

Demokratie und Anarchie

Donatella Di Cesare

Demokratie und Anarchie

Die Macht in der Polis

Aus dem Italienischen von Christian Leitner



Matthes & Seitz Berlin

Inhalt

Prämisse	7
1. Die Demokratie im radikalen Denken	13
2. Anarchäologie. Die philosophische Ausgrabung	37
3. Das Gespenst der Anarchie	71
4. Tragödie und Politik	105
5. Die Geflüchteten und der Sieg des Volkes	147
6. <i>Stásis</i> . Bühneneffekte in der Geschichte der <i>pólis</i>	186
7. <i>Arché</i> und <i>krátos</i> . Die Bezeichnungen der Macht	245
Anmerkungen	271

Prämisse

Man hat die griechische Demokratie zu einem Monument aufgerichtet, zu einem unbeweglichen Archetyp, einem Modell, das verschwommen genug ist, um von den »echten« Demokratien, nämlich den modernen, kolonisiert zu werden. Die vorliegende Untersuchung geht aus dem Verlangen hervor, die Grundlage dieser monumentalen Geschichte freizulegen, zwischen den Rissen und Sprüngen zu graben, um etwas seit Jahrhunderten Verdrängtes ans Licht zu bringen: die Anarchie. Schicht um Schicht beflissener Historiografie und verstaubter Überlieferung haben sie in die Vergessenheit des Archivs verwiesen. Doch wenn man ihre Wurzeln betrachtet, offenbart die Demokratie eine unauflöbliche Verbindung mit der Anarchie. Mehr als erstaunlich ist es, dass dieser Zusammenhang bisher nicht untersucht und nicht einmal thematisiert worden ist. Auch das radikale Denken hat dem griechischen Ursprung kaum Beachtung geschenkt. Dabei werden all die Adjektive, die immer wieder ins Spiel gebracht werden, um an den Konflikt zu erinnern – wilde, unzählbare, aufständische, brodelnde Demokratie –, durch dieses eine Adjektiv untergraben, das sie nicht näher bestimmt, sondern vielmehr auf ihre grundlegende Unbestimmtheit verweist: Die Demokratie ist in ihrem Kern anarchisch.

Wenn sich das Wort *demokratia*, das mal mit banger Begeisterung, mal mit konsternierter Geringschätzung ausgesprochen wird, am Morgen der *pólis* seinen Weg bahnt, dann verweist seine subversive Sprengkraft auf zwei miteinander verbundene Ereignisse: das erste Auftreten des *dêmos* auf der Bühne der Geschichte und die Abberufung der *arché*, jener Herrschaft, die sich rühmte, ursprünglich zu sein. In dem neuen Kompositum wird das Verb *krateîn* zu dem Zweck eingesetzt, jede absolute Herrschaft zu desavouieren und jedem archaischen Regime auch für die Zukunft zu widersagen.

Das Gespenst der Anarchie, das die Stadt beunruhigt und erschüttert, spukt bereits durch die ältesten Dokumente, durch Texte von Dichtern und Historikern, Philosophen und Tragikern. Die Verbindung zur Anarchie, so verborgen sie auch sein mag, kommt zwischen den Zeilen zum Vorschein. Wie so oft tun gerade die Kritiker kund, was andernfalls unbekannt bliebe. Der ontologisch-politische Nexus, der Anarchie und Demokratie verbindet, kommt in den Schriften von Platon und Aristoteles zutage, beide stolze Gegner dieser bizarren Regierung des Volkes, einer Nicht-Regierung, einer epochalen Unordnung, dieses Umsturzes aller Prinzipien. Die natürlichen Verhältnisse werden auf den Kopf gestellt. Die *arché* der Väter, der Besitzer, der Autochthonen, der Erben wird in tiefgreifender Weise untergraben und der Legitimität beraubt. Das Prinzip der Geburt, das ordnet und anordnet, die Abstammungslinie, die patriarchale Macht, die Weitergabe des Eigentums, die Bande von Blut und Boden, der Kodex der Autochthonie, das Erbrecht, kurz, die archische Form der Gemeinschaft. Das ist das Chaos der Straßen und Plätze, die von unverschämten Frauen, dreisten Kindern und widerspenstigen Eseln bevölkert werden. Ein Skandal! – so sieht es jedenfalls Platon. Die Demokratie ist eine wahre Anarchie. Auch Aristoteles stimmt hier ein, wenn er diese politische Form, diese Un-Verfassung, diesen von der Menge verursachten Niedergang der *arché* anprangert. Und er zeigt vorwurfsvoll auf die *eleuthería*, die an-archische Freiheit, die sich darin äußert, nicht beherrscht zu werden, oder höchstens in wechselnder Folge. Nicht die Ämterrotation allein verhindert jedoch, dass sich einer die Macht aneignet, sondern vielmehr der Losentscheid, das sakrosankte Los, der Regierungstitel derer, die keinen Titel besitzen, das Siegel der Demokratie.

Der Niedergang der *arché* eröffnet ein neues Szenario, in dem es nun möglich ist, die Art und Weise zu diskutieren, in der sich die *pólis* artikuliert. Erstmals entsteht ein Raum für die Politik: als Antithese zu allem, was privat, egoistisch, von Interessen getrieben ist, ist das Politische gleichbedeutend mit dem Gemeinschaftlichen. Es bildet sich eine neuartige Gemeinschaft, in der die Bürger, den alten Familienbanden entrissen, ohne den beruhigenden Schatten des *oïkos*, des privaten Raums, nur kraft des neuen politischen Bandes zusammen-

gehalten werden – ohne jede andere Begründung. Daraus ergibt sich das Tragische sowohl der Demokratie, die nicht auf Gewissheiten beruht und echte Risiken eingeht, wie auch, bei näherer Betrachtung, jeden politischen Handelns. Daher die Bedeutung, die der Tragödie zukommt, einer Schwelle, die die Stadt von sich selbst trennt und ihre Grenzen in Frage stellt. Als transgressiver Übergang hin zur Quelle der Ordnung ermöglicht uns das Theater einen Blick hinter die Bühne der Stadt. Die Gefahr liegt nicht im Prestige der Illusion; es treten dort furchterregende Geister auf, anarchische Gespenster, die bereit sind, die *arché* zu entlarven. Sinnbild dafür ist die *Antigone* des Sophokles. Doch um die Bedeutung jenes epochalen Übergangs vom *oikos* zur *pólis* zu verstehen, habe ich mich entschieden, ihn im Rahmen einer Auseinandersetzung mit jener außergewöhnlichen Interpretin zu lesen, die Hannah Arendt war. Politik kann es nur dort geben, wo die Beziehungen nicht mehr durch Unterordnung entwürdigt werden – wo *isonomía*, Gleichberechtigung, herrscht. Infolge der totalitären Erfahrung sieht Arendt in der *arché* überdies jene totale Herrschaft, die jedem Anfang ein Ende setzt und die Fähigkeit des Menschen auslöscht, anzufangen und noch einmal anzufangen.

Eine Hauptrolle in diesem Buch spielen die Frauen, deren Ausschlossensein aus der Stadt bestritten wird. Traditionell verwirren und untergraben sie als Figuren der Unruhe und des Aufruhrs, die weder zum Drinnen noch zum Draußen gehören, die androzentrische Ordnung. Es ist eine *stásis* von Frauen, die die Demokratie herbeiführt. Unversehens wird die Bühne von einer Gruppe fremder Frauen betreten, die sich auf der Flucht vor familiärer Gewalt befinden und als *bikétides* politischen Schutz erfliehen. Ihr Gesuch stellt die Volksversammlung auf die Probe, die einberufen wird, um über ihre Aufnahme abzustimmen. Ein Vers des Aischylos stellt also die Geburtsurkunde der *demokratía* dar, dieses Wortes, das sich in der Schwebelage zwischen *dêmos* und *krátos*, im instabilen Gleichgewicht ihrer Beziehung, stets nur erahnen lässt, womöglich weil es weder festgesetzt noch definiert werden kann. Die semantische Untersuchung folgt dem wechselhaften Schicksal des Kompositums und seiner beiden Elemente und bewertet aus philosophischer und politischer Perspektive das Zeugnis des Herodot neu, der die anarchistische Standarte der Demokratie

hisst: »weder herrschen noch beherrschen lassen«, *oúte árchein oúte árchesthai* – das Thema, um das sich diese Untersuchung drehen wird.

