

Antje Vollmer

## Hannah Arendt und Claude Lefort

*Zwei Wegbereiter posttotalitären Denkens und Handelns*

Der Weg beider Philosophen ist recht unterschiedlich. Hannah Arendt, Schülerin Martin Heideggers und Karl Jaspers, flieht als Jüdin vor den Nationalsozialisten und analysiert in „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ (1955) schon sehr früh das „Verschwinden des Politischen“, das Verschwinden jeglicher Pluralität und damit jeglicher Freiheit als den eigentlichen Wesenszug des Totalitarismus. Claude Lefort (selbst ehemaliges Mitglied einer trotzkistischen Splitterpartei) kommt über die Analyse der vermeintlichen Identität von Partikularem und Allgemeinem, von Individuum und Gesellschaft in Person und Selbstverständnis des militanten Kommunisten zu einem ähnlichen Ergebnis. Hannah Arendt hat sich über die Natur der kommunistischen Regime nie eine Illusion gemacht. Und Claude Lefort kommt aufgrund seiner eigenen Erfahrungen und deren Reflexion zu dem Schluß, daß die Gewalttätigkeit und Rechtlosigkeit dieser Regime keine bloßen Auswüchse der Bürokratie sind – wie es der trotzkistischen Analyse des Stalinismus entsprach – sondern aus der imaginären Identifikation des Einzelnen mit dem Allgemeinen entstammen, welche den realen partikularen Platz des Einzelnen und seiner Rechte leugnet.

Arendt und Lefort haben beide für ihr Denken und ihre Interventionen viel Feindschaft ertragen müssen, vor allem von Seiten linker Intellektueller: Hannah Arendt für ihre vermeintliche Identifikation von Nationalsozialismus und Kommunismus; Claude Lefort für seine Kritik am Typus des linken Intellektuellen, der zwar die Schrecken des Nationalsozialismus zur Kenntnis nahm, aber bis zur Absurdität kritiklos an den Regimen der Kommunisten festhielt. Erst in den letzten Jahren, hauptsächlich seit der Zeitenwende 1989/90, werden beide auch von einer großen Zahl linker Intellektueller als Wegbereiter

**Jede Ortsbestimmung, die der Frage von „Macht und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts“ nachgeht, muß dies vor dem Hintergrund der totalitären Erfahrung dieses Jahrhunderts tun. Und dies führt unweigerlich zu Hannah Arendt und Claude Lefort, den vielleicht wichtigsten Wegbereitern posttotalitären Denkens. Beide lehren uns, die Antagonismen und die Pluralität der Gesellschaft auszuhalten, ja zu begrüßen. Und sie lehren uns, nicht der Versuchung, der Sehnsucht nachzugeben, diese Antagonismen aufzulösen oder aufzuheben in Ideologien, die die ganze Welt erklären. Denn Ideologien sind Herrschaftsformen einer Gesellschaft, in der die Unterschiede in einer höheren politischen Einheit „vernichtet“ werden.**

wahrgenommen, die schon lange versuchten, das Wesen posttotalitären Denkens und Handelns zu beschreiben.

Es ist posttotalitär und nicht – nur – antitotalitär. Denn bei beiden finden wir nicht nur Kritik und Analyse des Totalitarismus, sondern auch den Versuch, das Wesen des Politischen *nach* der Epoche der totalitären Ideologien positiv zu beschreiben. „Der Sinn von Politik ist Freiheit“, schreibt Hannah Arendt, und Claude Lefort ermahnt zu einer „Politik der Menschenrechte und der demokratischen Praxis“. Und er fügt hinzu: „Und wer behaupten wollte, daß es einer solchen Politik an Kühnheit mangelt, der wende seinen Blick zu den Russen, Polen, Ungarn oder Tschechen oder den Chinesen, die gegen Totalitarismus revoltieren: Sie sind es, die uns den Sinn der politischen Praxis entziffern lehren.“ (279) Es gibt also eine Neugründung des Politischen nach seinem Scheitern. Was für eine optimistische Perspektive – und was für eine Aufgabe für die Philosophie wie für die Politik!

Selbstverständlich sind das Denken und die Geschichte von Arendt und Lefort viel unterschiedlicher, als diese Einleitung andeutet. Aber für die heutige Fragestellung möchte ich auf zwei Gemeinsamkeiten oder „Familiärenähnlichkeiten“ im Verständnis des Politischen im Denken der beiden zurückgreifen, die als Leitfaden für diesen Vortrag dienen können. Das sind zum einen ihre Vorstellung von Gegenwärtigkeit und zum anderen ihr Denken über den Ort der politischen Macht.

