



# Riskante Autonomie. Das Ideal der Selbstgesetzgebung jenseits von Bürgerkriegsszenarien und institutioneller Einhegung<sup>1</sup>

The Risk of Autonomy. The ideal of self-legislation beyond the fear of civil war and its institutional containment

*Christian Schmidt*

## Abstract

The modern understanding of autonomy (at least in its strong version) often includes the idea of self-legislation. As was paradigmatically the case for the French Revolution, self-legislation was considered as ideally neither bound by tradition nor by existing institutions. But some contemporary political theorists of the bourgeois revolutions (including Hobbes and Burke) felt uneasy about the loss of order and therefore tried to dispense with the concept of autonomy altogether. This article reconstructs this unease and its relation to Habermas' proposal of staging the desire for autonomy within an institutional setting. Habermas' suggestion privileges the existing institutional order over the desire for autonomy. Against Habermas I stress the importance of the desire for autonomy with its consequences for threatening the authority of law. Against this threat, I advocate that we recognize an existing institutional order actively and explicitly.

**Keywords:** Autonomie; Selbstgesetzgebung; institutionelle Ordnung; Habermas; Anerkennung

## Die Idee der politischen Autonomie

Anlässlich des zweihundertsten Jahrestags der Französischen Revolution fragte Jürgen Habermas nach dem Unabgegoltenen dieses historischen Ereignisses. Bei seiner Suche erschien ihm als aussichtsreichster Kandidat für einen solchen im Fleisch der Gegenwart verbliebenen Stachel das politische Bewusstsein. Zwar habe es als revolutionäres Bewusstsein „sowohl an utopischer Sprengkraft wie an Prägnanz eingebüßt“, aber trotzdem sei die von ihm „ausgelöste *kulturelle* Dynamik *nicht* zum Stillstand gekommen“ (Habermas 1988, 608). Das von der Französischen Revolution hervorgebrachte Bewusstsein kennzeichnete Habermas durch die Überzeugung, „daß ein neuer Anfang gemacht werden

1 Mein Dank gilt Pirmin Stekeler-Weithofer, Wolfgang Fach, Volker Caysa und den anonymen Gutachterinnen bzw. Gutachtern für ihre Hinweise und Ratschläge anlässlich der früheren Versionen dieses Papiers.

kann.“ Der Bruch mit den kulturellen und institutionellen Traditionen unter dem Banner der Schlüsselbegriffe „Autonomie und Selbstverwirklichung“ werde „als Beschleunigung von Ereignissen erfahren, die sich dem zielstrebigem kollektiven Eingriff gleichsam öffnen.“ Der immanente Zweck dieser Praxis sei „die Produktion und Reproduktion eines menschenwürdigen Lebens“ gegründet auf „die Lehren des rationalen Naturrechts“ und „den aristotelischen Begriff der politischen Herrschaft – einer Herrschaft von Freien und Gleichen über sich selbst“: „So konnte die revolutionäre Praxis als eine theoretische angeleitete Verwirklichung der Menschenrechte verstanden werden; die Revolution selbst schien sich aus Grundsätzen praktischer Vernunft herzuleiten.“ (alle Zitate Habermas 1988, 605ff.)

Deutlich sind Distanzierungen aus diesen Formulierungen herauszuhören. Bloß „gleichsam“ öffnen sich die Ereignisse dem zielstrebigem kollektiven Eingriff, bloß „scheinbar“ entsprang die Revolution der praktischen Vernunft. Solche Distanzierungen sind notwendig, weil die soziale Wirklichkeit dem revolutionären Bewusstsein nicht entspricht. Die Revolutionen seien inzwischen selbst zur Tradition geworden, konstatierte Habermas. Schon allein deshalb sei mit ihnen die Erfahrung des Traditionsbruchs nicht mehr zu verbinden. Was aber noch schwerer wiegt: „Inzwischen ist politische Herrschaft entpersonalisiert; die Demokratisierung arbeitet sich nicht einmal mehr an genuin politischen Widerständen ab, sondern an den systemischen Imperativen eines ausdifferenzierten Wirtschafts- und Verwaltungssystems.“ (Habermas 1988, 607) Dass diese ausdifferenzierten Systeme ihre eigenen Rationalitäten produzieren und durchsetzen, gehört zu den Grundeinsichten des Habermaschen Denkens. Dabei steht die einen Zwangscharakter tragende Faktizität gesellschaftlicher Reproduktionsverfahren im Spannungsverhältnis zu deren Anerkennung, die zwar implizit mit der Teilnahme an den Verfahren einhergeht, als explizit anerkannte Geltung aber nur gesichert werden kann, wenn die entsprechende Zustimmung durch geeignete Verfahren generiert wird. Im Getriebe der Faktizität Eingriffsmöglichkeiten für gesellschaftliche Verständigungsprozesse zu finden, die weder von der Sphäre der Ökonomie noch von jener der als Verwaltung organisierten Herrschaft dominiert sind, ist für Habermas der Weg, das unabgegoltene Vermächtnis der Französischen Revolution zu erfüllen.

Um die Problematik dieses Habermaschen Ansatzes verständlich zu machen, ist es notwendig, die Differenz im Inneren des modernen Bewusstseins, die sich aus der Fortwirkung der revolutionären Tradition einerseits und der Wirkung der Verfahren andererseits entwickelt hat, noch einmal klar auszusprechen: Die Verfahren prägen die Formen des sozialen Lebens weitaus stärker, als es ihr formaler Charakter zunächst vermuten lässt. Durch sie entsteht die Erfahrung, dass weite Bereiche des Sozialen der tatsächlichen Aneignung entzogen sind. Das revolutionäre Bewusstsein wiederum ist das Bewusstsein von der Möglichkeit, sich die Geschichte, das heißt die Entwicklung der Formen des sozialen Zusammenlebens – seien sie kulturell oder politisch – anzueignen. Diese Aneignung besteht darin, einen Bruch mit der Tradition herbeizuführen und die Formen nach selbst gewählten Kriterien kollektiv zu verändern. Damit setzt das Erlebnis der Französischen Revolution den Standard dafür, was seitdem Autonomie im starken Sinn des Wortes bedeutet.

Der Begriff der Autonomie im starken Sinn unterscheidet sich deutlich vom ungleich gebräuchlicheren Autonomiebegriff, der statt auf die Formen der sozialen Ordnung auf die Ausgestaltung persönlicher Freiheitsspielräume in der Moderne gerichtet ist. Die individualisierte, private Autonomie in der persönlichen Handlungssphäre ist Autonomie im schwachen Sinn, weil sie immer schon den jeweils gesetzten Rahmen der Selbstbestimmung akzeptiert. Wer etwa im ökonomischen oder politischen Raum selbstverant-

wortlich agiert, bleibt grundlegend den sozialen, historisch gerade gültigen Regeln der ökonomischen oder politischen Ordnung unterworfen. Die Heteronomie der gültigen Normen ist sogar eine notwendige Bedingung der Privatautonomie, da nur über die Garantie der Regeln die Möglichkeit der Handlungskoordination individualisierter Akteure, die allein ihren eigenen Zielen verpflichtet sind, gegeben ist. Frei geschlossene Verträge gelten in der Ökonomie nur, solange sie durch robust garantierte Normen garantiert werden.

Dass die Autonomie im starken Sinn im Gegensatz dazu auf die Ebene des Kollektivs verwiesen ist, hängt unmittelbar damit zusammen, dass es bei ihr tatsächlich um Gesetzgebung statt um bloße Selbstbestimmung geht. Je fundamentaler die einzusetzenden Regeln die jeweilige Ordnung bestimmen, indem sie etwa das politische Verfahren festlegen, nachdem Gesetze verabschiedet oder geändert werden können, umso deutlicher wird der besondere Charakter des kollektiven Subjekts, das sie tragen muss. Hobbes' „Leviathan“, Rousseaus „volonté générale“ und das Kollektivsubjekt „Volk“ der deutschen Tradition beschreiben eine Ebene der Sozialität, die sich nicht aus den Partikularinteressen und -handlungen ableiten lässt, sondern diesen jeweils zugrunde liegt, weil die Autonomie im starken Sinn die Gesetze und Spielräume der Autonomie im Sinne der Selbstbestimmung von Individuen immer schon festgelegt hat.

Mit der Verschiebung des Autonomiebegriffs von der Ebene der Ausgestaltung schon gegebener Spielräume hin zur Eröffnung und Begründung solcher Spielräume stellt sich aber sofort die Frage nach der effektiven Bestimmung kollektiver Subjektivität. Eine Bestimmung, die vor allem dann problematisch ist, wenn nicht die Realität kollektiv geteilter Voraussetzungen empirisch beschrieben werden soll – was anhand der Darstellung unproblematisierter bzw. unproblematisierbarer Kooperationsregeln eines gegebenen Kollektivs möglich wäre –, sondern ein Kollektivsubjekt im Vollzug seiner selbstgesetzgeberischen Macht erfasst werden soll. Die Problematik der Vorstellung einer Autonomie im starken Sinn offenbart das Beispiel der Französischen Revolution unmittelbar. Die Gründe für den Bruch mit der alten Ordnung sind so kontingent, dass sie das Ziel, einen Bruch herbeizuführen, selbst gar nicht begründen. Unzufriedenheiten mit Teilen der alten Ordnung begründen im wörtlichen Sinn des Ausdrucks „Revolution“ eher eine Rückkehr zu einer anderen Version der bestehenden Ordnung als den Aufbruch zu einer vollkommen neuen Form der Gesellschaftlichkeit. Entsprechend vage sind auch die selbst gewählten Kriterien – und das nicht nur in inhaltlicher Hinsicht. Auch das kollektive Subjekt, das sie selbst wählt, bleibt weitgehend unbestimmt und wandelt sich im Verlauf der Ablösung der alten und Durchsetzung der neuen Ordnung immer wieder. Der gesellschaftliche Umbruchprozess kennt überhaupt keine feste Subjektivität.

Die Rekonstruktion des modernen Verständnisses politischer Autonomie hat damit Folgendes zu leisten. Sie muss zunächst das Terrain beschreiben, auf dem die Auseinandersetzung um die politische Autonomie stattfindet. Dieses ist durch die seit den ältesten bürgerlichen Revolutionen bestehenden konservativen Vorbehalte gegen die Unbestimmtheit des revolutionären Aufbruchs einerseits und andererseits durch die tatsächliche Erfahrung der mit Umbruchsituationen einhergehenden Gefahren geprägt. Gegen diese Gefahren richten sich die institutionellen Ordnungen, die der politischen Autonomie einen verbindlichen Rahmen geben sollen. Ein solcher, institutioneller Rahmen kann aber nur effektiv sein, wenn die konservierende Kraft der Institutionen verhindert, dass sich der revolutionäre Anspruch politischer Autonomie verwirklicht.

Die zweite Aufgabe der Rekonstruktion des heutigen Autonomieverständnisses besteht deshalb darin, die Unangemessenheit der Lösung einer institutionellen Zählung der politischen Autonomie aufzuzeigen. Doch die positive Wendung der Darstellung dieser

Unangemessenheit offenbart nur erneut das problematische Verhältnis zwischen dem Anspruch der Aneignung der gesellschaftlichen Ordnung durch Akte der Selbstgesetzgebung und der unumgänglichen Institutionalisierung solcher selbst gegebenen Gesetze, die der Selbstgesetzgebung immer aufs Neue Schranken setzt.<sup>2</sup>

Die moderne Vorstellung politischer Autonomie soll so in ihrer Widersprüchlichkeit plastisch werden. Sie wird einerseits durch die Gefahr des Absinkens in das Chaos der Ordnungslosigkeit, die seit Hobbes beschworen wird und bis Habermas mit Vorschlägen zur Ausgestaltung der institutionellen Ordnung gebannt werden soll, eingeschränkt. Andererseits wird durch den Anspruch, bestehende Ordnungen außer Kraft und durch neue ersetzen zu können, der *antinomische* Zug der modernen Autonomievorstellung deutlich. Die politische Autonomie wird damit als fragiler Moment zwischen zwei Ordnungen kenntlich, wobei das Chaos sich als Resultat der impliziten Gewaltpotenziale sowohl der alten als auch der neuen Ordnung erweist.