Wie lange wird dieses Wort, das sich zur Herrschaft des Volkes bekennt, mit Stolz und Genugtuung ausgesprochen? Womöglich nur für den Augenblick einer kollektiven Leidenschaft, für die Dauer einer Generation. Nicht nur wegen des Mals der Verachtung, das ihm die Gegner aufgeprägt haben, sondern auch, weil diese Vormacht an die Spaltung der Stadt erinnert, weil sie die *stásis* ins Gedächtnis ruft.

Sich in das Archiv der Demokratie zu vertiefen, den vielfach ausgetretenen Weg in entgegengesetzte Richtung zu gehen, hat bedeutet, die momentartigen Punkte des Aufstands zu untersuchen, die widerständigen Sequenzen im Gewirr der Berichte zu lesen, sich durch Szenarien und Bühneneffekte zu bewegen. Die demokratische Geschichte der *pólis*, die von der Erhebung von 508, deren Hauptakteure die »übrigen Athener« waren, über die »absolute Demokratie« des Ephialtes, in der der Areopag als letzter Verteidigungsposten der *arché* abgesetzt wurde, bis hin zum Bürgerkrieg von Korkyra im Jahr 427 reicht, ist eine Geschichte von Zwist, Konflikten und blutigen Auseinandersetzungen. Um die *stásis* jedoch in all ihrer dramatischen Tiefe zu begreifen, muss man die modernisierende Brille ablegen und die *pólis* als eine nichtstaatliche Gemeinschaft betrachten, in der, in Ermangelung eines Zwangsapparats, einzig die politischen Bindungen den Zusammenhalt garantieren können. Als eine grundlegende Voraussetzung ihrer Existenz bildet die *stásis* zugleich den Abgrund, der unter der *pólis* lauert, die unausweichliche Drohung ihrer Auflösung.

Was also bedeutet *demokratía*? Ein selbsterklärendes Etikett, oder ein undurchsichtiges Passepartout? Um die Gefahr zu vermeiden, den *dêmos* ohne *krátos* zurückzulassen – ein Risiko, das sich im aktuellen Kontext beständig verschärft – setzt die etymologische Analyse bei den Bezeichnungen der Herrschaft an, untersucht ihre Aufteilung und die Partizipation innerhalb der *pólis*. Dabei wird ersichtlich, dass das Volk sich nicht etwa in einer *arché* niederlässt, sondern seine Distanz zur archaischen Souveränitätslogik wahrt. Seine Macht ist stets anarchisch: Sie geht aus einem Streit hervor und bleibt auch umstritten, es handelt sich um eine prekäre und widerrufliche Vor-Herrschaft. Vor diesem Hintergrund ist der *dêmos* neu zu denken, bei dem es sich

nicht einfach um die Mehrheit oder gar um eine Klasse handelt. Die Unterteilung des *dēmos*, seine durch die Kleisthenische Umwälzung vollzogene Neugliederung, stellt die revolutionäre Geste dar, die, lange vor der modernen Königsenthauptung, das Volk dazu führt, sich gegen den Ursprung und gegen den Befehl zu konstituieren. Der *dēmos* sind diejenigen, die nicht zur Ordnung irgendeiner *arché* gehören, diejenigen, die keinerlei Anspruchstitel darauf besitzen, gezählt zu werden. Der *dēmos* ist kein *éthnos*, er basiert nicht auf Banden von Blut und Boden. Das Volk befindet sich immer im unbegründeten Gebiet der Politik. Als solches hat es keine im Vorhinein bestehende Identität, sondern setzt sich ständig neu zusammen, teilt sich und definiert sich immer wieder und wieder.

Das Gespenst der Anarchie lässt sich auch in der aktuellen politischen Landschaft immer wieder kurz blicken, wenn jemand Normen in Aussicht stellt, welche die Regierbarkeit erhöhen sollen, wobei in Wahrheit autoritäre Lösungen vorgebracht werden. Eben weil sie unbegründet ist, kann die Demokratie sich dank der politischen Bindung aufrechterhalten und hat in ihrer strukturellen Anarchie Bestand. Die gegensätzliche Stoßrichtung, die ihr vermeintlich Halt geben sollte, mauert sie im Gegenteil ein, verschließt sie, schließt sie ab. Möglicherweise wäre die Bedrohung, die dann über ihr schwebte, der Altraum der *arché*.

I. Die Demokratie im radikalen Denken

1. Dass die Macht in letzter Instanz dem Volk gehört, nachdem jede andere glaubwürdige Begründung ihre politische Legitimität verloren hat, ist eine allgemein akzeptierte Vorstellung, nicht nur innerhalb der Grenzen der westlichen Welt. Die Demokratie ist beinahe zu etwas Selbstverständlichem und Unumstrittenem geworden. Doch mit ihrem offenkundigen Triumph einhergehend hat sich der pauschale Verdacht eingeschlichen, es handle sich um ein leeres Etikett und eine nur nominelle Macht. Lässt sich Demokratie auf die Institution der Wahlen reduzieren? In welcher Weise haben die Regeln des Marktes und sicherheitspolitische Maßnahmen das demokratische Ideal beschädigt und hintertrieben?

Statt die souveräne Macht des Volkes zu bezeichnen, scheint die Demokratie vielmehr auf die Möglichkeit zurückzuverweisen, diese Macht in ihren Entscheidungen grundsätzlich anzufechten. Damit stellt sich die Frage, ob es sich um ein politisches Regime wie jedes andere handelt. Wer solche Zweifel hegt, fasst ihr Vermögen zur Anfechtung ins Auge, und damit ihre Ursprünge. Es scheint jedoch, dass kein absolutes Prinzip zu ihrer Rechtfertigung herangezogen werden kann. Demokratie gibt es dort, wo die Legitimität der Debatte darüber, was legitim oder illegitim ist, immer wieder in Frage steht. In diesem Sinne ist die Demokratie unvollendet. Das erklärt sowohl ihre Zerbrechlichkeit wie auch die immer wiederkehrende Versuchung, sich ihrer zu entledigen.

2. In einer Zeit, in der vor dem Hintergrund der Desillusionierung die Rede vom Verschwinden der Demokratie ist, die von außen durch autoritäre Bedrohungen herausgefordert und im Inneren durch technokratisches Regieren ebenso wie durch populistischen Druck untergraben wird, erscheint der Versuch, sie einzudämmen, zu regulieren und zu disziplinieren, beinahe naheliegend. Dies geschieht bereits

innerhalb der langen Tradition, die von den Texten des Platon und des Aristoteles bis zu den Überlegungen von John Rawls und Jürgen Habermas im 20. Jahrhundert reicht, um schließlich in die zahllosen Untersuchungen unserer Zeit auszufransen. Obwohl die Ansätze vielfältig sind, mit einem heterogenen Spektrum an Tönungen, kommt hierbei eine stark normative Prägung zum Vorschein. Diese Tradition, die über Jahrhunderte vorgeherrscht hat und weiterhin vorherrscht, beurteilt die Demokratie nach ihrer Grundlage und ihrer Stabilität, bewertet sie nach dem Kriterium der Befehlsgewalt, der Fähigkeit zu regieren und zu verwalten, begreift sie mit Blick auf einen über sie hinausgehenden *télos*, nämlich die einvernehmliche Harmonie, in der sich jede Meinungsverschiedenheit lösen lassen soll. Es überrascht nicht, dass diese normativen Theorien die Demokratie als ein politisches Regime und eine Gesamtheit von Institutionen betrachten. Deshalb zielen sie auf Prinzipien ab, hinterfragen das Funktionieren, schlagen Regeln vor, skizzieren Verfahren, entwickeln das Modell eines politischen Systems. Daher die vielfältigen Versuche, die Demokratie zu definieren, sie zu begründen und ihr Stützpfiler zu verleihen. An staatliche Ketten gebunden und mit institutionellen Zügeln gezäumt, wird die Demokratie gezwungenermaßen auf eine statische Idee, einen festen und geordneten Entwurf zurückgeführt. Je chaotischer und instabiler sie erscheint, desto mehr versucht man, sie zu fixieren und zu reglementieren.

