politische Gemeinschaft ist nicht gegeben, sondern muss hergestellt werden. Balibar hat damit einen alteritätssensiblen und performativen Begriff von Bürger:innenschaft und politischer Zugehörigkeit im Auge.

So wie sie geltend gemacht wird und sich am Horizont von Akten des Widerstands und Ungehorsams abzeichnet, ist die politische Gemeinschaft nicht gegeben, sondern muss immer weiter an-kommen oder erfunden werden; sie ist nicht vollständig oder selbstgenügsam, sondern unvollendet, konfliktträchtig, dem Eindringen des Anderen ausgesetzt, das sie benötigt, um sich zu konstituieren, das sie aber in den meisten Fällen dennoch in Unruhe versetzt und ihre Identität in Frage stellt. (Balibar 2010, 245)

Bürger:innenschaft ist demnach nicht länger eine rein rechtliche Angelegenheit, die vorab regelt, wer Teil des *demos* ist, sondern Demokratie und demokratische Bürger:innenschaft zeichnen sich wesentlich dadurch aus, den Streit um die Zugangsbedingungen zum *demos* zu eröffnen bzw. offenzuhalten. Balibar bringt das folgendermaßen auf den Punkt: „Die demokratische Staatsbürgerschaft ist [...] konfliktgeladen oder sie ist nicht.“ (Balibar 2010, 236) Bürger:in sein heißt unter radikaldemokratischen Vorzeichen, ein konflikthafte Recht auf Teilhabe zur Geltung zu bringen.

Die im republikanischen Begriff des Aktivbürgers angezeigte demokratische Forderung nach aktiver Selbstbestimmung bringt Balibar mit dem für das antike Denken der Demokratie zentralen Begriff der *isonomia* als der gleichen Freiheit, Rechte einzufordern, in Verbindung. Staatsbürgerschaft ist kein Status oder Privileg, sondern gekennzeichnet durch ein gemeinsames Tätigsein, das seinen Ausdruck in „Kämpfe[n] für die Demokratisierung“ und „Widerstände[n] gegen die Macht“ findet (Balibar 2010, 242). In Erweiterung von Arendts Idee eines „Rechts, Rechte zu haben“ spricht Balibar von einem „Recht auf Politik“ (Balibar 2010, 119).

Damit gehen zwei begriffliche Verschiebungen im Konzept demokratischen zivilen Ungehorsams einher. Zum einen wird der Begriff des „Zivilen“ vom formal-rechtlichen Status der „citizenship“, d.h. der mit dem Status der Staatsbürgerschaft traditionellerweise verbundenen „verfassungsmäßig garantierten Grundrechte“ (Rödel et al. 1989, 13; vgl. Celikates 2019, 69) entkoppelt. Und zum anderen wird die Demokratie selbst neu eingeschrieben und repolitisiert, im Sinne eines unabschließbaren Projekts des Infragestellens und Infragegestellt-Werdens durch jene, die keine vor-politische Macht haben (Balibar 2010, 242). Oder in den Worten von Robin Celikates: „[T]he radical democratic model embraces political contestation based on an understanding of practices of citizenship and the capacity of political actors (including those not recognized as citizens by the state) to act together as citizens“ (Celikates 2021, 136). Bürger:innenschaft wird nicht mehr im legalistischen Sinne verstanden. Vielmehr zielen Balibar und Celikates auf ein praktisch-performatives Modell von Bürger:innenschaft als (widerständig-ungehorsamer) Fähigkeit politischen Zusammenhandelns. Bürger:innenschaft ist dann weniger „a formal status assigned by the state“, sondern eine „capacity to act together as citizens, not only within but also outside and against formal institutions“ (Celikates 2021, 136; vgl. Ober 2008, Wolin 1994, Tully 2008ab).

Davon ausgehend erlaubt eine radikaldemokratische Perspektive auf zivilen Ungehorsam, wie ich geltend machen möchte, zugleich eine feinkörnigere Kriteriologie demokratisch-emanzipatorischen Widerstands zu erarbeiten, als dies im Rahmen liberaler und republikanischer Theorieangebote möglich ist. So zeichnet sich demokratischer Widerstand (1) durch seine *Problematisierung von Subjektivierungsregimen* aus: Widerstand setzt ‚tiefer‘ an, als liberale und republikanische Ansätze blicken können – nicht erst bei den Direktiven und Bestimmungen der Ordnung, sondern an der Art und Weise, in der in einer bestimmten Ordnung Individuen als politische Subjekte konstituiert (oder in den Bereich des Nichtanerkennbaren verworfen) werden. Darüber hinaus zeichnet sich demokratischer Widerstand (2) durch innere *Pluralität und Gewaltfreiheit* aus: Demokratischer Widerstand muss die innere Pluralität der Akteure und Subjektpositionen anerkennen und Ausschlüsse sowie identitätsstiftende Zuspitzungen selbstkritisch reflektieren (vgl. Mouffe 2000, Oberprantacher 2016). In diesem Zusammenhang resultiert der Gewaltverzicht nicht so sehr aus moralischen oder rein strategischen Abwägungen, sondern bildet die Bedingung für jede Form demokratischer Gleichheit, wobei, wie Judith Butler betont, „[a]ggressive Gewaltlosigkeit [...] kein Selbstwiderspruch“ ist, insofern „Formen gewaltlosen Widerstands auf durchaus aggressive Weise verfolgt werden können und müssen“ (Butler 2020, 36). Und nicht zuletzt ist demokratischer Widerstand (3) *demokratiepolitisch inklusiv*. Es geht nicht nur darum, bestimmte Ansprüche durchzuset-

zen, sondern durch den Protest die demokratische Teilhabe aller im Sinne der Volkssouveränität zu erweitern und zu vertiefen.

Exemplarisch verdeutlichen lässt sich die Art und Weise, in der eine radikaldemokratische Konzeption zivilen Ungehorsams über liberale und republikanische Rahmensetzungen hinausgeht, mit Blick auf die Widerstandspraktiken der Klima- und Umweltbewegungen unserer Tage. Gerade angesichts der zunehmenden Radikalisierung ökologischer Bewegungen in den letzten Jahren (ein Radikalismus, der nicht vorschnell mit einem Extremismus gleichgesetzt werden sollte) rückt die Frage nach dem politischen und demokratisierenden Moment dieser Bewegung ins Zentrum. So schalten Umweltbewegungen häufig von institutionell abgesicherten Modi des Protests (wie dem Einbringen von Klimaklagen und Petitionen) auf Formen zivilen Ungehorsams um (wie Blockaden, Sachbeschädigungen, Streiks usw.). Betrachtet man diese Praktiken aus einer radikaldemokratisch-performativen Perspektive, wird deutlich, dass sowohl mehr als auch anderes als allein die Durchsetzung nachhaltiger Klimapolitiken am Spiel steht. Vielmehr beinhalten die Proteste radikale Forderungen nach gleicher politischer Handlungsfreiheit und Selbstbestimmung – und zwar gerade vonseiten jener, die derzeit in den institutionellen Foren kaum Gehör oder überhaupt noch nicht als politische Subjekte Anerkennung finden: von Kindern und Jugendlichen – im Gegensatz zum erwachsenen Menschen als sprechendes und politisches Wesen ist das Kind als *infans* traditionell das Wesen, das nicht spricht – über indigene Völker und zukünftige Generationen, die in den Protesten mit-repräsentiert werden, bis hin zu nicht-menschlichen Entitäten wie Ozeanen oder Biosystemen, die von den Protestierenden nicht mehr als stumme Reservoirs menschlicher Ausbeutung und Extraktion betrachtet, sondern als ‚Akteure‘ von eigenem, nicht zuletzt politischem Gewicht, ins Spiel gebracht werden. Wir beobachten den Versuch einer radikalen Neuausrichtung und Rekalibrierung politischer Teilhabe und Akteurschaft, die die Identitätsmerkmale und Bedingungen traditioneller Demoszugehörigkeit radikal infrage stellt. Was in diesen Widerständen thematisch wird, ist nicht weniger als das Selbst demokratischer Selbstbestimmung, seine Beschaffenheit und seine Grenzen.

Diese neuen Formen widerständiger politischer Subjektivierungen gehen, wie James Tully betont, mit neuen Imaginarien politischer Zugehörigkeit und Akteurschaft einher. So fasst Tully (2008a, 2022) mit Blick auf die Art und Weise, wie in aktuellen ökologischen Widerstandsbewegungen die Interdependenzen und Beziehungen zwischen heterogenen Existenzen thematisiert werden, eine neue Form der Bürger:innenschaft ins Auge. Die „gaia citizenship“, so Tullys Begriffsvorschlag – mit dem er den von James Lovelock (1974) geprägten und u.a. von Bruno Latour (2017) popularisierten Begriff „Gaia“ aufgreift –, konterkariert klassische

Vorstellungen von Bürger:innenschaft, die auf die politische Souveränität und Autonomie einzelner Individuen abstellen. „Gaia citizenship“ verweist nach Tully darauf, dass Menschen einander in dieser Abhängigkeit bzw. ihrem Eingelassensein in ökologische Beziehungsnetzwerke anerkennen sollen. Damit erweitert Tully auch das demokratische Prinzip freier Selbstregierung und spricht von „civic freedom“ auch in Bezug auf die nicht-menschliche Umwelt.³⁰

Damit erschöpft sich eine radikaldemokratische Perspektive nicht darin, das politisierende Potential von Dissens und Ungehorsam herauszustellen. Vielmehr haben Praktiken der Demokratisierung von Demokratie ihr Politisierungsmoment nicht allein in der konflikthaften Aushandlung divergierender Politiken (etwa Klimapolitiken) (vgl. Pepermans/Maesele 2016; Machin 2021, 2022), sondern darin, dass neue Akteur:innen ihre Stimme erheben bzw. sich allererst als Akteur:innen mit einer politischen Stimme konstituieren. Widerstand ist politisch, insoweit er die gegebene Aufteilung des Sinnlichen mit ihren anerkannten Subjektivierungsweisen und Beziehungsweisen infrage stellt; und er ist demokratisch, wenn er diese Infragestellung mit einer Forderung nach gleicher, solidarischer Freiheit und Selbstbestimmung verbindet.

Mit dieser Deutung soll freilich nicht geleugnet werden, dass im Kontext aktueller ökologischer Aktivismen und Forderungen auch eine demokratiskeptische, zuweilen sogar antidemokratische Schlagseite Raum greift. So ist im Kontext eines ‚ökologischen Autoritarismus‘ die Auffassung verbreitet, dass die Dringlichkeit der Klimakatastrophe es erforderlich mache, die als langwierig und ineffizient diskreditierten demokratischen Prozeduren und Verfahrensweisen auszusetzen, um per autoritärer Direktivpolitik alternativlose Schutzmaßnahmen durchzusetzen (vgl. Scheuermann 2021, 14f.). Bezeichnenderweise trifft sich die antidemokratische Ausrichtung des Öko-Autoritarismus dabei mit dem Autoritarismus ‚klimaskeptischer‘ Akteur:innen. Was hier vernachlässigt wird, ist, dass eine rückhaltlose Besinnung auf die klimatische Notlage gerade nicht in einer autoritären Politik der Notwendigkeit zu realisieren ist, sondern, wie Scheuermann formuliert, das den Aufbau einer „popular, participatory movement“ (Scheuerman 2021, 14) voraussetzt, in dem sich die Aktivierung nachhaltiger Policies mit der Aktivierung eines pluralen *demos* verschränkt, der Stimmen und Entitäten in sich aufnimmt, die bislang nicht in den Bereich des politisch Sichtbaren Eingang gefunden haben.³¹ Ziviler Ungehorsam wäre dann der Ungehorsam der Un-Zivilen, d.h. jener, die Freiheit, Gleichheit und Solidarität einfordern und ins Werk setzen, ohne bereits als Ak-

³⁰ In vergleichbarer Weise schlägt Amanda Machin eine Konzeption von „agonistic green citizenship“ vor (vgl. Machin 2013).

³¹ In diesem Zusammenhang machten Fougère und Bond (2018) auf eine Verbindung von „diskursiven“ Strategien und „direct action“ aufmerksam; hegemonietheoretisch lassen sich die aktivistischen Praktiken als Teil einer politischen Strategie der Diskursverschiebung begreifen.

teur:innen und Adressat:innen von Freiheit, Gleichheit und Solidarität zu gelten, und damit das Selbst demokratischer Selbstbestimmung aufbrechen und neu besetzen.

5. GEGEN DIE ‚KREONITISCHE HYBRIS‘: FAZIT UND AUSBLICK

5.1 KONTUREN EXZESSIVER DEMOKRATIE

Im Dialog mit den Figuren politischen Widerstands – von der Antike bis in die Gegenwart, von Antigones exzessivem Handeln bis hin zu Praktiken zivilen Ungehorsams, die die gegebene Rechtsordnung im Namen radikalisierte Demokratie herausfordern – hat sich eine Konstellation herausgebildet, die es erlaubt, den Phänomenbereich demokratischen Widerstands von seinem exzessiven Moment her zu konzeptualisieren, d.h. aus einer Praxisperspektive zu zeigen, wie in Gesten und Praktiken widerständigen Aufbegehrens Demokratisierungsmomente aufbrechen. Entsprechend der methodischen Idee, nicht abstrakt, sondern im Gespräch mit Begriffspersonen bzw. Figuren wesentliche Momente demokratischen Widerstands zu erschließen, wurden in den jeweiligen Kapiteln unterschiedliche Aspekte und Charakteristika herausgearbeitet, die verdeutlichen, welche Rolle(n) politische Widerstandspraktiken in der Erweiterung und Vertiefung von Demokratie spielen. Mit dem Fokus auf widerständiger Praxis ist nicht nur eine andere Perspektive auf Widerstandsphänomene verbunden. Vielmehr kündigt sich damit zugleich, daran sei noch einmal eigens erinnert, eine grundsätzliche Beweislastumkehr im Vergleich zu klassischen Theorieansätzen an. Anstatt den demokratischen Exzess im Register der Ordnung als immer schon legitimationsbedürftige Abweichung vom Status quo zu verhandeln, erlaubt ein radikaldemokratisch informiertes Denken des Politischen, das die Ereignisse der Unterbrechung, Infragestellung und Störung von Ordnung an den Anfang stellt, den Spieß umzudrehen. Es ist nicht mehr allein die exzessive widerständige Praxis, die sich vor der Ordnung rechtfertigen und in ihrem Rahmen zähmen lassen muss, sondern vielmehr werfen Widerstandspraktiken immer auch die Frage nach der Legitimation und Rechtfertigbarkeit gegebener Ordnungsmuster auf. In diesem Zusammenhang seien noch einmal die zentralen Aspekte demokratisch-widerständiger Exzessivität rekapituliert, die mit den jeweils paradigmatischen Figuren herausgearbeitet werden konnten. In allen Fällen hat die Auslegung der Widerstandspraktiken ergeben, dass das exzessive Moment demokratischen Widerstands – im Gegensatz zur demokratieskeptischen Tradition, die den Exzess der Freiheit verurteilt – als positives Merkmal demokratischer Artikulation reformuliert werden kann.