## Die Wurzeln des Chaos

Die Skepsis, die Habermas der starken Form der Autonomie entgegenbringt, speist sich nicht nur aus der Erfahrung der Macht, die in den Verfahren liegt. Sie speist sich auch aus dem Misstrauen gegenüber einer vorausgesetzten, nicht durch ein Verfahren legitimierten Vernunft. „Im Namen einer autoritären, jeder tatsächlichen Verständigung vorausliegenden Vernunft konnte sich eine Dialektik der Wortführer entfalten, die den Unterschied zwischen Moral und Taktik unkenntlich machte und in die Rechtfertigung des tugendhaften Terrors einmündete.“ (Habermas 1988, 608) Dieser Terror hatte für die Beobachter außerhalb Frankreichs die revolutionären Verhältnisse zum unbedingt zu vermeidenden Übel werden lassen. Mit der konstitutiven Bezugnahme auf diese Erfahrung schließt die bezüglich der im revolutionären Bewusstsein zum Ausdruck kommenden Autonomieforderung skeptische Tendenz der Habermaschen Argumentation an eine Tradition an, die das Streben nach Autonomie rund heraus ablehnt.

Edmund Burke war besonders abgestoßen von den Clubs, in denen die Revolution vorangetrieben wurde. „In these meetings of all sorts, every counsel, in proportion as it is daring, and violent, and perfidious, is taken for the mark of superior genius. [...] Liberty is always to be estimated perfect as property is rendered insecure. Amidst assassination, massacre, and confiscation, perpetrated or meditated, they are forming plans for the good order of future society.“ (Burke 1790, 101) An dieser neu erdachten Gesellschaft kritisiert Burke gerade den Bruch, den sie in jeder Hinsicht zur überkommenen Ordnung bilden will. „The confusion, which attends on all such proceedings, they even declare to be one of their objects, and they hope to secure their constitution by a terror of a return of those evils which attended their making of it.“ (Burke 1790, 268)

Auch wenn Burke mit seiner Bemerkung darauf abzielte, die vermeintliche Absurdität der französischen Bemühung um eine neue Verfassung vorzuführen, klingt in seiner Be-

2 Laut Habermas geht es in diesem Zusammenhang um Normen von einer Art, die „noch einmal die Geltung mit der Kraft des Faktischen ausstattet“ also jenem Grad an Unproblematisiertheit oder gar Unproblematisierbarkeit, den einst die Heiligkeit sozialer Normen oder ihre lebensweltliche Gewissheit erzeugten. „Die gesuchte Sorte von Normen müsste demnach *gleichzeitig* durch faktischen Zwang und durch legitime Geltung Folgebereitschaft bewirken.“ (Habermas 1992, 44f.)

merkung doch auch ein Grund dafür an, warum es schließlich mit Napoleon zur Durchsetzung einer die Verfassung garantierenden Macht und einer aus der Revolution hervorgegangenen stabilen Ordnung kommen konnte – aus Furcht vor der Rückkehr zu den Schrecken der Revolutionszeit.

Zunächst scheint die von Burke zitierte Bezugnahme auf die Furcht als Triebkraft der politischen Entwicklung auf dem Standpunkt der klassischen Antike zu stehen. Schon bei Aristoteles hat der φόβος eine entsprechende Funktion. Er ist dort aber anders als bei Burkes revolutionären Zirkeln keine konservierende, sondern eine zur Veränderung führende Kraft. Der aristotelische φόβος bezieht sich nicht auf die Situation nach dem sozialen Wandel (μεταβολή), sondern ist – wie offenbar bei Burke selbst – Ausdruck des Verfalls einer gesellschaftlichen Ordnung, die der Restitution bedarf. „Zum einen, weil [die Demagogen] sie einzeln fälschlich beschuldigen, verbünden sich die Landbesitzer miteinander (denn gemeinsame Angst führt auch die Feindseligsten zusammen), zum anderen, weil [die Demagogen] die Menge gegen sie gemeinsam verführen.“ (Aristoteles, Pol., 1304 b 22–24; Übersetzung des Autors)<sup>3</sup> Doch selbst wo sich der aristotelische φόβος auf die Angst vor der bloß prognostizierten Zerstörung der Ordnung bezieht (vgl. Aristoteles, Pol., 1308 a 25–30), ist er nicht die Furcht vor einer grundlegenden Ungewissheit, dem Terror, der sich aus der Abwesenheit jeder Ordnung speist, sondern die Angst vor einer anderen, als unvorteilhaft eingeschätzten Ordnung.

Dass ein sozialer Wandel mehr sein könnte als die μεταβολή der Antike und dann auch mit größeren Risiken behaftet sein kann, ist eine These, die erst mit dem Übergang von der feudalen zur bürgerlichen Ordnung im politischen Denken des Abendlandes auftaucht. Die Erfahrung des Prozesses der bürgerlichen Revolution in England reflektierend entwirft Thomas Hobbes das Bild eines allgemeinen Kriegszustandes. Wobei er zwar zugesteht, dass es möglicherweise „eine solche Zeit und einen Kriegszustand wie den beschriebenen niemals gab, und ich glaube, daß er so niemals allgemein auf der ganzen Welt bestand.“ Aber gleichwohl ist er der Auffassung, dass man „die Lebensweise, die dort, wo keine allgemeine Gewalt zu fürchten ist, herrschen würde, aus der Lebensweise ersehen [kann], in die solche Menschen, die früher unter einer friedlichen Regierung gelebt hatten, in einen Bürgerkrieg abzusinken pflegen.“ (Hobbes 1966, 97) Eine solche Lebensweise sei davon geprägt, dass „die Menschen keine andere Sicherheit als diejenige haben, die ihnen ihre eigne Stärke und Erfindungskraft bieten. In einer solchen Lage ist für Fleiß kein Raum, da man sich seiner Früchte nicht sicher sein kann; und folglich gibt es keinen Ackerbau, keine Schifffahrt, keine Waren, die auf dem Seeweg eingeführt werden können, keine bequemen Gebäude, keine Geräte, um Dinge deren Fortbewegung viel Kraft erfordert, hin- und herzubewegen, keine Kenntnis von der Erdoberfläche, keine Zeitrechnung, keine Künste, keine Literatur, keine gesellschaftlichen Beziehungen, und es herrscht, was das Schlimmste von allem ist, beständige Furcht und Gefahr eines gewaltsamen Todes – das menschliche Leben ist einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz.“ (Hobbes 1966, 96) Dieses Szenario beschreibt offensichtlich nicht die Situation eines jeden Krieges, sondern die Zerstörung jeglicher Ordnung, in der ein Mensch sich auf mehr als nur sich selbst verlassen könnte.

3 „τὰ μὲν γὰρ ἰδίᾳ συκοφαντοῦντες τοὺς τὰς οὐσίας ἔχοντας συστρέφουσιν αὐτοὺς (συνάγει γὰρ καὶ τοὺς ἐχθίστους ὁ κοινὸς φόβος), τὰ δὲ κοινῇ τὸ πλῆθος ἐπάγοντες.“

Es ist nun darauf hingewiesen worden, dass Hobbes in seiner Beschreibung des Verhältnisses der Menschen zueinander im Kriegszustand den Zustand der allgemeinen Konkurrenz in einer über den Markt vermittelten Gesellschaft vor Augen hatte. Hobbes Ziel sei entsprechend gewesen, für eine solche Gesellschaft einen Rahmen zu bestimmen, der die in ihr erzeugte Konkurrenz aller gegen alle jenseits von Raub und Mord durchzuführen gestatte.<sup>4</sup> Der für uns entscheidende Punkt an dieser Interpretation der Hobbes'schen Gesellschaftsanalyse ist, dass die Angst vor einem Krieg aller gegen alle in einer Situation auftaucht, in der die traditionelle Ordnung des Feudalismus infrage gestellt wird, ohne dass schon eine andere Ordnung bereitstünde.<sup>5</sup> Es sind gerade die sich radikalisierenden Forderungen nach Autonomie, die sich sofort mit der den Konservativismus begründenden Schreckensvorstellung vom Chaos und einem Absinken der menschlichen Existenz auf den Zustand der Tiere verbinden.

Anders als beim Untergang des Römischen Reiches (dessen Zerfall sich durch seine Aufteilung von den Rändern her vollzog) und beim Wechsel der Regierungsformen in der klassischen Antike ging es am Ende der feudalistischen Epoche nicht um die Durchsetzung einer anderen souveränen Macht, die in ein Gebiet einfällt, das zuvor nicht unter ihrer Herrschaft stand, oder einen Wechsel in der Ausgestaltung der souveränen Ordnung, wie sie die antiken periodischen Wechsel zwischen Monarchie, Oligarchie und Demokratie darstellten. Das sieht Hobbes sehr klar, wenn er die relative Nichtigkeit der Regierungsformen<sup>6</sup> angesichts des Prinzips der Souveränität betont: „Und gewöhnlich meinen diejenigen, die unter einem Monarchen leben, dies sei ein Mangel der Monarchie, und die unter einer demokratischen Regierung oder einer anderen souveränen Versammlung leben, schreiben alle Unannehmlichkeiten dieser Staatsform zu, während die Gewalt, wenn sie vollkommen genug ist, sie zu schützen, in allen Formen dieselbe ist.“ (Hobbes 1966, 144)<sup>7</sup>

Mit anderen Worten, obwohl Hobbes selbst beileibe kein Anhänger der Demokratie ist, ist nicht sie es, die ihn in erster Linie beunruhigt, sondern die Zerstörung jeglicher

4 vgl. Macpherson 1967, 74; vgl. ebenfalls Willms 1982, 82ff.: „[S]eit Hobbes ist es das Individuum, das als Bezugspunkt für Recht und Gesetzgebung angesehen wird. [...] Und Hobbes war der Erste, der dies nicht nur zum Ausgangspunkt seines Denkens nahm, sondern vor allem die politischen Konsequenzen ausarbeitete. [...] Der] Gedanke der prinzipiellen Möglichkeit differierender Moralvorstellungen war die Antwort auf die historische Situation der objektiven Destruktion von Werten und Normen in den konfessionellen Bürgerkriegen, und die ‚unvereinbaren Gegensätze‘ deuten den Beginn der bürgerlichen Marktgesellschaft und ihrer Interessenorganisation an.“

5 vgl. Hobbes 1991, 83, wo es von „den aufrührerischsten Elementen beider Häuser“ des englischen Parlaments heißt, dass sie „einen Regierungswechsel und eine Vernichtung der Monarchie planten (aber doch nicht genug Geist hatten, eine neue Staatsform an ihre Stelle zu setzen und dies folglich dem Kriegsglück überließe)“. Ähnlich auch auf Hobbes 1991, 155, wo Hobbes mit Blick auf die Ermordung König Karls I. schreibt: „Und endlich sind alle Menschen Narren, die etwas niederreißen, das ihnen Gutes tut, ehe sie etwas Besseres an seine Stelle gesetzt haben.“

6 Die Nichtigkeit der Regierungsformen relativiert sich besonders, wenn Hobbes Haltung zu den in der Literatur der Antike propagierten Mischverfassungen berücksichtigt wird. Zu Hobbes Ablehnung dieser politischen Formen, deren Einführung für ihn eine entscheidende Unterminierung der Souveränität darstellte vgl. u. a. Herz 1996; Hillyer 2004 und Skinner 2008 zeigen den distanzierten Umgang Hobbes' mit den antiken Klassikern.

7 vgl. Hobbes 1991, 156: „Sowohl das Rumpfparlament als auch alle anderen souveränen Versammlungen sind, wenn sie nur eine Stimme haben, obgleich es viele Leute sind, doch nur eine Person. Denn entgegengesetzte Befehle können nicht in ein und derselben Stimme, welche die Stimme der Mehrheit ist, bestehen. Und mithin mochten sie gut genug regieren, wenn sie Ehrlichkeit und Witz genug hatten.“

sozialen Ordnung. An der Demokratie stört ihn nur, dass sie zu schwach sein könnte, die Souveränität aufrecht zu erhalten und mit ihren Prinzipien der Teilung der Macht selbst zu leicht dem Verfall ausgesetzt ist.

