

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Philosophisches Seminar

**Wissenschaftliche Arbeit
Staatsexamen für Lehramt an Gymnasien
Baden-Württemberg**

eingereicht bei

Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander

HANNAH ARENDT UND „DER DISKURS“

Zum Verhältnis von Macht und Gewalt

vorgelegt von

Sebastian Volkmann

aus Bad Mergentheim

am 02. Dezember 2010

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
1. Chantal Mouffes Projekt einer radikalen Demokratie	10
1.1. Differenz und Diskurs	10
1.2. Antagonismus, Hegemonie und das Politische	13
1.3. Subjektposition und Identifikation.....	16
1.4. Agonismus und pluralistische Demokratie	18
2. Kritische Bewertung von Mouffes ‚radikaler Demokratie‘	22
3. Hannah Arendts politische Philosophie im Anschluss an Aristoteles	26
3.1. Anthropologische Voraussetzungen	27
3.1.1. <i>Aristoteles' ζῆλον πολιτικόν</i>	27
3.1.2. <i>Hannah Arendts vita activa</i>	28
3.2. Macht statt Gewalt	31
3.3. Der Sinn von Politik	35
3.4. Die Verortung der Macht.....	37
3.4.1. <i>Politik und Despotie – πόλις und οἶκος</i>	37
3.4.2. <i>Der öffentliche Raum</i>	39
3.5. Die Parteidemokratie als Gefahr für den öffentlichen Raum	41
4. Kritische Zwischenbewertung von Arendts politischer Theorie	46
5. Diskurstheoretische Anknüpfungspunkte in Arendts Philosophie	51
5.1. Das Zwischen: Dingwelt und Gewebe.....	51
5.2. Historisch kontingente Bedingungen menschlichen Handelns	56
5.3. Gewalt und diskursive Gewalt.....	62
5.4. Verortung der diskursiven Gewalt im Denken Arendts.....	66
5.4.1. <i>Der Zuschauer</i>	66
5.4.2. <i>Politische Freiheit und diskursive Gewalt</i>	70
Schlussreflexion	75
Siglenverzeichnis	80
Literaturverzeichnis	81

Einleitung

An Hannah Arendts politischer Philosophie kann man sich reiben. Ihr Denken provoziert, fordert heraus zur Abgrenzung. Gleichzeitig ist es zutiefst faszinierend; ihre Sprache und Begriffe eröffnen einen ganz eigenen Blickwinkel, der, wie sie selbst in einem Interview betont, quer steht zu den etablierten Denkkategorien, die wir gewöhnlich im Bereich der Politik anwenden:

„Daß die Linke denkt, ich sei konservativ, ist Ihnen bekannt, und die Konservativen denken manchmal, ich sei links oder ein Außenseiter oder Gott weiß was. Und ich muß sagen, daß mich das völlig kalt läßt. Ich glaube nicht, daß auf diese Weise die wirklichen Fragen dieses Jahrhunderts eine wie auch immer geartete Erhellung erfahren.“ (Arendt 1996: 107)

Die politische Philosophie tut sich offenbar nicht weniger schwer damit, dieses Denken, das sich „ohne Stützen und Krücken, gewissermaßen ohne das Geländer der Tradition frei bewegt“ (Arendt 1989: 25), einer Schule oder geistigen Strömung zuzuordnen. Wird in aktuellen Einführungen in die politische Philosophie dennoch versucht, Arendt zu typisieren, so greift man meist auf das Label des Neoaristotelismus bzw. Neoklassizismus zurück (vgl. etwa Ottmann 2010: 409).¹ Thorsten Bonacker (2009: 184) beschreibt diese Außenseiter-Position gar als „Paria im politischen Denken“.

Die Traditionsferne lässt sich verstehen, wenn man den Kontext der 50er Jahre berücksichtigt, in dem sie zentrale Teile ihres Gesamtwerks schrieb, denn Arendts persönliche Erfahrungen totalitärer Herrschaft lassen sich für sie kaum mit den ‚traditionellen‘ Begriffen politischer Theorie begreifen:

„Die Originalität des Totalitarismus ist nicht deshalb schrecklich, weil mit ihm eine neue ‚Idee‘ in die Welt gekommen ist, sondern weil seine schieren Handlungen einen Bruch mit allen unseren Traditionen darstellen; zweifellos haben sie unsere Kategorien des politischen Denkens und unsere Maßstäbe für das moralische Urteil gesprengt.“ (Arendt 2000c: 112)

Zur gleichen Zeit beschreibt Leo Strauss (1959: 17) den Niedergang der Disziplin: “We hardly exaggerate when we say that today political philosophy does not exist any more, except as matter for burial, i.e., for historical research, or else as a theme of weak and unconvincing protestations”. Peter Laslett (1956: vii) urteilt hierzu noch zugespitzter: “Political philosophy is dead”. Wenn die Begriffe einer akademischen Disziplin aber überkommen scheinen und es diese gleichzeitig kaum zu vermögen scheint, sich selbst zu erneuern, so bleibt einer Denkerin wie Arendt kaum etwas anderes übrig, als unkonventionell und ‚quer zur Tradition‘ eigene Begriffe zu entwickeln, die dabei helfen, das politische Zeitgeschehen zu verstehen.

Die daraus resultierende Traditionslosigkeit macht sich in der akademischen Welt durch Rezeptionen bemerkbar, die unterschiedlicher kaum sein könnten: Während die Einen in ihrer

1 Dass diese Bezeichnungen deutlich zu kurz greifen, wird in Abschnitt 5 dieser Arbeit noch deutlich werden.

Philosophie postmoderne Gedanken identifizieren (Ingram 1988), verwerfen die Anderen Teile ihres Werks als rückwärtsgewandt oder gar antimodern (Benhabib 1996: xxiv-xxv). Ihre Philosophie wird sowohl für elitär-aristokratisch als auch für radikal-demokratisch gehalten (Bona-cker 2009: 184).

Wie Dana Villa betont, entfaltet Arendt ihr Denken zudem nicht systematisch aus bestimmten Prämissen heraus – viel bleibt bei der Verknüpfung der verschiedenen Argumentationslinien dem Leser überlassen. Stattdessen gründet ihre Philosophie in einer ganzen Reihe von begrifflichen Differenzierungen: “between tyranny and totalitarianism; action, labor, and work; political revolution and struggles for liberation; thinking, willing, and judging – which Arendt elaborates and weaves into complex thematic strands” (Villa 2000: 1). Weil diese begrifflichen Unterscheidungen auch zu den Denkschulen der neueren politischen Philosophie quer stehen und deshalb kaum Anchlüsse an etablierte Denkkategorien bietet, attestiert Oliver Marchart (2005: 151-153) Arendt eine gewisse „Ver-Rücktheit gegenüber der Welt“. Brigitte Gess (2004: 24) betont zudem die vielen heterogenen Vereinnahmungsversuche, diese Unterscheidungen den jeweils eigenen Denktraditionen gemäß anzupassen.

Eine der sehr kontrovers diskutierten begrifflichen Differenzierungen möchte ich in dieser Arbeit genauer betrachten: Die Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt. Die zentrale Rolle von Arendts Machtbegriff in ihrem Denken kann man kaum bestreiten; letztlich ist „Arendts politische Theorie ... eine Theorie der Macht“ (Brunkhorst 2007: 27). Für das Verständnis ist dabei aber entscheidend, dass Arendt ‚Macht‘ explizit entgegen der traditionellen Auffassung versteht:

„Es spricht, scheint mir, gegen den gegenwärtigen Stand der politischen Wissenschaft, daß unsere Fachsprache nicht unterscheidet zwischen Schlüsselbegriffen wie Macht, Stärke, Kraft, Autorität und schließlich Gewalt ... Sie synonym zu gebrauchen, zeigt nicht nur, daß man das, was die Sprache eigentlich sagt, nicht mehr hören kann, was schlimm genug wäre; der Unfähigkeit, Unterschiede zu hören, entspricht die Unfähigkeit, die Wirklichkeiten zu sehen und zu erfassen, auf die die Worte ursprünglich hinweisen.“ (Arendt 2003a: 44)

Um dieser attestierten Unfähigkeit, Wirklichkeiten zu sehen, entgegenzutreten, entwickelt Arendt ein vom Phänomen der Gewalt deutlich zu unterscheidendes Verständnis von Macht: Der Begriff beschreibe die menschliche Fähigkeit, „nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (Arendt 2003a: 45). Für Arendt (2003b: 28) verwirklicht sich in diesem gemeinschaftlichem Handeln die Freiheit des Menschen, und so letztlich das Politische selbst: „Der Sinn von Politik“, so schreibt sie, „ist Freiheit“.

Wie Stefan Ahrens deutlich macht, wird diese Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt in der von postmodernen Theorien inspirierten Arendt-Rezeption stark kritisiert. Speziell post-strukturalistische Theoriekonzepte, die ihren Ursprung im Frankreich der 60er Jahre haben, begreifen dabei jede Form der Bezeichnung als „formales Spiel von Differenzen“ (Moebius

2009: 425f). Begriffe wie Identität, Differenz, Diskurs und Konflikt treten so in den Mittelpunkt der Analyse. Kein Zusammenschließen zu einer Gruppe, zu einem konsensfähigen ‚Wir‘, komme demnach „ohne ein Moment an Gewaltbarkeit [aus]“, denn dabei müsse immer mit Ein- und Ausschlüssen gearbeitet werden (Ahrens 2005: 60). Um ein ‚Wir‘ gewinnen zu können, müsse notwendig ein ‚Sie‘ ausgeschlossen werden. Arendts begriffliche Unterscheidung von Macht und Gewalt könne daher nicht aufrechterhalten werden (Ahrens 2005: 60).

Mit dieser Unterscheidung bildet Arendt auf der anderen Seite auch einen Gegenpol zu Philosophen, die das Wesen der Politik explizit in gewaltsamen Strukturen sehen. Zwar ist auch für Carl Schmitt „eine genaue Distinktion von Begriffen von zentraler Bedeutung“ (Zum Kolk 2009: 35), allerdings kommt er zu einem gegenteiligen Ergebnis über das Wesen der Politik: „Das Politische muß ... in eigenen letzten Unterscheidungen liegen, auf die alles im spezifischen Sinne politische Handeln zurückgeführt werden kann ... Die spezifisch politische Unterscheidung ... ist die Unterscheidung von *Freund* und *Feind*“ (Schmitt 1963: 26). Diese Charakterisierung von Politik ‚im Zeichen der Gewalt‘ scheint sich dabei deutlich besser zu eignen, die von postmodernen Theorien aufgeworfenen Fragen bezüglich der Differenzierung von ‚Wir‘ und ‚Sie‘ zu begreifen.

Chantal Mouffe (2007a: 11) greift diesen Gedanken auf. Sie entwickelt Schmitts Konzept aber deutlich weiter, indem sie es auf ihr gemeinsam mit Ernesto Laclau formuliertes Projekt einer ‚radikalen Demokratie‘ bezieht (Laclau und Mouffe 1991). Dabei entwickeln sie eine post-strukturalistische Differenztheorie, die es Mouffe im Anschluss erlaubt, Schmitts Denken auf ein streng kontingentes Verständnis von Realität zu beziehen. Dessen Freund-Feind-Schema, so scheint es, ist bestens geeignet, um den Modus von Politik aus einer postmodernen Perspektive treffend zu beschreiben. Verschiedene politische Positionen und Identitäten (und letztlich auch jede soziale Ordnung und mögliche Alternativen) stehen sich unter diesem Verständnis immer unversöhnlich gegenüber. Einvernehmliches Handeln im Zeichen einer von Gewaltbarkeit zu unterscheidenden Macht muss danach als Illusion begriffen werden. Das Politische wird von Mouffe stattdessen im Sinne von diskursiven Hegemonien und Gegenhegemonien, von Ausschlüssen und Marginalisierungen anderer Positionen und Identitäten verstanden. Derartige Formen gewaltsamer diskursiver Strukturen möchte ich im Folgenden unter dem Begriff ‚diskursive Gewalt‘ fassen.² Es ist deshalb kaum überraschend, dass Mouffe ihre Position deutlich von der Arendts abgrenzen möchte:

2 Der Begriff ‚diskursive Gewalt‘ wird von Mouffe selbst nicht gebraucht. Ich habe ihn dennoch in Anlehnung an Moebius (2009: 429) gewählt, um die Problematik zu verdeutlichen, die Mouffes Konzept diskursiver Hegemonien für Arendts strikte Trennung von Macht und Gewalt aufwirft. Der hierdurch von mir betonte Aspekt einer Gewaltförmigkeit diskursiver Strukturen lässt sich einerseits über Mouffes Rückgriff auf Carl Schmitt rechtfertigen, ergibt sich andererseits aber gerade auch aus der Kritik an Arendts Unterscheidung von Macht und Gewalt.

„Manche Theoretiker wie etwa Hannah Arendt betrachten das Politische als den Ort der Freiheit und öffentlicher Diskussion, während andere darunter einen Ort von Macht, Konflikt und Antagonismus verstehen. Mein Verständnis des Begriffs entspricht klar der zweiten Perspektive.“ (Mouffe 2007a: 16)

Interessant ist aber, dass sowohl Arendt als auch Mouffe zu dem gleichen Ergebnis kommen: Das, was sie jeweils als das eigentlich Politische identifizieren, werde dadurch bedroht, dass der Pluralität kein Raum gelassen wird. Wie im Laufe meiner Arbeit deutlich werden wird, nimmt Mouffe dabei aber eine kollektive, diskurstheoretische Perspektive ein, während Arendt aus einer individuellen, handlungszentrierten Position auf den Bereich der Politik blickt. Beide Denkerinnen entwickeln so eine jeweils eigene normative Kritik am modernen Demokratieverständnis und so eine von der Forderung nach Pluralität geprägte ethische Position, ohne dass der Begriff ‚Pluralität‘ bei beiden dasselbe bezeichnen würde.

In dieser Arbeit möchte ich zunächst zeigen, dass Mouffes Ansatz einen Aspekt des Politischen und der Pluralität in den Blick nimmt, der sich aus einer der aktuellen Debatte gerecht werdenden Konzeption dessen, was Politik eigentlich ist, nicht mehr wegdenken lässt: den Aspekt diskursiver Ausschlüsse und Marginalisierungen, kurz: den Aspekt diskursiver Gewalt. Arendts Begriff des Politischen, wie sie ihn in *Vita activa oder Vom tätigen Leben* konzipiert, wird durch diese Überlegungen fundamental in Frage gestellt, weil demnach ein reiner Begriff des Politischen nicht mehr von Formen der Gewaltsamkeit ‚befreit‘ bzw. abgegrenzt werden kann – und somit wird auch ihr Begriff der Pluralität und der Freiheit fragwürdig. Die Arbeit wird in diesem Sinne zunächst in eine ähnliche Richtung weisen wie Oliver Marcharts Buch *Neu Beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Darin versucht Marchart Arendt aus radikaldemokratischer Perspektive zu lesen. Allerdings kommt er dabei zu dem Schluss, Arendts von ‚Gewalt‘ unterschiedener Machtbegriff müsse „auf Hoher See“ umgebaut werden (Marchart 2005: 174-178), um Laclau und Mouffes radikaldemokratischer Perspektive auf das Politische gerecht zu werden, nämlich dass „man ... in der Politik nie um teils gewaltförmige Identifizierungen herumkommen [wird]“ (Marchart 2008: 196f).

Statt die für Arendts Denken so zentrale Unterscheidung von Macht und Gewalt vollständig aufzugeben, möchte ich zunächst die begriffliche Konzeption von Mouffes antagonistischem Ansatz herausarbeiten. So soll das hervorgehoben werden, was in Arendts Philosophie nur undeutlich in den Blick genommen werden kann, nämlich die diskursiven Bedingungen des Handelns. Dies wird es mir ermöglichen, die Kritik an Arendts Differenzierung genauer zu fassen und sie klarer auf Arendts eigene Begrifflichkeiten zu beziehen. Neben Marcharts Text stütze ich mich dabei auch auf Michael Grevens Aufsatz „Hannah Arendts Handlungsbegriff zwischen Max Webers Idealtypus und Martin Heideggers Existentialontologie“, in dem dieser eine ähnliche Kritik entwickelt, dies aber zudem mit dem Vorwurf der Unmodernität des Arendtschen Handlungsbegriffs verknüpft. Durch diese Begriffsarbeit werde ich anschließend Anknüpfungspunkte für die Betrachtung diskursiver Gewalt aus dem Denken Arendts heraus freilegen können.

Neben einschlägiger Literatur wie etwa Seyla Benhabibs *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* und Stefan Ahrens' *Die Gründung der Freiheit* werden dabei insbesondere die Überlegungen aus Lewis und Sandra Hinchmans Aufsatz „Existentialism Politicised: Arendt's Debt to Jaspers“ eine Rolle spielen, die eine enge Verbindung zwischen Arendts und Karl Jaspers' existenzphilosophischen Grundannahmen aufzeigen.³ Zusammen mit Arendts in der Literatur viel besprochenem Anschluss an Heidegger, wird dies ihren für meine Argumentation zentralen Begriff der ‚Welt‘ erhellen. Zudem werde ich mich auf Michael Böschs Aufsatz „Pluralität und Identität bei Hannah Arendt“ stützen, in dem dieser eine exzellente Besprechung der verschiedenen Identitätskonzepte im Arendtschen Denken präsentiert.

Eine Synthese von Mouffes und Arendts Konzepten möchte ich allerdings nicht leisten, schon alleine deshalb, weil die Leuchtkraft des Ansatzes von Arendt zu einem großen Teil gerade darauf beruht, das wesentlich Politische im einvernehmlichen Handeln statt in gewaltförmigen Konflikten zu sehen. Mouffes Ansatz soll zudem keineswegs stellvertretend für alle post-modernen oder differenztheoretischen Ansätze stehen. Wie Judith Butler (1993: 33-36) betont, sind diese Theorien viel zu heterogen in ihrem Ansatz, als dass ein solcher summarischer „labeling approach“ der Sache gerecht würde. Was ich mit der Besprechung von Chantal Mouffes Projekt einer radikalen Demokratie vielmehr erarbeiten möchte, ist ein begrifflich ausgearbeiteter Zugriff auf das Phänomen gewaltsamer diskursiver Strukturen im Bereich der Politik und der Pluralität. Indem ich dies leiste (noch bevor ich mich Arendt überhaupt zuwende), möchte ich zeigen, inwiefern Arendts anthropologischer Ausgangspunkt von Anfang an die Bedeutung diskursiver Strukturen für das Politische nicht klar in dem Blick nehmen kann.

Andererseits wird sich Mouffes Ansatz durchaus als problematisch erweisen, sodass es sich lohnt zu betrachten, ob Arendt nicht doch Anknüpfungspunkte bieten kann, die uns erlauben, diskursive Strukturen zu berücksichtigen. Es lassen sich, so werde ich argumentieren, in Arendts Philosophie – schon in *Vita activa* aber insbesondere in ihrem Spätwerk – durchaus solche Anknüpfungspunkte finden. Meine These in dieser Arbeit wird sein, dass diese Anknüpfungspunkte für die Berücksichtigung diskursiver Gewalt in Arendts Begriffen der Welt, des Zuschauers und des Handelns im Sinne des *gerere* gefunden werden können, ohne dass dabei die für ihr Denken so zentrale und charakteristische Unterscheidung von Macht und Gewalt aufgeben werden muss.

Im ersten Kapitel meiner Arbeit werde ich dabei Mouffes zusammen mit Ernesto Laclau formulierte Differenztheorie nachzeichnen und anschließend betrachten, wie sie Antonio Gramscis Modell der Klassenhegemonie für diesen Ansatz fruchtbar machen und diesen zu einer politischen Theorie hegemonialer Diskurse weiterentwickeln (Abschnitte 1.1 und 1.2). Dabei wird deutlich werden, dass Laclau und Mouffe jegliche Essenz einer politischen Ordnung

3 Belege für diese enge Verbindung sind auch die Briefe und Texte aus Arendts (2006a: 64-72) Nachlass.

zurückweisen – Politik sei letztlich die Entscheidung des Unentscheidbaren und damit notwendig ein Ort des Konflikts hegemonialer Diskurse. In Abschnitt 1.3 werde ich dann Laclau und Mouffes ‚Dekonstruktion‘ des handelnden Subjekts skizzieren und Mouffes massenpsychologische Begründung ihrer eigenen Subjekttheorie umreißen. Dabei wird klar werden, dass ihr Ansatz den Einzelnen lediglich als artikulierte Subjektposition fasst, dessen Identität sich im Anschluss an hegemoniale und gegenhegemoniale Diskurse ausdrückt, genauer: als ein einmaliger Knotenpunkt kollektiver Identitäten. In Abschnitt 1.4 werde ich dann beleuchten, wie Mouffe den Konflikt zwischen kollektiven Identitäten im Sinne von Carl Schmitts Freund-Feind-Schema begreift und versucht, daraus die normative Forderung nach einer demokratischen Einhegung dieses Konflikts zu entwickeln: Sich als legitime Feinde begreifend sollen verschiedene Parteien und Gewerkschaften den Konflikt demokratisch austragen, indem sie kollektive Identitäten anbieten und so möglichst viele Menschen mobilisieren.

Mouffes Argumentation werde ich in Kapitel 2 kurz zusammenfassen und dabei kritisch beleuchten, welche Probleme dieser Ansatz mit sich bringt. Dabei werde ich eine argumentative Lücke in ihrer Subjekttheorie herausarbeiten, insbesondere aber hervorheben, inwiefern sich aus Mouffes differenztheoretischem Ansatz (entgegen ihrer eigenen Annahme) keinerlei normative Begründungen für ihre Forderung nach einer ‚radikalen Demokratie‘ ergeben.

Neu ansetzend werde ich mich anschließend Hannah Arendts politischer Philosophie zuwenden. Ziel wird es zunächst in Kapitel 3 sein zu zeigen, wie Arendt die aristotelische Definition des Menschen als ζῷον πολιτικόν, sowie dessen Unterscheidung von Despotie und Politik in ihrer existenzphilosophischen Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln neu denkt. Nach einer Klärung des anthropologischen Ausgangspunkts von Arendt werde ich in dieser gewissermaßen ‚aristotelisierten‘ Betrachtung Arendts Unterscheidung von Macht und Gewalt nachzeichnen (Abschnitte 3.1 und 3.2). Als Sinn der Politik wird sich dann in Abschnitt 3.3 die positive Freiheit des Menschen erweisen, die darin besteht, sich selbst als Person in den Aushandlungsprozess mit anderen einzubringen und so gemeinschaftlich mit ihnen etwas völlig Neues beginnen zu können – wobei ich aber auch deutlich machen werde, dass positive Freiheit nur dort gedeihen kann, wo Menschen ohne Zwang und Gewalt sich als Gleiche begegnen. In Abschnitt 3.4 werde ich sodann herausarbeiten, inwiefern die Existenz eines öffentlichen Raums als fundamentale Voraussetzung für die Realisierung von Handeln und damit auch von Macht und Freiheit gesehen werden kann. Anschließend werde ich in Abschnitt 3.5 analysieren, inwiefern die moderne Parteiendemokratie nach Arendt eben diesen öffentlichen Raum nur noch für wenige Menschen zugänglich macht und den Einzelnen dadurch nicht mehr als Person zur Geltung bringen kann.

Diese Interpretation der politischen Philosophie Arendts, die – der gängigen Rezeption entsprechend – insbesondere die neoklassischen Züge betont, werde ich dann in Kapitel 4 kritisch

beleuchten und herausarbeiten, inwiefern sie aus der Differenzierung zwischen Macht und Gewalt eine normative Forderung nach einer sozialen Ordnung entwickeln kann, in der ‚ein jeder zählt‘ und die sich explizit gegen die Kollektivierung des Menschen in einer Massengesellschaft richtet. Allerdings wird dabei auch deutlich werden, dass Arendt die diskursive Ebene als kontingente Bedingung des Handelns nur unzureichend beleuchtet: Diskursive Gewalt, wie sie Mouffe in ihrer Theorie hegemonialer Diskurse präsentiert, scheint daher Arendts fundamentale Unterscheidung zu untergraben – der Kritik folgend scheint Gewalt also durchaus ein genuin politisches Phänomen zu sein.

Um diese Schlussfolgerung zu hinterfragen, werde ich in Kapitel 5 nach Anknüpfungspunkten im Denken Arendts für die Betrachtung diskursiver Gewalt suchen. Dabei werde ich zunächst in Abschnitt 5.1 Arendts existenzphilosophische Konzeption der Welt als Dingwelt und Mitwelt betrachten und herausarbeiten, inwiefern sie mit ihrer Konzeption des zwischenmenschlichen Gewebes über Heideggers Welt-Begriff hinausgeht und ein ‚authentisches‘ Dasein des Einzelnen im Handeln und Sprechen denkt. In Abschnitt 5.2 werde ich dann aufzeigen, dass Arendt in ihrem Begriff des zwischenmenschlichen Gewebes die Bedingungen des Handelns durchaus als kontingent fasst. Allerdings wird deutlich werden, dass ihr Fokus auf dem Neu-Beginnen liegt, was den Blick auf diskursive Strukturen verstellt. Anschließend werde ich in Abschnitt 5.3 zeigen, dass diskursive Hegemonien, Ausschlüsse und Marginalisierungen nach Arendts Begrifflichkeiten keinesfalls als bestimmte Form von Gewaltsamkeit verstanden werden kann. Zwar wird ihre Differenzierung zwischen Macht und Gewalt so bestehen bleiben können, ohne allerdings das fundamentale Problem, auf das Mouffes Differenztheorie hinweist, innerhalb von Arendts Begriffssystem fassen zu können. Deshalb werde ich in Abschnitt 5.4 zeigen, dass ihre Kritik der kollektivierten Massengesellschaft im Anschluss an Jaspers als Besprechung einer ‚diskursiven Gewalt‘ interpretiert werden kann. Als reflektierende Instanz, die es erlaubt, kollektives Verhalten zu überwinden, wird dabei ihr Konzept des Zuschauers eine zentrale Rolle spielen. Macht und Gewalt, so wird dadurch deutlich werden, können in Arendts Theorie somit auch dann sinnvoll voneinander unterschieden werden, wenn diskursive Bedingungen des Handelns berücksichtigt werden.

1. Chantal Mouffes Projekt einer radikalen Demokratie

1.1. Differenz und Diskurs

Als dezidiert linkes Projekt formulieren Ernesto Laclau und Chantal Mouffe 1985 das Modell einer ‚radikalen Demokratie‘ (Laclau und Mouffe 1991: 33-38, insb. 37). Wie der Titel ihres Werks *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* bereits preisgibt,⁴ gewinnen sie dieses Modell durch eine poststrukturalistische Perspektive auf den Marxismus, wodurch Schlüsselbegriffe wie ‚Diskurs‘, ‚Identität‘ und ‚Kontingenz‘ ins Zentrum ihrer Analyse treten. Dabei muss man berücksichtigen, dass diese Begriffe zum Teil sehr unscharf gebraucht werden, zumal sie in den verschiedenen postmodernen Denkströmungen jeweils andere Konzepte repräsentieren. Ich werde Mouffes Konzeption des Politischen deshalb im Folgenden genauer betrachten und die für meine Arbeit relevanten Schlüsselbegriffe aus ihrem Denken heraus erarbeiten. Um meine eigene Interpretation transparent zu machen, aber auch um sicherzustellen, dass sich diese Begriffe anschließend auch auf Arendts Terminologie anwenden lassen, werde ich mich von Laclau und Mouffes zuweilen kryptischer Sprache entfernen und die Kernargumente möglichst in eigenen Begriffen nachzeichnen.

Die letzten Zeilen ihres Buches widmen Laclau und Mouffe einer äußerst komprimierten und auf den ersten Blick deshalb leider auch etwas dunklen Formulierung ihrer Idee. Bei ‚radikaler Demokratie‘ handele es sich um eine Politikform,

„die sich nicht auf die dogmatische Annahme einer ‚Essenz des Gesellschaftlichen‘ stützt, sondern im Gegenteil auf die Behauptung der Kontingenz und Ambiguität jedes ‚Wesens‘ und auf den konstitutiven Charakter der sozialen Spaltung und des Antagonismus. Behauptung eines ‚Grundes‘, der nur weiterlebt, indem er seinen grundlegenden Charakter negiert; einer ‚Ordnung‘, die nur als partielles Begrenzen der Unordnung existiert; einer ‚Bedeutung‘, die angesichts der Bedeutungslosigkeit nur als Exzeß und Paradox konstruiert ist – in anderen Worten: das Feld des Politischen als der Raum für ein Spiel, das ganz und gar kein ‚Nullsummenspiel‘ ist, weil die Regeln und die Spieler niemals völlig bestimmt sind. Dieses Spiel, das sich dem Begriff entzieht, hat zumindest einen Namen: Hegemonie.“ (Laclau und Mouffe 1991: 261)

Die Kritik des Marxismus möchte ich im Rahmen dieser Arbeit nicht im Detail nachzeichnen, stattdessen aber im Folgenden diese Explikation genauer betrachten, um so deren Grundidee und Anspruch herauszuarbeiten. Zentral dafür ist zunächst ihre Kritik an der marxistischen Interpretation des ‚Klassenkampfes‘:

„Es ist nicht länger möglich, die Subjektivitäts- und Klassenkonzeption, wie sie durch den Marxismus ausgearbeitet worden ist, seine Vorstellung vom historischen Verlauf der kapitalistischen Entwicklung und selbstverständlich auch nicht seine Konzeption des Kommunismus als einer transparenten Gesellschaft, in der die Antagonismen verschwunden sind, beizubehalten.“ (Laclau und Mouffe 1991: 37)

4 Der Originaltitel des Werks lautet: *Hegemony & Socialist Strategy. Towards a radical democratic politics.*

Laclau und Mouffe wenden sich damit also gegen die Auffassung, die facetten- und formenreichen sozialen Konflikte in den Gesellschaften seien Ausdruck eines einzigen Antagonismus zwischen der Arbeiterklasse und der Klasse des Kapitals und dieser Klassenkampf lasse sich als historisch vorhersagbarer Prozess verstehen, der irgendwann in eine konfliktfreie Gesellschaftsform münden wird. Stattdessen möchten Laclau und Mouffe eine Theorie entwickeln, welche „die Antagonismen nicht auf Klassenkonflikte reduziert“ (Stäheli 2009: 254).