Die vorliegende Arbeit strebt danach, sich am entgegengesetzten Pol zu positionieren, wobei sie sich in das einfügt, was »radikale Demokratie«¹ genannt wird. In unseren stürmischen Zeiten könnte man meinen, dass Mäßigung eher angebracht und zuträglicher sei als Radikalität. Diese Sichtweise muss jedoch auf den Kopf gestellt werden: Wenn die Demokratie stirbt, wenn sie sich selbst zerstört, dann nicht aufgrund von Ohnmacht, Ineffizienz oder fehlenden Regeln, sondern weil sie ihrer Dynamik und ihres Erfindungsreichtums beraubt wird. Der Grund ist ein Zuwenig, nicht ein Zuviel. Die Demokratie ist nicht demokratisch genug – dies betrifft sowohl ihre Ausdehnung als auch ihre Tiefe.

Die radikale Demokratie in ihren vielfältigen Varianten, die sich insbesondere in den letzten Jahrzehnten ausgeprägt haben, bildet

keine homogene und zusammenhängende Denkschule. Vielmehr handelt es sich hier um ein Etikett für eine Richtung, die sich aus ganz unterschiedlichen Tendenzen, weit voneinander entfernten Orientierungen und Interpretationen zusammensetzt, die manchmal sogar untereinander in Konflikt geraten. Unter diesen lassen sich jedoch mindestens drei gemeinsame Motive identifizieren. 1) Im Gegensatz zur normativen Grundlegung und dem mit ihr verbundenen Definitionsdrang verzichten diese Theorien nicht nur auf jede Fixierung und Definition, sondern sie erkennen an, dass die Demokratie kein stabiles Prinzip, kein letztgültiges Fundament besitzt. 2) Die Tiefe geht mit Ausdehnung einher, wodurch ersichtlich wird, dass sich die Demokratie auf kein politisches Regime und noch weniger auf ein Gefüge von Institutionen beschränken lässt. 3) In eben diesem Sinne positionieren sich die radikalen Theorien auf der Scheidelinie jener mittlerweile geläufigen Differenzierung zwischen der Politik, also dem institutionalisierten Betrieb, und dem Politischen, das heißt der außerinstitutionellen und außerstaatlichen Sphäre, in der die subversiven Bestrebungen andernfalls verborgen blieben.

3. Was heißt eigentlich »radikal«? Das Adjektiv geht auf das spätlateinische *radicalis* zurück, eine Ableitung aus dem Substantiv *radix*, *-icis*, Wurzel. Es bedeutet etwas, das bis zur Wurzel geht, zum inneren Wesen der Sache vordringt, die Grundlagen erneuert und in der Tiefe wirkt. Wiewohl das Wort auch in der Alltagssprache häufig gebraucht wird, hat es in der Linguistik, wo es sich auf die Wortwurzel bezieht, ebenso wie in der Mathematik, der Chemie und der Medizin jeweils eine spezifische Bedeutung. Von einer wörtlichen Auffassung, die sich auf die Wurzel eines Baumes bezieht, erfolgt bald der Übergang zu einem metaphorischeren Verständnis, wobei »radikal«, im übertragenen Sinne verwendet, schließlich zu einem Synonym von »fundamental« wird. So geschieht es in der politischen Terminologie, wo *radical* vor allem im England des 18. Jahrhunderts größere Bedeutung erlangt, als eine Reform des Parlaments eingefordert wird. Verbunden mit der Idee einer extremen Veränderung, wenn nicht gar eines grundlegenden Systemwechsels, durchzieht der Begriff – mit unterschiedlichen Akzenten und Nuancen – das Lexikon der Moderne, um dann in der Russischen Revolution (1905–1917) und den

Schriften Wladimir Iljitsch Lenins schließlich eine führende Rolle zu spielen.

Auch später behält das Wort »radikal« seine Verbindung zu den Idealen der Erneuerung. Man spricht daher von politischem Radikalismus oder auch von Radikalität, um jemanden zu bezeichnen, der hinsichtlich seiner Grundsatzpositionen nicht zurücksteckt. In den Jahrzehnten vor und nach dem Fall der Berliner Mauer, als die Sozialdemokratie sich zu verwässern und im Neoliberalismus aufzulösen beginnt, bezeichnet »radikal« das, was von der Linken übrig geblieben ist, und wird zum Synonym für extrem, revolutionär, kritisch.

Doch Karl Marx ist es gewesen, der die politische Bedeutung des Wortes »radikal«, wie es heute in seiner Disruptivität verstanden wird, herausarbeitete und sich in seiner Jugendschrift von 1843, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, dazu bekannt hat. In der Darlegung seiner Zukunftshoffnung auf Befreiung des menschlichen Potenzials von den Ketten, in die es gelegt ist, also in seinem Plädoyer für die Sache der Revolution, fordert Marx eine kritische Theorie, die imstande sei, die Praxis zu unterstützen, eine »radikale« Theorie *ad hominem*, die es vermöge, die Massen zu berühren und zu erschüttern. Er schreibt: »Radikal sein ist die Sache an der Wurzel zu fassen«.² Marx bringt es auf den Punkt: »Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst«.

Der Zusatz ist entscheidend, denn die dargestellte Bewegung ist nicht allein die Vertikale, die auf den Grund der Sache hingeht. Während der Umsturz all jener Verhältnisse, in denen man den Menschen erniedrigt, versklavt und geringschätzt, schon ins Auge gefasst wird, tritt deutlich hervor, dass es für einen solch radikalen Zug kein anderes Kriterium und vor allem keine andere Grundlage geben kann als den Menschen selbst. Hierin liegt die Neuerung, die der junge Marx einbringt, womit er über die Kritik der Aufklärung hinausgeht, die noch die Grenzlinie zwischen dem Reformierbaren und dem Nichtreformierbaren respektiert, zwischen dem, was das Siegel menschlichen Handelns trägt, und dem, was von Natur aus gegeben ist. Unter den Hieben seiner Kritik beginnen Religion, Staat und Privateigentum zu bröckeln, somit die institutionalisierten Ausdrucksformen der bürgerlichen Gesellschaft, die durch keine natürliche Anlage legiti-

miert sind. Marx beschränkt sich also nicht darauf, diese *verkehrten*, also ebenso sinnlosen wie entfremdenden Herrschaftsformen zu prüfen. Es genügt auch nicht die bloße Berufung auf den Menschen, die zu einem anthropologischen Prinzip erstarren könnte.³ Marx vollzieht auf den Seiten der *Deutschen Ideologie* einen weiteren Schritt: Während er die vermeintliche Naturhaftigkeit der herrschenden Ordnung demaskiert, deckt er ihre Geschichtlichkeit auf, das heißt die konstitutiven Prozesse, aus denen über einen zeitlichen Verlauf hinweg die Produktionsverhältnisse hervorgegangen sind. Die bürgerliche Gesellschaft erscheint nicht nur als unmenschlich und ungeeignet für das Dasein und seine Entfaltung, sondern stellt sich als eine Gesellschaftsform heraus, die zu einer bestimmten Zeit entstanden ist und der Klasse, nämlich dem Bürgertum, entspricht, die sie institutionalisiert hat. Wie es Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* nachdrücklich anprangern, gibt es keinen Bereich, der nicht von den Produktionsverhältnissen dieser Klasse beeinflusst, ja durchdrungen und entstellt wird. Kurzum, die Bourgeoisie »schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde«. ⁴ Und macht dann glauben, dass dies die einzig mögliche, natürliche, beste Ordnung sei, die Ordnung schlechthin.

