

nicht allein die Unmöglichkeit der Versöhnung, sondern auch das Scheitern eines jeden Versuchs der institutionellen Vermittlung zu implizieren – und damit den Sinn weiterer, so um eine ihrer Kernaufgaben beraubter demokratietheoretischer Reflexion zu untergraben. Doch nicht allein die identifizierte begründungstheoretische Spannung steht einer Übersetzung der Theorie Leforts im Wege. Grundlegender ließe sich fragen, ob sich die Philosophie Leforts überhaupt in eine institutionentheoretische Betrachtung übersetzen lässt, ohne zugleich ihren Gehalt aufzugeben. Würde sich nicht sowohl ein Versuch, konkreter gefasste Implikationen abzuleiten als auch ein kritischer Hinweis auf das Fehlen derselben einer rationalistisch gefärbten Sprache bedienen müssen, deren sich Leforts Denken gerade zu entziehen sucht? Und könnte man darin nicht ein Verschließen zumindest gegenüber einem Teil der politiktheoretischen Argumentationen vermuten, das die politische Philosophie Claude Leforts und wenigstens einen Teil des Diskurses der politischen Theorie unvermittelt zurück lässt?

Pierre Rosanvallon und das Problem der Politischen Repräsentation¹

WIM WEYMANS

Auch wenn er außerhalb Frankreichs nur wenig bekannt ist, gehört Pierre Rosanvallon, geboren 1948, zu den führenden Vertretern des politischen Denkens seines Landes. Die Themen seiner mehr als fünfzehn Bücher scheinen jedoch auf den ersten Blick nicht der politischen Philosophie zuzugehören.² Abgesehen von einem Buch über Guizot³ widmet sich Rosanvallon vornehmlich soziologischen oder politischen Themen, wie dem Syndikalismus,⁴ dem Wohlfahrtsstaat oder historischen Topoi wie der Geschichte des „sich selbst regulierenden Marktes“⁵ oder der Demokratie in Frankreich.⁶ Man bekommt den Eindruck, dass Rosanvallon mehr ein politischer Wissenschaftler oder Historiker als ein Vertreter der politischen Philosophie ist. Doch dieser Eindruck täuscht: Durch seine soziologischen und historischen Arbeiten zieht sich ein starkes philosophisches Interesse, die elementaren Probleme der zeitgenössischen Gesellschaft zu verstehen.

Eines der Hauptprobleme zeitgenössischer Gesellschaften ist die so genannte „Krise der politischen Repräsentation“, welche die westlichen Demokratien seit den achtziger Jahren heimsucht. Die Symptome dieser Krise sind

¹ Benutzte Abkürzungen: FH = Pierre Rosanvallon, *Faire l'histoire du politique. Entretien avec Pierre Rosanvallon*, in: *Esprit*, Nr. 209, Februar 1995, 25-42; HC = Pierre Rosanvallon, *Pour une histoire conceptuelle du politique. Leçon inaugurale au collège de France faite le jeudi 28 mars 2002*, Paris 2003; MR = Pierre Rosanvallon, *Malaise dans la représentation*, in: François Furet/Jacques Julliard/Pierre Rosanvallon, *La république du centre. La fin de l'exception française*, Paris 1988, 131-182; NS = Pierre Rosanvallon, *The new social question. Rethinking the welfare state*, übers. v. Barbara Harshav, Princeton, NJ 2000; PH = Pierre Rosanvallon, *Towards a philosophical history of the political*, in: Dario Castiglione/Iain Hampsher Monk (Hg.), *The history of political thought in national context*, Cambridge 2001, 189-203; PI = Pierre Rosanvallon, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris 1998; SF = Pierre Rosanvallon, *Der Staat in Frankreich. Von 1789 bis in die Gegenwart*, übers. v. Heide Gerstenberger/Hedwig Linden, Münster 2000. In Klammern wird zusätzlich auf die Paginierung der französischen Originalausgabe verwiesen. (Pierre Rosanvallon, *L'état en France. De 1789 à nos jours*, Paris 1990.)

² Für eine aktuelle und ausführliche Bibliographie Rosanvillons vgl. HC, 51-61.

³ Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris 1985.

⁴ Pierre Rosanvallon, *La question syndicale*, Paris 1998.

⁵ Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris 1999.

⁶ Abgesehen von PI vgl. auch Pierre Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris 1992 und Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Paris 2000.

wohl bekannt: Die Bevölkerung sieht sich von ihren Repräsentanten nicht mehr vertreten, das Wählervertrauen in die „traditionellen Parteien“ sinkt genau wie die Wahlbeteiligung. Gleichzeitig nimmt die Zahl der Wechselwähler zu, und es kommt zu einer Verstärkung der extremen Rechten und der populistischen Parteien. Die Vorschläge, wie man der Krise beikommen könnte, sind ebenfalls gut bekannt: Die Parteien sollen das Vertrauen der Wähler mittels einer „neuen politischen Kultur“ oder durch neue Formen der politischen Repräsentation, zum Beispiel Volksentscheide, wiedererlangen. Bisher haben aber alle diese „Lösungen“ versagt.

Dies ist für Rosanvallon keine Überraschung, da für ihn die Krise der politischen Repräsentation auf ein tiefer liegendes strukturelles Problem der Moderne verweist, das nicht einfach durch eine adäquatere Form der Repräsentation gelöst werden kann. Für Rosanvallon ist die Demokratie nicht nur ein spezifisches politisches System, sondern auch eine „Gesellschaftsform“. Das Problem der politischen Repräsentation ist also kein technisches Problem, sondern steht in Bezug zur Essenz der demokratischen Gesellschaften selbst. In vormodernen traditionellen Gesellschaften, wie zum Beispiel im Mittelalter, wurde Gesellschaft als „natürliche“ substantielle Form wahrgenommen. Gesellschaft wurde als Organismus gedacht, in dem jeder seinen Platz hat. Man gehörte entweder dem dritten Stand, dem Adel oder dem Klerus an und war damit Teil der ständischen, als Körper gedachten, Gesellschaft. Die politische Repräsentation, die lange vor der Demokratie existierte, war dadurch eher „unproblematisch“: Die Politik musste nur diese „natürliche“ und hierarchisch organisierte Gesellschaft „reflektieren“.⁷

Mit dem Aufkommen der Moderne wurde die organische Repräsentation der sozialen Ordnung in einem langen und langsamen Prozess unterminiert, dessen Ergebnis wir heute sehen. Modernität bedeutet, dass die organische Repräsentation der sozialen Ordnung sich langsam auflöst. Moderne demokratische Gesellschaften sind Gesellschaften, in denen die Bedingungen des Zusammenlebens nicht durch die Natur, durch Traditionen oder Autorität a priori determiniert sind, sondern die Menschen diese selbst bestimmen.⁸ Hierarchien, die von Natur aus als legitim erschienen, werden jetzt durch die formale Gleichheit als Prinzip legitimer Ordnung ersetzt. Die Gesellschaft ist kein Körper mehr, in dem die Menschen einen Platz angewiesen bekommen, sondern sie ist ein Zusammenschluss von freien und gleichen Individuen. Es ist klar, dass die formale Gleichheit ein machtvoll Instrument der Emanzipierung des Individuums darstellt, und dass sie, wie Tocqueville in seiner Analyse demokratischer, auf Gleichheit der Lebensbedingungen („Egalité des conditions“) beruhender Gesellschaften gezeigt hat, der eigentliche Motor der Zersetzung hierarchisch organisierter Gesellschaften ist.

⁷ NS, 11; PI, 91; PH, 191; FH, 29.

⁸ HC, 14.

Durch den Verlust seiner „natürlichen“ Form wird das Volk zu einer unbestimmten Abstraktion, zum Gegenstand der Diskussion, in der es immer wieder neu definiert wird.⁹ Wie Claude Lefort, einer der wichtigsten Lehrer Rosanvallons, schreibt: „Das Volk, die Nation und der Staat errichten sich als universelle Wesenheiten, auf die jedes Individuum, jede Gruppe gleichermaßen bezogen ist. Doch weder der Staat noch das Volk, noch die Nation stellen sich als substantielle Realitäten dar. Ihre Repräsentation ist selbst ständig abhängig von einem politischen Diskurs und einer geschichtlichen und gesellschaftlichen Ausgestaltung [...]“¹⁰ Es ist die Essenz der Demokratie, dass das Volk nicht länger eine „natürliche“ Gegebenheit ist, sondern nur durch Vermittlung existiert.

Wie wir heute wissen, hat diese abstrakte Art und Weise eine Gesellschaft zu ordnen jedoch ihren Preis. Weil die Gesellschaft auf der Basis einer Abstraktion (des Volks ohne Substanz) geordnet und nicht an Natur oder Tradition rückgebunden wird, verliert sie ihre konkrete Form, die sie in vormodernen Zeiten ausmachte. Während das Volk an politischer Souveränität gewinnt, verliert es seine „natürliche“ Form und Realität (Was genau ist „das Volk“?). Es gibt Spannungen zwischen den politischen Prinzipien der Demokratie (Volksouveränität) und ihrer sozialen Realität. Das bedeutet, dass die Gesellschaft opak wird und ihre „Lesbarkeit“ verliert: Man sucht ständig das Volk, ohne es zu finden (*Le peuple introuvable*).¹¹ Wenn wir heute eine tiefer greifende Krise der politischen Repräsentation erleben, dann hat das weniger mit einer inadäquaten Repräsentation der Gesellschaft durch die Politik zu tun, als damit, dass die Gesellschaft selbst keine „natürliche“ geordnete Form mehr besitzt, die gespiegelt oder repräsentiert werden könnte. Die Krise der politischen Repräsentation ist nicht nur eine der adäquaten Repräsentation, sondern eine der Darstellung der Gesellschaft als eines Ganzen.

Die heutige Krise der Repräsentation verweist also auf ein breiteres und tiefer liegendes Problem der demokratischen Gesellschaften. Es sind ja nicht nur die Politiker, denen es an klaren Programmen und Ideologien mangelt, sondern die Wähler selbst bilden keine stabile Gruppe mehr, sie sind wechselhaft und unberechenbar. Auch Meinungsumfragen sind nicht in der Lage herauszufinden, was das Volk ist und was es wirklich will. Im Gegenteil, je mehr Informationen gesammelt werden, desto unklarer wird die Lage. Abgesehen davon vermindert sich durch die Krise des Wohlfahrtsstaates die Solidarität, die die Gesellschaft so lange Zeit zusammengehalten hat. Der Erfolg der populistischen und rechtsextremen Parteien ist in dieser Hinsicht symptomatisch für eine Gesellschaft, die ihre stabile und substantielle Identität verloren hat.

⁹ HC, 15f.

¹⁰ Claude Lefort, *Die Frage der Demokratie*, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, übers. v. Kathrina Menke, Frankfurt a. M. 1990, 281-297, hier: 295.

¹¹ PI, 12ff., 91 und HC, 24f.

Aber anders als viele populistische Parteien suggerieren, kann dieses Problem niemals vollständig gelöst werden. Eine demokratische Gesellschaft ist notwendigerweise eine abstrakte Gesellschaft ohne eine gegebene Form, und jeder Versuch, diese Abstraktion durch eine „wirkliche“ oder „substantialistische“ Gesellschaft zu ersetzen, bedroht die Demokratie selbst. Demokratie bedeutet, dass das Volk nicht direkt „gegeben“ ist, dass es vermittelt ist über die ganze Bandbreite der Institutionen und Organisationen, von denen keine direkt mit dem abstrakten Volk selbst zusammenfällt. In diesem Sinne ist die Lücke zwischen dem Volk als Abstraktion und dem Volk als Realität die Essenz der Demokratie. Der Umstand, dass die Demokratie immer ein Problem sein wird (wegen ihres strukturellen Formmangels), bedeutet nicht, dass man diesen Mangel an „natürlicher“ Form nicht kompensieren könnte. Es ist vielmehr die Aufgabe der Demokratie, dem Volk eine „Realität“ zu geben, ohne die Abstraktionen, die die Garantie für Freiheit, Recht und Demokratie sind, aufzugeben. Aber wie soll das geschehen? Im Folgenden zeige ich, wie Rosanvallon versucht, durch Analyse der Vergangenheit mittels einer spezifischen historischen Methode die Probleme unserer Zeit zu „lösen“.