In der Lektüre der sophokleischen *Antigone*-Tragödie hat sich das Moment des Exzessiven in der Praktik der *panourgía*, d.h. als ein exzessives Handeln manifestiert. Antigone gewinnt ihre widerständige Handlungsfähigkeit gerade durch die Aneignung und Umdeutung der ihr zur Last gelegten Maßlosigkeit. Zugleich wurde argumentiert, dass mit dieser An- und Um-

eignung des Exzessvorwurfs eine Umkehrung der Rechenschaftspflicht einhergeht. Legitimationsbedürftig sind nicht mehr nur jene Praktiken, die auf Veränderung bzw. Veränderbarkeit der Ordnung drängen, sondern jene, die auf ihrer Notwendigkeit und Unveränderbarkeit insistieren. Mit dieser Problematisierung des Ordnungsprimats – man könnte diesbezüglich von einer ‚kreonitischen‘ Hybris der klassischen politischen Philosophie sprechen – in der Analyse von Widerstandsphänomenen konnte im Ausgang von Antigones *panourgía* die Brüchigkeit politischer Ordnungen und Normengefüge demonstriert und dabei das für die Demokratie konstitutive Motiv der Veränderbarkeit und Kontingenz herausgearbeitet werden.

Das Exzessmotiv wurde im zweiten Kapitel anhand der Figur des Kynikers weiterverfolgt, dessen Praxis der *parrhesia* als ein exzessives Wahrsprechen und ‚Wahr-Leben‘ das antike demokratische Gefüge kritisch herausfordert. Im Anschluss an Foucaults *parrhesia*-Lektüren wurde die politische Rolle dieser exzessiv-widerständigen Praxis in der attischen Demokratie erörtert. Das mutige Wahrsprechen verkörpert das *ethos* demokratischen Lebens, insofern es sich zum Zweck der besseren Regierung und zum Wohl des Gemeinwesens kritisch-widerständig an die Mächtigen richtet. Die Legitimität der kritisch-widerständigen *parrhesia* verbürgt im antiken Vorstellungshorizont der Umstand, dass sich der Parrhesiast mit seinem exzessiven Wahrsprechen einem Risiko aussetzt und bereit ist, für das Wohl der *polis* das eigene Leben aufs Spiel zu setzen.

Vor diesem Hintergrund argumentierten die ersten beiden Kapitel gegen ein defizitäres Verständnis exzessiv-widerständiger Praktiken. Entlang meiner Lektüren hat sich gezeigt, dass Antigones *panourgía* wie auch die kynische *parrhesia* eine *andere*, demokratische Politik verkörpern, eine andere demokratische Praxis- und Lebensform, der eine genuin (herrschafts)kritische Haltung eigen ist. Hinsichtlich der Frage nach der Bedeutung von Widerstand für ein Denken der Demokratie konnte anhand der beiden antiken Widerstandsfiguren gezeigt werden, dass Demokratie in und mit widerständigem Handeln einsetzt (Antigone) und stets aufs Neue realisiert werden muss (Kyniker). Mit der Fokussierung auf widerständige *Praxis* wurde zudem eine Verschiebung gegenüber dem klassisch-antiken Denken von Demokratie angezeigt: Demokratie wird nämlich weniger als etwas betrachtet, das sich im Kreislauf der Verfassungen (Platon Rep. VIII; Polybios *Hist.* VI, 4–9) fast wie von selbst einstellt, sondern in erster Linie als etwas, das erkämpft werden muss und für das es besonderer Praktiken und Anstrengungen politischer Subjekte bedarf. Damit einher geht nicht zuletzt die Ausbildung eines demokratischen *ethos*, das sich in der Machtausübung des *demos* manifestiert: im *ethos* der Gleichheit in der *isegoria*, dem gleichen Recht der Wortergreifung, und der *isophephia*, dem gleichen Gewicht der Stimmen; im *ethos* des Mutes in der *parrhesia*, der

freimütigen Rede, und schließlich im *ethos* der Verantwortung für die *polis* in der *paideia*, die ermöglicht, das eigene Verhalten und die eigenen Entscheidungen im Hinblick auf die *polis* zu reflektieren. *Parrhesia* und *panourgía* werden vor diesem Hintergrund als Grundmomente einer positiv verstandenen ‚demokratischen Exzessivität‘ herausgestellt. Dabei greift, wie schließlich deutlich wurde, ein rein individualistisches, auf einzelne mutige Akteure bezogenes *parrhesia*- und *panourgía*-Verständnis zu kurz. Gerade mit Blick auf das Verhältnis von Widerstand und Demokratie müssen auch *kollektive* Formen ‚exzessiven‘ Gegenhandelns thematisiert werden können.

Das dritte Kapitel schließt insofern an die ersten beiden an, als die Sansculotten das exzessive Moment in Gestalt einer radikaldemokratischen Lebensform ins Werk setzen, die sowohl auf Intensivierung als auch auf Extensivierung demokratischer Verhältnisse hin angelegt ist. Sie demokratisieren gleichsam das gesamte Leben, indem sie nicht nur die offiziellen Institutionen auf Demokratie umstellen, sondern auch in ihren alltäglichen Praktiken, in ihren Assoziationsformen und Versammlungen darauf abzielen, die demokratischen Werte von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Volkssouveränität zu verkörpern. Im Unterschied zu Antigone und dem Kyniker erlauben die Sansculotten damit, nicht nur das (herrschafts)kritische Moment, d.h. die Negativität widerständiger Politik, sowie die Kontingenzintensivierung, die darin aufbricht, in den Blick zu nehmen. Zwar bildet das Kontingenzmotiv bzw. seine Anerkennung eine Bedingung für demokratische Politik. Was mit den Sansculotten allerdings hineinkommt, ist die Frage nach dem positiven Aufbau einer (demokratischen) Alternative. Während Antigone und der Kyniker Negativität und Kontingenz demonstrieren, stehen die Sansculotten geradezu paradigmatisch für die Praxis der Neugründung, wie sie im Rahmen einer postfundamentalistischen Perspektive auf politischen Widerstand unverzichtbar ist. Das spezifisch Moderne der demokratischen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts liegt in dem Umstand, dass sie sich nicht länger auf substanzielle Werte berufen können, insofern jede Neugründung lediglich „vorletzte Gründe“ (Marchart 2019, 155) hervorbringt. Anstatt ultimative Fundamente zu errichten muss emanzipatorische Politik „den Geltungsbereich von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und demokratischer Selbstregierung in immer weitere Bereiche der Gesellschaft hinein aus[]weiten“ (Marchart 2019, 155). Demokratie ist insofern radikal, als sie ihre eigenen Grundlagen stets zur Disposition stellt. Das demokratische Projekt bleibt demnach immer unabgeschlossen. Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Volkssouveränität gibt es nie einfach als Zustand, sondern sie müssen im Rahmen kontestatorischer Praktiken der Befreiung immer wieder reaktiviert und neu ins Werk gesetzt werden. Thematisch wird damit die Art und Weise, in der Widerstandspraktiken nicht nur negativ-disruptiv, sondern produk-

tiv wirksam werden. Den Sansculotten geht es nicht allein um Kritik oder Subversion, sondern um die politische Durchsetzung demokratischer Werte und Verhältnisse. Damit tritt das Moment der politischen Verwirklichung des Demokratischen in Widerstandspraktiken hervor. Freiheit ist so gesehen nicht primär ein Prinzip, dass dazu herangezogen werden kann, das Bestehende zu rechtfertigen, sondern markiert einen Anspruch, qua Befreiung über das Bestehende hinauszugehen. Wer die unabgeholten Potentiale der Freiheit aus dem Blick verliert, verliert die Freiheit selbst aus dem Blick. Marchart spricht dabei auch von einem „Möglichkeitshorizont“, der in den Begriffen von Freiheit (als Befreiung), Gleichheit (als Egalisierung), Solidarität (als Solidarisierung) und Volkssouveränität (als Autonomisierung) angelegt ist: „Nun wäre Befreiung gar nicht denkbar ohne eine Idee von Freiheit als Potentialität. Tatsächlich bliebe jeder Versuch der Befreiung in den aktuellen Unterdrückungsverhältnissen stecken, wäre mit der demokratischen Instituierung von Freiheit als Legitimationsprinzip des Befreiungshandelns nicht auch ein Möglichkeitshorizont eröffnet worden. Der Horizontcharakter von Demokratie ist Ausdruck dieser Potentialität.“ (Marchart 2019, 165) Entscheidend ist in diesem Zusammenhang der Aspekt der Kollektivität bzw. der Kollektivierung widerständiger Praxis. Kritik und Subversion können notfalls auch von einem einzelnen Subjekt vorgebracht bzw. durchgeführt werden. Politische Durchsetzung erfordert demgegenüber Allianzenbildung und den Aufbau eines Kollektivs. Im sansculottischen Widerstand wird der demokratische Exzess in der Intensivierung und Extensivierung demokratischer Werte manifest, die sich stets im Konflikt mit und gegen andere politische Ideologien durchsetzen und behaupten müssen. Insofern wurde deutlich, dass sich das Demokratische nicht abschließend in Formen der Verfassungs- oder Gesetzesherrschaft festhalten lässt.

Das vierte Kapitel setzt hier an, indem es in Auseinandersetzung mit Figuren des Ungehorsamen daran erinnert, dass Widerstand sich in ein prekäres Grenzgebiet an der Peripherie der Ordnung begibt. Praktiken zivilen Ungehorsams fordern stets aufs Neue die rechtsstaatliche Ordnung heraus und zeigen damit die Grenzen der etablierten Formen von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Selbstbestimmung auf. Der demokratische Exzess wird im Kontext zivilen Ungehorsams daran bemerkbar, dass demokratische Werte, auch wenn sie vermeintlich schon erkämpft sind, immer wieder eingeklagt und in intensivierter Gestalt in Anspruch genommen werden müssen. Nicht zuletzt angesichts der antidemokratischen Bedrohungen vonseiten rechtsextremer und neofaschistischer Akteure enthält der zivile Ungehorsam damit eine wichtige Lehre: Wer Demokratie verteidigen will, darf sie nicht nur verteidigen. Demokratischer Abwehrkampf muss immer auch in die Offensive gehen, d.h. Demokratie lässt sich nur dann wirkungsvoll verteidigen, wenn man sie zugleich mit einem Begehren der Intensivierung

und Erweiterung verkoppelt. In diesem Sinne stehen in Akten des zivilen Ungehorsams, wie in Auseinandersetzung mit den Protestpraktiken der gegenwärtigen Klimabewegungen gezeigt wurde, nicht nur konkrete inhaltliche policy-Entscheidungen auf dem Spiel, sondern Fragen danach, wer an diesen Entscheidungsprozessen in einer gehaltvollen Weise mitwirken kann, d.h. wer das *Selbst* der demokratischen Selbstbestimmung ist. Indem ziviler Ungehorsam die Bedingungen demokratischer Politik thematisch macht und die Frage der Zugehörigkeit zum *demos*, seiner Beschaffenheit und Grenzen aufwirft, führt er die Problematik politischer Subjektivierung vor Augen. Mit Balibar wurde darauf hingewiesen, dass in jeder ungehorsam-widerständigen Geste immer auch ein Kampf um ein „Recht auf Politik“ (Balibar 2010, 101) geführt wird. Insofern lässt sich ziviler Ungehorsam gleich in mehrerlei Hinsicht nicht vollständig „zivilisieren“. Zum einen müssen Praktiken des Ungehorsams immer über die positiv-rechtlichen Spielräume hinausgehen, um deren Begrenzungen und stillschweigende Ausschlüsse zu problematisieren. Zum anderen bricht im zivilen Ungehorsam die Frage der *civitas*, d.h. der Konstitution des Gemeinwesens auf, insofern nicht nur die „Bürger:innen“ eines bestimmten Gemeinwesens Akte des Ungehorsams ausüben können, sondern Ungehorsam zum Artikulationsmittel jener werden kann, die im Rahmen der gegebenen Ordnung nicht oder noch nicht als teilnahmefähige Subjekte anerkannt werden.

Daran wird erneut deutlich, dass Demokratie mit Praktiken zu tun hat, die in Möglichkeitshorizonte eingebettet sind, wobei die politische Praxis neue Möglichkeitshorizonte erschließt bzw. die bestehenden verändert. Demokratische Stabilisierung, die immer nur prekär sein kann, erfordert daher die Ausbildung einer demokratischen Lebensform, die als Ankerpunkt demokratischer Praxis fungiert. In dieser Richtung hält Chantal Mouffe fest: „Die Erzeugung demokratischer Formen [...] ist eine Frage der *Identifikation* mit demokratischen Werten, und dies ist ein komplexer Prozess, der sich durch eine Vielzahl von Praktiken, Diskursen und Sprachspielen entwickelt.“ (Mouffe 2000, 77) Die praktische Identifizierung mit dem Demokratischen zielt nicht einfach auf die Verteidigung des Bestehenden. Als Praxis, die sich dem politischen Projekt einer Demokratisierung der Demokratie verschreibt, bringt demokratischer Widerstand stets neue Praktiken, Lebens- und Beziehungsweisen sowie Subjektpositionen hervor.

Tritt man im Anschluss an diese Rekapitulation noch einmal einen Schritt zurück, dann lässt sich der Darstellungsgang auch anhand einer Umkehrung des Verhältnisses von Zentrum und Peripherie verständlich machen: Während legitimatorische politische Philosophien Widerstand vom Zentrum der Ordnung her betrachten, versammeln sich meine Begriffspersonen und Figuren allesamt an der Peripherie der Ordnung und stellen sie von dort aus infrage. In allen Fällen wird das Selbstverständnis von Ordnung, wie es in der westlichen Ideengeschichte

te etabliert ist, über Figuren des Widerstands immanent kritisiert. Im Sinne methodischer Selbstreflexion ist in diesem Zusammenhang zu bemerken, dass diese Peripherie immer noch gleichsam eine Peripherie *des* Zentrums darstellt. Die Widerstandsfiguren und Praktiken, mit denen ich mich bis hierhin auseinandergesetzt habe, sind allesamt im Kanon der westlichen Geistesgeschichte verankert.

5.2 DEMOKRATISCHEN WIDERSTAND GLOBALISIEREN: KONTESTATIONSPraktiken IM GLOBALEN SÜDEN

Gerade angesichts einer globalisierten Welt, der Herausforderung des Klimawandels, die zu neuen Kriegen und massiven Fluchtbewegungen zu führen droht, aber auch vor dem Hintergrund einer post- bzw. neo-kolonialen Konstellation, die die menschenverachtende Ausbeutung eines extraktivistischen Kapitalismus im Globalen Süden vorantreibt, ist es geboten, die Beschränkungen des westlichen politischen Imaginären aufzubrechen. Dazu braucht es eine doppelte Strategie: Neben der immanenten Auseinandersetzung mit der Peripherie und den Verwerfungen des „Eigenen“ sowie der Kritik westlicher Imaginarien wird angesichts dieser Gemengelage auch das erforderlich, was François Jullien eine „Dekonstruktion von außen“ (Jullien 2014) genannt hat. Eine „Dekonstruktion von außen“ konfrontiert westliche Denkkategorien mit nicht-westlichen Ontologien, Epistemologien und Politiken. Um die Reflexion demokratischen Widerstands fortzuführen, ginge es ausgehend von dem hier Dargelegten darum, das Ensemble von Figuren demokratischen Widerstands über den westlichen Kontext hinaus zu öffnen. Eine solche Öffnung erlaubt, die theoretischen wie politischen Verengungen eines westlichen Imaginationsraums mitzuthematisieren bzw. allererst sichtbar zu machen und damit den eigenen (demokratischen) Horizont des politisch Vorstellbaren zu erweitern. Dies erfordert, über das Moment immanenter Selbstkritik (bzw. der ‚Dekonstruktion von innen‘) hinauszugehen und sich der Befragung durch andere Denktraditionen (d.h. der ‚Dekonstruktion von außen‘) auszusetzen.