Wenn er sich im *Kapital* kritisch mit der politischen Ökonomie auseinandersetzt, dekonstruiert Marx dabei auch das Selbstbild, das die bürgerliche Gesellschaft projiziert. Hier zeigt sich, dass die Produktionsweise der bürgerlichen Gesellschaft keineswegs den Höhepunkt der Zivilisation repräsentiert, sondern nur jenes auf Gewalt erichtete, auf Ausbeutung fußende und auf Profit ausgerichtete System darstellt, mithilfe dessen die Bourgeoisie das Proletariat beherrscht. Im Gegenlicht betrachtet zeigt sich, dass dieser Mechanismus vom Menschen produziert worden ist und reproduziert wird. Er ist nicht unveränderlich. Die Gesellschaft kann eine andere Gestalt annehmen, die eine Alternative zur bürgerlichen bildet. Der Kapitalismus ist nicht der letzte Horizont.

Radikalität und Historizität gehören zusammen. Es ist nicht legitim, eine bestimmte menschliche Organisationsform als ewigwährend anzusehen. Die kapitalistische Produktionsweise verfügt über keinerlei Fundamente, die außerhalb der Geschichte lägen oder überhistorisch wären, denen irgendeine Art von Naturhaftigkeit zukäme. Im

Gegenteil, es ist gerade ihr Werden, ihr Sich-Konstituieren in der Zeit, ihr historischer Charakter, der sie veränderbar macht. So wie sie, den Umständen folgend, entstanden ist, so kann und muss sie auch wieder enden. Marx schreibt in seinem Aufsatz *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«⁵ Damit wird deutlich, was mit *ad hominem* gemeint war: nicht der Verweis auf ein anthropologisches Prinzip, sondern der alleinige Bezug auf den Menschen – ohne jede andere Grundlage als den Menschen. Doch der Mensch ist zeitlich, geschichtlich, endlich.

Diese Kontingenz ist es, die von der Wurzel des Wortes »radikal« nicht erfasst wird. Jenseits ihrer naturalistischen Konnotationen und botanischen Tönungen läuft die Metapher aus zumindest zwei Gründen Gefahr, in die Irre zu führen. Zunächst, weil sie an ein festes Prinzip denken lässt, eine solide Grundlage, die es zu erfassen gilt. Des Weiteren, weil sie die Arbeit der Radikalität verdeckt, die sich nicht allein darauf beschränkt, vertikal auf den Grund hin zu gehen, sondern zur Demaskierung dessen voranschreitet, was als natürlich und unveränderlich gilt, um seine Kontingenz zum Vorschein zu bringen. Gerade in Hinsicht auf die Dekonstruktion des Fundaments sollte man sich fragen, ob nicht andere Worte zutreffender sind und der Sache besser entsprechen.

Man erinnere sich an die Formulierung, die Dante Alighieri im *Gastmahl* verwendete: »Die Hauptgrundlage (*fondamento radicale*) für die kaiserliche Majestät« (IV, 4, 1, Übers. Sauter). Im demokratischen Radikalismus verschwindet dieses Fundament, dieses Prinzip, diese *arché*.

4. Die Notwendigkeit einer Radikalisierung der Demokratie wird von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe bereits im Untertitel ihres 1985 erschienenen Bandes *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* dargelegt.⁶ Die explizite Verwendung des Adjektivs »radikal« qualifiziert ein Projekt, das sich dem gemäßigten und normativen Diskurs, dessen Sprecher Habermas ist, entgegenstellt und nicht bei den transzendentalen Bedingungen und Rechtsprinzi-

pien Halt macht, die der Demokratie vermeintlich zugrunde liegen, sondern diese auf demokratische Weise in Frage stellt. Es geht nicht nur um die Befürchtung, dass Normen und Vorannahmen zu einer Zähmung des demokratischen Konflikts führen könnten. Vielmehr erweist sich der Rückgriff auf Prinzipien und Grundlagen selbst als überflüssig, da die Demokratie gerade in ihrer Unbegründetheit legitimiert ist. Anders gesagt: »Radikal« bedeutet für die Demokratie, dass sie auf keinem anderen Fundament als ihrer eigenen Erfüllung fußt. Daher die paradoxe Bedeutung dieses Adjektivs, die in diesem Zusammenhang bereits deutlich wird.

Für Laclau und Mouffe bezeichnet das Projekt der radikalen Demokratie in diesen Übergangsjahren auch und vor allem die Alternative für eine »neue Linke«, die imstande sein soll, einerseits die neoliberale Politik zu überwinden und andererseits sich in kritischer Weise vom orthodoxen Marxismus zu entfernen, der seine eigenen essentialistischen Grundlagen in der Anthropologie und der Geschichtsphilosophie gefunden hatte.⁷ Die beiden Autoren bleiben jedoch ihrerseits in der Sackgasse der Grundlegung gefangen.

5. »Radikal« kann, in Bezug auf die Demokratie, alles Mögliche heißen. Was nicht verwunderlich ist, wenn man über die Begrenztheit eines Begriffs mit naturalistischen Färbungen nachdenkt, der nicht geeignet sein kann, die paradoxe Bedeutung einer Begründung zu vermitteln, die sich in ihrer Unbegründetheit legitimiert. Daher die zahlreichen Versuche, ein Adjektiv zu finden, das der Demokratie besser entspricht – unruhig, instabil, unvollendet bleibend, stets »à venir« (zukünftig) nach dem berühmten Ausdruck Jacques Derridas.⁸

Jene Versuche, die Spuren hinterlassen sollten, stammen aus dem »Wärmestrom« des Marxismus, wie Ernst Bloch ihn nannte, und aus seinen libertären Entfaltungen, die die liberale Vergletscherung wieder verflüssigen und dekonstruieren. Gegen eine geordnete und ordnende, auf Prinzipien, Regeln und Verfahren reduzierte Auffassung von Demokratie werden stattdessen der politische Konflikt und die permanente Unordnung geltend gemacht. In ihrem subversiven Aspekt betrachtet, erweist sich die »negative Demokratie« dann beinahe als eine Anfechtung, als eine Unterbrechung der Herrschaft, wenn nicht gar als etwas, was einer Revolution nahekommt.⁹