Dabei postulieren sie jedoch nicht eine andere, vermeintlich aktuellere Konfliktlinie, welche das Soziale und damit jede soziale Ordnung in ihrem Wesen charakterisiert. Im Gegenteil: Nach Laclau und Mouffe kann sich keine soziale Ordnung auf ein festes Fundament gründen. Strukturen, Verhältnisse und Institutionen einer Gesellschaft werden als streng *kontingent* begriffen, das heißt sie unterliegen grundsätzlich und vollständig dem geschichtlichen und gesellschaftlichen Wandel. Sie sind bewusste und unbewusste Konstrukte der Menschen selbst, ohne dass sich eine konkrete soziale Ordnung je berechtigt darauf berufen kann, dem Wesen des Sozialen zu entsprechen (Laclau und Mouffe 1991: 142f). Urs Stäheli schreibt dazu:

„Dieser *Anti-Essentialismus* kennzeichnet die politische Theorie von Laclau und Mouffe durchgehend, da hier das Soziale differenztheoretisch gedacht wird – ganz im Gegensatz also zu letzten Gründen wie einer in der letzten Instanz bestimmenden Ökonomie (Althusser), dem kontrafaktischen Ideal kommunikativer Rationalität (Habermas) oder der Rationalität einzelner Individuen (rational choice Theorien).“ (Stäheli 2009: 255)

Diese Wende weg von einer „Essenz des Gesellschaftlichen“ hin zu einer Differenztheorie vollziehen die beiden Theoretiker in Anknüpfung an Foucault und die Sprechakttheorie (Laclau und Mouffe 1991: 155, 158f), entwickeln hierzu aber eine eigene Begrifflichkeit. Unter ‚Artikulation‘ verstehen sie dabei sprachliche und nicht-sprachliche Handlungen, die beliebigen Objekten eine Identität, das heißt eine sinnhafte Bedeutung zuschreiben oder diese verändern. Weil Identitäten von Objekten aber immer auch auf andere Objekte verweisen, deren Identität wiederum artikuliert werden muss, ergibt sich eine „aus der artikulativen Praxis hervorgehende strukturierte Totalität“, gewissermaßen also ein durch Artikulation entstandener Sinnzusammenhang der verschiedenen Identitäten, den Laclau und Mouffe ‚Diskurs‘ nennen (Laclau und Mouffe 1991: 155). Weil sich diese Identitäten nun aber nicht auf eine zugrunde liegende Essenz berufen können, wird jede Identität „in Abgrenzung zu anderen Identitäten erzeugt und trägt von sich aus keine Bedeutung“ (Stäheli 2009: 257). Eine Identität ergibt sich damit erst in der klaren Unterscheidung von dem, was diese Identität *nicht* ist. Ein Diskurs – als Totalität eines Sinnzusammenhangs dieser Identitäten – ergibt sich dann entsprechend daraus, was dieser Diskurs nicht ist, was er *ausschließt*.

Laclau und Mouffes Diskursbegriff verweist deshalb auf zwei Typen von Differenzen: einerseits auf die Differenzen zwischen verschiedenen Identitäten innerhalb eines Diskurses, andererseits aber auch auf „eine konstitutive Differenz, die den Diskurs von seinem Außen trennt“ (Stäheli 2009: 257). Dieser zweite Differenztyp grenzt somit ein Sinnsystem aus verschiedenen,

auf sich verweisenden Identitäten von dem ab, was nicht zum Sinnsystem gehört. Das heißt, es grenzt das, was *sinnvoll* gesagt werden kann, von dem ab, was als *sinnlos* verworfen werden muss. Erst hierdurch wird das System als Sinnsystem konstituiert. Für Mouffe und Laclau gehen in einem Diskurs deshalb zwei Aspekte ein Wechselspiel ein:

„einerseits die *Logik der Differenz*, die es uns erlaubt, die verschiedenen Momente eines Diskurses voneinander zu unterscheiden; andererseits die *Logik der Äquivalenz*, die verschiedene Differenzen gleichsetzt, indem sie diese von einem konstitutiven Außen abgrenzt, und so eine neue Bedeutung erzeugt.“ (Stäheli 2009: 260)

Differenz und Äquivalenz – und das ist für die Pointe zentral – können allerdings nie als materiell gegeben begriffen werden. Mouffe und Laclau knüpfen in ihrem Denken an die post-strukturalistische Theorie an und weisen den Gedanken zurück, artikulierte Unterschiede und Gemeinsamkeiten seien auf materielle Ursachen zurückzuführen. Alle Dinge, die uns als von etwas anderem Unterschieden begegnen (und nur so können sie uns als *etwas Bestimmtes* erscheinen), sind in ihrer Identität immer in Sinnsysteme eingebunden, welche als vollständig ‚entkoppelt‘ von einer materiellen Welt gedacht werden:

„Die Tatsache, daß jedes Objekt konstituiert ist, hat *überhaupt nichts zu tun* ... damit, ob es eine Welt außerhalb unseres Denkens gibt. Ein Erdbeben oder der Fall eines Ziegelsteins sind Ereignisse, die zweifellos in dem Sinne existieren, daß sie hier und jetzt unabhängig von meinem Willen stattfinden. Ob aber ihre gegenständliche Spezifik in der Form von ‚natürlichen Phänomenen‘ oder als ‚Zornesäußerung Gottes‘ konstruiert wird, hängt von der Strukturierung des diskursiven Feldes ab. Nicht die Existenz von Gegenständen außerhalb unseres Denkens wird bestritten, sondern die ganz andere Behauptung, daß sie sich außerhalb jeder diskursiven Bedingung des Auftauchens als Gegenstände konstituieren könnten.“ (Laclau und Mouffe 1991: 158)

Objekte und Verhältnisse, die unsere Welt ausmachen, müssen demnach immer in einem Sinnzusammenhang gedacht werden, den wir den Objekten selbst nicht zuschreiben können, sondern den wir selbst durch Artikulationen hervorbringen. Jede Identität wird so *von uns selbst* durch die Unterscheidungen hervorgebracht, was etwas ist und was es nicht ist; und damit ist auch jedes Sinnsystem durch die Unterscheidung dessen konstituiert, was sinnvoll ausgesagt werden kann und was nicht. Wenn Differenz und Äquivalenz aber nicht an eine außerhalb des Diskurses materiell bestehende Welt gebunden sind, so muss das, was etwas nicht ist (bzw. was nicht sinnvoll gesagt werden kann), immer auch Teil des Sinnsystems selbst sein. Ein Diskurs enthält damit immer auch seine eigene Negation.

Das Außen eines Diskurses, so Laclau und Mouffes Schlussfolgerung, bedroht deshalb seine Beständigkeit – seine *Fixierung* – und damit auch die Festschreibung der in ihm enthaltenen Identitäten. Letztere können nie abschließend artikuliert werden und unterliegen immer einer gewissen Ambiguität und dem Wandel von Bedeutung. Durch Artikulation kann ein Diskurs deshalb sowohl stabilisiert werden – wenn es sich dabei um eine Reartikulation der Äquivalenz handelt –, als auch destabilisiert werden – wenn die Ambiguitäten und Brüche des Sinnsystems deutlich werden, das heißt wenn das Sinnsystem von dem in Frage gestellt wird, was es ausschließt (Stäheli 2009: 259).

Die Praxis der Artikulation und damit auch der Prozess der (De-)Stabilisierung umfassen allerdings keineswegs nur rein sprachliche Aspekte, sondern durchdringen vielmehr „die gesamte materielle Dichte der mannigfaltigen Institutionen, Rituale und Praxen ... durch die eine Diskursformation strukturiert wird“ (Laclau und Mouffe 1991: 160). Mit jeder Form sozialer Interaktion und mit jeder Form der sozialen Ordnung ist damit ein Moment der Artikulation verbunden, mit der Rede eines Politikers im Parlament genauso wie mit den Problemen und ‚Fakten‘, die in der Rede beschrieben werden. Beides muss innerhalb dieser Theorie als Ausdruck eines Diskurses verstanden werden. Und beides kann nur dann als etwas Sinnvolles verstanden werden, wenn sich dieser Diskurs von dem abgrenzt, was sinnlos ist – ohne diese Abgrenzung doch jemals auf ein festes Fundament bauen und das Sinnsystem so endgültig fixieren zu können.

Damit ist klar geworden, was Laclau und Mouffe meinen, wenn sie sich gegen die Annahme einer „Essenz des Gesellschaftlichen“ aussprechen und stattdessen auf die Kontingenz jeglicher Identitäten und jeglicher sozialer Ordnung verweisen: Sie weisen den Gedanken zurück, es gebe dem historischen Wandel entzogene Grundstrukturen (als anthropologische Konstanten) die sich rational erfassen lassen und die das Soziale unabhängig von ihrem kulturellen Kontext prägen würden; sie betonen, *jede* Struktur sei diskursives Produkt, selbst noch das, was Sinnhaftigkeit – das heißt Rationalität überhaupt – bestimmt. Diese bislang eher erkenntnistheoretisch anmutenden Überlegungen erlangen politische Relevanz, weil die beiden Philosophen „die Reartikulation von Diskursen als politischen Akt begreifen“ (Stäheli 2009: 259). Diese politische Gedankenwende vollziehen sie, indem sie Gramscis Hegemonietheorie innerhalb dieses ‚differenztheoretischen‘ Rahmens neu zu denken versuchen.

1.2. Antagonismus, Hegemonie und das Politische

Nach Mouffe stellen sich ‚liberale Demokratietheorien‘ grundsätzlich die Frage, wie wir die vielen verschiedenen Sichtweisen und Werte einer Gesellschaft rational erfassen und so ordnen können, dass sie ein „harmonisches und konfliktfreies Ensemble“ bilden (Mouffe 2007a: 18). Gemäß ihrer differenztheoretischen Analyse muss dagegen jede soziale Ordnung als Ausdruck und Teil eines Diskurses begriffen werden. Als Diskurs kann sich keine soziale Ordnung aus sich heraus eine positive Identität geben, sondern nur, indem sie von einem Außerhalb differenziert wird, von etwas, was diese Ordnung negiert, aber dennoch wesentlich zu deren Identität gehört. Eine Ordnung kann in diesem Sinn nie völlig konfliktfrei sein, ganz einfach deshalb, weil sie ihre eigene Negation immer schon in sich trägt. Diesen inneren Konflikt einer Ordnung bezeichnen Laclau und Mouffe als ‚Antagonismus‘:

„Der Antagonismus als die Negation einer gegebenen Ordnung ist ganz einfach die Grenze dieser Ordnung und nicht das Moment einer umfangreicheren Totalität in Bezug auf die die beiden Pole des Antagonismus differentielle – das heißt objektive – partielle Instanzen bildeten.“ (Laclau und Mouffe 1991: 182)

In anderen Worten: ‚Antagonismus‘ beschreibt keine Gegnerschaft zweier getrennter Gruppen mit feststehenden Interessen und Werten, welche durch einen rationalen Ausgleich versöhnt werden können. Der Begriff beschreibt eine Beziehung zwischen diesen Gruppen, bei der die eine als Negation der anderen notwendig zu deren Identität gehört – weshalb dieser Konflikt sich zwar in seinem Ausdruck ändern, aber niemals wirklich überwunden werden kann.

Politisch gewendet bedeutet dies, dass sich jedes politische Urteil auf Unterscheidungen berufen muss, die niemals als gegeben angesehen werden können und die deshalb immer konfliktbehaftet sind: Es muss entschieden werden in einem Raum der Unentscheidbarkeit. Aus diesem Grund weist Mouffe den liberalen Ansatz kategorisch zurück:

“Contrary to what neo-liberal ideologists would like us to believe, political questions are not mere technical issues to be solved by experts. Proper political questions always involve decisions which require us to make a choice between conflicting alternatives. This incapacity to think politically is to a great extent due to the uncontested hegemony of liberalism ... Liberalism has to negate antagonism since, by bringing to the fore the inescapable moment of decision – in the strong sense of having to decide in an undecidable terrain – antagonism reveals the very limit of any rational consensus.” (Mouffe 2007b: 2)

Dem Konzept des rationalen Konsenses stellen Laclau und Mouffe den Begriff der Hegemonie entgegen und greifen dabei die neo-marxistische Theorie von Antonio Gramsci auf. Der Klassenkampf wird hier unter zwei unterschiedlichen Aspekten interpretiert: „eine Klasse [ist] auf zweierlei Weise herrschend ...: nämlich ‚führend‘ und ‚herrschend‘. Sie ist führend gegenüber den verbündeten Klassen und herrschend gegenüber den gegnerischen Klassen“ (Gramsci 1991ff: 101). Führend zu sein heißt dabei – und das macht diese Theorie für Mouffe und Laclau so interessant – vor allem eine geistig-moralische Führung zu übernehmen, also die Deutungshoheit über Geschehnisse, Begriffe und gesellschaftliche Strukturen inne zu haben (Bieling 2009: 448). Im Kampf um Hegemonie bedarf eine Klasse deshalb immer auch ein innerer Identifikation, welche die in sich gespaltene Gruppe zu einem „kollektiven Subjekt“⁵ zusammenfasst (Kalyvas 2000: 354):

“Its task is to generate universalistic and general political principles that not only will overcome the narrow, particular, and immediate sectarian needs and corporatist interests of the parties composing the alliance, but will also create a new, original collective identity. Hegemony involves the transformation of a fragmented people into a new effective political force.” (Kalyvas 2000: 353)

Laclau und Mouffe rezipieren Gramscis Hegemonietheorie innerhalb ihres differenztheoretischen Ansatzes und verwerfen dessen Konzept der sozialen Klasse und den sich daraus ergebenden Konflikt zwischen genau zwei Positionen (Laclau und Mouffe 1991: 196).⁶ Ausgangspunkt ihres eigenen Begriffs der Hegemonie ist stattdessen der unauflösbare Antagonismus, der

5 Meine Übersetzung, im Original: “collective subject”.

6 Zur Rolle Gramscis in der Theorieentwicklung von Laclau und Mouffe vgl. auch Episteme.de (o.J.).

jeder sozialen Ordnung inhärent ist. Als Diskurs beschreibt eine soziale Ordnung deshalb eine „imaginäre Einheit . . . , indem unterschiedliche Inhalte in eine Äquivalenzkette gestellt werden“ (Stäheli 2009: 267). Diese Identität einer Gesellschaft kann sich aber nur in Abgrenzung zu einem Außen herausbilden, das heißt, es werden andere mögliche Identitäten unterdrückt und marginalisiert. Indem sie Gramscis Hegemonietheorie über den Begriff ‚Antagonismus‘ in einen differenztheoretischen Rahmen stellen, gewinnen Laclau und Mouffe einen Begriff des Politischen jenseits des marxistischen Klassenkampfes. So wie Gramsci sich vor allem für die Installation einer umgekehrten Klassenhegemonie interessiert hat, so interessieren sich Laclau und Mouffe vor allem für jene Situationen, in denen die soziale Ordnung durch eine Alternative herausgefordert wird, die die grundlegenden Werte und Verhältnisse in Frage stellt. Weil sich politische Entscheidungen für oder gegen diese Ordnung nicht auf ein materielles Fundament berufen können, sind sie nie letztgültig entscheidbar – und dennoch: „das *Unentscheidbare* muß *entschieden* werden“ (Stäheli 2009: 265). Das Politische wird so begriffen als „unterschiedliche Formen der hegemonialen und antagonistischen Artikulation von Diskursen“ (Stäheli 2009: 264).

Letztlich beschreibt der Begriff der Hegemonie deshalb „ganz einfach ein[en] politische[n] Typus von Beziehung, eine Form, wenn man so will, von Politik, aber keine bestimmbare Stelle innerhalb einer Topographie des Gesellschaftlichen. In einer gegebenen Gesellschaftsformation kann es eine Vielzahl hegemonialer Knotenpunkte geben“ (Laclau und Mouffe 1991: 198). Diese Knotenpunkte bilden sich nicht völlig beliebig heraus, sie sind trotz ihrer Kontingenz nicht im Sinne eines *anything goes*⁷ zu verstehen, sondern stützen sich auf gesellschaftliche Machtgefüge, welche die Veränderbarkeit einer sozialen Ordnung begrenzen (Stäheli 2009: 266). Diese Begrenzung ist vor allem deshalb relevant, weil hegemoniale Diskurse häufig nicht als Diskurse auftreten, sondern mit der Zeit, wie Mouffe beschreibt, sedimentieren und dann nicht mehr als Gegenstand politischer Diskussion, sondern als gesellschaftliche Gegebenheit wahrgenommen werden: „Das Gesellschaftliche ist die Sphäre sedimentierter Verfahrensweisen, d.h. von Verfahrensweisen, die die ursprünglichen Akte ihrer kontingenten politischen Instituierung verhüllen und als selbstverständlich angesehen werden, als wären sie in sich selbst begründet“ (Mouffe 2007a: 26). Mit diesen Verfahrensweisen sedimentieren jedoch auch die konstitutiven Ausschlüsse, das sind die nicht realisierten Identitäten, welche innerhalb des hegemonialen Sinnsystems als unsinnig verworfen werden, sowie die Frage, wer sich zu dieser Identität zählen darf und wer nicht. Dennoch kann „[j]ede hegemoniale Ordnung . . . von kontrahegemonialen Verfahrensweisen in Frage gestellt werden, d.h. von Verfahrensweisen, die versuchen werden, die bestehende Ordnung zu disartikulieren, um eine andere Form von Hegemonie zu installieren“ (Mouffe 2007a: 27). Die Stabilität einer sozialen Ordnung hängt damit

7 Der Ausdruck soll hier im landläufigen Sinn verstanden werden, unabhängig von Paul Feyerabends erkenntnistheoretischen Implikationen.

wesentlich davon ab, ob zentrale Aspekte eines hegemonialen Diskurses als „in sich selbst begründet“ wahrgenommen werden, oder ob sie Teil der politischen Diskussion sind. Um den hegemonialen Status eines Diskurses zu sichern bietet es sich deshalb an, seinen diskursiven Charakter zu negieren.

Hieraus wird nun auch besser verständlich, was Laclau und Mouffe meinen, wenn sie vom Raum des Politischen als einem Raum für das Spiel „Hegemonie“ sprechen, welches „seinen grundlegenden Charakter negiert“: Das Spiel schafft Ordnung „nur als partielles Begrenzen der Unordnung“, verdeckt dabei aber, dass es sich bei dieser Begrenzung um ein Konstrukt handelt – die Ordnung erscheint als ein rationales, unhintergebares Faktum. Bei der Darstellung dieser Wende weg von einer „Essenz des Gesellschaftlichen“ und hin zu einem antiessentialistischen Konzept des Antagonismus und der Hegemonie ist bislang jedoch noch nicht deutlich geworden, wie Mouffe und Laclau aus dieser diskurstheoretischen Perspektive ein Modell des Politischen entwickeln, bzw. was sich hinter ihrem Projekt der radikalen Demokratie verbirgt. Um dies genauer herauszuarbeiten werde ich im Folgenden die Rolle des Subjekts in ihrem Modell genauer beleuchten.

1.3. Subjektposition und Identifikation

Im Lichte des bisher Gesagten erscheint der Raum des Politischen ausschließlich als Raum diskursiver Artikulationen. Machtgefüge konstituieren kontingente Identitäten (nicht nur von Menschen, sondern auch von Objekten und Institutionen), und sie begrenzen die ständige Unterminierung des hegemonialen Diskurses. Gerade weil in dieser Perspektive der Status der Identität von Menschen und Objekten kaum unterschieden wird – beide tauchen nur als Instanzen eines Diskurses auf – stellt sich die Frage, ob der einzelne Mensch als Subjekt überhaupt eine Rolle spielen kann in einer differenztheoretisch geprägten Demokratietheorie.

Diesbezüglich betont Stäheli: „Laclau und Mouffe räumen ... subjekttheoretischen Überlegungen einen kaum zu überschätzenden Raum ein.“ Allerdings weiter:

„Wer ist denn nun das Subjekt hegemonialer Prozesse? Laclau und Mouffe dekonstruieren die übliche Gegenüberstellung von diskursiven Strukturen einerseits, handelnden Subjekten andererseits. Es gibt kein Subjekt, das souverän durch sein Handeln die Bedeutung von Diskursen verändern kann.“ (Stäheli 2009: 268)

Der handelnde und denkende Mensch als Subjekt und Ursprung des Diskurses wird so selbst diskursiv: „Der Mensch‘ ist ein fundamentaler Knotenpunkt, von dem aus seit dem achtzehnten Jahrhundert die ‚Humanisierung‘ zahlreicher Praxen vorangetrieben werden konnte“ (Laclau und Mouffe 1991: 170). Das Subjekt kann so nur noch unter der Perspektive seiner Diskursivität und Kontingenz gesehen werden. Dessen materielle Existenz wird von Laclau und Mouffe zwar nicht grundsätzlich bestritten, jedoch erscheinen alle nicht-diskursiven Aspekte

als irrelevant für den Bereich des Politischen. Diese Überlegung ist folgenreich: Das Subjekt kann so nur noch als Subjekt^{position} innerhalb eines Diskurses verstanden werden – und damit letztlich nur als eine diskursiv konstruierte Identität. Als solche kann sie nie endgültig bestimmt werden, denn auch das Subjekt trägt seine Negation ständig in sich: „Da jede Subjektposition eine diskursive Position ist, hat sie an dem offenen Charakter eines jeden Diskurses teil; infolgedessen können die vielfältigen Positionen nicht gänzlich in einem geschlossenen System von Differenzen fixiert werden“ (Laclau und Mouffe 1991: 168). Das Subjekt als *In-dividuum* im wörtlichen Sinne, auf das sich insbesondere die liberale Tradition der politischen Theorie bezieht, ist damit abgeschafft.

Stattdessen untermauern Laclau und Mouffe ihr Konzept der Subjektpositionen mit Theorien aus der Psychoanalyse. Ich möchte hier insbesondere Mouffes an *Hegemonie und radikale Demokratie* anschließenden Überlegungen einbeziehen, weil sie den gewaltsamen Charakter des Politischen, den der Ansatz impliziert, prägnanter in den Vordergrund rückt, als es Laclau tut. Mouffe greift insbesondere auf die Arbeit von Sigmund Freud, Elias Canetti, Jacques Lacan und schließlich Slavoj Žižek zurück. Zentraler Gedanke ist dabei, dass Diskurse Positionen zu Verfügung stellen, „an denen Subjekte und ihre Interessen hergestellt werden“ – wobei jedes Subjekt gleichzeitig mehrere Positionen einnimmt (Stäheli 2009: 268). Canettis Überlegungen zum Phänomen der Masse spielen dabei eine wichtige Rolle:

„Er untersucht die immerwährende, von den diversen Masse-Typen in allen Gesellschaftsformen ausgehende Anziehungskraft und führt sie auf die verschiedenen Triebe zurück, die gesellschaftlich Handelnde motivieren. Auf der einen Seite gibt es den Trieb zu Individualität und Verschiedenheit. Es gibt aber andererseits auch einen Trieb, der den Wunsch der Menschen erweckt, mit der Masse zu verschmelzen und sich damit selbst in ihr zu verlieren.“ (Mouffe 2007a: 34)

Diesen zweifachen Trieb greift Mouffe auf und bezieht den Trieb zur Individualität auf die Logik der Differenz, den Trieb zur Masse dagegen auf die Logik der Äquivalenz, welche verschiedene Identitäten in einer imaginären Einheit zusammenfasst. Den Trieb zur Masse sieht sie folglich dann „am Ursprung der kollektiven Formen von Identität“ (Mouffe 2007a: 34f).

Canetti – und später auch Mouffe selbst – beziehen sich dabei auf die grundlegende Arbeit Sigmund Freuds in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* und *Das Unbehagen in der Kultur*, um die Dynamik der Identifizierung des Ichs mit der Masse theoretisch fassen zu können. Schon Freud greift auf zwei dem Menschen angeborene Triebe zurück, nämlich auf die Libido und auf den Todestrieb, der letztlich für die Aggression verantwortlich sei: „Es ist immer möglich, eine größere Menge von Menschen in Liebe aneinander zu binden, wenn nur andere für die Äußerung der Aggression übrigbleiben“ (Freud 2007 zitiert nach Mouffe 2007a: 37). Auf dieses Zitat aufbauend argumentiert Mouffe nun, dass sich hier subjekttheoretisch zeigt, was differenztheoretisch gedacht als Antagonismus begriffen werden muss (Mouffe 2007a: 37f). Während Freud und Canetti von einem Triebmodell ausgehen, entwickeln Lacan und Žižek ein Konzept der ‚jouissance‘ (Lacan) bzw. eines ‚inkarnierten Genießens‘ (Žižek), die begrifflich besser in Laclau

und Mouffes Diskursmodell passen.⁸ Bei allen Unterschieden in der Ausarbeitung dieser subjekttheoretischen Modelle ist im Rahmen dieser Arbeit vor allem wichtig, dass sie innerhalb von Mouffes Argumentation zwei wichtige Funktionen übernehmen: Sie erklären einerseits, wie die diskurstheoretisch formulierte „Logik der Äquivalenz“ als psychologische Identifikation eines Subjekts mit einer bestimmten hegemonialen Position gedacht werden kann, andererseits erklären sie, wie sich diese imaginäre Einheit gerade dadurch konstituiert, indem sie sich gegenüber einem Negativ abgrenzt – und daher andere *Subjekte* ausgrenzt oder ihre Position als unsinnig oder unvernünftig verwirft.⁹ Die subjekttheoretische Unterfütterung übernimmt für Mouffe somit die Funktion, ihr diskurstheoretisches Konzept der Hegemonie und des Antagonismus auf die Sphäre der Politik zu übertragen:

„Die aus Freud und Canetti zu ziehende Lehre lautet also: Selbst in Gesellschaften, die sehr individualistisch geworden sind, wird die Notwendigkeit kollektiver Identifikationen nie verschwinden, da sie für die Seinsweise des Menschen konstitutiv ist. Auf dem Gebiet der Politik spielen diese Identifikationen eine zentrale Rolle, und ihre affektive Bindung muß von Demokratietheoretikern in Betracht gezogen werden.“ (Mouffe 2007a: 40)

Doch wie lässt sich die Relevanz dieser konfligierenden kollektiven Identitäten denken und welche Konsequenzen müssen deshalb in der Demokratietheorie gezogen werden? Eine Antwort auf diese Frage bietet für Mouffe das Freund-Feind-Schema Carl Schmitts.

1.4. Agonismus und pluralistische Demokratie

Die Unterscheidung zwischen denen, die gleich sind, und denen die nicht gleich sind und deshalb auch „mit unvermeidlicher Konsequenz“ ungleich behandelt werden müssen, interpretiert Carl Schmitt als Grundvoraussetzung einer demokratischen Ordnung (Schmitt 1979: 13f). Der Konflikt zwischen denen, die zum Volk gehören und damit gleich sind, und denen, die aus dem Konzept Volk ausgeschlossen sind, wird so unausweichlich zur Grundbedingung demokratischer Politik überhaupt. Dabei beruht die Ausgrenzung vom Anderen in der Politik keineswegs auf festgelegten Kategorien:

„Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existenziell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im Voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines ‚unbeteiligten‘ und daher ‚unparteiischen‘ Dritten entschieden werden können.“ (Schmitt 1963: 27)

Auf was es bei der Bildung eines Staatsvolkes ankommt, ist, dass man sich von einem Anderen abgrenzt, dessen einzige Bestimmung die sein muss, dass er oder sie nicht zum Volk gehört (sei es aus konfessionellen, ästhetischen, ökonomischen oder sonst wie gearteten Gründen). „Jeder

⁸ Siehe hierzu auch Mouffe (2008: 132).

⁹ Laclau arbeitet den subjekttheoretischen Übergang stärker diskursanalytischer aus, bezieht sich dabei aber ebenfalls auf Slavoj Žižek (Laclau und Zac 1994).

Konsens“, so Mouffes Schmitt-Interpretation, basiert deshalb „auf Akten der Ausschließung“ – weshalb ein „ganz und gar einschließender, ‚rationaler‘ Konsens unmöglich wird“ (Mouffe 2007a: 19). Die Notwendigkeit der Annahme einer Homogenität des Staatsvolkes liegt nach Mouffe (2008: 55) für die Demokratie dabei im Argument der Volkssouveränität begründet: Nur ein homogener δῆμος kann einen souveränen Volkswillen erzeugen, weil nur ein homogenes Volk einen *singulären* Willen herausbilden kann und so in gleichem Maße Herrscher und Beherrscher ist.