1 Eine konzeptuelle Geschichtsschreibung des Politischen

Um Probleme wie die Krise der politischen Repräsentation zu analysieren, hat Rosanvallon einen spezifischen Zugang bzw. eine Methode¹² entwickelt, die er als „konzeptuelle Geschichte des Politischen“¹³ bezeichnet. Wie lässt sich diese Methode beschreiben, und wie kann sie uns helfen, die Gegenwart zu verstehen?

Wie wir gesehen haben, ermangelt es der Demokratie aus Rosanvallons Perspektive an einer bestimmten Identität. Dies bedeutet, dass die Identität der Demokratie immer wieder in den verschiedenen historischen Kontexten neu erfunden werden muss. Wie Rosanvallon schreibt: „Demokratie ist immer und zu ein und derselben Zeit die offensichtliche Lösung des modernen Problems der Konstitution der sozialen Ordnung und eine Frage, die für immer in dem Sinne unbeantwortet bleibt, dass keine vollkommen adäquate Antwort vorausgesetzt werden kann.“¹⁴ Demokratie kann deswegen nicht von ihrer Geschichte, von den vielen Versuchen, eine Antwort auf das Problem ihrer mangelnden Substantialität zu geben, getrennt werden: „Die Demokratie hat nicht nur eine Geschichte, sondern sie *ist* eine Geschichte.“¹⁵ Man kann keine zeitlose Demokratiekonzeption losgelöst von der Verwirklichung der Demokratie in unterschiedlichen historischen Kontexten geben. Demokratie zu denken,

¹² Zu diesen methodischen Überlegungen vgl. vor allem PH, FH und HC.

¹³ FH, 28.

¹⁴ PH, 196-197. Übersetzung: R. Heil. Vgl. auch PI, 18 und 326.

¹⁵ HC, 17.

bedeutet auch, die bis jetzt gegebenen Antworten auf ihr grundlegendes strukturelles Problem zu verstehen. Genau diese Antworten untersucht Rosanvallon in seiner konzeptuellen Geschichte des Politischen.

Aber welche Antworten meint er genau? Oder: was genau ist das Objekt dieser konzeptuellen Geschichte des Politischen? Untersuchungsobjekte sind nicht nur die konkreten Antworten von Politikern auf praktische politische Probleme innerhalb des besonderen Bereichs des Politischen. Die Fragen und Antworten, die Rosanvallon interessieren, beziehen sich weniger auf „Politik“, sondern mehr auf „das Politische“, d.h. auf die Probleme und Antworten, die sich auf die Gesellschaft als Ganzes beziehen.¹⁶

Sicherlich hat die Politik als besondere Sphäre zu der Frage, wie eine Gesellschaft organisiert ist, viel beizutragen, aber auch wenn die Politik die privilegierte Bühne ist, auf der die Probleme der Gesellschaftsordnung behandelt werden, so erlaubt eine Demokratie allen Mitgliedern der Gesellschaft, zur „Lösung“ des Problems in Theorie und Praxis beizutragen. Rosanvallon insistiert darauf, dass Demokratie sich nicht auf Politik reduzieren lässt, dass sie das Politische und die Gesellschaft als Ganzes betrifft.¹⁷

Die Antworten auf das Problem des „Politischen“ sind „historisch-konzeptuelle Felder“ die eine Gesellschaft und ihre Mitglieder strukturieren, oder Systeme der Repräsentation, die die Handlungen der Akteure anleiten. Rosanvallon schlägt vor, dass diese Antworten nicht nur als das Produkt von Individuen zu verstehen sind, sondern auch auf die Gesellschaft im Ganzen verweisen, die sich selbst reflektiert. Das Politische betrifft die Gesellschaft als Ganzes und nicht nur eine Sphäre (die Politik) oder die Individuen.¹⁸ Die konzeptuelle Geschichtsschreibung darf aber diese Antworten nicht objektivieren und sie als fixe Entitäten, als getrennt von ihrer Herkunft, auffassen, sondern sie sollte versuchen sie – im Weberschen Sinne – zu verstehen: Wie haben Akteure in der Vergangenheit gehandelt, wie haben sie ihre Probleme erfahren und wie haben sie Antworten entworfen? Trotz seines geschichtlichen Einfühlungsvermögens wird der Historiker immer eine gewisse Distanz einnehmen und auf Spannungen und Beziehungen zwischen Ideen hinweisen, die den Handelnden selbst oft nicht zugänglich waren.¹⁹ Die zentrale Frage der konzeptuellen Geschichtsschreibung des Politischen ist, wie diese Antworten innerhalb der Geschichte der Demokratie geformt, geändert und entwickelt wurden.

Auch wenn die Geschichte des Politischen historische Forschung mit einem eigenen Anspruch ist, so ist sie, nach Rosanvallon, zur gleichen Zeit auch

¹⁶ Siehe für diese Bestimmung: PH, 190-191; FH, 27; HC, 12-14. Rosanvallon nutzt diese Bestimmung ähnlich wie Lefort. Vgl.: Claude Lefort, *Die Frage der Demokratie*, in: Ulrich Rödel (Hg.), a.a.O., 283f.

¹⁷ FH, 27, 42.

¹⁸ PH, 192; FH, 28-29.

¹⁹ FH, 31; PH, 194f.

Philosophie. Wenn die politische Philosophie die Probleme der kollektiven Ordnung und die Art und Weise wie wir Gesellschaft erfahren reflektiert, kann sie von Antworten, die in der Vergangenheit gegeben wurden, lernen. Das Verstehen der Gegenwart bedeutet immer das Verstehen ihrer Genese.²⁰ Das Erfahren der Probleme des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart ist somit Teil ein und derselben gesellschaftlichen Reflexion.²¹ Diese konzeptuelle oder, wie Rosanvallon sie manchmal nennt, „philosophische“ Reflexion des Politischen ist nicht zwischen wahrer Geschichtsschreibung und Philosophie verortet, sondern sie ist gleichzeitig mehr als Geschichtsschreibung und mehr als Philosophie.²²

Rosanvallon will die kollektiven Antworten rekonstruieren, die in Reaktion auf das, was im Allgemeinen als Problem erfahren wurde, entstanden sind. Aber wie kann man die Geschichte eines so umfassenden Gegenstandes, wie es das Politische ist, schreiben? Es überrascht nicht, dass sich Rosanvallon der unterschiedlichsten Disziplinen bedient, sowie auf eine Vielfalt von historischen Quellen zurückgreift, um sein Anliegen zu verwirklichen. Was sind die Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Rosanvallons konzeptueller Geschichte des Politischen und den unterschiedlichen soziologischen und historischen Disziplinen, auf die er rekurriert? Das Spezifische liegt sicherlich in seinem Untersuchungsgegenstand, dem Politischen. Dieser wird von vielen Wissenschaften untersucht, doch können sie immer nur einen Teil des Politischen in den Blick bekommen. Eine Zusammenführung der verschiedenen Disziplinen ist deswegen nötig.

Die offensichtlichsten Quellen, in denen Ideen der gesellschaftlichen Ordnung reflektiert werden, sind natürlich die Schriften der klassischen politischen Philosophie, wie etwa das Werk Rousseaus oder Tocquevilles. Auch die Konzepte, welche in einer bestimmten Zeit genutzt wurden, wie Gleichheit oder Souveränität, drücken eine kollektive Erfahrung aus und helfen, diese zu verstehen.²³ All dies wird traditionell von Ideengeschichtlern und politischen Philosophen untersucht. Das Studium klassischer politischer Texte und Konzepte galt in Frankreich für lange Zeit, für eine von der Annales-Schule geprägten Geschichtsschreibung, als irrelevant. Seit den achziger Jahren hat sich dies geändert. Es lässt sich eine Rückkehr zum Studium politischer Texte feststellen.²⁴ Auch wenn Rosanvallons Forschung ein Teil dieser „Rückkehr zum

²⁰ HC, 18-19.

²¹ FH, 28; PI, 362.

²² FH, 28; vgl. PH, 196.

²³ In dieser Hinsicht wäre es interessant, Rosanvallons Zugang mit der sogenannten „Geschichte der geschichtlichen Grundbegriffe“ von Reinhart Koselleck und anderen zu vergleichen.

²⁴ Vgl. zu dieser Entwicklung: Pierre Rosanvallon, *Le politique*, in: Jacques Revel/Nathan Wachtel (Hg.), *Une école pour les sciences sociales*, Paris 1996, 299-311 und Jeremy Jennings, 'Le retour des émigrés'? *The study of the history of political ideas in contemporary France*, in: Dario

Politischen“ ist, so distanziert er sich doch von den meisten Mitgliedern dieser Bewegung, da diese oftmals die Texte losgelöst von ihrem historischem Kontext untersuchen. Anstelle dieser ahistorischen Lesart plädiert er für einen Zugang, der diese Texte nicht als für sich selbst stehend auffasst, sondern als Antworten auf die Probleme ihrer Zeit. Rosanvallon bezieht sich auf die methodischen Arbeiten des britischen Historikers Quentin Skinner, der selbst Philosophen und Historiker kritisiert, die Texte unter Auslassung des Kontextes interpretieren. Nach Skinner muss der Historiker nach der Intention der Texte suchen, die als Eingriff in einen bestimmten historischen Kontext geschrieben wurden.²⁵ Für Rosanvallon ist ein philosophischer Text in dem Maße relevant, in dem er versucht, eine Antwort auf eine Frage in einer bestimmten Zeit zu geben, oder von anderen Generationen als Werkzeug zum Ausdruck und Verstehen einer gesellschaftlichen Frage genutzt wird.²⁶

Probleme der Formgebung einer Gemeinschaft drücken sich nicht nur in den „großen“ Texten aus, sondern auch in alltäglichen Quellen wie Pamphleten, Zeitungsartikeln, Liedern, Zeichen, Karikaturen, Reden und der Alltagssprache. Nicht nur weil diese Quellen Gesellschaftskonzeptionen ausdrücken und konstruieren, sondern auch, weil sie Praktiken enthüllen, die sich oftmals komplementär oder widersprüchlich zu offiziellen Diskursen verhalten. Rosanvallon begrüßt die Innovationen der „Neuen Kulturgeschichte“ in Frankreich, die mit der Geschichte der kulturellen Praktiken (wie zum Beispiel des „Festes“ in der Revolutionsperiode) oder mit der Mikrogeschichte und dem erneuerten Interesse für Biographien assoziiert wird. Die neue Kulturgeschichte ist verbunden mit Namen wie Maurice Agulhon, Mona Ozouf, Jacques Revel, Roger Chartier und vielen anderen. Rosanvallon versucht, so viel wie möglich von diesen neuen Zugängen zu profitieren, auch wenn er diese Methoden nur mit der besonderen Absicht benutzt, etwas über die Art und Weise, wie eine Gruppe oder Gesellschaft sich selbst wahrnimmt zu lernen.²⁷

Dasselbe gilt für die Politikwissenschaft. Das Studium politischer Praktiken wie Wahlen, Parteien und der „politischen Kultur“ kann äußerst hilfreich sein, um zu verstehen, wie sich eine Gesellschaft selbst wahrnimmt. Trotz allem ist die politische Sphäre der Raum, in dem hauptsächlich Fragen, die das Politische betreffen, ausgedrückt und diskutiert werden. Die Art, wie eine politische Gesellschaft sich selbst wahrnimmt, wird durch politische Parteien, bestimmte Wahlverfahren oder die Ideen und Doktrinen von Politikern vermittelt. Aber im Unterschied zur politischen Soziologie, den Politikwissenschaften und der

Castiglione/Iain Hampsher Monk (Hg.), *The history of political thought in national context*, Cambridge 2001, 204-227.

²⁵ Vgl.: Quentin Skinner, *Meaning and understanding in the history of ideas*, in: ders., *Visions of politics*, Volume 1. Regarding Method, Cambridge 2002, 57-89.

²⁶ FH, 27-30, 33; HC, 28-30.

²⁷ PH, 192-194; FH, 29.

