

Die Demo als Revolte? Vorläufige Überlegungen zu einer politisch-juristischen Theorie der Demonstration in der liberalen Demokratie

Wihl, Tim

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Wihl, T. (2023). Die Demo als Revolte? Vorläufige Überlegungen zu einer politisch-juristischen Theorie der Demonstration in der liberalen Demokratie. *ZPTh - Zeitschrift für Politische Theorie*, 14(1), 85-106. <https://doi.org/10.3224/zpth.v14i1.05>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Die Demo als Revolte?

Vorläufige Überlegungen zu einer politisch-juristischen Theorie der Demonstration in der liberalen Demokratie

*Tim Wihl**

Schlüsselwörter: Demonstration, Protest, Demokratie, Legitimation, Repräsentation

Zusammenfassung: Was macht eine Demonstration aus – politik-, rechts- und verfassungstheoretisch? Worin unterscheidet sie sich von einer Revolution oder einer Rebellion? Ist eine Demo mit einer kollektiven Meinungsäußerung gleichzusetzen? In dem Beitrag wird das Phänomen Demo vor dem Hintergrund der Demokratietheorie, der Menschenrechte und neuerer Revolutionstheorie eingeordnet. Es zeigt sich, dass Demos in liberalen Systemen in der Krise am ehesten die Funktion „plebejischer“ – manchmal aber auch, scharf davon abzugrenzender, „populistischer“ – Revolten erfüllen könnten: als Symbole und Praxen der Gegenmacht.

Abstract: What constitutes a demonstration – in terms of political, legal and constitutional theory? How does it differ from a revolution or a rebellion? Can a demonstration be equated with a collective expression of opinion? In this article, the phenomenon of the demonstration will be classified against the background of democratic theory, human rights, and more recent revolutionary theory. Demonstrations in liberal systems in crisis could possibly fulfill the function of „plebeian“ – but sometimes also, to be sharply distinguished from them, „populist“ – revolts: as symbols and practices of counter-power.

* Tim Wihl, Universität Erfurt
Kontakt: tim.wihl@uni-erfurt.de

1. Zweierlei Revolten

Liberalen Demokratien haben verschiedene Verfahren entwickelt, die eine *Kongruenz von Volkssouveränität und Repräsentation* oder im Gegenteil deren Auseinanderfallen verwirklichen können (vgl. Brunkhorst 2022: 25 ff., 33 f.; Welsch 2021). Dabei kommt es nicht entscheidend auf den direkt- oder mittelbar-demokratischen Verfahrensmodus an. Denn auch welche Frage dem Volk zur Abstimmung vorgelegt wird, muss in einem Verfahren bestimmt werden. Es wird sich nicht um alle wichtigen Fragen handeln können und die Ja-Nein-Entscheidung kann für sich genommen unterkomplex sein (vgl. Möllers 2008; Lübbe-Wolff 2023).¹ Eine Lösung für Krisen der liberalen Demokratien, die in der Regel Repräsentations- als Vertikalitätskrisen sind, das heißt eine Beeinträchtigung des genannten idealen, horizontalen Konnexes von Volkssouveränität und Repräsentation, stellt daher der Umstieg auf ‚mehr (direkte) Demokratie‘ nicht unbedingt dar (Lübbe-Wolff 2023).² Jedoch müsste die Lösung in jedem Fall in der Wiederherstellung der performativen Selbstgesetzgebung als Selbstrepräsentation bestehen, in der sich alle Stimmen vernehmbar mit Gründen zu Gehör bringen können, in einer Art großem und möglichst egalitärem Kommunikationszusammenhang. Das ist der richtige Kern der Politikerphrase von der ‚Notwendigkeit, allen zuzuhören‘ – ohne aber, dass es dabei nur um die Suche ‚von oben‘ nach der Wählerin ginge. Der vermeintlich kategoriale Widerspruch von direkter und repräsentativer Demokratie erweist sich als graduelle Varianz der konsequent ‚von unten‘ vorgestellten Beteiligungsformen. Sich *selbst* mittels Wahlen, aber ebenso durch permanente Kontrolle der Institutionen in einer anspruchsvoll konzipierten Öffentlichkeit, die dem egalitären Ideal der Wahl (vgl. Schäfer 2015)³ (!) möglichst nahe kommt, zur *Repräsentation* zu bringen, wird zum allgemeinen, übergreifenden Funktionsmodus der Demokratie. Repräsentation ist hier nicht nur als behaupteter Ausdruck (Expression), sondern als voll wirksames, iterativ ausgeübtes Recht verstanden.

Ein klassischer Weg einer solchen selbst gewählten demokratischen, da aktivbürger-schaftlichen, Performanz ist die Demonstration, neben vielen anderen Formen der aufhebenden, keineswegs paradoxen ‚Selbstrepräsentation‘, wie dem zivilen Ungehorsam, der Herstellung von Medienöffentlichkeit, dem Streik oder auch dem Leserinnenbrief. Etwas besonders Unmittelbares und Ungebändigtes – man mag ergänzen: spinozistisch Wildes (vgl. Balibar 2018: 22) – an der Demokratie soll darin selbst laut dem deutschen Bundesverfassungsgericht zum Ausdruck kommen (vgl. BVerfGE 69, 315).⁴ Somit wäre die (spätestens seit der großen Polykrise 2011 festzustellende) Häufung von Demos (im Doppelsinn) nicht per se als Krisenphänomen oder gar -verstärker zu verstehen (vgl.

- 1 Zur insoweit notwendigen Desillusionierung vgl. Möllers (2008), zu den Chancen jetzt vgl. Lübbe-Wolff (2023).
- 2 Pessimismus ist allerdings auch verfehlt, wie Lübbe-Wolff (2023) unter beeindruckender Ausschöpfung des verfügbaren argumentativen Fundus zeigt.
- 3 Die Beteiligungsforschung zeigt, dass die Wahl noch das relativ ‚egalitärste‘ Teilhabeinstrument ist, weil sie am wenigsten spezifische Fachkenntnisse voraussetzt – allerdings ebenfalls unter Bedingungen sozialer Ungleichheit massiv verzerrt wird (vgl. Schäfer 2015).
- 4 Vgl. nur den Leitentscheid zur Versammlungsfreiheit, den Brokdorf-Beschluss von 1985 (vgl. BVerfGE 69, 315).

König 1992),⁵ sondern vielmehr wäre nur deren Abwesenheit bedenklich. Dennoch gibt es gewisse Typen von Demos, die man durchaus als Krisensymptom werten kann – vor allem solche, in denen das *plebejische* Moment zugunsten des *populistischen* zurücktritt. Letztere Unterscheidung nimmt die ausdrückliche Haltung der Demonstrierenden zur Demokratie selbst in den Blick: performieren die Menschen auf der Straße demokratische Tendenzen zum zunehmenden Einschluss („Volk der Leute“, Kolja Möller), oder wollen sie (in Parolen, Motto, Szenenverhalten) erkennbar hinter erreichte Inklusionsstandards zurück?

Der Titel dieses Beitrags könnte dabei manch eine Leserin irritieren. Halten wir Demonstrationen nicht gemeinhin für eine relativ *friedliche* Protestform – und sind Revolten demgegenüber nicht gewaltsam? Bringen Demos nicht eine bestimmte *Meinung* zum Ausdruck, die die Teilnehmenden in groben Zügen teilen – während Revolten etwas Ungezügelt-Irrationales, vielleicht sogar Gedankenarmes an sich haben?

In der Tat kann sich, rein juristisch betrachtet, eine Demonstration nur dann auf das Versammlungsgrundrecht des Grundgesetzes stützen, wenn sie friedlich verläuft – das heißt für die deutsche Rechtsprechung, wenn physische *Gewalttätigkeiten* für sie nicht insgesamt als *kollektives* Phänomen (im Gegensatz zu einzelnen Gewaltvorfällen oder gar nur einfachen Behinderungen oder Belästigungen etwa des Verkehrs) *prägend* sind (vgl. BVerfGE 69, 315).⁶ Revolten demgegenüber dürften gewiss nicht angemeldet werden wie die meisten Demos, sie werden relativ spontan (im strengeren Sinn) entstehen und wenig organisiert ablaufen.⁷ Eine Leiterin oder Anmelderin fehlt ganz sicher. Auch ein gemeinsames Thema dürfte nicht immer einfach zu benennen sein – so wenig wie der präzise Anlass. Vielleicht idealtypische Revolten in diesem Sinne wären die Vorfälle im Hamburger Schanzenviertel anlässlich des G20-Gipfels 2017 oder verschiedene sogenannte ‚Unruhen‘ der letzten Dekaden in Londoner oder Pariser Vorstädten.

Indessen ist der Begriffsgebrauch keineswegs einheitlich. Das Konzept der Revolte kennt auch noch eine andere, viel umfassendere Tradition, die es in die Nähe von *Widerstand* oder *demokratischer Negation* als Sammelbegriffe rückt. Am prominentesten dürfte die entsprechende weite Verwendung bei Albert Camus (2006) in *Der Mensch in der Revolte* sein – auch wenn und gerade insofern dort eine existentialistische, individualisierende Vergeistigung stattfindet. Folglich könnte man eine Demo auch für eine konkrete Widerstands-, Negations- oder Protestform halten, die eine *Unterart der Revolte* darstellt. Die Revolte wäre dann ein abstrakterer Oberbegriff – und zugleich eine Art kleine Schwester der Revolution. Denn wenn eine Revolution einen grundlegenden politischen Systemumsturz beschreibt, dann bleibt eine Revolte deutlich begrenzter in ihren Auswirkungen: Ein System wird nicht *abgelöst*, es wird aber in einem bestimmten kritischen Punkt *bloßgestellt*. Die Demo könnte diesen letzteren Effekt unter bestimmten Voraussetzungen erfüllen und derart ein *Aufbegehren*, nicht allein einen kommunikativen

5 Wie noch in der weiterhin überaus wirksamen Furcht vor der ‚Massendemokratie‘, die sich gerade auch auf deren anti-institutionelle, spontane Ausdrucksformen richtet (vgl. maßgeblich König 1992).

6 Die Friedlichkeit einer Versammlung steht nicht durch einzelne Gewalttaten infrage (ständige Rechtsprechung).

7 Vgl. die soziologische Literatur zu (*Urban*) *Riots* beziehungsweise *émeutes (urbaines)*, zum Beispiel Schneider (2017).

ven Akt oder eine kollektive Meinungsäußerung gewisser Bevölkerungsteile markieren. Generell scheint dem Begriff der Revolte eine relative kurzfristige Erfolglosigkeit eigen, die die Revolution – ob als punktueller oder permanenter Systemumsturz – gerade nicht kennzeichnet. Eine Revolution hat sich immer schon durchgesetzt; eine Revolte wird zwar vielleicht ein Fall für die Geschichtsbücher, aber man benötigt schon eine sozialwissenschaftliche Analyse, um ihre kurz- oder langfristigen Folgen zu ermessen.