Insofern müsste eine globale Betrachtung demokratischen Widerstands nicht-westliche Widerstandsfiguren in jene Versammlung an der Peripherie der Ordnung aufnehmen – und zwar nicht, um das Panorama folkloristisch zu erweitern, sondern um Konfrontationen und Spannungen zwischen den verschiedenen Widerstandsfiguren auf radikalere Weise auszuloten. In Form eines Ausblicks seien abschließend nur zwei eindrückliche Protagonist:innen demokratischen Widerstands aus dem globalen Süden herausgehoben, die einen Dialog zwischen westlichen und nicht-westlichen Widerstandsphänomenen und Praktiken zu führen erlauben – und

zwar nicht zuletzt insofern, als sie selbst in ihrem Kampf produktiv und kritisch auf westliche Imaginarien zurückgreifen, indem sie diese mit indigenen Traditionen konfrontieren und hybridisieren: die mexikanischen Zapatistas und die radikaldemokratischen Experimente in Rojava.¹

FEMINISTISCHE MILITANZ IN ROJAVA

Seit etwa zehn Jahren steht die Region im Nordosten Syriens unter autonomer Verwaltung der dort ansässigen Bevölkerung. Gemeinhin unter dem kurdischen Namen „Rojava“ bekannt, steht die *Autonome Administration Nord- und Ostsyriens* für ein international breit diskutiertes Demokratieprojekt inmitten des syrischen Bürgerkriegs und des Kampfs gegen den fundamentalistischen Terror des sogenannten Islamischen Staats. Dabei verschreibt sich das Autonomieprojekt nicht nur einem demokratischen Pluralismus, der die ethnische Vielfalt der vor allem kurdisch, assyrisch, arabisch und turkmenisch bewohnten Region widerspiegelt, sondern verpflichtet sich – festgehalten in einem der im internationalen Vergleich wohl radikalsten demokratischen Verfassungsdokumente – explizit den Prinzipien ökologischer Nachhaltigkeit, kommunaler Ökonomie und Geschlechtergerechtigkeit (Adar 2023a). Die radikaldemokratischen Bestrebungen der Region gipfelten zuletzt in dem Ende 2023 verabschiedeten „Gesellschaftsvertrag“, an dem neben Vertreter:innen der verschiedenen ethnischen, religiösen und kulturellen Identitäten auch Mitglieder autonomer Frauenräte mitgewirkt haben (vgl. Adar 2023b). Dabei lässt sich der „Gesellschaftsvertrag“ als radikaldemokratisches Vorbild begreifen – nicht nur, weil er das Produkt breiter zivilgesellschaftlicher Beteiligung darstellt, sondern vor allem auch, weil er sich als „lebendiges Dokument“ versteht, das sich dezidiert als veränderbar und beeinspruchbar begreift (Wimmer 2024).

In Fortführung meines Vorgehens, demokratischen Widerstand in Auseinandersetzung mit paradigmatischen Figuren und Begriffspersonen zu erschließen, bietet es sich in diesem Kontext an, nicht die ambivalente maskulinistische Führerfigur des kurdischen Widerstands, Abdullah Öcalan, ins Zentrum zu stellen, sondern vielmehr jene radikal-demokratischen Frauenräte, insbesondere die Frauenkampfverbände der Volksverteidigungseinheiten (YPJ) innerhalb der Milizen in Nordsyrien. Diese Frauenkampfverbände, die seit der Schlacht um Kobane 2014 internationale Bekanntheit erlangt haben, setzten sich zunächst aus Kurdinnen

¹ Als Vermittlungsdiskurs würden sich zudem auch aktuelle abolitionistische Diskurse eignen, die nicht einfach Veränderungen innerhalb des westlichen Bezugsrahmens einfordern, sondern ausgehend von einer massiven Geschichte des Imperialismus, der Versklavung und der Rassifizierung auf die Abschaffung bestimmter gegebener rassistisch-imprägnierter Institutionen im Namen einer „abolition democracy“ (Du Bois 1935, Davis 2005, 2022) abzielen.

zusammen, öffneten sich aber alsbald für andere Ethnien und Nationalitäten, wobei sich insbesondere Araberinnen und Jesidinnen aus den befreiten Gebieten, aber auch Frauen aus Europa der Organisation anschlossen (vgl. Flock 2021).

Im Rahmen der Reflexion demokratischen Widerstands besonders eindrücklich ist dabei, dass die Frauen einen doppelten Kampf führen: Sie führen einen militärischen Kampf nach außen – gegen das autoritäre Regime in Syrien, gegen Angriffe seitens der Türkei sowie gegen die Terrormiliz IS. Sie führen aber zugleich einen emanzipatorischen feministischen Kampf nach innen: gegen traditionelle Rollenzuschreibungen, religiöse Zwänge und sexistische bzw. misogynen kulturelle Praktiken, wie die sogenannten Ehrenmorde und die Zwangsheirat (vgl. Flock 2021). So geht es den Frauenkampfeinheiten nicht nur um die militärische Verteidigung ihres Territoriums, sondern sie zielen zugleich im Rahmen von Bildungsinitiativen und Akademien darauf ab, die „staatlich-patriarchale Mentalität“ (ANF 2022) zu überwinden. Ihre Ausbildung umfasst entsprechend neben militärischem Kampftraining auch (para)universitäre Kurse u.a. in feministischer Geschichte und Philosophie, wie ihre Sprecherin Nesrin Abdullah unterstreicht: „As the women of the YPJ, we aim not only liberation from Isis but also a liberation of mentality and thoughts“ (*The Independent*, 2017). Insofern bricht die Vereinigung der Frauen zu militärischen Kampfeinheiten mit klassischen Rollenstereotypen wie der Festlegung auf die Position der Ehefrau und Mutter innerhalb einer patriarchalen Hierarchie. Mehr noch, man könnte davon sprechen, dass die Kämpferinnen der YPJ eine Figur weiblicher Militanz als andere Lebensform und demokratische Alternative ins Treffen führen. Damit verschieben sie die Bedeutung sowohl des Weiblichen als auch des Militanzmotivs. Es kommt einerseits zu einer Resignifizierung des Weiblichen, indem die Festlegung auf patriarchale Rollenvorgaben rückhaltlos aufgebrochen wird. Andererseits wird auch die militante Praxis selbst resignifiziert, insofern sie von der Koppelung an männliches Helden- oder Draufgängertum sowie maskulinistisch-patriotisches Kraftgebaren gelöst wird. Stattdessen verbinden die Frauenkampfeinheiten militärische Militanz mit feministischer Militanz, indem sie Bildungsarbeit und die Auseinandersetzung mit feministischer Theorie als intrinsischen Bestandteil ihres Einsatzes begreifen: „the YPJ is not a brute fighting force but a force of social, cultural and moral consciousness. Women who realise themselves wage this struggle“ (*The Independent*, 2017). Vor diesem Hintergrund bietet sich die feministische Militanz der Frauenkampfeinheiten Rojavas an, um westliche Imaginarien feministischen Widerstands und demokratischer Revolutionen kritisch zu reflektieren und auf ihr Ungedachtes hin zu befragen. Insbesondere die Art und Weise, wie autonome Selbstbestimmung und die kollektive Erprobung einer anderen Lebensform hier verflochten werden, kann als mögliches Vorbild für eine

demokratische Widerstandspraxis gelten, die weder einseitig auf institutionelle Machtergreifung setzt noch ausschließlich auf kulturelle Hegemonieverschiebungen abzielt.

FIGUR OHNE FIGUR: DIE MASKE DES SUBCOMANDANTE MARCOS

Mit einem ähnlich radikalen Autonomieanspruch wie die syrischen Kurd:innen trat Mitte der 1990er Jahre im mexikanischen Bundesstaat Chiapas die Gruppe der Zapatistas an, gegen die Diskriminierung, Marginalisierung und Entrechtung der indigenen Bevölkerung zu kämpfen. Auch hier geht es mir, analog zu der Inblicknahme Rojavas, nicht so sehr um die Zapatistische Befreiungsbewegung als bewaffnete Guerillaorganisation, die klandestin und militant operiert, sondern um die (paradoxe) Widerstandsfigur des „Subcomandante Marcos“, der bis 2014 als Sprecher:in der EZLN (*Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung*) fungierte und für die Analyse von Widerstand im Dialog mit Figuren insofern ein besonders faszinierender Bezugspunkt ist, weil er nicht weniger als die Rolle paradigmatischer „Figuren“ im Widerstand selbst infrage stellt.

Die Zapatistische Befreiungsbewegung kämpft um Autonomierechte für die indigene Bevölkerung im Chiapas und setzt sich für eine radikale Demokratisierung in ganz Mexiko ein. In den maskiert auftretenden Kampfeinheiten versammeln sich indigene Bauern und Mestizen. Im Angesicht neoliberaler Wirtschaftspolitik kämpfen sie um ökologische und ökonomische Nachhaltigkeit sowie um demokratische Autonomie, die sie auf lokaler, kommunaler und regionaler Ebene zu verwirklichen suchen. Dabei fungiert ihr Kampf bis heute als Vorbild für viele antikapitalistische und globalisierungskritische Bewegungen. So wurde etwa das EZLN-Motto „Eine andere Welt ist möglich“ von der globalisierungskritischen NGO *attac* übernommen. Darüber hinaus hat die radikale Art und Weise, in der die Zapatistische Bewegung nicht nur auf Durchsetzung dringt, sondern auch um Selbstbefragung bemüht ist, in das politische Imaginäre vieler, nicht zuletzt westlicher emanzipatorischer politischer Gruppierungen Eingang gefunden. Die Devise „Preguntando caminamos“, zu Deutsch „Fragend schreiten wir voran“, steht für die Überzeugung, dass politischer Kampf im Namen von Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit immer auch selbstreflexiv auf die eigenen blinden Flecken, Ausschlüsse und Biases zurückkommen muss. Der politische Theoretiker John Holloway verweist unter Referenz auf ein Diktum des Subcomandante Marcos darauf, dass die Zapatistas dieses Moment der Selbstreflexivität und Selbstinfragestellung dem Dialog mit indigenen Praktiken verdanken:

Subcomandante Marcos behauptet, dass das Zuhören die wichtigste Lektion war, die die EZLN (Zapatistische Armee der Nationalen Befreiung) von den indigenen Einwohnern des Lakadonendschungels gelernt hat: „Das ist die große Lektion, die die indigenen Gemeinden der ursprünglichen EZLN vermittelt haben. Die ursprüngliche EZLN, die im Jahr 1983 gegründet wurde, ist eine politische Organisation, in dem Sinne, dass sie spricht und dass das, was sie sagt, getan werden muss. Die indigenen Gemeinden bringen ihr das Zuhören bei, und das ist es, was wir lernen. Die wichtigste Lektion, die wir von der indigenen Bevölkerung lernen, ist, dass wir hören lernen, zuhören lernen müssen“ (Holloway 2002, 151).

In der Sprecher:innenfigur des „Subcomandante Marcos“ kommt diese selbstreflexive Haltung gegenüber den autoritären Restbeständen der eigenen Organisation mit besonderer Deutlichkeit zum Ausdruck. „Subcomandante Marcos“ tritt nicht als konkrete Person auf, sondern steht gleich in mehrerlei Hinsicht für eine Leerstelle an der Führungsspitze der Organisation. So erklärt sich die Bezeichnung „Subcomandante“ daraus, dass es keine oberste Kommandantur gibt, sondern die operativen Entscheidungen im Kollektiv getroffen und vor dem Kollektiv verantwortet werden müssen: „Wir sind überzeugt und unsere Praxis beweist, dass zur Rebellion und für den Kampf weder Führer noch Caudillos noch Messias noch Retter nötig sind. Um zu kämpfen, braucht es nur ein wenig Schamgefühl, ein Quantum Würde und sehr viel Organisation.“ (Marcos 2014) Darüber hinaus betont Marcos – der stets maskiert auftrat, was Fragen nach seiner Identität laut werden ließ sowie danach, ob überhaupt eine einzige Person hinter der Maske existiert –, dass der Subcomandante niemand bestimmtes ist, sondern eine Figur, die in allen politischen Kämpfen Partei für die Unterdrückten ergreift. So antwortet er einmal auf die Frage nach seiner Identität: „Marcos ist Schwuler in San Francisco, Schwarzer in Südafrika, Asiat in Europa, Anarchist in Spanien, Palästinenser in Israel, Indio in San Cristóbal (Chiapas) und Jude in Nazi-Deutschland.“ (Marcos 2005) Gerade als eine solche Figur problematisiert Marcos letztlich, wie er einmal explizit festhält, die ganze Funktionsweise der Aufmerksamkeitsökonomie in den modernen Massenmedien, die den Blick der Öffentlichkeit auf einzelne zentrale Figuren wie charismatische Vorkämpfer:innen, verführerische Spion:innen, heldenhafte Märtyrer:innen oder durchtriebene Schurken fokussiert. Die Figur Marcos persifliert gerade diese auf einzelne Figuren konzentrierte Aufmerksamkeitslogik, wobei er die medialen Blicke bündelt, um die Aufmerksamkeit auf die Protagonist:innen des Kampfes, nämlich die Kollektive, umzulenken. So rekapituliert Marcos seine eigene Erfindung folgendermaßen:

Die anderen waren gewohnt, die Indigenas von oben herab anzuschauen, sie konnten nicht den Blick nach oben wenden, um uns zu sehen. Sie waren gewohnt, uns als erniedrigte Menschen zu sehen, ihre Herzen konnten nicht unsere würdevolle Rebellion verstehen. Ihre Blicke wurden von dem einzigen Mestizen mit Sturmhaube gefangenengenommen, aber nur, weil sie ihn nicht wirklich sahen. Unsere An-

führerInnen sagten dann: „Sie können nur diejenigen sehen, die genauso klein wie sie sind. Dann machen wir jemanden, der so klein ist, wie sie, so dass sie ihn sehen können und durch ihn uns sehen können.“ (Marcos 2014)

In diese paradoxe Logik der Repräsentation des Kollektivs durch eine Figur ohne Figur, wie man vielleicht sagen könnte, fügt sich auch die Art und Weise besonders eindrücklich, wie der „Subcomandante Marcos“ im Mai 2014 seine Führungsrolle in der EZLN abtrat. Er deklarierte lakonisch: „Ich erkläre, dass derjenige, der als Subcomandante Marcos bekannt ist, nicht mehr existiert.“ (Marcos 2014) Diese bewusst als performativer Selbstwiderspruch inszenierte Abdankung ließe sich im Kontext der vorliegenden Studie auch noch einmal vor der Folie der widerständigen Praxis der *parrhesia* perspektivieren. Nach Foucault handelt es sich bei der *parrhesia* um eine „Figur ohne Figur“: Das Wahrsprechen der *parrhesia* richtet sich gegen die verstellenden Figurationen der Rhetorik. Insofern markiert die *parrhesia* aus der Sicht der antiken Rhetorik, wie Foucault nachzeichnet, eine Figur, die darin besteht, „überhaupt keine Figur zu benutzen“ (Foucault 1983a, 79). Analog wäre der „Subcomandante Marcos“ eine „Figur ohne Figur“, d.h. eine Figur, die gerade die Fixierung auf heldenhafte Einzelfiguren subvertiert. Die Methodik der Pluralisierung von Begriffspersonen, wie sie dieser Studie zugrunde liegt, wäre also über die Figur des „Subcomandante“ wie auch über die Praktiken weiblicher Militanz in Rojava weiter zu radikalisieren. Die Figur der Subversion erfordert die Subversion der Figur.

