

Zeit und Demokratie Eine Einstimmung Hans Scheulen und Zoltan Szánkay

*Für Claude Lefort, der in diesem
Jahr den Hannah-Arendt-Preis
für politisches Denken erhält*

Bei unserer ersten Begegnung - als deutschsprachige Leser - mit der Intensität des Lefortschen Schreibens, einem „Schreiben inmitten der Prüfung des Politischen“¹, so wie es uns in diesem Text als Frage der „Permanenz“, der „Fortdauer“ entgegentritt, werden unsere internalisierten Gesellschaftsverständnisse wohl kaum ernsthaft angerührt. Wahrscheinlich werden wir versucht sein, dasjenige, was uns in diesem „Schreiben“ als Spur des Westlich-Politischen und als ausgespannter Spielraum einer (seltsamerweise) doch nicht voll *säkularisierbaren Demokratie als Instituierung des Modern-Politischen* entgegentritt, zunächst als eine der akademischerseits üblich betriebenen politischen Philosophien abzubuchen. Das heißt: als eine Art interessanter Begleitmusik zu dem, was „wirklich geschieht“, und zu dem wir doch unsere psychologischen, anthropologischen und sozialtheoretischen Wissenszugänge haben.

Gewiß: Die klassisch-modernistischen Wissenszugänge zu dem, was wir in einer Arendtschen Sprechweise den „Ort, von wo aus wir verstehen und handeln“ nennen mögen, haben in den Einbrüchen des 20. Jahrhunderts, gelinde gesagt, viel von ihrer „handlungsleitenden“ Plausibilität verloren. Nichtsdestoweniger geht, von einigen wenigen neueren Ausnahmen abgesehen, die unentwegte Reparaturarbeit an den manchmal umbenannten Sackgassen (um ein maliziöses Bild zu verwenden) in einem sich steigernden weltweiten Forschungs-, Tagungs- und Kongressaufwand weiter. Die dichotomischen Zwänge, die in unseren Selbst-, Welt- und Geschichtsthematisierungen arbeiten, wirken auch dort weiter, wo man an ihrer Lockerung², oder auch: an Neuzugängen zu den erwähnten „Orten“, im Licht der theoretisch einschneidenden und geschichtlichen Ereignisse des 20. Jahrhunderts arbeitet. Sie weichen in

ihren Formen erstaunlich wenig von den Formen ab, die in den „wissenschaftlichen Weltbildern“ und den Sozialontologien des letzten Jahrhunderts geprägt worden sind.

Desto wichtiger ist es, überhaupt wahrnehmen zu können, daß das Lefortschen „Schreiben in der Prüfung des Politischen“ zu den an einer Hand abzuzählenden Werken des Jahrhunderts gehört, in denen die Lockerung der selbstverständlich gewordenen Dichotomien, auf die wir hingewiesen haben, und unsere Antwortfähigkeit in der Auseinandersetzung mit der „Tragik der modernen *Conditio*“³ nicht bloß angemahnt, sondern auch, wie im Arendtschen Werk, entscheidend mit auf den Weg gebracht werden.

Vieles spricht dafür, dass es für das fragliche Bemerken entscheidend ist, ob und wie wir die Frage nach der Zeitlichkeit, die in der Frage „Permanenz des Theologisch-Politischen?“⁴ mehrfältig arbeitet, mit wahrnehmen können. Dies ist zugleich auch die Frage, in der sich die Bedeutsamkeit des Lefortschen Werks mit jenen am Ende dieses Jahrhunderts aufkommenden „Übergangsräumen“ der Sozial- und Geschichtswissenschaft verbindet, in denen die Frage nach der „unterdrückten Zeitlichkeit“⁴ in den sozialwissenschaftlich konstruierten Universalien „Kultur“ und „Gesellschaft“ ebenso erscheint, wie die nach der „durchgehenden Entontologisierung und Entessentialisierung der modernen Sozialphilosophie.“⁵ Für unsere Wahrnehmung, gerade auch für unsere politische Wahrnehmung, ist dabei wesentlich, daß die Zeitlichkeit die „gemeinsame Grundproblematik“ unserer personalen und „kollektiven“ Identitätsbegriffe ist. Sie sind genau mit den üblichen Weisen der Kontinuität („Permanenz“) verbunden. Entscheidend ist damit also auch, daß wir von der seltsamen Annahme loskommen, daß die noch bis in die siebziger Jahre vorherrschende Sozial- und Geschichtsontologie - mit- samt der in diese durchgängig eingewobenen präsenzhaften Zeitlichkeit - so etwas wie die endgültige Naturontologie der Selbst- und Wir-Formen der Menschenwesen darstellt. Dazu ist die Wahrnehmung hilfreich, die Peter Wagner so formuliert:

Auch heute noch fallen die meisten sozialwissenschaftlichen Untersuchungen in eine von zwei gleichermaßen gegenüber dieser Frage (das heißt gegenüber der Verzeitlichungs- und Identitätsfrage) hilflosen Kategorien: Entweder werden „zeitlose“ Momentaufnahmen der sozialen Welt vorgenommen, oder die Geschichte wird in deterministischer Weise zur Erklärung der Gegenwart eingesetzt. Im zuerst genannten Fall werden empirische Belege - etwa aus Antworten auf Interviews - synchron als gegenwärtige Fakten analysiert, ohne deren historische Konstruktion und möglicherweise begrenzte Dauerhaftigkeit überhaupt in Betracht zu ziehen. (. . .) In dem anderen Fall hingegen eignen sich Forscher selektiv die Vergangenheit an, um die Gegenwart (als Begründete) kausal zu erklären.⁶

Schließlich ist dann gerade in Bezug auf das Lefortsche Werk - wie nicht anders auch für das Arendtsche Werk, sowie für jene in den letzten Jahrzehnten, in denen der „antimetaphysische Kern des Politischen“⁷ sich Herausschält - der noch kaum erkundete Umstand entscheidend, dass die dichotomischen Zeitigungs-Kategorien, die in unseren „kollektiven“ Selbstverständnissen, sei es „Gesellschaft“, sei es als „Kultur“ arbeiten, genau jene Differenz (jenes Moment, jene Grenzart gegenüber anderen und dem Anderen) unserer westlichen politischen Geschichte unkenntlich (und so unbeantwortbar) machen, die uns bei Lefort als die „demokratische Revolution“, als die Institution des Modern-Demokratischen entgegen tritt.