In demokratischen Systemen wäre die problemanzeigende Demo dann fast zwangsläufig ein Fall der Revolte (vgl. auch Gassert 2018); zur Revolution könnte sie allerdings in undemokratischen Regimen wesentlich beitragen, wie 1989 im Falle der Großdemonstrationen der zu Ende gehenden DDR.

Bisher ist das eine unübersichtliche Gemengelage. Ein *konkreter* Begriff der Revolte – als raumzeitlich begrenzte, unfriedliche Protestform – steht einem *abstrakten* gegenüber, der sie in einen Gegensatz zur Revolution bringt. Die Demo wäre im ersten Fall ein Gegenbegriff, im zweiten ein Unterbegriff der Revolte.

Nun könnte man das für eine semantische Spielerei oder Begriffsakrobatik halten. Ich will im folgenden Beitrag zeigen, dass es sich im Gegenteil um einen bedeutungsvollen Zusammenhang handelt. Die Unterscheidung von Demo und Revolte im engen Sinne und die Hierarchisierung der Demo als Revolte im weiteren Sinne weisen zusammengekommen nämlich auf ein interessantes Problem hin: Die Demo hat einen abstrakten, nur teilweise negativen Bezug zur Revolution und zur Gewalt, den ihr die Konkretion gerade als Demo versagt. Die Demo ist als konkretisierte Revolte gewaltsam und als konkrete Nicht-Revolte gewaltlos.

Vielleicht erscheint es bereits etwas nachvollziehbarer, die Demo als Revolte zu verstehen, wenn die Leserin vor ihrem geistigen Auge nicht den letzten DGB-Maiaufzug passieren lässt, sondern die Bilder, die uns ab dem Jahr 2015 aus Dresden erreichten. Die sogenannte *Pegida*-Bewegung ist mit Parolen bekannt geworden, die auf angemeldeten Demos fielen, aber ungewohnt gewaltsam klangen, etwa die notorischen ‚Absaufen‘-Rufe gegen die Seenotrettung auf dem Mittelmeer (vgl. unter anderem Vorländer/Herlos/Schäller 2018). Zugleich ist für diese Bewegung außer Volksverhetzungsdelikten, strafbarer, friedensgefährdender *hate speech*, aber auch ein ungewöhnliches Maß an Kommunikationsvermeidung oder -verweigerung typisch gewesen: Medienkontakt wurde, gelinde gesagt, eher skeptisch betrachtet; Selbstvergewisserung unter Gleichgesinnten trat gegenüber der Außenvermittlung oft stark in den Vordergrund. Tribalistische Assoziationen liegen nicht nur angesichts der Forderungen der Bewegung alles andere als fern – in Dresden wie anderswo, etwa in Düsseldorf („*Dügida*“).

Ein weiteres, politisch ganz anders gelagertes Beispiel: Während des Hamburger G20-Gipfels 2017 kam es zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Demonstrant*innen und Polizei; zum Teil wurden Demos vorzeitig abgebrochen (Hafenstraße, Rondenbarg). Die Eskalationsbereitschaft war auf beiden Seiten hoch (vgl. Teune/Ullrich/Knoppe 2018). Die teils als *riots* eingestuften Ereignisse im Schanzenviertel, Brandstiftungen und Plünderungen, sind hingegen kaum unter den Demo-Begriff zu fassen, sondern dürften nahezu idealtypische Revolten im konkreten, engeren Verständnis darstellen.

Schließlich mag ein Blick nach Paris ab November 2018 aufschlussreich sein – gerade auch im Vergleich zu den *banlieue*-Aufständen oder Unruhen von 2005 (und 2023). Die *gilets jaunes* (Gelbwesten) wählten bei ihren eindrucklichsten Demos zu Beginn, insbesondere Anfang Dezember 2018, eine Ausweichtaktik: Sie zogen sich aus den polizierten Bereichen zurück und marschierten und randalierten stattdessen um den *Arc de Triomphe* (vgl. Blavier 2021). Revolutionsanalogien waren schnell bei der Hand. Man sah *le peuple* in den Straßen und dachte an die Brotrevolten 1789.⁸ Dagegen wurden die Ereignisse in nördlichen Pariser Vororten 2005 nach dem Tod zweier junger Männer in einem Elektrokasten auf der Flucht vor der Polizei vor allem als chaotischer Aufruhr Undisziplinierter, gar muslimisch-migrantisch ‚Identitärer‘ oder eines inneren Feindes (französisch: *communautaristes*) gedeutet; ein um gesellschaftliche Sichtbarkeit und Inklusion kämpfendes, gar ein selbstbewusst ‚revolutionäres‘ Subjekt wollte hier kaum jemand erkennen. Stattdessen wurde der Ausnahmezustand erklärt (vgl. Wihl 2017: 68 ff.; Beaud 2018; Wacquant 2008).⁹ (Im Sommer 2023 schien der französische Staat nach neuem Aufruhr infolge der polizeilichen Tötung eines Jugendlichen zunächst besonnener zu reagieren.)

Ähnliches wiederholte sich 2011 in den *Tottenham Riots* in London, die mit einem friedlichen Protestmarsch nach der Tötung eines Mannes durch die Polizei begonnen hatten (vgl. Lewis 2011). Auch hier dominierte die Sprache der Versicherheitlichung (*securitization*) (vgl. Smith et al. 2019: 151–168), die Bevölkerungsgruppen zum Gefahrenherd für eine konstruierte Mehrheitsgesellschaft erklärte. Die zunächst friedlichen, dann in Gewalt umschlagenden Demos waren in beiden Fällen zwar abstrakte Revolten – aber wurden sie auch in der geistigen Nähe als ‚kleine Schwester‘ der Revolution verortet? Bei den *gilets jaunes* war das zumeist der Fall, bei den *banlieue*-Bewohner*innen eher nicht. Hier lauert ein zweites interessantes Kardinalproblem: Wer kann eigentlich so demonstrieren, dass er oder sie (abstrakt) revoltiert? Während ein recht großer Konsens herrscht, dass die *Gelbwesten* mit ihren Demos eine veritable Revolte angezettelt haben, sind die Fälle Hamburg und Dresden doch wesentlich schwieriger einzustufen. Als Revolte *statt* als Demo wird mancher diese Proteste bezeichnen wollen, weil sie teils physisch oder zumindest verbal gewaltsam abliefen; aber waren es Revolten als kleine Schwester der *Revolution*? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir ein wenig Revolutionstheorie, also Begriffsklärung betreiben.

2. Demonstrationen: Zwischen Revolte und kollektiver Meinungskundgabe

Wo sind Demonstrationen zwischen Rebellion, Revolution, *riot*, Revolte und bloßer kollektiver Meinungsäußerung angesiedelt? Es gilt, sich einen Überblick über die begrifflichen Zusammenhänge zu verschaffen.

8 Zu dieser und weiteren Analogien vgl. Wihl (2018).

9 Zum soziologischen Vergleich zwischen Frankreich und den USA vgl. ebenfalls Wacquant (2008).

Die *Revolution* hat Gunnar Hindrichs (2017) in seinem Buch *Philosophie der Revolution* umfassend konzeptualisiert und insbesondere von der *Rebellion* abgehoben. Die Rebellion ist ein Aufbegehren, das in der Suche nach Befreiung steckenbleibt, aber nicht zur neuen Freiheit vorstößt. Denn es wendet sich zwar gegen die bestehenden Regeln, aber setzt nicht die eigenen neuen an die Stelle, es gründet *keine Identität von Regelsetzung und -befolgung*. Das dahinterstehende Modell ist der von Christoph Menke (2015) in seiner *Kritik der Rechte* wieder popularisierte *Sklavenaufstand* nach Nietzsche. Dieser hatte die Revolution selbst als Sklavenaufstand missdeutet. Der schwache Sklave lehne sich in ihr gegen den starken Herrn auf. Das auf seinem Können beruhende Recht des Herrn wird auf die Verantwortung gegenüber dem Sklaven verpflichtet: Der Sklave will in seiner Ohnmacht vom Herrn berücksichtigt werden. Sein Recht gründet in einem „willentlichen Nichtkönnen“ (Hindrichs 2017: 97). Er fordert etwas, aber nicht, selber Herr zu werden, sondern nur eine *Berücksichtigung* in seiner Ohnmacht.

Nun erinnert diese Konstellation an zeitgenössische Selbstviktimisierungsdiskurse, die sich in der Beanspruchung von Opferidentitäten in das Unausweichliche zu fügen scheinen – dass sie nämlich Opfer bleiben, statt selbst, wie dereinst das Marx'sche Proletariat, den Anspruch zu erheben, die Regeln hinkünftig selbst setzen zu können. Hindrichs deutet diese Berücksichtigungslogik zu Recht als Absage an die Revolution in fortwährender Rebellion, die an den Machtverhältnissen nichts ändert. Das mag zwangsläufiger Ausdruck einer zutiefst pluralen Gesellschaft ohne strukturierenden Hauptkonflikt sein, oder aber es zeigt an, dass Gruppen nurmehr eine Politisierung ihrer Ohnmacht verlangen statt einer eigenständigen Teilhabe an der Setzung neuer Regeln; eine Unterbrechung der Politik statt einer neuen Politik. Hindrichs (2017: 99) bilanziert: „Der Sklavenaufstand, die Unterbrechung der Macht, das Recht auf Berücksichtigung hingegen gründen keine Freiheit. Sie setzen keine Regeln, denen sie selber folgen, sondern unterbrechen Regeln und sind in der Tat nur Akte der Befreiung. Darum dürfen sie mit Revolutionen nicht verwechselt werden.“ Der aufständische Sklave nach Nietzsche verharrt in der Rebellion.

Das gilt indessen für Bewegungen, die oft mit einer Viktimisierungslogik in Verbindung gebracht werden, in Wahrheit nur bedingt. Teile der LGBTIQ+-Bewegung dringen, wie der letzte Buchstabe Q andeuten mag, gerade auf eine Überschreitung bestehender sozialer Geschlechterregeln. Sie beabsichtigen nicht die bloße Berücksichtigung der machtlosen Anderen, sondern eine Revolution der Geschlechterordnung. Das hat Bini Adamczak (2017) in ihrem Buch *Beziehungsweise Revolution* auf den Begriff gebracht, indem sie die Revolution 1968 ff. gerade im Gegensatz zur panmaskulinen Oktoberrevolution 1917 als begonnenen Umsturz der patriarchalen Geschlechterordnung ausdeutet. *Queerness* heißt dann die Losung der Stunde (vgl. Adamczak 2017).