LITERATUR

- Abensour, Miguel (2012): *Demokratie gegen den Staat*. Berlin: Suhrkamp.
- Adamczak, Bini (2017): *Beziehungsweise Revolution: 1917, 1968 und kommende*. Berlin: Suhrkamp.
- Adams, John (1776): *Diary and Autobiography of John Adams, Volume 3*. Hrsg. v. L. H. Butterfield. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press 1962.
- Adar, Nüjiyan (2023a): „Neuer Gesellschaftsvertrag in Rojava“, in: *ANF News*, 24. Dezember 2023, <https://anfdeutsch.com/rojava-syrien/neuer-gesellschaftsvertrag-in-rojava-40199> (abgerufen am 23. Jänner 2024).
- Adar, Nüjiyan (2023b): „Der neue Gesellschaftsvertrag wird einen radikalen Wandel mit sich bringen“, in: *ANF News*, 24. Dezember 2023, <https://anfdeutsch.com/rojava-syrien/der-neue-gesellschaftsvertrag-wird-einen-radikalen-wandel-mit-sich-bringen-40324> (abgerufen am 23. Jänner 2024).
- Agamben, Giorgio (1995): *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- Agamben, Giorgio (2001): *Die kommende Gemeinschaft*. Berlin: Merve 2003.
- Agamben, Giorgio (2003): *Ausnahmezustand*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2004.
- Akbar, Amna A. (2020): „The Radical Possibilities of Protest“, in: Melissa Schwartzberg (Hg.): *Protest and Dissent: NOMOS LXII*. New York: New York University Press, 64–80.
- ANF-Redaktion (2022): „Adademien als Motor der Revolutoin in Rojava“, in: *ANF News*, 28. November 2022, <https://anfdeutsch.com/rojava-syrien/rojava-akademien-als-motor-der-revolution-35169> (abgerufen am 23. Jänner 2024).
- Arendt, Hannah (1958): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper 1981.
- Arendt, Hannah (1963): *Über die Revolution*. München: Piper 1974.
- Arendt, Hannah (1966/67): *Die Freiheit, frei zu sein*. Aus dem amerik. Englisch v. Andreas Wirthensohn. München: dtv 2017.
- Arendt, Hannah (1968): „Freiheit und Politik“, in: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hrsg. v. Ursula Ludz. München: Piper 2020, 201–226.
- Arendt, Hannah (1970a): „Ziviler Ungehorsam“ (1970)“, in: Dies.: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. Hrsg. v. Ursula Ludz. München: Piper 2012, 283–321.
- Arendt, Hannah (1970b): *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie. Dritter Teil zu „Vom Leben des Geistes“*. Aus dem Nachlass hrsg. u. mit einem Essay v. Ronald Beier. München: Piper 2020.
- Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 10, Teil 1, Staat der Athener*. Übers. und erl. v. Mortimer Chambers. Berlin: Akademie-Verlag 1990.
- Anscombe, G. E. M. (1957): *Absicht*. Aus d. Engl. v. Joachim Schulte. Berlin: Suhrkamp 2010.

- Austin, John L. (1962): *Zur Theorie der Sprechakte (How to do things with words)*. Stuttgart: Reclam 2002.
- Austin, John L. (1979): „Performative Äußerungen“, in: Ders.: *Gesammelte philosophische Aufsätze*. Stuttgart: Reclam, 305–327.
- Bacon, Francis (1625): „Of Seditions and Troubles“, in: *Bacon: The History of the Reign of King Henry VII and Selected Works*. Hrsg. v. Brian Vickers. Cambridge: Cambridge University Press 1998, 229–236.
- Badiou, Alain (1998): *Über Metapolitik*. Mit einem Nachwort v. Peter Hallward. Aus d. Franz. u. Engl. v. Heinz Jatho. Zürich: Diaphanes 2003.
- Badiou, Alain (2011): „Tunisie, Egypte: quand un vent d’est balaie l’arrogance de l’Occident. Les soulèvements des peuples arabes sont un modèle d’émancipation“, in: *Le Monde* 18. Februar 2011, https://www.lemonde.fr/idees/article/2011/02/18/tunisie-egypte-quand-un-vent-d-est-balaie-l-arrogance-de-l-occident_1481712_3232.html (abgerufen am 17. April 2022).
- Balibar, Étienne (1993): *Die Grenzen der Demokratie*. Hamburg: Argument.
- Balibar, Etienne (2003): *Sind wir Bürger Europas? Politische Integration, soziale Ausgrenzung und die Zukunft des Nationalen*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Balibar, Étienne (2007): *Der Schauplatz des Anderen. Formen der Gewalt und Grenzen der Zivilität*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Balibar, Étienne (2008): „Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship“, in: *Rethinking Marxism* 20 (4), 522–538.
- Balibar, Étienne (2010): *Gleichfreiheit. Politische Essays*. Berlin: Suhrkamp 2012.
- Balibar, Étienne (2013): „Demokratie durch Widerstand: Der Staatsbürger als Rebell“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 3, 41–51.
- Balibar, Étienne (2015): *Citizenship*. Cambridge: Polity Press.
- Balibar, Étienne (2018): *Freie Rede*. Aus dem Franz. v. Thomas Laugstien. Zürich: Diaphanes 2019.
- Bauer, Bruno (1843): *Die Judenfrage*. Braunschweig: Otto.
- Bedorf, Thomas / Gerlek, Selin (2019): „Einleitung“, in: Dies. (Hg.): *Philosophie der Praxis*. Tübingen: Mohr Siebeck/UTB, 1–6.
- Bedorf, Thomas (2020): „Stiftung/en. Eine selektive Lektüre in systematischer Absicht“, in: Steffen Herrmann u. Matthias Flatscher (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*. Baden-Baden: Nomos, 43–70.
- Benhabib, Seyla (1996): „On Hegel, Women, and Irony“, in: Patricia Jagentowicz Mills (Hg.): *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel I*. Pennsylvania State University Press, 25–43.
- Benjamin, Walter (1921): „Zur Kritik der Gewalt“, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1. Hrsg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, 179–203.
- Berg, Manfred (2006): „Thomas Paine, Common Sense (1776)“, in: Manfred Brocker (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 334–348.

- Bernstein, Eduard (1899): *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt.
- Bertram, Georg W. (2017): *Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Ein systematischer Kommentar. Stuttgart: Reclam.
- Blaufarb, Rafe (1995): „The French Revolution: The Birth of European Popular Democracy?“, in: *Comparative studies in society and history* 37 (3), 608–618.
- Bloch, Ernst (1961): „Rousseaus Contrat social, amerikanische Unabhängigkeitserklärung, Menschenrechte“, in: Ders.: *Naturrecht und menschliche Würde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Boggs, Carl (1977): „Marxism, Prefigurative Communism, and the Problem of Workers’ Control“, in: *Radical America* 11 (6), 99–122.
- Bourke, Richard / Skinner, Quentin (2016): *Popular Sovereignty in Historical Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braesch, Frédéric (1911): *La Commune du 10 août 1792. Etude sur l’histoire de Paris du 20 juin au 2 décembre 1792*. Paris: Hachette.
- Brands, H. W. (2000): *The First American. The Life and Times of Benjamin Franklin*. New York: Doubleday.
- Braune, Andreas (Hg.) (2017): *Ziviler Ungehorsam. Texte von Thoreau bis Occupy*. Hrsg. u. eingel. v. Andreas Braune. Stuttgart: Reclam.
- Breaugh, Martin (2013): *The Plebeian Experience. A Discontinuous History of Political Freedom*. New York: Columbia University Press.
- Brecht, Bertolt (1948): „Die Antigone des Sophokles. Nach der Hölderlinschen Übertragung für die Bühne bearbeitet“, in: Ders.: *Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe, Bd. 8: Stücke VIII*. Hrsg. v. Werner Hecht et al. Berlin/Weimar/Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, 193–242.
- Breines, Wini (1980): „Community and Organization. The New Left and Michels’ ‚Iron Law‘“, in: *Social Problems* 27 (4), 419–429.
- Brinton, Crane (1938): *The anatomy of revolution*. Rev. and expand. ed. New York, NY: Vintage 1965.
- Brocker, Manfred (2006): „John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung (1690)“, in: Ders. (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 258–272.
- Bröckling, Ulrich (2017): *Gute Hirten führen sanft. Über Menschenregierungskünste*. Berlin: Suhrkamp.
- Brown, Wendy (2006): „American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization“, in: *Political Theory* 34 (6), 690–714.
- Brown, Wendy (2015) *Die schleichende Revolution. Wie der Neoliberalismus die Demokratie zerstört*. Berlin: Suhrkamp.
- Buchstein, Hubertus / Jörke, Dirk (2003): „Das Unbehagen an der Demokratietheorie“, in: *Leviathan* 31, 470–495.

- Buonarroti, Filippo (1828): *Babeuf und die Verschwörung für die Gleichheit. Mit dem durch sie veranlaßten Prozeß und den Belegstücken*. 2. Aufl., Nachdr. der 1909 ersch. 1. Aufl. Berlin [u.a.]: Dietz 1975.
- Burke, Edmund (1790): *Betrachtungen über die Französische Revolution*. Übers. v. Friedrich Gentz, bearb. v. Lore Iser. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1967.
- Butler, Judith (1990): *Das Unbehagen der Geschlechter*. Aus dem Amerik. v. Kathrina Menke. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- Butler, Judith (1993): „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘“, in: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell u. Nancy Fraser: *Der Streit um die Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Fischer 1993, 31–56.
- Butler, Judith (1997): *Haß spricht. Zur Politik des Performativen*. Übers. v. Kathrina Menke u. Markus Krist. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- Butler, Judith (2000): *Antigones Verlangen. Verwandtschaft zwischen Leben und Tod*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2001.
- Butler, Judith (2002): „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“, in: Rahel Jaeggi u. Thilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009, 221–246.
- Butler, Judith (2004): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*. Übers. v. Karin Wördemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005.
- Butler, Judith (2015): *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin: Suhrkamp 2016.
- Butler, Judith (2020): *Die Macht der Gewaltlosigkeit. Über das Ethische im Politischen*. Aus d. Amerik. v. Reiner Ansén. Berlin: Suhrkamp.
- Butler, Judith / Laclau, Ernesto / Žižek, Slavoj (2000): *Kontingenz – Hegemonie – Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Wien: Turia + Kant 2013.
- Butler, Judith / Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Zürich/Berlin: Diaphanes.
- Butler, Judith / Athanasiou, Athena (2013): *Dispossession: The Performative in the Political*. Malden/MA: Polity Press.
- Caiani, Manuela / Císař, Ondřej (Hg.) (2018): *Radical Right Movement Parties in Europe*. Boca Raton, FL: Routledge.
- Castoriadis, Cornelius (1975): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- Castoriadis, Cornelius (1977): „Das Gebot der Revolution“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 54–88.
- Castoriadis, Cornelius (1979): „Sozialismus und autonome Gesellschaft“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 329–357.
- Castoriadis, Cornelius (1988): „Macht, Politik, Autonomie“, in: Ders.: *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften* Bd. 1. Lich: Edition AV 2006, 135–168.

- Castoriadis, Cornelius (1990): „Die griechische *polis* und die Schaffung der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 298–328.
- Castoriadis, Cornelius (1991): „Aeschylean Anthropogony and Sophoclean Self-Creation of Man“, in: Ders.: *Figures of the Thinkable*. Stanford: Stanford UP 2007, 5–38.
- Castoriadis, Cornelius (1996): „Demokratie als Verfahren und Demokratie als System“, in: Ders.: *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften* Bd. 1. Lich: Edition AV 2006, 43–67.
- Castoriadis, Cornelius (1999): „Welche Demokratie?“, in: Ders.: *Autonomie oder Barbarei. Ausgewählte Schriften* Bd. 1. Lich: Edition AV 2006, 69–111.
- Cartledge, Paul (2016): *Democracy: A Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Caygill, Howard (2013): *On Resistance. A Philosophy of Defiance*. London/New York: Bloomsbury.
- Caygill, Howard (2019): „Slow Violence and the Limits of Eco-Resistance“, in: *The Philosophical Journal of Conflict and Violence* 3 (1), 2–8.
- Caygill, Howard (2021): „XR: Thinking resistance at the end of the world“, in: Ders.: *Force and Understanding. Writings on Philosophy and Resistance*. London: Bloomsbury Academic, 451–460.
- Celikates, Robin (2009): *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Celikates, Robin (2010): „Ziviler Ungehorsam und radikale Demokratie. Konstitutive vs. Konstituierte Macht?“, in: Thomas Bedorf u. Kurt Röttgers (Hg.): *Das Politische und die Politik*. Berlin: Suhrkamp, 274–300.
- Celikates, Robin (2016a): „Democratizing civil disobedience“, in: *Philosophy and Social Criticism* 42 (10), 982–994.
- Celikates, Robin (2016b): „Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation—Beyond the Liberal Paradigm“, in: *Constellations* 23 (1), 37–45.
- Celikates, Robin (2018): „Die Negativität der Revolution. Selbstreflexivität und Selbstbegrenzung jenseits des Liberalismus“, in: Khurana et al. (Hg.): *Negativität. Kunst – Recht – Politik*. Berlin: Suhrkamp, 329–340.
- Celikates, Robin (2019): „Constituent power beyond exceptionalism: Irregular migration, disobedience, and (re-)constitution“, in: *Journal of International Political Theory* 15 (1), 67–81.
- Celikates, Robin (2021): „Radical Democratic Disobedience“, in: William E. Scheuerman (Hg.): *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*. Cambridge/New York: Cambridge UP, 128–152.
- Celikates, Robin (2022): „Remaking the Demos ‚from Below‘? Critical Theory, Migrant Struggles, and Epistemic Resistance“, in: Didier Fassin u. Axel Honneth (Hg.): *Crisis Under Critique. How People Assess, Transform, and Respond to Critical Situations*. New York: Columbia University Press, 97–120.
- Cicero, Marcus Tullius: *De oratore/Über den Redner. Lateinisch/Deutsch*. Hrsg. u. Übers. v. Harald Merklin. Stuttgart: Reclam 2004.