Vor jenem Hintergrund des Zwischenraums politischen Handelns und der symbolischen Ordnung des Demokratischen, die durch die Werke von Hannah Arendt und Claude Lefort hervortritt⁸, wird besser als irgendwo sonst bemerkbar: Mit der progressiv-linearen Einheits- und Realzeitlichkeit unseres liberal-sozialwissenschaftlichen Selbstverständnisses (und, daran anschließend, des marxistischen Verständnisses) als „Gesellschaft“ können wir die gerade genannte Differenz nur als eine „totale“ Differenz zwischen „traditionell“ und „nachtraditionell“ denken, das heißt als eine auch qualitativ oder „ethisch“ determinierende Differenz zwischen dem Universalistischen und dem Partikularen - bis hin zu der Unterscheidung zwischen Zivilisation und Barbarei. Diese verabsolutierte Differenz erscheint dann nicht nur als eine „historische Grenze“, sondern auch in der „Redewelt“ (Ricoeur) der ko-präsenten Gesellschaftlichkeiten des „modernen Westens“ einerseits, und den von ihr nur „partiell“ durchdrungenen Gesellschaftlichkeiten der Welt andererseits.

Demgegenüber *verschwindet* die fragliche Differenz zwangsläufig dort, wo wir unsere eigenen (oder andere) „Kollektive“ in Begriffen von *Kulturen* verstehen und denken. Zwangsläufig, da das moderne Kulturidiom, am Ende des 18. Jahrhunderts, ja gerade als jene Sprache der Wir-Subjektivierung und Wir-Objektivierung entsteht, in der man der Redewelt der „Zivilisierung“ und seiner verabsolutierten Differenz *widersprechen* konnte. Schon in der Herderschen Formulierung ist dasjenige, was wir heute Kulturen nennen, „unmittelbar zu Gott“. Das Urteil, dass keine der Kulturen der Welt einer anderen „nachsteht“, ist somit nicht etwa das Resultat kulturwissenschaftlicher Untersuchungen, sondern das konstitutive Moment dieser (widersprechenden) kulturalistischen Vorstellungsweise.

Allerdings: Die Einebnung der einzigartigen „Öffnung“ der demokratischen Revolution, die in der westlichen Geschichte zutage getreten ist, in eine der „Kulturformen“ oder in eine der vielen „Wertegemeinschaften“ der Welt bringt ihre eigene Intensität der Wirklichkeitsverleugnung hervor. Und diese Intensität ist keinesfalls geringer als die von U.K. Preuß zitierte

Wirklichkeitsverleugnung, die in der „totalen“ Grenzziehung des Zivilisationsdiskurses arbeitet.

In der Sprache der sich selbst konstituierenden Gesellschaftlichkeit und der Zivilisierung wird nun jene lineare und prozesshafte Zeitlichkeit deutlich, die - so versteht Hannah Arendt es - den Zeit-Raum des Politischen „ersetzt“ und damit beinahe zum Verschwinden bringt. Sprechen wir jedoch über unsere oder über andere „Kollektive“ *als Kultureinheiten*, so verschwindet die besagte Öffnung des Zeit-Raumes zum anderen noch weitaus „spurloser“ aus ihrer Selbstreferentialität und aus ihrer ungespaltenen Selbstübereinstimmung (wie in den streng wissenschaftlich-strukturalistischen Behandlungsweisen des „Kulturraumes“).⁹

Könnte es sein, daß das Lefortsche Werk (und darin besonders der „Permanenz“-Essay) uns die Einübung in eine Denkpraxis nahelegt, worin die Denkbarkeit und Erfahrbarkeit unserer „kollektiven“ Seinsweisen so erweitert wird, dass dadurch die geschilderte, scheinbar zwingende Dichotomie unserer beiden Redewelten - und die mit ihr verbundenen Zeitigungsweisen - gelockert wird? Würde gerade dadurch dann auch die Zeitlichkeit eines Politischen wahrnehmbar, das nicht mehr wie die auf See fahrbaren Untersatz namens „moderne Gesellschaftsentwicklung“ und ihren Schienen reisende Politik eigentlich nur zur Beschleunigung oder Bremsung zuständig wäre - die aber auch nicht mit der, wie Hannah Arendt präzise bemerkte a-politischen Metapher der „Steuerung des Staatsschiffs“ vereinbar ist? Könnte man sie dann auch auf die Frage achtend lesen, wie darin der Zwang aufgelöst wird, die „westlich-demokratische Differenz“ entweder zivilgesellschaftlich-zivilisierend zu totalisieren oder kulturalistisch niederzuschleifen? Bekämen wir so auch die Bedeutsamkeit einer Lockerung der die politische Imagination hegemonisierenden Redewelt-Dichotomie für ein Verständnis dieser Differenz in den Blick? Und dies in einer Weise, in der auch das Verwirrende und Verdeckende am plakativen Schlagwort der „multikulturellen Gesellschaft“ deutlich wird? Könnte es schließlich sein, dass diese Wirkungen aus dem Lefortschen Werk und aus dem „Permanenz“-Text im besonderen dadurch entstehen, dass in ihnen - nun in einem ausdrücklichen Bezug auf das „Medium“ in dem die „Mutation“ der demokratischen Revolution sich vollzieht - ein Bruch zustande kommt, ein Bruch mit dem in der Moderne gerade nicht überwunden, sondern radikalisierten und in ihr *normalisierten* Zeitzuschnitt der Metaphysik? Das heißt, ein Bruch der voll präsentischen Zeit der Mechanik, der Zeit des Bewusstseins, der linearen Zeit, die nur durch voll präsente Kettenglieder hindurch „verläuft“ und die als ihr unabdingbares Komplement die „Zeitlosigkeit“ der platonischen Wesenhaftigkeit, die Universalität hat.¹⁰

Repolitisierte Zeit. Andere Zugänge

Die obigen Fragehorizonte implizieren, daß wir als Leser in unserer Denkerfahrung selber erfragen und erkunden können, inwieweit die Lefortsche Denk- und Schreibpraxis uns bei der Erweiterung unseres Zeitverständnisses - hier auf unsere politischen Wir-Weisen bezogen - hilft. Den Terminus „re-politisierte Zeit“ bringen wir dabei hier in einem sprach-näheren Sinn ein. „Politisieren“ hieße damit: Etwas „Kollektives“ in eine Art polishafte Zeitlichkeit, Strittigkeit und Bearbeitbarkeit zu bringen, oder, geschichtlich wohl genauer: in die Zeitlichkeit des „Machiavellian Moment“ (Pocock) und des in der demokratischen Revolution Instituierten.¹¹ Die „Repolitisierung der Zeit“ heißt dann aber auch, gewahr zu werden, wie eng unsere modernistisch verstärkten metaphysischen Redewelten prozessual-gesellschaftlicher oder identitär-kultureller Art mit Zeitlichkeitsweisen verbunden sind, in denen kein Ereignishaftes konstitutiv sein kann: Also auch kein Politisches, im Sinn eines sowohl „objektiv“ wie „subjektiv“ *Unentscheidbaren*, das heißt einer pluralen Entscheidung im „Zwischen“.