Das disruptivste und wirksamste Adjektiv ist jenes, das Claude Lefort eingeführt hat, der von »wilder Demokratie« spricht, wobei er ihren verstörenden und unruhigen Charakter hervorhebt, der sie weit über ein politisches Regime oder ein Anrecht zu regieren hinausgehen lässt.¹⁰ Die Demokratie gleicht einem reißenden Fluss, der ständig über seine Ufer hinaustritt und sein Bett verlässt. Deshalb ist es unmöglich, sie zu bezähmen, zu domestizieren, sie in Reih und Glied zu bringen. Auf dieser Unbestimmtheit beharrt Miguel Abensour, wenn er den Begriff *sauvage* aufgreift, wobei er ihn nicht als Synonym für »primitiv« oder »naturhaft« interpretiert, sondern im Sinne des wilden Streiks, der spontan entsteht und sich in Opposition zu jeglicher Autorität entwickelt. Allerdings distanzierte sich Abensour schon ab 2004, im Vorwort zur zweiten Auflage seines Werks *La Démocratie contre l'État*, von Lefort und diesem allzu zweideutigen Adjektiv, indem er die »wilde Demokratie« durch die »aufständische Demokratie« ersetzte.¹¹ Wenn dabei anstelle des geläufigeren *insurrectionnel* der Neologismus *insurgeant* verwendet wird, dann deshalb, weil diese wohlüberlegte Wortwahl darauf abzielt, den dauerhaften Charakter des demokratischen Aufstands zu unterstreichen. Hier vollzieht sich der Bruch mit Lefort, der, in tiefer gehender Weise, als man denken würde, das Verhältnis von Demokratie und Staat betrifft. Trotz der emanzipatorischen Stoßrichtung seines politischen Denkens streift Lefort keineswegs den staatlichen Rahmen ab, den er im Gegenteil bekräftigt und stärkt. Darin besteht, zusammenfassend, der Vorwurf, den Abensour gegen ihn erhebt, der die Demokratie in ihrem unauflösbaren Spannungsverhältnis mit dem Staat wahrnimmt. Aufständisch, unzähmbar, kämpferisch und in letzter Konsequenz staatsfeindlich, macht die radikale Demokratie in Abensours Text der Anarchie schöne Augen.

Die rebellierende Demokratie wird aus dem Gefühl geboren, dass es keine wahre Demokratie geben kann, ohne den tiefgreifenden Reflex der Demokratie gegen jede Form von arché zu reaktivieren, einen anarchischen Reflex, der sich vorrangig gegen die klassische Ausdrucksform der arché – zugleich Anfang und Gebot – richtet, nämlich den Staat.¹²

Abensour ist nicht der Einzige, der diesen Weg beschreitet, in dessen Verlauf die Demokratie sich auf eine Nicht-Herrschaft hin orientiert. In etwa zur selben Zeit werden auch bei anderen vergleichbare Anklänge hörbar, von Jacques Rancière bis hin zu Jean-Luc Nancy.

Die Notwendigkeit einer Politik, welche die auf der *arché* fußende Logik durchbricht, diesem Prinzip also, das durch die Natur definiert, wem die Befehlsgewalt zukommt, wird von Rancière in seinem Buch *Das Unvernehmen* aus dem Jahr 1995 dargelegt.¹³ Demokratie bedeutet Durchbrechen der *arché*. In der dritten seiner »Zehn Thesen zur Politik« erklärt Rancière: »Die Demokratie ist die spezifische Situation, in der das Fehlen von Anspruchstiteln einen Titel zur Ausübung der *arché* verleiht.«¹⁴ Daher ist es keine Überraschung, dass er auch den nächsten Schritt geht. In seinem Aufsatz *La Haine de la démocratie* aus dem Jahr 2005 verweist er auf den »an-archischen Zusatz, auf den das Wort Demokratie hindeutet«¹⁵. Kurz gesagt, mit oder ohne Bindestrich taucht die Anarchie immer wieder in den Texten der Autoren auf, die der radikalen Demokratie zugerechnet werden können. Dies gilt auch für Nancy, der nur wenige Jahre später die Äquivalenz der Begriffe behauptete: »Demokratie bedeutet Anarchie«.¹⁶

Die Beziehung zwischen den beiden Termini ist jedoch alles andere als klar. Es ist nicht ersichtlich, ob es sich um eine unvermeidliche Spannung oder eine nutzbringende Konvergenz handelt. Stellt die Anarchie etwa das Gespenst dar, das die Demokratie verfolgt, sie in ihrer Grundlage entwertet und mit dem Untergang bedroht? Oder ist sie im Gegenteil jene Abwesenheit eines Prinzips, die ihre Unbegründetheit bewahrt, diese Unmöglichkeit des Befehls, die jede *arché* in Schach halten kann?

6. An der Wurzel genommen, offenbart die Demokratie ihren Zusammenhang mit der Anarchie. Alle Adjektive, die man benutzt, um vom Aufruhr zu sprechen, an den Konflikt zu erinnern und die unerschöpfliche Reserve der Unordnung zu garantieren, werden durch dieses eine Adjektiv untergraben und von Grund auf verdrängt, das, statt die Demokratie zu bestimmen, ihre fundamentale Unbestimmtheit hervortreten lässt. Ist die wilde, unzähmbare, aufständische Demokratie in ihrem Kern anarchisch?

Die eindeutigste Antwort liefert eine bereits 1993 veröffentlichte Überlegung Abensours: »*Démocratie sauvage*« et »*Principe d'anarchie*«. ¹⁷ Schon der Titel deutet den programmatischen Charakter des Aufsatzes an, der eine detaillierte Gegenüberstellung zwischen der Position Claude Leforts und jener Reiner Schürmanns entwickelt. Aus der Unzufriedenheit mit dem Adjektiv *sauvage*, das trotz einer libertären Lesart nicht die abgrundhafte Vertikalität der Demokratie vermittelt, ergibt sich die Notwendigkeit, die von Lefort vorgezeichnete Bahn zu verlassen. Damit eröffnet sich ein »*détour*«, der weder Umgehung ist noch Schlupfloch, sondern eine Abweichung vom Weg, die auf den ersten Blick unverständlich bleibt, da sie über eine »linksheideggerianische« Interpretation führt. ¹⁸

Die Referenz bezieht sich auf Schürmanns Band *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, 1982 erstmals in französischer Sprache veröffentlicht. ¹⁹ Über den mehr oder weniger gelungenen Versuch einer Demokratisierung seines Denkens hinaus soll gezeigt werden, dass Heidegger nicht den Ursprung mythologisiert oder einen Anfang behauptet, sondern vielmehr an die anarchische Auflösung jeder *arché* denkt. Um die disruptive Kraft einer solchen Auflösung ans Licht zu bringen, führt Schürmann den Ausdruck »Anarchieprinzip« ein. ²⁰ Der Widerspruch zwischen den beiden Begriffen ist offenkundig, und es wäre vergebens und unklug, eine Versöhnung oder Überbrückung zwischen ihnen anzustreben. Das Anarchieprinzip ist ein an-archisches Prinzip, das, indem es sich selbst wieder absetzt, verhindert, dass sich die Anarchie ihrerseits zum Prinzip erhebt.

Abensours Verdienst ist es, diesem querlaufenden Weg gefolgt zu sein, der sich als echter Wendepunkt erweisen könnte. Es ist eine Ahnung der »perspektivischen Gleichausrichtung« von Demokratie und Anarchie zu erkennen, wobei Erstere als wilde, von Bezugspunkten und Bindungen gelöste, jedes Fundaments entbehrende verstanden wird, Zweitere als paradoxes an-archisches Prinzip, das jede Art von Prinzip entthront und destituiert. Anders ausgedrückt begreift Abensour die Notwendigkeit, über die bloße Protestkraft der Demokratie hinauszugehen und ihre ontologische Dimension gründlich zu untersuchen. Andernfalls liefe man Gefahr, an der Oberfläche zu bleiben. Seine Abweichung ist daher auch ein Übergang von der Politik

zur Ontologie. Doch bei genauer Betrachtung ist auch das Gegenteil notwendig. Nur durch das Prisma des Prinzips der Anarchie kann die wilde Demokratie als Befreiung von der *arché* betrachtet werden, während das an-archische Prinzip nur in der Demokratie den politischen Weg finden könnte, den es nicht findet. Impliziert ist dabei ein doppelter Tadel, sowohl gegen Lefort als auch gegen Schürmann.