- Cicero, Marcus Tullius: *Brutus. Lateinisch/Deutsch*. Stuttgart: Reclam 2012.
- Çidam, Çigdem, et al. (2020): „Theorizing the Politics of Protest: Contemporary Debates on Civil Disobedience“, in: *Contemporary Political Theory* 19, 513–546.
- Chenoweth, Erica / Stephan, Maria J. (2011): *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*. New York: Columbia University Press.
- Colclough, David (1999): „*Parrhesia*: The Rhetoric of Free Speech in Early Modern England“, in: *Rhetorica* 17 (2), 177–212.
- Comtesse, Dagmar et al. (Hg.) (2019): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Berlin: Suhrkamp.
- Condorcet, Marquis de (1786): „Vom Einfluss der Revolution in Amerika auf Europa“, in: Ders.: *Freiheit, Revolution, Verfassung. Kleine politische Schriften*. Hrsg. v. Daniel Schulz. Berlin: Akademie Verlag 2010, 129–149.
- Condorcet, Marquis de (1793): „Über die Bedeutung des Wortes revolutionär“, in: Ders.: *Freiheit, Revolution, Verfassung. Kleine politische Schriften*. Hrsg. v. Daniel Schulz. Berlin: Akademie Verlag 2010, 153–157.
- Constant, Benjamin (1819): „Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der Heutigen“, in: Ders.: *Werke in vier Bänden. Bd. 4: Politische Schriften*. Hrsg. v. Lothar Gall u. Axel Blaesche. Berlin: Propyläen-Verlag 1972, 363–396.
- Crouch, Colin (2000): *Postdemokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008.
- Crozier, Michel / Huntington, Samuel P. / Watanuki, Joji (1975): *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York: New York UP.
- Daase, Christopher (2014): „Was ist Widerstand? Zum Wandel von Opposition und Dissidenz“, in: *APuZ*, 27, 30.06.2014.
- Daase, Christopher / Deitelhoff, Nicole (2013): „Internationale Dissidenz – Ein Forschungsprogramm“, in: Julian Junk u. Christian Volk (Hg.) (2013): *Macht und Widerstand in der globalen Politik*. Baden-Baden: Nomos, 160–175.
- Daase, Christopher et al. (2017): *Herrschaft in den Internationalen Beziehungen*. Wiesbaden: Springer.
- Dahl, Robert A. (1966): *Political opposition in Western democracies*. New Haven: Yale University Press.
- Dahl, Robert A. (1989): *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.
- Daphi, Priska / Deitelhoff, Nicole / Rucht, Dieter / Teune, Simon (Hg.) (2017): *Protest in Bewegung? Zum Wandel von Bedingungen, Formen und Effekten politischen Protests*. Leviathan Sonderband 33. Baden-Baden: Nomos.
- Daube, David (1972): *Civil Disobedience in Antiquity*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Davidson, Donald (1963): „Actions, Reasons, and Causes“, in: *The Journal of Philosophy*, LX, 685–700.
- Davis, Angela Y. (2005): *Abolition Democracy: Beyond Empire, Prisons, and Torture*. New York: Seven Stories.

- Davis, Angela Y. (2022): „Abolitionistische Demokratie. Ein Interview mit Eduardo Mendieta (2005)“, in: Daniel Loick u. Vanessa E. Thompson (Hg.): *Abolitionismus: Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp, 59–80.
- De Man, Paul (1979): „Autobiography As De-Facement“, in: Ders.: *The Rhetoric of Romanticism*. New York: Columbia Univ. Press 1984, 67–82.
- De Nicolay, René (2021): „Licentia: Cicero on the Suicide of Political Communities“, in: *Classical philology* 116 (4), 537–562.
- Della Porta, Donatella / Kriesi, Hanspeter / Rucht, Dieter (Hg.) (1999): *Social Movements in a Globalizing World*. Basingstoke/London: Macmillan.
- Della Porta, Donatella (Hg.) (2009): *Democracy in Social Movements*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Della Porta, Donatella (2020): *Die schöne neue Demokratie. Über das Potenzial sozialer Bewegungen*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1980): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin: Merve 1992.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1991): *Was ist Philosophie?* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.
- Delmas, Candice (2018): *A Duty to Resist*. Oxford: Oxford University Press.
- Delmas, Candice (2020): „From resistance to protest: The paradigm shift in theories of civil disobedience“, in: *Contemporary Political Theory* 19, 522–528.
- Demosthenes: *On the Liberty of the Rhodians*. Demosthenes with an English translation by C. A. Vince, M. A. and J. H. Vince, M.A. Cambridge, MA: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1926.
- Derrida, Jacques (1976): *Die Schrift und die Differenz*. Über. v. R. Gasché. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (1988): „Signatur, Ereignis, Kontext“, in: Ders.: *Limited Inc.* Aus dem Franz. von Werner Rappl unter Mitarbeit von Dagmar Travern. Wien: Passagen 2001, 15–45.
- Derrida, Jacques (1990): *Gesetzeskraft. Der ‚mystische‘ Grund der Autorität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.
- Derrida, Jacques (1994): *Politik der Freundschaft*. Übers. von Stefan Lorenzer. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000.
- Derrida, Jacques (2000): „Unabhängigkeitserklärungen“, in: Ders. u. Friedrich Kittler: *Nietzsche – Politik des Eigennamens. Wie man abschafft, wovon man spricht*. Berlin: Merve, 9–19.
- Dewey, John (1916): *Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik*. Braunschweig [u.a.]: Westermann 1964.
- Dewey, John (1930): *Die menschliche Natur. Ihr Wesen und ihr Verhalten*. Mit einem Nachwort neu hrsg. v. Rebekka Horlacher u. Jürgen Oelkers. Zürich: Pestalozzianum 2004.
- Dewey, John (1935): „Liberalism and Social Action“, in: Ders.: *The Later Works, 1925–1953*, Bd. 11: 1935–1937. Hrsg. v. Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press 1987, 1–65.

- Dewey, John (1937): „Democracy Is Radical“, in: Eric Thomas Weber (Hg.): *America's Public Philosopher: Essays on Social Justice, Economics, Education, and the Future of Democracy*. New York/Chichester, West Sussex: Columbia University Press 2021, 19–23.
- Diogenes, Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen 1, Bücher I–VI*. Hrsg. u. übers. v. Otto Apelt. Hamburg: Meiner 1921.
- Dobrindt, Alexander (2022): „Die Entstehung einer Klima-RAF muss verhindert werden“, *Die Zeit*, 6. November 2022, <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2022-11/alexander-dobrindt-klimaaktivisten-straften-raf> (abgerufen am 7. November 2022).
- Donougho, Martin (1989): „The Woman in White. On the Reception of Hegel's Antigone“, in: *The Owl of Minerva* 21 (1), 65–89.
- Döring, Klaus (1985): „Die Kyniker – eine antike Protestbewegung“, in: *Der altsprachliche Unterricht: Arbeitshefte zu seiner wissenschaftlichen Begründung und praktischen Gestalt* 28, 19–38.
- Du Bois, W. E. B. (1935): *Black Reconstruction in America. An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860–1880*. Mit einer neuen Einl. v. Mack H. Jones. New York: Routledge 2017.
- Douzinas, Costas (2000): *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*. Oxford/Portland: Hart.
- Dworkin, Ronald (1984): *Bürgerrechte ernstgenommen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Dworkin, Ronald (1985): *A matter of principle*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Elshtain, Jean Bethke (1982): „Antigone's Daughters“, in: *Democracy* 2 (2), 46–59.
- Elshtain, Jean Bethke (1989): „Antigone's Daughters Reconsidered: Continuing Reflections on Women, Politics, and Power“, in: Stephen K. White (Hg.): *Life-World and Politics. Between Modernity and Postmodernity*. Notre Dame, IN: Notre Dame UP, 222–235.
- Engels, Friedrich (1884): „Engels an Eduard Bernstein. 24. März“, in: *MEW*, Bd. 36. Berlin: Dietz 1979, 127–128.
- Engler, Mark / Engler, Paul (2016): *This Is an Uprising. How Nonviolent Revolt Is Shaping the Twenty-first Century*. New York: Nation Books.
- Euben, J. Peter (1997): „Chapter VI. Antigone and the Languages of Politics“, in: Ders.: *Corrupting Youth: Political Education, Democratic Culture, and Political Theory*. Princeton University Press, 139–178.
- Extinction Rebellion (2020): „We Were The Boat: The Inside Story of an April Icon“, 15. April 2020, <https://extinctionrebellion.uk/2020/04/15/we-were-the-boat-the-inside-story-of-an-april-icon/> (abgerufen am 8. Mai 2024).
- Finlayson, Alan (2022): „Rhetoric and Radical Democratic Political Theory“, in: Adrian Little und Moya Lloyd (Hg.): *The Politics of Radical Democracy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 13–32.
- Fischer, Peter (Hg.) (1974): *Reden der Französischen Revolution*. München: dtv.
- Flatscher, Matthias (2020): „Plädoyer für eine radikal-demokratische Institutionentheorie. Eine Spurensuche bei Arendt und Derrida“, in: Steffen Herrmann u. Matthias Flatscher

- (Hg.): *Institutionen des Politischen. Perspektiven der radikalen Demokratietheorie*. Baden-Baden: Nomos, 71–109.
- Flatscher, Matthias (2022): „Der ethisch-politische Widerhall beispielhaften Philosophierens. Wittgensteins Verortung in der radikalen Demokratietheorie Chantal Mouffes“, in: Karl Mertens u. Michela Summa (Hg.): *Das Exemplarische. Orientierung für menschliches Wissen und Handeln*. Paderborn: Brill, 263–293.
- Flock, Elizabeth (2021): „„Now I’ve a purpose“: why more Kurdish women are choosing to fight“, in: *The Guardian*, 19. Juli 2021, <https://www.theguardian.com/global-development/2021/jul/19/came-to-fight-stayed-for-the-freedom-why-more-kurdish-women-are-taking-up-arms> (abgerufen am 24. Jänner 2024).
- Flügel-Martinsen, Oliver (2017): *Befragungen des Politischen. Subjektkonstitution – Gesellschaftsordnung – Radikale Demokratie*. Wiesbaden: Springer VS.
- Flügel-Martinsen, Oliver (2020): *Radikale Demokratietheorie zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Forner, Eric (1976): *Tom Paine and Revolutionary America*. Oxford/New York: Oxford UP.
- Foucault, Michel (1976): „Die politische Funktion des Intellektuellen“, in: Ders.: *Dits et Ecrits. Schriften Bd. 3*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003, 145–152.
- Foucault, Michel (1977): *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- Foucault, Michel (1978): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve 1992.
- Foucault, Michel (1979): *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- Foucault, Michel, (1981): „Ist es also wichtig, zu denken?“, in: Ders.: *Dits et Ecrits. Schriften Bd. 4*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2005, 219–223.
- Foucault, Michel (1982a): *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesungen am Collège de France 1981/82*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009.
- Foucault, Michel (1982b): „Der gesellschaftliche Triumph der sexuellen Lust: ein Gespräch mit Michel Foucault“, in: Ders.: *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*. Ausgewählt u. mit einem Nachwort v. Ulrich Bröckling. Berlin: Suhrkamp. 2010, 378–385.
- Foucault, Michel (1982/83): „Warum ich die Macht untersuche: Die Frage des Subjekts“, in: Hubert L. Dreyfus u. Paul Rabinow (Hg.): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Mit einem Nachwort von und einem Interview mit Michel Foucault. Aus d. Amerik. v. Claus Rath u. Ulrich Raulff. Frankfurt/M.: Athenäum 1987, 243–250.
- Foucault, Michel (1983a): *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2012.
- Foucault, Michel (1983b): *Diskurs und Wahrheit. Die Problematisierung der Parrhesia*. 6 Vorlesungen, gehalten im Herbst 1983 an der Universität von Berkeley/Kalifornien. Hrsg. v. Joseph Pearson. Aus dem Engl. v. Mira Köller. Berlin: Merve 1996.
- Foucault, Michel (1984a): *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France 1983/84*. Berlin: Suhrkamp 2012.

- Foucault, Michel (1984b): *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit II*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Foucault, Michel (1984c): „Michel Foucault, ein Interview: Sex, Macht und die Politik der Identität“, in: Ders.: *Kritik des Regierens. Schriften zur Politik*. Ausgewählt u. mit einem Nachwort v. Ulrich Bröckling. Berlin: Suhrkamp 2010, 386–400.
- Fougère, Lillian / Bond, Sophie (2018): „Legitimising activism in democracy: A place for antagonism in environmental governance“, in: *Planning Theory* 17 (2), 143–169.
- Frankfurt, Harry G. (1978): „The Problem of Action“, in: *American Philosophical Quarterly* 15 (2), 157–162.
- Friedland, Paul (2002): *Political Actors: Representative Bodies and Theatricality in the Age of the French Revolution*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Fromm, Erich (1963): „Der Ungehorsam als ein psychologisches und ethisches Problem“, in: Ders.: *Gesamtausgabe in 12 Bänden*, Bd. 9. Hrsg. v. Rainer Funk. München: dtv 1999, 367–372.
- Furet, François (1978): *1789 – Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft*. Hrsg. v. Dieter Groh. Frankfurt/M.: Ullstein 1980.
- Gamm, Gerhard (1994): *Flucht aus der Kategorie. Die Positivierung des Unbestimmten als Ausgang der Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gandhi, Mahatma K. (1921–1922): *Ausgewählte Werke*. Bd. 4 u. 5. Hrsg. v. Shirman Narayan, bearb. v. Wolfgang Sternstein. Aus dem Engl. v. Brigitte Luchesi u. Wolfgang Sternstein. Göttingen: Wallenstein 2011.
- Garat, Dominique-Joseph (1820): *Mémoires Historiques sur la Vie de M. Suard, sur ses Écrits, et sur le XVIII^e Siècle*, Bd. 2. Paris: Philippe.
- Gebh, Sara (2022): *The Specter of Disorder. Stasis and the Pacification of the Democratic Idea*. New York (unveröffentlichte Dissertation).
- Gehring, Petra / Gelhard, Andreas (Hg.) (2012): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: Diaphanes.
- Grab, Walter (Hg.) (1973): *Die Französische Revolution. Eine Dokumentation*. Bergisch-Gladbach: Lübbe 1989.
- Gros, Frédéric (2012a): „Situierung der Vorlesungen“, in: Michel Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesungen am Collège de France 1982/83*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 471–490.
- Gros, Frédéric (2012b): „Situierung der Vorlesungen“, in: Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit. Vorlesungen am Collège de France 1983/84*. Berlin: Suhrkamp, 440–460.
- Grosser, Florian (2013): *Theorien der Revolution zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Guattari, Félix (1977): *Mikro-Politik des Wunsches*. Berlin: Merve.
- Gustafsson, Bo (1972): *Marxismus und Revisionismus. Eduard Bernsteins Kritik des Marxismus und ihre ideengeschichtlichen Voraussetzungen*. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt.
- Habermas, Jürgen (1978): „Naturrecht und Revolution“, in: Ders.: *Theorie und Praxis*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 89–127.