## 1. Die Gegenwärtigkeit und die Frage nach dem Primat der Politik

Hannah Arendt stellt den „Ursprüngen“ ein Zitat ihres Lehrers Karl Jaspers voran: „Weder dem Vergangenen anheimfallen, noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein.“ In allen ihren Schriften ist dies eines der herausragenden Topoi: Daß sich die Welt und damit auch der Raum der Politik im Handeln und Sprechen *in der Gegenwart* konstituiert, ereignet. Diese Feststellung redet keiner Geschichtslosigkeit das Wort, und erst recht meint sie nicht, daß die Politik sich keine Aufgaben stellen, keine Projekte verwirklichen sollte. Sie sagt aus, daß das Handeln und Sprechen, das Politische an sich, weder durch den Rekurs auf die Vergangenheit legitimiert ist, noch durch den Verweis auf eine Zukunft – wie golden sie auch vorgestellt ist – je legitimierbar sein wird. Politik ist in erster Linie ein Zweck in sich selbst, sie will ohne teleologische Rechtfertigung gemeinsam eine „Welt schaffen“. Daß im Bereich der Politik jede Teleologie mit dem Verweis auf das Wohl der Menschen gerechtfertigt wird, ist dabei kein Hindernis:

*„Denn im Mittelpunkt der Politik steht immer die Sorge um die Welt und nicht um den Menschen – und zwar die Sorge um eine so oder anders beschaffene Welt, ohne welche diejenigen, welche sich sorgen und politisch sind, das Leben nicht wert dünkt, gelebt zu werden.“ (24)*

Das gerade macht die Freiheit aus, die nur in der Politik erlebbar ist und vor der wir in die Gewißheiten der Ideologie und ihrer Verheißungen für die Zukunft flüchten:

*„...sich vorzustellen, daß wir in einem Bezirk wirklich frei sein sollen, nämlich weder getrieben von uns selbst noch abhängig von gegebenem Material. Freiheit gibt es nur in dem eigentümlichen Zwischen-Bereich der Politik. Vor dieser Freiheit retten wir uns in die „Notwendigkeit“ der Geschichte. Eine abscheuliche Absurdität“. (12)*

Claude Lefort gibt einem sehr ähnlichen Gedanken Ausdruck, wenn er fordert, daß wir „die Ressourcen der Freiheit und Kreativität ausschöpfen, aus denen eine Erfahrung ihre Kraft zieht, die die Auswirkung der Teilung (der Gesellschaft und des Individuums) auszuhalten vermag; der Versuchung zu widerstehen, die

*Gegenwart gleichsam gegen die Zukunft auszutauschen, sondern im Gegenteil die Anstrengung zu unternehmen, in der Gegenwart die Erfolgsaussichten aufzuspüren, die sich durch die Verteidigung erworbener Rechte und die Forderung nach neuen Rechten abzeichnen, und dabei zu lernen, diese von der bloßen Befriedigung von Interessen zu unterscheiden.“ (279)*

**Was für ein wunderbares Motto für Politiker, die sich Realpolitiker nennen!**

**Für beide ist also Gegenwärtigkeit** das eigentliche Kennzeichen politischen Handelns und der Ausdruck von Freiheit. Aber gerade nicht in dem Sinne, wie Gegenwärtigkeit oft verstanden wird, als reine Bedürfnisbefriedigung oder Interessenvertretung, sondern als Synonym für die Tatsache der Begrenztheit jeder politischen Handlung. Sie ist in ihrer Herkunft und ihrer Wirkung begrenzt. Sie kann sich keiner Notwendigkeit, die es zu erkennen gälte, bedienen, sondern ist nur auf das Urteil der Handelnden, auf ihre „Kreativität“ (Lefort) im Kairos der aktuellen Situation angewiesen.

Dies schließt zwei Bereiche aus der eigentlichen Domäne des Politischen aus, nämlich das mathematisch-wissenschaftliche Denken, das uns etwa zwingende Handlungsanleitungen geben könnte und den gesellschaftlichen Konsens, der immer schon da ist. Wenn man versucht, sich klarzumachen, was diese Feststellung für den politischen Praktiker bedeutet, der sich in den diskursiven und institutionellen Zusammenhängen bewegt, über die die Zeitung unter der Rubrik „Politik“ berichtet, können wir ermessen, wie schwer die Forderung nach dem „Primat der Politik“ im Kontext post-totalitären Denkens zu verwirklichen ist.