Wir sind erfreulicherweise nicht ausschließlich auf das Lefortsche Werk angewiesen, um unser Zeitverständnis auszuweiten. Es sind genau die zwei entscheidenden Denkeinschnitte dieses Jahrhunderts (die der Werke Sigmund Freuds und Martin Heideggers), in denen sich die Wegbahnung eines im 19. Jahrhundert noch undenkbareren Verständnisses der Zeitigung, durch die und in der wir als „Selbst“ (im Plural) und als „Wir“ (im Plural) sind, sich vollzog. Wegbahnungen, die sich in jenem Punkt kreuzen, wo sie die, sei es in modernistischer oder szientistischer Weise, noch unerbittlicher gewordenen Zwänge des metaphysisch Präsentischen (oder auch, wie Freud es sagt, die „unseres offiziellen Ichs“) wenn nicht auflösen, so doch lockern.¹² So wie J. Derrida zum „Freudschen Schauplatz“ schreibt, jenem Schauplatz, der weder in den Kategorien der Kopräsenz noch durch solche eines linearen, durch ihn hindurchgehenden Zeitflusses faßbar ist (da dieser Zeitfluß durch eine ihn gleichsam rückschlagende „Nachträglichkeit“ unterbrochen wird):

Daß die Präsenz im allgemeinen nicht ursprünglich, sondern rekonstruiert ist, dass sie nicht die absolute, vollauf lebendige und konstituierende Form der Erfahrung ist, und dass es keine Reinheit der lebendigen Präsenz gibt, das ist das für die Geschichte der Metaphysik ungeheure Thema, das Freud uns durch eine dem Gegenstand unangemessene Begrifflichkeit zu denken auffordert.¹³

Dabei wird dieser Schauplatz, wie Freud in einem ähnlichen Zusammenhang sagt, in einer „nicht bloß beschreibenden Absicht“ aufgemacht. Wenn wir das Freudsche „Wo Es war, soll Ich werden“ in der Lacanschen, verortenden Betonung des Satzes lesen - „Dort, wo Es war, dort soll Ich werden“, das heißt dort, wo das Begehren, seine Brechung und seine Öffnung auf die symbolische Ordnung war, *dort* soll Ich werden -, so ist daraus auch jene Retemporalisierung des „offiziellen Ichs“ herauszuhören, die in dem lockernden - wie die „*good enough mother*“ erlaubenden Spielraum der analytischen Situation erfahrbar und neu bearbeitbar wird.

Im „soll“ des Freudschen Satzes schwingt nun aber auch die entscheidende ethische Dimension des psychoanalytischen Zeit-Raums mit. Solange man jedoch nicht das spezifisch ethische Moment der Retemporalisierung wahrnimmt, ist man gezwungen, den analytischen Rahmen als klassisch präsentischen „Behandlungsrahmen“, oder als den einer dekontextualisierten „emanzipatorischen Selbstbefreiung“ zu verstehen, besser: mißzuverstehen. In beiden Fällen geht das „von woher?“ jener Antwort auf die Wirklichkeit und auf den anderen verloren, die weder dem „offiziellen“ noch dem „gesollten“ Ich zur Verfügung stehen.¹⁴

Es bietet sich an, hier jene andere *Versetzung* des „von woher“ des Denkens anzuschließen: Das Heideggersche Werk „bahnt“ sich ebenfalls seinen Weg: den zu unserer Erklärbarkeit als retemporalisiertes „Dasein“, durch eine und in einer Zeitlichkeit, deren konstitutiver Bezug zur Geworfenheit - die der Gebürtlichkeit bei Arendt nicht fernsteht - und zur Sterblichkeit eben nicht auch eine Selbstbezogenheit bedeutet.¹⁵ Lesen wir das „Da“ des Daseins als ein „Da“, zu dessen - nicht präsentischer und nicht linearer - Zeitlichkeit wir uns in der Denkerfahrung einen Weg bahnen können, so wird die Zeit dieses „Da“, die Zeitform des Daseins, in einer wesentlichen Weise „politisiert“: Politisiert in einem doppelten, dem oben genannten verwandten Sinn, als eine Zeit eines gerade durch seine zweifache Begrenztheit herausgehobenen und erhöhten „Schauplatzes“, und als eine Zeit, die das Beginnen und die nicht-determinierte und so zu verantwortende Entscheidung *zuläßt*.¹⁶

Von hier aus auf den „Lefortschen Schauplatz“ überwechselnd: Die Lefortsche Bahnung¹⁷ öffnet uns den Zugang zu der nicht-präsentischen und nicht „ableitbaren“ politischen Daseinsform dessen, was man normalerweise - mit einem dieser Form schon vorgreifenden Begriff - „Gesellschaftlichkeit“ nennt. Auch durch sie treffen wir auf die „Politisierung der Zeit“.

„Écrire“

Leforts Texte mögen, bei einer ersten Lektüre, als Diskurse an der nie genau festzulegenden Grenze zwischen Philosophie und politischer Theorie erscheinen. Aber sie sind auch ein „Schreiben“, dessen offenkundige Nähe zum Literarischen nicht in eine dekontextualisierte Argumentationskette übersetzbar ist. Auch das macht seine Nähe zu H. Arendt und zu ihrer essayistischen Schreibweise aus. Lefort bezieht so in seinen Aufarbeitungsweisen des Modern-Demokratischen, in viel stärkerem Maß als rein geschichtswissenschaftliche Werke über die französische Revolution, solche Autoren mit ein, die die französische politische Imagination darüber geprägt haben. Dass Lefort dabei neben den in Deutschland bekannteren Namen - wie Tocqueville - solchen wie Guizot oder, in diesem Text, Michelet, ihren Platz gibt, zeigt uns, wie sehr in diesem Schreiben die historischen Differenzmomente des französischen politischen Raums arbeiten. In ihnen spielen sich die spezifischen Übertragungsweisen des Verhältnisses von Tradition und politischer Moderne ab. Beide, der liberale Politiker und politische Geschichtsdenker Guizot und der Historiker Michelet, sind Gestalten, die ähnlich in der deutschen Geschichte nicht erscheinen; beide der zur Zeit der französischen Revolution geborenen Generation entstammend, entziehen sie sich akademisch eindeutigen Kategorisierungen: Der eine „liberal“ in einem Sinn, der vor der fortschrittszeitlichen Vereindeutigung des Liberalismus liegt und nicht davon absieht, die Macht als ein „Organ“ der Entzifferung des Sozialen zu denken¹⁸, der andere ein „Historiker“ vor jener mit der französischen intellektuellen Beziehung zum deutschen Historismus einhergehenden, späteren Konstituierung einer Geschichtswissenschaft, die von da ab seinen Status auch als Geschichtsdenker für lange Zeit in den eines schreibenden Geschichtsrömantikers verwandeln wird. Das Schreiben beider hat die Vorstellungswelt der französischen politischen Phantasie über die Revolution entscheidend geprägt; es berührt die Grundfugen der französischen politischen Wahrnehmungsordnung. Und was hier besonders hervorgehoben zu werden verdient: Beide bedenken sowohl die „Permanenz“ der Französischen Revolution als auch die „Permanenz“ des Religiös-Politischen, und, was noch wesentlicher ist, die Permanenz des zweiten im ersten. Dies zeigt uns, in welcher Weise das „von woher?“ des Lefortschen Schreibens seine Bedeutung erhält.