Zwar vollzieht Schmitt die Abgrenzung aufgrund materieller Unterscheidungen, doch ist die Nähe zu Laclau und Mouffes differenztheoretischem Konfliktmodell sehr deutlich. Tatsächlich ist diese Ähnlichkeit theoretisch auch bereits angelegt: Andreas Kalyvas (2000) zeigt die strukturelle Ähnlichkeit zwischen den Modellen Schmitts und Gramscis auf. Mouffe (2007a: 22) wendet sich deshalb „mit Schmitt gegen Schmitt“ und rezipiert ihn in ihrem differenztheoretischen Rahmen. Die Idee eines homogenen δῆμος im materiellen Sinne muss Mouffe verwerfen und an dessen Stelle die imaginäre Einheit eines hegemonialen Diskurses setzen. Schmitts essentielle Freund-Feind-Unterscheidung wird so genereller gefasst als Schaffung einer kollektiven „Wir“-Identität, die sich nur konstituieren kann, indem sie sich von einem „Sie“ unterscheidet – weshalb ein Konflikt in allen kollektiven „Wir“-Identitäten immer schon angelegt ist.

Auch die Postulierung, es sei möglich, eine einzige kollektive Identität für das Staatsvolk zu formulieren, die nach innen den Konflikt auflöst, verwirft Mouffe. Der Prozess der Identifikation ist ein zentraler Aspekt des Politischen; weil sich aber keine Identität auf materielle Unterschiede stützen kann, richtet sich der Konflikt nicht nur nach außen, sondern wird (entgegen Schmitt) auch innerhalb einer Gruppe immer im Modus des Konflikts gedacht, weil eine abschließende Artikulation der Identität niemals möglich ist. Das Politische innerhalb einer Demokratie wird so zu einem Gegeneinander von solchen Subjektpositionen, die sich kollektiv mit der herrschenden Ordnung identifizieren, und anderen, die die Grundlosigkeit dieser Ordnung artikulieren und deren Hegemonie dadurch untergraben wollen. Weil eine einzelne Subjektposition bei jeder konkreten politischen Entscheidung eine Wir/Sie-Unterscheidungen treffen muss, kann es eine Vielzahl von Wir/Sie-Identitäten in sich vereinen – ein homogenes Staatsvolk im Sinne einer singulären Identität kann es deshalb niemals geben.

Wenn Konflikt im demokratischen Kontext aber niemals überwunden werden kann, wie unterscheidet sich dann eine Demokratie überhaupt noch von der Tyrannis oder dem totalitären Regime? Was soll Mouffes Modell einer radikalen Demokratie gegenüber der liberalen Demokratie einlösen? Zunächst ist zu bedenken, dass aus differenztheoretischer Sicht Demokratie, wie jede Ordnung eines sozialen Zusammenlebens, letztlich nur als Diskurs gedacht werden kann. Die moderne Form liberaler Demokratie erscheint so als hegemonialer Diskurs. Mit ihrem Projekt der radikalen Demokratie wendet sich Mouffe gegen bestimmte Aspekte dieser

Demokratieform. Konkret versucht sie die Annahme zu ‚disartikulieren‘, die liberale Demokratie würde im Sinne eines rationalen Konsenses funktionieren, das heißt sie würde Konflikt und politische Gegnerschaft überwinden. Dazu wendet sie sich insbesondere gegen Anthony Giddens und Ulrich Beck:

„Die demokratische Diskussion wird von den beiden Autoren als Dialog zwischen Individuen verstanden, deren Ziel es ist, neue Solidaritäten zu schaffen und die Grundlagen aktiven Vertrauens zu verbreitern ... Die Hauptthese Beck und Giddens lautet, daß es in den posttraditionalen Gesellschaften keine in Wir-Sie-Form konstruierten kollektiven Identitäten mehr gibt, daß sich also die politischen Grenzen aufgelöst haben.“ (Mouffe 2007a: 65; siehe auch 2008: 109)

Außerhalb der philosophischen Debatte sieht sie den hegemonialen Diskurs der Konsenspolitik verkörpert im Drang der Linken zur politischen Mitte, etwa in der ‚Clintonisierung‘ der Linken (Mouffe 2008: 111) und in der ‚New Labour‘-Bewegung Großbritanniens (Mouffe 2007a: 80). Diese neue Politik, die vorgibt, sich jenseits des Rechts-Links-Schemas zu bewegen, sieht sie als Gefahr, weil so bestehende Machtverhältnisse sedimentieren: „Die Verweigerung der Anerkennung, daß eine Gesellschaft durch eine bestimmte Machtstruktur immer hegemonial konstituiert ist, führt zur Akzeptanz der bestehenden Hegemonie und damit geradewegs in die Falle ihrer Kräfteverhältnisse“ (Mouffe 2007a: 83). Im Sinne ihrer Differenztheorie verweist sie deshalb auf die Unmöglichkeit einer konfliktfreien demokratischen Politik. Ihr Entwurf einer radikalen Demokratie versucht diesem Faktum gerecht zu werden. Der Konflikt soll nicht gelehnet werden, sondern gewissermaßen in einer demokratischen Form eingehegt werden – denn, so schreibt Mouffe (2007a: 69), „[a]uch ich bin der Meinung, daß demokratische Politik nicht die Form einer Freund-Feind-Konfrontation annehmen kann, ohne zur Zerstörung des politischen Gemeinwesens zu führen“.

Um die Freund-Feind-Konfrontation zähmen zu können, schlägt Mouffe vor, den Antagonismus zwischen Subjekten (das ist die Beziehung zwischen Feinden) in einen entschärften ‚Agonismus‘ (die Beziehung zwischen Gegnern) zu überführen. Die politischen Gegner sollen von der Vorstellung eines ‚konfliktualen Konsenses‘ ausgehen, „der den Opponenten als ‚legitimen Feinden‘ einen gemeinsamen symbolischen Raum erschließt ... Die Gegner bekämpfen sich – sogar erbittert –, aber halten sich dabei an einen gemeinsamen Regelkanon“ (Mouffe 2007a: 69f). Dieser Regelkanon, der diesen gemeinsamen symbolischen Raum der Gegnerschaft erschließt, kann dabei natürlich nichts anderes sein, als ein eigener Diskurs, der die moderne liberale Demokratie in ihrer hegemonialen Position ersetzt (Mouffe 2007a: 71). Der konfliktbehaftete Charakter des Politischen kann so nach Mouffe (2008: 111) transparent gemacht werden, wodurch letztlich aus der „Sakralisierung des Konsensus“ und damit auch aus den sedimentierten Verhältnisse ausgebrochen werden kann. Dem auf Hegemonie beruhenden Drang zu einem rationalen und daher singulären Konsens möchte Mouffe den (agonalen) Konflikt innerhalb demokratischer Politik entgegensetzen und so eine Pluralität der Positionen und Alternativen garantieren. Das radikale Demokratiemodell verspricht dadurch, auch eine solche

Politik in den demokratischen Prozess einzubeziehen, die auf eine profunde Transformation von Machtverhältnissen abzielt und eine Alternative zur bestehenden Gesellschaftsordnung bieten will. Dazu braucht es aber immer Gegner:

„Mobilisierung erfordert Politisierung, aber Politisierung kann es nicht ohne konfliktvolle Darstellung der Welt mit gegnerischen Lagern geben, mit denen die Menschen sich identifizieren können; einer Darstellung der Welt, die die politische Mobilisierung von Leidenschaften innerhalb des Spektrums des demokratischen Prozesses zulässt.“ (Mouffe 2007a: 35; siehe auch 2008: 118f)

Diese Mobilisierung kommt letztlich nicht ohne politische Parteien und Gewerkschaften aus (Mouffe 2005: 39). Sie bieten kollektive Identitäten an, die für die Mobilisierung möglichst großer Massen essentiell sind. „Was auf dem Spiel steht, ist die Erschaffung eines ‚kollektiven Willens‘ durch Verbindung einer Vielfalt demokratischer Kämpfe unterschiedlichster Provenienz“ (Mouffe 2005: 38). Statt einer singulären, durch Konsens gewonnenen Position stehen sich in der radikalen Demokratie also Parteien, Gewerkschaften und andere Formen sozialer Organisation gegenüber, die im demokratisch reglementierten Wettstreit versuchen, möglichst große Massen zu mobilisieren. Sie bieten dazu Positionen an, mit denen sich das einzelne Subjekt identifizieren kann und das so Teil eines kollektiven Willens wird. Der Unterschied zum rationalen Konsensmodell ist dabei vor allem, dass es *immer* verschiedenste Alternativen gibt und geben muss. Es soll nicht vorgegeben werden, den Konflikt aufzulösen oder zu überwinden, indem man ‚rational‘ argumentiert und sich an ‚Fakten‘ hält, sondern der Konflikt soll demokratisch eingehengt werden. Eine Seite kann die andere so zwar überstimmen, sie kann jedoch nie leugnen, dass ihre eigene Position nur eine unter vielen möglichen ist, dass sich die von ihnen vertretene Alternative also nie als ‚die rational richtige‘ erweisen kann.

Diese recht knappe Darstellung von Laclau und Mouffes differenztheoretischem Ansatz und Mouffes Entwurf einer radikalen Demokratie kann keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben. Es gibt viele Aspekte, deren genauere Analyse für eine Würdigung dieses Modells nötig wäre.¹⁰ Im Rahmen dieser Arbeit wird die geleistete Darstellung allerdings genügen, um im Folgenden herauszuarbeiten, was mit Mouffes radikaldemokratischem Ansatz betrachtet werden kann und wo Probleme dieses Ansatzes liegen. Dies wird es mir im Anschluss ermöglichen, jene Aspekte in Arendts Philosophie herauszuarbeiten, die in der Forschung häufig als ‚anti-modern‘ identifiziert werden und die deshalb dazu führen sollen, dass ihre Konzeption des Politischen im Kern überdacht werden muss.

¹⁰ Insbesondere lässt sich hier Lacans Modell des ‚leeren Signifikanten‘ als Schlüssel für die Logik der Äquivalenz nennen, wie auch die weitreichenden Implikationen und Forderungen, die dieses Modell von der modernen liberalen Demokratie unterscheiden.

2. Kritische Bewertung von Mouffes ‚radikaler Demokratie‘

Im Gegensatz zu Hannah Arendts politischer Philosophie kann Laclau und Mouffes Ansatz kaum eine anti-moderne Tendenz nachgesagt werden. Ihr Modell entspringt poststrukturalistischen Argumenten und entwickelt eine diskurstheoretische Perspektive auf ‚das Politische‘. Dabei ist „[k]aum einer anderen Denkrichtung ... ihre a-politische Haltung so häufig vorgeworfen worden, wie den verschiedenen Strömungen des Poststrukturalismus“ (Stäheli 2009: 254). Auch Michel Foucault musste sich dieser Kritik stellen, dessen früher Tod einer begrifflich differenzierten Ausarbeitung der produktiven Aspekte diskursiver Strukturen zuvorkam (Lemke 2009: 483f). Trotz des Vorwurfs der Politikferne sind, wie Klaus von Beyme deutlich macht, poststrukturalistische Ansätze aus der aktuellen politischen Theorie kaum noch wegzudenken (Beyme 1991: 149-157), sie haben die entsprechenden Debatten zutiefst geprägt und prägen sie auch weiterhin.

Mit ihrem Konzept des Antagonismus entwickeln Laclau und Mouffe ein Politikmodell, das das liberale Paradigma der freien Entscheidung kritisch hinterfragen kann. Identitäten und Gruppenbindungen werden so nicht mehr als Ausdruck eines wie auch immer gearteten Interesses betrachtet, sondern es wird hervorgehoben, dass jede Formulierung einer Identität und jede Entscheidung innerhalb von Sinnsystemen getroffen werden muss. Diese Systeme erscheinen keineswegs als notwendig oder gegeben, sondern sie müssen im Gegenteil immer als Ausdruck von kontingenten Strukturen gesehen werden. Die Begrenztheit dessen, was in einem politischen Prozess sinnvoll gesagt werden kann, tritt in Mouffes Analyse deutlich hervor: Sie beleuchtet die Dynamik zwischen dem, was in diesen Prozess eingeschlossen, und dem, was ausgeschlossen ist. Das Verhältnis des Einzelnen zur kollektiven politischen Entscheidung erscheint so in einem völlig anderen Licht: Die Idee eines ‚konfliktfreien Konsenses‘, basierend auf der (eventuell durch rationale Überlegung gewonnenen) Zustimmung der Einzelnen, wird zur Farce, wenn er darauf beruht, dass echte Alternativen auf konfliktbehaftete Weise schon im Vorhinein ausgeschlossen und marginalisiert wurden. Die Strukturen und Verhältnisse, die eine solche ‚Herrschaft‘ ausüben, rücken mit Laclau und Mouffes differenztheoretischem Modell ins Zentrum der Analyse.

Das Modell erlaubt so insbesondere Einblick in die Funktionsweise einer solchen Demokratie, deren Kern die Mobilisierung von Massen und Kollektivierung von Überzeugungen und Identitäten bildet, und die der Rolle des Einzelnen wenig Beachtung schenkt. Mouffe bietet zudem den Entwurf eines demokratischen Systems an, das erlauben soll, die ‚herrschenden‘ Verhältnisse zu kritisieren – nicht um sie zu überwinden und in eine herrschaftsfreie Ordnung überzugehen, sondern um immer wieder neu eine alternative Gesellschaftsstruktur entwerfen zu können. Genau in dieser Dynamik des Konflikts zwischen den ‚herrschenden‘ Verhältnissen

und Alternativen, die, sind sie einmal umgesetzt, nicht weniger ‚zwingend‘ sind, sieht Mouffe das Wesen des Politischen, das sie versucht in ihrer radikalen Demokratie transparent und nach (partei-)demokratischen Spielregeln einzulösen.

Mouffes politische Philosophie entwirft damit ein Gegenmodell zu Arendts Denken, das Macht und Gewalt voneinander zu trennen sucht. Wenn wir mit Mouffe annehmen, dass jede Identität und jedes politische Handeln von vornherein zutiefst geprägt ist von der Logik eines konfliktbehafteten Ausschlusses, dann macht es in der Tat keinen Sinn, Macht und herrschaftsbegründende Gewalt begrifflich zu differenzieren. Freilich benutzt Mouffe den Begriff ‚diskursive Gewalt‘ nicht, allerdings wird in ihrer Konzeption der Hegemonie, des konfliktbehafteten Ausschlusses und der jeder Wir-Identität innewohnenden Unterscheidung zwischen Freund und Feind deutlich, dass sie in jeder (Re-)Artikulationen eines Diskurses einen gewaltförmigen Aspekt sieht. Und so schreibt Oliver Marchart in seiner Arendtkritik aus radikal-demokratischer Perspektive auch:

„Und doch, so schön es wäre, wird man in der Politik nie ganz um teils *gewaltförmige* Identifizierungen herkommen ..., da die Homogenisierung von Differenzen zu einer Äquivalenzkette notwendigerweise die Differenzialität pluraler Positionen und Meinungen einebnet, weshalb dieser Aspekt [die Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt, S.V.] für Arendt aus ihrem reinen Begriff des Politischen zu entfernen ist.“ (Marchart 2008: 196-197. *Meine Hervorhebung*)

Angesichts dieser fundamentalen Kritik an einem der zentralsten Begriffe in Arendts Denken stellt sich daher die Frage, warum es sich überhaupt lohnen soll, ihre Theorie zu betrachten – oder anders gewendet: Welche Probleme birgt Mouffes Theorie und was kann mit Arendts Begriff des Politischen besser betrachtet werden?

In der Forschungsliteratur wird Mouffes radikale Demokratietheorie zum einen für den Mangel an einer ethischen Position kritisiert (Stäheli (2009: 275f) hebt hierzu insbesondere Connolly (1995) hervor). Der Grundgedanke ist dabei, dass aus der diskurstheoretischen Überlegung, keine Identität sei ohne den konfliktbehafteten Ausschluss einer anderen Identität möglich, noch keine Aufforderung folgen kann, diesen Konflikt demokratisch einzuhegen. Eva Erman weist hierbei auf einen Übergang hin, der von Mouffe nicht begründet wird:

“[A]ntagonism is ascribed a dual role. The problem is that this duality hides the fact that, while difference is *descriptive*, antagonism is *normative* ... On the very same pages where she argues that unity presupposes difference ... she draws the conclusion that the aim of democracy should be to bring the excluded to the fore.” (Erman 2009: 1045)

Das heißt, der differenztheoretische Begriff ‚Antagonismus‘ wird in Mouffes radikaldemokratischem Modell zu einer normativen Aufgabe: Antagonismus *soll* transparent gemacht und durch ein demokratisches Reglement in einen Agonismus überführt werden. Man könnte dagegen einwenden, der Übergang zwischen den beiden Bedeutungen müsse gar nicht begründet werden, schließlich sei Mouffes radikaldemokratisches Projekt selbst nichts anderes als ein Gegenentwurf zum hegemonialen Diskurs der liberalen Demokratie (vgl. hierzu Abschnitt 1.4).

Mouffes normatives Projekt bliebe so ihrem differenztheoretischen Modell treu, denn es gäbe streng genommen keinen logischen Widerspruch.

Allerdings kann sich Mouffes Projekt dann von ihrem eigenen differenztheoretischen Standpunkt aus nicht mehr rechtfertigen. Warum soll ihr hegemoniales Projekt besser sein als irgendein anderes? Wozu soll in einer Demokratie Pluralität garantiert werden? Und vor allem: Wozu überhaupt eine Demokratieform wählen, wenn diese doch notwendig genauso auf gewaltsamen Ausschlüssen beruht, wie eine Tyrannis oder totale Herrschaft? Mit Mouffes zum Teil berechtigter Kritik an der klassischen liberalen Demokratietheorie schwimmt auch deren normative Abgrenzung zu klassischen Formen der Gewaltherrschaft, ohne dass sie selbst eine eigene ethische Position plausibel begründen könnte.

Mouffes ‚radikalen Demokratie‘ kann aus ihrer Differenztheorie heraus nicht anders begriffen werden, denn als ein Projekt, das einen weiteren diskursiven Wandel hervorbringen soll. Einen normativen Grund für den Einzelnen, politisch aktiv zu werden und sich für gerade diese Form der sozialen Ordnung einzusetzen, kann Mouffe aus ihrem diskurstheoretischen Ansatz nicht ableiten, denn genau dieser Grund müsste wiederum als (gegen-)hegemonialer Diskurs begriffen werden.¹¹ Auf diese grundsätzliche Unmöglichkeit, Demokratie oder demokratie-fördernde Strukturen ethisch zu begründen, weist auch Stefan Ahrens (2005: 57) hin. Mouffes Theorie des Politischen bleibt so, je nach Lesart, entweder eigenartig unpolitisch oder im höchsten Maße beliebig, weil aufgrund der absoluten Kontingenz jeder Normativität streng genommen keine soziale Ordnung aus sich heraus einen moralischen Vorrang gegenüber anderen beanspruchen kann (Geras 1990: 110-150). Sabine Maasen und Mathias Winterhager (2001: 26) sprechen daher bei Konzepten dieser Art abwertend von ‚Hyper-Kontingenz-Theorien‘.

Das Problem der ethischen Begründung, hängt dabei eng mit Mouffes Subjektkonzeption zusammen. Weil das Subjekt immer nur als Instanz innerhalb einer völlig kontingenten diskursiven Struktur begriffen wird, können ihm keinerlei Eigenschaften wie Bedürfnisse, Interessen oder Überzeugungen aus sich heraus zugeschrieben werden. Subjekte werden letztlich nicht anders gedacht als Objekte, weshalb Mouffe zu keiner Zeit ethische Forderungen an das Subjekt richten kann; mehr noch, Mouffe und Laclau verwerfen explizit die Idee des handelnden Individuums (vgl. Abschnitt 1.3). Fragen nach der individuellen Verantwortung, nach Freiheit und persönlichem Glück – das heißt Fragen, die seit jeher das normative Denken über die demokratische Politik bestimmen – kann so nicht mehr nachgegangen werden. Aus Mouffes Perspektive kann es sich bei politischen Forderungen letztlich nie um etwas anderes handeln als um diskursive Machtformationen, die als Hegemonie und Gegenhegemonie einander fundamental ausschließen.

¹¹ Letztlich zeigt sich hier die Problemstellung für die Forschung, diskurstheoretische und handlungstheoretische Elemente in einem kohärenten Ansatz vermitteln zu können.

Dass diese Überlegung für die Subjektkonzeption von Laclau und Mouffe äußerst folgenreich ist, habe ich bereits dargelegt (vgl. Abschnitt 1.3). Subjekte tauchen nur noch als gesichtslose Instanzen auf, die als Subjektpositionen Teil einer mobilisierten Masse sind. Alexander Demirovic (2007) weist darauf hin, dass sich daraus aber auch argumentative Probleme für ihren differenztheoretischen Ansatz ergeben: Weil Laclau und Mouffe das handelnde und denkende Subjekt verwerfen und an seine Stelle die Äquivalenz- und Differenz-Logik des Diskurses setzen, kann es in ihrem Modell streng genommen keine nicht-diskursiven Strukturen und Prozesse geben. Dennoch „finden sich zahlreiche ... Stellen, an denen Laclau und Mouffe auf Entwicklungen der Industriegesellschaft und Transformationen der sozialen Verhältnisse in der Weise Bezug nehmen, dass sie etwas kausal erklärendes über die Logik des Diskurses sagen“ (Demirovic 2007: 67). So taucht das Subjekt etwa unvermittelt wieder in einem nicht-diskursiven Sinne auf, wenn Mouffe in ihrem Projekt einer radikalen Demokratie garantiert sehen will, sedimentierte Machtstrukturen aufbrechen zu können: Wer soll das leisten? Für wen sollen die Sedimente „die ursprünglichen Akte ihrer kontingenten politischen Instituierung“ enthüllen? Stäheli (2009: 276) verweist zudem auf eine Debatte, die Laclau und Mouffes Verknüpfung ihrer Differenztheorie mit psychoanalytischen Subjekttheorien kritisieren, weil letztere ein nicht-diskursives Außen voraussetzen.

Laclau und Mouffes Übergang von einer unpolitischen und anti-normativen Differenztheorie zu einem politischen Projekt, das nicht Subjektpositionen, sondern Subjekte mobilisieren soll, ist somit argumentativ höchst problematisch. Mouffes Auswahl an subjekttheoretischen Ansätzen aus der Massenpsychologie ignoriert, dass Freud das Subjekt keineswegs nur als Produkt von Ideologie und Massengesellschaft betrachtet hat. Ob die Modelle der Massenpsychologie das Subjekt in allen für das Politische relevanten Aspekten beleuchten können, darf bezweifelt werden. Letztlich müssen wir uns deshalb die Frage stellen, ob wir Laclau und Mouffes Axiom folgen wollen, wir bräuchten ein ‚Jenseits des Diskurses‘ nicht in Betracht zu ziehen. Politik scheint dann jedenfalls nur insofern verständlich zu werden, als es sich um Massenpolitik handelt. Dieser blinde Fleck in Mouffes Theorie, das, was durch ihren Fokus auf diskursive Strukturen aus dem Blickfeld rückt, wird im Folgenden noch deutlicher werden, wenn ich Hannah Arendts politische Philosophie betrachte, die das Politische gerade nicht im Sinne von Konflikt, Herrschaft und Gewalt versteht und dabei ein Verständnis von Politik entwickelt, das sich normativ gegen massendemokratische Politik wendet.

3. Hannah Arendts politische Philosophie im Anschluss an Aristoteles

In *Vita activa oder Vom tätigen Leben* formuliert Arendt eine politische Anthropologie, die „den Menschen als ein politisches Wesen [begreift], dessen höchste Bestimmung die Sprache und das kommunikative Handeln sei“ (Ruffing 2005: 44). Durch ihren Rückgriff auf ein Politikverständnis der Antike, das sie durch ihren existenzphilosophischen Ansatz für eine Kritik der modernen Massenpolitik fruchtbar machen will, „hatte Hannah Arendt auf ihre Weise den Anspruch der klassischen Lehre von der Politik erneuert“ (Habermas 1981: 223). Im Folgenden werde ich zunächst, wie einleitend angekündigt, eine ‚aristotelisierte‘ Betrachtung der politischen Philosophie Arendts vornehmen, also besonders die neoklassischen Aspekte ihrer Theorie beleuchten. Dabei werde ich aufzeigen, wie sie die antike Definition des Menschen als ζῷον πολιτικόν in ihrem existenzphilosophischen Ansatz neu entwickelt (vgl. Abschnitt 3.1). Ich werde herausstellen, wie sie daraus einen Begriff des Politischen gewinnt, der Macht und Gewalt differenziert, und ein normatives Konzept positiver Freiheit als Sinn von Politik entwirft (vgl. Abschnitte 3.2 und 3.3). Von diesen begrifflichen Bestimmungen ausgehend werde ich anschließend zeigen, wie Arendt aus der griechischen Unterscheidung von πόλις und οἶκος heraus ihre Forderung nach einem geschützten Raum der Öffentlichkeit entwickelt, der durch die Parteiendemokratie der modernen Massengesellschaft fundamental bedroht ist (vgl. Abschnitte 3.4 und 3.5).

Eine vorläufige Analyse von Arendts Begriff des Politischen, wird anschließend in Abschnitt 4 deutlich machen, dass ihr Denken Aspekte der Politik in den Vordergrund rückt, die mit Chantal Mouffes radikaldemokratischem Ansatz nicht betrachtet werden können. Andererseits wird aber auch deutlich werden, inwiefern diese ‚aristotelisierte‘ Interpretation den Blick auf jene gesellschaftlichen Strukturen verstellt, die nach Mouffe das eigentlich Politische ausmachen – nämlich diskursive Strukturen, die das, was überhaupt sinnvoll gesagt werden kann, schon im Vorhinein bestimmen. Der einleitend erwähnte Vorwurf, Arendts neoklassische Philosophie werde modernen Phänomenen der Politik nicht gerecht, wird so verständlich werden. Um diesen Vorwurf kritisch zu hinterfragen, aber auch um, wie Seyla Benhabib (1998: 12f) fordert, Arendts Politik-Begriff nicht auf die idealisierenden, graekophilen Aspekte ihrer Polis-Beschreibung zu reduzieren, werde ich dann in Abschnitt 5 betrachten, wo diskurstheoretische Überlegungen im Denken Arendts Anknüpfungspunkte finden.

3.1. Anthropologische Voraussetzungen

3.1.1. Aristoteles' ζῷον πολιτικόν

Wie Fraco Volpi (2007: 7) betont, bildet die aristotelische Definition, der Mensch sei ein politisches Lebewesen (ζῷον πολιτικόν, POL: 1278b), die Grundlage der politischen Anthropologie Arendts. Um ihre Konzeption des Politischen zu analysieren, ist es daher geboten, sich zunächst Aristoteles zuzuwenden.

Aristoteles' Ausgangspunkt ist dabei zunächst die Feststellung, der Mensch sei ein natürliches Herdentier neben anderen Herdentieren, wie etwa Bienen etc. (POL: 1253a). Dieser Gedanke steht in der lateinischen Rezeption des Begriffs ζῷον πολιτικόν – übersetzt als *animal sociale* – sehr prägnant im Vordergrund. Allerdings, so stellt Arendt (VA: 34) klar, trifft diese Bestimmung des Menschen nicht den eigentlichen Kern dessen, was Aristoteles mit ζῷον πολιτικόν implizieren möchte. Es geht ihm keineswegs um eine Analyse dessen, was den Menschen als Naturwesen unter anderen Naturwesen ausmacht, sondern darum, worin sich der Mensch vor allen anderen Lebewesen auszeichnen kann – was seine eigentümliche Tätigkeit (ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, EN: 1097b) ist. Gerade die Parallele zu anderen Herdentieren zeigt aber, dass im bloßen ‚Gesellig-sein‘ nicht das liegen kann, was den Mensch von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Das Gesuchte findet Aristoteles statt dessen darin, dass der Mensch seinen λόγος gebrauchend tätig werden kann (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον, EN: 1098a), wobei es für Arendt zentral ist, λόγος in seiner Mehrdeutigkeit einerseits als Verstand, aber auch als Rede zu verstehen. Die Definition als Lebewesen mit λόγος

„ist in Wahrheit nur die artikulierte und begrifflich geklärte Wiedergabe der geläufigen Meinung der Polis über das Wesen des Menschen, sofern er ein Polisbewohner ist, ... weil die griechische Lebensform sich dadurch auszeichnete, daß sie vom Reden bestimmt war und daß das zentrale Anliegen der Bürger das Miteinander-Sprechen war.“ (VA: 37)

Man könnte einwenden, dass auch Herdentiere durchaus eine Stimme haben und miteinander kommunizieren können. Gegenüber der bloßen Stimme, mit der auch Tiere Schmerz oder Lust unmittelbar äußern können, zeichnet sich das Miteinander-Sprechen in der Polis aber durch seinen argumentativen Charakter aus. Denn im Gegensatz zur Stimme kann die Rede überzeugen und ermöglicht es in diesem Sinne überhaupt erst, durch Argumente politische Bezüge zwischen den Polis-Bürgern zu stiften: „In dem Aufbrechen der Unmittelbarkeit ... und in dem Herstellen von Bezügen liegt das wesentliche Plus der Sprache bzw. der Rede gegenüber der Stimme, das den Menschen zu einem ‚in höherem Grade‘ politischen Lebewesen macht“ (Rese 2003: 275f).