Politikgeschichte bezieht Rosanvallon explizit die besondere Sphäre der Politik auf weiter gefasste Probleme, die die Gesellschaft als Ganzes betreffen.²⁸

Ideengeschichte, Kulturgeschichte, Politikwissenschaft und Politikgeschichte werden alle benötigt, um eine konzeptuelle Geschichte des Politischen zu schreiben. Mit seinem interdisziplinären Zugang möchte Rosanvallon Fernand Braudels Traum einer „Gesamtgeschichte“, welche sich bemüht, das Politische in all seiner Komplexität zu beschreiben und zu analysieren, wiederbeleben.²⁹ Nur durch die Kombination von Ideengeschichte und Sozial- und Kulturgeschichte können Spannungen und Probleme innerhalb der Konzepte untersucht³⁰ und zu einer „Geschichte von Überschneidungen“³¹ (*histoire carrefour*) zusammengefügt werden.

Rosanvallons breiter methodologischer Zugang hat offensichtlich seine Grenzen. Eine dieser Beschränkungen ist, dass er in einem Großteil seiner Arbeiten seine Methode fast ausschließlich auf die Geschichte der Demokratie in Frankreich anwendet. Dadurch erscheint Rosanvallon wie der typische französische Intellektuelle, der annimmt, dass die spezifischen Probleme seines Landes mit der Geschichte der Demokratie im Allgemeinen koinzidieren. Ein solches Urteil wäre indes unfair, da sich seine Praxis klar von der vieler anderer französischer Gelehrter unterscheidet.

Ein erster Unterschied ist, dass sich Rosanvallon über seine Position in einem besonderen Kontext im Klaren ist. Im Gegensatz zu einigen seiner Landsleute nimmt er nicht an, dass Frankreich exemplarisch für die Welt ist, er gesteht ein, dass seine Geschichte auf Frankreich *beschränkt* ist. Mehr noch, diese Beschränkung des Kontextes ist nicht nur praktisch notwendig, sondern produktiv, da Rosanvallon diesen begrenzten Kontext nutzt, um das Spezifische Frankreichs zu untersuchen. Auch wenn er seinen Fokus auf Frankreich legt, vergleicht Rosanvallon allerdings regelmäßig und explizit die Situation Frankreichs zu einem gegebenen Zeitpunkt mit anderen Ländern, vor allem, aber nicht ausschließlich, mit Großbritannien, Deutschland und den USA. Diese „komparative Neugierde“ zielt auf eine Form komparativer Intelligibilität.³² Rosanvallon führt nicht nur Vergleiche mit anderen Ländern durch, sondern ist auch gut über die in diesen Ländern stattfindenden Debatten informiert. Der Umstand, dass er viele nicht-französische Autoren kennt und sich regelmäßig auf sie bezieht, ist, im Vergleich zu vielen anderen französischen Denkern, die sich kaum um Diskussionen außerhalb Frankreichs kümmern und sich wenig auf sie beziehen, neu.

Rosanvallons Bezug auf unterschiedliche Disziplinen, sein komparativer Zugang und seine Kenntnisse der Debatten außerhalb Frankreichs verweisen

²⁸ FH, 27, 29.

²⁹ PH, 194-195; FH, 29-30.

³⁰ PI, 362.

³¹ SF, 13, (frz. 14).

³² FH, 35 und SF, 12 (frz. 13).

auf eine weitere Eigenschaft, die ihn von anderen französischen Autoren unterscheidet. In seinen Schriften betont er wiederholt, dass er nach der Komplexität der Produktion von sozialen Formen und sozialer Kohäsion sucht und allzu theoretische oder philosophische Arbeiten, die „die Fakten“ vernachlässigen, ablehnt. Er schreibt: „Um die Dinge zu verstehen, muss man sie in gewisser Weise verkomplizieren“³³.

Rosanvallons Sensibilität für die Komplexität politischer Probleme ist wahrscheinlich dem Umstand zu verdanken, dass er lange außerhalb der akademischen Welt gearbeitet hat. Von 1969 bis 1973 war er wirtschaftlicher Berater der Gewerkschaft CFDT, von 1973 an wurde er Herausgeber des Gewerkschaftsorgans *CFDT Aujourd'hui*. Diese „Feldarbeit“ machte ihn nicht nur für die Komplexität der sozialen und politischen Realität empfänglich, sondern verweist auch auf sein gesellschaftliches Engagement in der Periode nach dem Mai 1968. Nach Eintritt in die Universität (Paris IX/Dauphine) 1977 konzentrierte er seine Forschung hauptsächlich auf konkrete soziale und politische Probleme.

Sein Eintritt in die Universität, zuerst in Paris IX und von 1983 dann an der *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS), bedeutete sicher nicht, dass er seine Erfahrungen aus nicht-akademischen Kreisen hinter sich gelassen hätte. Im Gegenteil, er nahm nicht nur seine Sensibilität für die Komplexität praktischer Gesichtspunkte, sondern auch seinen Sinn für gesellschaftliches Engagement mit an die Universität. Für Rosanvallon gibt es keinen Gegensatz zwischen gelehrter theoretischer Arbeit und gesellschaftlichem Engagement. Er verbindet dieses Engagement mit breiten philosophischen Einsichten; eine Verbindung, die typisch für die durch ihn vertretene französische Tradition der Intellektuellen ist.

Dennoch, und dies ist ein drittes Merkmal seines Zugangs, tritt Rosanvallon nicht als typischer traditioneller französischer Intellektueller auf. Traditionell nutzen Intellektuelle wie etwa Sartre oder Bourdieu ihre Position, um sich in Debatten einzumischen, für die es ihnen oft an den besonderen Kompetenzen mangelt. Der Intellektuelle interveniert in diesem Falle auf der Basis seines sozialen Kapitals und nicht auf der Basis seiner wissenschaftlichen Forschung.³⁴

Rosanvallon sieht eine andere Rolle für die Intellektuellen.³⁵ Intellektuelle sollen sich an aktuellen Diskussionen beteiligen, aber nur im Rahmen ihrer Kompetenzen. Er nennt das eine substantielle Verpflichtung, da die Einmischung in den öffentlichen Raum legitimiert wird durch den Forschungsgegenstand desjenigen, der interveniert. Nur derjenige, der Gesellschaftsformen

³³ SF, 11, (frz. 12)

³⁴ FH, 36-37; PH, 198-199.

³⁵ Diese Rolle ähnelt der Neudefinition des Intellektuellen Certeaus und Foucaults, die sich gegen Sartre wendet. Vgl. Michel de Certeau, *Foucaults Lachen*, in: ders., *Theoretische Fiktionen: Geschichte und Psychoanalyse*, hrsg. v. Luce Giard, übers. v. Andreas Mayer, Wien 1997, 44-58, hier: 50-52.

auch tatsächlich untersucht hat, kann einen „substantiellen“ Beitrag zu den gesellschaftlichen Debatten liefern.

Rosanvillons konzeptuelle Geschichte des Politischen ist deshalb nicht nur eine politische Philosophie, sondern auch eine Form des zivilen Engagements. Wenn das Studium der Vergangenheit zum Verstehen der heutigen Krise der politischen Repräsentation beiträgt, dann kann der Intellektuelle durch sein Werk etwas zu allgemeineren Debatten beisteuern. Das Studium der Geschichte des Politischen bereichert nicht nur die akademischen philosophischen Diskussionen, sondern hat eine direkte Relevanz für breitere politische Diskussionen innerhalb der Gesellschaft.³⁶

Rosanvallon selbst schreibt nicht nur gelehrte Arbeiten, sondern auch essayistische Bücher für ein breiteres Publikum. Für ihn schließen sich diese beiden Genres nicht aus, sondern verstärken einander vielmehr.³⁷ Rosanvallon teilt diesen speziellen Typ intellektuellen Engagements mit seinen Kollegen an der EHESS, wie François Furet, Claude Lefort oder Cornelius Castoriadis. Zusammen haben sie 1985 das Zentrum Raymond Aron an der EHESS gegründet, dessen Direktor Rosanvallon seit 1992 ist. Im Jahr 2001 wurde er in der Nachfolge Pierre Bourdieus, der ironischerweise ein Hauptrepräsentant der „alten“ Intellektuellenschule war, Professor am Collège de France. Der Titel seines Lehrstuhls lautet, und das ist keine Überraschung, „Moderne und zeitgenössische Geschichte des Politischen“ („*Histoire moderne et contemporaine du politique*“). Aber wie kann Rosanvillons Geschichte des Politischen dazu beitragen, die heutige Krise der politischen Repräsentation zu deuten? Ein Umweg über die Geschichte wird im Folgenden nicht nur seine spezifische Methode illustrieren, sondern auch aufzeigen, wie dieser Zugang zur Vergangenheit helfen kann, die Probleme der politischen Repräsentation heute zu verstehen.

2 Die Geburt eines Problems

Im 16. und 17. Jahrhundert erlebt Europa die Geburt des modernen Staates. Dieser Staat erlangt Unabhängigkeit von der Gesellschaft und handelt im Einklang mit seiner eigenen 'Raison d'état'. Im 18. Jahrhundert ändert sich dies, da der Staat nun die Interessen der Gesellschaft spiegeln bzw. repräsentieren musste. Mit diesem „demokratischen“ Schritt war die Idee des Staates als einer Repräsentation der Gesellschaft geboren.³⁸ Der Staat sollte für die Gesellschaft, die er repräsentiert, transparent werden. Mit der Geburt der Idee der demokrati-

³⁶ FH, 36-37; PH, 197-199. Vgl. PI, 362-363.

³⁷ PH, 198-199.

³⁸ MR, 156-158; SF, 21, 191. (frz 25, 273).

schen Repräsentation der Gesellschaft durch den Staat wurde aber auch klar, dass diese neue Form der Repräsentation notwendigerweise problematisch ist.

Die Idee der Repräsentation der Gesellschaft durch die Politik ist weniger evident als es scheint. Zuerst repräsentiert der Staat nicht nur die Gesellschaft, sondern erzeugt sie auch, da die Gesellschaft an und für sich nicht transparent und abhängig von der Vermittlung durch den Staat ist. Repräsentation ist immer auch ein Erzeugnis der Gesellschaft und nicht nur deren Ausdruck. Die Repräsentation der Gesellschaft ist von Beginn an problematisch, da die Gesellschaft keine „natürliche“ Form besitzt und nur durch den Staat (oder andere Vermittlungsinstanzen) eine Form erhalten kann. Während Demokratie einerseits bedeutet, dass politische Institutionen die Gesellschaft als Stellvertreter reflektieren, so bedeutet sie andererseits, dass die Gesellschaft keine substantielle Form besitzt und damit zur selben Zeit abhängig ist von der Repräsentation (als Darstellung), die ihr eine Form gibt. Aber der Staat ist zugleich in seiner Möglichkeit der gesellschaftlichen Repräsentation beschränkt. In einer demokratischen Gesellschaft, in der jeder formal gleich ist, kann der Staat die Gesellschaft nur als eine Abstraktion, als eine Ansammlung von gleichen Bürgern und nicht als eine Gruppe von Individuen mit besonderen Interessen repräsentieren.

Dieser Begriff der abstrakten demokratischen Repräsentation ist eine positive Lösung, da die Macht nun durch die Gesellschaft limitiert ist und der Staat alle Rechte der Bürger als gleichwertig berücksichtigen sollte. Da der Staat die Gesellschaft nicht einfach widerspiegelt, sondern sie auch produziert, wird eine Gesellschaft von Individuen erzeugt, die sich selbst immer mehr als Gleiche wahrnehmen, d.h. dass „natürliche“ Ungleichheiten immer weniger als Legitimationsgrund dienen können. Unpersönliche Gesetze, die jeden auf der gleichen Grundlage behandeln und die gleichen Rechte für alle respektieren, sind ein Schutz gegen Willkür und feudale Abhängigkeit. Die abstrakte und „kalte“ Herangehensweise der staatlichen Bürokratie schützt gleichzeitig die Freiheit des Einzelnen. Die „Verallgemeinerungen“, die so typisch sind für die politische Sprache, sind ebenfalls notwendig, da Politiker jetzt der gesamten Nation dienen und nicht mehr partikularen Gruppen.³⁹

Durch die abstrakte Repräsentation des Volkes wird jedoch gleichzeitig die Repräsentation selbst als Problem wahrgenommen. Bürokraten und Politiker scheinen durch ihre abstrakte und allgemeine Sprache den Kontakt zu den einfachen Leuten zu verlieren. Durch die Gleichheit aller Bürger findet sich der konkrete Mensch, der Teil einer bestimmten Klasse, eines (sozialen) Geschlechts („gender“) oder eines bestimmten Gebietes ist, nicht mehr vertreten. Gesellschaft wird sichtbar gemacht als eine abstrakte Sammlung von bürokratischen Statistiken oder, später, als eine Reihe von prozentualen Wahlergebnissen, zur gleichen Zeit aber bleibt die „wirkliche“ Gesellschaft unsichtbar. Weil in einer

³⁹ MR, 159-160; PI, 33; SF, 194 (frz. 276-277).