Dieses Schreiben ermöglicht sich also nicht von ungefähr aus einer Anerkennung und Wiedererkennung dessen, was das philosophische Denken mit der Literatur verbindet: Ein Denken nämlich, das sich, wie Lefort es sagt, niemals selbst durchsichtig und „rein“ ist, sondern sich in einer rhetorischen Dimension der Sprache sucht, die nicht losgelöst ist von jener, im-

mer spezifischen, historisch-politischen Erfahrungs- und Handlungsdimension, in die dieses Denken hineingestellt ist und an der es teilhat.

Das scheint uns in einer bestimmten „kulturgesellschaftlichen“ Weise vielleicht selbstverständlich zu sein. Aber genauer besehen gilt uns diese Selbstverständlichkeit nur so weit und so lange, wie uns dadurch ein „innerer“ Raum wissenschaftlicher Erkenntnis mitgarantiert ist, von dem aus wir weiterhin risikolos deren „äußere“ Objekte vor sie hinstellen und bemeistern können. *Lefort spricht von einer Erfahrung her, worin sich das Denken dem Wort ausliefern muß, und damit einem Medium, das sich dem eindeutigen Innen und Außen schon immer entzieht.* Er spricht von einer Erfahrung her in der dasjenige, „was uns verwurzelt, uns Boden unter den Füßen gibt, uns zugleich, im selben Zug, entwurzelt und den Boden entzieht“,¹⁹ in der Hier und Außerhalb, Anwesenheit und Abwesenheit sich in neuer Weise zusammenfügen.

In diesem wieder verzeitlichten Aufarbeiten des Verhältnisses von Tradition und politischer Moderne ist dieser Text auch ein Übergang im Schreiben Leforts selbst. Ein Übergang von den Texten, in denen die demokratische Revolution um die Französische Revolution zentriert war, zu einer Weise, diese Revolution zu verstehen, in der ihre Mehrstimmigkeit und ihr „Machiavellian Moment“ (Pocock) mehr Gewicht erhält. Um dies genauer hervortreten zu lassen, können wir einem sehr naheliegenden Einwand folgen: Muß uns die angesprochene Betonung der historischen Differenzordnung des französischen politischen Raums, gerade in den frühen Arbeiten Leforts, nicht dazu führen, die Unterschiede zu H. Arendt herauszustellen? Soll heißen: Ist diese Nähe beider nur in einem Schreiben sichtbar, das sich unumwunden als zeitausgesetzte und in ihrer Zeitlichkeit politisch denkende Übung - bei Lefort gerade auch als Schreiben im öffentlich-politischen Feld²⁰ - zu erkennen gibt? Das heißt, als eine „Essayistik“, der, zumal in Deutschland, jene blockierende „echte Wissenschaftlichkeit“ entgegengesetzt wird, welche im politischen Ernstfall - wie noch angesichts der Ereignisse, die sich mit der Jahreszahl „1989“ verbinden - die Weiterführung einer bestimmten theoretischen Kohärenz selbst um den Preis ihrer Erfahrungsentleerung zu retten weiß.²¹

Nochmals: Muß man unter dem ersten Gesichtspunkt nicht genau die Unterschiede markieren? Denn bekanntlich ist alles, was H. Arendt uns dazu mitzuteilen hat, an der Erfahrung des amerikanisch-europäischen Differenzraumes gewonnen, der das - immer einzigartige - „Machiavellian Moment“ in ganz anderer Weise erscheinen läßt. Hier gilt es, aufzumerken: Übersehen wir nicht, daß es die Schreibweise Arendts selber ist, die durch ihre einzigartige Verknüpfung des kontinentaleuropäischen und philosophischen Denkens, das sie der Amerikanischen Revolution nahebringt, diesen Differenzraum als einen politisch zu denkenden aus-

weist. Ihre Schreibweise schafft die Bedeutsamkeit dieses Differenzraums erst mit, die in politologischen und sozialwissenschaftlichen Vergleichen nicht zur Geltung kommen kann. Darin war der Ausgangspunkt entweder „die“ Revolution in ihrem kontinental-europäischen Verständnis, das die Spezifität der Amerikanischen Revolution zu einer Abstufung im selben Muster machte. Oder aber diese Revolution wurde lediglich als ein historistisch verarbeitetes Partikulargeschehen behandelt. In keinem Fall kann so die im Arendtschen Zugang verstandene politische Bedeutsamkeit sichtbar werden. Bei ihrem Revolutionsbuch²² handelt es sich nur scheinbar um eine komparative Arbeit; die Differenz und Spannung von Tradition und Moderne, zwischen demokratischer Volkssouveränität und der Unverfügbarkeit des Gesetzes - in dem säkularzeitlichen Bezug des Republikanischen auf das Zeitlose des Universellen und auf die „andere Zeit“ des Versprechens in der Metapher des „Bundes“ - wird dort erstmalig in die Revolution selbst verlagert.

Und dies beleuchtet, von einem anderen Ort herkommend, auch die Lefortsche „Sache“ dieses Textes der „Permanenz“. Zweifellos könnte der Lefortsche Zugang hier auch als eine vergleichende Beschreibung mißverstanden werden: So, als würde er, vom gesicherten säkularen Ufer her gesehen, schildern, in welchen Restformen das Theologisch-Politische des *Ancien Regimes* in der zu einem positiven Innenraum gewordenen, nachrevolutionären französischen Gesellschaft „überlebt“. Dagegen fragt der Text danach, wie das Verschwinden des im „doppelten Körper des Königs“ personifizierten Außenbezuges des politischen Zeit-Raumes die Wahrnehmbarkeit des *nicht* in die Gesellschaft einkapselbaren Politischen und dessen Bezug zum Anderen *erschwert*. Mit den *nach* der „Permanenz des Theologisch-Politischen“ geschriebenen Texten wird erst recht deutlich, daß die häufig praktizierte Verwechslung des Einschnitts der demokratischen Revolution mit jener Scheidelinie zwischen traditioneller und post-traditioneller Gesellschaft, die gleichzeitig auch die „Autonomie“ der letzteren instituieren würde, sich jedenfalls nicht auf Lefort berufen kann.²³

Um damit auf den Übergangscharakter dieses Textes im Werk Leforts selbst zurückzukommen: Er wird das Lefortsche Schreiben dahin führen, den Übergangsraum der demokratischen Revolution in Bezug auf das Republikanische zu differenzieren - so wie er es dann in den „*Foyers du républicanisme*“ unternommen hat.²⁴ Durch das republikanische Moment weist sich, von da an deutlicher, die moderne Demokratie im Verständnis Leforts aus.²⁵ Die Schreibweisen, in denen Arendt *und* Lefort dieser doppelten Spur nachgehen und worin diese Differenz des Demokratischen/Republikanischen weiterverarbeitbar wird, bedürfen keines zu-

sammenfassenden Überblicks. Nichts zwingt uns dazu, diese unter einen alleinigen Namen, in einer einzigen Stimme, unter einen einzigen Blick zusammenzufassen.