Die Bedeutung dieser Interpretation des aristotelischen ζῷον λόγον ἔχον für Arendts Konzeption des Politischen kann kaum überschätzt werden. Aus dieser Auslegung versucht sich Arendt das spezifisch griechische Verständnis des Menschen als Polis-Bürger zu erschließen.

Wie später deutlich werden wird, wendet sie dieses Verständnis in ihrer existenzphilosophischen Analyse des Handelns neu (vgl. Abschnitt 3.1.2). Nach Aristoteles (POL: 24) ist durch diese Fähigkeit zur argumentativen Rede im Menschen das Potenzial angelegt, das ihn befähigt, „Staatswesen aufzubauen, mit deren Hilfe er ... zu Wohlstand und ‚Glück‘ gelangen kann“. Dieser zentrale Aspekt verknüpft eine gerechte Staatsordnung mit der Verwirklichung eines ‚glücklichen Lebens‘ für den Einzelnen.¹²

„Die Gerechtigkeit ... aber stammt erst vom Staate [i.O. πολιτικόν, das Politische, S.V.] her, denn das Recht ist die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft [i.O. πολιτικῆς κοινωνίας τάξις, die gemeinsame politische Ordnung, S.V.]; das Recht ... aber ist die *Entscheidung darüber, was gerecht ist.*“ (POL: 1253a)¹³

Für Aristoteles besteht die Verwirklichung des Glücks für den Menschen demnach nicht einfach in einem *passiven* Zusammenleben, das durch gerechte Gesetze und Normen geordnet ist, sondern beinhaltet zudem auch die *aktive* Mitentscheidung darüber, wie dieses Zusammenleben gerecht gestaltet werden kann – und damit auch ein gewisses Element der Partizipation an den öffentlichen Angelegenheiten. Wie Arendt Aristoteles’ Politikbegriff aufnimmt und ihn in einem existenzphilosophischen Rahmen neu denkt, werde ich im Folgenden betrachten.

3.1.2. Hannah Arendts *vita activa*

In *Vita activa oder Vom tätigen Leben* versucht Arendt, den Wesensgehalt des Politischen genauer zu bestimmen und zu begreifen. Ihren Ausgangspunkt bildet dabei ein System menschlicher Bedingtheiten: Arendt versteht die menschliche Existenz in einem Verhältnis zur Welt, das mit der Geburt, durch die der Mensch in die Welt hinein tritt, anfängt und mit dem Tod, durch den der Mensch aus der Welt scheidet, aufhört (VA: 17f). Beginn und Ende des Verhältnisses zur Welt bilden somit die allgemeinen äußeren Bedingungen einer jeden menschlichen Existenz. Hier deutet sich bereits Arendts Nähe zur Existenzphilosophie an. Ich werde darauf später noch genauer eingehen, insbesondere auf die Nähe zum Denken von Karl Jaspers und Martin Heidegger (vgl. Abschnitt 5). Für den Moment wird es genügen, auf den fundamentalen Unterschied zu Laclau und Mouffes Argumentation hinzuweisen: Während deren differenztheoretischer Ansatz den Einzelnen nur unter dem Aspekt seiner diskurshaften Identität in den Blick nehmen kann, geht Arendt von den Bedingungen aus, unter denen Menschen in einem Verhältnis zur Welt stehen – nämlich dass alles, „[w]as in ihrer Welt erscheint, ... sofort ein Bestandteil der menschlichen Bedingtheit [wird]“ (VA: 19). Der Einzelne rückt damit in das Zentrum der Betrachtung, denn die Grundbedingungen ‚Geburt‘ und ‚Tod‘ verweisen gerade nicht auf allgemeine diskursive Strukturen, sondern auf die Existenz des *je Einzelnen* und seinem fundamentalen Verhältnis zur Welt.

12 In der *Nikomachischen Ethik* eigentlich nur das zweitbeste Leben, weil es aufgrund seiner Angewiesenheit auf die anderen Menschen dem philosophischen Leben in der reinen Anschauung nachgeordnet werden muss (EN: 1177b).

13 Meine Hervorhebung.

Arendt (VA: 22-27) unterscheidet dabei zwei Formen dieses Verhältnisses: Den tätigen Umgang (*vita activa*) und das zurückgezogene Nachdenken (*vita contemplativa*). Der tätige Umgang mit der Welt kann nach drei Grundaspekten unterschieden werden, welche jeweils einen eigenen Modus im Umgang mit der Welt erfordern. Den größten Teil von *Vita activa* widmet Arendt der Herausarbeitung dieser verschiedenen Tätigkeiten und der Differenzierung voneinander.

Zum einen, so Arendt (VA: 16), ist der Mensch ein lebendiges Naturwesen und in diesem Sinne eingebunden in die *biologischen Prozesse*, zu denen vor allem der Stoffwechsel seines Körpers gehört. Die notwendigen Naturdinge werden vom Menschen *erarbeitet*, um sie anschließend dem organischen Prozess seines Körpers zuzuführen. Diese Naturdinge halten den Menschen am Leben, werden dadurch aber auch wieder aufgezehrt – ein sich beständig wiederholender Zyklus von Arbeit und Konsum, der erst im Tode zu einem Halt kommt. Der Mensch wird hier in seiner Eigenart als Lebewesen unter anderen Lebewesen betrachtet. Bei allen Unterschieden stimmt Arendt durchaus mit Karl Marx (MEW/Erg.-Bd.: 515) überein, wenn dieser schreibt: „Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.“ Den sich ewig wiederholenden biologischen Prozessen als Bedingung menschlichen Lebens steht demnach die Tätigkeit des *Arbeitens* gegenüber. Letztlich handelt es sich dabei um einen Modus des tätigen Umgangs mit der Welt, der der bloßen Tatsache des Lebens geschuldet ist – die Tätigkeit vermag für sich stehend keinen höheren Sinn zu stiften: „man muß essen, um zu arbeiten, und muß arbeiten um zu essen“ (VA: 169).

Wie einleitend erklärt, werde ich mich in hier, trotz der wichtigen Rolle, die das Arbeiten für Arendts Analyse der Moderne in *Vita activa* spielt, nur am Rande und soweit zum Verständnis nötig mit diesem Begriff befassen. Ich werde mich stattdessen vor allem auf die beiden anderen Tätigkeiten konzentrieren, da sie für die Unterscheidung von Macht und Gewalt zentraler sind.

Wie Arendt (VA: 161-164) weiter ausführt besitzt der Mensch nämlich andererseits auch die Fähigkeit, sich in der dem Werden und Vergehen unterworfenen Natur eine Heimat zu errichten, welche ihn selbst überdauern kann. In diese künstlich hergestellte Welt wird der Einzelne hineingeboren und kann selbst dazu beitragen, der Natur ein Stück Weltlichkeit abzurufen oder die vorgefundene Welt zu verändern, indem er ihr Dinge hinzufügt oder sie zerstört. Im Gegensatz zu den Naturdingen, die den zyklischen Lebensprozessen unterworfenen sind, treten ihm die erzeugten Dinge in der Welt verlässlich und gegenständlich gegenüber. Weder verderben sie bei Nichtgebrauch, wie die erarbeiteten Nahrungsmittel, noch werden sie durch Konsum aufgebraucht. Sie werden *gebraucht*, nicht *verbraucht*, und überdauern selbst bei schlechter Qualität einige Zeit, bevor sie abgenutzt sind und (im besten Fall) von den Naturprozessen wieder einverleibt werden (VA: 163). Wie Arendt (VA: 162) betont, ergibt sich erst durch diese

Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit innerhalb einer sich ständig wandelnden Natur die Dinghaftigkeit dessen, was hergestellt wurde, nämlich eine objektive Identität, die dem Werden und Vergehen entgegensteht.¹⁴ Ich werde auf diesen Aspekt in Abschnitt 5.1 noch genauer eingehen. Festzuhalten ist jedoch, dass mit der Grundbedingung der Weltlichkeit, das ist die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität, die Tätigkeit des Herstellens korrespondiert (VA: 16).

Die naheliegende Frage, was diese Tätigkeit abgesehen von den Eigenschaften ihrer Produkte charakterisiert, beantwortet Arendt folgendermaßen:

„Was nun den Herstellungsprozeß selbst anlangt, so ist er wesentlich von der Zweck-Mittel-Kategorie bestimmt. Das hergestellte Ding ist ein Endprodukt, weil der Herstellungsprozeß in ihm an ein Ende kommt ..., und es ist ein Zweck, zu dem der Herstellungsprozeß selbst nur das Mittel war.“ (VA: 169)

Diese Zweck-Mittel-Kategorie begründet laut Arendt (VA: 165) dabei auch den grundsätzlich gewaltsamen Charakter des Herstellens: Es fügt sich nicht den Naturprozessen, denn das zur Verfertigung des Produkts notwendige Material muss zunächst einmal seiner natürlichen Umgebung entrissen werden, etwa indem man einen Baum fällt oder Eisen aus der Erde gräbt. „Alles Herstellen ist gewalttätig, und Homo faber, der Schöpfer der Welt, kann sein Geschäft nur verrichten, indem er Natur zerstört“ (VA: 165). In dieser Gewalttätigkeit äußert sich letztlich die „Kraft und die Stärke des Menschen“ (VA: 165), die als Mittel eingesetzt werden um einen Zweck hervorzubringen. Die Form, in die das Material gewaltsam gezwungen werden soll, ist dem Prozess dabei keineswegs inhärent. Sie besteht schon vorher und nimmt als Zweck das Ergebnis des Prozesses gewissermaßen schon vorweg – wodurch das Herstellen eine *berechenbare* Tätigkeit wird (VA: 168f).

Die beiden genannten Modi menschlicher Tätigkeit sind letztlich auf den Menschen als Einzelwesen bezogen. Eine der Kernthesen Arendts ist aber, dass der Mensch immer auch in Bezug zu anderen Menschen betrachtet werden muss. Er existiert nicht im Singular, sondern immer im Kontext und in Beziehung zu anderen Menschen, das heißt in Pluralität (VA: 17). Wie dieser Aspekt der menschlichen Existenz zu begreifen ist, entwickelt Arendt aus ihrer in Abschnitt 3.1.1 besprochenen Interpretation des aristotelischen ζῷον πολιτικόν: Der Mensch, insofern er ein politisches Leben (βίος πολιτικός) führt, ist ein Mensch, der durch argumentative Rede mit seinen Mitmenschen in Beziehung steht. Die Tätigkeit, die der Pluralität Rechnung trägt, nennt Arendt das *Handeln* (VA: 17). Der Begriff ‚Handeln‘ beinhaltet dabei zwei Aspekte: einerseits den Bezug zu den Mitmenschen durch argumentative Rede, andererseits aber auch die Verbindung durch das gemeinsame Umsetzen in die Tat.¹⁵

14 Gemeint ist hier eine ‚dinglich-materielle‘ Identität eines bestimmten Gegenstandes, der immer derselbe ist, gegenüber natürlichen Lebensprozessen, deren äußere Form zwar durchaus bestand hat, deren ständigen Wandlungsprozess man aber gerade auch mit dem Sprichwort beschreibt, dass man nie zweimal in den selben Fluss steigen kann.

15 Für die enge Verbindung zwischen Reden und Handeln siehe Arendt (VA: 213ff, insb. 218).

Man könnte zwar einwenden, dass der Mensch auch in Bezug auf die Erarbeitung des Lebensnotwendigsten mit anderen Menschen eine Lebensgemeinschaft bildet – der Familienverband ist hier das beste Beispiel. Und auch beim Herstellen von Gegenständen bleibt er nicht isoliert für sich, denn die Welt, die er erzeugt, bewohnt er ja nicht alleine. Zudem kann ein Herstellungsprozess mehrere Menschen involvieren, die als Mittel beitragen, einen bestimmten Zweck hervorzubringen. Menschliche Existenz scheint somit, wie Arendt (VA: 17) selbst bemerkt, „in allen ihren Aspekten auf das Politische bezogen“; allerdings steht das Handeln dennoch in einem ausgezeichneten Verhältnis zur Politik: Sie ist „nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern die *conditio per quam*.“ Das soll heißen, dass Handeln nach Arendt nicht nur als Grundvoraussetzung für Politik gedacht werden muss, indem durch die argumentative Rede politische Bezüge zwischen den Menschen erzeugt werden, sondern dass sich Politik zudem im Handeln selbst manifestiert; der handelnde Umgang zwischen den Menschen ist gerade das eigentliche Politische. Daraus ergibt sich auch die zentrale Bedeutung des Handelns für die politische Philosophie Arendts: „The importance of Arendt’s work lies primarily in the categories of thought she originates, especially her concept of political action” (Knauer 1980: 721).

Dennoch scheint das genaue Verhältnis zwischen Politik, Handeln und argumentativer Rede zunächst noch unklar. Ein Verständnis dessen, was Arendt unter Politik versteht, bedarf deshalb weitergehender Betrachtung. Um dem ‚Politischen‘ näher zu kommen, wird es hilfreich sein, den Begriff ‚Macht‘ in die Betrachtung einzubeziehen, insbesondere in der von Arendt betonten Abgrenzung von ‚Gewalt‘.

3.2. Macht statt Gewalt

Zur in der Einleitung bereits umrissenen Differenzierung von Macht und Gewalt schreibt Keith Breen (2007: 344): “[I]t is no overstatement to argue that the different currents of her thought are united by a sustained attempt to distinguish ... violence from power and to resurrect an alternative concept of the ‘political’”. Dieser Versuch ist, wie bereits erwähnt, für Arendt deshalb zentral, weil Machtstrukturen im modernen Verständnis zwar durchaus als prägend für das Politische begriffen werden, der Begriff ‚Macht‘ aber mit einer Reihe von Konzepten gleichgesetzt wird, welche das eigentliche Wesen von Macht verschleiern und diese begrifflich von Gewalt ununterscheidbar machen. Die Ununterscheidbarkeit von Macht und Gewalt, so Arendt, führt dazu, dass Politik immer unter der Fragestellung „Wer herrscht über wen?“ begriffen wird, das heißt in einem Zweck-Mittel-Verhältnis:

„Macht, Stärke, Kraft, Autorität, Gewalt – all diese Worte bezeichnen [im modernen Verständnis, S.V.] nur die Mittel, deren Menschen sich jeweils bedienen, um über andere zu herrschen; man kann sie synonym gebrauchen, weil sie alle die gleiche Funktion haben.“ (MG: 45)

In Arendts (MG: 45) Gegenentwurf bedeutet ‚Macht‘ aber, „sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln ... Wenn wir von jemand sagen, er ‚habe die Macht‘, heißt das in Wirklichkeit, daß er von einer bestimmten Anzahl von Menschen ermächtigt ist, in ihrem Namen zu handeln.“ Die Macht einer Gemeinschaft, oder auch die Macht eines Staates hängt so direkt von der Unterstützung durch die Individuen ab, das heißt von der jeweiligen persönlichen Meinung darüber, ob ein Staat Unterstützung verdient (MG: 50).¹⁶

Wenn wir das bisher Gesagte zusammenfassen, können wir sagen: Wenn Menschen in einem Gemeinwesen zusammentreten, dann manifestiert sich Macht im einvernehmlichen Handeln der Menschen untereinander. Handeln wiederum beinhaltet, wie in Abschnitt 3.1.2 ausgeführt wurde, zwei Aspekte: Das Miteinander-Sprechen in argumentativer Rede und das Umsetzen in die Tat. Wenn Menschen also einvernehmlich handeln, so haben sie sich gemeinsam in argumentativer Rede darauf geeinigt, was zu tun sei. Wie man diese Einigung konkret interpretieren kann, werde ich in Abschnitt 5 noch genauer untersuchen. Wichtig ist hier zunächst, dass Macht so nicht mehr als ein Mittel zum Zweck, also zur Durchsetzung von Befehlen verstanden werden kann. Macht beschreibt Bezüge zwischen Menschen, bei denen Entscheidungen auf argumentativer Rede und gemeinsamem Beschluss beruhen:

„Die Substanz dieses Begriffes [des arendtschen Handlungsbegriffs, S.V.], der über das Zweck-Mittel-Schema hinausgeht, bildet das „acting in concert“, das gemeinsame Beginnen von Neuem. Sprechen, Handeln und Macht im Sinne des gemeinsamen Handelns ... werden hier stets als ein Zusammenhang gedacht.“ (Bluhm 2001: 91)

Ihre Quelle hat die Macht eines Gemeinwesens nicht im gemeinsamen Ziel, sondern im Akt der Gründung, in dem, was die Gruppe zusammenbrachte und als Gemeinschaft konstituiert hat (MG: 53). Sie beruht daher auf dem Zusammenhalt der Gruppe, das heißt auf der *Überzeugung* der Mitglieder, dass das Band, das sie einst zusammenführte, sie auch heute noch zusammenhält. Und weil für den Zusammenhalt einer politischen Gemeinschaft ein gemeinsames Ziel nach Arendt nicht konstituierend ist, hängt das, was getan wird, einzig davon ab, was ausgehandelt wird. Im Handeln manifestiert sich das Politische demnach insofern, als damit eine Tätigkeit beschrieben werden soll, die den Einzelnen mit seiner Meinung in einen gemeinschaftlichen Aushandlungsprozess einbringt. Macht hat diese Gemeinschaft dann in dem Sinne, dass das Ergebnis dieses Prozesses gemeinschaftlich getragen und umgesetzt wird, also von den Individuen der Gruppe in einem gewissen Maß unterstützt wird – nicht, weil sie sich als Teil eines Kollektivs mit dem Ziel identifizieren, sondern weil sie der Überzeugung sind, dass der Zusammenhalt der Gemeinschaft noch trägt. Im Gegensatz zur Gewalt, die sich auf

16 Aus diesem Grund sieht Arendt den eigentlichen Auslöser einer Revolution auch nicht im bewaffneten Aufstand, sondern im Verfall der Staatsmacht, also dem Verlust von Unterstützern, welche den Befehlen des Staatsapparats nicht mehr Folge leisten (MG: 50).

einen *außerhalb ihrer selbst liegenden Zwecks* berufen muss, verweist Macht damit immer *zurück auf seinen Ursprung*. Auf eine staatliche Gemeinschaft übertragen heißt das:

„Was den Institutionen und Gesetzen eines Landes Macht verleiht, ist die Unterstützung des Volkes, die wiederum nur die Fortsetzung jenes ursprünglichen Konsenses ist, welcher Institutionen und Gesetze ins Leben gerufen hat.“ (MG: 42)

Es scheint in der Tat so, als sei die arendtsche Konzeption von Macht grundverschieden vom Phänomen der Gewalt. Macht im Sinne Arendts zu verstehen eröffnet die Möglichkeit, an das Politische auch Fragen jenseits von „Wer herrscht über wen?“ zu stellen, was Mouffes Deutung der Politik als Konflikt diametral entgegensteht. Bei Arendt ist im Wesen der Herrschaft eine Hierarchie *zwischen* den Menschen angelegt: Eine Gruppe befiehlt, gibt also ein Ziel vor, und eine andere Gruppe gehorcht. Dieser Gehorsam stützt sich in letzter Instanz auf Zwang, auf den Gebrauch von Gewaltmitteln bzw. deren Androhung. Gewalt ist damit (ganz im Sinne von Webers Machtbegriff) ein Mittel, um einen Zweck auch gegen die Unterstützung der Gruppe durchzusetzen, und reduziert die gezwungenen Menschen damit selbst zu Mitteln für einen vorgegebenen Zweck. Herrschaft und Gewalt beschreiben für Arendt deshalb Phänomene, die wir im Sinne des Herstellens verstehen müssen. Sie bringen durch Zwang ein bestimmtes Ergebnis hervor, das somit bis zu einem gewissen Grad *berechenbar* ist.

Macht dagegen beschreibt einen Zusammenhalt zwischen Menschen, der in der individuellen *Überzeugung* verankert ist, die gegründete Gemeinschaft solle bestehen bleiben. Machtstrukturen können deshalb auch nie durch Gewalt erzeugt oder erhalten werden, weil Macht in diesem Sinne nicht besessen werden kann. Sie besteht zwischen den Menschen und muss zudem ständig erneuert und aktualisiert werden, nur so kann der Zusammenhalt zwischen den Mitgliedern der Gruppe bestehen bleiben. Das einmal in der Gründung Begonnene muss demnach ständig weitergeführt werden. Kommt dieses Weiterführen zum Erliegen, so vereinzelt und zerstreut sich die Gruppe¹⁷ und verliert damit auch wieder ihre Macht:

„[Macht] entsteht ... nur, wo viele sich zusammentun, um zu handeln; sie ist nie ein fester Besitz, sondern verschwindet, sobald die Vielen ... wieder auseinander gehen oder einander im Stich lassen. Macht wird stabilisiert und in der Existenz gehalten durch die mannigfachen Formen des Sich-aneinander-Bindens. Die Verfassungen, Gesetze und Institutionen, die sie errichten, sind genau so lange lebensfähig, als die einmal erzeugte Macht lebendigen Handelns in ihnen überdauert.“ (ÜR: 227)

Es kann in einer durch Macht geprägten Gruppe auch keine Hierarchie im eigentlichen Sinne geben. Zwar können sich beim Handeln und Sprechen durchaus einzelne Personen hervortun, sich auszeichnen oder von anderen ermächtigt werden. Sie können sich mit ihren Argumenten durchsetzen und die anderen Überzeugen. Arendt geht keineswegs von einem sich von selbst ergebenden Konsens aus, bei dem jeder Beschluss einstimmig gefasst wird. Auf den

17 Die Angewiesenheit auf Kooperation zur Sicherung des Überlebens ist dabei, wie in Abschnitt 3.4.1 noch deutlich werden wird, kein Gegenargument gegen diese Annahme, da eine solche Gemeinschaft nicht auf Macht, sondern auf Notwendigkeit und Zwang beruht.

insofern durchaus vorhandenen agonalen Aspekt in Arendts Theorie weist etwa Peter Fuss (1973: 264f) hin. Allerdings bleiben jene, die sich hervortun, von der freiwilligen Unterstützung der Anderen abhängig; sie können diese Unterstützung nie durch Zwang ersetzen, ohne die Machtstrukturen selbst zu zerstören (VA: 255). Arendt versteht Gewalt deshalb entgegen dem modernen Verständnis nicht als ein Teil des Politischen – oder wie Carl Schmitt und Chantal Mouffe gar als das, was demokratische Politik im Wesen ausmacht. Für Arendt stellen Herrschaftsstrukturen stattdessen eine Gefahr für das Politische dar, weshalb sie versucht, Politik begrifflich von Gewalt zu ‚befreien‘.

Hieran anschließend stellt sich dann aber die Frage, weshalb Gewalt in der Geschichte eine derart wichtige Rolle in der Politik spielen konnte. Arendt (VA: 278) spricht hier von einem Versuch der Tradition, Handeln durch Herstellen zu ersetzen und überflüssig zu machen. Motiviert sei dieser Versuch durch Eigenheiten menschlichen Handelns, die Arendt (VA: 279) in drei Aporien beschreibt: Zum einen ist das Ergebnis des Aushandlungsprozesses grundsätzlich unabsehbar. Im Gegensatz zum Herstellen, bei dem das intendierte Ergebnis im Plan unabhängig vom eigentlichen Herstellungsprozess bereits vorweggenommen ist, ist das Ergebnis beim Handeln nicht schon vorher gegeben, sondern ist das Resultat des eigenen Beitrags im Zusammenspiel mit jenen der anderen Menschen. Zweitens lässt sich das einmal Angestoßene und Begonnene nicht einfach abbrechen oder rückgängig machen: Zu viele Menschen sind im Handlungsprozess verstrickt – weshalb sich drittens auch nie nur ein Einzelner verantwortlich machen lässt. Hieraus ergibt sich, dass die Dynamik des Handelns von den Beteiligten und den Betroffenen nie ganz eingeschätzt werden kann; daher stützt sich Macht auch nicht vorwärts gerichtet auf ein bestimmtes Ergebnis, sondern rückgewendet auf den Zusammenhalt der Gemeinschaft. Angesichts dieser Aporien menschlichen Handelns scheint der Modus des Herstellens durchaus vielversprechend:

„Allgemein gesprochen handelt es sich nämlich immer darum, das Handeln der Vielen im Miteinander durch eine Tätigkeit zu ersetzen, für die es nur eines Mannes bedarf, der, abgesondert von den Störungen durch die anderen, von Anfang bis Ende Herr seines Tuns bleibt. Dieser Versuch, ein Tun im Modus des Herstellens an die Stelle des Handelns zu setzen, zieht sich wie ein roter Faden durch die uralte Geschichte der Polemik gegen die Demokratie ...“ (VA: 279)

Dabei muss Herrschaft keineswegs immer grausam sein; auch ein Diktator kann mit Milde und Wohlwollen regieren. Das Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten (also das, was wir im Allgemeinen unter Politik verstehen) „in eine Hand“ zu geben, scheint so insbesondere unter dem modernen Effizienzgedanken verlockend. Allerdings wenden wir uns dann auch von dem ab, was Arendt als das eigentlich Politische identifiziert. Was beim Ersetzen des Handelns durch das Herstellen nach Arendt auf dem Spiel steht, werde ich im Folgenden untersuchen.

3.3. Der Sinn von Politik

Wenn Politik nie zweckgebunden ist, weil Macht nicht instrumental verstanden werden kann, stellt sich die Frage, was Politik überhaupt leisten soll. Die aristotelische Überlieferung des griechischen Politikverständnisses, aus der Arendt ihren Begriff gewinnt, ist dabei recht eindeutig: Im βίος πολιτικός soll der Mensch frei sein von eben jener Hierarchie, die durch Gewalt geprägt ist. Darin sieht Arendt (VA: 43) auch das Wesen des griechischen Freiheitverständnisses überhaupt: „Freisein hieß, frei zu sein von der allen Herrschaftsverhältnissen innewohnenden Ungleichheit, sich in einem Raum zu bewegen, in dem es weder Herrschen noch Beherrschtwerden gab.“ Wie Arendt (2000b: 239f) in „Revolution und Freiheit“ ausführt, muss man dabei zwischen zwei verschiedenen Freiheitsbegriffen unterscheiden: zum einen dem *negativen* Freiheitsbegriff, „nämlich frei zu sein vom Zwang durch andere“, also bezogen auf Herrschaftsverhältnisse und Ungleichheit; zum anderen aber dem *positiven* Freiheitsverständnis, „nämlich frei zu sein im Handeln, um nicht so sehr das Ich-will wie das Ich-kann zu verwirklichen“. Nicht die Durchsetzung des eigenen Willens ist der Sinn von Politik, sondern die Verwirklichung des menschlichen Vermögens, sich selbst in den politischen Prozess einbringen zu können, und dadurch die Möglichkeit zu erhalten, einen Anfang zu setzen:

„In diesem ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne ist Handeln und etwas Neues Anfangen dasselbe; jede Aktion setzt vorerst etwas in Bewegung, sie agiert im Sinne des lateinischen *agere*, und sie beginnt und führt etwas an im Sinne des griechischen ἀρχεῖν. Weil jeder Mensch auf Grund des Geborenses ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“ (VA: 215.)

Die Fähigkeit einen Anfang machen zu können,¹⁸ die im Handeln verwirklicht wird, versteht Arendt durchaus sehr konkret. Der Anfang wird überall dort sichtbar, wo er im krassen Widerspruch zu statistisch erfassbaren Wahrscheinlichkeiten steht. „[E]r mutet uns daher, wo wir ihm in lebendiger Erfahrung begegnen – das heißt, in der Erfahrung des Lebens, die vorgeprägt ist von den Prozeßabläufen, die ein Neuanfang unterbricht –, immer wie ein Wunder an“ (VA: 216f).

Eng verbunden mit dieser Fähigkeit zur positiven Freiheit, versteht Arendt (VA: 214) dabei die Möglichkeit als ein Jemand wahrgenommen zu werden: „Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart.“ Indem der Mensch sich in seinem Handeln auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann, indem er erklären kann, was er beabsichtigt zu tun, bringt er seine Tat in einen Sinnzusammenhang und offenbart dabei immer ein Stück weit mit, wer er ist:

„Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren,

18 Arendts weitere Begründung dieses Vermögens, wird in dieser Arbeit nur am Rande eine Rolle spielen.

solange nämlich, als ohne ihr eigenes Zutun nur die einmalige Gestalt ihres Körpers und der nicht weniger einmalige Klang der Stimme in Erscheinung traten ... Ohne diese Eigenschaft, über das Wer der Person mit Aufschluß zu geben, wird das Handeln zu einer Art Leistung wie andere gegenstandsgebundene Leistungen auch. Es kann dann in der Tat einfach Mittel zum Zweck werden, so wie Herstellen ein Mittel ist, einen Gegenstand hervorzubringen.“ (VA: 219-221)

Anders gewendet bedeutet dies: Indem sich der Einzelne in den politischen Prozess einbringt und durch Handeln und Sprechen einen eigenen Anfang setzt, bringt er sich ‚als ein Jemand‘ ein. Wird die eigene Tat ein bloß funktionales Gehorchen oder ein Sich-Verhalten-wie-man-es-erwartet, so verliert sie eben diesen Charakter der Selbstenthüllung. Individuelle Eigenschaften, wie Stärke oder Wissen, mögen dann bei der Tat zwar eine Rolle spielen, grundsätzlich kann man aber jederzeit eine andere Person mit ähnlichen Eigenschaften an dieselbe Stelle setzen – nicht das Wer-sein tritt in Erscheinung, sondern lediglich das Was-sein.