Demokratie der Staat die Gesellschaft als eine Gesellschaft von Gleichen erzeugt, gibt es immer eine Lücke zwischen der abstrakten, durch die Politik repräsentierten Gesellschaft und der konkreten Realität der Gesellschaft.⁴⁰

In einer Demokratie wird stets eine nicht lösbare Spannung zwischen dem abstrakten symbolischen Volk und der konkreten soziologischen Realität der Gesellschaft bestehen bleiben. Würde man die abstrakte Repräsentation der Gesellschaft abschaffen, dann würden die Idee der Herrschaft des Gesetzes, der notwendige Abstand zwischen Staat und Gesellschaft und die Idee der Gleichheit ebenfalls zerstört. Alle politischen Regime, die versucht haben, den Abstand zwischen dem abstrakten Staat und der konkreten Gesellschaft abzuheben, haben genauso die Freiheit und die Gleichheit der Bürger abgeschafft. Die totalitären Regime des 20. Jahrhunderts haben dies in aller Deutlichkeit gezeigt.

Im 18. Jahrhundert wurde dies in den meisten Ländern jedoch nicht als Problem wahrgenommen. Die neu entdeckten Formen der demokratischen Repräsentation wurden weiterhin mit den mächtigen Überresten der alten prämodernen Formen der Gesellschaft verknüpft. Wenn der Staat die Gesellschaft „demokratisch“ repräsentierte, dann spiegelte er keine Abstraktion, sondern die konkrete Realität eines organischen Ganzen unterschiedlich vermittelter Körperschaften und Gruppen. In England beispielsweise wurde das Wahlrecht wahrgenommen als das Recht, die Meinungen einer Gruppenidentität (Arbeiter, Minderheiten etc.) auszudrücken und nicht die von Individuen. Durch die Kombination von alten, feudal vermittelten Gruppen mit modernen demokratischen Mechanismen wie der Repräsentation und dem Wahlrecht wurde die Spannung zwischen den abstrakten Prinzipien der Demokratie und ihrem Mangel an Form in Staaten wie England oder Deutschland nicht wirklich wahrgenommen.⁴¹ In Frankreich sah die Sache anders aus.

3 Frankreich: Von der Ausnahme zur Normalisierung

Während in England die traditionellen feudalen Strukturen langsam von unten her demokratisiert wurden, wurde in Frankreich die Feudalmacht im Ancien Régime von oben durch einen undemokratischen absolutistischen Staat begrenzt. Die Französische Revolution zerstörte die verbleibenden Vermittlungsinstanzen des Ancien Régime, was bedeutet, dass Frankreich, lange vor anderen Ländern, eine individualistische Gesellschaft wurde. „Die Revolution hat alles zerstört außer dem Individualismus.“⁴² In Frankreich wurden, im Gegensatz zu anderen Ländern, nur abstrakte Individuen und der Staat anerkannt. Die

⁴⁰ PI, 14 ff.

⁴¹ PI, 92-94; MR, 165-166.

⁴² SF, 80 (frz. 111).

repräsentierbaren Vermittlungsinstanzen, die der Gesellschaft bisher ihre Form gegeben haben, lösen sich auf. Aber wie kann man einer Gesellschaft von Individuen eine Form geben, ohne auf prämoderne Vermittlungsinstanzen zurückzugreifen? Rosanvallon unterstellt, dass Frankreich zu dieser Zeit ähnliche Probleme mit der politischen Repräsentation hatte, wie wir sie heute haben.

Damals, wie auch heute, gab es die Möglichkeit, dieses Problem zu lösen, indem man die liberale Idee eines sich selbst regulierenden Marktes auch auf die Gesellschaft im Ganzen anwendete. Rosanvallon schreibt: „Hume und Smith führten aus, dass die gesellschaftliche Ordnung auch ohne die Existenz von Kooperationen oder von meta-gesellschaftlichen Garanten wie der Religion möglich sei. Ihnen zufolge löst die Funktionsweise des Marktes [...] den potentiellen Widerspruch zwischen der Autonomie des individuellen Verhaltens und der Herstellung des allgemeinen Glückes auf: Die unsichtbare Hand versöhnt die Verfolgung der Privatinteressen jedes einzelnen mit der Realisierung des allgemeinen Interesses. Der Markt wurde somit nicht nur als Struktur zur Regulierung ökonomischer Verhältnisse verstanden, sondern auch als ein politisches Ordnungsmodell [...]“⁴³

In Frankreich wurde jedoch eine andere Lösung gewählt, wobei eher Rousseau oder Sieyès als Hume oder Smith gefolgt wurde. Sie glauben nicht an eine spontane Harmonie zwischen eigennützigen Interessen und dem Gemeinwillen, wollen aber trotzdem den partikularen Willen in den Gemeinwillen umwandeln. Der einzige Akteur, der die Aufgabe, der Gesellschaft Form und Zusammenhalt zu geben, übernehmen konnte, war der Staat, da andere Vermittlungsinstanzen als Relikte der feudalen Vergangenheit aufgefasst wurden. Der Staat in Frankreich war nicht mehr einfach ein „Spiegel“ der Gesellschaft, sondern er musste nun die Gesellschaft erschaffen.⁴⁴ Er musste eine individualistische Gesellschaft in eine Einheit von freien und gleichen Bürgern verwandeln. Die Spannung zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten, zwischen Repräsentation und Realität wurde nun paradoxerweise durch die „Realisierung“ der Abstraktion „gelöst“. Die Abstraktion soll nicht mehr länger ein Prinzip sein, das die Realität anleitet, sondern *selbst Realität werden* und die Diversität der Gesellschaft abschaffen. Das französische Volk war nicht nur geeint und gleich dem Prinzip nach, sondern auch in der Realität. Die Distanz der Gesellschaft zum abstrakten Staat löste sich auf. So wurde die bekannte außergewöhnliche „republikanische“ politische Kultur Frankreichs geboren, in der der Gemeinwillen in Opposition steht zu den partikularen individuellen Interessen.⁴⁵

Aber wie kann der Staat den abstrakten Begriff der Gleichheit des Volkes, das einen gemeinsamen Willen teilt, in die Realität umsetzen? Zuerst wurde

⁴³ SF, 85-86 (frz. 119). Vgl. auch 72 (frz. 100). Vgl. zu diesem Diskurs: Pierre Rosanvallon, *Le Capitalisme Utopique. Histoire de l'idée de marché*, Paris 1999.

⁴⁴ SF, 14, 192 (frz. 15, 275).

⁴⁵ PI, 34-42.

dies nicht als Problem gesehen, da das Volk ganz konkret als handelnder Agent in den Straßen von Paris präsent war. Aber wie sollte diese Präsenz aufrecht erhalten werden, wenn die revolutionäre „Manifestation“ des Volkes erst einmal vorbei ist? Wie kann man dann das abstrakte republikanische Ideal verwirklichen? Einer der Wege war natürlich „die Schule“ und zahlreiche andere „Erziehungsprojekte“, die versuchten, eine „imaginäre Transsubstantiation des Sozialen“ zu erreichen.⁴⁶ Ein anderer Weg war ein stark ideologischer Diskurs, der auf Konsens und Transparenz zielte.

Ein wichtiges Merkmal dieser republikanischen Ideologie war der auch im heutigen Frankreich noch wirksame Konsensmythos. In diesem Mythos steht die Einheit des Gemeinwillens in radikaler Opposition zu dem Willen des Einzelnen. Dies führte zu einer radikalen Verurteilung jeglicher Form von Partikularismus und Andersheit. Das Gesetz sieht die Individuen als französische Bürger und nicht als Mitglieder einer besonderen Gruppe oder Klasse. Diese „Verwirklichung“ der abstrakten Idee des Volkes bedeutet, dass es keinen Raum für echte Debatten gibt, da jeder, der eine besondere oder abweichende Meinung vertritt, umgehend als Feind des Volkes gebrandmarkt wird. Es gibt nur den Konsens oder einen Konflikt, der die Gesellschaft als Ganze bedroht. Ein normaler politischer Konflikt wird dadurch undenkbar.⁴⁷ Das impliziert, dass der öffentliche Raum vollständig von allen privaten und besonderen Elementen gereinigt ist. Andere Wege, die Vielfältigkeit der Stimme des Volkes hörbar zu machen, wie durch Vereinigungen, Petitionen oder Demonstrationen, sind damit ebenfalls versperrt.⁴⁸

Ein zweites Merkmal dieser republikanischen Ideologie und Praxis ist der Mythos der Transparenz und Verschmelzung. Der Volkswille soll unmittelbar präsent sein. Jede Vermittlungsinstanz zwischen dem Volk und sich selbst ist ein Hindernis für das Volk, sich selbst zu finden. Dieses Bedürfnis nach Transparenz richtet sich offensichtlich gegen die feudalen Vermittlungsinstanzen, die das Volk daran hinderten, sich selbst zu regieren. Es richtete sich aber auch gegen die neuen politischen Institutionen wie die Bürokratie, die zwischen dem Volk und sich selbst vermittelt. Frankreich besitzt eine lange Tradition der Bürokratiekritik.⁴⁹ Bürokratie wird als Verzerrung des Gemeinwillens gesehen. „Man stachelte über die Bürokratie, weil man im Grunde genommen immer von einer einfachen, lockeren und fast transparenten Exekutivgewalt träumte, deren Organe auf einen reinen Transmissions- und Tätigkeitsvorgang reduziert wären.“⁵⁰ Das Ideal wäre die Verschmelzung von Staat und Gesellschaft.⁵¹ All das impliziert, dass Wahlen als bevorzugte Legitimationsquellen

⁴⁶ SF, 86 (frz. 120); PI, 97.

⁴⁷ MR, 166-168 und PI, 34f., 39, 41-42, 88.

⁴⁸ Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, a.a.O., 321f. und 326-332.

⁴⁹ MR, 171-172, 177-178; SF, 37-42, 194 (frz. 51-59, 276).

⁵⁰ SF, 42 (frz. 59).

⁵¹ SF, 37-39 (frz. 52-55); MR, 177-178.

gesehen werden, da sie der direkte und unverzerrte Ausdruck des Volkswillens – im Gegensatz zu seiner Verzerrung durch vermittelnde Institutionen wie der Bürokratie und später der politischen Parteien – sind.

Diese typisch französische Antwort auf das moderne Problem der Repräsentation ist gut bekannt. Während in anderen europäischen Ländern der Pluralismus als versöhnbar mit den neuen abstrakten demokratischen Prinzipien galt, wurde er in Frankreich im Namen einer mit der Realität vermischten Abstraktion verurteilt. Allzuoft nahmen Historiker jedoch an, dass dieser republikanische Diskurs wirklich in die Tat umgesetzt wurde. Rosanvallon dagegen zeigt Spannungen in diesem Diskurs auf und sucht in den Archiven nach rivalisierenden Antworten.