Auch die *Black Lives Matter*-Bewegung mag zunächst auf Berücksichtigung ausgegangen sein, ist aber schnell in der produktiven Spirale der Selbstermächtigung von einer rebellischen zu einer revolutionären Bewegung gereift. Es sind tendenziell die Alten, die dieser Radikalisierung oft noch mit Misstrauen begegnen, aber insbesondere die Jungen plädieren für eine wirkliche *post-racial society*, und zwar *nicht* in der *color-*

blind-Variante (als kontrafaktische Behauptung eines erreichten Istzustandes etwa im US Supreme Court-Urteil *Students for fair admissions v. Harvard* 2023), sondern als kreolisch-bunte Utopie, als reflexiv-universalistische Bekräftigung, dass Bürger*innen gleich in ihrer äußeren Verschiedenheit sind und *werden* dürfen müssen.¹⁰ Die Hinterfragung von Rassifizierung und *whiteness* sowie die *Provinzialisierung Europas* (Chakrabarty) sind für sie nur Vorbedingungen für diese Revolution des Bewusstseins, die ebenso fundamental neue Regeln an den Platz der alten *race*-Ordnung setzen will. Wer hier in erster Linie Viktimisierung am Werk sieht, unterliegt dann einer Fehleinschätzung. Es geht um das Ineinander von Setzung und Befolgung neuer Regeln, und das entspricht nicht weniger als der Definition der Revolution: einer Ab- und Umkehr von grundlegenden, institutionalisierten systembildenden Praktiken, die nicht immer gerade oder in erster Linie staatlich instituiert sein müssen, um gesellschaftlich wirksam zu sein und ein *negierbares* politisches System – etwa ‚Klassengesellschaft‘, ‚Patriarchat‘, ‚white supremacy‘, ‚Speziesismus‘ beziehungsweise ‚Anthropozentrismus‘ et cetera – zu bilden.

Der Unterschied von Revolution und Rebellion besteht also darin, in der Befolgung selbst gesetzter neuer Regeln (performativ) von der *Befreiung* vom Alten zur *Freiheit* des Neuen vorwärtszuschreiten.

Danach wären die Bewegungen der *Gelbwesten* und der *Pegida* in der Rebellion stecken geblieben. Unabhängig davon, ob *Pegidas* selbst proklamierter Freiheitsbegriff überhaupt Sinn ergibt – ein Aufstand gegen die *gleiche* Freiheit dürfte unter Bedingungen der politischen Moderne post 1789 von vornherein unfreiheitlich sein (vgl. Balibar 2012) –, hat eine Setzung neuer Regeln, die sich unmittelbar gegen die angegriffene Religions- und Einwanderungsfreiheit *per se* richten würde, nicht einmal im Ansatz stattgefunden. Insbesondere fallen hier aber auch Betroffene und angemäßte Regelsetzer*innen vollständig auseinander, so dass von vornherein eine Revolution begrifflich nicht infrage kommt. So etwas wie die teils von Rechtsextremen beschworene ‚nationale Revolution‘ kann es gar nicht geben, weil die ‚Nationalen‘ neue *Regeln für andere, aber nicht für sich selbst* setzen wollen. Eine Revolution ohne *Universalisierungsprinzip*, welches immer auch eine *Selbstreflexion* miteinschließt, ist aber begrifflich unmöglich, weil der ‚Systembruch‘ dann immer vor dem vorgeblich ‚Eigenen‘, Identitären oder Possessiven steckenbleiben müsste.

Die *Gelbwesten* wiederum haben zwar Milliardenausgaben des Staates herausgefordert, also eine starke Form von Berücksichtigung erreicht, aber sind den von ihnen proklamierten weitergehenden Zielen einer Abkehr von der Prärogative von starkem Präsidenten und schwacher Nationalversammlung im Namen plebiszitärer Demokratie ebenso wenig nähergekommen wie einer Dezentralisierung, die die Provinz ermächtigt hätte, oder einer integralen Orientierung der Regierungspolitik an sozialer Gleichheit (vgl. Desmoulières 2019).

¹⁰ Zu *Black Lives Matter* vgl. etwa Bakare 2020. Im Rahmen einer erneuerten Theorie des negativen Universalismus vgl. Kapoor/Zalloua (2022); näher am Feld und mit der Entdeckung einer gemeinsamen politischen Philosophie des ‚Radical Black Feminist Pragmatism‘ vgl. Woodly (2022) sowie Hogan et al. (2021). Jüngst zur Einordnung in einen erneuerten, selbstkritischen Universalismus vgl. Suaudeau/Niang (2022).

Die Proteste gegen die kapitalistische Globalisierung schließlich haben eine gewisse Aufmerksamkeit für Großthemen wie den Konflikt von Ökologie und Wachstumspolitik erzeugt. Aber nach wie vor steht – bildhaft und *pars pro toto* gesprochen – in der Zeitung links klein, dass die weltweit größte Freihandelszone EU-Mercosur entsteht, und rechts daneben groß, dass der Klimawandel eine Abkehr vom Wachstum mindestens im globalen Norden erfordert. Diese *Ungleichzeitigkeit* hat etwas Schizophrenes an sich, ist jedoch durchaus typisch für eine politische Ökonomie, die Probleme säuberlich aufteilt, statt sie in ihrer Totalität anzugehen. Wenn Klimagruppen ein Ende des so genannten ‚fossil-industriellen Komplexes‘ fordern (wie auch Bernie Sanders und Alexandria Ocasio-Cortez in der Repräsentativdemokratie), ist das potentiell revolutionär. Wenn andere Teile der Klimabewegung Fragen der Wirtschaftspolitik eher ausklammern und abstrakt an die völkerrechtlichen Paris-Ziele oder individuellen Konsumverzicht erinnern, evokiert das ein rebellisch-ohnmächtiges Sollen. Demonstrationen wären somit teils Revolte im revolutionären Sinne, teils blieben sie im Rebellischen stecken.

Wir müssen uns jetzt näher mit den *Mitteln* der Demonstrant*innen befassen, die in allen genannten Fällen signifikant vom idealtypischen *Aufzug* abwichen, wie er in jüngerer Vergangenheit am eindrucklichsten von dem Genre einiger Antikriegsdemos oder der ‚Unteilbar‘-Demo bekräftigt worden ist (und bei letzterer dennoch in charakteristischer Modifikation: Denn wer war eigentlich der ‚Anmelder‘ und was war über die gemeinsame *Präsenz* hinaus bei den Solidaritätsdemos das Thema, das eine repräsentative Politik *konkret demokratisch negiert?*). Damit sind wir mit Blick auf die *Gelbwesten*, das Schanzenviertel und andere vorgestellte Episoden beim *riot* und der keineswegs neuen Frage der *Gewalt*.

Der *riot* ist zuletzt von Joshua Clover (2016) in seiner Monographie *Riot. Strike. Riot* wieder ins Gespräch gebracht worden. Der Begriff zielt weniger auf ein Randphänomen ab als auf eine typische Ausdrucksform sozioökonomischer Benachteiligung. Wurde diese einst vor allem im gewerkschaftlich organisierten Arbeitskampf kritisch ventiliert, kommt es unter postindustriellen Bedingungen nach Clover (2016) zunehmend zu einer Renaissance unorganisierter Formen des gewaltsamen Aufruhrs. Anteile eines *riots* waren sowohl für die angesprochenen Pariser und Londoner Ereignisse als auch für Teile der Antigeplüchtetenproteste (Heidenau, Freital) (vgl. Reinhard 2015) kennzeichnend. Die Deutung der Hamburger wie auch diverser Silvestergeschehnisse ist hingegen weiterhin höchst umstritten. War hier tatsächlich ein rasender „Mob“ im Gange, der Ausschlusserfahrungen auf die Straße getragen hat? Wir wissen es bisher nicht genau (vgl. Malthaner 2019: 1 ff).

Während das deutsche (wie auch das europäische) Verfassungsrecht die Friedlichkeit zum unverzichtbaren Merkmal der Demonstration erklärt (vgl. Art. 8 Abs. 1 Grundgesetz), so dass in ihrem Gesamtcharakter durch physische Gewalt geprägte Demos aufgelöst werden können, kann die Sozialwissenschaft feststellen, dass Gewaltvorfälle alles andere als untypisch für kollektive und dazu strukturell konfliktorientierte Massenergebnisse wie Demonstrationen sind (Nassauer 2019). Allerdings ist die früher von der Massenpsychologie bei Gustave Le Bon (2016) angenommene unmittelbare Kausalität von Masse und

Gewalt widerlegt (Nassauer 2019). Gemeint ist hier physische und verbale, psychisch traumatisierende Gewalt, von Hetze und Beleidigung bis hin zu (oft mittelbar gewalt-samer) Sachbeschädigung und Körperverletzung (vgl. Schotte 2020). Doch das Spezifikum des *riots* liegt gerade darin, dass sich hier die Gewalt zum vorherrschenden Ausdrucksmittel emanzipiert und kommunikative Äußerungen (fast) ganz zurücktreten.

Die Meinungsäußerung ist in aller Regel *Inhalt* der Demonstration. Doch wird man das Wesen der Demonstration nur in Rücksicht auf ihre besondere *Form* ergründen. Diese Form ist die *Kollektivität in Präsenz*. Das Leibhafte der versammlungskonstitutiven Präsenz – einen ganz eigenen Typus von objektivem Geist – heben auch verfassungsgerichtliche Judikate hervor.¹¹ Zu bedenken gilt es, wie Demonstrationen in erster Linie die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und der staatlichen Politik erlangen. Entscheidend sind weder die Slogans oder konkreten Forderungen noch die politischen Hintergründe der Teilnehmenden. Vielmehr sind zwei Gesichtspunkte der Kollektivität der Demo maßgebend: Wie viele Teilnehmer*innen sind da und wie verhalten sie sich gegenüber ‚Dritten‘? Oder: Wie groß ist das Kollektiv und wie steht es zu seiner Umwelt? Es geht um die *Physis des Kollektivs*: Zahl und (vermeintliche) ‚Gewalt‘.