Symbolisches

Das „Symbolische“ erscheint bei Lefort gewissermaßen als ereignisbezogenes. Wenn er die *demokratische Revolution* als eine „entscheidende Mutation der symbolischen Ordnung“ beschreibt, so könnte dies doppelt irreführend verstanden werden. Zum einen könnte man meinen, Lefort spräche hier von jener kulturrealen Objektivierung namens „das Symbolische“, das eine Art fortlaufenden Kultursinns und per definitionem seine innerkulturelle Codierung bezeichnet. Das solchermaßen objektivierte Symbolische prätendiert, das Religiöse in sich einzubegreifen.

Zum anderen scheint „demokratische Revolution“ hier auf die wohlbekanntere Ersetzung eines von einem anderen, außerweltlichen Ort garantierten Machtzusammenhangs durch eine das eigene Schicksal selbst in die Hand nehmende Volkssouveränität hinzudeuten, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit beheimatet ist und der symbolischen Vermittlung nicht mehr bedarf.

Durch das „Schreiben“ Leforts wird deutlich, daß dasjenige, was er das *Symbolische* nennt, kein vorpolitischer kultureller Code ist, der determinierend wirkt, sondern zu jener konstitutiven Dimension der Instituierung des modernen Politischen gehört, in der sich eine Öffnung fortträgt.

Dagegen wird in dem uns gut bekannten Sprachgebrauch so getan, als ob man zwischen dem Symbolischen, dem Ideologischen und dem Religiösen keinen rechten Unterschied machen könne. Genauer bedacht, fußt diese Täuschung in einer Enthistorisierung und Entzeitlichung. Ihr Erscheinen verdeckt, daß mit dem Beginn der politischen Moderne die drei Namen und die Unterschiede, die sie tragen, überhaupt erst und in einem einzigen Schnitt aufkommen: Wer etwa von der „Ideologie der alten Athener“ spricht, weiß nicht, was er sagt - er sieht daran vorbei, daß es eine Infragestellung und Befragung des „Gesellschaftlichen“ nur innerhalb der politischen Moderne geben kann. Wer von dem Religiösen als Ideologie spricht, verleugnet von vorneherein dessen Wirken als eine „Dramatisierung“ (Lefort) der Beziehung zur Welt *und* zugleich zu einer Dimension des Anderen. *Vor* der demokratischen Revolution gibt es *neben* dem Religiösen nicht noch ein davon unabhängiges Symbolisches, in dem noch ein anderer Bezug zum Anderen und zu einem „Außen“ anwesend wäre. Was wir in einer

modernistischen Redewelt „das Religiöse“ nennen, das heißt, als aus seiner theologisch-politischen Wirksamkeit herausgelöstes, zeigt sich - wenn wir Redewelten nicht mit jenen frühneuzeitlichen Wissensdiskursen verwechseln wollen, die die Ablösung des Religiösen von der theologisch-politischen Wirksamkeit vor allem dem aufgeklärten Absolutismus ange-dient haben - erst mit dem Aufkommen eines „leeren Ortes der Macht“.

Das Symbolische im Lefortschen Verständnis wendet sich gegen Vorstellungen, die, in welchem Gewand sie auch auftreten mögen, sich einer „Selbstentbindung“ von geschichtlich-politischer Erfahrung und Zeitlichkeit verdanken: Daß wir der gesellschaftlichen Spaltung eine *reale* „Grundlage“ andefinieren können - wie es im Marxismus, aber eben nicht nur dort, praktiziert wird -, wenn man nur die immanenten, zeitlinearen „empirischen Prozesse“ richtig untersucht, die uns dann schon aus sich selbst mit einer „Definition“ der Gestalten der Macht, des Gesetzes und des Wissens versorgen würden. Genau dagegen gilt es, den Vorrang jenes Symbolischen *wiederherzustellen*, das nicht in einem gesellschaftlichen „Innen“ aufgeht und das von einer zeitausgesetzten „*Weiterverarbeitung und zugleich auch Prüfung der menschlichen Conditio zeugt*“.²⁶

An dieser Stelle wird dann auch der genaue Sinn dessen deutlich, was Lefort mit „Ideologie“ meint. Denn die Öffnung des Symbolischen ist auch immer höchste, das heißt erfahrbare Beunruhigung, Auflösung der Bezugspunkte selbst der Sicherheit. Dies ist es, wodurch das Modern-Demokratische in seinem Kern gekennzeichnet ist, und das, nach der Erschöpfung des theologisch-politischen Sicherungsmandats des Welt- und Politikverständnisses, doch erst das Ideologische als solches auf den Plan ruft: als Arbeit an der „*Wiederherstellung einer Sicherheit*“ (Lefort)²⁷. Diese Sicherungsarbeit ist von vorneherein nicht im Register von „wahr“ „falsch“ beheimatet, sondern dort, wo sich ausschließlich Reales und Nicht-Reales strikt entgegenseetzen. Damit ist zugleich auch eine Arbeit der *Entsymbolisierung* in Gang gesetzt, die anstelle des symbolischen Politischen nur strukturelle Gefängnisse hervorbringt.

Wie wir sehen, heißt das Aufkommen eines „leeren Ortes der Macht“ einiges mehr, als eine „Leere“, die sich mit dem Verschwinden des Königs einstellt.

Der „leere Ort“ ist auch in diesem Sinn nicht buchstäblich leer; gerade weil in ihm dasjenige arbeitet, wodurch die „Sicherheiten“ unseres Wissens, die Institution des Rechts und unser Bezug zur Machtdimension *auseinandergehalten* werden, müssen wir immer wieder darauf zurückkommen. In ihm ist „etwas“ von dem Gewesenen anwesend, das unsere Beziehung zum Symbolischen und zur Dimension des Anderen mit ermöglicht.