Bereits auf der theoretischen Ebene glaubt Rosanvallon, dass die französische republikanische „Lösung“ nicht funktionieren kann, da eine abstrakte Repräsentation der Gesellschaft sich immer von der mannigfaltigen Realität unterscheidet. Selbst wenn in einer Demokratie Individuen als Gleiche wahrgenommen werden, bedeutet das nicht, dass die Menschen in der Tat gleich sind. Das abstrakte Volk, das mit einer Stimme spricht, wird niemals existieren. Alle Versuche, die Realität mit den abstrakten Prinzipien in Übereinstimmung zu bringen, sind zum Scheitern verurteilt oder führen in eine schizophrene Situation, in der die Realität einfach ignoriert wird. Die totale Vernachlässigung der Existenz verschiedener sozialer Identitäten schwächt also paradoxerweise die in der Theorie gepredigte abstrakte Kraft des republikanischen Volkes. Der republikanische Diskurs untergräbt sich selbst.⁵²

Dasselbe gilt für den republikanischen Traum eines unmittelbaren und transparenten Zugangs zum Volkswillen und der Verurteilung der Verzerrung dieses Willens durch vermittelnde Institutionen wie die Bürokratie. Für Rosanvallon ist das Volk in der Demokratie keine Realität und kann nur durch Vermittlung existieren. Das Volk ist, um eine Form zu erhalten, immer abhängig von Institutionen (Staat, Bürokratie, politische Parteien), die außerhalb seiner selbst liegen. In der Realität hängen auch die republikanischen Institutionen von der Vermittlung durch die Bürokratie oder das Bildungswesen ab. Eine faire Behandlung von Individuen als Gleiche vor dem Gesetz hat die Staatsbürokratie mit ihren vielen Regeln als Voraussetzung, die die feudale Abhängigkeit ersetzt.⁵³ Rosanvallon unterstellt, dass Vermittlung und Repräsentation nicht nur bloße „Supplemente“ sind, die helfen, die bereits gegebene Realität des Volkes sichtbar zu machen, sondern dass sie konstitutiv für diese Realität sind.⁵⁴ Der republikanische Diskurs ist so konfrontiert mit internen Wider-

⁵² PI, 34, 37-41.

⁵³ SF, 194 (frz. 276f.).

⁵⁴ In dieser Hinsicht nähert sich Rosanvallon dem an, was Derrida über die Vermittlung durch die Sprache sagt. Für beide Autoren endet die Ablehnung des Eingeständnisses der notwendigen Repräsentation oder Vermittlung in internen Widersprüchen und Spannungen.

sprüchen, die die Antwort auf seine Vernachlässigung der Lücke zwischen Abstraktion und Realität sind.

Rosanvallon betont, dass in einer Demokratie *jede* Antwort auf die offene Frage nach der Form des abstrakten Volkes vorläufig bleibt, da es keine letzte Antwort gibt, die dem abstrakten Volk entsprechen würde. Jede Antwort bleibt unvollständig und offen für Revisionen, da man immer die faktische Repräsentation des Volkes im Namen des abstrakten Volkes bestreiten kann. Die Demokratie wird ihre Definition immer überschreiten.⁵⁵

Rosanvallon stellt ebenfalls fest, dass die Entdeckung von Alternativen zum vorherrschenden Diskurs in großen Teilen vom Historiker und den von ihm benutzten Methoden abhängig ist. Wenn er oder sie einzig auf den expliziten Republikanismusdiskurs fixiert ist, oder nur auf den Bereich der Politik schaut, ist man versucht zu sagen, dass der französische republikanische Diskurs tatsächlich sehr dominant sei. Konzentriert man sich aber auf alle Diskussionen innerhalb der Gesellschaft über die Form der Gesellschaft im Ganzen (das Politische), dann kann man nicht nur abweichende Stimmen und Praktiken entdecken, sondern auch versteckte Kämpfe und Widersprüche innerhalb des republikanischen Diskurses selbst. Wiederum betont Rosanvallon, dass der Historiker das Einfache verkomplizieren muss. Auf diese Art sei es möglich, eine „andere“, „versteckte“ Geschichte der Demokratie in Frankreich zu schreiben.⁵⁶

Bereits früh, in der Mitte des 19. Jahrhunderts, haben Proudhon und seine Anhänger den republikanischen Diskurs kritisiert. Dies geschah nach der Einführung des Wahlrechts 1848 in Frankreich als Ausdrucksmittel des Gemeinwillens. Aber auch wenn die Arbeiter schon früh das Wahlrecht erhielten, bestanden sie auf der Repräsentation als Arbeiter und nicht nur als abstrakte Bürger.⁵⁷ Das war nicht selbstverständlich in einer Gesellschaft, die nur „Franzosen“ anerkannte, aber keine „Arbeiter“, und in der vermittelnde Vereinigungen schlicht verboten waren. In den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts wurde diese Kritik erneut erhoben, diesmal aber nicht nur von den Arbeitern selbst, sondern auch von den neu entwickelten Sozialwissenschaften (Durkheim). War die Gesellschaft nicht wirklich ein Organismus, und war die republikanische Vision einer abstrakten individualistischen Gesellschaft nicht eine

⁵⁵ PI, 305, 322, 362 und Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée*, a.a.O., z. B. 325.

⁵⁶ PI, 167-169, 311; HC, 30f. Die Idee, dass die Entdeckung des institutionellen und praktischen Widerstands gegen die panoptische jakobinische Normalisierung abhängig ist von der Wirksamkeit des Historikers selbst, findet sich auch im Werk anderer französischer Historiker, die über Widerstand und Subjektivität arbeiten, wie z. B. Jacques Revel und Michel de Certeau: Vgl. Michel de Certeau, *Mikrotechniken und panoptischer Diskurs: ein quid pro quo*, in: ders., *Theoretische Fiktionen: Geschichte und Psychoanalyse*, hrsg. v. Luce Giard, übers. v. Andreas Mayer, Wien 1997, 31-43. Vgl. auch (und weitere Literatur dazu) vom Autor, *Der Tod Grandiers. Michel de Certeau und die Grenzen der historischen Repräsentation*, in: *Historische Anthropologie*, 11, 1 (2003), 1-20.

⁵⁷ MR, 173-175; PI, 67ff, 74, 191ff.

Verarmung der wahren Form der Gesellschaft?⁵⁸ Paradoxerweise haben die Kommunisten entlang dieser Kritik das republikanische Schema einfach umgedreht, da sie durch einen Klassenkampf ebenfalls eine klassenlose Gesellschaft erreichen wollten.⁵⁹ Später wurde diese Kritik durch den Syndikalismus radikalisiert, der erneut betonte, dass die Arbeiter zu verschieden seien, um von Nicht-Arbeitern repräsentiert werden zu können.

Die „organizistische“ oder syndikale Kritik an der allzu abstrakten republikanischen Konzeption der Realität hat jedoch ihre eigenen Schwächen. So wurde die abstrakte Sicht auf das Volk oft im Namen eines ursprünglicheren organischen Volkes abgelehnt. Die Kritiker verurteilten das moderne Repräsentationskonzept und kehrten zu einem prämodernen essentialistischen Repräsentationskonzept zurück, in welchem die Politik einfach die unmittelbar gegebene Stimme des Volkes ausdrücken soll.⁶⁰ Wenn das Volk direkt zugänglich ist, dann ist jede abstrakte Vision vom Volk eine Form des Verrats und nicht der Emanzipation. Für Rosanvallon dagegen sind diese modernen Abstraktionen (wie „das Volk“ oder „formale Gleichheit“) kein „Verrat“, sondern sie haben eher eine emanzipatorische Funktion, da sie es Minoritäten erlauben, sich selbst im Namen der formalen Gleichheit zu emanzipieren. Der republikanische Diskurs, wie viele seiner Kritiker, erkennt nicht, dass das Volk genauso eine Abstraktion ist, die niemals vollständig „verwirklicht“ werden kann. Das Volk ist nicht direkt gegeben (als Ansammlung gleicher Franzosen oder als Organismus), es erlangt Realität nur durch institutionelle Vermittlung. Diese Vermittlung oder Repräsentation fällt niemals mit der Realität zusammen, sie ist immer offen für Veränderung (gerade im Namen des abstrakten Volkes).

Trotz ihrer Mängel bleibt die organizistische oder syndikalistische Kritik des republikanischen Denkens wichtig, da sie deutlich macht, dass es eine Wirklichkeit gibt, die nicht mit dem republikanischen Diskurs übereinstimmt. Die syndikalistische Anstrengung zum Beispiel ließ die Franzosen anerkennen, dass es Gruppen gibt, die unabhängig von ihren Mitglieder ein Existenzrecht haben. Das Ergebnis war die formale Anerkennung der Existenz von vermittelnden Körperschaften.⁶¹

Auch innerhalb der republikanischen politischen Strukturen selbst gab es Korrekturen an der Einseitigkeit des eigenen Ansatzes. Wie überall sonst, so entstanden auch in Frankreich im 19. Jahrhundert politische Parteien, die versuchten, der Gesellschaft eine Form zu geben. Diese politischen Parteien sind für Rosanvallon nicht einfach Instrumente, die das Wahlverfahren vereinfachen sollen, sondern sie werden auch gebraucht, um einer Gesellschaft, die

⁵⁸ PI, 103ff.

⁵⁹ PI, 96.

⁶⁰ Siehe unter anderem: PI, 80, 85, 91f., 226, 227, 231, 232, 235.

⁶¹ PI, 250.

ihre „natürliche“ Form verloren hat, wieder Substanz zu geben. Natürlich unterscheiden sich diese modernen Parteien von den prämodernen Parteien und Vereinigungen, da sie nicht mehr einfach Identitäten spiegeln, sondern sie schaffen. Individuen wählen jetzt diese von den Parteien angebotenen kollektiven Identitäten. Dadurch sind politische Parteien ein Kompromiss zwischen den alten prämodernen, natürlichen und kollektiven Identitäten und dem modernen Individualismus. Die modernen Parteien vermitteln zwischen dem abstrakten nichtsubstantiellen Volksbegriff und einer individualisierten Gesellschaft. Solange nicht eine der vielen politischen Parteien mit der Abstraktion des Volkes zusammenfällt, respektieren und kompensieren sie die demokratische Abstraktion des Volkes, indem sie der Gesellschaft eine pluralistische Form geben. Parteien bedeuten die Akzeptanz von Vermittlung und Pluralismus innerhalb der monistischen republikanischen Ideologie.⁶²

Es wurden also in Frankreich zwei Extreme vermieden: auf der einen Seite der Totalitarismus, in dem eine Partei mit dem Volk zusammenfällt und das abstrakte Volk mit einer partikularen Wirklichkeit identifiziert wird. Auf der anderen Seite wurde durch den abstrakten Begriff „Volk“ die Gefährdung durch extreme Formen des Pluralismus vermieden. Solange sich alle Parteien auf die allgemeine Abstraktion des „Volkes“ beziehen, kann sich die Gesellschaft zugleich als Vielheit und als abstrakte Einheit wahrnehmen. Die Tatsache, dass es verschiedene Parteien gibt, bedeutet nicht, dass die Gesellschaft einfach in Teile zerfällt.⁶³

Die französische Besonderheit ist jedoch die Verurteilung der Parteien durch Vertreter des republikanischen Diskurses wie etwa de Gaulle. Frankreich blieb gegenüber vermittelnden Institutionen misstrauisch und zog es vor, den Staat als den klaren und direkten Ausdruck des Gemeinwillens, der über den sich streitenden Fraktionen steht, zu betrachten. Aber genau im Herzen der Exekutivgewalt gab es eine implizite Anerkennung vermittelnder Instanzen. Auch wenn die alten Vermittlungsinstanzen 1791 offiziell abgeschafft wurden, kam es im Laufe des 19. Jahrhunderts doch zur Gründung von „Räten“ (Conseils), die Arbeit, Handel usw. vertraten und den Staat inoffiziell berieten.⁶⁴ „Die Räte sind ein praktischer Kompromiß zwischen der französischen Lehre der Souveränität und den Anforderungen an eine Regierung, die auf den Bewegungen der Gesellschaft aufbauen soll, anders gesagt: Es handelt sich hier um eine abgeschwächte Version der Sozialdemokratie nach deutschem oder der pluralistischen Interessenvertretung nach englischem Muster.“⁶⁵ Später, nach 1945, vereinigte das Planungsbüro Technokraten und Vertreter der Sozialpartner auf ähnliche Weise, um die Gesellschaft zu steuern.⁶⁶

⁶² PI, 173ff.

⁶³ PI, 306-310.

⁶⁴ PI, 257ff.

⁶⁵ SF, 84 (frz. 117).

⁶⁶ PI, 320-322.