Denn dabei geht es ja dann nicht etwa darum, ob Regierung oder Parlament einer Zentralbank die Zinssätze diktieren kann oder können sollte. Dies mag eine richtige Überlegung sein oder auch nicht. Es bezöge sich aber nur auf das Primat politischer Institutionen, die in Konfrontation jeweils um den Vorrang streiten. Das Primat der Politik ist gegeben, wenn Politiker, Banker und Bürger gleichermaßen, ohne Rekurs auf letztendliche

Gewißheit und Vorstellungen oder festgeschriebene Ziele, einen Kurs bestimmen, nach ihrem Urteil der offenen Situation. Und wenn sie dabei das Risiko nicht scheuen, Unrecht zu haben. Nur so können sie eine Entwicklung einleiten, die vielleicht ökonomische Nachteile mit sich bringt und trotzdem den Akt, das Sprechen und Handeln in gemeinsamer Aktion, als das Politische schlechthin, höher hält, als das erwünschte oder unerwünschte Resultat oder auch den Gesichtsverlust ihrer jeweiligen Institution.

Ähnlich verhält es sich mit dem gerade in Deutschland oft vernommenen Hinweis auf den bestehenden oder zu schaffenden gesellschaftlichen Konsens. Dieser ist nach der Logik unserer Denker kein politischer Wert an sich. Im Gegenteil: Der Konsens bewegt sich im vopolitischen Raum. Das Primat der Politik besteht aus etwas ganz anderem: Aus dem Wagnis, durch die Kraft und Überzeugung der eigenen Urteilskraft, die „nur den zwanglosen Zwang“ des besseren Argumentes kennt, eine Mehrheit erst zu schaffen, nicht ihr aufs Maul zu schauen. So, auf dem Weg des Urteils am gegenwärtigen Gegenstand, losgelöst von Vorurteilen, so notwendig diese für das Zusammenleben der Menschen sind,

entsteht Freiheit und politische Urteilskraft.

Es gibt in unserer öffentlichen Diskussion durchaus ein Bewußtsein für diesen Tatbestand. Denn nichts anderes ist oft gemeint, wenn immer wieder der Ruf nach „Führung“, nach political leadership, laut wird. Diejenigen, die in der Öffentlichkeit stehen, sollen sich demnach mit ihrem Urteil zum Wettstreit stellen, um zu überzeugen. Die Mediendemokratie allerdings fördert eher den umgekehrten Prozeß: Diejenigen, die in Verantwortung stehen, achten darauf, was „man“ eh schon denkt und will, oder sie berufen sich darauf, was mathematisch-wissenschaftliche Experten oder Demoskopien sagen.

Der Ruf nach der Rückkehr zum Primat der Politik ist nicht ohne Grund. Doch gibt es dafür unter den realen Bedingungen unserer Demokratie keinen Königsweg. Und vor allem fehlt eines: das Bewußtsein, daß Politik geradezu durch ihre Fehlbarkeit und Korrigierbarkeit gekennzeichnet ist. Politik schafft eine Welt, in der wir leben, sie kann sich nicht primär daran ausrichten, möglichst vielen Menschen möglichst viele Bedürfnisse zu befriedigen. Gerade das ist für die herkömmliche Form von Politik ein schwer zu fassender und zu vermittelnder Gedanke.

## 2. *Der Ort der Politik, die Leerstelle der Macht und die Frage, warum Demokratie so schwer politisch auf den Begriff zu bringen ist*

Hier liegt einer der Zugänge zu der Frage, warum Demokratie politisch so schwer auf den Begriff zu bringen ist: Sie wird meist als Marktplatz der Bedürfnisse und Interessen und als deren Koordinierungszentrum mißverstanden, ihre Macht konstituiert sich quasi durch die stille Übereinkunft der Befriedigten. So wird die Demokratie – neben der Ausprägung der liberalen Institutionen, welche die Bürger- und Menschenrechte bewahren und ihre Ausübung ermöglichen – oft in einem liberalen Mißverständnis auf den Zweck reduziert, daß sie einen friedlichen Interessenausgleich und die regelmäßige Möglichkeit zur Anmeldung der eigenen Bedürfnisse gewährleistet.