Positive Freiheit geht damit weit über eine bloße Abwesenheit von Herrschaft und Zwang hinaus. Sie wird verwirklicht in dem, was Arendt unter Handeln versteht. Gleichzeitig kann sich hier der Einzelne als Person – nicht bloß als Träger bestimmter Eigenschaften – in den politischen Prozess einbringen. Das Politische nimmt so eine zentrale, normativ herausgehobene Stellung in Arendts Philosophie ein: „Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden“ (Arendt 2000a: 210). Der von Zwang und Hierarchie befreite Mensch kann in diesem Sinne *zusammen* mit anderen freien Menschen *beraten, was zu tun sei*, und als Person einen eigenen Anfang setzen – und zwar gerade nicht gegen den Willen anderer:

„Der Sinn des Politischen ..., aber nicht sein Zweck, ist, daß Menschen in Freiheit, jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft, miteinander verkehren, Gleiche mit Gleichen, die nur in Not-, nämlich Kriegszeiten einander befehlen und gehorchten, sonst aber alle Angelegenheiten durch das Miteinander-Reden und das gegenseitige Sich-Überzeugen regelten.“ (Arendt 2003d: 39)

Dem Sinn der Politik in der Verwirklichung positiver Freiheit stellt Arendt die grundsätzliche Sinnlosigkeit zum einen der Arbeit gegenüber, deren Früchte im ewigen Kreislauf des Lebens durch den Konsum aufgezehrt werden, zum anderen aber auch die Sinnlosigkeit des Herstellens: Weil sich das Herstellen in der Zweck-Mittel-Kategorie erschöpft, kann aus dem Herstellen immer nur ein Nutzen, nie aber ein Sinn gewonnen werden:

„Um des Ideals der Nützlichkeit willen, das ihn in seinem Tun leitet, tut Homo faber alles, was er betreibt, in der Form des Um-zu, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Das Ideal des Nutzens selbst kann nicht mehr damit erklärt werden, daß es ‚nützlich‘ sei ... Die Aporie ... besteht darin, daß er in dem Zweckprogressus ad infinitum hoffnungslos gefangen ist, ohne je das Prinzip finden zu können, das die Zweck-mittel-Kategorie rechtfertigen könnte, bzw. den Nutzen selbst.“ (VA: 183)

Analog hierzu kann in jedem Befehl ein Um-zu gefunden werden, ohne doch jemals einen Endzweck der Herrschaft zu finden. Im Gegensatz zu Mouffes Mangel einer aus ihrer Theorie ab-

leitbaren ethischen Position kann Arendt, so lässt sich schließen, aus ihrem Konzept des Politischen heraus einen klaren normativen Vorzug des Handelns und der Macht gegenüber der Gewalt und der Herrschaft entwickeln.

Wenn Macht und positive Freiheit aber nur in einer Abwesenheit von gewaltförmigen Strukturen der Herrschaft gedeihen können, aber zugleich in einem fundamentalen Zusammenhang mit der Tätigkeit des Handelns und des Redens gedacht werden müssen, so bleibt noch zu klären, in welchem Kontext ein solches Handeln konkret möglich ist. Diese ‚Verortung‘ von Arendts Politikbegriff wird zudem hilfreich sein, um in Abschnitt 5 klar herausstellen zu können, in welchem Verhältnis der arendtsche Begriff des Handelns zu Mouffes Diskursmodell steht.

3.4. Die Verortung der Macht

3.4.1. Politik und Despotie – πόλις und οἶκος

Arendt (VA: 90) argumentiert, „daß jeder menschlichen Betätigung etwas innezuwohnen scheint, das darauf hinweist, daß sie nicht gleichsam in der Luft schwebt, sondern einen ihr zugehörigen Ort in der Welt hat.“ In Abschnitt 3.1.2 wurde dabei bereits gezeigt, dass Handeln die dem Menschen entsprechende Tätigkeit ist, insofern dieser nicht als einzelner gedacht wird, sondern im tätigen Umgang mit anderen Menschen in einer Gemeinschaft. Aristoteles unterscheidet dabei zwei Typen von zwischenmenschlichen Bezügen in einer solchen Gemeinschaft, nämlich despotische und politische Bezüge:

„Eben hieraus ist aber auch dies bereits klar, daß nicht einerlei die Regierung des Herrn [i.O. δεσποτεία, S.V.] und die des Staatsmannes [i.O. πολιτική, S.V.] ist und überhaupt nicht alle Arten von Regierung [i.O. αἱ ἀρχαί, S.V.] ... einander gleich sind, wie einige behaupten. Denn die letztere ist eine Regierung über Freie von Natur und die erstere eine solche über Sklaven, und die Hausverwaltung ist eine Alleinherrschaft – denn jedes Haus wird von einem einzigen verwaltet –, die Regierung des Staatsmannes [i.O. ἡ πολιτική, S.V.] aber ist eine Herrschaft über Freie und Gleichgestellte [i.O. ἐλευθέρων καὶ ἴσων ἀρχή, S.V.].“ (POL: 1255b)

Diese aristotelische Grundunterscheidung zwischen einem ‚despotischen Anfangen‘ im Sinne einer Alleinherrschaft über Sklaven – eine Hierarchie, die sich in letzter Instanz auf Gewalt stützen muss – und einem ‚gemeinschaftlichen Anfangen‘ von Freien und Gleichgestellten, bei der eine solche Ungleichheit ausgeschlossen werden muss, kann Arendt durch die begriffliche Unterscheidung zwischen Gewalt und Macht fassen, die in Abschnitt 3.2 betrachtet wurde. Zentral bei dieser aristotelischen Differenzierung ist aber auch die unterschiedliche Verortung

der zwei Typen von Bezügen: Die despotische Herrschaft wird dem häuslichen Bereich zugeordnet, die Regierung der Freien und Gleichen dagegen der Polis.¹⁹ Diese Verortung ist für Arendt von entscheidender Bedeutung, denn „jede menschliche Tätigkeit spielt in einer Umgebung von Dingen und Menschen; in ihr ist sie lokalisiert und ohne sie verlöre sie jeden Sinn“ (VA: 33).

Auf den fundamentalen Zusammenhang zwischen Handeln und der griechischen Bestimmung des Menschen als Lebewesen, das durch die argumentative Rede zu einem politischen Leben fähig ist, wurde in Abschnitt 3.1 bereits hingewiesen. Da nach Arendt das einvernehmliche Handeln, das sich auf Macht gründet, aber nur in Abwesenheit von Zwang und Gewalt gedeihen kann und sich andererseits keine Form der despotischen Herrschaft auf Macht gründen kann, muss die Polis einen Raum bieten, in dem Formen der despotischen Herrschaft ausgeschlossen sind. Ob der Mensch ein politisches Leben verwirklichen kann, ist also fundamental von der Ordnung der Gemeinschaft abhängig. Und eine solche Ordnung ist dem Menschen keineswegs von Natur mitgegeben – sie muss durch ihn selbst ins Werk gesetzt werden (VA: 35).

Im Gegensatz zur politischen Gemeinschaft verstanden die Griechen unter der ‚natürlichen‘ Gemeinschaftsform „eine dem Menschen durch die Notwendigkeiten seines biologischen Lebendigseins auferlegte Begrenzung“ (VA: 35). Diese Notwendigkeiten, unter denen man etwa die Erarbeitung des Lebensnotwendigsten oder das Großziehen der Kinder versteht, wurden im griechischen Verständnis im Haus (οἶκος), das heißt im Kontext der Familie besorgt.

„Daß die Sorge für die Erhaltung des Einzelnen dem Manne und die für die Erhaltung der Gattung der Frau oblag, schien von der Natur selbst vorgezeichnet, und die beiden natürlichsten Funktionen des Menschen, das Arbeiten des Mannes, das der Nahrung dient, und das Gebären der Frau, das der Fortpflanzung dient, waren gleicherweise dem Drang und Trieb des Lebens untertan.“ (VA: 40)

Die Gemeinschaftsordnung des οἶκος galt deshalb als die natürliche Form des Zusammenlebens, in der das Familienoberhaupt als Hausherr und auch als Herr über die Sklaven uneingeschränkt herrschen konnte (VA: 38) – und deshalb in beiden Funktionen auch als Despot (δεσπότης) bezeichnet wurde. Und aus diesem Grunde kann Aristoteles die Hausverwaltung auch als Alleinherrschaft (μοναρχία) beschreiben. Die Ordnung des οἶκος, steht deshalb im griechischen Verständnis der Gemeinschaft der Freien und Gleichen, der πόλις, diametral gegenüber:

„Andere mit Gewalt zu zwingen, zu befehlen statt zu überzeugen, galt den Griechen als eine gleichsam präpolitische Art des Menschenumgangs, wie er üblich war ... mit den Angehörigen des Hauses ... [G]emäß

19 Die Übersetzung von ‚ἡ πολιτικὴ‘ als ‚die Regierung des Staatsmannes‘ ist für eine kritische Auseinandersetzung mit dem griechischen Politikverständnis, wie Arendt sie intendiert, hoch problematisch. Der Ausdruck ‚ἡ πολιτικὴ‘ bedeutet zunächst einmal ‚das die Polis betreffende‘ und soll ja gerade eine Form des Anfangens (ἀρχή) bezeichnen, die im Gegensatz zur despotischen *Alleinherrschaft* des Hausherrn ein *gemeinschaftliches* Anfangen der Freien und Gleichen ist – und eben keine Herrschaftsform *des* Staatsmannes (im Singular) *über* die Freien und Gleichen, was widersinnig wäre.

dieser Meinung waren die, welche nicht Bürger einer Polis waren – Sklaven und Barbaren²⁰ –, ἄνευ λόγου, ohne Logos, was natürlich nicht heißt, daß sie nicht sprechen konnten, wohl aber, daß ihr Leben außerhalb des Logos verlief, daß das Sprechen als solches für sie ohne Bedeutung war.“ (VA: 37)

Wenn die Herrschaftsstrukturen des οἶκος aber letztlich die ‚natürlichen‘ Bezüge zwischen den Menschen sind, dann ist die πόλις der Natur gewissermaßen abgerungen. Sie beschreibt einen Raum, aus dem die Notwendigkeit zu arbeiten und der Zwang der Herrschaft ausgeschlossen werden, damit Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen können. Sie wurde durch den Menschen erzeugt und ist tendenziell immer in Gefahr, wieder zu zerbrechen, wodurch der Mensch wieder in ‚natürliche‘ Verhältnisse von Notwendigkeit und Gewalt zurückgeworfen wird. Eine Polis, wie Arendt sie versteht, muss also einerseits gegründet werden; andererseits soll dieser Bund, der die Menschen einmal zusammenbrachte, aber auch dauerhaft tragen und muss deshalb garantiert und gefestigt werden, wenn er überdauern soll. Da Machtstrukturen, wie in Abschnitt 3.2 gezeigt, aber nicht ‚besessen‘ werden können, weil sie nur *zwischen* den Menschen existieren, muss die gegründete Polis einen Raum bieten, in dem die Bürger die Macht im Handeln stetig neu aktualisieren können, denn auch die Polis ist nur so lange lebensfähig, wie „die einmal erzeugte Macht lebendigen Handelns in [ihr] überdauert“ (ÜR: 227).

3.4.2 Der öffentliche Raum

Wie Arendt (VA: 78) betont, kommt dem Gesetz in der Polis eine doppelte Rolle zu, nämlich einerseits die Rolle der formalen Gründung einer politischen Ordnung und andererseits die Schaffung von Institutionen, die die Polis erhalten. Denn neben dem gründenden Aspekt, der die politische Gemeinschaft als solche erst zusammen bringt und zwischen den Mitgliedern eine Verbindung stiftet, grenzt das Gesetz für die Griechen in einem recht wörtlichen Sinn auch einen gemeinsamen Raum vom häuslichen Bereich ab. Es ermöglicht und schützt so zwischenmenschliche Bezüge der Macht, indem es Gewaltmittel und despotische Herrschaftsstrukturen aus dem ‚Raum der Polis‘ ausschließt.

„Das griechische Gesetz war wirklich wie eine ‚Gesetzesmauer‘ und schuf als solche den Raum einer Polis; ohne diese Mauer konnte es ... keinen Stadtstaat als eine politische Gemeinschaft [geben] ... Das Aufstellen der Gesetze war eine vorpolitische Aufgabe; aber erst wenn sie erfüllt war, war das eigentlich Politische, nämlich die Polis selbst, konstituiert.“ (VA: 78)

Nach Arendt muss das Gesetz aber zudem die Möglichkeiten schaffen, im Handeln und Reden die Macht, die die Polis als politische Gemeinschaft ausmacht, beständig zu erneuern und zu aktualisieren. Nur so kann das Verbindende zwischen den Mitgliedern der Gruppe erhalten bleiben. Weil aber im antiken Griechenland Bezüge des Zwangs und der Gewalt aus dem ge-

20 Zu den Sklaven und Barbaren kann man sicherlich auch die Frauen hinzuzählen, welchen ebenfalls eine so verstandene politische Lebensform verwehrt blieb.

meinsamen Raum Polis ausgeschlossen wurden, konnten in der Polis nur solche Angelegenheiten besprochen werden, die alle angingen, die also im engeren Sinne öffentliche Anliegen waren – im Gegensatz zu den rein privaten Angelegenheiten des Gelderwerbs oder der Kindererziehung, die im Bereich des οἶκος geregelt werden konnten und wurden.

Arendt betont dabei den fundamentalen Unterschied der griechischen Auffassung zu unserem heutigen Verständnis der öffentlichen Angelegenheiten, die sich ganz wesentlich am Gemeinwohl orientieren: Die Sicherung des Lebensnotwendigen war für den einzelnen eben keine öffentliche Angelegenheit, sodass also niemand, „[o]hne der Lebensnotwendigkeiten im Haushalt Herr geworden zu sein“, überhaupt an der Politik teilnehmen konnte (VA: 47). Diese Themen konnten also streng genommen nie im Zentrum der öffentlichen Beratung stehen. Sie hätten sonst die fundamentale Ungleichheit, die in den ökonomischen Verhältnissen immer besteht, mit in den öffentlichen Bereich gebracht und somit die Freiheit selbst zerstört, denn, wie in Abschnitt 3.3 gezeigt wurde, müssen Freiheit und Gleichheit nach griechischem Verständnis immer zusammen gedacht werden.²¹

Das griechische Gesetz selbst muss demnach streng genommen selbst noch als vorpolitisch gelten: Einerseits wird durch das Gesetz die Polis-Gemeinschaft gegründet, andererseits konstituiert das Gesetz aber auch einen Ort, an dem das politische Handeln überhaupt erst dauerhaft möglich wird, weil dieser öffentliche Raum garantiert, dass Menschen sich als freie und gleiche Bürger versammeln können.²² Hier sollte den Bürgern laut Arendt (VA: 66) deshalb ermöglicht werden, durch neues Reden und Handeln dauerhaft weiterzuführen, was in der Gründung begonnenen worden war – und so im Sprechen über die gemeinsamen Angelegenheiten das Verbindende ständig neu zu konsolidieren.

Wenn sich das Politische im Handeln und Reden manifestiert, in dessen Zentrum der Aushandlungsprozess zwischen den Mitgliedern der Gemeinschaft steht, dann kann der öffentliche Raum allerdings nicht unendlich erweitert werden. Seine mögliche Größe ist begrenzt, weil das Miteinander-Reden und das Sich-gegenseitig-Überzeugen nur in einem begrenzten Umfang möglich sind, nämlich nur in dem Maße, wie sich die Gemeinschaft wirklich *versammeln* kann. Nur so ist ein reger Austausch von Positionen und gegenseitiges Überzeugen möglich. Herausragende Beispiele für politisches Handeln sieht Arendt – von der griechischen Polis abgesehen – insbesondere bei den amerikanischen *town hall meetings* der Unabhängigkeitsbewegung und bei den Nachbarschaftsräten der Pariser Kommune in der französischen Revolution. Auf letztere

21 Marchart (2005: 92f) verweist zutreffend auf die „Heerscharen von Arendtkritikern“ die sich gegen den Ausschluss der sozialen Frage aus dem Bereich des Politischen wendet. Dies kann im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht näher betrachtet werden.

22 Der Frage, wie Freiheit gegründet werden kann, widmet sich Arendt in *Über die Revolution*. Arendt (ÜR: 325) deutet dabei die Form der sich spontan bildenden Revolutionsräte, die eine neue Verfassung beraten und beschließen, als gleichsam natürlichen Ausdruck des Handelns.

bezogen beschreibt sie dann auch, warum das Handeln, das in diesen ‚Nachbarschaftsräten‘ noch eben aufblühte, in einem zentralistischen Nationalstaat niemals denkbar sein konnte:

„[D]ie große ‚*société populaire*‘ der französischen Nation kann sich nicht wirklich versammeln wie die kleinen, bescheidenen ... Volksgesellschaften, in die zusammenlief, was immer sich in der Nachbarschaft fand. Das französische Volk als Ganzes, die Nation, ‚ging nicht in einen Raum‘.“ (ÜR: 309)

Arendts Begriff des ‚öffentlichen Raumes‘ ist also durchaus sehr wörtlich zu verstehen. Wenn dieser Bereich allerdings tatsächlich derart physisch begrenzt ist, dann stellt sich die Frage, wie sich Politik und damit auch positive Freiheit in größeren Staaten überhaupt verwirklichen lassen soll. Mit Blick auf die moderne Demokratie ist Arendts Diagnose in der Tat pessimistisch. Wie im Folgenden deutlich werden wird, identifiziert sie insbesondere die Parteiendemokratie als Gefahr für das Politische und die positive Freiheit – und kommt dabei zu einem völlig anderen Ergebnis als Chantal Mouffe.

3.5 Die Parteiendemokratie als Gefahr für den öffentlichen Raum

„[Man könnte] sagen, daß unsere Art Demokratie zumindest und weitgehend mit Recht, vorgibt, eine Oligarchie im Interesse der Massen zu sein. Demokratisch sind die Regierungsformen in der Tat, denn sie bezwecken die Volkswohlfahrt und dienen dem privaten Wohlbefinden; dies gerade sind die öffentlichen Angelegenheiten, wie sie heute zumeist verstanden werden, und ihre Besorgung liegt in den Händen einer oligarchisch konstituierten und von den Parteien selektierten Gruppe.“ (ÜR: 347)

Diese Bewertung der Parteiendemokratie beruht auf zwei Aspekten der modernen Politik, die Arendt in der modernen Massendemokratie als problematisch diagnostiziert: Zum einen, dass im politischen Handeln die Volkswohlfahrt zum Endzweck politischen Handelns geworden ist, und zum anderen, dass das Besorgen der öffentlichen Angelegenheiten die Aufgabe einer ‚oligarchischen‘ Elite ist. Betrachten wir Arendts Argumentation etwas genauer, so finden wir in ihrem Werk zwei unterschiedliche kritische Auseinandersetzungen mit dem Wesen der Parteien. Roland Schindler (2000: 265) beschreibt diese beiden Kritiken folgendermaßen: Einerseits übt Arendt Kritik am Parteienpluralismus europäischen Typs gegenüber dem angelsächsisch geprägten Zweiparteiensystem und andererseits an der Parteiendemokratie generell. In der folgenden Analyse werde ich mich auf die generelle Kritik an dem Konzept der Parteiendemokratie beschränken, welche sich direkt auf die Bedrohung des öffentlichen Raums durch die Parteien bezieht.²³ Ziel wird es sein, zu zeigen, inwiefern der für politisches Handeln und positive Freiheit so fundamentale öffentliche Raum durch die Parteiendemokratie bedroht und eingeschränkt wird, um anschließend in Abschnitt 4. die Stärken und Schwächen von Arendts Ansatz in Abgrenzung zu Mouffes herauszuarbeiten.

23 Die spezielle Kritik am Mehrparteiensystem liegt dagegen laut Arendt (ÜR: 345) an dessen Nähe zur Ein-Partei-Diktatur bezogen auf das Machtprinzip das das System konstituiert.

Der oligarchische Charakter der Parteiendemokratie ergibt sich für Arendt aus dem Repräsentationsprinzip, welches die Zahl derer, die Handeln und Sprechen können, auf eine kleine Elite einschränkt. Abgeordneten wird die Kompetenz übertragen, im Interesse des Volkes zu handeln, und dieses Handeln wird durch die Wahl legitimiert. Der gewählte Repräsentant findet sich nun – im Parlament – unter seinesgleichen und kann dort redend aushandeln, was zu tun sei. Aus Sicht des Wählers stellt sich das Bild aber anders dar: dessen Möglichkeiten zu Handeln sind darauf beschränkt, am Wahltag seine Stimme einer bestimmten Person oder Liste zu geben. Hinter beiden verbirgt sich letztlich ein Parteiprogramm. Zu allen anderen Zeiten kann sich der Bürger zwar durchaus zu politischen Themen äußern, allerdings wird er nicht am Aushandlungsprozess teilhaben können. Deshalb wird „das Gefühl der Teilhaberschaft an der Macht dem Bürger nur am Wahltag gegeben“ (Schindler 2000: 270). Auch nachdrückliche und organisierte Formen der politischen Äußerung, etwa Protest oder Demonstrationen ändern an dieser Tatsache wenig:

„[D]ie Wähler [können] durch Druckmittel aller Art ihre Abgeordneten sehr wirksam beeinflussen, d.h. sie können sie zwingen, ihre Wünsche auf Kosten der Interessen und Wünsche anderer Gruppen durchzusetzen ... [D]er Rest an Macht, der ihm am Tage nach der Wahl verblieben ist, gleicht erheblich mehr dem rücksichtslosen Druck, mit dem der Erpresser sein Opfer an der Kandare hält, als jener Macht, die sich aus gemeinsamem Handeln und gemeinsamen Beschlüssen ergibt.“ (ÜR: 346)

Der Grund liegt darin, dass der einzelne Bürger nach der Wahl nicht mehr die Möglichkeit hat, handelnd und sprechend im öffentlichen Raum zu agieren. Er kann seinem Protest Stimme verleihen, ihn über Schlagzeilen ins Gerede bringen, allerdings wird sein Sprechen *als solches* für ihn ohne Bedeutung bleiben, denn er mag wie ein Erpresser zwingen können, aber er kann nicht direkt im politischen Prozess beteiligt *aushandeln* – und ist damit *ἀνευ λόγου*.²⁴

Zudem ist die Möglichkeit zu Handeln schon bei der Wahl äußerst eingeschränkt, denn der Wähler kann keineswegs beliebige Personen wählen, sondern muss sich für eine *vorgeschlagene* Person oder Liste von Personen entscheiden. Will er selbst sich zur Wahl stellen, so muss er, will er realistische Erfolgsaussichten haben, sich einer Partei anschließen, und hoffen, dass diese ihn bei den Wahlen als Kandidat nominiert. Die Parteien haben so nach Arendt (ÜR:347) ein „Monopol der Nominierung derer, die überhaupt zur Wahl gestellt werden“, weshalb die Auswahl an Kandidaten „nicht mehr als Organe der Volksmacht anzusehen sind, sondern vielmehr als die sehr wirksamen Hilfsmittel, durch welche eben diese Macht des Volkes eingeschränkt und kontrolliert wird“. Aus diesem Grunde kann das gewählte Parlament vielleicht nicht als Oligarchie im klassischen Sinne betrachtet werden, denn eine solche handelt zumeist im Interesse der eigenen Gruppe; Arendt diagnostiziert aber durchaus eine quasi-oligarchische Formen der Elitenbildung.

24 Das bedeutet übrigens nicht, dass sich in der Protestbewegung nicht eine eigene Form des Politischen zeigen kann. Arendt (2000d) betrachtet dies insbesondere in dem Text „Ziviler Ungehorsam“.

Dadurch verschiebt sich aber auch die inhaltliche Dimension von Politik. Der Sinn von Politik kann in der Parteiendemokratie nicht Freiheit sein, also dass Menschen als Gleiche „jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft“ miteinander verkehren und gemeinsam beschließen, was zu tun sei. Weil das Fundament für eine solche positive Freiheit – der öffentliche Raum – auf wenige beschränkt bleibt, kann sich die Parteiendemokratie zu ihrer eigenen Legitimation nicht auf diese Freiheitskonzeption berufen. „Die Verteidiger dieses Systems ... müssen ... leugnen, daß es so etwas wie ‚öffentliches Glück‘ und ‚öffentliche Freiheit‘ gibt“ (ÜR: 347). Stattdessen tritt die Sorge um das Wohl des Volkes in den Fokus der politischen Entscheidungen und damit jene Dinge, die in der griechischen Konzeption von Politik Teil der Sphäre des *oïkos* waren, also gerade nicht an den öffentlichen Angelegenheiten Anteil hatten.²⁵ „[Die Verteidiger des Systems] müssen also vorgeben, daß die politischen Geschäfte eine Bürde darstellen und daß der Endzweck der Politik selbst außerhalb des Politisch-Öffentlichen, eben in der Privatsphäre eines jeden Bürgers, liegt“ (ÜR: 347).

Eng verbunden mit diesem negativen Urteil über die Parteiendemokratie ist, dass Arendts Konzeption von Freiheit nicht durch Repräsentation vermittelbar ist. Handeln und Sprechen basiert, wie in Abschnitt 3.2 deutlich wurde, auf einem Prozess intensiven Austauschs. Dieser Austausch ist aber konstitutiv für die Meinung des Einzelnen. Deshalb kommen Meinungen immer „nur in einem Prozess öffentlicher Diskussion zustande“; wo es für einen solchen Austausch keinen Raum gibt, „da gibt es zwar Stimmungen aller Art, ... aber keine Meinungen“ (ÜR: 346). Diese Stimmungen oder Interessen sind, wie Dana Villa feststellt,

„zum großen Teil gegeben, das heißt Funktionen von Identität, Position und Wünschen einer bestimmten Gruppe ... Meinungen können andererseits nie gegeben oder vorausgesetzt werden, da sie immer während des Vorgangs der Diskussion, Beratung, Erprobung und Bereinigung *gebildet* werden. Die politische Welt ist der Raum der *doxa*, nicht der Wahrheit, und *doxa* ist immer eine *Errungenschaft*. das Ergebnis von Kommunikation und Austausch zwischen einer großen Vielfalt von individuellen Sichtweisen auf eine gemeinsame Welt.“ (Villa 2003: 222)

An diesem Mangel an *δόξα* ändert dann auch die häufig diskutierte Einführung von Plebisziten nichts: Ohne die öffentliche Diskussion bleibt die Volksabstimmung nach Arendt lediglich Ausdruck von

„miteinander in bitterster Feindschaft stehender Massenhysterien, die alle nur auf den ‚starken Mann‘ warten, der sie endlich erlösen wird, indem er aus ihren Elementen über Nacht jene nicht minder hysterische einstimmige ‚öffentliche Meinung‘ fabriziert, die der Tod aller Meinungen ist.“ (ÜR: 294)

Die Interessen von Einzelnen und Gruppen können dagegen durchaus stellvertretend wahrgenommen und durch Plebiszite abgefragt werden. Ziel der Politik wird es dann, die Wohlfahrt zu maximieren bzw. das Interesse von bestimmten Gruppen zu vertreten und deren private Bestrebungen über die von anderen Gruppen zu stellen (ÜR: 346). In der parlamentarischen

25 Das heißt keineswegs, dass die Einführung der Parteiendemokratie ursächlich für den Einbruch des Gesellschaftlichen in das Politische wäre. Arendt (VA) beschreibt vielmehr einen geschichtlichen Prozess, der dazu führt, dass Aspekte der Arbeit einen immer größeren Teil der öffentlichen Angelegenheiten ausmachen.

Politik verwandelt sich deshalb der Aushandlungsprozess zu einem „Schlichtungs- und Ausgleichsverfahren der Interessenskonflikte,“ (ÜR: 346) die sich nach Arendt aufgrund ihrer objektiv-ökonomischen Dimension rational innerhalb von Verwaltungsfunktionen lösen lassen (ÜR: 350). Wenn sich politisches Handeln also an mehr oder weniger objektiv erfassbaren ökonomischen Zielen orientiert, verdrängen reine Verwaltungsaufgaben das eigentlich Politische. Wie Schindler (2000: 270) festhält, tritt dies „in der Form von sachnotwendigen Urteilen auf, die im Sinn politischer Debatte sinnvoll nicht mehr hinterfragt werden können sollen.“ Zwar hält er ein völliges Verschwinden politisierter Debatten um ‚rationale‘ Themen für unwahrscheinlich, hebt aber gleichzeitig hervor, dass unter einer solchen Perspektive die Urteilsfähigkeit der Einzelnen in der Politik hinter dem Sachurteil des Experten zurückstehen muss – ohne dass dieses doch in einem öffentlichen Aushandlungsprozess überzeugen müsste (Schindler 2000: 271).