Warum Hannah Arendt und Claude Lefort nicht vergebens geschrieben haben sollen

So wie die Würde dem „Menschen“ nicht durch seine Überzeitlichkeit, sondern durch seine anfangsfähige Gebürtlichkeit und durch seine verabschiedungsfähige Todesbezogenheit zukommt, das heißt durch die den objektiviert-natürlichen Zeitfluß transzendierenden und „zerbrechlichen“ Zeitlichkeiten, so kommt auch die eigene Würde unserer politischen Wirweisen, unserer politischen Nationen ihnen nicht durch ihr universalistisch-überzeitliches Wesen zu. Eher schon dadurch, daß sie sich - ohne im Besitz „eines Testaments“ für die Übertragungen unserer „Erbschaft“ zu sein, und ohne die wahnhaftige Selbstversicherung, die eigene Geschichte „machen“ zu können - dem Nicht-Garantierten der *demokratischen Revolution*, ihren Entscheidungen und ihren Zeitlichkeiten *aussetzen*: Ohne den beinahe übermächtigen Versuchungen nachzugeben, im Namen des „ökologischen Überlebens“ oder im Namen der „zu realisierenden Gerechtigkeit“, globalisierte und somit von den je konkreten Gespaltenheiten der Zeit-Räume des Politischen abgelöste - und so auch alles Anfangen-Können auslöschende - Kommandostellen für die „Lösung“ der „Probleme der Menschheit“ zu fordern. Das heißt nicht, von diesen so abzusehen, wie man dies von dem Normativen her - gezwungenermaßen tut. Aber: allem rationalistischen Anschein nach spricht nichts dafür, daß die Antwort auf die „Bedrohung der Erde“ vom „archimedischen Platz“ her besser erfolgen könnte, als durch die demokratische Konflikthaftigkeit, die unsere politische Daseinsform nicht verleugnet.

Gäbe es in diesem, auch *nachttotalitär* ermutigten, Nicht-Nachgeben gegenüber dem scheinbar Zwingenden der apolitisch-instrumentellen und moralischen Rationalitäten der klassischen Moderne eine - mutierte - Permanenz des Theologisch-Politischen? Lassen wir die Frage offen.

© Hans Scheulen & Zoltán Szankay; Der Text ist erschienen in: „Claude Lefort: *Fortdauer des Theologisch-Politischen?*“, Passagen Verlag, Wien 1999, ich bedanke mich beim Passagen Verlag für die Erlaubnis, den Text in dieser Form zur Verfügung stellen zu können; Bremen 2016 - Boris Blaha

¹ Claude Leforts letzte Sammlung seiner Schriften unter diesem Titel („Écrire à l'épreuve du politique“, Calmann-Lévy, Paris 1992). Wir kommen weiter unten auf die Bedeutung des Titels zurück.

² Wir sprechen von „Lockerung“ im Sinn einer „Schwächung“ einer einheitszeitlichen (ganz und gar linearen oder ko-präsenten) Einebnung des „von woher“, von dem aus wir sprechen, verstehen und handeln: Wohl kann kein „Selbst“ und kein „Wir“ aus dem doppelten Determinationsdruck, der auf diesen Zeit-Räumen aus der Vergangenheit und von der Zukunft (als „Ende“ und *telos*) her lastet, so herausspringen, wie es der Kafkasche „Er“ in der Pabel, die Hannah Arendt zuerst in „Zwischen Vergangenheit und Zukunft“ aufgreift, sich er-

träumt. Nur dort jedoch, wo dieser - vielleicht zunehmende - doppelte Determinationsdruck „noch“ nicht voll zusammengerückt ist, ist Denken und Verstehen im Arendtschen Sinn, ist der symbolische Zeit-Raum des Politischen (im Lefortschen Sinn) möglich. In dieser Spur wird auch deutlich, weshalb die Arendtsche „Gebürtlichkeit“ nicht diejenige von positiv „kodierbaren“ Gattungsexemplaren ist, und wie ihre rätselhafte „Entgründetheit“ verwoben ist mit dem Rätselhaften der Instituierung jener Zeit-Räume, durch die es „Welt“ und (mit einem eher verdeckenden Wort gesagt) die „Kollektive“ von Menschenwesen „gibt“. Was den „Druck aus der Zukunft“ betrifft, so könnte man - was wir hier nicht unternehmen können - sehr gut dem nachgehen, wie in der Heideggerschen Verzeitlichung des „Seins zum Tode“ der einebnende Druck „vom Ende her“ gerade nicht verstärkt, sondern „gелockert“ wird.

³ Wir beziehen uns mit dieser Formulierung auf den letzten Satz von „Permanenz des Theologisch-Politischen?“.

⁴ P. Wagner: *Fest-Stellungen. Betrachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität*, in: Aleida Assman/Heidrun Friese (Hg.), *Identitäten*, Frankfurt am Main 1998, S. 44-72, S. 69

⁵ ebd., S. 68

⁶ ebd., S. 69

⁷ Aldu Gargani, *L'expérience religieuse comme événement et interprétation („Die religiöse Erfahrung als Ereignis und Interpretation“)*, in: J. Derrida/G. Vattimo (Hg.), *La religion*, Ed. du Seuil, Paris 1996

⁸ Ohne es hier genauer ausführen zu können, möchten wir anmerken, daß in den letzten Jahrzehnten ein weiteres Werk hervorgebracht wurde, worin die lineare Einheitszeitlichkeit und Präsenzfixiertheit einer rein „innergesellschaftlichen“ Politikgeschichte aufgebrochen wird. In J.G.A. Pococks „Machiavellian Moment“ wird der Zugang zu der oben angesprochenen Differenz durch die Übertragungen der Gespaltenheit und Mehrzeitlichkeit des so benannten „Moments“ eröffnet. Pocock zeigt, wie dieses „Moment“, das auch eine Krise in der Beziehung zwischen dem „Personenhaften“, dem „Selbst“ und der Seinsweise des Sozialen darstellt, eine spezifische „Einmündung“ in der Amerikanischen Revolution und in dem durch sie instituierten „Streit mit der Modernität“ hat.

⁹ In diesem Horizont wird deutlich, daß der „klassische“ Identitätsdiskurs der kulturell „widersprechenden“ Redewelt innerhalb der erwähnten Dichotomie entstammt. Deshalb können wir wohl von einer „kulturellen“, nicht aber von einer „gesellschaftlichen“ Identität *sprechen*. Die meisten Diskurse über „Identität“ bleiben in dieser Dichotomie gefangen, die den Zugang zum Politischen *insgesamt* versperrt. Man spricht dann, beispielsweise von der Redewelt des universalistischen Zivilisationsdiskurses her, gezwungenermaßen von einer guten (das heißt inklusiven) und einer „unguten“, sich per Exklusion bildenden „politischen“ Identität. Daß politische Entitäten nicht als in prozeßhafter Gleichzeitigkeit existierende Gruppen abbildbar sind, bleibt in diesen Redewelten undenkbar.