3. Die Herrschaft der Zahl und die ‚Herrschaft‘ der ‚Gewalt‘

Die Herrschaft der Zahl ist ambivalent. Einerseits kann die Zählung von Menschen ein Beleg ihrer menschenrechtlichen *Gleichheit* sein. Wenn Menschen gezählt werden, zählen sie auch, und zwar gleich (vgl. Rancière 2008).¹² Demos wollen groß sein, weil das ihre Annäherung an die Mehrheit symbolisiert. Andererseits steckt darin schon das Problem: Gleichheit gibt es nur in Institutionen und organisierten Gebilden. Es kommt dort in der Tat auf jede einzelne, würdegleiche Stimme an. *Die einzelne Stimme verschwindet in der Demo aber gerade im kaum genau abzählbaren Kollektiv*. Polizei und Veranstalter*innen kommen zudem fast nie auf die gleiche Teilnehmendenzahl. Dass Veranstalter*innen sich in ihrem eigenen Interesse gezielt verschätzen, erstaunt nicht. Warum aber setzt die Polizei die Zahl in der Regel zu niedrig an? Ginge es um eine demokratische Abstimmung, wäre das (etwa für eine ‚Saalpolizei‘ im weiten Sinn) kaum statthaft. Es findet aber, so

11 Vgl. dazu BVerfGE 69, 315 – Brokdorf (1985) und die spätere Sitzblockaden-Rechtsprechung. Zum aktuellen Stand vgl. den Beschluss der 1. Kammer des Ersten Senats vom 07. März 2011 –1 BvR 388/05.

12 Mit dem Doppelsinn des Zählens operiert in verwandter Weise Jacques Rancières politische Theorie. Der schlagwortartige „Anteil der Anteillosen“ ist für Rancière (2008) bedeutungsgleich mit der „Zählung der Ungezählten“. Die Ungezählten stehen wiederum für das Volk der Gemeinschaft (Plebs?), das nicht in der Institutionenordnung der ‚Polizei‘ aufgeht, sondern ‚Politik‘ macht. Eine deutliche Nähe zur Politik der demokratischen Revolte, wie sie nach hiesiger Auffassung auf Demos betrieben wird, ist kaum zu übersehen (vgl. Rancière 2008: 20, 23–29, sowie explizit zur polizeilichen Reaktion auf Demonstrationen ebd.: 33). Für Rancière (ebd.: 37) gilt: „Eine Demonstration ist nicht deshalb politisch, weil sie diesen Ort hat und jenen Gegenstand betrifft, sondern weil ihre Form der Zusammenstoß zwischen zwei Aufteilungen des Sinnlichen ist“. Der Hinweis auf die ästhetische Dimension der Politik der Revolte ist als Einwand vor allem gegen die gerade auch juristisch beliebten Reduktionen der Politik der Demonstrationen auf „kommunikatives Handeln“ zu verstehen (ebd.: 36).

scheint es, in der Demo auch keine Art von Stellvertretung oder Repräsentation eines *organisierten* Volkes statt. Die Demo ist ein genuin unorganisiertes, aber deshalb nicht unrepräsentatives, vielmehr *selbstrepräsentatives* (vgl. Brunkhorst 2022) Phänomen gesellschaftlicher Kollektivität. Zur vorgeblich „polizeilichen“ (Rancière 2008) Logik der Fremdrepräsentation eines staatlich mediatisierten Souveräns, dessen etatistisch ver selbstständige Ordnungsinteressen die Polizei zum Teil durchsetzt, besteht ein schwer auflösbares Spannungsverhältnis. Mehr noch: *In der Konfrontation von Demovolk und Schutzpolizei ereignet sich, begrifflich überspitzt, die schlechthinnige Negation der Logik der Fremdrepräsentation in der verkörperten Selbstrepräsentation.* Diese leibhaft zugespitzte konkrete Negation aus demokratischem Geist macht die Demo inhärent revoltenthaft und für die *repräsentative*, vorab weder auf Selbst- noch Fremdrepräsentation schon festgelegte Demokratie zu einem fundamental ambivalenten Phänomen.

Das Bundesverfassungsgericht hat in seiner Leitentscheidung zum Versammlungsrecht, dem Beschluss zu den Anti-AKW-Demos in Brokdorf, gerade diese Unorganisiertheit schon 1985 in Rechnung gestellt und verfassungsrechtlich gebilligt (vgl. BVerfGE 69, 315). Demos können spontan stattfinden, ohne klare Führungsstrukturen und von durchaus gegensätzlichen Gruppen gestützt sein, die sich beileibe nicht in allen Punkten einigen können. Auch heterogene, fragmentierte Großdemonstrationen müssen also möglich sein, wenn sie keinen gewaltsamen Gesamt-Charakter annehmen (vgl. Geulen 1983: 189 ff). Mehr noch: Das Gericht hat im Versammlungsgrundrecht das Lobbyinstrument der ‚kleinen Leute‘ gesehen, die sich anders schwer Gehör verschaffen können. Während finanzstarke sogenannte organisierte Interessen die klassischen Lobbykanäle bespielen können – Einladungen zum Essen, Parteispenden, vor allem aber Zugang zu Ministerien und anderen Machthaber*innen –, stehen diese Mittel Mehrheits- oder auch oftmals starken Minderheitsinteressen gerade nicht zu Gebote. Diffusere (vgl. zum Beispiel Patienten im Gesundheitswesen) und teils ideellere Interessen – gar Gemeinsinn als deren republikanische Auflösung – sind *per se* schwerer organisierbar als reine Spezialinteressen der Wenigen. Da aber nach der demokratischen Wahl im Gesetzgebungsprozess selbst nicht mehr alles *selbstrepräsentativ*-demokratisch abläuft, sondern der Zugang zum Machthaber zu einer entscheidenden Größe wird, bedarf es nach der Logik des Bundesverfassungsgerichts des Gegengewichts auf der Straße, um den Gesetzgebungskomplex stetig republikanisch zu irritieren und *Kräfteverhältnisse* zu verschieben.¹³ Ist die Wahl Ausdruck der formalen Demokratie – formal ist hier nicht im abwertenden Sinne gemeint –, so kristallisiert sich in der Demo (in einer klassisch-modernen Frontstellung) die *materielle* Demokratie im präzisen Sinne, dass auch die *inhaltliche* Füllung der demokratischen Verfahren Impulse des ‚Volkes‘, als wiedererschienenenes „peuple-principe“ (vgl. Rosanvallon 2010), aufnimmt, statt vornehmlich solche von organisierten Interessen. Der Hinweis auf einen Formprimat in der Demokratie, etwa im Gefolge Hans Kelsens, ist zwar völlig zutreffend, aber unvollständig. Das zu Anfang eingeführte Welsch'sche beziehungsweise Brunk-

13 Zu Kräfteverhältnissen in der Demokratie vgl. klassisch Poulantzas (2011) im Anschluss an Machiavelli, Gramsci und Althusser.

horst'sche Prinzip der Selbstrepräsentation fordert eine dialektische Einbeziehung des *Inhalts* der demokratischen Verfahren, um die konstitutionellen Formen nicht *erstarren* zu lassen. Demokratische Verfahren dürften oft unter dem Eindruck von Demos einen anderen, mehrheitsnäheren, oft im Ergebnis egalitäreren Verlauf genommen haben. Die Entscheidung als Seele des Staates wird unter anderem durch die Volksmenge (Spinoza) als deren Leib vorbereitet. Sie steht im horizontalen demokratischen Kontinuum.

Die Herrschaft der Zahl ist unter den Auspizien der materiellen Demokratie nicht zuletzt eine der *virtuellen Zahl*, einer bloß und doch immerhin angenommenen Mehrheit. Die Vermutung einer solchen Mehrheit weist indes in die Richtung nicht eines *abgezählten* Willens der *volonté de tous*, sondern der nicht abzählbaren *volonté générale* (vgl. Rousseau 1964). In der Demo symbolisiert sich dieses flüchtige, ideelle Gebilde des gemeinsamen Willens. Daher kann man von einer Zahlen-Symbolik der Demo auch in dem Sinn sprechen, dass die stets *ungenau* abgezählte Zahl eine Nicht-Zahl symbolisiert, die schlechthinnige *Absage an das Zählen* in der Idee der Republik. Wenn man nicht genau zählen kann, es auf Größe aber dennoch ankommt, ist die ungefähre Zahl ein Symbol der *Macht* des Gemeinwillens, in dem die Stimme des *Einzelnen* oder *Partikulären* gerade nicht mehr gezählt werden soll. Die institutionelle Politik *hört*, sie zählt nicht mehr, wo der Gemeinwille liegt, und zieht daraus ihre materiellen Schlüsse für das formale Verfahren, in dem die Zahl herrscht.

Was macht das Überwältigende an der ungenauen Zahl aus, ihre spezifische *Macht*? *Überwältigendes* übt Gewalt, das liegt im Deutschen schon etymologisch nahe. Die Herrschaft der Zahl steht in einem intrikaten Verhältnis zur Herrschaft der Gewalt im angedeutet weiten Verständnis. Erst in der großen Zahl symbolisiert sich eine *Macht* des gemeinsamen Handelns (vgl. Arendt 1970), die die Abschaffung von Gewaltverhältnissen allerdings zur Voraussetzung hat. Die Hauptkritiklinie an Arendts heterodoxer Theorie der Macht, die sich radikal gegen Max Webers Paradigma der Annäherung von Macht und Gewalt wendet (vgl. Weber 1972), namentlich, dass Arendt falsch idealistisch von einer enthierarchisierten Gesellschaft ausgehe, die sich rein kommunikativ organisieren könne (vgl. Habermas 1987: 223 ff.), ist dann schon berücksichtigt. Die Kollektivität als ungenaue Zahl, als *Macht* der miteinander Handelnden in der Republik, übt *Gewalt* in der ihrerseits gewaltsam stabilisierten Sphäre der institutionell-staatlichen Politik aus, indem sie diese überwältigend irritiert. Gewalt in einem bereits engeren, aber im Interesse der begrifflichen Klarheit noch viel zu weiten Sinne, eine überwältigend-übermächtige, bloß *latente* Beeinträchtigung gerade *menschlicher Integrität*, meist stumm verkörpert zuallererst im Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit des modernen Staates, reagiert auf gesellschaftliche ‚Gegengewalt‘ – die man ebenso wenig so nennen sollte, weil es sich vielmehr um in Präsenz verkörperte, überwältigende *Gegenmacht* handelt. Gegenmacht bildet hier nur den Oberbegriff. Angenommen in der repräsentativen Demokratie kommt es – fremdrepräsentativ – zu einem Übermaß der Berücksichtigung von ‚herrschenden‘, machtvollen Interessen, dann kann die Gegenmacht der ungenauen, unzählbaren Zahl in der Demokratie, wie sie sich auf Demos manifestiert, zum Projekt des Aufbaus *über (reaktiven) Widerstand hinausgehender* alternativ-konstruktiver Machtentfaltung bei-

tragen. Gegenmacht reagiert hingegen nicht auf die Herrschaft der *genauen* Zahl, weil sie diese im Wahlrecht und anderen individuellen Menschenrechten immer schon formal organisiert, also *per definitionem* auch berücksichtigt hat.