Ein weiterer Weg, um den Realitätsmangel des abstrakten französischen Volkes zu kompensieren, war die Vermittlung durch Schriftsteller (wie etwa Balzac oder Zola) und Sozialwissenschaftler. Ihre Versuche, die französische Gesellschaft zu beschreiben, haben in der Tat dazu beigetragen, den Formmangel der individualistischen Gesellschaft zu kompensieren. Auch gaben Arbeiterdichter mittels einer „poetischen Repräsentation“ den Arbeitern eine eigene Stimme. Geschichten, Statistiken, Sozialenquêtes, Reiseberichte und die Arbeit der Soziologen sollten deswegen als Konstruktionen gesehen werden, die der Identitätsbildung eines Volkes dienen, das seine stabile und substantielle Identität verloren hat.⁶⁷

4 Von der Normalisierung zur Krise

Politische Parteien, die implizite Anerkennung vermittelter Sozialpartner und ein zunehmendes Wissen über die Gesellschaft führten im 20. Jahrhundert zu einer „Ausgleichsdemokratie“ (*Démocratie d'équilibre*), in der partikulare Gruppenidentitäten mit abstrakten demokratischen Prinzipien wie der Souveränität des Volkes versöhnt wurden. Abgesehen von spezifisch französischen Elementen, wie den relativ schwachen politischen Parteien und versteckten Rücksprachen der Sozialpartner, ähnelte Frankreich stark den anderen europäischen Demokratien. Nach dem Zweiten Weltkrieg musste der demokratische Staat nicht nur die wirtschaftliche Regulierung übernehmen, sondern auch Solidarität und sozialen Zusammenhalt erzeugen. Nach 1945 wurde der Wohlfahrtsstaat, in der Form eines auf dem Versicherungsprinzip basierenden Sozialvertrags, geboren. Dies schaffte ein Zusammengehörigkeitsgefühl der Menschen, da sich alle als Teil desselben Sozialvertrags sahen, in dem sie sich wechselseitig unterstützten.⁶⁸ Der Wohlfahrtsstaat und eine durch den Staat und die Sozialpartner regulierte Wirtschaft, zusammen mit den politischen Parteien und anderen vermittelnden Gruppierungen, tragen alle zu einem relativ stabilen System bei, in dem sich die Menschen als Teil einer größeren Gruppe oder Gemeinschaft fühlen, während sie zur selben Zeit Teil einer Demokratie sind, in der sie als gleichberechtigte Individuen auftreten. Auch wenn stets, besonders in Frankreich, eine Spannung zwischen den beiden Ebenen bestehen blieb, so gab es doch keine explizite Krise der politischen Repräsentation: Politische Parteien konstruieren kollektive Identitäten, und die Wähler fühlen sich nicht nur als abstrakte Bürger vertreten, sondern auch als Individuen mit einer besonderen Identität.

In den siebziger und achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts kommt dieses gut ausbalancierte Modell einer demokratischen Gesellschaft in die Krise, wie

⁶⁷ PI, 279-301. Vgl. z. B. auch SF, 33. (frz. 43f.)

⁶⁸ NS, 16, 28, 38f., 58f.

es die heutigen Debatten in und über die Politik verdeutlichen. Wie kommt es zu einer solchen Krise der politischen Repräsentation? In den sechziger und siebziger Jahren war die Wirtschaft auf der Basis großer homogener Arbeitergruppen organisiert. Ineffiziente Teile der Arbeiterschaft wurden von den effizienteren Teilen ausgeglichen. Die Wirtschaft ermöglichte nicht nur die Existenz großer Kollektividentitäten, sondern sie übernahm eine Schutzfunktion für die schwächeren wirtschaftlichen Elemente. Die ökonomische Struktur veränderte sich durch die Beschleunigung der Wirtschaftsmodernisierung in den achtziger Jahren drastisch. Ineffiziente Arbeiter wurden nun schnell aus der ökonomischen Sphäre ausgestoßen, der Bedarf an Flexibilität stieg. Der soziale Ausschluss als Ergebnis dieses Prozesses bedeutet, dass die Lücke zwischen dem realen und dem abstrakten Begriff des Volkes sich wieder erweiterte: Während die Menschen formal als gleich und, auf einer abstrakten Ebene, als in die Gesellschaft integriert bezeichnet wurden, waren größere Teile des Volkes in Wirklichkeit aus der Gesellschaft ausgeschlossen.⁶⁹ Dieser Ausschluss bedeutete eine steigende Belastung für den Wohlfahrtsstaat. Arbeitslosigkeit war nicht mehr länger ein „Unfall“, der in die Versicherungslogik passt, sondern ein strukturelles Problem. Während das Risiko, arbeitslos zu werden, stieg, wurden andere Risiken weniger gleichmäßig über die Gesellschaft verteilt. Dies beschädigte die anonyme Versicherungslogik, welche annimmt, dass die Möglichkeit, Pech zu haben, gleichmäßig unter dem Schleier des Nichtwissens (Rawls) verteilt wird.⁷⁰

Die wirtschaftliche Flexibilisierung und Modernisierung geht Hand in Hand mit einer breiteren anthropologischen Evolution: der steigenden Individualisierung. Wie weiter oben ausgeführt, ist das abstrakte Individuum die Grundlage der modernen demokratischen Gesellschaften, auch wenn es lange Zeit dauerte, bis es sich von den natürlichen Gruppen, in die es eingebettet war, emanzipiert hatte. Jetzt beschleunigte sich die Individualisierung. Lebensläufe sind nicht mehr im Voraus bestimmt, sondern sind das Ergebnis der Wahl des Individuums, das nun auch außerhalb der Wirtschaft flexibel sein soll. „Die Gesellschaft erscheint als das, was sie ist: ein instabiles Wirrwarr aus Individuen und vielfältigen [...] Ordnungen.“⁷¹

Während die Gesellschaft immer mehr individualisiert wird, verlieren die Vermittlungsinstanzen, die der Gesellschaft Form geben, an Kraft. Die Gewerkschaften und die politischen Parteien haben immer weniger Anhänger und verlieren so ihre Repräsentativität. Dazu kommt, dass es für die Gewerkschaften schwieriger ist, die individualisierte Arbeiterschaft (oder die Arbeitslosen) zu vertreten, die keine stabile homogene Gruppe mehr ist.⁷² Den

⁶⁹ NS, 58-61.

⁷⁰ NS, 16-26, 30f.

⁷¹ NS, 34 (Übersetzung R. Heil).

⁷² PI, 330ff.

politischen Parteien geht es ähnlich, sie sind mit Wählern konfrontiert, die ständig ihre Meinung ändern und sich nicht mehr dauerhaft auf eine Partei festlegen. Parteien korrespondieren nicht mehr auf „natürliche“ Weise mit bestimmten stabilen kollektiven Identitäten oder Klassen. Jetzt, wo die Gesellschaft individualisiert wird, steigt natürlich die Schwierigkeit, sie „einfach“ zu spiegeln. Zusätzlich wurden die linken Parteien, vor allem in Frankreich, durch die Diskreditierung ihrer „totalitären“ Ideologie in den siebziger Jahren geschwächt. In den achtziger Jahren kam nicht nur der Wohlfahrtsstaat immer stärker in die Krise, da er nicht in der Lage war, die Ausschlussbewegung innerhalb der Gesellschaft zu kontern, sondern auch die staatlichen Wirtschaftsinterventionen wurden durch die aufkommende neoliberale Ideologie bestritten. Die bisherigen ideologischen Debatten wurden ersetzt durch einen leeren Konsensus über pragmatische Lösungen. Der traditionelle französische Weg, die Gesellschaft durch Räte und Pläne zu formen, geriet in Misskredit. Zur selben Zeit wuchs das Misstrauen gegenüber den Eliten und erweiterte die schon bestehende Lücke zwischen dem Staat und der Gesellschaft.⁷³

Der wachsende Abstand zwischen abstraktem Einschluss und konkretem Ausschluss, zwischen vermittelnden Vereinigungen und ihren individualisierten Mitgliedern, zwischen Staat und Gesellschaft, machte das versteckte Problem der Repräsentation in den achtziger und neunziger Jahren wieder sichtbar. Welche „Lösungen“ dieser Krise gibt es für Rosanvallon?

5 Wege aus der Repräsentationskrise?

Die heutigen Krisen des sozialen Zusammenhalts und der politischen Repräsentation, die die meisten westeuropäischen Demokratien bedrohen, besitzen einige auffällige Ähnlichkeiten mit der Situation in Frankreich nach der Revolution. Heute wie damals verschwinden die Vermittlungsinstanzen und es bleiben nur der Staat und die Individuen übrig. Und heute wie damals stellt sich die Frage, wie man aus einer Ansammlung von Individuen eine Gesellschaft formen kann. Dieses Problem kehrt in seiner ganzen Radikalität wieder, aber diesmal nicht nur in Frankreich, sondern auch in Ländern, in denen die Vermittlungsinstanzen während des 19. Jahrhunderts erhalten geblieben sind. Für Rosanvallon ist dies alles ein erneuter Ausdruck der strukturellen Widersprüche, die den demokratischen Gesellschaften innewohnen.⁷⁴

Rosanvallon versucht, unsere heutige Erfahrung mit seinem geschichtlichen Wissen über den langen Kampf Frankreichs mit diesem Problem zu erhellen. Als Erstes entlarvt er einige der Lösungen, die in Frankreich und anderswo vorgeschlagen werden, als bloße Wiederholungen der „Lösungen“, die sich

⁷³ Vgl. hierzu PI, 323-330.

⁷⁴ PI, 337f.

schon in der Vergangenheit als problematisch erwiesen haben, wie z.B. die traditionelle republikanische Rhetorik, dass man die bedrohlichen Differenzen vergessen und sich um einen nationalen Konsens bemühen muss. Jedoch haben, wie Rosanvallon deutlich macht, dieser Konsens und die republikanische Ideologie viel von ihrer Kraft verloren.⁷⁵ Eine der republikanischen Ideen, die teilweise noch „populär“ ist, zeigt sich in den zunehmenden Rufen nach Referenda und Wahlverfahren. Besonders die populistischen Parteien unterstellen, dass das Problem der Repräsentation bedingt sei durch die Vermittlungsinstanzen (traditionelle Parteien, Bürokratie, Eliten), die die Gesellschaft von sich selbst entfremdet hätten. Dieses Problem ließe sich lösen, indem man der Stimme des Volkes direkten Ausdruck durch Referenda ermöglicht.⁷⁶ Die populistische Variante, wie ihre republikanischen Vorläufer, schließt fast alles aus, was dem Volk fremd ist und seine natürliche Identität gefährdet (traditionelle Politiker und Parteien, Immigranten usw.). Rosanvallon bezeichnet dies als „Ausschlussvolk“ (*Peuple-exclusion*). Dieses Modell setzt aber voraus, dass das „Volk“ als Substanz mit einem Willen existiert, während für Rosanvallon das demokratische Volk nur durch Vermittlung existiert.⁷⁷

Zusammen mit dem republikanischen oder populistischen Diskurs erscheint auch einer seiner alten Gegner. Wie im 18. Jahrhundert glauben heute viele, dass anstatt der Politik die Marktprinzipien eine individualistische Gesellschaft regulieren können. Wiederum ist Rosanvallon skeptisch: Zwar könnte „der Markt“ die Gesellschaft teilweise regulieren, aber dieser anonyme Mechanismus sei nicht in der Lage, ein Zugehörigkeitsgefühl zu erzeugen. Im Gegenteil, „der Markt“ habe genau dieses soziale Band untergraben und die soziale Ausschlussbewegung verstärkt.⁷⁸

Andere Lösungen unterstellen, dass es zwar das Volk gibt, dieses aber nur schlecht repräsentiert wird. Es genüge adäquatere Techniken zu finden, um den Volkswillen auszudrücken. Durch Meinungsumfragen z.B., die unterstellen, dass „das Volk“ existiert und es eine Bandbreite von Meinungen zu bestimmten Punkten besitzt („Die Franzosen wollen x oder y“). Getrennt von diesem „Meinungsvolk“ (*Peuple-opinion*) gibt es aber auch das „Gefühlsvolk“ (*Peuple-emotion*), welches man glaubt in Großereignissen, Sportveranstaltungen oder anderen Medienevents, die zeitweilig das Volk zu einen scheinen, finden zu können. Ähnlich ist es mit der Verehrung von Medienstars wie der 'Prinzessin der Herzen' oder anderen, die das Volk zu bewegen scheinen. Alle diese emotionalen Ausdrücke des Volkes sind meist von kurzer Dauer und oberflächlich. Die beiden Wege, dem Volk eine Gestalt außerhalb der herkömmlichen Politik zu geben, sind nicht an sich falsch. Aber sie setzen, wie im 19.

⁷⁵ MR, 140-142.