Mit der um jeden Preis zu verhindernden Ordnungslosigkeit, die Hobbes hinter dem Zerfall der Souveränität lauern sieht, fügt Hobbes dem Register der Bedrohungen, die sich zum φόβους παρασκευάζειν – zum Schüren von Ängsten – eignen, das Aristoteles zur Sicherung der politischen Ordnung empfiehlt, (vgl. Aristoteles, Pol., 1308 a 28) eine zuvor nicht gebräuchliche Variante hinzu. Die politische Ordnung verdient den aufmerksamen Schutz ihrer Angehörigen, denn sie ist das Ergebnis eines Prozesses, dessen Darstellung bei Hobbes Carl Schmitt so charakterisiert: „Atomisierte Einzelne finden sich in ihrer Angst zusammen, bis das Licht des Verstandes aufleuchtet und ein auf die allgemeine und unbedingte Unterwerfung unter die stärkste Macht gerichteter Konsens zustande kommt.“ (Schmitt 1982, 51)

Mit anderen Worten, aus der Furcht vor der Ordnungslosigkeit folgt erst die von der Gottesfurcht inspirierte zweite, ungleich berühmtere Erfindung Hobbes, jene fürchterliche menschliche Schöpfung, der Leviathan, der – von Menschen geschaffen – eine Rückkehr bzw. Verwirklichung der Ordnungslosigkeit verhindert, indem Furcht und Terror von ihm ausgehen und dadurch in stabilisierende, statt dissoziierende Kräfte verwandelt werden. „Hobbes believed that political power implies force, but force alone is insufficient. The State, the ‚Mortall God‘ generated by fear, inspires terror: an emotion in which fear and reverence converge.“ (Ginzburg 2008, 12f.) Erst die Kombination aus der Furcht vor dem „sterblichen Gott“ und der Furcht vor dem Zustand seines Todes bildet das, was noch bei Habermas – unter den Titeln „Faktizität“ und „Geltung“ im Grunde wiederkehrend – die Anerkennung einer bestehenden politischen Ordnung garantiert.

Die Hobbes'sche Furcht ist nicht allein die Furcht vor Unterdrückung oder Strafe – die ja gerade durch die aus diesem Grund immer komplexer werdenden Legitimitätsüberlegungen überwunden werden soll –, sondern immer auch die Furcht vor der alle soziale Beziehungen auflösenden Gewalt, die für die antiken Autoren noch gar kein Kennzeichen der μεταβολή war. Die Übergangszeit, in der sich die neuen Formen sozialen Zusammenlebens erst herausbilden, wird mit Hobbes so zur Drohung eines Zustands der andauernden Dissoziation, gerade weil in ihr die Autonomiebestrebungen des sich bildenden Bürgertums nicht nur die Person des Herrschers, sondern auch die Grundlagen der von ihm ausgeübten Macht infrage stellen.

Dass es bei Hobbes noch die Grundideen der sich ankündigenden bürgerlichen Moderne sind, gegen deren Partikularismus er mithilfe seiner zwei Erfindungen – der Furcht vor der Ordnungslosigkeit und der sie bannenden Furcht vor der Macht des Leviathans – die Rahmenbedingungen der Sozialität zu verteidigen sucht, zeigt sich auch an den irrigen Meinungen, die ein Hobbes'scher Souverän zur Wahrung seiner Souveränität und Erhaltung seiner Macht bekämpfen muss. Hier findet sich von der Privatisierung moralischer und rechtlicher Urteile samt der Verpflichtung dem eigenen Gewissen gegenüber über die Möglichkeit einer Kritik des Souveräns anhand der bestehenden Gesetze und der Heiligkeit des Eigentums bis hin zur Idee der Gewaltenteilung alles, was die feudale Ordnung nachhaltig untergraben sollte. (vgl. Hobbes 1966, 246ff.)

Hobbes selbst beschreibt alle diese Momente auch in seiner Darstellung der Gründe für die englische Revolution im „Behemoth“. An erster Stelle verantwortlich für den Gang der Geschichte ist für ihn aber die Form der Autonomie, die zu seiner Zeit schon am stärksten ausgeprägt war: die Deutungshoheit über die Inhalte der Bibel und die richtige Verfassung der Gemeinden, die der Protestantismus in Teilen Europas gegen den Papst durchgesetzt hatte. Die freien Gemeinden sind ihm das Beispiel einer Selbstgesetz-

gebung, die vom Streit beherrscht und nur zeitweilig durch einen äußeren, gemeinsamen Feind zusammengehalten wird. Die Stärke der Reformation rührt dabei aus einem älteren Übel, nämlich der Politik des Papstes. „Und der Zweck, den der Papst [...] verfolgte, war kein anderer, als seine Autorität über alle christlichen Könige und Staaten zu verstärken und auszudehnen.“ (Hobbes 1991, 26) Damit war bereits jene fundamentale Stütze der monarchischen Autorität unterminiert worden, „daß die staatlichen Gesetze Gottes Gesetze sind, weil die Gesetzgeber dazu von Gott bestimmt sind, und daß das Volk und die Kirche eins sind und nur ein Haupt haben, das ist der König; und daß kein Mensch, der es nicht von ihm hat, das Recht hat, unter ihm zu regieren“ (Hobbes 1991, 64). Gegen diese Grundsätze verstieß aber nicht nur der Papst, der sich als Stellvertreter des Königs der Könige auf Erden neben, wenn nicht über die weltliche Gewalt zu setzen versuchte. Gegen sie verstießen auch die Reformatoren, die aus der einheitlichen Autorität, um die König und Papst stritten, eine geteilte Autorität machten, bei der sich potenziell alle Christen auf ihre Kenntnis der Bibel und die Überzeugungskraft ihrer jeweiligen Interpretationen stützen konnten.

Die Zersplitterung der Christenheit schon eines einzigen Landes in Sekten, die mit einem Rigorismus, der jede Freiheit sofort wieder erstickte, für die Durchsetzung ihrer Glaubensüberzeugungen kämpften, war für Hobbes der Grund auch das Prinzip des Presbyteriums als Oligarchie der Ehrgeizigen, aber politisch nur ungenügend Gebildeten abzulehnen. „Denn das war die Absicht der presbyterianischen Geistlichen, die sich kraft göttlichen Rechts für die einzigen gesetzlichen Herrscher der Kirche hielten [..., ihre] Regierungsform auf den Staat anzuwenden. Und wie die geistlichen Gesetze durch ihre Synoden festgelegt werden sollten, sollten die bürgerlichen Gesetze durch das House of Commons festgelegt werden, das, wie sie dachten, später nicht weniger von ihnen regiert werden sollte, als es schon früher geschehen war.“ (Hobbes 1991, 80)

## Die Quellen der Furcht

Hobbes nimmt die politischen Organisationsformen der freien Gemeinden, auf deren Erfolg bei der Gründung einer sozialen Ordnung im späteren Exil der nordamerikanischen Kolonien weiter unten noch einmal Bezug genommen werden wird, kaum wahr und diskutiert deshalb auch nicht die in ihnen enthaltenen vielfältigen Formen der Autonomie.<sup>8</sup> Statt dessen nimmt er das Scheitern der Protagonisten der freien Gemeinden bei dem Versuch, ihr politisches Modell auf die Ebene des englischen Königreichs zu übertragen, zum Anlass, die Restauration zu fordern. Hobbes bietet gegen die sich entwickelnden neuen Formen von Autonomie und politischer Organisation die Antithesen auf, die ihm einen unvergänglichen Platz in der bürgerlichen Staatslehre sichern sollten. Diese Antithesen stützen sich auf die Legitimität der Rechte des Staates, die „durch kein bürgerliches Gesetz oder durch die Furcht vor gesetzmäßiger Bestrafung aufrecht erhalten werden können. Denn ein bürgerliches Gesetz, das Rebellion (das ist jeder Widerstand gegen die wesentlichen Souveränitätsrechte) verbietet, beinhaltet keine Verpflichtung im

8 Zur Verflechtung religiöser und politischer Freiheiten im Gründungsprozess der USA vgl. Nussbaum 2008, Kap. 3. Zur Diskussion der amerikanischen Version der revolutionären Autonomieerfahrung vgl. unten die Abschnitte „Die Erfahrung der revolutionären Kollektivität“ und „Die Verfassung als strittige Schranke der Politik“.

Sinne des bürgerlichen Gesetzes, sondern verpflichtet nur kraft natürlichen Gesetzes, das Treuebruch verbietet. Kennen die Menschen diese natürliche Verpflichtung nicht, so können sie auch nicht wissen, welches Recht hinter jedem Gesetz steht, das der Souverän erläßt. Und was die Bestrafung betrifft, so halten sie diese für einen feindlichen Akt, und sie werden sich bemühen, ihm mit feindlichen Akten zu begegnen, wenn sie sich stark genug dafür halten.“ (Hobbes 1966, 256) Statt also die Legitimität auf die faktische Macht des Staates zu stützen, muss sie einer Einsicht folgen, die sie als Ausfluss eherner Prinzipien der Vernunft erscheinen lässt. Diese Vernunft ist aber zum einen die Einsicht in den Vorteil der bestehenden sozialen Ordnung vor dem Zustand der Ordnungslosigkeit und zum anderen die Darstellung der Bedingungen, unter denen diese Ordnung sich als soziale Ordnung erhalten kann.

Dabei wird erneut deutlich, dass auch die Hobbes'sche Vernunfteinsicht von einer Furcht getrieben ist. Die historischen Erfahrungen gewaltsam übereinander herfallender Menschen werden seit Hobbes immer wieder zur permanent untergründig schwelenden Auseinandersetzung zwischen Beherrschten, die mit Aufstand drohen, und Herrschenden, die den Aufstand durch Terror und Gewalt bekämpfen, verallgemeinert. Die Furcht gilt dabei seit Hobbes einem anthropologischen Prinzip, das nur durch das Prinzip der Legitimität zu beruhigen sein soll. Die sowohl im englischen als auch französischen Fall ausgeübte Gewalt lässt für die Beobachter die Furcht vor solchen Zuständen zum eigentlichen Gründungsmotiv legitimer Ordnungen werden.

Betrachtet man die historischen Prozesse aber genauer, so zeigt sich, dass in der auf Hobbes zurückgehenden konservativen Perspektive auf die Geschehnisse verschiedene Aspekte vernachlässigt werden. Das ist zum einen der Anteil der alten Ordnung an der anwachsenden Bedeutung von Gewalt und der steigenden Zahl von Opfern des Umsturzes. Dieser Anteil ist Ausdruck einer Gewalt, die bereits in der als friedlich dargestellten, vorrevolutionären Gesellschaft enthalten war. Zum anderen werden die organisatorischen Erfolge der neuen Gesellschaftsform konsequent ausgeblendet, obwohl schon am Beispiel der Beschreibung der englischen Revolution durch Hobbes auffällt, dass diese trotz der andauernden militärischen Auseinandersetzungen mit ihren – wie Hobbes schreibt – hunderttausend Toten alles andere war als der Ausbruch des Kriegs aller gegen alle.