Doch damit ist ihr Wesen nicht beschrieben oder besser, die Frage nach ihrem Machtzen-

trum nicht beantwortet. Jedenfalls nicht bei Arendt und Lefort. Sie bestimmen das Wesen des Ortes der Demokratie als einen Mangel an substantieller Identifikation, eine Leerstelle. Von sich aus ist sie ein Gebilde, ein Netz von Prozessen, die keine Einheit schaffen und denen keine Einheit zugrunde liegt. Außer eben jener Einheit, die (im Symbolischen, nicht im Realen) aus ihr selbst heraus gestiftet oder zu ihr gebracht wird. Diesen Gedanken formuliert Lefort radikaler als Arendt, vielleicht auch, weil er sich mehr auf den Prozeß oder das Ereignis der Demokratie konzentriert und nicht nur auf das Gründungsmoment, den Gründungsakt.

Die Arendtsche „Gebürtlichkeit“, der Geburtsprozeß, der in dem Raum des Handelns und Sprechens Neues, eine Welt, schafft,

ist nicht strictu sensu an die Demokratie gebunden, wenn er auch an eine ursprüngliche Vorstellung von Recht und der Unterscheidung von Macht und Gewalt gebunden ist. Aber auch für Arendt ist der Ort, „von dem aus wir sprechen und handeln,“ schwer zu fassen. Doch in seiner Diskussion der Bedingungen und des Ortes der Demokratie bringt Lefort die Problematik stärker auf den Punkt. Im Gegensatz zu Arendt ist für Lefort das Ereignis der Demokratie nicht nur eine Neuordnung der getrennten Sphären des Politischen und des Gesellschaftlich-Sozialen, es ist eine neue Form der gesellschaftlich-sozialen politischen Existenz.

Die „Demokratie löst die Grundlagen aller Gewißheit auf“ (S. 296), sie läßt keinen substantiellen Referenz – oder Ausgangspunkt. Und sie erlaubt uns auch nicht – wollen wir die Flucht ins Totalitäre vermeiden – unsere eigene Partikularität und Zeitlichkeit sozusagen zu vergessen, um uns etwa auf den Standpunkt der Allgemeinheit oder der Geschichte zu verorten.

Die Demokratie als Existenzort verlangt uns ab, eine Teilung zu ertragen. Nicht nur eine Teilung, ein Getrenntsein von uns und dem Zentrum der Macht. Die Demokratie ist Teilung der Macht, jener Macht, die aber gleichzeitig nicht identifizierbar, nicht anwesend ist. Unser Bedürfnis nach einer Einheit – sei sie auch noch so abstrakt, in ihren Wur-

zeln bereits vergangen oder in ihrem Werden zukünftig – läßt sie unbefriedigt. In diesem Bedürfnis erahnt Lefort die Spur des Religiösen in der Sphäre des Politischen. Für ihn ist das Religiöse nicht nur Aberglaube, den aufgeklärte Menschen nicht mehr teilen. Das Religiöse in der Politik war die Repräsentation der symbolischen Ordnung der realen Welt. Das Religiöse war vor dem Ereignis der Demokratie mit dem realen Körper des Königs verbunden. Durch den Königsmord der Französischen Revolution ist diese Verbindung auf Dauer gekappt. Dies ändert aber nichts an der Wirksamkeit der Symbolischen Ordnung (dispositif symbolique), die weiter wirkt. Nur ihrer Wirksamkeit steht in der Demokratie keine angemessene Repräsentation mehr zur Verfügung.

Dies ist der Grund, warum Demokratie für uns begrifflich so schwer zu fassen ist, wenn wir versuchen, sie von einem post-totalitären Verständnis her zu denken: Wir kommen ohne eine solche imaginäre Einheit, ohne ein vorgestelltes Zentrum nicht aus. Unsere Gesellschaft, so modern sie ist, ist nicht so vollständig säkularisiert, daß wir sozusagen eine *reine Politik* denken könnten. Also brauchen wir immer wieder, um die Demokratie zu leben, ein der Demokratie an sich Fremdes: Eine Vorstellung davon, wovon wir Teil sind und welches über die reale Ordnung hinausgehende Symbolische die Sphären unseres Erlebens als Einheit ordnet. Lefort beschreibt diesen Sachverhalt so:

*„Allerdings ist dies nicht so zu verstehen, daß die (demokratische Gesellschaft) ganz ohne Einheit, ohne jede definierte Identität wäre. ...Das Volk, die Nation und der Staat errichten sich als universale 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, die ihrerseits stets an ideologische Auseinandersetzungen gebunden bleibt.“ (295)*