Ein besonders instruktives Anschauungsbeispiel bildet hier die soziale Bewegung gegen die Rentenreform in Frankreich von 2023. Ihre Wucht rührte zunächst aus der Präsenz der Menge gegen eine bestimmte *policy*-Entscheidung. Anschließend, nach der Erosion der parlamentarischen Mehrheit, war sie nur durch einen Ausnahmeantrag der Verfassung (vgl. Art. 49.3 Verfassung von 1958) zu ignorieren, was die Demos nach der Zäsur der abgesagten Abstimmung erst zu teilweise (!) gewaltsamem Aufruhr eskalieren ließ. Mangels Entscheidung durch genaue Zahl organisierte sich Gegenmacht gegen die von Demonstrant*innen vermutete Herrschaft einer ungenauen Zahl. Präsident Macron hatte selbst auf eine drohende Sanktion von Finanzmarktakteuren verwiesen. Eine naheliegende Alternative hätte darin bestanden, die ‚soziale Demokratie‘ der erstarkten Gewerkschaften als Intermediäre für eine Interessenvermittlung zu nutzen.

Bemerkenswert an der vermeintlichen ‚Gewalt‘ und potentiellen Gegenmacht der ungenauen Zahl ist nun, dass sie ihrerseits menschenrechtliche Wurzeln hat. Die Versammlungsfreiheit, ein Grund- und Menschenrecht, ist als individuelles Recht positiviert. Doch ist sie begrifflich (anders als primär rechtsdogmatisch) *kein subjektives Recht* des Einzelnen, sondern *a priori* schon eine davon zu unterscheidende *politische Freiheit* (etwa im Sinne Claude Leforts oder Helmut Ridders). Sie verfällt daher auch weder Marxens Menschenrechtskritik in der Schrift *Zur Judenfrage*, die das ‚egoistische‘ Eigentum zum Paradigma hat (Marx 1976: 347 ff.), noch Christoph Menkes (2015) Formkritik des subjektiven Rechts, die die Legalisierung des vorpolitischen Natürlichen in der Form eben dieses Rechts angreift. Die Versammlungsfreiheit ist mit der Herrschaftsmacht der ungenauen Zahl und mit der Herrschaft politischer, nicht notwendig physischer ‚Gewalt‘ verschränkt. Indem sie *a priori kollektiv* verwirklicht ist, grenzt sie sich sogar deutlich von der individuellen Freiheit der Meinungsäußerung ab, selbst wenn auch diese schon kontingent auf Andere, namentlich auf Kommunikation bezogen ist.

Insgesamt wird durch die Verschränkung mit Zahl und Macht beziehungsweise ‚Gewalt‘ erst erklärbar, warum große, schwer zu polizierende, da unübersichtliche und/oder physisch gewaltsame Demos regelmäßig mehr Eindruck bei der institutionell-staatlichen Politik schinden als kleine und friedliche. Gewalt vermag Protest zweifelsohne zu delegitimieren, doch wenn die Staatsgewalt hinter *noch so gewaltsamen* Protesten das ‚Volk‘ wähnt, den gemeinen Willen, mag sie (bedauerlicherweise) trotzdem umso bereitwilliger auf diese in der Demo leiblich symbolisierte Gegenmacht hören. Man konnte das keineswegs allein an der Reaktion auf *riot*-artige Demos in England oder Frankreich anschaulich beobachten. Gewiss waren diese Reaktionen niemals als umfassendes ‚Einknicken‘ zu verstehen, aber sie waren mindestens im Fall der *Gelbwesten* doch äußerst substantiell. Die in ihnen erschreckend zum Ausbruch gekommene physische Gewalt war in den Augen der politischen Führung eben keine Macht der Irrationalität, sondern die Macht des staatlich bisher verkannten Gemeinwillens.

Anhand der Demokratietheorie kann man noch etwas genauer zeigen, warum die Ver-

sammlungsfreiheit *nicht schlicht als summierte Meinungsäußerung vieler Einzelner zu verstehen* ist (vgl. Györfi 2009: 1–15). Die ökonomischen Erklärungsansätze der Demokratie, die in dieser vornehmlich einen effizienten Mechanismus der Aggregation stabiler privater Präferenzen erkennen möchten, können in der Versammlungsfreiheit keinen Mehrwert erkennen. Dies liegt daran, dass Versammlungen aus dieser Perspektive keinen besseren Beitrag zum *marketplace of ideas* leisten als aggregierte Individualäußerungen und normative Ziele gar nicht Teil der öffentlichen Debatte sein sollen, die vielmehr individuelle Präferenzen hinnehmen muss und nur über Wege und Mittel streiten soll. Demos befassen sich in der Regel aber nicht mit Instrumenten, sondern gerade mit normativen Orientierungen und politischen Zielen. *Deliberative* Demokratiemodelle, welche auch die Präferenzen für veränderbar erklären, scheinen den Wert von Demos daher besser einfangen zu können. Jedoch ist unklar, ob Demos nicht viel eher zu Gruppenpolarisierung beitragen als zur Selbstreflexion der eigenen Präferenzen. Demos scheinen kennzeichnend für zeitgenössische *Zuschauerdemokratien* und auch deshalb zunehmend beliebt zu sein, weil die Mediation durch Programmparteien so stark abgenommen hat. Mit Pierre Rosanvallon (2017) könnte man die Demo überdies als typisches Element der für die Gegenwart charakteristischen *Gegen-Demokratie* deuten, in der Teilhabe in erster Linie reaktiv durch (abstrakte bis hin zu konkreter) Negation verwirklicht wird. Mit Deliberation hat eine solche expressive Teilhabe, in der die Menge in der Erfahrung der Gemeinsamkeit zu sich selbst kommt, allerdings wenig zu tun. *Plebiszitäre* Demokratietheorie, die wie Carl Schmitt in der Akklamation die Äußerung des demokratischen Willens erkennen will, kann Demos folglich zwar als potentielle Gelegenheit zur Konstitution des akklamierenden *Demos* verstehen, aber hat überhaupt keinen Sinn für die Konflikthaftigkeit gerade demokratischer Gesellschaften, die erst durch den Streit der Verschiedenen zusammengehalten werden, anstatt bloß autoritär formiert zu sein. Im Hintergrund steht hier vielmehr nicht zuletzt die Imago der ‚Masse‘ (vgl. Le Bon 2021) und namenlosen Menge, die, allzu undialektisch gedacht, vom kollektiven Affekt regiert ist und allzeit regiert werden kann, weil sie ‚gefährlich vernunftlos‘ ist.¹⁴

Dennoch sind wir mit der plebiszitären Idee der Demokratie immerhin auf einer interessanten Fährte, die uns als einzige eine demokratietheoretische Rechtfertigung der Demo als spezifische Form der *Kollektivität* und nicht als bloße Summe konvergenter Meinungsäußerungen ermöglicht. Erforderlich wäre es zunächst, den *demos*-Begriff Schmittscher Obedienz fallenzulassen, der antipluralistischen Homogenitätsfantasien verpflichtet ist (vgl. Maus 1980). An dessen Stelle wäre gerade die *plebs* zu setzen, die sich begrifflich vom *populus* abheben lässt (vgl. Möller 2020: 107). Der *populus* ist das begrenzte Einheitsvolk, das sich als sichtbares Ganzes gegen ein feindliches Außen konstruiert, während die *plebs* als personifizierte Möglichkeit des ‚Aufstandes‘ von unten gegen oben meist unsichtbar bleibt, aber als latente Drohkulisse die Staatsgewalt kontrolliert, solange sie nicht autoritär zerstoßen ist. Dahinter steckt – auch hier lehne ich

14 Zur Rezeption Gustave Le Bons vgl. König (2021: 163 ff); zu kaiserzeitlichen und auch noch zeitgenössischen Nachwirkungen in der Konzeption des Versammlungsrechts vgl. Breitbach/Deiseroth (2020: 77 f).

mich an Kolja Möller (2018: 245–264) an – die ursprüngliche Idee der Sozialdemokratie, die der bürgerlichen Herrschaft im Zeitalter der Industrialisierung die Emanzipation der Arbeiter*innenklasse, also Reform im wahren Sinne, abrang, gerade indem die *plebs* – heute begrifflich nichtidentisch mit der soziologischen Kategorie der Klasse, so dass gerade auch neuere Phänomene wie ein multiethnisches und stark feminines ‚Prekariat‘ oder eine politisch undefinierte und -bewegte ‚breite Mittelschicht‘ als *plebs* operieren können – als *Drohkulisse* der Revolution stets latent vorhanden blieb. Effektive, ja begrifflich wahre Sozialdemokratie bedeutete also die Schließung des Klassenkompromisses unter chancengleichen Bedingungen, die (nach dem Modell des Streiks) erst durch die latente Drohung der *plebs* herzustellen waren. Ein Beispiel derart radikalreformistischer Sozialdemokratie wäre unter sozialstrukturellen Gegenwartsbedingungen eine Mietbegrenzung, die gerade dadurch erst materiell-demokratisch durchsetzbar wird, dass sie von weitergehenden Forderungen nach einer Veränderung der Eigentumsstruktur auf dem Wohnungsmarkt begleitet wird. In Berlin ist der entsprechende Versuch freilich an den kompetenzrechtlichen Argumenten eines Karlsruher Senates gescheitert (vgl. Wihl 2021).

Die Verbindung dieser Theorie der latenten *plebs* als auf Emanzipation bedachtes Volk mit der republikanischen Theorie der Versammlung lässt sich mit einem Blick auf Martin Breaugh (2007; 2016) Konzeption der *expérience plébéienne* herstellen. Breaugh geht von Machiavellis Beobachtung der konträren politischen Temperamente der ‚Großen‘ (*grandi*) und des Volkes aus. Während erstere herrschen möchten, will das letztere vor allem nicht beherrscht werden. Es kommt aber (nach Etienne de La Boétie) zu einer freiwilligen Knechtschaft des Volkes, weil es Herrschaft zu lieben beginnt und sich so von seiner Freiheit entfernt. Das Volk sinkt in einen infrapolitischen Zustand, aus dem es sich nur in diskontinuierlichen Momenten der „plebejischen Erfahrung“ (Breaugh 2007: 22) befreien kann, in denen die Erinnerung an kurze Aufwallungen politischer Freiheit der *plebs* in der Vergangenheit sich durchsetzt. Breaugh zitiert Oskar Negt mit seiner Beobachtung, dass es die Erinnerungen an die ursprüngliche Gleichheit und die ursprüngliche demokratische Selbstregierung sind, die revolutionäre Volksbewegungen beflügeln (vgl. ebd.: 22).