Notwendigkeit und Zwang brechen so in den öffentlichen Raum ein und bedrohen das, was Arendt emphatisch als ‚das Politische‘ bezeichnet. Nicht der Einzelne mit seiner in öffentlicher Debatte gebildeten Meinung steht im Zentrum, sondern verschiedene Gruppen und Bewegungen, deren Mitglieder ähnlichen Privatinteressen verfolgen und die den Parteien mit ihren jeweiligen Experten die nötigen Mehrheiten verschaffen können. Konsequenz zu Ende gedacht geht die politische Gemeinschaft auf diese Weise auf in *kollektiven* Interessen: Arendt wendet sich mit diesem Gedanken gegen Marx, wenn sie schreibt, dass das Subjekt dieser Interessen „erst die Klasse und dann die klassenlose Menschengesellschaft ist, aber niemals mehr der Mensch oder die Menschen“ (VA: 409, 407ff). Der Einzelne rückt damit an den Rand des politischen Geschehens, sein Handeln geht auf im ‚vergesellschafteten Handeln‘²⁶ des Kollektivs. Lebendiges Handeln, so die von Arendt diagnostizierte Gefahr, geht über in funktionales Gehorchen, in Sich-Verhalten im Sinne des Kollektivs (vgl. Abschnitt 3.3). Weniger drastisch führen die „Bürokratisierung der Parteien“ und die „Einengung des politischen Raums auf die Institution des Parlaments“ jedenfalls zu der „Ermattung der politischen Öffentlichkeit“, die so den öffentlichen Raum und das Politische überhaupt bedroht (Schindler 2000: 269). Ziel von Arendts Analyse der Politik ist es deshalb, wie Dieter Thomä (2007: 639) festhält, „eine Anthropologie zu entwickeln, die zugleich zur Verteidigung des ‚Politischen‘ dienen soll.“

Von dieser Anthropologie ausgehend kann sie die Parteiendemokratie kritisieren und einen Gegenvorschlag umreißen: „Arendts Alternative bestand in ihrem Engagement dafür, die öffentliche Sphäre von Bürgern aufzubauen und so das Politische als das Potenzial für neu zu praktizierende Politikformen erneut zu entdecken“ (Krüger 2007: 607). Konkret denkt sie dabei

26 Ich verstehe ‚Vergesellschaftung‘ hier im Sinne Max Webers als Bezeichnung einer sozialen Beziehung „wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns auf rational (zweckrational oder wertrational) motiviertem Interessenausgleich beruht“ (Weber 1980: 21).

an ein föderales Rätemodell, das den Revolutionsräten nachempfunden ist. Kleinere Nachbarräte entsenden Delegierte, die in neuen Räten beraten und Rücksprache mit den Elementarräten halten. Die Delegiertenräte entsenden wiederum Delegierte in die nächsthöheren Räte, sodass sich insgesamt eine pyramidenförmige föderative Räterepublik ausbildet (ÜR: 357f).²⁷ Trotz der geringen Chance, die Arendt der Verwirklichung dieses Systems einräumt, sieht sie in der föderativen Räterepublik die Möglichkeit, das Problem des kollektivierten Handelns zu lösen. „[D]as Plus der Räte [ist] darin zu verorten, daß mit ihnen ein Aufbrechen der vielen, ob sie eine bloße Menge oder eine moderne Massengesellschaft bilden, ... gelingen kann“ (Schindler 2000: 273). Der Grund dafür liegt darin, dass Arendts Räterepublik, „eine Organisations- und Versammlungsform“ darstellen soll, „in welcher ein jeder zählt“, weil sich jedes Individuum einbringen, eine Meinung bilden und andere Überzeugen kann (ÜR: 325). Der Bürger einer Räterepublik ist damit ein Bürger mit *λόγος*, weil nicht Zwang, sondern überzeugende Argumente im Vordergrund stehen und die Räte auf der untersten Ebene jedem die Möglichkeit bieten, Macht zu erzeugen und zu aktualisieren. Die Umstände, dass „jeder zählt“ und sich „jeder Bürger ... mehr oder minder verantwortlich für die Abwicklung der Regierungsgeschäfte fühlt“ (Arendt 2005: 508), sowie das Glück und der Stolz, welche sich laut Arendts (ÜR: 355) geradezu euphorischer Beschreibung für den Einzelnen aus dem öffentlichen Handeln ergeben, sollen so positive Freiheit als Sinn der Politik ermöglichen.

Arendt sitzt hier allerdings nicht der Utopie auf, dass sich in einer solchen Ordnung *alle* Bürger voller Begeisterung der Politik zuwendeten. Ihr ist bewusst, dass auch in diesem Fall eine eher kleine Gruppe eine Leidenschaft für das Politische entwickeln würde. Weil sich die Räte aber spontan bilden, das heißt alle am Politischen beteiligen, die sich zuständig fühlen, würde

„öffentliche Freiheit und Glück ... dann den Wenigen zufallen, die in allen Gesellschafts- und Berufsschichten daran Geschmack finden. Sie sind ohnehin die politische Elite eines Landes, und kein Staat kann behaupten, seine Aufgabe zu erfüllen, keine Staatsform den Anspruch stellen eine wirkliche Republik zu sein, die sich ihrer nicht bedient und ihr nicht den ihr gehörigen öffentlichen Raum zur Verfügung stellt.“ (ÜR: 355)

Da die so gedachte föderale Räterepublik diesen Raum garantieren kann, trägt sie der menschlichen Bedingtheit durch die Pluralität Rechnung: Dem Handeln eines jeden Bürgers, als jene Tätigkeit, die der Pluralität entspricht, wird die nötige Öffentlichkeit geboten, ohne dabei ständig bedroht zu sein, von Zweckrationalität oder Zwang und Herrschaft verdrängt zu werden.

27 Auf den föderativen Aspekt kann ich im Rahmen dieser Arbeit nicht eingehen. Man sollte allerdings vorsichtig sein, in Arendts Vorschlag eine ausgearbeitete Staatstheorie zu sehen. Es handelt sich hierbei vielmehr um ein Gedankenexperiment, in dem Arendt versucht, die Spontaneität von Räten in einem institutionellen Rahmen zu denken.

4. Kritische Zwischenbewertung von Arendts politischer Theorie

Wie im vorangegangenen Kapitel deutlich geworden ist, eröffnet Arendts Philosophie eine Perspektive auf das Politische jenseits der Fragen danach, wer über wen herrscht. Durch ihren Anschluss an Aristoteles öffnet sie den Blick für den wesentlichen Unterschied zwischen einer Regierung der Freien und Gleichen und einer hierarchisch organisierten Herrschaft. Dabei übernimmt Arendt die aristotelische Unterscheidung von Despotie und Politik aber nicht einfach. Diese wird stattdessen durch die existenzphilosophische Unterscheidung zwischen Handeln und Herstellen in der Arendtschen Unterscheidung von Macht und Gewalt neu begründet. Während sich Ordnungen der Herrschaft auf eine fundamentale und durch Gewalt gesicherte Ungleichheit zwischen den Menschen stützt, gründet eine im ursprünglichen Sinn politische Ordnung dagegen in gemeinsamem Handeln und Sprechen auf gleicher Augenhöhe; ihre Stabilität wird durch Macht gesichert, das heißt durch die gemeinsam getragene *Überzeugung*, dass die Gemeinschaft fortbestehen soll.

Dadurch rückt vor allem der Einzelne in den Fokus. Aus diesem Grunde versucht Arendt in Abgrenzung zur Parteiendemokratie mit ihrem Vorschlag einer föderalen Räterepublik eine „Organisations- und Versammlungsform“ zu finden, „in welcher ein jeder zählt“. Durch diese Aufwertung der Rolle des Einzelnen in ihrer Theorie eröffnet sie eine Vielzahl von Fragestellungen, die in Chantal Mouffes differenztheoretischem Diskursansatz keinen Raum haben. Allem voran steht dabei die Frage danach, wie wir unser Gemeinwesen organisieren sollen, und wie wir diese Ordnung normativ begründen können. Wie ich in Abschnitt 2 gezeigt habe, ist dies von einem differenztheoretischen Ansatz grundsätzlich nicht zu leisten. Mouffe kann aus ihm heraus keinen moralisch höheren Stellenwert für die radikale Demokratie begründen als für die absolutistische Monarchie; differenztheoretisch besteht kein wesentlicher normativer Unterschied zwischen dem hegemonialen Diskurs des „von Gottes Gnaden“ und dem einer Demokratie. Arendt hingegen kann aus ihrem Ansatz heraus eine klare normative Forderung entwickeln: den Menschen Raum zur Partizipation, das heißt zum politischen Handeln zu geben – und damit auch Raum zur Verwirklichung von positiver Freiheit.

Wie in Abschnitt 3.3 deutlich wurde, bedeutet das auch, dass der Einzelne nicht im Sinne seines ‚Was-seins‘ in den politischen Prozess eingeht – also beispielsweise als Arbeitslose, als Student, als Homosexuelle, als Hungernder, als Frau, als Beamter, etc. – sondern sich als ein Jemand im Sinne seines ‚Wer-seins‘ einbringen kann. Man muss hier sicherlich kritisch einwenden, dass Arendt ihr Konzept der Person bzw. des ‚Wer-seins‘ begrifflich nicht genau fasst. Allerdings ist der Unterschied zum differenztheoretischen Konzept deutlich: Bei Mouffe geht

der Einzelne in einer Vielzahl von kollektiven Identitäten auf, die quasi als ‚Knotenpunkt‘ eine individuelle Subjektposition herausbilden. Gerade weil es sich dabei im Kern immer noch um kollektive Identitäten handelt, kann der Einzelne politisch nie anders in Erscheinung treten denn als ein solcher Knotenpunkt von in sich vereinigten kollektiven Interessen. Diese verhalten sich dabei ähnlich dem Muster eines Fingerabdrucks oder den biometrischen Daten eines Gesichts, welche den Einzelnen zwar als einzigartige Kombination von allen gemeinsamen Charakteristiken zu ‚identifizieren‘ vermögen, deren Daten aber nie Aufschluss darüber geben können, *mit welcher Person* wir es wirklich zu tun haben.

Durch die Frage nach dem „Wer-sein“, mit dem sich ein jeder in den politischen Prozess einbringen können soll, rücken nicht mehr so sehr dessen Interessen in den Vordergrund, als vielmehr dessen Meinungen. Diese ergeben sich nicht aus seinem „Was-sein“, sondern aus dem Prozess des gemeinsamen Sprechens und Handelns, in dem die eigene Position an den Argumenten der Anderen gemessen werden muss, revidiert werden kann und in dem der Einzelne sowohl überzeugen als auch überzeugt werden kann. Selbst der begnadetste Redner muss in einer Debatte noch auf seine Kritiker eingehen, sich ihren Argumenten stellen. So entsteht eine Pluralität aus Meinungen, die einer intensiven Auseinandersetzung im öffentlichen Raum entsprungen ist und die sich fundamental von einer Pluralität nebeneinander stehender ‚privater‘ Interessen unterscheidet. Letztere können recht einfach kollektiviert und durch einen Repräsentanten vertreten werden, der versucht, Massen politisch in Bewegung zu setzen. Der Einzelne kann sich mitreißen lassen oder in Opposition gehen und seinen Unmut durch Protest bezeugen. *Als Teil einer Masse* kann er sich aber nicht mit anderen versammeln, ihnen gegenüber treten und sie zu überzeugen suchen. Würde ihm das gelingen, so stünde er keiner Masse gegenüber, sondern *Personen* mit Meinungen, denen gegenüber er sich behaupten muss.

Der Prozess der politischen Aushandlung ist dadurch aber auch offen, sein Ergebnis nicht im Voraus zugänglich. Arendt beschreibt dies in drei Aporien des Handelns, die erklären, warum die Dynamik des Handelns in der Geschichte immer mit Argwohn betrachtet wurde. Erst wenn diese Dynamik zum Erliegen kommt, wenn der Einzelne nur als Teil eines kollektivierten Interesses (bzw. von Arendts ‚Massenhysterie‘) in Erscheinung tritt und Handeln im Sich-Verhalten erstarrt, kann die Unvorhersehbarkeit von Handeln vernachlässigt werden – um den Preis positiver Freiheit. Im normativen Sinn wendet sich Arendts Philosophie damit klar gegen die Kollektivierung von Menschen zu einer Masse. Ihr Vorschlag einer Räterepublik soll, wie in Abschnitt 3.5 deutlich wurde, das Kollektiv aufbrechen und so dem Einzelnen in der Öffentlichkeit wieder *als Person* Raum geben. Durch die Unterscheidung von Macht und Gewalt und der damit verbundenen Freilegung des Individuums als ein Jemand können deshalb Fragen nach der Rolle der einzelnen Personen im Politischen gestellt werden.

Zwar lässt sich durchaus festhalten, dass sowohl Mouffe, als auch Arendt sich letztendlich gegen ein Erstarren der politischen Prozesse in rationalen Expertendebatten wenden. Allerdings argumentiert Arendt dabei aus einer völlig anderen Perspektive als Mouffe. Sie beleuchtet Ausgehend von ihrer Analyse der menschlichen Existenz den individuellen Handlungsspielraum und die Möglichkeit zur Verwirklichung positiver Freiheit durch Handeln und Sprechen. Mouffe dagegen fragt nach den Bedingungen, unter denen kommunikatives Handeln überhaupt möglich ist, nach Strukturen, die jeder politischen Kommunikation inne wohnen. Dies wäre prinzipiell nicht weiter problematisch, denn verschiedene Theorien beleuchten verschiedene Aspekte unterschiedlich gut. Sowohl Arendt als auch Mouffe müssten in diesem Sinne jeweils ihren eigenen Anspruch an eine umfassende Klärung des Politischen zurücknehmen und sich auf den jeweiligen Aspekt beschränken.

Problematisch ist aber durchaus, dass Arendts Ansatz – so wie ich ihn bisher betrachtet habe – die Bedingungen, unter denen gehandelt wird, nur unzureichend zu beleuchten scheint: Wie ich in Abschnitt 5 zeigen werde, ist dieser Einwand zwar nur zum Teil richtig. Dessen ungeachtet können und müssen wir aber fragen, unter welchen Bedingungen Arendts ‚gewaltfreie‘ Aushandlungsprozesse stehen. Wollen wir mit Mouffe antworten, so sind die kommunikativen Rahmenbedingungen bereits zutiefst hegemonial vorgeprägt. Diskursive Strukturen, die bestimmen, was sagbar ist und was nicht, sind gerade dann wirksam, wenn sie sedimentieren, also nicht mehr weiter hinterfragt werden. Wir müssten deshalb folgern, dass die Bedingungen, unter denen im Arendtschen Modell gehandelt werden kann, selbst konfliktbehaftet hervorgebracht sind. Die Menschen mögen ihren *λόγος* gebrauchend tätig werden, letztlich ist es aber der *λόγος* selbst, der problematisch geworden ist. Arendts Konzept der Macht, als individuelle *Überzeugung* von der Gültigkeit und Dauerhaftigkeit einer Gemeinschaft, würde sich so als Teil einer Struktur konfliktbehafteter Ausschlüsse erweisen, nämlich dessen, was nicht sinnvoll gesagt werden kann, sowie all jener, denen kein *λόγος* zugestanden wird, die also nicht zum ‚Wir‘ der Gemeinschaft zählen (am Beispiel der griechischen Polis also der Sklaven, Barbaren und Frauen).

Weil diese Ausschlüsse von Subjektpositionen im Modus der Gewalt gedacht werden, im Sinne einer Freund-Feind-Unterscheidung, wäre Arendts fundamentale Unterscheidung von Macht und Gewalt damit hinfällig, beide würden sich als untrennbar miteinander verschränkt erweisen – Arendts Bemühen und eine Befreiung des Begriffs des Politischen vom Phänomen der Gewaltsamkeit wäre der Boden entzogen. Oliver Marchart, der Arendts Philosophie aus radikaldemokratischer Perspektive betrachtet, weist auf diesen vermeintlichen ‚blinden Fleck‘ Arendts hin:

„Ein spontaneistisches Modell des Handelns ist problematisch, weil es nicht nur die demokratische Substanzlosigkeit des ‚Volkes‘ in Frage stellt (politisch ‚spontan ausdrücken‘ kann sich nur ein ganzheitliches Willenssubjekt), sondern darüber hinaus Formen des *strukturellen* Ausschlusses ... unberücksichtigt läßt.“

Im revolutionären Moment des spontanen Zusammenschlusses erweisen sich strukturelle Ausschlüsse als weitgehend irrelevant.“ (Marchart 2005: 159)

Und weil strukturelle Ausschlüsse nicht berücksichtigt würden, spiele die Forderung nach strukturellem Einschluss der Ausgeschlossenen bei Arendt deshalb auch keine Rolle (Marchart 2005: 160).

Die Kritik, Arendt vernachlässige diskursive Machtkonstellationen, ist dabei keineswegs nur von Seiten poststrukturalistischer Denker zu hören. Auch Stefan Ahrens hebt diesen mangelnden Blick für diskursive Strukturen hervor:

„[S]o sehr die Freilegung des Machtbegriffes aus den ihm üblicherweise verbundenen Konnotationen positiv hervorzuheben ist, so bleibt doch zu berücksichtigen, dass die Perspektive der Ausprägung *gesellschaftlicher* Machtverhältnisse in diesem Ansatz ausgespart bleibt.“ (Ahrens 2005: 136)

Michael Greven (2003: 120) verknüpft diesen Vorwurf dabei mit der Frage nach der Modernität des Arendtschen Denkens: „Wie immer das Konzept der Modernität im einzelnen aussehen mag, das heute ... jeder ernsthaften Bestimmung des politischen Handelns zugrunde gelegt werden muß – es wird der Kontingenz ... der modernen Welt zureichend Rechnung tragen müssen.“ Ein moderner Handlungsbegriff zeichnet sich laut Greven dabei dadurch aus, dass er die Bedingungen des Handelns selbst als kontingent wahrnimmt. Greven verweist hier auf den Wissenshorizont des Handelnden: „Damit ist das Handeln selbst kontingent geworden und nicht mehr einfach ein für allemal nur unter bestimmte Prinzipien gestellt“ (Greven 2003: 120). Diesem sozialkonstruktivistischen Ansatz folgend argumentiert Greven, dass sich jedes moderne Konzept einer politischen Gemeinschaft nicht mehr auf ein materielles Fundament gründen könne, sondern dass jeder normative Gehalt letztlich stets prekär bleiben müsse. Was bleibe, sei die nicht mehr normativ begründbare Entscheidung. Wieder sind es Schmittsche Kernbegriffe, die das Wesen der Politik beschreiben sollen: „Damit gehört die Krise konstitutiv zur Moderne wie die Dezision zur Kontingenz“ (Greven 2003: 120).

Sowohl Mouffes poststrukturalistische wie auch Grevens sozialkonstruktivistische Kritik verwerfen Arendts Theorie also deshalb, weil sie bei ihr keine Möglichkeit sehen, die Bedingungen, unter denen der Einzelne handelt, als kontingent zu begreifen. Ihre Theorie vernachlässige die Wirkung der diskursiven Rahmenbedingungen auf die Handlung des Einzelnen. Greven (2003: 122f) konstatiert daher, Arendts Handlungsbegriff sei „insgesamt ungeeignet, in eine nichtessentialistische oder gar konstruktivistische Theorie der Politik widerspruchsfrei integriert zu werden“, weshalb ihre Theorie als für die Moderne unpassend zurückgewiesen werden müsse. Marchart (2005: 174-178) wiederum kommt zu dem Schluss, Arendts Begriffe müssten „auf hoher See“ umgebaut werden – ein Umbau, dem die zentrale Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt als erstes zum Opfer fallen soll. Ob ein solcher ‚anschlussfähiger‘ Ansatz dann allerdings noch viel von Arendts ursprünglicher Leuchtkraft erhalten könnte, ist hierbei letztlich im höchsten Maße fragwürdig.

Es bleiben somit zwei Optionen: entweder den Ansatz als Ganzes, zumindest aber die Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt, als ungeeignet und unmodern zu verwerfen, oder aber nach Anschlussstellen zu suchen, an denen sich ein moderner Kontingenzbegriff aus dem Denken Arendts heraus entwickeln lässt und die es erlauben, das, was ich in Bezug auf Mouffes Philosophie als diskursive Gewalt bezeichnet habe, begrifflich zu fassen. Wenn Arendts Konzept des Politischen Raum dafür lässt, die Bedingungen unter denen das Handeln steht, als kontingent zu begreifen, ohne die Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt zu verwerfen, dann kann Arendts Ansatz auch hier ‚quer zur Tradition‘ neue Einblicke ermöglichen, um die Dynamik des Politischen besser zu verstehen – Einblicke jenseits unauflöslicher, existenzieller Konflikte und postulierter normativer Relativitäten. Im Folgenden möchte ich solche Anschlussstellen herausarbeiten.

5. Diskurstheoretische Anknüpfungspunkte in Arendts Philosophie

5.1. Das Zwischen: Dingwelt und Gewebe

Wie ich in Abschnitt 4 gezeigt habe, entzündet sich die Modernitätsdebatte in Bezug auf Arendt auch und vor allem an der Frage, ob Arendt die Bedingungen des Handelns als kontingent, also als dem historisch-kulturellen Wandel unterliegend, begreifen kann. Bisher habe ich in dieser Arbeit insbesondere die aristotelisch geprägten Züge von Arendts Denken beleuchtet und gezeigt, wie sie die Unterscheidung von Despotie und Politik als Unterscheidung zwischen Macht und Gewalt in ihrem existenzphilosophischen Begriffskomplex neu entwickelt. Allerdings muss dabei betont werden, dass Arendts ‚Neueinbettung‘ dieser Unterscheidung weitreichendere Konsequenzen nach sich zieht, als es meine bisherige ‚aristotelisierte‘ Interpretation (und die neoklassische Rezeption der Arendts in der politischen Philosophie insgesamt) vermuten lässt. So zentral die aristotelischen Konzepte im Denken Arendts auch sein mögen, ihre existenzphilosophischen Neuerungen dürfen darüber nicht in den Hintergrund gerückt werden. Denn ihr Begriff der Welt, wie er schon in *Vita activa* ausgearbeitet ist, wird, wie ich im Folgenden zeigen werde, einem modernen Kontingenzbegriff durchaus gerecht. Ich werde mich deshalb nun diesem Aspekt ihrer Philosophie gesondert zuwenden und meine in Abschnitt 3 geleistete Interpretation hierum erweitern. Dadurch wird deutlich werden, wo im Arendtschen Denken Anschlussstellen für die Betrachtung diskursiver Gewalt zu finden sind.

Wenn Arendt auf die zentrale Rolle von ‚Welt‘ im politischen Denken Martin Heideggers verweist (Benhabib 1996: 51), kann das auch für ihre eigene Philosophie gelten. Wie in diesem Abschnitt deutlich werden wird, geht sie, wenn sie ‚Mitwelt‘ als Gewebe der zwischenmenschlichen Verbindungen konzipiert, deutlich über dessen Philosophie hinaus. Seyla Benhabib (1996: 112) weist auf die zentrale Bedeutung dieses ‚Zwischen-den-Menschen‘ hin: “One of Arendt’s fundamental contributions to the history of twentieth-century philosophy is the thesis that the human space of appearances is constituted by ‘the web of relationships and the enacted stories.’”

Was sich zwischen den Menschen befindet gliedert sich, wie Oliver Marchert (2005: 83-85) zusammenfasst, in zwei verschiedene Modalitäten oder Bezugsweisen: zum einen in eine objekthafte Dingwelt und zum anderen in eine handlungsförmige Mitwelt. Die Welt als Welt der Dinge einerseits korrespondiert mit der Tätigkeit des Herstellens; hier werden der Welt beständige Dinge hinzugefügt. Die Welt als Mitwelt andererseits korrespondiert mit der Tätigkeit des Handelns, mit dem Erscheinen vor anderen Menschen im Handeln und Sprechen. Um im

nächsten Kapitel zu klären zu können, inwiefern Arendts Verständnis von ‚Welt‘ einen modernen Kontingenzbegriff zulässt, werde ich mich in diesem Abschnitt nun zunächst der Dingwelt mit den objektiven Identitäten zuwenden und anschließend der Mitwelt mit den personalen Identitäten.

Die Objektivität der Dingwelt liegt, wie in Abschnitt 3.1.2 bereits angedeutet, in ihrer Beständigkeit begründet, in der verlässlichen, immer gleichen Wiederkehr desselben Gegenstandes in der Wahrnehmung des Menschen:

„So gesehen, haben die Welt Dinge die Aufgabe, menschliches Leben zu stabilisieren, und ihre ‚Objektivität‘ liegt darin, daß sie der reißenden Veränderung natürlichen Lebens ... eine menschliche Selbigkeit darbieten ... Mit anderen Worten, das, was der Subjektivität des Menschen entgegensteht, und woran sie sich mißt, ist die Objektivität, die Gegenständlichkeit der von ihm selbst hergestellten Welt ... Ohne eine solche Welt zwischen Mensch und Natur gäbe es ewige Bewegtheit, aber weder Gegenständlichkeit noch Objektivität.“ (VA: 162f)

Arendts Analyse der Dingwelt ist insofern interessant, als sie die Objektivität der Welt sehr explizit über eine *künstlich hergestellte Verlässlichkeit* verankert (vgl. auch Abschnitt 3.1.2). Die materielle Natur stellt dem Mensch als solchem weder Sinn noch verlässliche Dauerhaftigkeit entgegen, sondern bewegt sich in den immer gleichen Zyklen von Werden und Vergehen. Gegenständig wird dieses Material erst durch Menschenhand, nämlich durch das Herstellen eines Dinges, das dem Menschen dann als verlässliches Objekt entgegentritt: „Substanz und Substantialität sind bereits Dinge von Menschenhand“ (VA: 166).

Aus diesem künstlichen Ursprung der Dingwelt lässt sich schließen, dass diese nicht aus sich selbst heraus verständlich ist, abgelöst von der Existenz des Menschen. Arendt leistet keine genaue Ausarbeitung dieses Gedankens, sie fragt nicht explizit nach dem Sein der Dinge. Doch lassen sich diese Überlegungen verstehen, wenn man sie im Kontext von Heideggers Analyse der Weltlichkeit der Welt in *Sein und Zeit* betrachtet. ‚Welt‘ ist gerade nicht im Sinne einer *res extensa* zu verstehen, also einer ausgedehnten Welt, die es mit unseren Sinnen wahrzunehmen und unserem Verstand zu verstehen gilt (Heidegger 2001: 66). Was wir im alltäglichen Sinne von den Dingen in der Welt wissen ist, wie man sie *gebraucht*. In diesem Gebrauchswissen steht das Ding jedoch nicht für sich, sondern immer in dem Kontext, in dem man das Ding gebrauchen kann (als Mittel zum Zweck) – es ist eingebettet in einen Verweisungszusammenhang: „[J]e weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist ... Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische ‚Handlichkeit‘ des Hammers“ (Heidegger 2001: 66ff). Es sind also nicht die materiell auffindbaren Eigenschaften des Hammers, die uns diesen als Gegenstand ‚Hammer‘ verständlich machen. Es ist der offenbar von Menschen geprägte Kontext seiner Verwendung. Dieser Verweisungszusammenhang, in dem wir als Menschen im Umgang mit den Gegenständen um uns herum treten, nennt Heidegger in seiner Ganzheit ‚Welt‘ (Figal 2007: 65).

Jeder in die Welt eingehende Gegenstand übersteigt nach Arendt diesen rein zweckdienlichen Zusammenhang, das heißt das rein subjektive Bedürfnis derer, die es gebrauchen wollen. Es geht ein „in eine von ‚objektiven‘ Maßstäben bestimmte Welt von Gegenständlichkeiten, in der es nicht nur dem Gebrauch dient, sondern auch das Aussehen, die spezifische Qualität, der dinglichen Umwelt bestimmt, in der menschliches Leben sich bewegt“ (VA: 210f). Gegenständlichkeit, so lässt sich also festhalten, ist für Arendt von der menschlichen Existenz her zu denken. Was uns dieser *künstlichen* Welt aus Dingen aber vertrauen lässt, was sie für uns zur verlässlichen Heimat macht, ist nach Arendt nicht so sehr eine wie auch immer geartete Materialität dieser Welt, sondern vielmehr die Präsenz anderer Menschen, die diese Welt in ihrer jeweils anderen Perspektive als ebenso objektiv wahrnehmen: „Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unser selbst“ (VA: 63). Während das Herstellen, das dieser Welt Dinge hinzufügt, keineswegs *per se* auf menschliche Pluralität ausgerichtet ist, bedarf diese Welt dennoch der Pluralität der Perspektiven, wenn sie den Menschen eine Heimat werden soll. Nur so kann sie eine aus der bloß subjektiven Wahrnehmung des Einzelnen herausgerückte und damit im eigentlichen Sinne gemeinsame, objektive Welt werden. Objektivität wird hier also ganz im Sinne einer Intersubjektivität gedacht.

Diese geteilte Welt ist auch der Ort der Mitwelt. Weil diese dem Handeln und Sprechen geschuldet ist, verweist sie aus sich heraus auf die Pluralität der Menschen. Dennoch können wir die Mitwelt keineswegs abgelöst von der Dingwelt betrachten:

„Der plurale ‚Zwischenraum‘ ist eingebunden in den umfassenderen der ‚Welt‘ ... Während sie [Arendt, S.V.] zu Beginn der *Vita activa* das Handeln als jene Tätigkeit einführt, die sich direkt zwischen Menschen abspielt, so zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß die kommunikative Verbundenheit einer welthaften Verbundenheit bedarf.“ (Bösch 1999: 575f)

Wir haben es also nicht mit zwei eigenständigen Entitäten von Welt zu tun, mit einer objektiven und einer verhandelten, sondern mit *verschiedenen Bezugsweisen zu ein und derselben Welt*. Einerseits kann der einzelne Mensch im Herstellen der Welt beständige Dinge hinzufügen; als objektiv-gegenständlich und verlässlich können diese aber andererseits erst durch die Bestätigung im Umgang mit anderen Menschen erfahren werden. Diese Bestätigung bedarf bereits der Kommunikation und so zeigen sich Dingwelt und Mitwelt als zwei untrennbare Seiten derselben Sache. Zusammen machen sie den Bereich aus, „der zwischen Menschen qua Menschen liegt“, denn Handeln und Sprechen betrifft zumeist objektiv-weltliche Gegebenheiten, man spricht *über* etwas (VA: 224) – und konstituiert dadurch ‚Objektivität‘ im Sinne einer historisch-kulturell verorteten Intersubjektivität.