Der programmatische Aufsatz sollte jedoch ein solcher bleiben. Die in diesen vielversprechenden Seiten enthaltenen Ideen und Ahnungen werden nicht aufgegriffen und weiterentwickelt.²¹ Abensour wendet sich daraufhin der Staatskritik zu, und die »aufständische Demokratie« nimmt immer deutlicher staatsfeindliche oder besser gesagt unstaatliche Züge an. Viele Fragen bleiben unbeantwortet, angefangen bei jener, die Abensour selbst stellt: »Kann die wilde Demokratie als anarchisch bezeichnet werden?«²²

7. Die Demokratie ruht auf keinem Fundament und wird auch von keinem Gründungsakt erfasst. Jeder Versuch, sie festzulegen und zu stützen, erscheint daher vergeblich oder kontraproduktiv. Es ist daher nicht ausreichend, die Demokratie jenseits des normativen Käfigs zu betrachten, der sie auf ein institutionelles System und eine Regierungsordnung reduziert. Wir müssen unseren Blick radikalisisieren, um sie tiefgehend betrachten zu können.

Letztlich erweist sich, dass die Demokratie kein Fundament besitzt – keine feste Grundlage, kein stabiles Prinzip, keine etablierte *arché*. Eine radikale Auffassung der Demokratie, die diese begünstigt, ohne Zwänge auszuüben, ist eine solche in einem doppelten Sinn, der unterstrichen werden sollte: Erstens, weil sie dem Fehlen einer Begründung der Demokratie nicht ausweicht und dieses nicht umgeht oder verbirgt, sondern es vielmehr deutlich hervortreten lässt. Zweitens, weil sie ihrerseits darauf verzichtet, sich als eine Theorie darzustellen, die auf sicheren Voraussetzungen oder allgemeingültigen Axiomen beruht, sondern im Gegenteil ihre Unbegründetheit ohne Zögern zur Schau stellt.

8. Wie nun leicht zu erahnen ist, kann das Thema Demokratie nicht diskutiert werden, ohne sich mit der entscheidenden philosophischen Frage der Begründung auseinanderzusetzen. Andernfalls besteht die Gefahr, dass es zu Missverständnissen kommt.

Zur Klärung hat Oliver Marchart beigetragen, der in seiner Studie *Die politische Differenz* die Bedeutung von *Grund* und *Grundlosigkeit* untersucht hat. Was bedeutet »Begründung«, und wie ist ihr Fehlen zu interpretieren? Sein Text bietet nicht etwa, wie man vermuten könnte, eine Diagnose der heutigen Kontingenz, sondern erkundet vielmehr die Ontologie, die der Politik zugrunde liegt.

Das Schlüsselkonzept, das von Marchart eingeführt wird, ist der *Postfundamentalismus*, der im Italienischen mit dem Wort *postfondazionalismo* wiedergegeben werden kann.²³ Das Kompositum greift den im anglophonen Kontext aufgekommenen Begriff des *foundationalism* auf, der zwar auf der einen Seite auf eine Grundlage verweist, andererseits aber keine irreführenden Assoziationen mit dem Fundamentalismus nahelegt.²⁴ Was nicht ausschließt, dass dieses letztgenannte Phänomen in seinen zahlreichen zeitgenössischen Erscheinungsformen von »fundamentalistischen« Positionen genährt wird, deren Verschärfung es in jeder Hinsicht darstellt. Es ist beruhigend zu glauben, die Welt beruhe auf festen Grundlagen und sicheren Prinzipien. Doch die scharfen Kontraste der Gegenwart bringen ihre ganze Zerbrechlichkeit zum Vorschein. Die Fundamente krümeln und bröckeln, zeigen sich in ihrer Veränderung, ihrem Verfall und Untergang. Ein solcher Zusammenbruch kann jedoch nicht dieser historischen Epoche zugeschrieben werden, die sich von früheren nur dadurch unterscheidet, dass sie den Schleier über dem Abgrund zerreißt, der unterhalb des Fundaments verdrängt und verborgen war. Somit lässt sich die Kontingenz, die ohnehin schon immer die für unabänderlich geltenden Prinzipien untergraben hat, nicht mehr länger umgehen.

Damit soll nicht behauptet werden, dass die Welt in den Taumel des Nichts hinabstürzt. Die Fundamente verschwinden nicht; sie werden, wie es auch angemessen ist, in ihrer konstitutiven Geschichtlichkeit gelesen. In Frage gestellt wird die letzte Begründung, nicht jede Begründung. Deshalb greift Marchart in durchaus glücklicher Weise auf den Begriff des Postfundamentalismus zurück, wobei die Vorsilbe *post-* nicht eine Posteriorität bezeichnet – also das, was in der zeitlichen Abfolge später kommt –, sondern vielmehr auf das Annehmen eines Ausgangs verweist, zu dessen Anerkennung uns die historische Konstellation auffordert.

Dies ermöglicht es ihm, sich zugleich vom Fundamentalismus wie auch vom Antifundamentalismus zu distanzieren. Unter Ersterem sind diejenigen Positionen zu verstehen, die sich auf Grundprinzipien, objektive Wirklichkeiten und Gewissheiten berufen, die gegen jede Überprüfung immun sind. Das ist die Einstellung derjenigen, die auch angesichts des Zerfalls weiter hartnäckig die Forderung nach einer letztgültigen Grundlage geltend machen, die sich in den verschiedenen Bereichen zählebig reproduziert. So sucht man in jenem der Politik nach einem Prinzip, das über sie hinausgeht, nach einem äußerlichen Angelpunkt, der sie legitimieren soll. Nicht selten wird er in der Wirtschaft gefunden. Marchart führt als einen Fall des ökonomischen Determinismus die marxistische Tradition an, die zwischen Basis und Überbau unterscheidet, wobei sie die eine in der Wirtschaft, gelenkt von den unanfechtbaren Gesetzen des Fortschritts, den anderen in der »Zugabe« der Politik erkennt. Als spiegelbildlicher Fall wird der Neoliberalismus gesehen, der sich auf die unverzichtbaren und gebietischen Zwänge des Marktes beruft, die als naturhafte Tatsachen hineingeschmuggelt werden. Aber auch anderswo, von der Wissenschaft bis zur Philosophie, gäbe es zahlreiche Beispiele. Auch wenn es als erschöpft gilt, überlebt das fundamentalistische Paradigma – alles andere als ein Relikt der Vergangenheit – und behält ganz im Gegenteil seine Hegemonie, indem es neue Gestalten annimmt, die Marchart als neofundamentalistisch definiert. Hierbei sind die Grenzen zum Fundamentalismus fließend: Man denke an die religiösen Spielarten des Phänomens, ohne die politischen zu vergessen, von denen der Souveränismus vielleicht die aggressivste ist. Die Suche nach dem verlorenen Fundament übt weiterhin einen starken Einfluss aus.

Die Kritik an der Idee einer letzten Begründung könnte jedoch zu dem verhängnisvollen Missverständnis führen, das sie allein auf die Bedeutung der Vorsilbe *anti-* reduziert, also auf das, was sich widersetzt, leugnet, ins Gegenteil verkehrt. Aus diesem Grund präzisiert Marchart, dass der Postfundamentalismus kein »Gegenparadigma« darstellt.²⁵ Dieser Punkt ist entscheidend, der Unterschied subtil. Es geht nicht darum, die Grundlage zu leugnen und ihre Notwendigkeit zu bestreiten, sondern darum, anzuerkennen, dass die Grundlage immer kontingent ist. Dieser dritte Weg geht über die Alternative

zwischen denen, die sich an eine letzte Grundlage klammern, und denen, die jede Grundlage leugnen, hinaus. In beiden Fällen teilt man am Ende doch den gleichen Horizont. Der Antifundamentalist bleibt in dieselben metaphysischen Schemata verstrickt und ins Spiel des foundationalistischen Paradigmas verwickelt. Zu behaupten, man könne auf jede Grundlage verzichten, bedeutet, sich der Ideologie des *anything goes* anzuschließen, jenem Relativismus, bei dem eine These die andere in einer karnevalesken Farce elidiert. Der als »post-modern« abgestempelte Antifundamentalismus ist nicht mehr als eine karikaturhafte Version, eine Parodie, die darauf abzielt, jegliche Kritik an der Metaphysik zu disqualifizieren. Wer könnte sich in einer solchen Position wiedererkennen, die nicht zufälligerweise so wenige Vertreter hat? Vor allem jedoch wird festgestellt, dass die bloße Antithese zum Fundamentalismus dieselben Argumente und dieselben metaphysischen Verfahren anwendet wie dieser und, während sie das Anti-Fundamentale verfiicht, gerade die Idee des Fundamentalen auf andere Weise darlegt.