### 3. Politische Praxis und die Kategorien der post-totalitären Denker

Es ist letzten Endes dieser Diskurs, der die Stelle der Repräsentation der symbolischen Ordnung einnimmt, ohne sie jeweils zu besetzen. Er ist dafür als Prozeß notwendig, ist aber dabei nicht notwendig in Begriffe gefaßt, deren Realität man sich nur vergewissern, die man sich nur aneignen müßte. Da diese Vergewisserung auf der Ebene des Symbolischen

geschieht, nutzt es gar nichts, an diesen Diskurs die Anforderung zu stellen, sich selbst durch seine Begriffe transparent zu machen. Um einen Begriff Heideggers an einer ungewohnten Stelle anzuwenden: Die Ebene des Symbolischen ist „unhintergebar“. Seine geschichtliche Genese bindet den politischen Diskurs als Prozeß in der „Leerstelle der Macht“ an das Religiöse, quasi an seinen Vorläufer. Diese Unhintergebarkeit hat, wenn man sie bedenkt, durchaus auch Wirkungen auf das alltägliche Geschäft politischer Praxis.

Ich will dies, so gut es geht, an zwei Beispielen aufzeigen. Dabei stehe ich hier als Politikerin, d.h. als Praktikerin, deren Zugang zu den heute aufgeworfenen Fragen hauptsächlich der des Handelns und der Erfahrung ist. Dieser Hinweis alleine genügt aber natürlich nicht. Denn auch meine Praxis steht, wie jede Praxis, in einem hermeneutischen Kontext. Und wie jede politische Praxis ist sie sich selbst nicht (gänzlich) transparent und nicht (gänzlich) beschreibbar: Dies ist ja gerade die erste Lektion, die wir von Claude Lefort, aber auch von Hannah Arendt lernen können. Politiker nennen diesen Prozeß gern Intuition.

Trotzdem will ich hier den Versuch wagen, ein Stück Transparenz zu erarbeiten. Das ist

selbstverständlich ein gewagtes Unterfangen. Denn jeder Zugriff auf die eigene Praxis mit dem Anspruch, sie einzubetten in eine Diskussion des Politischen, trägt seine eigene Unzulänglichkeit in sich. Ich bin mir bewußt, daß ein solcher Versuch den Charakter des Vorläufigen, der Annäherung hat und keinem systematischen Anspruch gerecht werden kann.

#### a) RAF

Mitte der 80er Jahre begannen einige Politiker, darunter auch ich, sich darüber Gedanken zu machen, wie man die sprachlosen und eingefrorenen Antagonismen zwischen RAF und Staat in Bewegung bringen könnte. Wir waren auf der Suche nach einer „politischen Lösung“. Allerdings, so haben viele Rechtsanwälte und Unterstützer der Gefangenen RAF-Mitglieder bald gemerkt, verstand ich darunter etwas anderes als jene. Ich wollte eine wirklich „politische“ Lösung, eine Auflösung der eingefrorenen Denk- und Handlungsformen. Sie aber, so hart dies in diesem Zusammenhang klingen mag, waren oft nur „Interessenvertreter“ – wobei damit nicht gesagt ist, daß echte Interessen vertreten wurden. Und sie waren am moralischen Appell interessiert. Das war sicher aus sich heraus ein berechtigter Ansatz, nur eben kein politischer, sondern ein liberal-humanitärer – eine pathetische Geste gegenüber einem als inhuman interpretierten „System“.

Ich wollte einen politischen Weg suchen. Meine Frage an die Gefangenen lautete daher: Warum dürfen sich alle verändern, nur ihr nicht? Warum müßt ihr Euch zu Gefangenen real wirksamer Mythen machen und könnt Euch nicht auf eine Reflexion einlassen, die sich nicht nur am vermeintlich Faktischen, an der eigenen Rolle als Antagonismus zum Staatsapparat orientiert? Dies hätte vorausgesetzt, sich von festen Repräsentationen der Macht zu lösen, und das Wesen des Politischen als Handeln und Sprechen, als Öffnung am gegenwärtigen Gegenstand zu verstehen und zu erproben.

Es ist schwer, die faktische Entwicklung der „Ereignisse“ (im Sinne Merlauer-Pontys) nach Spuren der Wirksamkeit dieser Intervention zu untersuchen. Spätestens mit der Maueröffnung waren die Bedingungen dafür grundlegend verändert. Aber ich glaube, an diesem Beispiel läßt sich aufzeigen, auf was „politische Lösungen“ einwirken, was sie bewirken müssen, um wirklich politisch zu sein.