- Habermas, Jürgen (1983): „Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat“, in: Ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, 79–99.
- Habermas, Jürgen (1984): „Recht und Gewalt – ein deutsches Trauma“, in: Ders.: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1985, 100–116.
- Habermas, Jürgen (1994): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie.* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hamacher, Werner (2006): „Vom Recht, Rechte nicht zu gebrauchen. Menschenrechte und Urteilsstruktur“, in: Cornelia Vismann u. Thomas Weitin (Hg.): *Urteilen/Entscheiden.* München: Fink, 269–290.
- Haraway, Donna (1985): „Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s“, in: *Socialist Review* 80, 65–108.
- Harcourt, Bernard (2012): „Political Disobedience“, in: *Critical Inquiry* 39 (1), 33–55.
- Harcourt, Bernard (2019): *Gegenrevolution. Der Kampf der Regierungen gegen die eigenen Bürger.* Frankfurt/M.: Fischer.
- Hart, Michael/Negri, Antonio (2000): *Empire. Die neue Weltordnung.* Frankfurt/M./New York: Campus 2002.
- Hardt, Michael / Negri, Antonio (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire.* Frankfurt/M./New York: Campus.
- Hart, Michael / Negri, Antonio (2013): *Demokratie! Wofür wir kämpfen.* Frankfurt/M./New York: Campus.
- Hechler, Daniel / Philipps, Axel (Hg.) (2008): *Widerstand denken. Michel Foucault und die Grenzen der Macht.* Bielefeld: transcript.
- Hegel, G.W.F. (1807): *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Hegel, G.W.F. (1803–1845): *Vorlesungen über Ästhetik III. Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 15. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.
- Heil, Reinhard / Hetzel, Andreas (Hg.) (2006): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie.* Bielefeld: transcript.
- Herb, Karlfriedrich (2006): „Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag (1762)“, in: Manfred Brocker (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Ein Handbuch.* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 303–317.
- Herodot: *Historien. Erster Band. Bücher I–V. 2 Bände. Griechisch – Deutsch.* Hrsg. v. Josef Feix. Berlin, Boston: De Gruyter 2011.
- Herrmann, Steffen (2023): *Demokratischer Streit. Eine Phänomenologie des Politischen.* Baden-Baden: Nomos.

- Hess, Moses (1842): „Das Räthsel des 19. Jahrhunderts“, in: Ders.: *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837–1850. Eine Auswahl*. Zweite, bearb. Auflage. Hrsg. u. eingel. v. Wolfgang Mönke. Berlin/Boston: De Gruyter 1961, 175.
- Hetzel, Andreas (2006): „Klassische Rhetorik und radikale Demokratie“, in: Reinhard Heil u. Andreas Hetzel (Hg.): *Die unendliche Aufgabe. Kritik und Perspektiven der Demokratietheorie*. Bielefeld: transcript, 25–55.
- Hetzel, Andreas (Hg.) (2009): *Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens*. Bielefeld: transcript.
- Higonnet, Patrice (1989): „Sans-culottes“, in: François Furet u. Mona Ozouf (Hg.): *A Critical Dictionary of the French Revolution*. Cambridge, MA/London: Belknap Press of Harvard Univ. Press, 393–435.
- Hindrichs, Gunnar (2017): *Philosophie der Revolution*. Berlin: Suhrkamp.
- Hobsbawm, Eric (1962): *The Age of Revolution. 1789–1848*. New York: Vintage.
- Hochhuth, Rolf (1964): *Die Berliner Antigone. Novelle*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Hölderlin, Friedrich (1804a): *Antigonaë*, in: Ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 5. Stuttgart: Kohlhammer 1954, 222–285.
- Hölderlin, Friedrich (1804b): „Anmerkungen zur Antigonaë“, in: Ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 5. Stuttgart: Kohlhammer 1952, 265–272.
- Holloway, John (2002): *Die Welt verändern, ohne die Macht zu übernehmen*. 3. Aufl. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Holloway, John (2010): *Crack Capitalism*. London: Pluto Press.
- Honig, Bonnie (1993): *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell UP.
- Honig, Bonnie (2010): „Antigone’s Two Laws: Greek Tragedy and the Politics of Humanism“, in: *New Literary History* 41 (1), 1–33.
- Honig, Bonnie (2013): *Antigone, Interrupted*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honig, Bonnie (2021): *A Feminist Theory of Refusal*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Honneth, Axel (2015): *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*. Berlin: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W. Adorno (1944): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt/M.: Fischer 1988.
- Hülsewiesche, Reinhold (2002): „Redefreiheit“, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 44, 104–144.
- Irigaray, Luce (1974): *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1980.
- Isensee, Josef (1983): „Ein Grundrecht auf Ungehorsam gegen das demokratische Gesetz? – Legitimation und Perversion des Widerstandsrechts“, in: Basilius Streithofen (Hg.): *Frieden im Lande*. Bergisch Gladbach: Bastei Lübbe, 155–173.

- Isokrates: „Areopagitikos (Rede über den Areopag)“, in: Ders.: *Sämtliche Werke. 1, Reden I–VIII*. Hrsg. v. Kai Brodersen u. Christine Ley-Hutton. Stuttgart: Hiersemann 1993, 135–150.
- Jacobs, Carol (1996): „Dusting Antigone“, in: *MLN* 111 (5), 890–917.
- Jaeggi, Rahel (2009): „Was ist Ideologiekritik?“, in: Dies. u. Tilo Wesche (Hg.): *Was ist Kritik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 266–295.
- Jefferson, Thomas (1776): „The Declaration of Independence“, in: Ders.: *Political Writings*. Hrsg. v. Joyce Appleby u. Terence Ball. Cambridge: Cambridge UP 1999, 102–105.
- Jefferson, Thomas (1787a): „To James Madison“, 30. Jänner 1787, in: Ders.: *Political Writings*. Hrsg. v. Joyce Appleby u. Terence Ball. Cambridge: Cambridge UP 1999, 109.
- Jefferson, Thomas (1787b): „To William Stephens Smith“, 13. November 1787, in: Ders.: *Political Writings*. Hrsg. v. Joyce Appleby u. Terence Ball. Cambridge: Cambridge UP 1999, 109–111.
- Jefferson, Thomas (1816): „To Francis W. Gilmer“, 7. Juni 1816, in: Ders.: *Political Writings*. Hrsg. v. Joyce Appleby u. Terence Ball. Cambridge: Cambridge UP 1999, 142–144.
- Jefferson, Thomas (1825): „To Henry Lee“, 8. Mai 1825, in: Ders.: *Political Writings*. Hrsg. v. Joyce Appleby u. Terence Ball. Cambridge: Cambridge UP 1999, 147–148.
- Jensen, Derrick (2006): *Endgame*. Bd. I-II. New York: Seven Stories.
- Jörke, Dirk (2011): *Kritik demokratischer Praxis. Eine ideengeschichtliche Studie*. Baden-Baden: Nomos.
- Jörke, Dirk (2019): „Anti-Federalists“, in: Dagmar Comtesse et al. (Hg.): *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*. Berlin: Suhrkamp 2019, 59–67.
- Jullien, François (2014): *Der Weg zum Anderen. Alterität im Zeitalter der Globalisierung*. Wien: Passagen.
- Junk, Julian / Volk, Christian (Hg.) (2013): *Macht und Widerstand in der globalen Politik*. Baden-Baden: Nomos.
- Kakenmaster, William (2019): „Articulating Resistance: Agonism, Radical Democracy and Climate Change Activism“, *Millennium* 47 (3), 373–397.
- Kalyvas, Andreas (1998): „Norm and Critique in Castoriadis’ Theory of Autonomy“, in: *Constellations* 5 (2), 161–182.
- Kant, Immanuel (1781/87): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- Kant, Immanuel (1790): *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1974.
- Kant, Immanuel (1798): *Streit der Fakultäten*. Hrsg. v. Horst Brandt u. Piero Giordanetti. Hamburg: Meiner 2005.
- Kaufmann, Walter (1980): *Tragödie und Philosophie*. Tübingen: Mohr.
- Kaufmann, Matthias (2010): „Widerstandsrecht“ in: Hans Jörg Sandkühler (Hg.): *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg: Meiner, 2989–2994.
- Khurana et al. (Hg.) (2018): *Negativität. Kunst – Recht – Politik*. Berlin: Suhrkamp.

- King Jr., Martin Luther (1963): „Brief aus dem Gefängnis in Birmingham“, in: Ders.: *Schöpferischer Widerstand. Reden, Aufsätze, Predigten*. Hrsg. v. Heinrich W. Grosse. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1985.
- Kleger, Heinz (1993): *Der neue Ungehorsam. Widerstände und politische Verpflichtung in einer lernfähigen Demokratie*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Koselleck, Reinhart (1985): „Revolution als Begriff und als Metapher. Zur Semantik eines einst emphatischen Worts“, in: Ders.: *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, 240–251.
- Kroß, Matthias (1999): „Philosophieren in Beispielen. Wittgensteins Umdenken des Allgemeinen“, in: Hans Julius Schneider u. Matthias Kroß (Hg.): *Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein*. Berlin: Akademie Verlag, 169–187.
- Laclau, Ernesto / Chantal Mouffe (1985): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen 2001.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London/New York: Verso.
- Laclau, Ernesto (1996): „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?“, in: Ders.: *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia+Kant 2002, 65–78.
- Laclau, Ernesto (2000): „Identität und Hegemonie: Die Rolle der Universalität in der Konstitution von politischen Logiken“, in: Judith Butler, Ernesto Laclau u. Slavoj Žižek (2000): *Kontingenz – Hegemonie – Universalität. Aktuelle Dialoge zur Linken*. Wien: Turia + Kant 2013, 57–111.
- Laclau, Ernesto (2002): *Emanzipation und Differenz*. Wien: Turia+Kant.
- Laclau, Ernesto (2005): *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laclau, Ernesto (2006): „Ideology and post-Marxism“, in: *Journal of Political Ideologies* 11 (2), 103–114.
- Lanchester, John (2007): „Warmer, Warmer“, in: *London Books of Review* 29 (6), 22. März 2007, <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v29/n06/john-lanchester/warmer-warmer>.
- Langewiesche, Dieter (1988): *Liberalismus in Deutschland*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2017): *Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime*. Aus d. Franz. v. Achim Russer u. Bernd Schwibs. Berlin: Suhrkamp.
- Laudani, Raffaele (2011): *Disobedience in Western Political Thought. A Genealogy*. Cambridge [u.a.]: Cambridge Univ. Press 2013.
- Lee, Daniel (2016): *Popular Sovereignty in Modern Constitutional Thought*. Oxford: Oxford University Press.
- Lefebvre, Georges (1957): *The French Revolution. From its origins to 1793*. Übers. v. Elizabeth Moss Evanson. Mit einem Vorwort v. Paul H. Beik. London/New York: Routledge 2005.
- Lefort, Claude (1968): „Die neue Unordnung“, in: Ders.: *Die Bresche. Essays zu Mai 68*. Aus d. Franz. u. mit einer Einl. v. Hans Scheulen. Wien: Turia+Kant 2008, 37–75.
- Lefort, Claude (1983): „Die Frage der Demokratie“, in: Ulrich Rödel (Hg.): *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 281–297.

- Lefort, Claude (1994): *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Fayard.
- Lenin, Wladimir Iljitsch (1917): „Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution“, in: Ders.: *Werke*, Bd. 25, Berlin/DDR: Dietz 1972, 393–507.
- Lenk, Kurt (1972): *Theorien der Revolution*. München: Fink.
- Levin, Michael (1992): *The Spectre of Democracy. The Rise of Modern Democracy as Seen by its Critics*. London: Macmillan.
- Levitsky, Steven / Ziblatt, Daniel (2023): *Tyranny of the Minority. Why American Democracy Reached the Breaking Point*. New York: Crown.
- Liebsch, Burkhard / Hetzel, Andreas / Sepp, Hans Rainer (Hg.) (2011): *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*. Berlin: Akademie.
- Locke, John (1689): *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Hrsg. u. eingel. v. Walter Euchner. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1977.
- Loick, Daniel (2017): *Juridismus. Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*. Berlin: Suhrkamp.
- Loraux, Nicole (1986): *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Loraux, Nicole (2002): *The Mourning Voice. An Essay on Greek Tragedy*. Ithaca/London: Cornell UP.
- Lottes, Günther (1991): „Radicalism, revolution and political culture: An Anglo-French comparison“, in: *The French Revolution and British Popular Politics*. Cambridge University Press, 78–98.
- Lovelock, James / Sagan, Lynn (1974): „Atmospheric homeostasis by and for the biosphere: the Gaia hypothesis“, in: *Tellus. Series A. Stockholm: International Meteorological Institute* 26 (1–2), 2–10.
- Luxemburg, Rosa (1922): „Die russische Revolution“, in: Dies.: *Politische Schriften in drei Bänden*, Bd. 3. Hrsg. v. Ossip K. Flechtheim. Frankfurt/M.: Europäische Verlagsanstalt 1968, 106–141.
- Machin, Amanda (2013): *Negotiating Climate Change. Radical Democracy and the Illusion of Consensus*. London: Zed Books.
- Machin, Amanda (2021): „Green democracy. Political imaginaries of environmental movements“, in: *The Routledge Handbook of Environmental Movements*. London/New York: Routledge, 552–563.
- Malm, Andreas (2021): *How to Blow Up a Pipeline. Learning to Fight in a World on Fire*. London/New York: Verso.
- Malpas, Jeff / Gary Wickham (1995): „Governance and Failure: On the Limits of Sociology“, in: *Australian and New Zealand Journal of Sociology* 31 (3), 37–50.
- Marchart, Oliver (2005): *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien: Turia + Kant.

- Marchart, Oliver (2007): „Eine demokratische Gegenhegemonie – Zur neo-gramscianischen Demokratietheorie bei Laclau und Mouffe“, in: Sonja Buckel u. Andreas Fischer-Lescano (Hg.): *Hegemonie gepanzert mit Zwang. Zivilgesellschaft und Politik im Staatsverständnis Antonio Gramscis*. Baden-Baden: Nomos, 105–121.
- Marchart, Oliver (2010): *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2013a): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Marchart, Oliver (2013b): „Die Bresche. Leforts Konzept ‚wilder Demokratie‘ im Vergleich zu Abensours ‚rebellierender‘ und Mouffes ‚radikaler Demokratie‘“, in: Andreas Wagner (Hg.): *Am leeren Ort der Macht. Das Staats- und Politikverständnis Claude Leforts*. Baden-Baden: Nomos, 213–232.
- Marchart, Oliver (2015): „Demokratischer Radikalismus und radikale Demokratie“, in: *Berliner Debatte Initial* 26 (4), 21–32.
- Marchart, Oliver (2018b): „Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, Hegemonie und radikale Demokratie (1985)“, in: Manfred Brocker (Hg.): *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*. Berlin: Suhrkamp, 649–709.
- Marchart, Oliver (2019): „Der feindliche Zwilling. Herbert Marcuses Theorie der Politik aus postfundamentalistischer Perspektive“, in: Ulf Bohmann u. Paul Sörensen (Hg.): *Kritische Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp, 143–176.
- Marchart, Oliver (2024): *Der demokratische Horizont. Politik und Ethik radikaler Demokratie*. Berlin: Suhrkamp, i. Ersch.
- Marchart, Oliver / Martinsen, Renate (Hg.) (2018): *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*. Wiesbaden: Springer.
- Marcos, Subcomandante (Pseud.) (2005): *Botschaften aus dem Lakandonischen Urwald. Über den zapatistischen Aufstand in Mexiko*. Hamburg: Edition Nautilus.
- Marcos, Subcomandante (Pseud.) (2014): „Entre la luz y la sombra [Zwischen Licht und Schatten]“. Communiqué aus dem Mai 2014, in: *Enlace Zapatista*, 25. Mai 2014, <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2014/06/05/zwischen-licht-und-schatten/> (abgerufen am 15. Jänner 2024).
- Markov, Walter / Soboul, Albert (1957): *Die Sansculotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793–1794*. Berlin: Akad. Verl.
- Markovits, Daniel (2005): „Democratic Disobedience“, in: *Yale Law Journal* 114, 1897–1952.
- Marquardt, Jens (2020): „Fridays for Future’s Disruptive Potential: An Inconvenient Youth Between Moderate and Radical Ideas“, in: *Frontiers in Communication* 5 (48), 1–18.
- Marx, Karl (1843): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in: *MEW*, Bd. 1. Berlin: Dietz 1976, 203–333.
- Marx, Karl (1844a): „Zur Judenfrage“, in: *MEW*, Bd. 1. Berlin: Dietz 1976, 347–377.
- Marx, Karl (1844b): *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in: *MEW*, Bd. 1. Berlin: Dietz 1976, 378–391.