⁷⁶ MR, 152-154; PI, 344f.

⁷⁷ PI, 344f.

⁷⁸ NS, 60, 92f. Vgl. Pierre Rosanvallon, *Le capitalisme utopique*, a.a.O.

Jahrhundert, zu oft fälschlicherweise voraus, dass „die Franzosen“ als schon geeinigte, substantielle Entität existieren. Dies ist ein Fehler, da die Essenz der Demokratie in der Substanzlosigkeit des Volks liegt.

Es wird noch eine weitere Lösung vorgeschlagen, welche ebenfalls einige Vorläufer im 19. Jahrhundert hat. Eine der nostalgischen Lösungen für die Krise der Repräsentation ist natürlich die Rückkehr zu den stabilen Identitäten der Vergangenheit. Wie die Arbeiter im 19. Jahrhundert eine spezifische Repräsentation ihrer distinkten Identität forderten, so wollen heute kulturelle und andere Minoritäten ihre Identität in adäquater Weise repräsentiert sehen. Der Unterschied ist, dass heute die kollektiven Identitäten von bestimmten Gruppen und Minoritäten in einer zunehmend individualistischen Gesellschaft immer instabiler werden. Weil diese Identitätsdiskurse den sich verändernden Status der Identität nicht wahrnehmen, sind sie Lösungen der Vergangenheit. Für Rosanvallon schlagen diese nostalgischen „Lösungen“ fehl, da sie wiederum Politik nur als Spiegelung von natürlichen oder gegebenen Identitäten auffassen.⁷⁹

Eine letzte, ebenfalls von Rosanvallon abgelehnte Möglichkeit ist heute in der Politischen Theorie besonders erfolgreich. Rawls, Habermas und ihre Anhänger glauben, dass man die Demokratie auf ihre abstrakten Rechte und Prozeduren reduzieren und sie damit entsubstantialisieren sollte. Dabei verkennen sie, laut Rosanvallon, dass dieser prozedurale und abstrakte Zugang ein Teil des Problems ist und nicht seine Lösung. Form kann man einer Gesellschaft nicht allein durch Prozeduren geben, da sie allein nicht in der Lage sind, ein Zugehörigkeitsgefühl zu erzeugen. Durch die Reduzierung der Demokratie auf ein Set formaler Rechte und Prozeduren wird zwar die Wichtigkeit von Abstraktion für die Gesellschaft betont, aber die Spannung zwischen diesen Abstraktionen und dem konkreten Bedürfnis in einer Demokratie nach einer identitätsstiftenden Form wird nicht berücksichtigt. Die „prozessurale Illusion“ verengt sich selbst auf abstrakte und theoretische Spekulationen über die formale und abstrakte Seite der Gesellschaft und verfehlt es so, etwas über die „wirkliche“ Gesellschaft und die Probleme des sozialen Zusammenhalts zu sagen.⁸⁰

Wenn all diese Lösungen ein substantielles Volk unterstellen und damit die demokratischen Abstraktionen vernachlässigen oder die Demokratie auf ihre Abstraktionen reduzieren und das reale Bedürfnis nach mehr Realität und Substanz in der Gesellschaft ignorieren, was sind dann für Rosanvallon die Alternativen? Rosanvallon weist alle nostalgischen Versuche, die zu Vergangenen zurückkehren wollen, ab. In einer demokratischen Gesellschaft gibt es nichts Substantielles mehr, das repräsentiert (im Sinne von gespiegelt) werden könnte. Wenn die Volksidentität nicht mehr natürlich gegeben ist, dann kann

⁷⁹ MR, 154f.; PI, 347-354.

⁸⁰ PI, 338-340; HC, 25-28.

sie nicht einfach *passiv* durch Repräsentation *ausgedrückt*, sondern muss *aktiv konstruiert* werden.⁸¹

Aber von wem? Rosanvillons Antwort überrascht seine Leser. Nachdem er beschrieben hat, wie Vermittlungsinstanzen durch den republikanischen Staat nicht nur unterdrückt werden, sondern auch notwendig sind für das Funktionieren der Demokratie, setzt er alle seine Hoffnung nicht in diese Vermittlungsinstanzen, sondern in den Staat, der der mannigfaltigen Gesellschaft eine Gestalt geben soll. Dieser Schritt ist noch seltsamer, da Rosanvallon in seinen frühen Schriften die Autonomie der Zivilgesellschaft gegenüber dem Staat verteidigte, während er nun eine neue Rolle für den Staat verlangt. Rosanvallon glaubt nicht, dass vermittelnde Organisationen wie die Gewerkschaften wiederbelebt werden können, und auch wenn der Staat und die Politik gleichermaßen angegriffen werden, so erhofft er sich doch viel von ihnen.⁸² Er betont, dass eine komplexe Entität wie „der Staat“ unterschiedliche, sich durch die Zeit verändernde Funktionen besitzt. Obwohl er vollständig akzeptiert, dass der staatliche Einfluss auf die Wirtschaft erheblich geringer geworden ist, unterstellt er weiterhin, dass der Staat wieder eine wichtige Rolle bei der Formgebung der Gesellschaft und für die Steigerung der Solidarität spielen kann.⁸³ Aber wie kann der Staat dies tun?

Erstens könnte die Politik versuchen, eine gemeinsame Welt zu entwerfen, in der individuelle Identitäten einen Platz finden können. Diese Identitäten würden nicht mehr länger ein Spiegel gegebener stabiler Identitäten sein, sondern sie wären sich verändernde „narrative“ Identitäten. Politiker sollten eine „Geschichte der Gesellschaft“ schreiben, die zur selben Zeit ein „journal intime“ wäre und damit das Allgemeine mit dem Individuellen verbinde.⁸⁴ Sie soll ein soziales Band erzeugen, nach einem neuen „sozialen Zement“ suchen und das Gefühl, zu einer Welt zu gehören, wiederbeleben. Der Schlüssel dazu ist für Rosanvallon soziales Bürgertum und sozialer Einschluss, aber er betont, dass dies nicht in einem moralisierenden kommunitaristischen Sinne verstanden werden soll.⁸⁵ Dies mag vage klingen, aber Rosanvallon betont auch, dass das soziale Band von der Politik auf einer sehr konkreten Ebene hergestellt werden kann.⁸⁶

Der bedeutendste konkrete Weg zur sozialen Integration durch die Politik ist für Rosanvallon die Integration durch Arbeit.⁸⁷ Das heißt natürlich, dass die Politik eine Verpflichtung hat, Arbeitsplätze zu schaffen. Aber wenn sie dies getan hat, so liegt es an den Menschen, aktiv nach einer Arbeit zu suchen, vorausgesetzt, die Gesellschaft stellt die Biographie eines jeden Individuums in

⁸¹ PI, 357-359.

⁸² PI, 346; SF, 195 (frz. 278).

⁸³ FH, 37-41.

⁸⁴ PI, 358-360.

⁸⁵ Zum Beispiel NS, 6, 35, 37, 39, 51.

⁸⁶ PI, 359.

⁸⁷ NS, 65f., 81.

Rechnung. Auf diese Art können Menschen, die von der Gesellschaft ausgeschlossen sind, sich wieder als Teil der Gesellschaft fühlen, indem sie einen expliziten Vertrag mit der Gesellschaft abschließen und sich damit verpflichten, Arbeit zu finden und sich, wenn es ihre persönliche Situation verlangt, weiterzubilden. In diesem Sinne kann das soziale Band unter Respektierung des Individuums wiederhergestellt werden. Mit diesem „dritten Weg“ versucht Rosanvallon, die Nachteile einer individualistischen Gesellschaft, in der das soziale Band fehlt, zu überwinden, ohne sich nostalgischen kommunitaristischen oder holistischen Theorien zu verschreiben, die einen Gesellschaftstyp wiederbeleben wollen, der in die Vergangenheit gehört. Für Rosanvallon stehen individuelle Freiheit und gesellschaftliche Verpflichtungen nicht in Opposition zueinander, da die Verpflichtung, eine Arbeit zu finden, auch bedeutet, dass das Individuum wieder vollständig, als unabhängiger Bürger, in die Gesellschaft integriert werden kann, da es nicht mehr auf Zuwendungen des Wohlfahrtsstaates angewiesen ist. Wiederum bemüht Rosanvallon hier unerwarteterweise die republikanische Redeweise, da Menschen mittels des „Zwangs zur Arbeit“ zur „Freiheit gezwungen“ werden. Andererseits ist sein Republikanismus modern, da er die besondere Situation der Individuen in Rechnung stellt und diese Differenzen nicht im Namen eines abstrakten Begriffs von Gleichheit auslöscht.⁸⁸

Abgesehen von dem Einschluss der Individuen in die Gesellschaft sieht Rosanvallon eine zweite Aufgabe für die Politik. Wenn die Gesellschaft nicht mehr länger „gegeben“ oder „lesbar“ ist, dann ist das Problem der Repräsentation nicht mehr die Frage wie man die Gesellschaft spiegeln, sondern wie man Wissen über diese individualisierte Gesellschaft erzeugen kann. Wir brauchen nicht „mehr Repräsentation“ (im Sinne des Widerspiegels), sondern mehr „Beratung“ (deliberation) oder „kognitive Repräsentation“ (Nachdenken über Gesellschaft) durch die Politik. Eine der Aufgaben der Politik ist es natürlich, die Gesellschaft über sich selbst aufzuklären. Offensichtlich stellt sich diese kognitive Aufgabe nicht allein der Politik. Neue Ausdrucksweisen für neue soziale Realitäten zu finden, ist natürlich auch die Aufgabe der Sozialwissenschaftler und der „Intellektuellen“ im Rosanvillonschen Sinne. Überlegungen von Soziologen oder Historikern über die Gesellschaft sind nun von direkter Relevanz für die Politik. Und umgekehrt ist die politische Krise auch teilweise eine Krise der Sozialwissenschaften. Rosanvallon ist hier von der Vergangenheit inspiriert. Vor gut hundert Jahren entstanden die Sozialwissenschaften und die Statistik, um eine Gesellschaft zu erfassen, die sich mehr und mehr individualisierte. Heutzutage sollte der Sozialwissenschaftler versuchen, Kategorien zu entwickeln, die besser mit den individuellen Lebensläufen übereinstimmen und die traditionellen kollektiven Identitäten hinter sich lassen.⁸⁹

⁸⁸ NS, 84, 88, 92.

⁸⁹ PI, 354-357; NS, 40, 99-102; FH, 41f. Rosanvillons Glaube, dass man die Gesellschaft

Es ist klar, dass Rosanvallon einen interessanten Weg aus der Krise der Repräsentation anbietet, ohne auf ein undemokratisches substantielles oder gegebenes Volk zurückzufallen. Er betont mit Recht die Wichtigkeit der Vermittlung des abstrakten Volkes durch Bürokratie, Parteien, Gewerkschaften und mittlerweile auch durch Politik und Sozialwissenschaft. Aber auch wenn er die Wichtigkeit der Vermittlung betont, so verbleiben doch zwei Vermittlungsformen, die er möglicherweise zu geringerschätzt.

Die erste ist die derjenigen Politiker und Akteure, die abstrakte Ideen und Institutionen vermitteln. Für Rosanvallon ist es jedoch nicht die Vermittlung dieser Akteure, die uns einen Weg aus der Repräsentationskrise weist.⁹⁰ Es bleibt unklar, ob man das Wissen über die Gesellschaft und über das Politische von den Akteuren, die dieses Wissen verkörpern, trennen kann. Jemand kann ein Wissen von der Gesellschaft und Ideen zur Arbeitsbeschaffung haben, aber es ist genauso wichtig, jemanden zu finden, der diese Pläne einer größeren Öffentlichkeit vermitteln kann. In diesem Sinne ist die Person des Politikers auch wichtig für die Schaffung eines sozialen Bandes. Wie das Volk keine Form ohne die Vermittlung durch Institutionen – wie dem Staat – erwerben kann, so ist es genauso abhängig von den Akteuren, die die Institutionen oder Abstraktionen repräsentieren. Die zufällige Präsenz oder Abwesenheit bestimmter Akteure kann einen entscheidenden Unterschied in der Art und Weise, wie Menschen das soziale Band wahrnehmen, ausmachen.