¹⁰ An diesem Punkt ist es sinnvoll, auf ein sich aufdrängendes Mißverständnis hinzuweisen. Die sich hier artikulierenden Zugänge einer Repolitisierung der Zeit im Werk H. Arendts und C. Leforts haben nichts mit jenen Kritiken gemeinsam, die im Namen von „Zukunftsinteressen“ - die auch zu „Menschheitsinteressen“ changieren können - gegen zu „enge“ oder „zu kurz greifende“ Gegenwartsinteressen auftreten. In diesen Kritiken tritt gerade das A-Politische der „ökologistischen Versuchung“ in Erscheinung. Die Rede von den Zukunftsinteressen weiß weder, wovon, noch von woher sie spricht. Abgesehen davon, daß der „Interessendiskurs“ selbst ein eindimensionaler und präsentischer ist, der mit der bürgerlichen Moderne erst aufkommt, ist die Zukunft in diesen Diskursen ebensowenig „Zukunft“ wie die der „Zukunftsforscher“: Sie ist die „nach vorne“ verlagerte, rationalisierte Präsenz einer Plan- und Verrechenbarkeit, und nicht ein auf uns Zu-Kommendes. Kein ökologisches Wissen kann Entscheidungen in den Zeit-Räumen des politischen Demokratischen begründen und aus der Unvorhersehbarkeit und der gerade damit verbundenen Verantwortbarkeit mit all ihren auch unheimlichen und tragischen Zügen herauspringen. Der ökologische Wissensdiskurs spricht genau die Sprache des Kafkaschen „Er“, der aus dem - auch erstrittenen - Zeit-Raum der Öffnung „zwischen Vergangenheit und Zukunft“ herauspringen möchte, um jener eher imperialen Politik dienen zu können, die, noch immer unentwegt, der „Menschheit“ die unendliche Glücks- und/oder Wohlstandsvermehrung verspricht. Darin erscheint unbedacht auch die Phantasie der Wiederverschmelzung von Macht, Wissen und Gesetz wieder: dort z. B., wo das „Ökologische“ verfassungsrechtlich gesichert werden soll, - eine instrumentalistische Verkennung von „Verfassungsrecht“.

¹¹ „Politisieren“ hieße dann eben gerade nicht: eine Differenz strikt gemäß dem Machtkampf und den Interessenkonflikten „aufladen“, wie es im modernen Sprachgebrauch weit üblich geworden ist. Mit diesem Sprachgebrauch ist sodann die strikte Machtferne der kulturalistischen und zivilgesellschaftlichen Redewelten verbunden

-
- ¹² Die Lektüre des Lefortschen oder Arendtschen Werks, in der eine Erfahrbarkeit einer anderen Temporalisierung der Übertragung und der Permanenz im „Medium“ des Politischen *und in seiner Mutation* aufkommt, kann dann auch auf die erweiterten Erfahrbarkeiten zurückwirken, die uns das „Arbeiten“ des Freudschen *und* des Heideggerschen Werks vermitteln.
- ¹³ J. Derrida: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt am Main 1976, S. 324
- ¹⁴ Genau dieser Verbund zwischen dem *nicht* voll präsentischen Zeit-Raum und seinem spezifischen ethischen Moment geht in jenem ganz präsentischen und (voll männlichen) Rahmen der „gegenseitigen Anerkennung“ verloren, der in den Ausläufern der Frankfurter Schule als *der* „genetische Rahmen“ des Ethischen aufgemacht worden ist.
- ¹⁵ Wenn, wie wir meinen, die Entzeitlichung des „Ortes, von wo aus wir denken“, seine Einebnung in den spätmetaphysisch-modernen Zeitigungsweisen von „Faktizität und Geltung“ auch eine Art ethische Verarmung unserer Antwortfähigkeit einschließt, so sind die Fragen der „Zeit“ überhaupt nicht, bloß „ontologische“ oder-theoretische Fragen. Dafür ist, was in den letzten Jahren an „Erinnerungspolitik“ und „Geschichtspolitik“ angekommen ist, hochgradig symptomatisch.
- ¹⁶ Wie im unlängst veröffentlichten Briefwechsel zwischen H. Arendt und M. Heidegger nachzulesen ist, schreibt Heidegger im Jahr 1967, auf die Zusendung ihrer Deutung der Kafkaschen Parabel vom „Er“ hin, an Arendt: „Der Kafka-Text ist sehr aufschlußreich. Ich stimme Deiner Deutung zu. Nur handelt es sich in dem, was mich umtreibt unter dem Titel „Lichtung“ nicht bloß um das Raum- und Zeit-Freie, sondern um das, was Raum *und* Zeit - dem Zeit-Raum als solchem gewährt und dabei gerade nicht das Überzeitliche und Außer-räumliche ist.“ (H. Arendt/M. Heidegger: *Briefe 1925- 1975*, Frankfurt am Main 1998, S. 162).
- ¹⁷ Wir können an dieser Stelle nicht darauf eingehen, wieviel bei dieser Bahnung Merleau-Ponty geschuldet ist.
- ¹⁸ C. Lefort, Guizot: le libéralisme polémique, Einführung zu: „De moyens de gouvernement et d'opposition dans l'etat actuel de la France, Francois Guizot, in der Sammlung „Littérature et Politique“, Berlin, Paris 1988.
- ¹⁹ C. Lefort, „Philosophe?“, in: Poésie, Nr. 37, Berlin, Paris 1985
- ²⁰ Ausdrücklich soll hier auf die Rolle Leforts als Herausgeber und Mitinitiator solcher Zeitschriften hingewiesen werden, in denen sich der intellektuell-politische Umbruch der politischen Diskussion und Neuthematisierung im Frankreich der siebziger und achtziger Jahre maßgeblich mitvollzogen hat. Im Vorwort zu dem C. Lefort gewidmeten Buch „La démocratie à l'oeuvre“, das 1993 in Paris erschien, schreiben die Herausgeber: „Alle nehmen die Umwälzung wahr, die sich in der französischen intellektuellen Landschaft vollzogen hat: Auf die Vorherrschaft des Marxismus folgte in den achtziger Jahren die Wiederaufwertung der Demokratie und der Menschenrechte. Es ist C. Lefort, der diese Veränderung ins Werk gesetzt hat: als ein seit langer Zeit tätiger Urheber, als ein Anreger im Schatten, sogar als einer, der den Schatten nicht ausweicht.“ Über lange Zeit ist seine Rolle „verborgen geblieben: Er war kein Mensch der Medien, sondern ein Mensch der Zeitschriften; (. . .), ‚Socialisme ou Barbarie‘, wie später auch ‚Libre‘ haben schon frühzeitig entscheidende Durchbrüche gebracht.“ Bei all seinen sukzessiven Brüchen mit den politisch-marxistischen Kontexten hat Lefort, so die Herausgeber, „nie die lebendige Solidarität verleugnet, die ihn, zu einem bestimmten Zeitpunkt, mit der Phraseologie, mit der Ideologie und mit der Denkbewegung einer politischen Gruppe verbundenen haben.“ Wir wollen hier hervorheben, was auch Lefort unterstreicht: Daß es die Sprache des politischen Marxismus und Trotzismus selbst war, die ihn diese Ausgänge hat finden lassen, die es ihm erlaubte, sich aus den Zwängen ihrer Kategorien zu befreien: „Meine früheren Analysen“ - schrieb Lefort, um die Neuveröffentlichung seiner älteren Texte zu rechtfertigen - „haben mir die Kraft gegeben, ihre Grenzen zu überschreiten.“
- ²¹ Auf die in Deutschland nur mühsam aufbrechende Distanz zu H. Arendt hat ähnlich Wolfgang Heuer hingewiesen (W. Heuer, Politischer Humanismus in den Zeiten des Totalitarismus, in: Verein politikinitiativen (Hg.), Hannah Arendt zum 20. Todestag, Zürich 1995, S. 22-48, S. 23f
- ²² H. Arendt, Über die Revolution, München 1965
- ²³ Die Lefortsche Auffassung des mit diesem Einschnitt wirksam werdenden Konflikts ist *nicht* - wie Ulrich Rödel und andere Vertreter der Vorstellung einer „autonomen Gesellschaft“ meinen - mit der uns beinahe selbstverständlichen, liberal-demokratischen Akzeptanz einer pluralen Auseinandersetzung innerhalb eines politisch institutionell stabilisierten Gefüges bereits abgehakt. In allen diesen Sichtweisen ist eine *innere*, sich um eine Einheitsweise abspielende Art des Konflikts deshalb zugelassen, weil diese auf einem „rational“ begründeten Konsens bereits aufruhet. Der „*konstitutive Konflikt*“ bei Lefort dagegen kann eine weitaus radikalere Gespaltenheit - und ihre Austragung - zulassen, weil die Einheitsweise nicht von einem *positiv-realen*, „inneren“ Konsens getragen wird. Deshalb sind im ersten Fall die Konflikte in der Gesellschaft, wogegen es bei Lefort „nachträglich“ um jene Konflikte und Spaltungen geht, in denen es sich um die Art dieser Einheit überhaupt