Zu dem verliefen die bürgerlichen Revolutionen nicht nur wegen der Verteidigung des Ancien Régime so blutig. Neben der immanenten Gewalt der alten Gesellschaft, die sich durch die Aufkündigung ihrer Legitimität wieder offen zeigt, liegen in ihnen auch die gewalttätigen Grundlagen der neuen Ordnung offen zutage. Hobbes notiert mit Erstaunen jede hingenommene Steuererhebung der neuen Regierungen, die König Karl I. als Unrecht verweigert worden wären. Mit Ungläubigkeit kommentierte er auch Cromwells Einrichtung von Generalmajorschaften und den Befehl an jeden Generalmajor, „eine Liste aller derjenigen Personen und ihrer Güter innerhalb seines Bezirks anzulegen, die verdächtig waren, zur Königspartei zu gehören, und ebenso, von ihnen Sicherheiten zu fordern, daß sie nicht gegen den Staat tätig sein und alle Verschwörungen, die zu ihrer Kenntnis kommen würden, aufdecken würden und sich in derselben Hinsicht für ihre Untergebenen zu verpflichten. Sie hatten ebenfalls den Befehl, Pferderennen und Volksversammlungen zu verbieten und das Geld von diesem Zehnten [der den Anhängern des Königs auferlegt worden war – Ch. S.] in Empfang zu nehmen und darüber Rechnung abzulegen. – Dadurch konnte der Usurpator sich leicht über die Werte aller Güter in England und über das Verhalten und die Stimmung einer jeden Person von Rang unterrichten, was vordem als große Tyrannei gegolten hat.“ (Hobbes 1991, 184)

Doch diese Gewalt trifft nicht nur diejenigen, die in Richtung der alten Ordnung abzuweichen drohen. Auch die bürgerliche Gesellschaft produzierte sofort Ausschluss und

Unterdrückung. So beschreibt Hobbes en passant die Aufstände der Lehrlinge von London und ihre Niederschlagung sowie die teils grausame Durchsetzung der englischen Herrschaftsansprüche in Irland, Wales und Schottland teils gegen royalistische Kräfte, teils gegen ehemals Verbündete, die sich dem Gewaltmonopol Cromwells bzw. des Parlaments nicht beugen wollten. (vgl. Hobbes 1991, 148) Angesichts der doppelten Herausforderung, der die bürgerliche Gesellschaft von Konservativen und „Fanatikern“ – wie Hobbes' Ausdruck für alle lautet, die die bürgerliche Revolution über sich selbst hinausstreben wollten – ausgesetzt ist, erweist sich Hobbes' Analyse der Bedingungen politischer Herrschaft tatsächlich als wegweisend für die neue Ordnung, in der sich die Herrschaft wieder stabilisieren soll. Sein Erfolg ist Ausdruck der konservativen Komponente, die mit der Ausweitung der Autonomie vom Beginn des bürgerlichen Zeitalters einherging. Autonomie ist in der bürgerlichen Ordnung immer nur innerhalb der durch diese gesetzten Grenzen möglich. Die Ordnung selbst wird nur im Ereignis der Revolution thematisiert.

Sehr deutlich beschreibt in diesem Zusammenhang Hannah Arendt die Kluft, die sich während der Französischen Revolution auftat. „Die Nottleidenden, unterdrückten und ausgebeuteten Massen, die glaubten, die Stunde der Befreiung habe endlich geschlagen, eilten den Männern zu Hilfe, die im Begriff standen, der Freiheit einen Raum zu schaffen, und das Ergebnis war, daß jedermann einsah und einsehen mußte, daß Befreiung von Elend und Not den Vorrang hat vor politischer Freiheit und im Drang dieser verzweifelten Notwendigkeit vergaß und vielleicht vergessen mußte, was sie alle ursprünglich für die Hauptaufgabe gehalten hatten, die Gestaltung einer Verfassung.“ (Arendt 1994, 170f.) Denn erst „als die Revolution bereits im vollen Gange war [...] wurde handgreiflich deutlich, daß die Befreiung von politischer Unterdrückung wiederum nur den Wenigen die Freiheit gebracht hatte, während die Vielen von diesem Umschwung kaum Notiz nahmen, da sich die Last ihres Elends nicht vermindert hatte.“ (Arendt 1994, 94) An diesem Widerspruch zwischen der Suche nach politischen Formen der Autonomie und der schlagenden Evidenz des Elends, das die Enragés nicht länger zu ertragen bereit waren, scheiterte laut Arendt schließlich die Französische Revolution insoweit, als in ihr das Versprechen enthalten war, eine politische Form zu etablieren, in der das revolutionäre Bewusstsein dauerhaft hätte wirksam sein können.

## Die Zähmung des Autonomiebegehrens

Vor dem beschriebenen Hintergrund treten die beiden Formen des Bewusstseins klarer hervor, die Habermas miteinander vereinen will. Zum einen ist das die Form des revolutionären Bewusstseins, das nicht bloß den metabolischen Umsturz will, in dem die Strukturen der Macht von anderen Akteuren erobert werden, sondern das auf eine historische Aneignung der Strukturen selbst zielt. Eine solche Aneignung soll den Bruch mit der alten Sozialität, ihren Formen und Regeln zugunsten einer ganz neuen Ordnung ermöglichen. Dem gegenüber steht die Sehnsucht nach der Sicherheit einer konservierenden Legitimität, die einen unangreifbaren Kern der sozialen Ordnung definiert, um den herum sich begrenzte Wandlungen vollziehen können, ohne dass die Ordnung selbst ins Wanken gerät.

Habermas' Lösungsvorschlag angesichts dieser sich ausschließenden Ziele ist die Kultivierung des revolutionären Bewusstseins in einem von Machtlosigkeit geprägten Kontext, in dem auch extra-legale Handlungen (zumindest im beschränkten Umfang etwa des zivilen Ungehorsams) geduldet werden können. Für das Residuum des revolutionären

Bewusstseins „stellt sich der demokratische Rechtsstaat nicht als fertiges Gebilde dar, sondern als ein anfälliges, irritierbares, vor allem fehlbares und revisionsbedürftiges Unternehmen, das darauf angelegt ist, das System der Rechte unter wechselnden Umständen *von neuem* zu realisieren, d. h. besser zu interpretieren, angemessener zu institutionalisieren und in seinem Gehalt radikaler auszuschöpfen. Das ist die Perspektive von Bürgern, die sich an der Verwirklichung des Systems der Rechte aktiv beteiligen und die, mit Berufung auf und in Kenntnis von veränderten Kontextbedingungen, die Spannung zwischen sozialer Faktizität und Geltung überwinden möchten.“ (Habermas 1992, 464)

Es ist die mit dem Eingeständnis der Fehlbarkeit des Verfahrensstaates einhergehende Reformierbarkeit, die dem Anspruch des revolutionären Bewusstseins, die Autonomie bestünde im gestaltenden Verfügen über alle sozialen Strukturen und Regeln, Genüge tun soll. Habermas betont im Zusammenhang mit der Fehlbarkeit der staatlichen Ordnung explizit den je konkreten und damit historischen Charakter eines jeden Rechtssystems. Gleichwohl glaubt er aber auch, dass das Ziel eines kollektiv reformierbaren politischen Systems und die Geschichte der bürgerlichen Staaten ein Fundament bieten, auf dem historische Beschränkungen überwunden werden können. „[N]ach mehr als zweihundert Jahren europäischer Verfassungsrechtsentwicklung stehen uns genügend Modelle vor Augen; sie können eine verallgemeinernde Rekonstruktion jenes Verständnisses anleiten, das die intersubjektive Praxis einer mit Mitteln des positiven Rechts vorgenommenen Selbstgesetzgebung notwendigerweise anleitet.“ (Habermas 1992, 163)

Das Ziel der Habermas'schen Überlegungen ist die Entwicklung eines genuinen Verständnisses von Autonomie, das Autonomie im starken und schwachen Sinn vereinigen soll. Dazu gehört für ihn die Verbindung von der intersubjektiven, der kollektiven Praxis der Gesetzgebung („Volkssouveränität“) mit der Erfahrung privater Autonomie („Menschenrechte“). In der Methode, mit der er seinen Beitrag zur Lösung dieser Fragen entwickelt, spiegelt sich das Schwanken zwischen Historizität und Abstraktheit, das sich schon im Verhältnis von Fehlbarkeit jeder politischen Ordnung und der Bestimmbarkeit einer guten zeigte. Der historische Ausgangspunkt der Analyse ist, dass kein abstraktes Prinzip oder Kollektiv Rechte festsetzen kann. Eine solche Festlegung geschieht immer nur in historischen Kontexten durch konkrete Gruppen und in konkreten Prozessen. Autonomie im starken Sinn bedeutet deshalb die Möglichkeit der effektiven Teilnahme an diesen konkreten Prozessen. Was aber Bedingungen der Möglichkeit einer effektiven Teilnahme sein sollen, glaubt Habermas mit einer an Kant geschulten Methode herausfinden zu können, indem er abstrakt die Bedingungen bestimmt, unter denen sich je konkret ermitteln lassen soll, ob rechtlich zu fixierenden Handlungsnormen „alle möglicherweise Betroffenen [zumindest aber alle Rechtsgenossen eines konkreten Rechtskollektivs] als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten.“ (Habermas 1992, 138)

Diese Bedingungen haben die Form der bekannten Grundrechte<sup>9</sup>, die von einer Rechtsordnung auf einklag-, d. h. durchsetzbare Weise zu gewährleisten sind. Schon aufgrund der abstrakten Methode, mit der diese Beteiligungsbedingungen bestimmt werden, scheinen sie unausweichlich zu sein. Doch gegen die Reformulierung der Kant'schen

9 „Der Grundsatz, daß alle Staatsgewalt vom Volke ausgeht, muß je nach Umständen in der Form von Meinungs- und Informationsfreiheiten, von Versammlungs- und Assoziationsfreiheiten, von Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheiten, von Berechtigungen zur Teilnahme an politischen Wahlen und Abstimmungen, zur Betätigung in politischen Parteien oder Bürgerbewegungen usw. *spezifiziert* werden.“ (Habermas 1992, 162)

Rechtsbegründung lassen sich die gleichen Argumente vorbringen, wie gegen das Original. Es sind Argumente, die Habermas – wie gezeigt – selbst zitiert: Rechte finden sich nicht in einem abstrakten Kontext, sondern als Ergebnis konkreter Machtkonstellationen, durch die sie erst ihre wirksame Bedeutung erhalten.<sup>10</sup> Habermas buchstabiert die Konsequenzen einer entsprechenden Kontextualisierung aber nie anhand der Machtkonstellation aus, die sie reproduzieren, sondern immer nur formal. Doch auch auf der formalen Ebene sind die Konsequenzen bereits erheblich. Zunächst bleibt eine auf Rechte aufgebaute Autonomie immer an das Recht<sup>11</sup> und sogar an die konkrete Rechtsordnung gebunden. Sie kann diese nicht mehr begründen, sondern nur noch fortentwickeln. „Der politische Gesetzgeber darf [...] seine Rechtsbefugnisse nur für die Begründung von Gesetzesprogrammen benutzen, die mit dem System der Rechte, sofern sie es nicht unmittelbar interpretieren und ausgestalten, vereinbar sind und an den Korpus geltender Gesetze Anschluß finden. Unter diesem *juristischen Aspekt* müssen alle Beschlüsse einer Kohärenzprüfung unterzogen werden. Denn die Einheitlichkeit des Rechts muss schon aus Gründen der Rechtssicherheit gewahrt bleiben.“ (Habermas 1992, 207)

Aus der Gebundenheit an das konkrete Rechtssystem ergibt sich aber auch die institutionelle Vermittlung, die zwischen jeden Akt politischer Willensbildung und die tatsächliche Setzung von Recht tritt. Gesetzgebung ist die Unterwerfung unter die Normen des gegebenen Rechts, die auch ganz unabhängig von ihrer Rechtfertigung durch die Argumente für die Anerkennbarkeit der Grundrechtsordnung – seien sie nun von Habermas oder anderen an „rationalen Diskursen“ Teilnehmenden vorgebracht – anerkannt werden müssen, weil sie prozedural und institutionell abgesichert sind. Diese Prozesse und Institutionen stehen zwar in Kontakt mit den zivilgesellschaftlichen Feldern politischer Willensbildung. Sie unterstehen dieser Willensbildung aber, wie auch Habermas hervorhebt, keineswegs.