Um diese Sackgasse zu verlassen, ist es geboten, der bereits von Heidegger eröffneten Strategie zu folgen – in Heidegger sieht Marchart daher »den wichtigsten Pionier des Postfundamentalismus«. ²⁶

Sehr bald entfernt sich Heidegger von Husserl, obwohl er dessen Bedürfnis teilt, die »Lebenswelt« wiederzuerlangen. Der Grund dafür ist, dass Husserl in seinen Augen trotz alledem Gefangener einer kartesianischen Auffassung der Philosophie bleibt, die, als eine strenge Wissenschaft verstanden, immer noch einer *Letztbegründung* bedarf. Für Heidegger ist es jedoch an der Zeit, sich von dieser und anderen Blendungen der Metaphysik zu verabschieden, die jedes Mal ein unerschüttertes, stabiles und festes Fundament zu sehen glaubt, wo sich dieses bei genauerem Hinsehen als erschüttert und prekär erweist.

Das Ereignis, das die letzte Grundlage beschädigt, rüttelt an der Philosophie buchstäblich wie ein Erdbeben, erschüttert sie und hinterlässt dabei Risse und offene Spalten. So öffnet sich der bodenlose Abgrund eines jeden Fundaments. Um dies zu verdeutlichen, zögert Heidegger nicht, auf riskante Chiasmen zurückzugreifen, die sich um die Assonanz zwischen *Grund* und *Abgrund* drehen. Dies findet gelegentlich auch im typografischen Hilfsmittel des Bindestrichs seinen

Ausdruck: *Ab-Grund* ist die Bezeichnung, die, den Spalt in sich bergend, vergegenwärtigt, was nunmehr eine abgründige Grundlage ist.²⁷ Deshalb genügt es, sich bewusst zu machen, dass jeder *Grund* zugleich *gründend* und *grundlos* ist. Keine Grundlage ist je letztgültig, denn sie ist in sich selbst nicht begründet, sondern immer schon vom Abgrund gezeichnet. In diesem Sinne gibt es keinen *Grund*, der nicht *abgründig* wäre. Die im *Ab-Grund* enthaltene suggestive Zweideutigkeit verweist keineswegs auf einen Gegensatz, sondern bedeutet vielmehr einen unauflöselichen Zusammenhang. Die Grundlage verschwindet nicht; sie wird stattdessen im Bindestrich aufbewahrt.

Es geht nicht darum, zu leugnen oder zurückzuweisen. Vielmehr ist schlicht das Eingeständnis vonnöten, dass eine unerschütterliche Grundlage nicht mehr gegeben ist. Heidegger beschränkt sich darauf, dies festzustellen, wobei er sich vor jedem Frontalangriff auf die Metaphysik hütet, die nicht willentlich überwunden werden kann, es sei denn, indem man wieder auf eine gleichermaßen metaphysische Geste verfällt. Dies ist die Falle, die es zu vermeiden gilt. Deshalb verlässt er nicht etwa das Gebiet der Metaphysik, sondern verbleibt dort, um ihren Zerfall zu befördern, ihre Tiefen zu ergründen, um durch die Risse hindurch den Abgrund zum Vorschein kommen zu lassen. Es handelt sich nicht um eine Umkehrung, sondern um eine Dekonstruktion.

Es lässt sich erahnen, warum Heideggers dekonstruktiver Gestus exemplarisch wird für den Postfundamentalismus, der die Begründungen nicht naiv leugnet, sondern ihre erschütterte, endliche – historische – Seite zeigt. Aus dem Verzicht auf das letzte und letztgültige Fundament, verstanden als isolierte und unbestrittene Wesenheit, entsteht eine Pluralität von Begründungen, die, weil sie immer nur vorletzte sind, ihre eigene historische Entwicklung, ihre eigene Kontingenz nicht verbergen können.

9. In seiner 2001 erschienenen monumentalen Studie zur Heidegger-Rezeption in Frankreich greift Dominique Janicaud einen Ausdruck auf, der schon seit geraumer Zeit zwischen den Ufern des Atlantiks hin- und her gespielt wird, und bringt ihn aufs Neue in Umlauf. Erstmals wurde dieser wohl formuliert, um die Position Herbert Marcuses zu bezeichnen, der ausgehend von *Sein und Zeit* eine radikale Kritik am Spätkapitalismus skizziert hatte, die imstande gewesen

war, die Proteste von 1968 zu entfachen und die New Left in Gang zu setzen.²⁸ Auf diese Weise wurde das Etikett *gauche heideggérienne* geprägt, das, auch wenn man sich nicht offen dazu bekennt, nicht wenige Stimmen der französischen Philosophie gut zu beschreiben scheint. Aber was bedeutet *gauche heideggérienne*, »Heideggerianische Linke«? Ist das nicht womöglich ein Widerspruch in sich? Janicaud merkt an:

Die Suche nach einer Konvergenz zwischen den emanzipatorischen Zielen Karl Marx' und der Ausgestaltung eines »anderen Denkens« ist keineswegs ein reaktionäres oder konservatives Unterfangen; im Gegenteil, es handelt sich um ein radikaleres Projekt als es ein aufgeklärter Liberalismus oder ein sozialdemokratischer Progressivismus sein könnten – ohne noch von der offensichtlichen Loyalitätsverweigerung gegenüber den stalinistischen oder »revisionistischen« Apparaten zu sprechen.²⁹

Bemerkenswert ist, dass Janicaud als linke Heideggerianer gewissermaßen *ante litteram* zuvorderst die Namen Derridas und Schürmanns anführt. Im Laufe der Zeit kommen jedoch, in einer immer komplexeren und abwechslungsreicheren Landschaft, noch andere hinzu. So fragt sich Marchart, was Ernesto Laclau, Claude Lefort, Jacques Rancière, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben – um nur einige zu nennen – vereint. Durch vielfältige Familienähnlichkeiten verbunden und in derselben theoretischen Konstellation verortet, teilen sie Heideggers grundlegende Kritik an der Metaphysik, dieses postfundamentalistische Denken, das sozusagen einen Punkt darstellt, an dem es kein Zurück mehr gibt.³⁰ In einem solchen Sinne wären die unausgesprochenen oder auch expliziten Erben noch zahlreicher. Doch jene, die sozusagen der Heideggerianischen Linken angehören, greifen dieses Anliegen auch im politischen Bereich auf.

Heidegger war der bahnbrechende Vorreiter und Pionier für die Dekonstruktion von Straßenpflastern aller Art. Man hat nicht ganz Unrecht, wenn man behaupten will, dass eine gewisse Urbanisierung des Schwarzwalds, und zwar die radikalste, auf den Barrikaden von Paris und bei den Straßenkämpfen in Rom stattgefunden hat. Sich

von jahrhundertealten Prinzipien zu verabschieden und die Abgründe für stabil gehaltener Fundamente auszuloten, bedeutet, sich einem Szenario zu öffnen, das nicht länger an die Metaphysik gebunden ist, wo der Blick vielmehr den Übergängen und Durchlässen folgt, während Entschlossenheit, Entscheidung und Antagonismus gefordert sind. Es ist kein Zufall, dass der Wortschatz der Heideggerianischen Linken von Figuren der Kontingenz, wie zum Beispiel dem »Ereignis«, durchzogen ist, also all dem, was außerhalb jeder Logik der Begründung zustande kommt und geschieht.