Michael Bösch betont, dass sich aus dieser Zweiseitigkeit der Welt auch ein doppeltes Identitätskonzept ergibt, nämlich gegenständliche Identität einerseits und personale Identität andererseits. Denn im Handeln und Sprechen vergewissern sich Menschen nicht nur der Objektivität der Welt. Wie ich in Abschnitt 3.3 bereits angedeutet habe, geben wir, wenn wir über etwas

sprechen, immer unwillkürlich „auch noch Aufschluß darüber ..., wer wir, die Sprechenden, sind“ (Bösch 1999: 570f). Dieses doppelte Identitätskonzept, das gegenständliche und personale Identität trennt, steht jenem von Laclau und Mouffe gegenüber, die eine solche Unterscheidung aufgrund ihres poststrukturalistischen Ausgangspunkts grundsätzlich ausschließen: Aus ihrer Sicht beruhen letztlich beide Formen der Identität *ausschließlich* auf diskursiver Artikulation (vgl. Abschnitt 1.3). Nach Arendt geht diese Enthüllung der Person in jedem Handeln vonstatten, sodass wir es bei unserem handelnden Gegenüber niemals lediglich mit einem in dieser Form einmaligen Knotenpunkt von bestimmten kollektiven Interessen zu tun haben. Auch wenn Menschen lediglich derartige Interessen verfolgen, können sie gar nicht anders, „als sich selbst in ihrer personalen Einmaligkeit zum Vorschein und mit ins Spiel zu bringen“ (VA: 225f). Ihre Interessen und Motive mögen sich auf Dinge in der Welt beziehen, jedoch richten sich Menschen im Handeln und Sprechen *über* diese Dinge dennoch *persönlich aneinander*. Wir haben es deshalb bei unserem Gegenüber immer mit einer Person, mit einem Wer, zu tun haben, nicht mit einem über Interessen bestimmbar**em** Was.²⁸

Aus diesem Grund kann Arendt auch behaupten, das ursprünglichste Produkt des Handelns sei „nicht die Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke, sondern die von ihm ursprünglich gar nicht intendierten Geschichten, die sich ergeben, wenn bestimmte Ziele verfolgt werden“ (VA: 226). In diesen Geschichten über Worte und Taten eines Menschen enthüllt sich, *wer* dieser Mensch ist. Diesen Faktor der subjektiven Persönlichkeit, die sich in seiner Lebensgeschichte zeigt, auszuklammern, heißt, so Arendt nachdrücklich, „der Wirklichkeit, so wie sie ist, nicht Rechnung tragen“ (VA: 226-231). Allerdings bestehen diese Geschichten des Sprechens und Handelns keineswegs für sich. Die Worte und Taten eines Einzelnen werden erst dann verständlich, wenn berücksichtigt wird, worauf sie sich beziehen und worauf sie reagieren. Weil Menschen sich *aneinander* richten, kann Handeln nur im Kontext der Handlungen von anderen Menschen verstanden werden. Eine Lebensgeschichte wird für uns nur bedeutsam im Kontext anderer Geschichten, die auf sie Einfluss nimmt. Arendt begreift solche Lebensgeschichten deshalb wie Fäden, „die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden, und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren“ (VA: 226).

Dieses Gewebe der Mitwelt ist von gänzlich anderer Natur als das objektiv-verlässliche Zwischen der Dingwelt, weil es dem menschlichen Handeln entspringt und somit weder greifbar,

28 Arendts Konzeption der Person ist schwer zu fassen und gleicht eher einer Skizze. Wie man den Begriff konkreter verstehen kann, insbesondere in Abgrenzung zu differenztheoretischen Ansätzen (Mouffe würde das Wer-einer-ist sicherlich als ein Was zu entlarven suchen), wäre ohne Zweifel eine Frage, deren Beantwortung viel zum Verständnis von Arendts Handlungs- und Freiheitsbegriff beitragen könnte (vgl. dazu auch meine Anmerkung in Abschnitt 4). Im Rahmen dieser Arbeit werde ich eine solche weiterführende Betrachtung allerdings nicht leisten können.

noch verlässlich ist, sondern aus einzelnen Geschichten besteht, die selbst nur im Kontext der anderen Geschichten einen Sinn ergeben:

„Dieses zweite Zwischen, das sich im Zwischenraum der Welt bildet, ist ungreifbar, da es nicht aus Dinghaftem besteht ... Aber dies Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung. Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.“ (VA: 224f)

Heidegger begreift Welt zwar ebenfalls immer auch als Mitwelt. Allerdings konzipiert dieser die Mitwelt vor allem unter dem Aspekt der Beschränkung und Bedrohung für die persönliche positive Freiheit (Figal 2007: 68). Benhabib (1996: 53) bringt dabei Heideggers prinzipielle Skepsis der Mitwelt gegenüber auf den Punkt: „Forms of Mitsein are inauthentic; they represent the fallenness of Dasein into the chatter (*die Gerede* [sic!]) of the everyday world and its disappearance in the experience of the anonymous *das Man*“. Um dieser Verfallenheit an das Gerede und an das, was ‚man eben tut‘ entgegenzutreten und seine eigene positive Freiheit zu verwirklichen, verweist Heidegger (2001: 270ff) auf den im Schweigen ergehenden Ruf des Gewissens angesichts der eigenen Sterblichkeit – und damit auf ein Sich-Abwenden von der *gemeinsamen* Welt des Handelns und Sprechens hin zur *einsamen* Reflexion.

Arendt (1990: 37) kritisiert, Heidegger orientiere sich an der existenziellen Erfahrung der Vergänglichkeit, die in der Zurückweisung der Mitwelt resultiere: „Mit der Erfahrung des Todes als der Nichtigkeit schlechthin habe ich die Chance, mich dem Selbstsein ausschließlich zu widmen und die Mitwelt, in die ich verstrickt bin, im Modus der grundsätzlichen Schuld ein für allemal los zu werden.“ Mit einer Spitze gegen Heideggers Begriff der *Geworfenheit*, die den Menschen in seinem Bezug zur Welt als je Einzelnen hervorhebt, betont Arendt (VA: 226), der Mensch werde in eine schon bestehende Menschenwelt *geboren*. Die Existenz des Einzelnen ist, so ihre Pointe, immer schon auf andere Menschen bezogen, weil seine eigene Geschichte ohne die Geschichten der anderen Menschen in Welt weder vollständig noch verständlich ist. Einerseits sind wir als Menschen deshalb in eine Welt geboren, die alle unsere Taten bedingt. Wir können nicht losgelöst von unserem Kontext handeln; sinnvoll ist Handeln und Sprechen nur in Bezug auf das, was andere gesagt oder getan haben.²⁹

Wie ich in Abschnitt 3.3 gezeigt habe, begreift Arendt das Handeln und Sprechen unter Gleichen aber auch als Realisierung positiver Freiheit im ‚Etwas-neu-Beginnen‘, die gerade deshalb *persönliche* Freiheit ist, weil sie dem Einzelnen die Möglichkeit gibt, sich als Person einzubringen. Arendts Konzept der Natalität umfasst somit nicht nur die Fähigkeit des Menschen, etwas neu zu beginnen, sondern ebenso, dass *dies immer nur bedingt durch all jene Geschichten stattfinden kann, die das zwischenmenschliche Gewebe ausmachen*. Um die Möglichkeit zur positiven Freiheit im Neu-Anfangen aber realisieren zu können, muss es, wie ich in Abschnitt 3.4.2

29 Hier stimmt Arendt auch mit Weber überein.

gezeigt habe, einen öffentlichen Raum geben, der nicht durch Zwang und Hierarchie geprägt ist, sondern durch gegenseitiges Überzeugen von Gleichen unter Gleichen – durch Pluralität.

Arendts positive Freiheit besteht also gerade nicht in einer Abkehr von der Mitwelt, hin zu einem authentischeren Dasein als Einzelner. Wie Benhabib (1996: 105) feststellt, kann Heidegger diese Pluralität nicht mitdenken, weil er Handeln nie wirklich als Interaktion begreift. Indem Arendt statt der Mortalität des Menschen dessen Natalität betont, kann sie Heideggers Begriff der Mitwelt so weiterentwickeln, dass sich diese als existenzielle Erfahrung der Pluralität begreifen lässt (Benhabib 1996: 107). In ihrer Hinwendung zu den Menschen kann sie Mitwelt im Sinne eines öffentlichen Raumes fassen, in dem der Einzelne im Handeln und Sprechen die Freiheit hat, als der, der er ist, neue Fäden in das zwischenmenschliche Gewebe einzuschlagen. Wenn der Sinn von Politik also positive Freiheit ist, so werden nur solche Konzeptionen des Politischen diesem Sinn gerecht, die auf dieses zwischenmenschlichen Gewebe adäquat antworten können. Letztlich bedeutet dies, dass solche Konzeptionen des Politischen dem Modus des Handelns gerecht werden müssen, denn Arendts plurale Handlungstheorie und ihr Politikbegriff sind unmittelbar miteinander verbunden (Bösch 1999: 569).

Nach dieser Betrachtung von Arendts Begriff der Welt und dessen Einordnung in meine bisherige ‚aristotelisierte‘ Arendt-Interpretation werde ich im Folgenden betrachten, inwiefern Arendts Konzeption der Dingwelt und Mitwelt im Sinne einer historischen Kontingenz begriffen werden kann und was dies für ihren Handlungsbegriff bedeutet.

5.2. Historisch kontingente Bedingungen menschlichen Handelns

Wie ich in Abschnitt 4 gezeigt habe, beruht die Kritik an Arendts begrifflicher Trennung Macht und Gewalt sowohl aus der Perspektive von Mouffes poststrukturalistischer Diskurstheorie, wie auch aus der Perspektive von Grevens wissenssoziologisch geprägtem Sozialkonstruktivismus auf der Diagnose, Arendt könne die Bedingungen des Handelns nicht als historisch kontingent fassen. Grevens (2003: 122f) Vorwurf der Nicht-Modernität baut deshalb auf der bereits erwähnten Annahme auf, ihre Philosophie sei „insgesamt ungeeignet, in eine nichtessentialistische oder gar konstruktivistische Theorie der Politik widerspruchsfrei integriert zu werden.“ Dabei verblüfft, dass sich Greven scheinbar kaum mit Arendts Konzept des zwischenmenschlichen Gewebes auseinandersetzt. So kommt er auch zu der etwas seltsam anmutenden Überzeugung, Arendts Handlungsbegriff berücksichtige nicht, dass die Folgen und Konsequenzen des eigenen Handelns niemals vollständig zu erfassen sind. Für dieses tragische Moment menschlicher Existenz bleibe „in Hannah Arendts emphatischer Phänomenologie des Handelns wenig Raum“ (Greven 2003: 135).

Dabei beschäftigt sich Arendt in *Vita activa* ausführlich mit den drei bereits erwähnten Aporien des Handelns, zu denen auch die Unabsehbarkeit der Folgen des eigenen Handelns zählt (vgl. Abschnitt 3.2). Freilich werden diese Aporien des Handelns nur wenig einsichtig, ohne auf Arendts Konzept des zwischenmenschlichen Gewebes einzugehen: Weil der Mensch im Sprechen und Handeln nicht Dinge produziert, sondern in erster Linie – um in Arendts Bild zu bleiben – einen Faden in das Gewebe der menschlichen Angelegenheiten schlägt, der erst in diesem Kontext Sinn ergibt, ist menschliches Sprechen und Handeln heillos verstrickt in das, was andere Menschen sagen und tun:

„[D]ie Geschichte, die von einem Handeln in Bewegung gebracht wird, ist immer eine Geschichte der Taten und Leiden derer, die von ihr affiziert werden. Die Zahl derer, die so affiziert werden, ist im Prinzip unbegrenzt, weil die Folgen einer Handlung, die als solche ihren Ursprung außerhalb des menschlichen Bezugssystems haben kann,³⁰ in das Medium des unendlichen Gewebes der menschlichen Angelegenheiten hineinschlagen, wo jede Reaktion gleichsam automatisch zu einer Kettenreaktion wird und jeder Vorgang sofort andere Vorgänge veranlaßt.“ (VA: 237)

Nach Arendt ist es gerade diese Unabsehbarkeit, die dazu verleitet, das Handeln im Bereich der öffentlichen Angelegenheiten durch das Herstellen zu ersetzen (vgl. Abschnitt 3.2). Weil einmal Gesagtes oder Getanes zudem nicht wieder rückgängig gemacht werden kann, führt das menschliche Vermögen, einen Anfang machen zu können (das sich eben nicht einfach darin erschöpft, sich aus den Geschichten der anderen zu ergeben), dazu, dass auch die Zukunft der Menschheitsgeschichte als Ganzes immer radikal unbestimmt bleibt (Benhabib 1996: 64). Die Bedingungen menschlichen Handelns müssen deshalb als dem historischen Wandel unterworfen verstanden werden, ihre situativen Ausprägungen sind immer derart, dass sie auch völlig anders hätten sein können.

Andererseits versucht Arendt aber auch, jede Wesensdefinition des Menschen im Sinne Aristoteles' teleologischer Bestimmung des Menschen als Polis-Bürger zu vermeiden. Nicht dessen Bestimmung übernimmt sie, sondern sein Konzept politischen Handelns in Abgrenzung zur Herrschaft, das sie als einen Modus menschlicher Grundtätigkeit existenzphilosophisch neu entwickelt. Diese Grundtätigkeit korrespondiert dabei mit der Bedingung des Menschen durch das zwischenmenschliche Gewebe. Wie Marchart festhält geht es Arendt, wenn sie „diese Grundtätigkeiten und -bedingungen beschreibt, ... ausdrücklich um die *Bedingtheit* der Menschen, nicht um irgendeine Natur oder Essenz des Menschen“ (Marchart 2005: 80; meine Hervorhebung). Wie Lewis und Sandra Hinchman betonen, ist die Verwendung aristotelischer Begrifflichkeiten und Unterscheidungen für Arendt vor allem ein Weg, die von ihr diagnostizierten Unzulänglichkeiten der Existenzphilosophie – insbesondere deren Tendenz zum Solipsismus – zu überwinden. Arendt's

“classicism was always subordinated to, and often in tension with, her existentialism ... [S]he anachronistically gave this ancient vocabulary a thoroughly modern meaning; in her usage, terms like 'freedom' and 'principle' became laden with existential freight that, in classical times, they did not have to bear ... *Arendt's*

30 Hierdurch ist ein wirkliches Neu-Beginnen überhaupt erst möglich.

writings offer not so much a revival of classicism as a politicized version of existentialism.” (Hinchman und Hinchman 1991: 464; meine Hervorhebung)

Arendts Anthropologie stellt ihren Handlungsbegriff also keineswegs, wie Greven zu erkennen glaubt, „ein für allemal nur unter bestimmte Prinzipien“ (vgl. Abschnitt 4). Der Begriff ‚Handeln‘ selbst mag als existenzphilosophisch bestimmte Grundtätigkeit nicht der Kontingenz zu unterliegen. Sehr wohl denkt Arendt aber die Bedingungen des Handelns als kontingent, denn sie betont, dass Handeln immer nur im Kontext des sich ständig verändernden zwischenmenschlichen Gewebes stattfinden kann. Und auch wenn wir Mouffes (2007a: 15) Unterscheidung von einer ontischen und einer ontologischen Untersuchung des Politischen zugrunde legen, so wird (schon aufgrund der Nähe zu Heidegger) offensichtlich, dass Arendts Analyse des Handelns und des Gewebes der menschlichen Angelegenheiten keinesfalls im Sinne einer ontischen Bestimmung von Politik zu verstehen ist.

Allerdings, so macht Bösch (1999: 580) deutlich, kann man Arendts Konzept von ‚Welt‘ nicht in einem radikal-konstruktivistischen oder radikal-poststrukturalistischen Sinn verstehen. Arendts Philosophie setzt durchaus so etwas wie einen unhintergehbaren, materiellen ‚Rest‘ voraus. Während sowohl objektive, wie auch personale Identitäten auf Pluralität und Kommunikation beruhen (vgl. Abschnitt 5.1), bleiben gewisse vermittelnde anthropologische Konstanten zurück. Bei Arendt vermengen sich zum Teil

„biologische und kommunikationstheoretische Argumente, ohne daß Arendt eine hinreichende Begründung für die postulierte Gegenstandsidentität gibt ... Leitend für den Identitätsbegriff ihrer phänomenologischen Ontologie ist offensichtlich ein kommunikatives Verständnis von Objektivität. Der durch die natürlichen Bedingungen vorgeprägte gemeinsame Bezug auf die Wirklichkeit wandelt sich durch kommunikatives Handeln zur Gemeinsamkeit einer kulturellen Welt ... Der politischen Öffentlichkeit kommt hierbei die Funktion der diskursiven Vermittlung der lebensweltlichen Kontexte zu.“ (Bösch 1999: 580)

Benhabib (1996: 126) weist zudem darauf hin, dass Arendts Enthüllung der Person des Handelnden eine dem Handeln vorrangige Essenz voraussetzt, auch wenn sich diese erst in einer ‚konstruierten‘ Lebensgeschichte zeigt. An einer interessanten Stellen in *Vom Leben des Geists* wird dieser der Kontingenz entzogene ‚Rest‘ besonders deutlich, der sich bei Arendt vor allem in den existenzphilosophisch entwickelten menschlichen Vermögen fassen lässt (das heißt in den Aspekten der tätigen und kontemplativen Lebensformen):

„Verfolgt man die Geschichte eines Vermögens, so kann das leicht als der Versuch mißverstanden werden, die Geschichte einer Idee zu verfolgen – als ginge es uns hier z.B. um die Geschichte des Freiheitsbegriffs, oder als hielten wir den Willen für eine bloße ‚Idee‘, die sich dann in der Tat als ein ‚künstlicher Begriff‘ herausstellen könnte, der zur Lösung künstlicher Probleme erfunden wäre. Ideen sind Gedankendinge, geistige Kunstprodukte, die einen bestimmten Produzenten voraussetzen, und wollte man eine Geschichte der Vermögen des Geistes im Unterschied zu seinen Produkten annehmen, so gliche das der Annahme, der Körper des Menschen ... sei genauso dem Wandel durch die Erfindung neuer Werkzeuge und Vorrichtungen unterworfen wie die Umwelt, die unsere Hände ständig bearbeiten. Wir wissen, dass dem nicht so ist ... So ist der Geist, der Gedanken erzeugt und sie zu Gedankendingen oder Ideen reifiziert, der Geist eines Wesens, das mit einem Menschlichen Gehirn und dessen Vermögen ausgestattet ist.“ (LG: 290f)

Sieht man von dem nicht weitergehend begründeten ‚biologischen‘ Argument ab, so wird deutlich, dass Arendt der Kontingenz diskursiver Strukturen zwei klare Grenzen setzt: Zum einen, dass diese Strukturen immer einen ‚Autor‘ voraussetzen, der Einzelne also nie nur als Knotenpunkt solcher Strukturen begriffen werden kann; zum anderen, dass die Bedingungen, unter denen wir mit der Welt interagieren und über sie nachdenken (die Ideen und geistigen Konzepte), im Laufe der Geschichte sich zwar radikal ändern können, dass die grundsätzlichen Fähigkeiten, auf bestimmte Art und Weise mit der Welt interagieren und über sie nachdenken zu können, diesem Wandel aber entzogen sind. Arendts Philosophie des Politischen scheint demnach durchaus reichhaltige Ansätze für einen modernen Kontingenzbegriff zu bieten, allerdings postuliert Arendt mit ihrem Begriff der Person und der existenziellen Grundtätigkeiten dennoch einige anthropologische Konstanten.

Allerdings ist Greven (2003: 137) insofern zuzustimmen, als dass Arendt ihren Fokus sehr stark auf die Fähigkeit des Einzelnen legt, einen Anfang machen zu können. Weil sie Heideggers Konzeption der Mitwelt weiterentwickelt, muss sie zeigen, dass Menschen im handelnden und sprechenden Umgang mit anderen nicht einfach nur dem Gerede verfallen. Die Entscheidung, vor anderen in Erscheinung zu treten und sich beim Aushandeln der öffentlichen Angelegenheiten einzubringen, muss dem Einzelnen – soll Arendts politische Theorie existenzphilosophisch überzeugen – eine Möglichkeit eröffnen, die Person zu sein, die man wirklich (in Heideggers Terminologie ‚eigentlich‘) ist.³¹ Arendt und Mouffe sind sich demnach durchaus über den Status des Politischen einig: „Das Gesellschaftliche und das Politische haben daher, mit Heidegger gesprochen, den Status von *Existenzialien* – sie sind notwendige Dimensionen jeden gesellschaftlichen Lebens“ (Mouffe 2007a: 26). Allerdings versteht Mouffe das Politische ausschließlich im Sinne der Massendemokratie (vgl. Abschnitt 2), während Arendt mit Heidegger darin übereinstimmt, genau diese Form von Politik auf das heftigste zu kritisieren (vgl. Abschnitt 3.5).³² Im neu beginnenden Handeln und Sprechen eröffnet sich für Arendt die Möglichkeit, das Politische als *Existenzial* zu denken, ohne einerseits Mouffes positive Einstellung gegenüber der Massendemokratie zu teilen und ohne andererseits Heideggers negativer Haltung gegenüber der Mitwelt zu übernehmen – weshalb es nötig sein wird, den Unterschied zwischen Heideggers und Arendts Konzeption der Mitwelt deutlicher herauszuarbeiten.

Wie Hinchman und Hinchman (1991: 445, 455) betonen, lassen sich dabei große Ähnlichkeiten zum Denken von Karl Jaspers finden. Dieser teilt Arendts Kritik an Heideggers Rückzug in die Einsamkeit. Sowohl Arendt als auch Jaspers wenden sich damit gegen die Tendenz zum Solipsismus im existenzialistischen Denken. Zudem finden wir in Jaspers' Philosophie eine klare Parallele zu Arendts ablehnender Haltung gegenüber der Masse: Beide thematisieren die

31 Den Zusammenhang zwischen Existenzphilosophie und der Entscheidung, der zu sein, der man wirklich ist besprechen Hinchman und Hinchman (1991: 439) näher.

32 Zu Heideggers Ablehnung der Massendemokratie vgl. auch Antonia Grunenberg (2008: 63f).

„Entweltlichung“ der Welt in der Massengesellschaft (hier gedacht als ‚Gesellschaft der Massenproduktion‘), die darin besteht, dass das Zwischen im Sinne der Dingwelt seinen objektiv-verlässlichen Charakter einbüßt. “This is because virtually everything needed and used now is mass produced and will be ‘used up and cast aside’ when people are finished with it” (Hinchman und Hinchman 1991: 453).³³ Die Dauerhaftigkeit hergestellter Gegenstände weicht so dem Konsum, der Gebrauch dem Verbrauch – wodurch das Werden und Vergehen der natürlichen Konsumprozesse die Verlässlichkeit der Dingwelt ‚überlagern‘ (vgl. Abschnitt 3.1.2). Zudem betont Jaspers (1958: 74) die zentrale Rolle der Pluralität nicht nur in Bezug auf die objektive Welt; auch er entwickelt einen Begriff von Welt als Erscheinungswelt für den Einzelnen, die ihn als den, der er ist, zur Geltung bringt.³⁴ Ein Seitenblick auf Jaspers’ Denken kann deshalb erhellend für Arendts Verständnis der Bedingungen menschlichen Handelns in der Massengesellschaft sein.

Jaspers schreibt:

„Der Mensch ist immer beides, ein Einzelner in einem Ganzen. Der Einzelne ist durch seine menschliche Umwelt und diese nur dank der Kraft des Einzelnen. Es kann weder das Ganze – nennen wir es Gemeinschaft, Gesellschaft, Kollektiv –, noch den Einzelnen für sich geben ... Ohne Überlieferung, die ihm durch Menschen zuteilwird, kann der Neugeborene nicht einmal Mensch werden.“ (Jaspers 1958: 65)

Jaspers begreift dieses Verhältnis zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen als eine doppelte Bi-Polarität, welcher der Mensch angehört: „der vom Einzelnen und Kollektiv, und innerhalb des Kollektiven der von substantieller Gemeinschaft und planender technischer Gesellschaft“ (Jaspers 1958: 68). Wenn Benhabib die Polarität zwischen Kollektiv und Einzelnem bei Arendt im Sinne von Sozialisierung und Individuum-werden als zwei Seiten einer Medaille bezeichnet, so können wir mit Jaspers hinzufügen, dass Sozialisierung immer auch in der zweiten Polarität zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft gedacht werden muss:

„Jene substantielle Gemeinschaft ist geschichtlich, je besonders einzig, getragen von einer untergründlichen Vergangenheit, auf die sie hört, die durch mündliche Lehre und Bücher, durch Sitten, Gebräuche, Gewohnheiten, Gehörigkeiten, vor allem durch Familie und gemeinsamen Glauben überliefert wird. Sie ist gewachsen, nicht zu planen; sie wird bewahrt ist nicht zu machen. Das technische Kollektiv der Gesellschaft dagegen geht im Augenblick auf, ist beliebig übertragbar, identisch wiederholbar, hat keine Vergangenheit, die es in der Erinnerung trägt, ist restlos geplant, übersehbar und zu machen. Es kann jeden Menschen ersetzen, ohne sich zu ändern, es behandelt ihn nur als Mittel, als Teil und als Funktion. Es hat keine Zukunft als nur die nicht gefühlte, sondern gehaltlose des quantitativen Mehrwerdens, das Verbessern der Maschinen, des Ersatzes des Verschlissenen an Menschen und Material ... [Der Gegensatz] ist von jeher da gewesen in der Spannung von traditionellem Wiederholen und rationalem Verändern ... Es handelt sich um eine Polarität, die als Ganzes zum Menschen gehört³⁵ ... Das nur Geplante gibt zwar gewaltige Macht, aber mit der Tendenz, den Menschen, für den diese Macht Sinn hätte, zum Erlöschen zu bringen.“ (Jaspers 1958: 67f)

Arendts Konzeption des Handelns und Sprechens im Gewebe der menschlichen Angelegenheiten als Abgrenzungsbewegung zur Massengesellschaft kann dabei als ihre philosophische

33 Dieselbe Kritik finden wir auch bei Arendt (VA: 232f).

34 Jaspers Pluralität zu zweien entwickelt Arendt allerdings weiter zu einer Pluralität der zwischenmenschlichen Bezüge in Form von Geschichten und Kultur (Hinchman und Hinchman 1991: 461).

35 Jaspers unterscheidet sich von eindimensionalen Modernisierungskritikern insbesondere dadurch, dass er den Aspekt des Kollektivs als durchaus zu jeder menschlichen Existenz gehörig begreift.

Ausarbeitung eben jener Polarität betrachtet werden: Aus ihrer existenziellen Bestimmung dreier Grundtätigkeiten heraus begreift sie das Politische als Handeln von Gleichen unter Gleichen; sie fasst dieses Handeln als tätigen Umgang mit der Mitwelt, die den Einzelnen im Neuanfangen als den, der er ist, zur Geltung bringt; und sie grenzt dieses Handeln dabei vom kollektiven, entweltlichten Konsum- und Verwaltungsprozess der Massengesellschaft ab, der diesen Umgang mit der Mitwelt verdrängt und ein statistisch ermittelbares Sich-Verhalten an dessen Stelle setzt.

Aller Kritik an Grevens Arendtbesprechung zum Trotz hat dieser durchaus recht, wenn er schreibt, dass Arendts Philosophie durch den existenzphilosophischen Fokus auf das Neubeginnen kaum beleuchtet, welche Rolle das geschichtliche Gewebe in der Politik letztlich einnimmt. Warum sollte die Rolle dieser gemeinschaftlichen geschichtlichen Tradition prinzipiell anders zu bewerten sein als die Strukturen der Massengesellschaft, die die Handlungsspielräume zu einem bloßen Sich-verhalten einengen? Jedenfalls beleuchtet Arendt den Einfluss des Gewebes auf den öffentlichen Raum in *Vita activa* kaum ausreichend, um darüber eine klare Aussage treffen zu können. Zudem werden die diskursiven Strukturen *als Gegenstand* des Politischen kaum genauer beleuchtet. Und das, obwohl sie beispielsweise in *Macht und Gewalt* ausdrücklich Bezug auf die zu ihrer Zeit aktuelle Studenten- und Bürgerrechtsbewegungen nimmt (MG: 79, 107-109.), welche neben juristisch-politischen Veränderungen ja auch und gerade vorherrschende Denkmodelle überwinden wollten. Gerade weil Arendts Gewebe der zwischenmenschlichen Bezüge als kontingente diskursive Struktur verstanden werden kann, muss man Mouffe (2007a: 26) beipflichten und derartige Strukturen nicht nur als Bedingung, sondern auch als Gegenstand der Politik begreifen. Sie müssen thematisiert und verhandelt werden können. „Das welthafte Zwischen“, so schreibt auch Bösch (1999: 584), „wäre als kulturelle Formung des eigenen natürlichen Lebenszusammenhangs ... selbst Gegenstand politischen Handelns, also der pluralen Selbstverwirklichung öffentlicher Beziehungsnetze.“ Es ist letztlich diese ‚fehlende‘ Ausarbeitung in ihrem Hauptwerk *Vita activa*, die dazu führt, dass Arendt gesellschaftlich-diskursive Strukturen in ihrer Machtkonzeption gewissermaßen ausspart (Ahrens 2005: 136). Eine in Grevens Sinne *moderne* politische Theorie kann diese Strukturen aber nicht außer Acht lassen. Und nur wenn sich diese Strukturen *aus Arendts Philosophie heraus* so fassen lassen, dass sie von Formen der Gewalt klar zu unterscheiden sind, können wir die für ihre politische Theorie so fundamentale Unterscheidung von Macht und Gewalt beibehalten.