Aufgrund des Unvermögens, soziale Strukturen und Regeln unmittelbar selbst zu gestalten, das im zivilgesellschaftlichen, aus den „Arenen“ der Öffentlichkeit bestehenden Raum charakteristisch ist, muss das auf die Öffentlichkeit als Handlungsfeld beschränkte revolutionäre Bewusstsein bürgerlich werden, das heißt, es muss sich vollständig auf den Staat mit seinen Entscheidungsprozeduren ausrichten, um überhaupt auf strukturelle Entwicklungen Einfluss gewinnen zu können. Sein „Einfluß muß sich auf die Beratung demokratisch verfaßter Institutionen der Meinungs- und Willensbildung auswirken und in formellen Beschlüssen eine autorisierte Gestalt annehmen, um politische Macht zu erzeugen. [...] Daraus ergibt sich für demokratische Bewegungen, die aus der Zivilgesellschaft hervorgehen, der Verzicht auf jene Aspirationen einer sich im ganzen selbst organisierenden Gesellschaft, die u. a. den marxistischen Vorstellungen der sozialen Revolution zugrunde gelegen haben. Die Zivilgesellschaft kann unmittelbar nur sich selbst transfor-

10 Die Analyse der konkreten Machtbeziehungen unterscheiden Traditionslinien, die auf Marx oder später Foucault zurückgehen von der an Kant orientierten Methodologie bei Habermas. Vgl. mit Bezug auf Kant Marx/Engels 1958, 176f.: „Während die französische Bourgeoisie sich durch die kolossalste Revolution, die die Geschichte kennt, zur Herrschaft aufschwang und den europäischen Kontinent eroberte, während die bereits politisch emanzipierte englische Bourgeoisie die Industrie revolutionierte und sich Indien politisch und die ganze andere Welt kommerziell unterwarf, brachten es die ohnmächtigen deutschen Bürger nur zum „guten Willen.“

11 vgl. Habermas 1992, 160: „Der Rechtskode ist Rechtssubjekten [...] als die einzige Sprache, in der sie ihre Autonomie ausdrücken können, vorgegeben.“

mieren und mittelbar auf die Selbsttransformation des rechtsstaatlich verfaßten politischen Systems einwirken.“ (Habermas 1992, 450)

Indem das revolutionäre Bewusstsein so zum bürgerlichen transformiert wird, verliert es – wie die Habermas'sche Entgegensetzung von Zivilgesellschaft und marxistischer Revolution deutlich macht – nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar den Anspruch, selbst seine Verfassung zu gestalten. Gegen Habermas muss daher festgehalten werden, dass das bürgerliche Bewusstsein vom Verlust dessen geprägt ist, was den Anspruch des revolutionären Bewusstseins auf Autonomie gerade ausmachte. Ausgerichtet auf die staatlichen Verfahren kann es noch nicht einmal auf diese einwirken, sondern ist darauf verwiesen, deren Selbsttransformation zu beobachten und zu kommentieren. Diese Kommentare können in die Verfahren aufgenommen werden, müssen es aber nicht. Habermas plädiert für eine Stärkung der Zivilgesellschaft, die aber informell bleiben soll, weil er in ihr Potenziale erkennt, die der staatlichen Steuerung nützlich sein können. „[D]ie Öffentlichkeit [ist] ein Warnsystem mit unspezialisierten, aber gesellschaftsweit empfindlichen Sensoren. Aus demokratietheoretischer Sicht muß die Öffentlichkeit darüber hinaus den Problemdruck verstärken, d. h. Probleme nicht nur wahrnehmen und identifizieren, sondern auch überzeugend und *einflußreich* thematisieren, mit Beiträgen ausstatten und so dramatisieren, daß sie vom parlamentarischen Komplex übernommen und bearbeitet werden.“ (Habermas 1992, 435) Aus dem revolutionären Anspruch, alles gestalten zu können, ist ein bürgerlich-zivilgesellschaftlicher Hilfsdienst geworden, der zur Vorbereitung staatlicher Entscheidungen dient, ohne darauf rechnen zu können, dass die angebotenen Dienste auch tatsächlich in Anspruch genommen werden, wie die populäre Rede von der staatsmännisch-unpopulären Entscheidung zeigt.

Es ist kein Zufall, dass die Beschreibung der demokratischen Funktion der Öffentlichkeit, dort wo sie die größte Wirksamkeit erzeugen soll, im Vokabular des Theaters erfolgt. Tatsächlich ist aus dem revolutionären Impetus seine theatralische Imitation geworden, wenn das ehemals revolutionäre Bewusstsein jetzt darauf ausgerichtet ist, die Entscheidungsverfahren dadurch zu beeinflussen, dass die Entscheidenden beeindruckt werden müssen. Und nicht nur der von Habermas in seiner Gewaltlosigkeit beschworene zivile Ungehorsam ist eine solche Symbolisierung des ohnmächtigen Gestaltungswillens, auch die Militanz im Rahmen und Umfeld der neuen sozialen Bewegungen war gegenüber dem Staat immer weit davon entfernt, die Machtfrage zu stellen, und verblieb deshalb auf der Ebene der symbolischen, der theatralischen Handlungen.

## Die reproduktive Kraft der Institutionen

Ein gewichtigeres Argument gegen die Wirksamkeit öffentlicher Thematisierungen als die fehlende Garantie ihrer Wahrnehmung innerhalb der Institutionen ist die reproduktive Potenz der Institutionen. Moderne Institutionen sind dadurch charakterisiert, dass sie als Systeme mit autopoietischen Eigenschaften existieren. Das heißt, die von ihnen geprägten Prozeduren schließen sich gegen Veränderungen weitgehend ab. Indem die Institution aktiv ist, reproduziert sie sich in ihrem Kernbestand immer wieder selbst. Wird nun – wie bei Habermas – die legitime Kompetenz zur Veränderung einer Institutionen allein in der

Institution selbst gesehen, so wird die Möglichkeit zum institutionellen Wandel mit den Freiheitsgraden verwechselt, die der institutionelle Handlungsvollzug bietet.<sup>12</sup>

Dabei erwähnt Habermas sogar die „gegensteuernden Vorkehrungen“, mit denen sich das institutionelle Gefüge gegen Veränderungen abschottet, und hält fest: „Die Kommunikationskreisläufe der politischen Öffentlichkeit sind dem Selektionsdruck der gesellschaftlichen Trägheit in besonderem Maße ausgesetzt [...]. Es stellt sich die Frage, wie weit die soziale Faktizität dieser unvermeidlichen Trägheitsmomente auch dann, wenn sie in der formellen Organisationsstruktur rechtsstaatlicher Verfassungen und Institutionen schon berücksichtigt ist, einen Kristallisationspunkt für illegitime, gegenüber dem demokratischen Prozeß verselbständigte Machtkomplexe bildet.“ (Habermas 1992, 397f.)

Erneut zeigt aber schon die genaue Formulierung an, wie Habermas sich der Frage entledigen wird. Statt die Produktion von Legitimität als Prozess institutioneller Reproduktion zu fassen, bezeichnet er die sich verselbständigenden und gerade darum per se gesetzeskonformen Machtkomplexe als illegitime Formen. Dieser Widerspruch lässt sich nur unter zwei Bedingungen übergehen. Zunächst ist die Aussparung der konkreten Implementierungen von gesellschaftlichen Veränderungsprozessen in institutionellen Ordnungen nötig.<sup>13</sup> Zum anderen ist ein Glaube an die intrinsische Perfektion oder zumindest Perfektionierbarkeit der institutionellen Verfahren unumgänglich. „Tatsächlich setzt jedoch ein konsequent prozeduralistisches Verfassungsverständnis auf den intrinsisch vernünftigen Charakter jener Verfahrensbedingungen, die für den demokratischen Prozeß im ganzen die Vermutung begründen, vernünftige Ergebnisse zu ermöglichen. Die Vernunft verkörpert sich dann allein in den formalpragmatischen Ermöglichungsbedingungen für eine deliberative Politik und braucht dieser nicht als eine fremde, jenseits der politischen Kommunikation angesiedelte Autorität gegenüberzutreten.“ (Habermas 1992, 347)

Aus diesen Worten – wie im Übrigen auch schon aus dem Prinzip, das die gültigen Handlungsnormen durch ihre Zustimmungsfähigkeit in rational geführten Diskursen charakterisiert sieht – spricht in aller nur erdenklicher Deutlichkeit die Tradition der Aufklärung samt ihrer „autoritären, jeder tatsächlichen Verständigung vorausliegenden Vernunft“ (Habermas 1988, 608). Die transzendente Perspektive des Gottes, der die beste aller Ordnungen garantiert, ist dem Verdikt der universellen Vernunft gewichen, auf deren prinzipiellen Überlegungen nun zwar nicht die konkreten politischen Maßnahmen, wohl aber die politischen Verfahren samt ihrer institutionell vorgesehenen Grenzen der Selbsttransformation ruhen. Gegen die aus der politischen Praxis des revolutionären Be-

12 Habermas diskutiert in „Faktizität und Geltung“ die Angemessenheit der Systemtheorie als Beschreibung der gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse (vgl. Habermas 1992, 415ff.). Am systemtheoretischen Ansatz kritisiert er dabei vor allem die Behauptung der autopoietischen Abgeschlossenheit der Systeme. Mit der These, dass ein vollkommener autopoietischer Abschluss der Systeme unplausibel ist, wird aber die Frage nach der reproduktiven Kraft bezüglich der Kernbereiche von Institutionen ebenfalls als erledigt betrachtet. Das überzeugt nicht. Auch wenn die Institutionen offen genug sind, um von außen angesprochen werden zu können, sagt das allein noch nichts darüber aus, welche Transformationen sich durch die Definition und Bearbeitung von Problemen im Rahmen einer Institution vollziehen. Vor allem bestimmt die kommunikative Offenheit einer Institution noch lange nicht den Grad ihrer Transformierbarkeit. Insofern wird durch die Auseinandersetzung mit der Systemtheorie in „Faktizität und Geltung“ nur das Problemfeld gestreift, das uns hier interessiert und für das die Sprache der Systemtheorie eine Annäherung bietet, ohne dass wir ihr in allen Details folgen müssen.

13 Habermas: „Diese beiden Ebenen einer komparativen Verfassungslehre und einer politikwissenschaftlichen Institutionenanalyse werde ich überspringen“. (Habermas 1992, 350)

wusstseins entstehenden Angriffe auf „die normativ gehaltvollen Präsuppositionen einer rechtsstaatlichen Praxis“ (Habermas 1992, 397) ist die institutionelle Systematik samt der Begrenzung der Freiheitsgrade politischen Handelns gerichtet. Die Frage, ob die präsupponierten normativen Gehalte auch anders institutionell implementiert werden könnten, oder ob gar ein Teil der Präsuppositionen gar nicht mehr erhalten werden soll, ist in diesem Rahmen nicht verhandelbar.<sup>14</sup> Für Habermas ist mit der richtigen Wahl der Verfahrensweisen schließlich doch das Ende der Geschichte erreicht, oder, genauer gesagt, der Abschluss der Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft vollzogen.

Wenn aber die institutionellen Verfahren bereits das delicate Gleichgewicht zwischen der Stabilisierung des sozialen Lebens und seiner Offenheit für Veränderungen verwirklicht haben, dann liegen die Probleme grundsätzlich bei den politischen Subjekten, die es nicht schaffen „gesamtgesellschaftliche Probleme wahrzunehmen, zu interpretieren und auf eine zugleich Aufmerksamkeit erregende und innovative Weise in Szene zu setzen.“ (Habermas 1992, 434) Daran ändert auch nichts, dass Habermas die Schwierigkeit der Aufgabe zugesteht und das „Entgegenkommen einer rationalisierten Lebenswelt“ fordert. Zusammenfassend konstatiert er: „Die Ausbildung solcher lebensweltlichen Strukturen [die der Aufgabe gewachsen wären – Ch. S.] kann gewiß stimuliert werden, sie entzieht sich aber weitgehend rechtlicher Regelung, administrativem Zugriff oder politischer Steuerung.“ (ebd.)

Damit verkehrt sich das Problem nun aber vollends in sein Gegenteil. Ist der Ausgangspunkt der Spannung zwischen Faktizität und Geltung, das revolutionäre Bewusstsein, dessen Anspruch, soziale Institutionen grundlegend zu gestalten, an deren Faktizität und reproduktiver Kraft scheitert, so entsteht durch die Anerkennung der Institutionen die Frage danach, welche institutionellen Prozeduren das revolutionäre Bewusstsein zu einem ewigen Kampf gegen die Windmühlenflügel animieren können, um sich wenigstens seine Hilfsdienste bei der Regelung gesellschaftlicher Konflikte zu sichern. Deutlicher als Habermas hat das Louis Althusser gefasst, der erklärte, die Berechtigung der marxischen Rede vom Staat als Apparat bzw. Maschine bestünde in der Transformation gesellschaftlicher Konflikte in Recht und rechtlich abgesicherte administrative Verfahren, wobei die Subjektivitäten im gesellschaftlichen Konflikt die Kräfte seien, von denen die Maschine am Laufen gehalten wird. (vgl. Althusser 1978, 480)

Solange die von Althusser beschriebene Maschine aber ihre Aufgabe erfüllt, die konfliktierenden Kräfte gesellschaftlicher Subjektivität in den Rahmen der Verfahren zu zwingen, solange gehören die Transformationen und Veränderungen an der Maschine selbst, die die vom revolutionären Bewusstsein motivierte Praxis hervorbringen kann, eher in den Bereich der antiken μεταβολή. Sie erhalten die durch das legitime Verfahren bestimmte soziale Ordnung, auch wenn sich die Verfahrensinhalte stetig wandeln mögen. Damit kann aber Habermas den Anspruch nicht einlösen, das moderne Autonomiebegehren mit dem Legitimitätsbedürfnis zu versöhnen. Er theatralisiert Ersteres, und opfert es damit zugunsten des schwachen Begriffs der Autonomie in gesellschaftlich vordefinierten und abgeschlossenen Bereichen.