Wir haben es hier mit einer Logik der historischen *brèche* (vgl. Lefort 2008) und der *trace* zu tun, die diese Bresche hinterlässt. Der Austritt aus der rasenden, ewigen Gegenwart mit einem Blick auf Diskontinuitäten der kollektiven und individuellen Vergangenheit erlaubt also erst, sich politisch in die Zukunft zu entwerfen. Drei Merkmale zeichnen diese un stetigen Erfahrungen der plebejischen Wirkungsmacht nach Breaugh (2007: 22) aus: *Kommunalismus*, also Selbstwirksamkeit in einer Art Räte- oder Townhallstruktur, *Agoraphilie*, das heißt ein Vertrauen, dass größere Teilhabe die Probleme der Demokratie nicht vergrößert, sondern lösen kann, sowie eben die *Logik der Bresche*, mit Arendt, eine „irruption événementielle“ darstellt, „qui rompt provisoirement l’ordre de la domination“ (Breaugh 2007: 22), als spezifische Zeitlichkeitsstruktur der plebejischen Erfahrung. Diese Erfahrungen scheitern in aller Regel, werden aber dennoch immer wieder aufs Neue unternommen, seit dem Urereignis des Auszugs der Plebejer auf den Aventin, das den politisch Ungehörten im 5. Jahrhundert vor Christus erstmals eine Stimme und politische Sichtbarkeit in der Republik der Patrizier gab. Seitdem war die *Hinter-*

grundmacht der Plebejer stets latent vorhanden, institutionell fortan beglaubigt in dem unantastbaren Volkstribunat mit seinem verfassungsmäßigen Vetorecht.

Meine These lautet, dass in der zeitgenössischen Demokratie diese Hintergrundmacht der *plebs* routinierter zum Tragen kommt, und zwar gerade auch in der Demonstration.¹⁵ Da die Erinnerungszyklen immer kürzer werden, haben wir es hier mit einem sich selbst verstärkenden Kreislauf plebejischer Erfahrungen zu tun. Das Volk erlebt sich folglich in immer kleineren Zeitabständen als selbstwirksam und bevorzugt (gerade unter der Jugend) diese Erfahrung als *plebs* mittlerweile teils gar vor der Teilhabe an (ob zu Recht oder zu Unrecht) als eher ineffektiv empfundenen Wahlen.

Allerdings tritt an die Stelle der Demokratie des Wahlvolkes nicht einfach und bruchlos die Plebherrschaft der Demonstrant*innen. Denn der *demos* spaltet sich in die *plebs* und den exklusiv verstandenen *populus*. Das ist nicht überraschend, weil politische Freiheit als egalitäre nicht von allen Bevölkerungsteilen gleich wertgeschätzt wird. In Demos vom *Pegida*-Typus verkörpert sich letzthin ein *nach exkludierender Staatlichkeit verlangendes* Kollektiv. Die geistige Eliminierung der *plebs* aus dem *demos* gebiert populistische Ungeheuer: die Forderung von unten nach einer Herrschaft der Gewalt von oben. Zu einem nur vordergründig deutlichen Umschlag kam es in der Corona-Protestbewegung, die eine neue Staatssepsis, allerdings wiederum im Sinne einer faktischen Forderung nach der Verschärfung des *Ausschlusses* (!) von Körperbehinderten und Alten, erkennen ließ (vgl. Frei/Nachtwey 2021). Das Kollektiv der *Vereinzelten* griff das (*grosso modo*) solidarisch operierende Kollektiv an.

Eine *plebs-Herrschaft* kann es aber auch deshalb nicht geben, weil die *plebs* nicht regieren kann. Sie spielt zwar eine *negativ-konstituierende* (vgl. Celikates 2019: 563–571), *nicht nur destituierende* Rolle für die Demokratie, die über bloße kollektive Deliberationsbeiträge kategorial hinausgeht, aber sie entscheidet nicht. Ihre besondere Rolle als herausgehobenes Kollektiv spielt sie nur unter wenigstens zwei komplexen Bedingungen. So muss die Revolte jenseits der adressierten oder tatsächlichen Gegner*innen auf weiten *Zuspruch*, auf *Resonanz* der restlichen Öffentlichkeit stoßen. In der Regel wird sie dann auch kurz- oder langfristig in der staatsinstitutionellen Politik Verbündete finden. Zudem muss die *plebs*-Menge *verfassungspatriotisch* handeln, also subjektiv oder objektiv Prinzipien der gleichen Freiheit zum Durchbruch verhelfen wollen.

Einer *positiven politischen Theologie* der Volkssouveränität gerade durch die *plebs*-Revolte anstelle einer post-hobbesianischen, negativ-theologischen etatistischen Souveränitätsidee bedarf es dann zwar nicht notwendigerweise. Sie kann aber durchaus nicht nur ein (fälliges!) Ethos der Gewaltfreiheit mitbegründen helfen, sondern auch, ähnlich wie bei Sölle (1965), eine *neue Stellvertretungsvorstellung* auf ein zusätzliches theologisches Standbein stellen, wie es für die europäische Tradition des politisch-juristischen Denkens insgesamt typisch ist.

15 Die Demonstration hat sich einerseits in liberalen Demokratien, auch in Deutschland, banalisiert, sie ist zum allseits akzeptierten Mittel der Selbstrepräsentation geworden; andererseits mögen provokativere Formen der Gegenmacht (etwa Spielarten der Besetzung und Blockade) nicht zuletzt deshalb in den letzten 20 Jahren an Bedeutung gewonnen haben (vgl. Cervera-Marzal 2023).

4. Das Recht der Kollektivität

Es ist erforderlich, die Aufklärung über die Demo als Revolte in einem letzten Schritt durch eine menschenrechtstheoretische Analyse der Struktur der Versammlungsfreiheit zu vervollständigen. So kann in einem Dreischritt zur Ontologie, Episteme und Herrschaft der Kollektivität, wie sie sich in der Demonstrationsfreiheit verkörpert, dieses spezifische *Recht der Kollektivität* näher entfaltet werden, das bisher (gleichsam revolutions-theoretisch) als *Revolte, das heißt kleine Schwester der Revolution*, und aus der Sicht von Vertreter*innen einer sich ‚radikal‘ nennenden Demokratietheorie wie Martin Breugh als *plebejische Erfahrung der Herrschaft der großen, ungenauen Zahl* sowie (mindestens) *Symbol der Gegenmacht ‚von unten‘* charakterisiert worden ist.¹⁶

Am Anfang steht das Staunen über ein Recht, das Individuen ermächtigt, aber nur zu kollektiver Aktion. Liberal im engen, individualistischen Sinne ist das offensichtlich nicht. Die große Französische Revolution, vom liberalen Bürgertum getragen, hatte denn auch ihre liebe intellektuelle Mühe mit einem solchen, nach seinem auf die Form zurückschlagenden Inhalt *kollektiven* Recht. Als starke Form kollektiver Freiheit fand ausgerechnet die Streikfreiheit sehr früh Eingang ins vordem sehr individualistische französische Recht, und zwar unter dem populistisch-bonapartistischen Autokraten Napoléon III (vgl. Rivero/Moutouh 2003: 239). Die Versammlungsfreiheit hingegen ist bis heute im positivierten französischen Recht nur negativ-indirekt enthalten (vgl. Vidal-Naquet/Magnon 2023).¹⁷ Man musste schon der *liberté d'expression* eine kollektive Variante richterlich zugesellen, um eine positive Version zu erhalten. Umgekehrt findet sich im deutschen Recht eine umfangreiche Regulierung dieser Freiheit, gerade weil sie staatlicherseits als Gefahrenquelle begriffen wurde – das gilt zumal seit dem Reichsvereinsgesetz von 1907, unterbrochen durch eine liberale Weimarer Phase des Rechts des Rats der Volksbeauftragten von 1918 (vgl. Ridder 1992; Breitbach/Deiseroth 2020). Welche Form von Kollektivität wird danach spezifisch in der Demonstrationsfreiheit, verstanden als Unterfall der Versammlungsfreiheit, rechtlich konstituiert beziehungsweise instituiert?

Zunächst ist es wichtig, zu begreifen, dass Kollektivität auch rechtlich höchst unterschiedliche Gestalten annehmen kann. Man kann in einem ersten Durchgang danach differenzieren, welcher Verbindungstyp und -grad zwischen den Angehörigen des Kollektivs besteht. Kollektivität bezeichnet im Ausgangspunkt nämlich nicht mehr als einen geistig hergestellten Zusammenhang von mehr als einem Individuum. Diese Individuen können schlicht *aggregiert*, das heißt, ohne einigende Klammer zusammengedacht werden. Das tun ökonomische Demokratietheoretiker*innen mit ihrer Annahme stabiler Präferenzen. Sodann gibt es stets graduelle Übergänge zu solchen Formen des Kollektivs, in denen die *Gründe* für den Zusammenhang zunehmen (vgl. Sartre 1967: 273 ff.).¹⁸ Es

16 Diese ‚radikaldemokratischen‘ Ansätze weisen im Übrigen teils gravierende theorieinterne Schwierigkeiten auf, die hier nicht Thema waren.

17 Derzeit erheben sich Forderungen nach einer Aufnahme der *liberté de manifester* in die französische Verfassung (vgl. Vidal-Naquet/Magnon 2023).

18 Die Typen des Kollektivs deutet Sartre (1967: 273 ff) im berühmten Autobus-Beispiel an.

kann dies eine Vereinigung mit der losen Zweckbestimmung sein, lediglich den Gesamtnutzen der Individuen zu steigern. Die Individuen sind dann gleichsam zum Zusammenschluss äußerlich genötigt, ohne dass sie eine innerliche Neigung dazu verspüren. Das dürfte für die bürgerliche Marktgesellschaft gelten, in der wohl jedenfalls für den Großteil der Teilnehmenden gilt, dass sie an dem dort herrschenden Primat der Konkurrenz zunächst wenig Gefallen finden. Ein Staat, der das organisiert, indem er die Menschen für die Konkurrenz ‚fit‘ machen will, also angepasst an äußere Zwänge, ist der äußere „Not- und Verstandesstaat“, wie es bei Hegel (1820) heißt. Der Grad der Identifikation mit dem Kollektiv kann daneben groß, aber zugleich durch äußere Umstände erzwungen sein: Das ist der Fall der Familie. Umgekehrt anfänglich selbstgewählt, aber mit relativ geringerer Identifikation, ist der Typus der Korporation – etwa in Berufsvereinigungen. Der Staat wiederum hebt – in Hegels (1820) altmodischer Diktion „sittlich“ genannt – die Gegensätze zwischen den drei genannten Typen in sich auf. Er bietet eine Form der Assoziation, in der Menschen sich schwach mit einem nicht selbst gewählten Kollektiv identifizieren, in welchem sie ihre eigenen Fähigkeiten auszubilden und die in der Gesellschaft erzeugten Bedürfnisse zu hinterfragen, aber auch ihren bürgerlichen Interessen nachzugehen vermögen. Bekanntlich hat Marx diese Art Aufhebung der Widersprüche im Staat (etwas übereilt) abgelehnt. Denn der Mensch gerät ihm zufolge in Bezug auf seine staatsbürgerlichen Qualitäten in einen geradezu schizophrener Gegensatz zu seinen bürgerlichen Interessen – so soll er, aktuell gesprochen, zwar kraft seiner Vernunftbetätigung im Staat wachstumskritisch sein, aber zugleich sein neigungsgesteuertes bürgerliches Interesse am Wachstum des Wohlstands weiter ausleben.