- Marx, Karl (1851/52): *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, in: *MEW*, Bd. 8. Berlin: Dietz 1960, 111–207.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1847/48): „Manifest der Kommunistischen Partei“, in: *MEW*, Bd. 4. Berlin: Dietz 1977, 459–493.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich (1850): „Ansprache der Zentralbehörde an den Bund vom März 1850“, in: *MEW*, Bd. 7. Berlin: Dietz 1960, 244–254.
- Mattheis, Nikolas (2020): „Unruly kids? Conceptualizing and defending youth disobedience“, in: *European Journal of Political Theory* 21 (3), 466–490.
- Meidinger, Heinz-Peter (2019): „„Unterricht nachholen“. Vier Fragen an Lehrerverbandspräsident zu „Fridays for Future““ (Interview mit Miriam Olbrisch), in: *Der Spiegel* 36, 30.08.2019, <https://www.spiegel.de/politik/lehrerverbandspraesident-zu-fridays-for-future-unterricht-nachholen-a-00000000-0002-0001-0000-000165695563> (abgerufen am 17. Oktober 2022).
- Meier, Christian (1988): *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. München: Beck.
- Meier, Christian / Veyne, Paul (1988): *Kannten die Griechen die Demokratie? Zwei Studien*. Berlin: Klaus Wagenbach.
- Menke, Christoph (2011): „Demokratie. Einleitung“, in: Ders. u. Francesca Raimondi (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp 2017, 247–252.
- Menke, Christoph (2015a): *Kritik der Rechte*. Berlin: Suhrkamp.
- Menke, Christoph (2015b): „Die Möglichkeit der Revolution“, in: *Das Blättchen. Zeitschrift für Politik, Kunst und Wirtschaft* 18, 31. August 2015, <https://das-blaettchen.de/2015/08/die-moeglichkeit-der-revolution-33778.html> (abgerufen am 3. Mai 2019).
- Menke, Christoph / Raimondi, Francesca (Hg.) (2011): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp 2017.
- Metz, Karl H. (1998): „Solidarität und Geschichte. Institution und sozialer Begriff der Solidarität in Westeuropa im 19. Jahrhundert“, in: Kurt Bayertz (Hg.): *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 172–194.
- Mill, John Stuart (1859): *Über die Freiheit*. Aus d. Engl. v. Bruno Lemke. Mit Anhang u. Nachwort hrsg. v. Bernd Gräfrath. Stuttgart: Reclam 2010.
- Mills, Patricia Jagentowicz (Hg.) (1996): *Feminist interpretations of G. W. F. Hegel*. Pennsylvania State University Press.
- Möbius, Thomas (2012): *Textanalyse und Interpretation zu Sophokles Antigone*. Hollfeld: C. Bange (= Königs Erläuterungen, Bd. 41).
- Monticelli, Lara (2021) „On the necessity of prefigurative politics“, in: *Thesis eleven* 167 (1), 99–118.
- Monticelli, Lara (Hg.) (2022): *The Future Is Now: An Introduction to Prefigurative Politics*. Bristol, UK: Bristol University Press.
- Mössbauer, Karina (2022): „Knallhart-Kurs gegen Klima-Chaoten: Union will Knast statt Geldstrafen“, in: *Bild am Sonntag*, 6. November 2022,

- <https://www.bild.de/politik/inland/politik-inland/knallhart-kurs-gegen-klima-chaoten-union-will-knast-statt-geldstrafen-81844836.bild.html> (abgerufen am 6. Oktober 2023).
- Mouffe, Chantal (Hg.) (1992): *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*. London/New York: Verso.
- Mouffe, Chantal (2000): *Das demokratische Paradox*. Aus d. Engl. u. mit einer Einleitung v. Oliver Marchart. Durchges. Nachaufl. Wien [u.a.]: Turia + Kant 2015.
- Mouffe, Chantal (2005): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2007.
- Mouffe, Chantal (2007): „Pluralismus, Dissens und demokratische Staatsbürgerschaft“, in: Martin Nonhoff (Hg.): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: transcript, 41–54.
- Mouffe, Chantal (2022): *Towards A Green Democratic Revolution: Left Populism and the Power of Affects*. London/New York: Verso.
- Müller, Jan-Werner (2020): „Vorsicht vor viralen Ermächtigungsgesetzen“, in: *Der Standard*, 12. April 2020, <https://www.derstandard.at/story/2000116758305/vorsicht-vor-viralen-ermaechtigungsgesetzen> (abgerufen am 13. April 2020).
- Münkler, Herfried / Straßenberger, Grit (2016): *Politische Theorie und Ideengeschichte. Eine Einführung*. München: Beck.
- Nancy, Jean-Luc (1986): *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Aus d. Franz. v. Gisela Febel u. Jutta Legeuil. Stuttgart: Edition Schwarz 1988.
- Nemeth, Paul (2019): „Effektive Rebellion?“, in: *Ruprecht* 182 (2), <https://www.ruprecht.de/2019/11/11/effektive-rebellion/> (abgerufen am 28. September 2022).
- N.N. (2017): „Female Kurdish fighters announce new training academies for Arab women to take on Isis in Syria“, in: *The Independent*, 4. Jänner 2017, <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/female-kurdish-fighters-ypj-set-up-new-training-academies-arab-yazidi-women-to-fight-isis-a7508951.html> (abgerufen am 23. Jänner 2024).
- N.N. (2020): „How Stacey Abrams helped get out the Black vote in Georgia“, in: *The Hill*, 10. November 2020, <https://thehill.com/changing-america/respect/diversity-inclusion/525387-how-stacey-abrams-helped-get-out-the-black-vote/> (abgerufen am 28. April 2024).
- Nonhoff, Martin (Hg.) (2007): *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: transcript.
- Nonhoff, Martin (2013): „Demokratisches Verfahren und politische Wahrheitsproduktion. Eine radikaldemokratische Kritik der direkten Demokratie“, in: Hubertus Buchstein (Hg.): *Die Versprechen der Demokratie*. Baden-Baden: Nomos, 313–332.
- Nora, Pierre (1989): „Republic“, in: François Furet u. Mona Ozouf (Hg.): *A Critical Dictionary of the French Revolution*. Cambridge, MA/London: Belknap Press of Harvard Univ. Press 792–805.
- Nussbaum, Martha C. (1986): „Sophocles’ *Antigone*: conflict, vision, and simplification“, in: Dies.: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 51–82.

- Ober, Josiah (2007): „I Besieged That Man‘: Democracy’s Revolutionary Start“, in: Kurt A. Raaflaub, Josiah Ober u. Robert Wallace: *Origins of Democracy in Ancient Greece*. Berkeley: University of California Press, 83–104.
- Ober, Josiah (2008): „The Original Meaning of ‚Democracy‘: Capacity to Do Things, not Majority Rule“, in: *Constellations* 15 (1), 3–9.
- Oberprantacher, Andreas (2016): „Radikal demokratischer Ungehorsam. ‚Illegale‘ als strittiges politisches Subjekt“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (1), 305–338.
- Offe, Claus (Hg.) (2003): *Demokratisierung der Demokratie. Diagnosen und Reformvorschläge*. Frankfurt/M.: Campus.
- Ozouf, Mona (1989): „Fraternity“, in: François Furet u. Mona Ozouf (Hg.): *A Critical Dictionary of the French Revolution*. Cambridge, MA/London: Belknap Press of Harvard Univ. Press 694–703.
- Paine, Thomas (1776): *Common Sense*. Übers. u. hrsg. v. Lothar Meinzer. Stuttgart: Reclam 1981.
- Palmer, Robert R. (1959): *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760–1800*. Bd. I: *The Challenge*. Princeton: Princeton University Press.
- Palmer, Robert R. (1964): *The Age of the Democratic Revolution: A Political History of Europe and America, 1760–1800*. Bd. II: *The Struggle*. Princeton: Princeton University Press.
- Pepermans, Yves / Maesele, Pieter (2016): „The politicization of climate change: problem or solution?“, in: *WIREs Clim Change* 7, 478–485.
- Pickering, Jonathan / Bäckstrand, Karin / Schlosberg, David (2020): „Between environmental and ecological democracy: theory and practice at the democracy environment nexus“, in: *Journal of Environmental Policy & Planning* 22 (1), 1–15.
- Pineda, Erin (2020): „Civil disobedience, between organizing and mobilizing“, in: *Contemporary Political Theory* 19, 534–539.
- Pineda, Erin R. (2021): *Seeing Like an Activist. Civil Disobedience and the Civil Rights Movement*. New York: Oxford University Press.
- Pitkin, Hanna (1973): *Wittgenstein and Justice: On the Significance of Ludwig Wittgenstein for Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Platon: *Apologie*. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 1. Reinbek: Rowohlt 2007, 11–43.
- Platon: *Kriton*. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 1. Reinbek: Rowohlt 2007, 45–63.
- Platon: *Politeia*. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 2. Reinbek: Rowohlt 2008, 195–537.
- Platon: *Symposion*. Übers. v. Friedrich Schleiermacher, in: Ders.: *Sämtliche Werke*, Bd. 2. Reinbek: Rowohlt 2008, 37–101.
- Polybios: *Des Polybios Geschichte. I, Vorwort, Buch 1–5*. Hrsg. v. Adolf Haakh. Berlin [u.a.]: Langenscheidt 1889.

- Polybios: *Des Polybios Geschichte. 2, Buch 6–11*. Hrsg. v. Adolf Haakh. Berlin [u.a.]: Langenscheidt 1899.
- Posselt, Gerald (2013): „Wahrsprechen, Wortergreifung und ‚Collateral Murder‘. Zur Aktualität von Michel Foucaults Begriff der *parrhesia*“, in: *Rhetorik. Ein internationales Jahrbuch* 32 (Rhetorik und Pragmatik. Hrsg. von Andreas Hetzel), 71–92.
- Posselt, Gerald / Seitz, Sergej (2018): „Sprachen des Widerstands. Zur Normativität politischer Artikulation bei Foucault und Rancière“, in: Oliver Marchart u. Renate Martensen (Hg.): *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*. Wiesbaden: Springer 2018, 185–209.
- Raimondi, Francesca (2011): „Deklaration. Einleitung“, in: Christoph Menke u. Francesca Raimondi (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp 2017, 95–101.
- Rancière, Jacques (1995): *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2002.
- Rancière, Jacques (2000): „Konsens, Dissens, Gewalt“, in: Mirhan Dabag, Antja Kapust u. Bernhard Waldenfels (Hg.): *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*. München: Fink, 97–112.
- Rancière, Jacques (2005): *Der Hass der Demokratie*. Berlin: August 2016.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2014.
- Raynaud, Philippe (1989): „Democracy“, in: François Furet u. Mona Ozouf (Hg.): *A Critical Dictionary of the French Revolution*. Cambridge, MA/London: Belknap Press of Harvard University Press, 649–658.
- Redecker, Eva von (2018): *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*. Frankfurt/M.: Campus.
- Reese-Schäfer, Walter (2018): „Liberalismus“, in: Samuel Salzborn (Hg.): *Handbuch Politische Ideen. Zugänge–Methoden–Strömungen*. Stuttgart: Metzler, 164–173.
- Richter, Emmanuel (2016): „Radikaldemokratie und Republikanismus – der Ertrag aus einem verweigerten Erbe“, in: Thorsten Thiel u. Christian Volk (Hg.): *Die Aktualität des Republikanismus*. Baden-Baden: Nomos, 317–344.
- Richter, Emmanuel (2018): „Republikanismus“, in: Samuel Salzborn (Hg.): *Handbuch Politische Ideen. Zugänge–Methoden–Strömungen*. Stuttgart: Metzler, 208–219.
- Ricœur, Paul (1990): *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink 2005.
- Rijkema, Bastiaan / Asbury, Anna (2019): *Militant Democracy. The Limits of Democratic Tolerance*. London/New York: Routledge (= Routledge Studies in Extremism and Democracy Bd. 4.).
- Roberts, Jennifer Tolbert (1994): *Athens on Trial: The Antidemocratic Tradition in Western Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- Robespierre, Maximilian (1793): „Über die repräsentative Regierung. 10. Mai 1793“, in: Ders.: *Ausgewählte Texte*. Deutsch v. Manfred Unruh. Mit einer Einl. v. Carlo Schmid. Hamburg: Merlin, 408–434.

- Robespierre, Maximilien (1794): *Über die Prinzipien der politischen Moral. Rede am 5. Februar 1794 vor dem Konvent*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt 2000.
- Rödel, Ulrich / Frankenberg, Günter / Dubiel, Helmut (1989): *Die demokratische Frage*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992.
- Rose, R.B. (1983): *The making of the sans-culottes. Democratic ideas and institutions in Paris, 1789–92*. Manchester: Manchester University Press.
- Roth, Klaus (2006): „Geschichte des Widerstandsdenkens. Ein ideengeschichtlicher Überblick“, in: Ders. u. Bernd Ladwig: *Recht auf Widerstand? Ideengeschichtliche und philosophische Perspektiven*. Potsdam: UV Potsdam, 55–84.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762): *Vom Gesellschaftsvertrag*. Französisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam 2010.
- Rousseau Jean-Jacques (1755): *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes / Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*. Kritische Ausgabe des integralen Textes mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu ediert, übers. u. komm. v. Heinrich Meier. Paderborn: Schöningh/UTB 2019.
- Rousseau, Jean-Jacques (1964): „Fragments Politiques“, in: Ders.: *Œuvres complètes*. Édition publiée sous la Direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Bd. 3. Paris: Gallimard, 474–560.
- Rousselière, Geneviève (2021): „Can Popular Sovereignty Be Represented? Jacobinism from Radical Democracy to Populism“, in: *American Journal of Political Science* 65 (3), 670–682.
- Rucht, Dieter (2001): *Protest in der Bundesrepublik Deutschland. Strukturen und Entwicklungen*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Rucht, Dieter (2002): „Herausforderungen für die globalisierungskritischen Bewegungen“, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 15, 16–21.
- Rucht, Dieter (2023): *Kollektive Proteste und soziale Bewegung. Eine Grundlegung*. Weinheim Basel: Beltz Juventa.
- Saward, Michael (2003): „Enacting Democracy“, in: *Political Studies* 51, 161–179.
- Schatzki, Theodore (1996): *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore / Knorr-Cetina, Karin / Savigny, Eike von (Hg.) (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York: Routledge.
- Scheuerman, William E. (2015) „Recent Theories of Civil Disobedience: An Anti-Legal Turn?“, in: *The journal of political philosophy* 23 (4), 427–449.
- Scheuerman, William E. (2018): *Civil disobedience*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Scheuerman, William E. (Hg.) (2021): *The Cambridge Companion to Civil Disobedience*. Cambridge/New York: Cambridge UP.
- Scheuerman, William E. (2022): „Political disobedience and the climate emergency“, in: *Philosophy & Social Criticism* 48 (6), 791–812.