14 Von der ökonomischen Sphäre und der „auf Planung und Daseinsvorsorge spezialisierte[n] öffentliche[n] Administration“ für die Habermas sogar die autopoietische Abgeschlossenheit der Systemtheorie „noch am ehesten“ gegeben sieht (Habermas 1992, 427f.), wird hier schon gar nicht mehr gesprochen.

Anders als es sein Bezug auf das revolutionäre Bewusstsein der Französischen Revolution zunächst vermuten lässt, ist die gesamte Habermas'sche Rechtsphilosophie von dem Bemühen getragen, das Hereinbrechen von Ereignissen in der institutionellen Ordnung auszuschließen. Dient in der Hobbes'schen Staatstheorie der von Menschen geschaffene sterbliche Gott Leviathan dem Ziel, den Streit der modernen Menschen unterhalb der Schwelle einer grundlegenden Veränderung der politischen Ordnung zu halten, so sind bei Habermas die Eigenschaften des Leviathans auf die institutionellen Prozeduren übergegangen. Auch sie sind trotz des gegenteiligen Ausgangspunktes der Habermas'schen Überlegungen zwar einst von Menschen geschaffen worden, aber längst dem Bereich der Fehlbarkeit entrückt. Auf Ewigkeit gestellt erzwingen sie Gehorsam und sichern so das Terrain des politischen Streits, was ihnen zusätzliche Anerkennung verschafft, indem sie als die Bedingungen jeder Möglichkeit erscheinen, auf dem politischen Feld effektiv zu streiten.

### Die Sackgasse des Stoizismus der Buchhalter

Scheitert, wie bei Habermas, der Versuch, dem revolutionären Bewusstsein einen institutionellen Ausdruck zu verleihen, ergeben sich aus diesem Scheitern fast zwangsläufig zwei Folgerungen, die das revolutionäre Bewusstsein als solches infrage stellen. Die erste Folgerung ist die konservative Bekräftigung der bestehenden und sich selbst reproduzierenden institutionellen Ordnungen, die als Bollwerk gegen das Chaos und die Gewalt der nicht institutionell zu bändigenden Veränderungsprozesse gerechtfertigt scheinen. Die zweite Folgerung greift das revolutionäre Bewusstsein auf der Ebene seiner individuellen Ausprägung an. Gemeint ist seine Verdammung als Hybris der endlichen Wesen, die von einer Aneignung ihrer Lebensverhältnisse träumen, der dadurch gestellten Aufgabe – die Göttern würdig wäre, wo sie nicht einem langen Komplizierungs- und Tradierungsprozess überlassen blieb – aber keinesfalls gewachsen sind.

Die Reaktion auf solche Überlegungen fällt nicht selten als jene sich selbstbescheidende Haltung aus, für die in der Moderne die literarische Figur des Büroangestellten gefunden wurde. Fernando Pessoa's Hilfsbuchhalter Bernardo Soares empfindet „eine tiefe, ekelerregende Verachtung für all jene, die für die Menschheit arbeiten, für all jene, die sich für das Vaterland schlagen und ihr Leben für den Fortbestand der Zivilisation geben“ (Pessoa 2003, Abschn. 35). Gegen ein solches Heldentum sucht er eine Existenz, in der die romantischen Wallungen unterdrückt werden und die Durchschnittlichkeit trotz allem Strebens nach literarischen Meriten als einzig mögliche Lebensform angenommen wird, was er wiederum zum wahren Heldentum stilisiert: „Die imponierende individualistische Persönlichkeit, als die sich die Romantiker darstellen, habe ich oftmals im Traum nachzuleben versucht und ebenso oft, wie ich dies versucht habe, mußte ich laut herauslachen über meinen Einfall, sie nachleben zu wollen. Alle Durchschnittsmenschen träumen davon, eine überragende Persönlichkeit, ein *homme fatal* zu werden, und die Romantik verkehrt nur unser tägliches Herrschertum in sein Gegenteil. Fast alle Menschen träumen in ihrem tiefsten Innern von einem großen eigenen Imperialismus, von der Unterwerfung aller Männer, der Hingabe aller Frauen, der Anbetung aller Völker und – im Falle der Edelsten – aller Epochen ... Wenige sind wie ich an den Traum gewöhnt und daher geistesklar genug, um über die ästhetische Möglichkeit, sich so zu träumen, lachen zu müssen.“ (Pessoa 2003, Abschn. 54)

Aus der Perspektive eines solchen modernen Stoizismus kann das revolutionäre Bewusstsein nur Ausdruck despotischer individueller Fantasien sein, bei denen der erlebte

institutionelle Druck in einen ungezügelten Größenwahn umschlägt. Aber was bietet der Stoizismus als Alternative zum Größenwahn an? Die stoische Selbstbescheidung hat die vollkommene Isolation des Individuums zur Folge. Denn anders als das revolutionäre Bewusstsein, das in seinem Veränderungsdrang nach Sozialität streben muss, zieht sich der stoische Mensch in die Innerlichkeit zurück, um die äußeren Anpassungsleistungen als uneigentlichen Prozess erleben zu können. Er gibt den Anspruch, Großindividuum zu sein nicht auf, aber verlegt ihn in die heimlichen Gefilde der Innerlichkeit. Einer Auseinandersetzung mit der anerkannten Wirklichkeit ist damit aber jeder Weg versperrt. Nicht einmal die passive Verweigerung der Kooperation ist den Stoikern tatsächlich möglich, wie Melvilles berühmte Figur Bartleby zeigt. Deren legendäre Unterminierung der kollektiven Kooperation, von der es bei Melville heißt: „Nichts reizt einen ernsthaften Menschen so wie passiver Widerstand“ (Melville 1993, 49), ist nur scheinbar effektiv, denn schließlich muss Bartleby seine individuelle Unfähigkeit zur Anpassung und Einfügung mit dem Leben bezahlen. Indem der Stoizismus sich die Frage der sozialen Kooperation gar nicht mehr vorlegt, kann er auf Störungen der Normalabläufe und Probleme jedoch nur noch mit der Bartleby'schen Verweigerung reagieren. Die Verweigerung der Kooperation ohne jeglichen Versuch, neue Formen des sozialen Zusammenlebens zu etablieren, bedeutet aber das Ende jedes (Zusammen-)Lebens.

Melvilles finaler Ausruf, „O Bartleby! O Menschlichkeit!“ (Melville 1993, 90) sollte daher nicht falsch verstanden werden. Menschlich ist Bartleby, weil er an den Zumutungen seiner Umwelt, an den verschiedenen Ebenen der Sinnlosigkeit seiner Tätigkeit in der modernen Gesellschaft, auf die er schließlich mit dem berüchtigten „I would prefer not to“ reagiert, zugrunde geht. Dieses Scheitern ist Ausdruck jener unvermeidlichen Konflikte, zu deren Bearbeitung auch Habermas das revolutionäre Bewusstsein aktivieren oder doch aktiv erhalten will, damit es den Stoizismus und die sich weniger edel düngenden Formen der Verzweiflung überwindet. Weil aber in Bartleby gar nichts, nicht der kleinste Rest von diesem Vermögen zum Aufbegehren geblieben ist, erscheint zugleich mit seiner Menschlichkeit des Scheiterns die Unmenschlichkeit des modernen Stoizismus.

## Die Erfahrung der revolutionären Kollektivität

Obwohl der Stoizismus mit seiner Unmenschlichkeit der Moderne auch unangemessen zu sein scheint, gerade in seiner die Ordnung akzeptierenden Vereinzelung ist er modern. Wie wenig selbstverständlich die moderne Vereinzelung jedoch ist, wird im historischen Vergleich deutlich. Die Durchsetzung der Vereinzelung hängt eng mit der beschriebenen Furcht vor dem Chaos zusammen, für deren Überwindung Hobbes die Politik der Selbstgesetzgebung im Raum zwischen der institutionell begrenzten Autonomie einzelner Individuen und der souveränen Macht auflöst. Die Freiheit „kann nur in zwei Formen existieren: als Eigenschaft reiner, ungesellschaftlicher Individuen oder in ihrer radikalen Entfremdung als Souveränität des Souveräns.“ (Rancière 2002, 89) Doch diese Formen müssen aus der revolutionären Kollektivität erst erzeugt werden. „Die moderne Parapolitik beginnt damit, dass sie eine spezifische Natur erfindet, eine ‚Individualität‘, die streng an das Absolute der Souveränität geknüpft ist, die den Streit der Fraktionen, den

Streit der Anteile und Teile ausschließen muss. Sie beginnt durch eine anfängliche Zersetzung des Volks in Individuen, die mit einem Schlag, im Krieg aller gegen alle, den Krieg der Klassen austreibt, in dem die Politik besteht.“ (ebd.)<sup>15</sup>

Es ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich, dass Thomas Jefferson im vorrevolutionären Paris nicht nur die revolutionäre Kollektivität als erstrebenswerte Form der politischen Subjektivität verteidigte, sondern auch keinerlei Angst vor einem revolutionären Chaos hatte. Letzteres schien ihm vielmehr reine Propaganda der Briten zu sein, wie aus einem seiner Briefe deutlich wird:

„The British ministry have so long hired their gazetteers to repeat and model into every form lies about our being in anarchy, that the world has at length believed them, the English nation has believed them, the ministers themselves have come to believe them, & what is more wonderful, we have believed them ourselves. Yet where does this anarchy exist? Where did it ever exist, except in the single instance of Massachusetts? And can history produce an instance of rebellion so honourably conducted? I say nothing of it's 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 lethargy, the forerunner of death to the public liberty. We have had 13. states independent 11. years. There has been one rebellion. That comes to one rebellion in a century & a half for each state. 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. What signify a few lives lost in a century or two? The tree of liberty must be refreshed from time to time with the blood of patriots & tyrants. It is it's natural manure.“ (Jefferson 1787)

Für Hannah Arendt ist Jeffersons selbst angesichts fataler Konsequenzen bestehende Unbekümmertheit, dieses ganze Gegenteil der buchhalterischen Selbstverpflichtung auf die Erhaltung der öffentlichen Ordnung, „extremistisch“ (Arendt 1994, 300). Jeffersons Haltung ist aber nicht nur das politische Gegenstück zur stoischen Enthaltensamkeit. Sie ist zugleich Ausdruck einer Erfahrung, die Jefferson auch noch bewahren und wiederbeleben wollte, als ihn der Verlauf der Französischen Revolution gelehrt hatte, dass seine statistischen Erwägungen zumindest in der Alten Welt mit ihren Traditionen und überkommenen souveränen Gewalten keine Gültigkeit beanspruchen konnten. Die für Jefferson so wichtige Erfahrung war die im revolutionären Prozess erlebbare Freiheit, die wie Arendt richtig bemerkt, „die Vorstellung von bloßer Befreiung übersteigt“ (ebd.). In der gelingenden amerikanischen Revolution wurde eine kollektive Macht freigesetzt, die mit der Überwindung alter Institutionen sofort neue begründete. Dabei ist es jedoch nicht die Begründung einer neuen ewigen Ordnung, worauf sich das vom revolutionären Erleben begeisterte Bewusstsein ausrichtet, sondern der Akt der Aneignung der instituierten Ordnung und die Autonomie, die in der Umgestaltung einer bestehenden Ordnung liegt. Für