handelt. Der politische Konflikt im Sinne Leforts arbeitet gerade von dorthier, wo „die“ Gesellschaft an der „direkten“ und „voll autonomen“ Beziehung zu sich selbst unmöglich wird, wo in ihrer Öffnung auf die Freiheit deutlich wird, daß es ihr an einer Beziehung zum Anderen ermangelt, daß die Gesellschaft, wie es an einer Stelle in „Permanenz des Theologisch-Politischen?“ heißt, „nur eine Öffnung auf sich selbst hat, indem sie in eine Öffnung hineingenommen wird, die sie nicht erzeugt“.

²⁴ C. Lefort, Foyers de républicanisme, in: *Écrire à l'épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris 1992, S. 181-208. Hier ist nochmals die Bedeutung des Werks von J.G.A. Pocock aufzunehmen, auf das sich Lefort in diesem Essay an entscheidenden Stellen bezieht. An dieser Stelle schließt sich vorläufig eine für das Neubedenken des Politischen produktive Kette, die bei H. Arendt die wesentlichen Anfänge findet: Wie wir auf S. 550 in „The Machiavellian Moment“ lesen können, beleibt sich die Terminologie Pococks, die wiederum für Lefort bedeutsam wird, „aus der Sprache Hannah Arendt“, die als „inspirierend“ anerkannt wird.

²⁵ Die Referenz geht nun ausdrücklich auf ein „politisches Wir“, das weder als substantielles und „wirkliches“ Volk erscheint, auf das sich - nach wie vor - Demagogen oder irgendein legales oder illegales Organ beziehen können. Noch auch gehört es in die Kategorie einer „Gefühlsgemeinschaft“ oder in die selbst-präsent konstruierten sozialwissenschaftlichen Kollektiv-Figuren hinein. Vielmehr erscheint dieses politische Wir der republikanischen Demokratie als mehrfach gespaltenes: Das symbolisch-mehrzeitlich „Arbeitende“ ist nicht *in* den Individuen, sondern *zwischen* ihnen. Die noch fortlebenden Ausnahmen offener politischer Abstimmungen können nur dort „noch“ existieren, wo davon ausgegangen werden kann, daß ein republikanischer Zwischenraum und sein nicht-präsentisch eingeebener Entscheidungsraum auch „öffentlich“ *da* ist, worin der „innere Spielraum“ der Einzelnen vor dem Gruppenegoismus ebenso wie vor der „sozialen Bewegtheit“ geschützt ist, wie sonst nur in der Geschütztheit der Wahlkabine. (In jeder demokratischen Wahl/Abwahl scheint auf eigentümliche Weise die gewaltförmige Spannung der Ablösung der „natürlichen“ oder „sakralen“ Führungsgestalten „nachzuwirken“, was einen Teil ihrer hohen Besetztheit verdeutlicht.) Donald Winnicott konnte zeigen, daß es moderne Demokratie nur dort geben kann, wo Bürger in der geheimen Wahl nicht nur ihre „Führungen“ angstfrei abwählen können, sondern sich dort - anders als marktrationale Verstandeswähler - auch als *mit sich selbst strittigen*, mehrzeitlichen Gesamtpersonen entscheiden können. Alle republikanische Demokratie ist so eine plural re-präsentative, in der eine „nachträgliche“ Zeitlichkeit eines „politischen Wir“ arbeitet, das nur in der „Anwesenheit eines Abwesenden“ politisch zu handeln und zu sprechen befähigt ist. (In vorangegangenen Arbeiten haben wir versucht, in den Arendtschen und Lefortschen Horizonten, Zugänge zu den neu problematisch und bedeutsam gewordenen politischen Wir-Weisen freizulegen. vgl. Z. Szankay, *The Green Threshold*, in: E. Laclau (Hg.), *The Making of Political Identities*, London/New York 1994; ders., *Arendtsche Denkungsart und Öffnungsweisen der demokratischen Frage*, in: A. Grunenberg/L. Probst (Hg.), *Einschnitte*, Bremen 1996; H. Scheulen, *Übergänge der Freiheit*, Wiesbaden 1997)

²⁶ C. Lefort, „Dialogue avec Pierre Clastres“, in: *Écrire à l'épreuve du politique*, a.a.O., S. 303-335, S. 327

²⁷ C. Lefort, „La question de la démocratie“, in: *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*, Edition du seuil, Paris 1986, S. 17-30, S. 29