- Schmitt, Carl (1921): *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Achte korr. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot 2015.
- Schmitt, Carl (1923): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Zehnte Aufl. Berlin: Duncker & Humblot 2017.
- Schmude, Michael P. (2001): „Licentia“, in: Gert Ueding et al. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Band 5 L – Musik*. Berlin, Boston: De Gruyter, 253–258.
- Schulz, Daniel (2010): „Einleitung“, in: Marquis de Condorcet: *Freiheit, Revolution, Verfassung. Kleine politische Schriften*. Hrsg. v. Daniel Schulz. Berlin: Akademie Verlag 2010, 11–50.
- Segal, Charles (1995): *Sophocles' Tragic World: Divinity, Nature, Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Selk, Veith (2013): „Resisto ergo sum! Anmerkungen zur Begriffsgeschichte von ‚Widerstand‘“, in: *PERIPHERIE* 129 (33), 8–38.
- Sennelart, Michel (2004): „Situierung der Vorlesung“, in: Michel Foucault: *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesungen am Collège de France 1978/1979*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006, 445–489.
- Shklar, Judith (2019): *On Political Obligation*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Sieyès, Emmanuel Joseph (1789): *Was ist der Dritte Stand? Ausgewählte Schriften*. Hrsg. v. Oliver W. Lembke u. Florian Weber. Berlin: Akademie Verlag 2010.
- Skinner, Quentin (1996): *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Quentin (2002): *Visions of Politics: Volume 1, Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, William (2010): „Reclaiming the Revolutionary Spirit. Arendt on Civil Disobedience“, in: *European Journal of Political Theory* 9 (2), 149–166.
- Smith, William (2011): „Civil Disobedience in the Public Sphere“, in: *The Journal of Political Philosophy*, 19 (2), 145–166.
- Soboul, Albert (1978): *Französische Revolution und Volksbewegung: die Sansculotten. Die Sektionen von Paris im Jahre II*. Bearb. u. hrsg. v. Walter Markov. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Solon: *Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1–13; 32–37 West)*. Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar. Hrsg. v. Christoph Mülke. München/Leipzig: K. G. Saur 2002.
- Sonderegger, Ruth (2016): „Foucaults Kyniker_innen. Auf dem Weg zu einer kreativen und affirmativen Kritik“, in: Isabell Lorey, Gundula Ludwig u. Ruth Sonderegger (Hg.): *Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution*. Wien [u.a.]: transversal texts, 47–75.
- Sonvilier Circular (1871): „Circular to all the Federations of the International Association of Workers“, <https://panarchy.org/jura/sonvilier.eng.html> (abgerufen am 17. Dezember 2022).
- Sophokles: „Antigone“, in: Ders.: *Dramen*. Griechisch u. deutsch. Hrsg. u. übers. v. Wilhelm Willige, überarb. v. Karl Bayer. Mit Anmerkungen u. einem Nachw. v. Bernhard Zimmermann. Zürich: Artemis & Winkler 1995, 180–261.

- Sophokles: *Antigone*. Hrsg. u. übertr. v. Wolfgang Schadewaldt. Frankfurt/M./Leipzig: Insel 1974.
- Sörensen, Paul (2023): *Präfiguration. Zur Politizität einer transformativen Praxis*. Frankfurt/M./New York: Campus.
- Sousa Santos, Boaventura de (Hg.) (2007): *Democratizing Democracy: Beyond the Liberal Democratic Canon*. London: Verso.
- Steiner, George (1984): *Die Antigonen. Geschichte und Gegenwart eines Mythos*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Tackett, Timothy (1996): *Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture (1789-1790)*. University Park: Pennsylvania State UP.
- Teune, Simon (2008): „Gibt es so etwas überhaupt noch?“ Forschung zu Protest und sozialen Bewegungen“, in: *Politische Vierteljahresschrift* 49 (3), 528–547.
- Thiel, Thorsten / Volk, Christian (Hg.) (2016): *Die Aktualität des Republikanismus*. Baden-Baden: Nomos.
- Trend, David (Hg.) (1996): *Radical Democracy. Identity, Citizenship, and the State*. New York/London: Routledge.
- Thomä, Dieter (2016): *Puer robustus. Eine Philosophie des Störenfrieds*. Berlin: Suhrkamp.
- Thomä, Dieter (2018a): „Eine andere Antigone. Kritische Anmerkungen zu Christoph Menkes Theorie der Individualität“, in: Thomas Khurana et al. (Hg.): *Negativität. Kunst, Recht, Politik*. Berlin: Suhrkamp, 357–373.
- Thomä, Dieter (2018b): „Seeing It All, Doing It All, Saying It All: Transparency, Subject, and the World“, in: Emmanuel Alloa u. ders. (Hg.): *Transparency, Society and Subjectivity*. Cham: Palgrave Macmillan, 57–84.
- Thoreau, Henry David (1849): *Ziviler Ungehorsam*. Aus dem Amerik. v. Ulrich Bossier. Stuttgart: Reclam 2013.
- Tocqueville, Alexis de (1835): *Über die Demokratie in Amerika*. Ausgew. u. hrsg. v. J. P. Mayer. Stuttgart: Reclam 1985.
- Tomba, Massimiliano (2019): *Insurgent Universality. An Alternative Legacy of Modernity*. Oxford: Oxford University Press.
- Tovar-Restrepo, Marcela (2012): *Castoriadis, Foucault, and Autonomy. New Approaches to Subjectivity, Society, and Social Change*. London/New York: Continuum.
- Trotsky, Leo (1918): *Von der Oktoberrevolution bis zum Brester Friedensvertrag*. München: Futurus-Verlag.
- Tully, James (2008a): *Public Philosophy in a New Key, Volume I: Democracy and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, James (2008b): *Public Philosophy in a New Key, Volume II: Imperialism and Civic Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tully, James (2022): „On Gaia Democracies“, in: Ders. et al. (Hg.): *Democratic Multiplicity: Perceiving, Enacting, and Integrating Democratic Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 349–373.

- Van de Sande, Mathijs (2013): „The Prefigurative Politics of Tahrir Square – An Alternative Perspective on the 2011 Revolutions“, in: *Res Publica* 19, 223–239.
- Van de Sande, Mathijs (2023): *Prefigurative Democracy. Protest, Social Movements and the Political Institution of Society*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Vernant, Jean Pierre / Vidal-Naquet, Pierre (1972): *Myth and tragedy in Ancient Greece*. Trans. by Janet Lloyd. New York: Zone Books 1990.
- Vey, Judith / Leinius, Johanna / Hagemann, Ingmar (Hg.) (2019): *Handbuch Poststrukturalistische Perspektiven auf soziale Bewegungen. Ansätze, Methoden und Forschungspraxis*. Bielefeld: transcript.
- Vogelmann, Frieder (2012): „Foucaults *parrhesia* – Philosophie als Politik der Wahrheit“, in: Petra Gehring u. Andreas Gelhard (Hg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: Diaphanes, 203–229.
- Volk, Christian (2013): „Zwischen Entpolitisierung und Radikalisierung – Zur Theorie von Demokratie und Politik in Zeiten des Widerstands“, in: *Politische Vierteljahresschrift* 54 (1), 75–110.
- Volk, Christian (2014): „Ziviler Ungehorsam in modernen Demokratien. Eine Nachlese in demokratietheoretischer Absicht“, in: *sub\urban. Zeitschrift für kritische Stadtforschung* 2 (2), 137–142.
- Von Eggers, Nicolai (2017): „The right to resist in the 1793 Declaration of Rights“, in: Karen-Margrethe Simonsen u. Jonas Ross Kjaergard (Hg.): *Discursive Framings of Human Rights. Negotiating Agency and Victimhood*. New York: Routledge, 59–75.
- Waldenfels, Bernhard (2012): „Wahrsprechen und Antworten“, in: Petra Gehring u. Andreas Gelhard (Hg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich: Diaphanes, 63–81.
- Weber, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- Westphal, Manon (2018): *Die Normativität agonaler Politik. Konfliktregulierung und Institutionengestaltung in der pluralistischen Demokratie*. Baden-Baden: Nomos.
- Westphal, Manon (Hg.) (2021): *Agonale Demokratie und Staat*. Baden-Baden: Nomos.
- Wieder, Anna (2016): „Autonomie und Alterität. Zu den normativen Grundlagen von Cornelius Castoriadis' Gesellschaftstheorie“, in: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (1), 203–232.
- Wieder, Anna (2018): „Kritik, Widerstand und die Erben des Kynismus. Wahrsprechen und politische Praxis beim späten Foucault“, in: Oliver Marchart u. Renate Martinsen (Hg.): *Foucault und das Politische. Transdisziplinäre Impulse für die politische Theorie der Gegenwart*. Wiesbaden: Springer 2018, 65–85.
- Wieder, Anna/Seitz, Sergej (2024): „Fluchtlinien des Praktischen. Mit Paul Ricœur Handlung denken“, in: Burkhard Liebsch (Hg.): *„Kraft“ der Hermeneutik. Das Paradigma des Werkes Paul Ricœurs*. Freiburg/München: Alber (im Ersch.).
- Wimmer, Christoph (2024): „Ein ‚lebendiges‘ Dokument für die Autonomieregion Rojava. Der Gesellschaftsvertrag von Nord- und Ostsyrien wird immer wieder an die Bedürfnisse der Menschen angepasst“, in: *nd*, 25.01.2024, online: <https://www.nd-aktuell.de/artikel/1179523.rojava-ein-lebendiges-dokument-fuer-die-autonomieregion-rojava.html> (abgerufen am 25. Jänner 2024).

- Wittgenstein, Ludwig (1933/34): *Werkausgabe, Bd. 5. Das Blaue Buch. Eine Philosophische Betrachtung (Das Braune Buch)*. Hg. v. Rush Rhees. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984.
- Wolin, Sheldon S. (1994): „Fugitive Democracy“, in: *Constellations* 1 (1), 11–25.
- Xenophon: *Constitution of the Athenians. Xenophon in Seven Volumes. Scripta Minora*, Bd. 7. Hg. v. E. C. Marchant. Cambridge, MA/London: Harvard University Press 1984.
- Zinn, Howard (1968): *Disobedience and Democracy. Nine Fallacies on Law and Order*. Chicago: Haymarket Books 2013.
- Zinn, Howard (1980): *A People's History of the United States*. New York, NY [u.a.]: Harper & Row 2015.
- Žižek, Slavoj (2015): *Die drei Leben der Antigone. Ein Theaterstück*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Žižek, Slavoj (2002): *Die Revolution steht bevor. Dreizehn Versuche über Lenin*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

ABSTRACT: DEUTSCH

Die Dissertation analysiert die Bedeutung politischen Widerstands für die Demokratietheorie. Traditionell fragen politische Philosoph:innen nach der demokratischen Legitimität und Angemessenheit widerständigen Handelns. Die vorliegende Studie schlägt einen Perspektivenwechsel vor, indem sie das Politische nicht ausgehend von den Strukturen der Ordnung, sondern von den Praktiken ihrer Infragestellung her untersucht. Leitmotivisch greife ich auf das demokratieskeptische Motiv des „demokratischen Exzesses“ zurück, das auf die vermeintliche Maßlosigkeit demokratischer Ansprüche auf Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Volkssouveränität verweist, und zeige auf, dass es sich radikaldemokratisch aneignen lässt. Der Exzesscharakter widerständig-demokratischen Handelns wird dabei nicht nur begrifflich rekonstruiert, sondern anhand paradigmatischer Figuren und Imaginarien politischen Widerstands reflektiert. Gegenstand der Analyse sind Widerstandsfiguren, die verschiedene Formen und Aspekte demokratischen Exzesses markieren: von Antigone über den Kyniker Diogenes und die Sansculotten der Französischen Revolution bis hin zum zivilen Ungehorsam in der aktuellen Klimaprotestbewegung sowie den feministischen Milizen in Rojava und der Zapatistischen Befreiungsbewegung. Dabei arbeitet die Studie heraus, inwiefern die mit diesen Figuren assoziierten Praktiken nicht nur im Sinne der Demokratie vollzogen werden, sondern intrinsisch demokratische und demokratisierende Momente sichtbar machen. Entlang dieser Analysen wird eine Konzeption *demokratischen Widerstands* entfaltet, die mit traditionellen Ideen der Legitimation politischen Handelns bricht. Figuren demokratischen Widerstands machen in ihren Praktiken deutlich, dass nicht nur Aufbegehren, sondern auch, und womöglich unter radikaldemokratischen Bedingungen in erster Linie, Ordnungsstreben seine Grundlagen und Rechtfertigungsmuster befragen muss. Demokratischer Widerstand umfasst Praktiken, die performativ auf die Erweiterung von Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Volkssouveränität hinwirken, ohne eine eindeutige Bedeutung dieser Begriffe festzuschreiben und außer Streit zu stellen. Ein solches Konzept demokratischen Widerstands erlaubt, Horizonte der Vertiefung und Erweiterung demokratischer Ansprüche zu erschließen. Damit liefert die Arbeit nicht nur einen Beitrag zur Demokratietheorie im engeren Sinn, sondern entwickelt ein Konzept demokratischen Widerstands, das für die Selbstreflexion politischen Denkens produktiv gemacht werden kann.

ABSTRACT: ENGLISH

The dissertation examines the significance of political resistance for democratic theory. Traditionally, political philosophers focus on the democratic legitimacy and appropriateness of acts of resistance. This study proposes a change in perspective by analysing the political not on the basis of order, but on the basis of the practices that challenge it. As a leitmotif, I draw on the democracy-sceptical motif of ‘democratic excess’, which refers to the supposed excessiveness of democratic claims to freedom, equality, solidarity and popular sovereignty, and show that it can be appropriated in a radical democratic way. The excessive character of resistant democratic action is not only reconstructed in conceptual terms, but reflected on the basis of paradigmatic figures and imaginaries of political resistance. The analysis zeros in on figures of resistance that mark various forms of democratic excess: from Antigone to the Cynic Diogenes and the Sansculottes of the French Revolution to civil disobedience in the current climate protest movement as well as the feminist militias in Rojava and the Zapatista liberation movement. In each case, the study elaborates on how the practices associated with these figures are not only carried out in the spirit of democracy, but also have an intrinsically democratic and democratising aspect. Based on these analyses, a concept of democratic resistance is developed that breaks with the traditional hierarchy of legitimising political action. In their practices, figures of democratic resistance demonstrate that not only defiance, but also, and possibly under radical democratic conditions first and foremost, the pursuit of order needs to question its foundations and justifications. Accordingly, democratic resistance refers to practices that performatively promote the expansion of freedom, equality, solidarity and popular sovereignty without stipulating an unambiguous meaning of these terms and rendering them indisputable. This concept of democratic resistance opens up horizons for deepening and expanding democratic claims. Thus, the study not only contributes to democratic theory in a narrow sense, but also develops a concept of democratic resistance that fosters self-reflection in political thought.