Abgesehen von der Vermittlung durch die politischen Akteure gibt es einen anderen Vermittlungstyp, der von Rosanvallon vielleicht zu sehr unterschätzt wird. Es wäre verwunderlich, wenn nur die Sozialwissenschaften und die Politik zur Lesbarkeit der Gesellschaft beitragen würden. Wenn Rosanvallon die Geschichte des Politischen unseres Zeitalters schreiben wollte, müsste er dann nicht die Medien und die Fernsehserien mit einbeziehen, die nicht nur eine reine Unterhaltungsfunktion haben, sondern auch ein machtvolleres Mittel sind, um der Gesellschaft eine Form zu geben? Sollte man nicht Rosanvallons Zweifel an den heutigen Medien⁹¹ im Lichte seiner eigenen Methode und Verfahrensweise revidieren, die ja gerade auf eine überzeugende und spannende Art und Weise aufzeigt, dass scheinbar irrelevante Gegenstände und Praktiken (Lieder, Romane, Geschichten, Karikaturen) eine wichtige Rolle in der unendlichen Suche nach „dem Volk“ spielen?

(Aus dem Englischen von Reinhard Heil)

wieder intelligibel machen könnte, lässt sich mit Marcel Gauchets skeptischer Haltung zu dieser Position kontrastieren. Vgl. Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Paris 1998, 126.

⁹⁰ MR, 181; vgl. PI, 333, 346.

⁹¹ MR, 181; vgl. PI, 346.

Die Politik der Menschenrechte: Etienne Balibar

TILMAN REITZ

Seit gut zwanzig Jahren macht Balibar zu Themen, die für andere Autoren zum gesicherten Bestand der politischen Philosophie zählen, beunruhigende Beobachtungen: Die liberale Demokratie funktioniert allein dadurch, dass faktisch viele *nicht* mitbestimmen können; ihre nationalstaatliche Form provoziert die machtloseren Staatsbürger, sich von den auch formal Ausgeschlossenen rassistisch abzugrenzen; die Menschenrechte schließlich, die diese Form zu sprengen beanspruchen, sind nur als Bürgerrechte durchsetzbar. Balibars Analysen reagieren freilich auf eine Lage, in der sich die fragliche Konstellation zu verändern beginnt – auf die Krise des Nationalstaats, mit der die Grundrechte wieder zum Gegenstand offener Auseinandersetzungen werden. In dieser Situation, so seine Annahme, ist weniger eine Begründung oder Verteidigung als eine *Politik* der Menschenrechte vonnöten.

Balibar hat seinen Blick für spannungsreiche Kopplungs- und Ausschlussverhältnisse an den Analysen Louis Althusser's geschult, der ihn bereits als Studenten an seinem Schlüsselwerk *Lire le Capital* beteiligte¹ und dem er posthum die Aufsatzsammlung *Écrits pour Althusser*² widmete. Die methodische Neuerung, mit der Althusser auf eine ganze Generation kritischer Theoretiker einwirkte (zu seinen Schülern zählen auch Jacques Rancière und Michel Pêcheux, mittelbar hat er z.B. Michel Foucault und Judith Butler geprägt), ist als Verbindung von Marxismus und Strukturalismus bekannt geworden. Althusser konzentriert sich nicht mehr allein auf ökonomisch bedingte Konflikte, sondern reflektiert auch auf die abstrakten Ordnungsmuster, die in ihrer Analyse und in ihrer Austragung am Werk sind. Die resultierende Methode erlaubt es, an traditionellen Begriffen wie dem des Klassenkampfes, der Ideologie, selbst an denen von Basis und Überbau festzuhalten, ohne alles Soziale auf die Entwicklung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse zurückzuführen. Althusser erreicht dieses Ziel, indem er in Marx' Beschreibungsmustern und in den Gegenständen seiner Analyse durchgängig die *gesamte* Artikulation beleuchtet, nicht allein die jeweils als bestimmend hervorgehobenen Momente. So liest er

¹ *Lire le Capital* (Paris 1965) ist ein Gemeinschaftswerk, das aus einem Seminar Althusser's an der Ecole Normale Supérieure hervorging; an dem Band waren auch Jacques Rancière, Pierre Macherey und Roger Establet beteiligt. Der Teil, den der damals 23-jährige Balibar verfasste, handelt vom Geschichtsbegriff des historischen Materialismus. (Dt. Ausgabe: Louis Althusser et al., *Das Kapital lesen*, Reinbek 1972.)

² Dt. Ausgabe: Etienne Balibar, *Für Althusser*, Mainz 1994.

Andreas Hetzel, Dr. phil., Studium der Philosophie, Germanistik und Publizistik in Münster und Frankfurt am Main, derzeit Postdoc-Stipendiat im Graduiertenkolleg „Technisierung und Gesellschaft“ an der TU Darmstadt. Forschungs- und Veröffentlichungsschwerpunkte sind Sozial- und Kulturphilosophie, Techniktheorien, Theorien der Macht, Rhetorik, Sprachphilosophie und politische Theorie.
Email: a.hetzel@phil.tu-darmstadt.de

Dirk Jörke ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Politikwissenschaft der Universität Greifswald. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Demokratietheorie, des Pragmatismus und der politischen Ideengeschichte. Jüngste Veröffentlichungen: Demokratie als Erfahrung. John Dewey und die politische Philosophie der Gegenwart, Wiesbaden 2003. Zusammen mit Hubertus Buchstein: Das Unbehagen an der Demokratietheorie, in Leviathan Bd. 30, Heft 4.

Heike Kämpf, Privatdozentin für Philosophie an der TU-Darmstadt. Forschungsbereiche: Anthropologie, Sozialphilosophie, Hermeneutik, Kulturtheorie, feministische Philosophie. Buchveröffentlichungen u.a.: Helmuth Plessner. Eine Einführung. Düsseldorf 2000, Die Exzentrizität des Verstehens. Berlin 2003, Aufsätze u.a.: Politische Philosophie als Sprachkritik. Zum Machtdiskurs bei Judith Butler. In: Dialektik 2002, Perspektiven einer feministischen Ethik jenseits einer geschlechterspezifischen Moral. In: Ethica 2003.

Ralf Krause, Studium der Philosophie, Politik und Geschichte in Köln, Paris und Berlin. Veröffentlichungen u.a. (als Herausgeber) die CD-ROM: Nietzsches Schriften oder der furor philosophicus. Aktuelle Tätigkeit in einem Berliner Schulbuchverlag.

Andreas Niederberger, Dr. phil., Studium der Philosophie, Soziologie und Romanistik in Frankfurt am Main, Paris und St. Louis/USA, derzeit wissenschaftlicher Assistent am Institut für Philosophie der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main. Arbeitsgebiete sind v.a. die politische Philosophie der Weltgesellschaft sowie die Bedeutung der Sozialphilosophie und politischen Theorie in der phänomenologischen Tradition. Mit-Autor bzw. Herausgeber u.a. von *ChronoLogie. Texte zur französischen Zeitphilosophie des 20. Jahrhunderts* (hg. gem. mit Dietmar Köveker, Darmstadt 2000); *Von Bagdad nach Toledo. Das „Buch der Ursachen“ und seine Rezeption im Mittelalter* (gem. mit Alexander Fidora, Mainz 2001) und *Vom Einen zum Vielen. Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert – Eine Auswahl zeitgenössischer Texte* (hg. gem. mit Alexander Fidora, Frankfurt am Main 2002). Darüber hinaus Autor von zahlreichen Artikeln zur Philosophie des Mittelalters, zur politischen Philosophie und zur französischen Gegenwartsphilosophie.

Tilman Reitz, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Jena. Studium der Philosophie, Soziologie und Kunstgeschichte, 1999 M.A. an der FU Berlin, 2001 promoviert am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg. Arbeitsgebiete Politische Philosophie, Sozialtheorie und Ästhetik. Publikationen zu Benjamin, der Sozialphilosophie der 1920er Jahre, Foucault, Adorno - und zur Formierung des bürgerlichen Weltverhältnisses um 1800.

Marc Rölli, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der TU Darmstadt. Forschungsbereiche: Französische Philosophie im 20. Jahrhundert, Geschichte der philosophischen Anthropologie, Nietzsche und das Problem des Biologismus, Phänomenologie und Empirismus. Veröffentlichungen u.a. zu folgenden Themen: Der transzendente Empirismus des Gilles Deleuze, moderne Ereignistheorien in Frankreich, Nietzsches Stellung zur Ästhetik, die Gedächtnistheorie Bergsons, Pessimismus bei Schopenhauer, Moderne und Postmoderne, Romantische Ironie.
Email: roelli@phil.tu-darmstadt.de.

Wim Weymans ist Assistent des Fonds für Wissenschaftliche Forschung Flandern (Belgien) an der Universität Leuven (K.U.Leuven). Forschungsbereiche: zeitgenössische französische politische Philosophie und Geschichtstheorie (Certeau, Lefort, Gauchet, Rosanvallon) und moderne Formen des „Republikanismus“ (Skinner, Pettit). Veröffentlichungen zu Michel de Certeau und Quentin Skinner. Veröffentlichungen in Vorbereitung zu Marcel Gauchet und Claude Lefort.
Email: w.weymans.01@cantab.net

Marc Ziegler, M.A., Mitglied im Graduiertenkolleg „Technisierung und Gesellschaft“ der TU Darmstadt; Dissertationsprojekt zum Thema „Die phantasmatische Wirklichkeit der Technik. Kollektive Technikphantasien und ihre Kritische Theorie“. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Politische Philosophie, Sozial- und Technikphilosophie sowie Ästhetische Theorie.
Email: ziegler@ifs.tu-darmstadt.de

Oliver Flügel, Reinhard Heil, Andreas Hetzel (Hrsg.)

Die Rückkehr des Politischen

Demokratietheorien heute



Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Einbandgestaltung: Peter Lohse, Büttelborn
Einbandbild: PhotoDisc

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2004 by Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-darmstadt.de

ISBN 3-534-17435-6

INHALT

Oliver Flügel/Reinhard Heil/Andreas Hetzel <i>Die Rückkehr des Politischen</i>	7
1 SOUVERÄNITÄT	17
Oliver Flügel <i>Démocratie à venir. Jacques Derrida</i>	19
Heike Kämpf <i>Die Unerreichbarkeit der Demokratie. Kontingenz, Identität und politische Handlungsfähigkeit nach Judith Butler</i>	43
2 FREIHEIT UND GLEICHHEIT	63
Daniel Gaus <i>Demokratie zwischen Konflikt und Konsens. Zur politischen Philosophie Claude Leforts</i>	65
Wim Weymans <i>Pierre Rosanvallon und das Problem der Politischen Repräsentation</i>	87
Tilman Reitz <i>Die Politik der Menschenrechte: Etienne Balibar</i>	113
Andreas Niederberger <i>Aufteilung(en) unter Gleichen. Zur Theorie der demokratischen Konstitution der Welt bei Jacques Rancière</i>	129
3 AGONALITÄT	147
Petra Gehring <i>Wäre der Widerstreit politikfähig? Lyotards Kritik des Rechtsstreits und die Frage des Politischen in Le différend</i>	149

In instruktiven und kritischen Beiträgen werden moderne Positionen der Demokratietheorie vorgestellt, die seit den 1970er Jahren im französischen und angelsächsischen Sprachraum formuliert wurden, hierzulande aber bisher kaum bekannt sind. Es handelt sich um radikaldemokratische Ansätze, z. B. der Forderung nach einer umfassenden Demokratisierung von Bürokratie, Wirtschaft und Wissenschaften.

Oliver Flügel, geb. 1977, derzeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Arbeitsbereich für Politische Theorie und Ideengeschichte des Instituts für Politikwissenschaft der TU Darmstadt.

Reinhard Heil, geb. 1971, derzeit Stipendiat im Graduiertenkolleg Technisierung und Gesellschaft an der TU Darmstadt.

Andreas Hetzel, geb. 1965, derzeit Postdoc-Stipendiat im Graduiertenkolleg Technisierung und Gesellschaft an der TU Darmstadt sowie Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie der TU Darmstadt.



www.wbg-darmstadt.de

ISBN 353417435-6



ISBN 3-534-17435-6

Flügel/Heil/Hetzel (Hrsg.)

Die Rückkehr des Politischen

O. Flügel/R. Heil/A. Hetzel (Hrsg.)

Die Rückkehr des Politischen

Demokratietheorien heute