15 Rancières Beschreibung wäre überzeugender, wenn sie sich nicht auf den Begriff des „Volks“ – jener mythischen Einheit der modernen Nationalstaaten – beziehen würde, sondern auf revolutionäre Kollektive. Letztere müssten dann auch nicht „zersetzt“ werden, wie die gerade im Zusammenhang mit dem Volksbegriff antisemitische Konnotationen mit sich führende Vokabel Rancières lautet, sondern können sich aufgrund sozial institutionalisierter Prozesse auflösen.

die Überwindung des alten sozialen Gefüges und die Gestaltung des neuen ein unblutiges Prozedere zu finden, war Jeffersons Anliegen, als er 1816 den Vorschlag entwickelte, „let us provide in our constitution for its revision at stated periods. [...] Each generation is as independent as the one preceding, as that was of all which had gone before. It has then, like them, a right to choose for itself the form of government it believes most promotive of its own happiness; consequently, to accommodate to the circumstances in which it finds itself, that received from its predecessors; and it is for the peace and good of mankind, that a solemn opportunity of doing this every nineteen or twenty years, should be provided by the constitution; so that it may be handed on, with periodical repairs, from generation to generation, to the end of time, if anything human can so long endure.“ (Jefferson 1816)

Jeffersons Hoffnung auf Ewigkeit richtet sich nur auf das anerkannte, aber selbst nicht für die Ewigkeit festgeschriebene Verfahren der Aneignung der sozialen Ordnung und des institutionellen Wandels. Nicht in der Veränderung der Ordnung sieht Jefferson die Quelle von Chaos und dem Übel um sich greifender Gewalttätigkeit, sondern im Fehlen von Veränderungsmöglichkeiten: „We might as well require a man to wear still the coat which fitted him when a boy, as civilized society to remain ever under the regimen of their barbarous ancestors. It is this preposterous idea which has lately deluged Europe in blood. Their monarchs, instead of wisely yielding to the gradual change of circumstances, of favoring progressive accommodation to progressive improvement, have clung to old abuses, entrenched themselves behind steady habits, and obliged their subjects to seek through blood and violence rash and ruinous innovations, which, had they been referred to the peaceful deliberations and collected wisdom of the nation, would have been put into acceptable and salutary forms.“ (Jefferson 1816)

Diesen Vorschlag einer vom institutionalisierten Verfahren befreite Form der kollektiven Entscheidung nennt Arendt „zu phantastisch, als daß man ihn ernst nehmen könnte, besonders wenn man bedenkt, daß gerade Jefferson schwerlich geneigt gewesen ist, kommenden Generationen das Recht auf eine nichtrepublikanische Regierung zuzugestehen. Worum es ihm eigentlich ging, war keine wirkliche Veränderung der Staatsform [...]. Wie unbeholfen und mißverständlich Jefferson sich gelegentlich ausgedrückt haben mag, was er im Sinn hatte, ist klar: Der Gesamtprozeß des revolutionären Handelns sollte wiederholt werden können, und je nachdem wie er sich dieses Handeln vorstellte und die Akzente verteilte, wollte er vor Errichtung der Republik den Befreiungsprozeß in all seiner Gewalttätigkeit und später den Gründungsprozeß wiederholt sehen.“ (Arendt 1994, 301)

## Die anti-gesetzliche Tendenz der Selbstgesetzgebung

Ganz offensichtlich lässt sich das Problem der Zähmung des revolutionären Bewusstseins nicht so leicht abschütteln, wenn erst einmal die Idee der Autonomie, der Selbstgesetzgebung bezüglich der sozialen Institutionen als eine zumindest temporär sinnvolle Option anerkannt worden ist. Selbst wenn nicht unmittelbar die Furcht vor Chaos und Gewalt der regelmäßigen Verwirklichung der Autonomie entgegensteht, erscheint es immer noch als ein „unsinniger Ausweg“, „die Revolution in periodischen Abständen sich wiederholen zu lassen.“ Schließlich „würde eine solche Wiederholung entweder den ganzen Staatsapparat immer wieder bis auf den Grund zerrüttet oder den Gründungsakt zur Routine degradiert haben.“ (Arendt 1994, 301f.) Womit sich erneut der Gegensatz zwischen der Institutionalisierung als Sicherung und Bewahrung einer sozialen Errungen-

schaft und dem revolutionären Gründungsakt offenbart, ein Gegensatz, der es unmöglich erscheinen lässt, Ordnung anders als zumindest dem Ziel nach als ewige zu institutionalisieren, auch wenn das moderne Bewusstsein davon geprägt ist, die Institutionen als Ergebnis endlicher Handlungen zu erkennen. „Es gibt das instituierte Gesellschaftliche, aber es hat stets das instituierende Gesellschaftliche zur Voraussetzung. ‚Im Normalfall‘ zeigt sich das Gesellschaftliche in der Institution, doch manchmal ist diese Erscheinung auch trügerisch, wie man in jenen Augenblicken sehen kann, in denen das instituierende Gesellschaftliche hereinbricht und sich mit bloßen Händen an die Arbeit macht: in den Augenblicken der Revolution. Doch diese Arbeit zielt geradewegs auf ein Ergebnis, das darin besteht, sich erneut institutionelle Gestalt zu geben, um in dieser sichtbar zu existieren.“ (Castoriadis 1990, 192)

Aus dieser Perspektive betrachtet kann das revolutionäre Bewusstsein und mit ihm die Aktivität der Autonomie immer nur als zeitlich begrenzte Irregularität, als Ereignis, auftreten. Autonomie bleibt damit in erster Linie Gesetzgebung, also ein Akt, dessen Ergebnis zwar mit einem historischen Einsatzpunkt gekennzeichnet werden kann, nach diesem Zeitpunkt aber die Form der unbedingten Gültigkeit annimmt. Jeffersons Idee, den Gründungsakt nicht nur theatralisch, sondern real immer wieder neu zu vollziehen und damit die Form des Gesetzes zu untergraben, verweist dann auf eine *Antinomie* im *Autonomie*-begriff selbst. Um der Autonomie Raum zu geben, muss die Form des Sozialen die Aspiration auf Ewigkeit aufgeben. Das Ideal der Autonomie verbietet es nicht nur in inhaltlicher, sondern auch in institutioneller Hinsicht, Erreichtes in der Form des Gesetzes zu fixieren. Es lässt lediglich eine schwache Form des Gesetzes zu, die gegenüber jeder Aktualisierung des starken Anspruchs der Autonomie zurückweichen muss, statt im Habermas'schen Sinn ein institutioneller Rahmen der autonomen Freiheit zu sein.<sup>16</sup>

Was läge angesichts einer solchen Diagnose näher, als das Autonomiebegehren als eine in sich widersprüchliche Folgerung der Kritik konkreter Gesetze zu analysieren? Das Verlangen nach umfassender Autonomie scheint nichts anderes zu sein als ein typisches modernes Selbstmissverständnis, das Resultat der überzogenen Verallgemeinerung einer konkret gut begründbaren Auflehnung gegen genau bezeichnete Institutionen. Dieses Urteil erhärtet sich noch, wenn die Folgen der Kritik von Institutionen als Institutionen in den Blick geraten. Plötzlich scheinen alle Maßstäbe der Institutionenkritik zu zerfallen und einem modernen Relativismus Platz zu machen, der gar nicht mehr zwischen Optionen zu wählen in der Lage ist, und statt dessen die Vielfalt als einen Zustand preist, durch den sich die konkrete Wahl erübrigen soll. Ist das Ergebnis einer solchen Ziellosigkeit dann aber nicht der Zerfall jeder rationalen, weil auf Universalität und Allgemeingültigkeit zielenden Kritik und die Verewigung der bestehenden Institutionen und sozialen

16 Quentin Skinner hat darauf hingewiesen, dass im Rahmen der Hobbes'schen Tradition das rein „negative“ Verständnis von Freiheit entstanden ist, dass Freiheit auf das Fehlen von Handlungshindernissen reduziert. Die Auswirkungen dieses Verständnisses auf institutionelle Ordnungen, die konzipiert wurden, um ein Maximum an „negativer Freiheit“ zu garantieren, bestehen in der Unterschätzung des verpflichtenden Charakters einer Ordnung kollektiver Freiheit (vgl. Skinner 1986). Zudem scheinen sie mir aber auch – anders als die konkreten Auseinandersetzungen mit sich entwickelnden Machtverhältnissen – jenen ewigen Charakter fundamentaler Gesetze nahe zu legen, ohne den die auf kollektive Verpflichtung zielende, dabei aber immer revidierbare Ordnung im Sinne Jeffersons auskommt. Allerdings findet sich bei Skinner ebenfalls der Hinweis, dass auch schon die republikanische Tradition vor Hobbes von der Suche nach – wenn auch nicht von dem Glauben an die Möglichkeit von – dauerhafte Freiheit garantierenden Institutionen geprägt war (vgl. Skinner 2002, 160–185).

Ordnungen, die nicht nur den gleichen Wert für sich in Anspruch nehmen können, wie jeder andere Zustand, sondern zudem auch noch über die Macht der Faktizität verfügen?

Diese Einwände zu einem gültigen Urteil zu verdichten, hieße die in ihnen enthaltene Verwechslung von Offenheit mit Beliebigkeit zu übersehen. Wo Offenheit ganz im Sinne Jeffersons bedeutet, den Prozess der Autonomie nicht nur als unabgeschlossen, sondern auch in seiner Gesamtheit zu jedem Zeitpunkt als noch nicht überblickbar zu fassen, bedeutete die anstelle der Offenheit gesetzte Beliebigkeit, den Abbruch des politischen Prozesses, dessen Ausdruck, aber auch Voraussetzung die Offenheit gerade ist. Wenn Hannah Arendt dekretiert, Jefferson wäre schwerlich bereit gewesen, „kommenden Generationen das Recht auf eine nichtrepublikanische Regierung zuzugestehen“, unterläuft ihr unter der Hand genau diese Verwechslung der politischen Suche nach einem Rahmen der Politik und dem Inhalt der Politik selbst. Der Kampf um die Anerkennung der neuen Verfasstheit des politischen Gemeinwesens kann weit davon entfernt sein, diese Anerkennung als aktiven Prozess stillstellen zu wollen.

### **Die Verfassung als strittige Schranke der Politik**

Arendts eigene Position bleibt in der Frage der Sicherung der Verfassung um den Preis der Stillstellung des Prozesses ihrer Anerkennung schwankend. Einerseits zweifelt sie an der regelmäßigen Wiederholbarkeit der Revolution, andererseits betont sie aber auch die existenzielle Bedeutung der Gebürtlichkeit des Menschen, die darin liege, „daß mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam und daß Handeln im Sinne des Einen-Anfang-Setzens nur die Gabe eines Wesens sein kann, das selbst ein Anfang ist.“ (Arendt 1994, 276) Ein solcher Anfang ist zwar in das Bestehende eingebunden, „von einem absolut Neuen, einem Ursprung, ist nicht die Rede“ (Arendt 1994, 271), aber die damit anhebende neue Zeit, der „novus ordo saeculorum“, ist auch keine Ordnung eines ganzen Zeitalters, sondern vielmehr an der Dauer des menschlichen Lebens ausgerichtet. Die Idee, dass es um die aktive Anerkennung der sozialen Verhältnisse aufs Neue durch jede Generation, wenn nicht gar durch jeden Menschen geht, wird von Arendt also geradezu betont.