#### b) Sudetendeutsche

In einem ganz anderen gesellschaftlichen und historischen Kontext habe ich 1995 auf dem Sudetendeutschen Tag und in der Folgezeit eine politische Intervention unternommen. Vaclav Havel, der tschechische Präsident, hatte, in dem Bemühen die historische Chance auf eine Neugründung der deutsch-tschechischen Beziehungen zu nutzen, Angebote und Signale in Richtung Bundesregierung und Sudetendeutsche Landsmannschaft gesendet. Er hatte die Vertreibung der Sudetendeutschen verurteilt und sich dafür entschuldigt. Und trotzdem sagte er, es müsse nicht so sein, daß Tschechen und Deutsche

sich weiterhin im „Gefühlkostüm“ ihrer Verfahren begegnen. Dies war wohlgerne kein Appell die Vergangenheit zu vergessen, sondern eine Bitte, die eigene Urteilskraft an der Gegenwart auszurichten.

Die Reaktionen auf deutscher und sudetendeutscher Seite waren enttäuschend. Es zeigte sich, daß auch hier Bewegung, eine Öffnung im Politischen nötig war. Als kleinen Beitrag bin ich damals auf den Sudetendeutschen Tag gegangen, was für viele überraschend kam. Es war eine politische Intervention ohne Terminus, eine Aktion im öffentlichen Raum ohne Ziel, ohne vorher definierte Wirkung. Genau genommen war es eine „körpersprachliche“ Aktion, denn zu reden war mir nicht erlaubt worden.



Antje Vollmer im Gespräch mit Claude Lefort.

Foto: Martina Thierkopf, Bremen

Antje Vollmer ist seit 1994 Vizepräsidentin des Deutschen Bundestages und erhielt im November 1998 zusammen mit Claude Lefort den „Hannah Arendt Preis für politisches Denken“ (siehe auch den Bericht von B. Baule, S. 41 in diesem Heft). Dieser Text ist ein Abdruck ihrer Rede anlässlich der Preisverleihung in Bremen. Sie veröffentlichte u.a.: *Heißer Frieden. Über Gewalt, Macht und das Geheimnis der Zivilisation*, Köln 1995.

Dieser Auftritt, der dramaturgisch am Lösungsmuster des Skandals orientiert war, in dessen Ereignisschatten sich immer Neues bilden kann, war ein Teil eines Prozesses mit offenem Ausgang. Natürlich hatte er auch rein kathartische Wirkungen – ich werde das Schimpfen und Gröhlen aus 10.000 Kehlen nicht vergessen. Doch ist diese Intervention vor allem ein Beispiel für den Raum, den politisches Handeln und Sprechen schaffen kann, ein offener Ort im spannungsgeladenen Zusammenkommen unterschiedlicher Menschen.

Vor allem aber ist er ein Beispiel dafür, was auch Lefort beschreibt: Daß ein politisches Handeln in der Demokratie, da es sich auf keine feste Repräsentation unserer gesellschaftlich-sozialen politischen Ordnung berufen kann, immer nur mit dem Risiko des Scheiterns und des Mißverständens Werdens zu haben ist. Dies gilt für den Einzelnen, dies gilt für Gruppen und für die Gesellschaft als Ganzes.

Hier möchte ich schließen, aber nicht ohne noch eine Beobachtung mit Ihnen zu teilen, die ich während beider Projekte gemacht habe: Ich wurde immer gefragt, ob ich denn selbst Angehörige oder Freunde in der RAF oder sonst einen persönlichen Bezug zu diesem Ereignis hätte oder später, ob ich denn selbst aus einer Vertriebenenfamilie stamme. Hannah Arendt würde wahrscheinlich sagen, diese Fragen hätten das Ursprünglichste der Politik nicht verstanden: Sie ist nur dort, wo sie wirklich frei ist, „nicht getrieben von uns selbst, noch abhängig von gegebenen Material“. Dieser Satz ist es wert, zweimal zitiert zu werden.

Die Seitenangaben bei den Arendt-Zitaten beziehen sich auf: Hannah Arendt, *Was ist Politik?* Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ursula Ludz, München, Zürich, 1993. Die Zitate von Claude Lefort stammen aus dem Sammelband: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt 1990.