Die Alternative zu dieser schlecht funktionierenden Aufhebung der Widersprüche der einzelnen Kollektivitäten ist für Marx die freie Assoziation, in der die Anderen nicht mehr Schranke der eigenen Interessenbetätigung sind, sondern ein gemeinsames vernünftiges, nicht allein neigungsgesteuertes Ziel verfolgen. Die Pointe liegt nun darin, dass unter den Auspizien ‚radikaler‘ Demokratietheorie die größte Annäherung an dieses Ideal unter den nicht-idealen Bedingungen des Staates in den oben beschriebenen plebejischen Momenten gelingt, die sich heute in der Demo als Revolte verkörpern. In der Demo als Revolte findet der Mensch eine selbst gewählte Gemeinschaft ohne äußere Nötigung mit gemeinsamem vernünftigem Zweck, der zudem durch die Einschreibung in den geschichtlichen Fortschritt der gleichen Freiheit die kleine Schwester des kantisch-revolutionären Enthusiasmus entfacht, wie ihn zuletzt wieder Hindrichs (2017) als *Aestheticum* und *Theologicum* des Revolutionsbegriffs hervorgehoben hat: der Enthusiasmus der Revolte mit Vorschein der (trügerischen!) ‚Erlösung‘ im irdischen Reich der Freiheit.

Nun ist diese Erfahrung der Demo höchst vergänglich, während institutionell-staatliche Politik weiter entscheiden muss. Sie kann allerdings approximativ verstetigt werden; und es gibt Anzeichen dafür, dass das seit einiger Zeit geschieht. Demos treten gewohnheitsmäßig auf, offenbar als Ausdruck eines Bedürfnisses nicht nur nach revoltierend-expressivem Widerspruch, sondern auch nach dem Aufbau von Gegenmacht in Formen des politischen *Rechts* auf Freiheit: *eine verfassungsrechtlich relevante demokratische Lebensform*, ob mit oder ohne Problemlösungskompetenz (Gassert 2018).

Die Frage ist nun, ob sich durch die veränderte Temporalität auch die Ontologie dieser spezifischen Kollektivität verändert. Der Staat versucht im Interesse der kollektiven Friedlichkeit, da sie sich ‚normalisiert‘, die Form der Demo zu absorbieren, also ihr die Kanten abzuschleifen – nicht zuletzt regulativ und polizeilich (vgl. Singelstein/Derin 2022). Dadurch mindert sich aber nicht die Erfahrung des revoltierenden Widerspruchs; es kommen vielmehr häufiger die legitimen Formen staatlicher Gewalt selbst auf den Prüfstand der Revoltierenden. Die Demo funktioniert auch weiterhin als Revolte im Sinne der (näherungsweise) bestimmten Negation staatlicher Gewalt, an deren Stelle sie die kollektive, aber sehr flüchtige Form der freien Assoziation setzt. Diese unvollkommene Negation gewinnt gerade an Bestimmtheit. Die Dialektik der ‚Gewalt‘ (besser: des Machtwiderspruchs) der Kollektivitäten geht nicht fort; eine Reduktion der Demo auf ein kommunikatives Deliberationsmoment ist nicht statthaft – aber auch nicht ihr Gegenteil. Die vermittelte Intersubjektivität einer republikanischen Assoziation im Gefolge von Machiavelli (vgl. Münkler 2004), Hegel und jungem Marx (vgl. Marti-Brander 2018)¹⁹ lässt sich weder *subjektiv-ökonomisch noch plebiszitär-unvermittelt noch objektiv-deliberativ* vollständig abgelenken. Vielmehr scheint in den Momenten der Demo das realistische Ideal solidarischer Beziehungsweisen auf, wie es Bini Adamczak (2017) als Aufhebung der Revolutionswellen nach 1917 und 1968 begreift. Juristisch wäre eine solche Demonstrationsfreiheit – als Freiheit in der und per Demonstration – ein Recht aufgeklärter, gebrochener Objektivität, die das Nichtidentische zulässt (vgl. Adorno 1966), also ein Juridikum soziologisch informierter gemeinsamer Suche nach Vernunft, ohne das Gemeinwesen von einer institutionellen Entscheidung zu dispensieren.

5. Ausblick und Zusammenfassung

Es ist fast unvermeidlich, an dieser Stelle noch das Generationenthema der Klimaproteste anzusprechen. Diese konnte man zunächst als eine Art ‚braver Protest‘ einer Jugend deuten, die die Elterngeneration lediglich an die selbst eingegangenen Verpflichtungen insbesondere im *Pariser Abkommen* zu erinnern trachtete. Doch ist die Bewegung intern bekanntlich vielgestaltiger. Bereits *Fridays For Future* reicht von Moralist*innen bis hin zu – mittlerweile augenscheinlich dominierenden – Kapitalismuskritiker*innen, die den quantitativen Wachstumszwang als zentrales Problem identifiziert haben (vgl. Hickel/Kallis 2020: 469 ff).²⁰ Bewegungsakteure greifen dabei, wie bei den Autobahnblockaden des „Aufstands der letzten Generation“ (Grunert/Steppat 2022), auf die in den 1980er Jahren in der deutschen Anti-AKW- und der Friedensbewegung (und viel früher in der US-Bürgerrechtsbewegung oder in Gandhis Indien) massiv erprobten Taktiken des zivilen Ungehorsams zurück, die sich in ganz überwiegend friedlicher Weise gegen bestehende

19 In dieser Linie vgl. auch jüngst Ypi (2022).

20 Dabei haben sie die bisherige wissenschaftliche Evidenz (und den IPCC) im Rücken (vgl. Hickel/Kallis 2020: 469 ff).

Gesetze, insbesondere Teile der Eigentums- und Straßenordnung richten.²¹ Die laut Rechtsprechung vorderhand einschlägige Demonstrationsfreiheit erweist sich hier als zugleich kommunikatives und egalitäres Aufhebungsrecht vorwiegend eigentumshaltiger Teile der Rechtsordnung (vgl. Wihl 2019), seien sie objektiv als allgemeines gesetztes Recht oder subjektiv als individuelle Rechtsposition der Eigentumsfreiheit – etwa eines Energiekonzerns – verfasst. Auf juristisch mannigfaltigen („Staatsziel Klimaschutz“ etc.)²² und rational begründbaren Wegen kann gerade die Rechtsprechung dafür sorgen, dass sich der Vernunftfortschritt gleicher Freiheit hier letztthin nicht aufhalten lässt (vgl. Dreier 1983: 51–75). Die Demos wiederum haben nicht zuletzt die Funktion, die dynamischeren Teile der Staatsgewalt, die legislativ und juridisch Selbstrepräsentation vermitteln, an ihre republikanische Verantwortung zu gemahnen, eine auf physische Gewalt verzichtende, viel-farbige ‚Revolte‘ der Gegenmacht potentiell stets – zustimmungsfähiger und verfassungspatriotischer – gemeinwillentlicher Vernunft nicht autoritär zurückzuhalten.

Der hiesige Artikel hat an einem Teilaspekt, namentlich der Demonstrationsfreiheit, versucht zu zeigen, dass eine demokratische Verfassung eine Sphäre des Öffentlichen kennt, die den überkommenen konstitutionalistischen Gegensatz von Privatheit und Institutionen-Staat schon längst transzendiert hat. Diese Öffentlichkeit wird durch politische Freiheiten, deren Paradebeispiel eben die politische Versammlungsfreiheit bildet, statt durch subjektiv-eigentumshafte Rechte konstituiert. Die Freiheit zur Demonstration als weder zuerst subjektives (individuell befreiendes) noch objektives (regulierendes) Recht im herkömmlichen Sinne hat eine politische Herkunft und Kehrseite: die Revolte. Dabei unterscheidet sich die Demonstration von der irrational-gewaltgeneigt konzipierten Revolte grundlegend. Sie bildet jedoch einen Unterfall einer umfassender verstandenen Revolte als Versuch einer Bloßstellung einer vermuteten Herrschaft der ungenauen Zahl oder einer als illegitim empfundenen Machtausübung, die *als körperlich präsenter Protest konstitutiv gewaltlos, aber stets auf Machtbefragung und Kräfteverschiebung bezogen* bleibt. Die für die Demokratie institutionell konstitutive Herrschaft der genauen Zahl (der Mehrheit) ergänzt diese *verfassungsrechtlich gleichrangige, aber nicht gleich entscheidend wirkende konstituierende Macht* der ungenauen Zahl und Präsenz. Unter bestimmaren Bedingungen der breiten Resonanz und des Verfassungspatriotismus zeigt sich in dieser potentiellen Verkörperung des Gemeinwillens eine auch als *positiv-politisch-theologisch beschreibbare, verfassungsrechtlich anerkannte Gegenmacht*. Diese Gegenmacht bildet die *plebs* des Verfassungs-Volkes, eine in fortgeschrittenen Demokratien zunehmend als notwendig betrachtete repräsentative Gegen-Substanz institutioneller Staatlichkeit.²³

21 Ein aktuelles Beispiel aus dem Jahr 2023 jenseits der Umweltbewegung sind die ungehorsam-demonstrativen Blockade-Aktionen gegen die Entmachtung des israelischen Verfassungsgerichts (vgl. Haneke 2023).

22 Vgl. die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zum Klimaschutzgesetz (BVerfGE 157, 30 – Klimaschutzgesetz (2021)).

23 Die hier entwickelten Gedanken zur Demo als Revolte haben den Status von vorläufigen Zwischenüberlegungen, die in unterdessen teils revidierter Form in umfassender angelegten Untersuchungen des Autors zur ‚demokratischen Negation‘ eingehen. Großer Dank gebührt dem*der engagierten anonymen Gutachter*in dieses Artikels, der*die mich auf mancherlei Schwächen hingewiesen hat.