Und doch will Arendt der politischen Sphäre, ähnlich wie Habermas, einen abgeschlossenen Bereich des Sozialen zuordnen. Ein von Jefferson entwickeltes Modell der lokalen Selbstverwaltung aufgreifend liegen die Beschränkungen bei ihr im Zuständigkeitsbereich, in denen sich das revolutionäre Bewusstsein organisieren kann. Lokale Angelegenheiten<sup>17</sup>, die weder ökonomischer noch im engeren Sinn verwaltungstechnischer Natur sind, bilden den politischen Bereich. „Die gleichen Leute, von denen man durchaus politische Bewährung erwarten durfte, waren aller Wahrscheinlichkeit nach besonders ungeeignet, die Betriebsverwaltung zu übernehmen, denn die Qualitäten des Staatsmanns oder Politikers und die eines Verwaltungsfachmanns sind nicht nur nicht die gleichen, sie finden sich in den seltensten Fällen in demselben Menschen vereint. Der Politiker muß sich darauf verstehen, mit Menschen umzugehen, und zwar in einem Bereich menschlicher Angelegenheiten, der im wesentlichen auf Freiheit beruht, während der Verwaltungsfachmann sich dadurch auszeichnet, daß er Dinge und Menschen in einem Bereich

17 „Wo immer Freiheit je als eine greifbar weltliche Realität existiert hat, war sie räumlich begrenzt.“ (Arendt 1994, 354)

zu handhaben weiß, in dem alles und alle schließlich der Notwendigkeit objektiver Prozesse unterstellt sind.“ (Arendt 1994, 353)

Auch wenn Arendt bezüglich der Ausweitung der politischen Aufgaben eine grundsätzliche Offenheit signalisiert (vgl. Arendt 1994, 359), ist ihre Einschränkung des politischen Wirkungsbereichs doch erneut von einem Missverständnis geprägt. Nicht die verwaltende Ausführung politischer Entscheidungen zur Gestaltung der ökonomischen Strukturen oder der öffentlichen Systeme ist das Ziel einer politischen Aneignung solcher sozialer Gegebenheiten. Ziel einer solchen ohnehin nur kollektiv und nicht durch Delegation möglichen Aneignung ist der Einfluss auf die institutionelle Ordnung selbst, innerhalb der sich der alltägliche Vollzug und seine Verwaltung abspielen. Werden diese Ordnungen aber insgesamt als Bereich objektiver Notwendigkeiten gefasst, wird dem politischen Bereich von vornherein die Regelungskompetenz entzogen, die nötig wäre, um den Anspruch auf Autonomie zu befriedigen. Die systemischen und institutionellen Imperative, denn nichts anderes sind schließlich die objektiven Notwendigkeiten, verhindern dann jegliche Autonomie, die über den im institutionellen Rahmen ohnehin vorgesehenen Spielraum hinausgeht. Dabei zeigt gerade die vom politischen Bereich weitgehend entkoppelte ökonomische Sphäre, wie weitgehend die Auswirkungen solcher nur noch dem Walten objektiver Notwendigkeiten unterworfenen Subsysteme sind.

Um aber eine Einschränkung des politischen Bereichs überhaupt durchzusetzen, ist bereits eine Verfassung, das heißt eine institutionelle Ordnung, die den politischen Bereich beschränkt und im Rahmen dieser Beschränkung die Legitimität von Verfahren erzeugt, notwendig. Überdeckt diese institutionelle Ordnung schon im Moment ihrer Einsetzung gesellschaftliche Widersprüche, dann ist der Prozess der Verfassungsgebung gewalttätig. Das Chaos und der Terror der Französischen Revolution wären – so gesehen – nicht das Ergebnis eines politischen Prozesses, der zu lange keine Form fand, sich zu institutionalisieren, sondern wie schon in der von Hobbes beschriebenen englischen Revolution Formen eines brutalen Kampfes zur Beendigung der Phase der politischen Autonomie und der Etablierung einer neuen Herrschaftsform, die sich trotz des massenhaft anwesenden revolutionären Bewusstseins reproduzieren konnte, indem sie den politischen Prozess einzudämmen und zu kontrollieren begann.

Hannah Arendt spricht diese Zusammenhänge an, wenn sie in das Zentrum ihrer Analyse vom Scheitern der Französischen Revolution die Auseinandersetzungen um Elend und Not der Armen stellt und andererseits erklärt: „[E]s war nicht der Wille, sondern das Interesse, die solide Struktur der Klassengesellschaft, die dem Nationalstaat sein eigentliches Fundament verlieh.“ (Arendt 1994, 212) Ihr Diktum „Keine Revolution hat je die ‚soziale Frage‘ gelöst und Menschen von der Not befreit“ (Arendt 1994, 142) verschleiert jedoch den Zusammenhang wieder. Denn natürlich versprachen sich die aufständischen Massen von der Revolution auch eine Verbesserung ihrer alltäglichen Lebensumstände. Dieses Versprechen ist zwar tatsächlich nicht identisch mit dem Ziel, „der Freiheit einen Raum zu schaffen“ (Arendt 1994, 170), aber es steht ihm auch nur dann diametral entgegen, wenn die Befreiung von Not und Elend von der zu gründenden Ordnung politischer Freiheit untergraben wird. „Denn als die Massen erst einmal entdeckt hatten, daß eine Verfassung kein Allheilmittel gegen die Armut ist, wandten sie sich gegen die mit der Ausarbeitung der Verfassung beschäftigte Nationalversammlung mit der gleichen Feindseligkeit, mit der sie den Hof Louis XVI. bedacht hatten, und meinten, in den Beratungen der Delegierten das gleiche Theater, die gleiche Hypokrisie und die gleichen Täuschungsmanöver zu entdecken wie in den Ränken des Königs.“ (Arendt 1994, 139f.) Wird dann noch durch die Fiktion des *volonté générale*, dem jeder Tugendhafte selbstverständlich verpflichtet ist, der Interessengegensatz mystifiziert, kann sich die Auseinander-

setzung in Form des Tugendterrors Bahn brechen, der tatsächlich weder auf die wirkliche Beseitigung des Elends, noch auf die Verwirklichung der Freiheit gerichtet ist und für lange Zeit das Bedürfnis nach einem napoleonischen oder institutionellen Schutz vor der Gewalttätigkeit revolutionärer Veränderungen etabliert.

Es ist erstaunlich, dass trotz dieses Scheiterns, eine angemessene Form für das politische Bewusstsein zu finden, das Autonomiebegehren – und soweit ist Habermas unbedingt zuzustimmen – das Unabgeholte der Französischen Revolution geblieben ist. Die Vorstellung der Autonomie hat sich seither zwar nicht im ihr unangemessenen Rahmen der Verfahren verwirklichen lassen, sie hat aber die politischen Systeme immer wieder herausgefordert und ihre Stabilität untergraben. Dass sich dieses Potenzial zur Beunruhigung, das von der Vorstellung einer Wiederaneignung der Gestaltungsmacht über die Strukturen des sozialen Lebens ausgeht, bis heute nicht dauerhaft stillstellen ließ, hängt wohl auch damit zusammen, dass weder das konservative Argument, jede bestehende Ordnung sei schon allein durch ihr Bestehen gerechtfertigt, noch die Vorwürfe der Hybris oder Selbstwidersprüchlichkeit des Autonomiestrebens jene grundsätzliche Erfahrung der bürgerlichen Revolutionen wieder aufzuheben vermochten, dass es prinzipiell möglich ist, im Feld der fest gefügten sozialen Institutionen einen neuen Anfang zu machen und Veränderungen zumindest zu initiieren. Aus dieser Erfahrung heraus werden auch zukünftig die Ordnungen des sozialen Lebens, trotz aller institutionellen Sicherung, umstritten sein und die Fragen nach einer angemessenen Form des politischen Bewusstseins und seiner Verwirklichung aktuell bleiben.<sup>18</sup>

## Bibliographie

- Althusser, L. (1978) Marx dans ses limites. In: ders. (1994) *Écrits philosophique et politiques*. Bd. 1. Paris: Éditions STOCK/IMEC.
- Arendt, H. (1994) *Über die Revolution*. München/Zürich: Piper.
- Aristoteles, Pol. Zitiert und übersetzt nach: Aristotle (1944) *Politics*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.
- Burke, E. (1790) *Reflections on the Revolution in France*. London: J. Dodsley.
- Castoriadis, C. (1990) *Die Gesellschaft als imaginäre Institution*. Übersetzt v. H. Brühmann. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ginzburg, C. (2008) *Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today*. Max Weber Lecture 2008/05.

18 Mitunter scheint einiges an Empirie gegen diese Vorhersage zu sprechen. Deshalb sei hier nur kurz auf die mit Kant beginnende Tradition verwiesen, in der sie steht. Kant schreibt in „Der Streit mit der juristischen Fakultät“: „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unseren Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie [...] findet doch in den Gemütern aller Zuschauer (die nicht in diesem Spiele verwickelt sind) eine *Teilnehmung* dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt“. (Kant 1798, 143f.) Darauf, dass dieser Enthusiasmus sich schon bei Kant nicht im bürgerlichen Verfassungsstaat erschöpft, sondern das Ethos einer kritischen Zeitgenossenschaft begründet, hat Michel Foucault hingewiesen (vgl. Foucault 2005, 837–848). Die im Forschungsprojekt „Grenzen des Handelns – Zum Ereignischarakter sozialer Entwicklungen“ vom Autor geplante Rekonstruktion der von der Französischen Revolution inspirierten kritischen Traditionen, die für das moderne Freiheitsverständnis prägend sind, bildet den Rahmen der hier dargestellten Überlegungen.

- [http://cadmus.eui.eu/dspace/bitstream/1814/8711/1/MWP\\_LS\\_2008\\_05.pdf](http://cadmus.eui.eu/dspace/bitstream/1814/8711/1/MWP_LS_2008_05.pdf)  
(17/10/09)
- Foucault M. (2005) Was ist Aufklärung? (DE 351). Übersetzt v. H.-D. Gondek. In: ders. *Dits et Ecrits. Schriften*. Bd. 4. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988) Volkssouveränität als Verfahren. In: ders. (1992) *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992) *Faktizität und Geltung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Herz, D. (1996) Bürgerkrieg und politische Ordnung in Leviathan und Behemoth. Zum 29. Kapitel des Leviathan. In: Kersting, W. (Hg.) *Thomas Hobbes. Leviathan* (= *Klassiker Auslegen* Bd. 5). Berlin: Akademie Verlag.
- Hobbes, Th. (1966) *Leviathan*. Übersetzt v. W. Euchner. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hobbes, Th. (1991) *Behemoth oder Das Lange Parlament*. Übersetzt v. J. Lips mit Revisionen v. H. Münkler. Frankfurt/M.: Fischer.
- Hillyer, R. (2004) Hobbes' Explicated Fables and the Legacy of the Ancients. In: *Philosophy and Literature* 28(2): 269–283.
- Jefferson, Th. (1787) Brief an William S. Smith, Paris 13. November 1787. Zit. n.: *From Revolution to Reconstruction*. <http://odur.let.rug.nl/~usa/P/tj3/writings/brf/jefl64.htm>  
(17/10/09)
- Jefferson, Th. (1816) Brief an Samuel Kercheval Monticello, 12. Juli 1816. Zit. n.: *From Revolution to Reconstruction*. <http://odur.let.rug.nl/~usa/P/tj3/writings/brf/jefl246.htm>  
(17/10/09)
- Kant, I. (1798) *Der Streit der Fakultäten*. Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- Macpherson, C. B. (1967) *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Übersetzt v. A. Wittekind. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Marx, K./Engels, F. (1958) Die Deutsche Ideologie. In: dies. *Werke*. Bd. 3. Berlin: Dietz.
- Melville, H. (1993) Bartleby. In: ders. *Meistererzählungen*. Übersetzt v. G. Steinig. Zürich: Diogenes.
- Nussbaum, M. (2008) *Liberty of Conscience*. New York: Basic Books.
- Pessoa, F. (2003) *Das Buch der Unruhe*. Übersetzt v. I. Koebel. Zürich: Ammann.
- Schmitt, C. (1995) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Skinner, Q. (1986) The Paradoxes of Political Liberty. In: McMurrin, St. (ed.) *The Tanner Lectures on Human Values*. Bd. 7. Cambridge: University of Utah Press.
- Skinner, Q. (2002) Machiavelli on virtù and the maintenance of liberty. In: ders. *Visions of Politics*. Bd. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Skinner, Q. (2008) *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes' politische Theorie*. Übersetzt v. K. Wördemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rancière, J. (2002) *Das Unvernehmen*. Übersetzt v. Richard Steurer. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Willms, B. (1982) Die Angst, die Freiheit und der Leviathan. In: Bermbach, U./Kodalle, K. M. (Hg.) *Furcht und Freiheit. Leviathan – Diskussion 300 Jahre nach Thomas Hobbes*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

**Christian Schmidt** ist Dilthey-Fellow der VolkswagenStiftung am Institut für Philosophie der Universität Leipzig.

E-Mail: [schmidtch@uni-leipzig.de](mailto:schmidtch@uni-leipzig.de)