Exemplarisch beschreibt Derrida das Ereignis des »Bruchs«, der das Zentrum dezentriert, die Struktur dekonstruiert und den unter dem Fundament verborgenen Abgrund geöffnet hat. Es handelt sich um ein Ereignis, das als solches nicht die Handschrift eines Urhebers trägt. Es hat sich in einer bestimmten Zeit zugetragen und diese am Ende sogar charakterisiert. Allerdings war es immer schon wirksam und daher immer schon wahrnehmbar. Auf diese Weise vermeidet Derrida, in den Historizismus abzugleiten. Die Bruchlinie lag auch schon in früheren Epochen offen, die jedoch stets versuchten, sie zu beheben. Im Zeitalter der Krise kann man diesem Ereignis nicht mehr ausweichen. Nietzsche hat mit seiner Demaskierung der Wahrheit dazu beigetragen, dass es zum Vorschein kam, Freud mit seiner Bewusstseinskritik und Heidegger mit der Zerstörung der Metaphysik.³¹ Dabei handelte es sich nicht um einen willentlichen Akt, nicht um eine Anmaßung. Vielmehr war das Fundament bereits unwiderruflich aus den Angeln gehoben. Und diese »aus den Angeln geratene« Metaphysik muss allerorten ihre Wirkung zeigen.

Während die reaktionäre Lesart Heideggers auf Prinzipien insistiert und diese sogar bestärkt, eröffnet vielleicht Schürmann mehr als jeder andere hermeneutisch die Perspektive auf die Prinzipienlosigkeit, auf die *an-arché*. Wenn das Ereignis den Kern eines jeden Phänomens bildet, versinken die Fundamente, gehen die Hegemonien zu Bruch und zerfallen die Prinzipien. Schürmann legt uns nahe, die Geschichte als einen Wechsel von Epochen zu betrachten, von denen sich jede um ein Prinzip herum festigt und konsolidiert. Wenn man mitten in einer Epoche lebt, ist man dem starken archaischen Zugriff eines Fundaments ausgesetzt, das daher tendenziell als erst- und letztgültig

betrachtet wird. Solange eine *arché*, ein Epochenprinzip vorherrscht, ist eine andere Ordnung nicht einmal vorstellbar. Doch wenn die Epoche im Untergang begriffen ist, beginnt das Prinzip zu bröckeln. Die Verbindungen lockern sich, die Kohärenz verschwimmt; was unbestreitbar schien, wird mit einem Mal in Frage gestellt. Aus der Distanz betrachtet erweist sich das Prinzip als zweifelhaft und vorläufig. Erst wenn die Herrschaft der *arché* gebrochen ist und das Prinzip seine souveräne Hoheit verliert, eröffnet sich ein Durchgang, ein Interregnum. Letztendlich ist der an-archische Übergang das Thema, über das Schürmann reflektiert.

10. Die unbeständige Komplexität, die fundamentale Kontingenz und die Unbestimmtheit, die der Demokratie zugrunde liegen, müssen zwangsläufig Auswirkungen auf ihre Theorie haben. Wenn sie in keinem anderen Fundament verwurzelt ist als eben in ihrer vollen Verwirklichung, wenn die Abwesenheit eines Prinzips sie in ihrer Unbegründetheit bewahrt, scheint die Demokratie nur schwer auf Prinzipien und Grundlagen rückführbar zu sein. Es ist wohl kein Zufall, dass sich ihre Definition nie festlegen hat lassen.

Das Problem stellt sich für jene politischen Theorien, sowohl normativer als auch empirischer Prägung, die im Gegenteil darauf abzielen, zu begründen, zu bestimmen und zu definieren. Wenn auch in unterschiedlichen Formen und Modalitäten, insofern die einen auf Basis von Annahmen und Regeln argumentieren und die anderen induktiv von der Beobachtung der Gegebenheiten ausgehen, streben diese Theorien danach, Modelle der Demokratie aufzustellen und auszuarbeiten, deren Vor- und Nachteile im Weiteren abgewogen werden. Es handelt sich um eine Debatte zwischen theoretischen Positionen, die ein ideales Modell unterstützen und propagieren. Doch die Frage liegt gerade hierin: ob die Demokratie sich auf ein Idealmodell zurückführen und reduzieren lässt. Verfehlt man sie so am Ende nicht, gerade wenn man sich anmaßt, sie greifen zu können? Versucht man mit diesem Vorgehen nicht womöglich, der Demokratie die Unruhe auszutreiben, jede Spannung abzumildern und jede Unsicherheit zu minimieren? Rationalisieren und Formalisieren, während man sich auf den Verfahrensaspekt konzentriert – das ist der Weg, auf dem man der grundlegenden Aporie auszuweichen versucht. Diese Theorien sagen

nicht, wie die Demokratie ist, sondern wie sie sein soll, und gliedern sie auf diese Weise einem strengen klassifikatorischen Regime ein.

Allerdings müsste die Unbestimmtheit, die die Demokratie durchdringt, von jedem Versuch, sie zu bestimmen, abschrecken. In ihrer strukturellen Offenheit, in ihrer Zeitlichkeit und Unabgeschlossenheit lässt die Demokratie sich nicht fangen, als ob sie objektivierbar wäre, geschweige denn fixieren und an irgendwelchen Dreh- und Angelpunkten festmachen. Mehr noch, es gibt keine Essenz, die in einem platonischen *eidos*, in einer intelligiblen Idee, einem konstitutiven oder konstitutionellen Paradigma erfasst werden könnte – und es existiert nicht einmal ein demokratisches Ideal.

Deshalb kann eine Theorie, die diese Auflösung von Gewissheiten ins Auge fasst, keine begründenden und systematischen Ansprüche erheben, sondern muss dem unvorhersehbaren und unberechenbaren Abenteuer der Demokratie hermeneutisch folgen, dabei mit einem kritischen Blick über ihre Grundlagen wachend, damit sie sich nicht stabilisiert und in einer totalitären Versuchung verschließt. Eine solche Theorie, die zugleich eine Praxis des Hinterfragens ist, überlässt sich der Unbegründetheit der Demokratie und bringt die Spannung zur Geltung, die sie in Bewegung hält, den Bruch, der sie spaltet, im Bewusstsein, dass die Öffnung zugleich eine Bedrohung und eine Chance darstellt. Je mehr die Demokratie riskiert, auf Prinzipien und Grundlagen zu verzichten, desto mehr setzt sie alle möglichen Wünsche und Bestrebungen frei, desto mehr strebt sie zu neuartigen Formen.

11. Es scheint angebracht, hier eine Unterscheidung zu erwähnen, die sich in den letzten Jahrzehnten so weitgehend durchgesetzt hat, dass sie nunmehr kanonisch geworden ist, wiewohl es an signifikanten Varianten keinen Mangel gibt. Es ist jene zwischen *la politique* und *le politique*, der Politik und dem Politischen, die sich in den Diskussionen im Centre de recherches philosophiques sur le politique in Paris in den Jahren 1980 bis 1984 herausgebildet hat. Nachdem dieses Zentrum auf Initiative von Jacques Derrida im Rahmen der École Normale Supérieure gegründet wurde, bildete es unter der Leitung von Philippe Lacoue-Labarthe und Jean-Luc Nancy einen Sammlungspunkt für jene Philosophen, die – von Claude Lefort bis Jacques Rancière,