Literatur

- Adameczak, Bini, 2017: *Beziehungsweise Revolution*, Berlin.
- Adorno, Theodor W., 1966: *Negative Dialektik*, Frankfurt (Main).
- Arendt, Hannah, 1970: *Macht und Gewalt*, München.
- Bakare, Lanre, 2020: Angela Davis: ‚We knew that the role of the police was to protect white supremacy‘. In: *The Guardian* vom 15.06.2020; <https://www.theguardian.com/us-news/2020/jun/15/angela-davis-on-george-floyd-as-long-as-the-violence-of-racism-remains-no-one-is-safe>, 29.06.2023.
- Balibar, Etienne, 2012: *Gleichfreiheit*, Berlin.
- Balibar, Etienne, 2018: *Spinoza politique*, Paris.
- Blavier, Pierre, 2021: *Gilets jaunes, la révolte des budgets contraints*, Paris.
- Beaud, Olivier, 2018: *L'état d'urgence*, Paris.
- Breaugh, Martin, 2007: *L'expérience plébéienne*, Paris.
- Breitbach, Michael / Deiseroth, Dieter, 2020: *Versammlungsrecht*. 2. Auflage, Baden-Baden.
- Brunkhorst, Hauke, 2022: Radikale, das heißt reflexive Demokratie als Selbstrepräsentation. In: Oliver Flügel-Martinsen / Dirk Jörke (Hg.), *Vom Nutzen und Nachteil der Politischen Theorie und Ideengeschichte: Rainer Schmalz-Bruns zum Gedenken*, Baden-Baden, 25–46. <https://doi.org/10.5771/9783748928454-25>
- Camus, Albert, 2006: *Der Mensch in der Revolte*. 35. Auflage, Hamburg.
- Celikates, Robin, 2019: Konstituierende vs. konstituierte Macht. In: Dagmar Comtesse / Oliver Flügel-Martinsen / Franziska Martinsen / Martin Nonhoff (Hg.), *Radikale Demokratietheorie: Ein Handbuch*, Berlin, 563–571.
- Cervera-Marzal, Manuel, 2023: *Résister*, Paris.
- Clover, Joshua, 2016: *Riot. Strike. Riot*, Brooklyn, NY.
- Desmoulières, Raphaëlle Besse, 2019: L'onde de choc sociale des „gilets jaunes“, un an après. In: *Le Monde* vom 15.11.2019; https://www.lemonde.fr/politique/article/2019/11/15/l-onde-de-choc-sociale-des-gilets-jaunes-un-an-apres_6019281_823448.html, 27.06.2023.
- Dreier, Ralf / Glotz, Peter, 1983 (Hg.): *Ziviler Ungehorsam im Rechtsstaat*, Berlin.
- Frei, Nadine / Nachtwey, Oliver, 2021: *Quellen des Querdenkertums*, Bielefeld.
- Gassert, Philipp, 2018: *Bewegte Gesellschaft*, Stuttgart. <https://doi.org/10.17433/978-3-17-029271-0>
- Geulen, Rainer, 1983: *Versammlungsfreiheit und Großdemonstrationen*. In: *Kritische Justiz* 16, 189–197. <https://doi.org/10.5771/0023-4834-1983-2-189>
- Grunert, Marlene / Steppat, Timo, 2022: Blockaden werden als Allheilmittel gesehen. In: *Frankfurter Allgemeine* vom 23.02.2022; <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/strassenblockaden-der-kli-maaktivisten-letzte-generation-17825384.html>, 27.06.2023.
- Györfi, Tamás, 2009: The importance of freedom of assembly: Three models of justification. In: Sajó, András (Hg.): *Free to protest*, Utrecht, 1–15.
- Habermas, Jürgen, 1987: Hannah Arendt. In: Ders. (Hg.), *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt (Main), 223–248.
- Haneke, Alexander, 2023: Heftige Proteste gegen Justizreform in Israel, FAZ, 23.03.2023.
- Hegel, Georg W. F., 1820: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin.
- Hickel, Jason / Kallis, Giorgos, 2020: Is Green Growth Possible? In: *New Political Economy* 25, 469–486.
- Hindrichs, Gunnar, 2017: *Philosophie der Revolution*, Berlin. <https://doi.org/10.1080/13563467.2019.1598964>
- Hogan, Brendan / Cholbi, Michael / Madva, Alex / Yost, Benjamin S., 2021 (Hg.): *The Movement For Black Lives: Philosophical Perspectives*, Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197507773.001.0001>
- Kapoor, Ilan / Zalloua, Zahi, 2022: *Universal politics*, Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197607619.001.0001>
- König, Helmut, 1992: *Zivilisation und Leidenschaften*, München.

- Le Bon, Gustave, 2016: *Psychologie der Massen*, Stuttgart.
- Lefort, Claude, 2008: *Die Bresche*, Wien.
- Lewis, Paul, 2011: Tottenham riots: a peaceful protest, then suddenly all hell broke loose. In: *The Guardian* vom 07.08.2011; <https://www.theguardian.com/uk/2011/aug/07/tottenham-riots-peaceful-protest>, 22.03.2022.
- Lübbe-Wolff, Gertrude, 2023: *Demophobie*, München. <https://doi.org/10.5771/9783465146131>
- Malthaner, Stefan, 2019: Riot im Schanzenviertel. In: *Mittelweg* 36, 1–13.
- Marti-Brander, Urs, 2018: *Die Freiheit des Karl Marx*, Hamburg.
- Marx, Karl, 1976 [1844]: Zur Judenfrage. In: Ders. / Friedrich Engels, *Marx-Engels-Werke*, Berlin, 347–377.
- Maus, Ingeborg, 1980: *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus*, München.
- Menke, Christoph, 2015: *Kritik der Rechte*, Berlin.
- Möller, Kolja, 2018: Drohung und Verfahren. In: Tatjana Sheplyakova (Hg.), *Prozeduralisierung des Rechts*, Tübingen, 245–264.
- Möller, Kolja, 2020: *Volksaufstand und Katzenjammer*, Berlin.
- Möllers, Christoph, 2008: *Demokratie – Zumutungen und Versprechen*, Berlin.
- Münkler, Herfried, 2004: *Machiavelli*, Darmstadt.
- Nassauer, Anne, 2019: *Situational breakdowns*, Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190922061.001.0001>
- Poulantzas, Nicos, 2011: *Staatstheorie*, Hamburg.
- Rancière, Jacques, 2008: *Zehn Thesen zur Politik*, Berlin / Zürich.
- Reinhard, Doreen, 2015: Die nächste Stufe der Gewalt. In: *Zeit online* vom 23.08.2015; <https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2015-08/heidenau-rechtsextremismus-fluechtlinge-gewalt>, 22.03.2022.
- Ridder, Helmut, 1992: Historische Einleitung. In: Ridder (Hg.), *Nomos-Kommentar Versammlungsrecht*, Baden-Baden, 21–91.
- Rivero, Jean / Moutouh, Hugues, 2003: *Libertés publiques*, Paris.
- Rosanvallon, Pierre, 2010: *Demokratische Legitimität*, Berlin.
- Rosanvallon, Pierre, 2017: *Die Gegen-Demokratie*, Hamburg.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1964: *Du contrat social – Ecrits politiques*, Paris.
- Sartre, Jean-Paul, 1967: *Kritik der dialektischen Vernunft*. Band 1, Hamburg.
- Schäfer, Armin, 2015: *Der Verlust politischer Gleichheit*, Frankfurt (Main).
- Schneider, Cathy Lisa, 2017: *Police power and race riots*, Pittsburgh.
- Schotte, Dietrich, 2020: Was ist Gewalt?, Göttingen. <https://doi.org/10.5771/9783465144229>
- Singelstein, Tobias / Derin, Benjamin, 2022: *Die Polizei*, Berlin.
- Smith, Benjamin K. / Stohl, Michael / Al-Gharbi, Musa, 2019: Discourses on countering violent extremism: the strategic interplay between fear and security after 9/11. In: *Critical Studies on Terrorism* 12, 151–168. <https://doi.org/10.1080/17539153.2018.1494793>
- Sölle, Dorothee, 1965: *Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“*, Berlin / Stuttgart.
- Suaudeau, Julien / Niang, Mame-Fatou, 2022: *Universalisme*, Paris.
- Teune, Simon / Ullrich, Peter / Knoppert, Philipp, 2017: *Eskalation. Dynamiken der Gewalt im Kontext der G20-Protteste in Hamburg*; https://g20.protestinstitut.eu/wp-content/uploads/2018/09/Eskalation_Hamburg_2017.pdf, 22.03.2022.
- Vidal-Naquet, Ariane / Magnon, Xavier, 2023: Inscrire dans la Constitution la liberté da manifester serait un acte symbolique fort. In *Le Monde* vom 05.04.2023; https://www.lemonde.fr/idees/article/2023/04/05/inscrir-e-dans-la-constitution-la-liberte-de-manifester-serait-un-acte-symbolique-fort_6168387_3232.html, 09.04.2023.
- Vorländer, Hans / Herlos, Maik / Schäller, Steven, 2018: *Pegida and New Right-Wing Populism in Germany*, London. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-67495-7>

- Wacquant, Loic, 2008: *Urban Outcasts*, Cambridge, UK.
- Weber, Max, 1972: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.
- Welsch, Martin, 2021: *Anfangsgründe der Volkssouveränität*, München. <https://doi.org/10.5771/9783465145752>
- Wihl, Tim, 2017: Der Ausnahmezustand in Frankreich: Zwischen Legalität und Rechtsstaatsdefizit. In: *Kritische Justiz* 50, 68–80. <https://doi.org/10.5771/0023-4834-2017-1-68>
- Wihl, Tim, 2018: *Macrons Revolte*; <https://verfassungsblog.de/macrons-revolte/>, 22.03.2022.
- Wihl, Tim, 2019: *Aufhebungsrechte*, Weilerswist. <https://doi.org/10.5771/9783748920571>
- Wihl, Tim, 2021: *Zur Verfassungswidrigkeit des Berliner Mietendeckels*; <https://verfassungsblog.de/zur-nichtigkeit-des-berliner-mietendeckels/>, 22.03.2022
- Woodly, Deva R., 2022: *Reckoning: Black Lives Matter and the Democratic Necessity of Social Movements*, Oxford. <https://doi.org/10.1093/oso/9780197603949.001.0001>
- Ypi, Lea, 2022: *Frei. Erwachsenwerden am Ende der Geschichte*, Berlin.