5.3. Gewalt und diskursive Gewalt

Wie in Abschnitt 5.2 deutlich wurde, kann Arendts Konzeption des Gewebes zwischenmenschlicher Angelegenheiten im Sinne kontingenter diskursiver Strukturen interpretiert werden. Folgen wir Arendts Argumentation, so wird durch diese Strukturen sinnvolles Handeln einerseits überhaupt erst möglich, andererseits bedingen sie das Handeln und schränken den Handlungsspielraum ein. Neu ausgehandelte Machtgefüge, so können wir mit Arendt sagen, sind somit unter den Bedingung diskursiver Strukturen hervorgebracht, werden aber (weil sie zwischenmenschliche Bezüge stiften) auch sofort Teil dieser Strukturen für zukünftiges Handeln. Das zwischenmenschliche Gewebe muss deshalb nicht nur als Bedingung, sondern auch als Gegenstand der Politik verstanden werden.

Aus radikaldemokratischer Perspektive erscheinen diese Machtstrukturen des zwischenmenschlichen Gewebes als artikulierte Identitäten, die Subjektpositionen Möglichkeiten des Anschlusses bieten, indem sie sich von anderen möglichen Positionen abgrenzen. Wie in Abschnitt 2 bereits erwähnt, kommt Marchart (2008: 196f) deshalb zu dem Schluss, dass man „in der Politik nie ganz um teils gewaltförmige Identifizierungen [herumkomme]“ und die Unterscheidung von Macht und Gewalt daher aus Arendts „reinen Begriff des Politischen zu entfernen“ sei. Ein gewaltfreier Konsens von Handelnden sei damit kategorial ausgeschlossen: Man müsse bei solchen Identifizierungen immer „auf einem Gebiet entscheiden, auf dem nicht entschieden werden kann“, weil jede letztgültige Bestimmung unmöglich sei (vgl. Abschnitt 1.1). Das Politische mit seinen Machtstrukturen sei deshalb unausweichlich von Antagonismen geprägt, weil andere Bestimmungen der Identitäten ausgeschlossen werden (Mouffe 2007a: 19). Das fundamentale Problem, das der in Abschnitt 1 beschriebene differenztheoretische Ansatz für die Philosophie Arendts bereitet, können wir begrifflich geklärt folgendermaßen neu fassen: Um die Unterscheidung von Macht und Gewalt aufrecht erhalten zu können, müssen sich jene diskursiven Strukturen, die Mouffe und Marchart als gewaltförmige Strukturen identifizieren, letztlich als nicht gewaltsam im Sinne Arendts herausstellen, aber dennoch adäquat in den Blick genommen werden können.

Um das Verhältnis von Handeln und Gewebe der menschlichen Angelegenheiten zu analysieren, ist es sinnvoll, Arendts Analyse der Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten etwas genauer zu betrachten. Dabei unterscheidet sie zwei Aspekte des Handelns anhand einer etymologischen Analyse der antiken Handlungsbegriffe:

„[I]m Unterschied zu den neueren Sprachen, [besaßen] das Griechische wie das Lateinische zwei ganz verschiedene und doch in einem bestimmten Zusammenhang stehende Worte, mit denen sie das bezeichneten, was wir *handeln* nennen. Den beiden griechischen Verben ἄρχειν und πράττειν ... entsprechen die beiden lateinischen Verben *agere* ... und *gerere*.“ (VA: 235)

Während ἄρχειν und *agere* dabei die gemeinsame Grundbedeutung ‚anfangen‘ bzw. ‚in Bewegung‘ setzen tragen, verstand man unter πράττειν und *gerere* ‚etwas ausführen‘ bzw. ‚etwas vollziehen‘. Die jeweils unterschiedlichen Handlungsbegriffe deuten dabei, so Arendts Argument, auf zwei Aspekte des Handelns: einerseits das Neu-Beginnen und andererseits das Fortführen des einmal Begonnenen (VA: 235). Während sich Arendt insbesondere dem Handeln im Sinne von ἄρχειν zuwendet und diesen Aspekt detailliert betrachtet, beleuchtet sie das Verhältnis zwischen den diskursiven Strukturen des Gewebes und πράττειν kaum: In ihrer Analyse übernimmt ‚πράττειν‘ vor allem die Funktion, die Angewiesenheit jedes Anfangenden auf Andere herauszustellen, die ihm zu Hilfe kommen (VA: 235ff). Erneut zeigt sich, dass Arendts ungeteilte Aufmerksamkeit für den Bruch der Tradition im Anfangen die Sicht auf die Bedingungen unter denen Handeln sich vollzieht ein Stück weit verstellt.

Bei der Untersuchung, ob man ‚πράττειν‘ als Weiterführen im Sinne diskursiver Gewalt verstehen kann, fällt zunächst auf, dass das Fortführen von Machtstrukturen nicht mit Gewalt als solcher, sondern mit dem *Erleiden* von Gewalt korrespondieren müsste. Dies lässt sich dadurch erklären, dass wir es zumindest bei radikal-konstruktivistischen und radikal-poststrukturalistischen Ansätzen (wie Mouffes Differenztheorie) mit Ansätzen zu tun haben, die das handelnde Individuum als Akteur verwerfen. Es gibt keinen identifizierbaren Täter der diskursiven Gewalt, sondern nur die abstrakt gedachte Hegemonie eines Diskurses, der kollektive Identitäten als Subjektpositionen anbietet und andere Positionen ausgrenzt und verwirft. Alle jene Charakteristika des Herstellens, die Arendt der Gewalt (in Abgrenzung zur Macht) zuschreibt, können so aber erst gar nicht begrifflich gefasst werden: Wenn sie Gewalt als ein Instrument zur Herbeiführung einer Situation und somit ein Mittel zum Zweck begreift, so liegt der Zweck selbst außerhalb des Gewaltmittels, nämlich im vorausschauenden Plan des Täters. Letzteren negieren radikal-konstruktivistische Ansätze aber.

Dies weist bereits darauf hin, dass ‚diskursive Gewalt‘ in der Tat nichts mit Arendts Gewaltbegriff zu tun haben kann. Entsprechend empfiehlt sich, den Unterschied also etwas genauer zu betrachten und zu versuchen mit Arendtschen Begriffen das Konzept der diskursiven Gewalt nachzuzeichnen. Bei ‚diskursiver Gewalt‘ werden Macht und Gewalt (von einigen unterschiedlichen Konnotationen abgesehen) zunächst einmal als zueinander synonym verstanden. Gewalt beschreibt dabei im Allgemeinen ein Mittel des ‚Herrschenden‘ zur Umsetzung bestimmter Pläne. Herrschaft wiederum wird – ganz im Sinne Max Webers³⁶ – als Chance begriffen, auf einen Befehl Gehorsam zu finden. Weil Macht und Gewalt synonym gebraucht werden können, können wir sagen, dass wenn ein Herrscher fast immer Gehorsam findet, seine Macht groß ist. Der Machtbegriff – und das ist für die folgenden Überlegungen zentral – wird dabei aber vom

36 Arendt bezieht sich bei der Kritik an diesem Machtbegriff nicht auf Weber, sondern auf Karl von Clausewitz, allerdings hebt sie explizit die Willkürlichkeit dieser Auswahl hervor. Es mache letztlich kaum einen Unterschied welchen Autor man heranziehe (MG: 37f). Ich beziehe mich daher auf die geläufigeren Definitionen Webers.

Ergebnis her verstanden, vom *Resultat des Gehorsams*. Nur deshalb lassen sich Macht und Gewalt in den meisten Kontexten auch ohne größere Probleme synonym gebrauchen.

Interessant an dieser Umkehr der Perspektive ist nun, dass wir den Herrschenden *als Person* aus dieser Gleichung *entfernen* können. Macht erhöht dann die Chance auf Befolgung eines Imperativs im Allgemeinen, sei dies nun ein Befehl oder eine gesellschaftliche Norm. Diskursive Strukturen lassen sich dann in der Tat als *diskursive Macht* begreifen: sie führen zu einer den Strukturen gemäßen Handlung. Und weil Macht und Gewalt in dieser Interpretation synonym gebraucht werden können, lässt sich ‚diskursive Macht‘ prinzipiell auch durch ‚diskursive Gewalt‘ ersetzen: letztlich beschreiben beide Konzepte gewissermaßen einen wie auch immer sichergestellten *Gehorsam* gegenüber der diskursiven Struktur.

Aus Arendts Begriffen heraus wird hier deutlich, *warum* aus Mouffes differenztheoretischem Ansatz keinerlei normative Forderung entwickelt werden kann: Mouffe begreift Politik im Modus hegemonialer Ausschlüsse, die als diskursive Gewalt mögliche Artikulationen unterdrücken und marginalisieren. Weil ein konfliktfreier Konsens nicht möglich ist, kann es auch keine gewaltfreie Artikulation geben; die Dynamik der Politik ist immer von Gewalt geprägt. Ein ‚Außerhalb‘ des Diskurses braucht nicht in Betracht gezogen werden, nichts davon spielt im Bereich des Politischen eine Rolle. Weil das Subjekt aber „dekonstruiert“ und als diskursive Instanz begriffen wird, kann es auch keinen *Gewalttäter* der diskursiven Gewalt geben. Wenn es aber keinen planenden Täter geben kann, so kann es auch keinen Plan geben – und damit ebenso wenig einen außerhalb der diskursiven Gewalt liegenden Zweck, der irgendeine bestimmte Artikulation (die ‚Gewalttat‘) normativ rechtfertigen könnte.

Arendt hingegen steht, wie auch Jaspers (Hinchman und Hinchman 1991: 450), in klarer Opposition zu Webers Machtbegriff: Sie interpretiert Macht als ein *einvernehmliches* Handeln, also gerade kein Durchsetzen des eigenen Willens gegen das Widerstreben anderer. Aus Arendts Überlegungen heraus erscheint der Begriff ‚diskursive Gewalt‘ eher als rückwärts gedachte *Metapher*: Die Idee eines ‚hergestellten‘ Gehorsams gegenüber einem Gewaltherrscher wird dabei auf das Verhältnis zwischen Diskurs und Fortführung (bzw. Reartikulation) der Strukturen übertragen. ‚Der Diskurs‘ (zu verstehen als Sinnsystem in seiner Totalität) gibt mögliche Artikulationen vor und marginalisiert andere Artikulationen, die er als sinnlos verwirft, was in einem Verhalten resultiert, das den diskursiven Strukturen gemäß ist, – ganz ähnlich wie die Androhung von Gewalt oft zu einem angepassten Verhalten führt.

Keineswegs handelt es sich dabei aber tatsächlich um eine *Form von Gewalt in Arendts Sinne*. Erst wenn das handelnde Subjekt (im Sinne Mouffes) als Teil eines kontingenten Diskurses bestimmt wird, kann ‚diskursive Gewalt‘ tatsächlich als Form von Gewalt erscheinen, weil es zum einen keinen Täter geben kann und weil sie zum anderen dann im *Resultat* zusammenfallen: Gewalt und diskursive Strukturen schränken den Handlungsspielraum in ähnlicher Weise ein, weil das, was gesagt und getan werden kann, im Vorhinein schon bestimmt zu sein scheint.

Durch Arendts Fokus auf das Individuum und das Handeln kann sie dagegen Gewalt von diskursiver Gewalt konzeptuell unterscheiden. Gewalt ist nach ihrer Interpretation ein Mittel zum Erreichen eines Zwecks und damit eine *Tätigkeit*, die sie im Kontext des Herstellens verortet. Als solche ist Gewalt, und das ist zentral, *stumm* (VA: 36) – weshalb Arendt (2005: 953) auch von der Friedhofsruhe in der Tyrannis sprechen kann. Sie bedarf nicht notwendig der Artikulation im weiteren Sinne (verstanden als Einbettung in einen Sinnkontext, der als Rechtfertigung oder Erklärung dienen könnte), denn der Zweck der Gewalttat liegt außerhalb des Geschehens, nämlich im Plan des Täters, der für den Beobachter das Opfer der Gewalttat keineswegs zugänglich sein muss.³⁷ Diskursive Gewalt bedarf dagegen der Artikulation; Konzepte (bzw. Identitäten) müssen für den Einzelnen schlüssig in ein Sinnsystem eingebettet sein, sonst werden sich Menschen nicht ihnen gemäß verhalten.

Arendts Unterscheidung von Macht und Gewalt lässt sich somit auch dann Aufrecht erhalten, wenn wir ihre Konzeption des Gewebes zwischenmenschlicher Angelegenheiten im Sinne historisch kontingenter, diskursiver Strukturen verstehen – zumindest als begriffliche Unterscheidung. Doch selbst wenn wir Arendts formal gewaltfreien Machtbegriff anerkennen und dem Politischen zugrunde legen, bleibt ein fader Beigeschmack: Was ist ein Machtbegriff wert, der sich zwar auf das einmal im Sinne von ‚ἀρχεῖν‘ Begonnene beruft, aber letztlich dennoch scheinbar kaum eigenen Handlungsspielraum beim Fortführen im Sinne des ‚πράττειν‘ übrig lässt? Das Problem, das Mouffes Theorie in den Fokus der Betrachtung rückt, bleibt durchaus bestehen, gerade weil diskursive Gewalt und Gewalt, wie Arendt sie versteht, im *Resultat* dann doch scheinbar zusammenfallen. Politik, so müssen wir einwenden, dürfte sich zum allergrößten Teil im Bereich des Weiterführens bewegen, nicht im beständigen Neu-Gründen und Anfangen. Dass ‚diskursive Gewalt‘ als Metapher zu begreifen ist, ändert nichts an dem Problem, dass das Ergebnis des Handelns in den allermeisten Fällen vorweggenommen scheint.

Würde diese Metapher das Politische in seiner Ganzheit treffend beschreiben, so müssten wir mit Mouffe und Greven einwenden, dass Arendt diesen Aspekt tatsächlich übersehen hätte, ihre Begriffe also einer modernen Betrachtung der Politik nicht gerecht werden könnten. Denn von Handeln in Arendts emphatischen Sinn kann ohne Handlungsspielraum beim Fortführen der Strukturen letztlich kaum die Rede sein. Würden wir dies unter *gerere* verstehen, so müssten wir, Hinchman und Hinchman (1991: 462) folgend, den fortführenden Aspekt menschlichen Handelns vielmehr ‚Verhalten‘ nennen, ein in Routine und fast schon mechanischer Reaktion

37 Mouffe würde dem sicherlich widersprechen und einwenden, auch die Gewalt bzw. die Androhung von Gewalt muss *verstanden* werden. Andererseits weist gerade die Sprachlosigkeit und das Ringen um Verständnis angesichts der Gräueltaten Einzelner oder ganzer Staaten darauf hin, dass es sich dabei dennoch um einen qualitativen Unterschied handelt, der mit Arendts Unterscheidung deutlich in den Blick rückt.

verharrtes Handeln. Im Folgenden werde ich deshalb genauer untersuchen, wie ‚diskursive Gewalt‘ im Denken Arendts zu verorten ist, und in welchem Verhältnis der Begriff zu *gerere* zu verstehen ist.

5.4. Verortung der diskursiven Gewalt im Denken Arendts

5.4.1. Der Zuschauer

Im vorangegangenen Abschnitt wurde deutlich, dass Arendts begriffliche Differenzierung von Macht und Gewalt auch dann Bestand hat, wenn man ihre Konzeption des zwischenmenschlichen Gewebes als kontingente diskursive Struktur begreift. Diskursive Gewalt, wie ich sie in Mouffes Hegemonialtheorie identifiziert habe, lässt sich nicht unter Arendts Begriff der Gewalt subsumieren. Erst wenn man vom Resultat her denkt und diskursive Gewalt nicht mit der Gewalttat sondern mit einem Erleiden von Gewalt in Beziehung setzt, lassen sich, sieht man wie Mouffe vom Täter völlig ab, die beiden Begriffe gleichsetzen. Allerdings wurde ebenso deutlich, dass diese begriffliche Unterscheidung das Problem nicht löst, das der Begriff der diskursiven Gewalt aufwirft: Wenn sich im Handeln positive Freiheit realisieren lässt, Handeln aber grundsätzlich bedingt ist, wo können wir dann gegenüber der diskursiven Struktur überhaupt Handlungsspielräume erkennen, in denen sich positive Freiheit entfalten kann?

Aus dem in den Abschnitten 3.5 und 4 Gesagten wird deutlich, dass Arendt diese Handlungsspielräume insbesondere durch die Massengesellschaft bzw. die in Parteien organisierte Massendemokratie bedroht sieht. Menschen erscheinen hier nicht mehr voreinander als Personen mit Meinungen, weil sie sich nicht mehr handelnd und sprechend aneinander richten, sondern als unpersönliche Inhaber bestimmter Interessen, die sich ohne weiteres kollektiv zusammenfassen lassen. Die Vielfalt persönlicher Perspektiven auf die Dingwelt tritt deshalb nicht mehr öffentlich in Erscheinung; Meinungen bilden sich nicht mehr in Auseinandersetzung mit diesen Perspektiven. Wie Hinchman und Hinchman ausführen, bedroht die Massengesellschaft deshalb die Pluralität, die existentielle Grundbedingung des Handelns:

“As mass society undermines both constituents of the common world, individuals are thrown back upon themselves, their ties to others dissipated ... Arendt tried to capture the significance of these changes in the (misleading) claim that ‚behavior has replaced action as the foremost mode of human relationship.‘”
(Hinchman und Hinchman 1991: 451f)

Das Handeln verzerrt sich hier zu einer gewissermaßen behavioristisch interpretierbaren Reaktion auf das, was durch die Machtstrukturen im zwischenmenschlichen Gewebe vorgegeben ist. Im Extremfall wird Handeln hier zu kollektiviertem, berechenbarem Handeln, indem die moderne Massengesellschaft den Menschen als ökonomischen Interessens- und Funktionsträger in den Vordergrund stellt, sodass jeder Einzelne zu jeder Zeit prinzipiell durch einen anderen ersetzt werden kann. Der Massengesellschaft wohnt deshalb, wie Hinchman und Hinchman

(1991: 451) es ausdrücken, die Tendenz inne, nach dem Prinzip eines Bienenstocks dem Einzelnen einen Platz und eine Funktion zuzuweisen.

In dieser Kritik zeigt sich wiederum Arendts Nähe zum Denken Jaspers: “Both hoped to restore, in Jaspers’ phrase, a ‘jointly constituted world’” (Hinchman und Hinchman 1991: 454). Im Gegensatz zu dieser Welt des Kollektivs soll die gemeinsame Welt den Einzelnen, so Jaspers (1958: 73), „zu spontaner Entfaltung [freigeben]“. Wie in Abschnitt 3.5 klar wurde, übernimmt nach Arendt der öffentliche Raum, in dem die Menschen sich als Gleiche gegenüber treten und als Personen voreinander erscheinen, dabei die Schlüsselrolle. Dieser Raum ist künstlich hergestellt; er muss gegründet und verteidigt werden – und Arendts Philosophie kann vor allem als Beitrag zu letzterem verstanden werden. Doch stellt sich die Frage, worin sich Arendts Raum der Öffentlichkeit, der durch Macht erzeugt und durch das zwischenmenschliche Gewebe bedingt ist, von einem hegemonialen Diskurs (als den ihn Mouffe ohne Zweifel bezeichnen würde) unterscheidet; es fragt sich, warum hier den Menschen mehr Handlungsspielraum offenstehen soll als in einer parteidemokratischen Massengesellschaft. Oder anders gefragt: Ist Arendts Neu-Beginn nicht auch im idealen Raum der Öffentlichkeit eine solche Seltenheit, dass der Großteil des Politischen eben dennoch im Sich-Verhalten (gemäß den Traditionen, etc.) besteht?

Es ist dabei wichtig, sich nochmals bewusst zu machen, dass Handeln im Arendtschen Sinne eines öffentlichen Raums bedarf, um sich zu entfalten, das heißt um nicht im Sich-Verhalten (im *kollektivierten* Handeln) zu erstarren. Um im Sinne positiver Freiheit Handeln zu können, müssen sich aber verschiedene Handlungsoptionen bestimmen lassen. Genau hier prägen diskursive Strukturen entscheidend, welche Optionen überhaupt als sinnvoll erachtet werden können. Dabei werden viele andere mögliche Optionen von vornherein nicht zugelassen und aus der Diskussion von ausgeschlossen. Wir bewegen uns damit in der Fragestellung thematisch von Arendts Betrachtung der *vita activa* weg und hin zur Frage, wie wir überhaupt Handlungsspielräume bzw. Handlungsalternativen erkennen können. Das Reflektieren über diese Handlungsoptionen gehört dabei nicht mehr zum tätigen Umgang mit der Welt, sondern zur *vita contemplativa*, der betrachtenden Lebensweise (βίος θεωρητικός). Aus diesem Grund verweist Arendt explizit auf die Rolle einer Untersuchung des Denkens für eine neue politische Philosophie:

“Crucial for a new political philosophy will be an inquiry into the political significance of thought, i.e. into the meaningfulness and the conditions of thinking for a being that never exists in the singular and whose plurality is far from explored when an I-Thou-relationship is added to the traditional understanding of man and human nature.”³⁸ (Arendt 1994: 445)

38 Arendt kritisiert hier explizit Jaspers’ Konzept der Pluralität als Dualität.

Übereinstimmend damit weist Hans-Peter Krüger (2009: 200-207) darauf hin, dass Arendts Spätwerk, das sich diesem Aspekt menschlicher Existenz widmet, als Besprechung der Diskursformationen lesen lässt. Allerdings konnte Arendt diese Besprechung nie zu Ende führen:

„Nach ihrem Tode fand man ein Blatt Papier in ihrer Schreibmaschine, auf dem lediglich die Überschrift ‚Die Urteilskraft‘ und zwei Mottos standen. Irgendwann zwischen dem Samstag, an dem sie ‚Das Wollen‘ beendet hatte, und dem Donnerstag ihres Todes muß sie den letzten Teil in Angriff genommen haben.“ (Arendt 2006b: 464)

Entsprechend wenig wissen wir über Arendts letzten Teil. Aus den wenigen Fragmenten ihrer Interpretation von Kants *Kritik der Urteilskraft* geht jedoch hervor, dass sie hier einen Schlüssel zum Verständnis des pluralen Handelns zu finden glaubte. Zu klären, wie sich in Arendts Denken das Zusammenspiel zwischen diskursiver Gewalt und pluralem Handeln begreifen lässt, wird aber im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich sein, schlicht deshalb, weil dieses Verhältnis von Arendt nicht mehr ausgearbeitet wurde. Allerdings ist es durchaus möglich, die ‚Spielräume‘ für positive Freiheit in ihrer Philosophie zu verorten.

Zunächst fällt auf, dass Arendt zu Beginn von „Das Denken“ Bezug auf ihre Erlebnisse als Beobachterin des Prozesses gegen Adolf Eichmann nimmt. Was sie frappierte, war dessen *Gedankenlosigkeit*, die sich sprachlich in seiner von Klischees durchsetzten Sprache zeigte. Ziel ihrer Untersuchungen der *vita contemplativa* ist deshalb auch immer die Klärung, inwiefern kollektivierte Handlungsweisen mit dem Denken zusammenhängen:

„Klischees, gängige Redensarten, konventionelle, standardisierte Ausdrucks- und Verhaltensweisen haben die gesellschaftlich anerkannte Funktion, gegen die Wirklichkeit abzuschirmen ... Es drängte sich folgende Frage auf: Könnte vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich ergibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?“ (LG: 14f)

Das mangelnde Verständnis für die Wirklichkeit, für den Sinnzusammenhang der Welt, so also Arendts Ausgangspunkt, könnte ein Grund für das Sich-Verhalten von Menschen sein.

Weil dieser Sinnzusammenhang letztlich in Form von Geschichten konzipiert ist (vgl. Abschnitt 5.1), gleicht er einer auf der Theaterbühne gespielten Handlung. Zentral ist für Arendt dabei, dass man nicht als agierender Schauspieler den Zusammenhang der Geschichte überblickt, sondern als Zuschauer. „Die Konsequenzen aus dieser frühen Unterscheidung zwischen Handeln und Verstehen liegen auf der Hand: als Zuschauer kann man die ‚Wahrheit‘ dessen verstehen, worum es in dem Schauspiel geht; doch der Preis dafür ist der Verzicht auf Teilnahme“ (LG: 98). Weil Wirklichkeit sich aus dem Gewebe menschlicher Angelegenheiten ergibt, das aus menschengemachten Geschichten besteht, müssen wir uns aus dem Schauspiel zurückziehen, eine Beobachterposition einnehmen und nachdenken, wie sich das Gesehene als sinnvolle Geschichte in den Kontext einfügen lässt (Hinchman und Hinchman 1991: 462). Kants Konzept des ‚Zuschauers‘ – und das macht dessen dritte Kritik für Arendt (LG: 101) so

interessant – existiert aber als nicht als einzelner, sondern immer im Plural. Kants Untersuchung über den *sensus communis* greift Arendt auf und versucht sie im Begriff des Zuschauers für ihre politische Theorie fruchtbar zu machen. Den Gemeinsinn definiert Kant dabei folgendermaßen:

„Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde.“ (Kant 2006: B157)

Kants Zuschauer *interpretiert* das Geschehen, muss bei dieser Interpretation aber andere mögliche Perspektiven berücksichtigen, er muss sich an die Stelle jedes anderen versetzen und dessen *mögliche* Urteile miteinbeziehen, was Kant (2006: B158) die „erweiterte Denkungsart“ nennt.

Diesen Gedanken übernimmt Arendt, ersetzt aber Kants Anspruch auf Allgemeingültigkeit eines so gewonnenen Urteils durch das *wirkliche* Gespräch mit Anderen, in dem der Zuschauer neue Sichtweisen auf das erfährt, was sich vor seinen Augen ereignet. Indem sich der politisch Handelnde also für eine gewisse Zeit aus dem Geschehen zurückzieht, kann er unterschiedliche Perspektiven mit einbeziehen, weshalb Bösch (1999: 579) von einer „reflexiven Instanz“ spricht: „Zuschauer als urteilsfähige Vermögen in gemeinsamer Verständigung die Begrenztheit der Perspektiven zu überschreiten, indem sie in erweiterter Denkungsart mögliche andere Perspektiven in Betracht ziehen und öffentlich diskutieren können.“

Arendt verbindet hier Kants Konzept des *sensus communis*, gedacht als allgemeingültigem (also singulärem), aber dennoch auf Einbeziehung pluraler Perspektiven beruhendem Urteil, mit Nietzsches Perspektivismus, in dem dieser kritisiert, Wirklichkeit ergebe sich aus einer *Pluralität von Urteilen*, die dieser allerdings alle als Produkt des je Einzelnen begreift und die demnach *gerade nicht* durch eine Pluralität von Zuschauern zustande kommen (Nietzsche 1999: KSA 5,365; GM 3,12). Wie Arendt diese Diskussion pluraler Zuschauer in erweiterter Denkungsart genau gedacht hat, wird sich wohl nie ganz klären lassen. Klar ist jedoch, dass Arendt weit über Jaspers Ansatz hinausgeht, der ein derartiges Urteilen als Kommunikation zu zweit verstand.

„Ein recht häufiger Fehler moderner Philosophen, die in der Kommunikation eine Wahrheitsgarantie sehen – vor allem Karl Jaspers und Martin Buber mit seiner Philosophie des Ich-Du –, ist die Meinung, die Innerlichkeit des Zwiegesprächs, das ‚innere Handeln‘, das sich an die eigene Person ‚wendet‘ oder an das ‚andere Selbst‘ – Aristoteles’ Freund, Jaspers’ Geliebter, Bubers Du –, könne als Vorbild in der politischen Sphäre dienen.“ (LG: 427)

Hinchman und Hinchman (1991: 461) vergleichen die sich daraus ergebende Komplexität des zwischenmenschlichen Gewebes treffend mit einem Puzzlespiel im öffentlichen Raum, dessen Teile zwischen Zuschauern, Dichtern, Historikern und Philosophen verteilt sind, welche jeweils ihre eigene Perspektive zum Verständnis beitragen. Zentral ist aber, dass diese Perspektiven

keineswegs harmonisch im Einklang stehen müssen. Gerade weil ein endgültiges, für alle verbindliches Urteil über das Gesehene nicht möglich ist, sind unterschiedliche Meinungen über das Gesehene durchaus (und gerade) Anlass zur Diskussion. Im Begriff des Zuschauers können somit verschiedene Interpretationen nebeneinander existieren. Die ‚Wirklichkeit‘ einer Interpretation ergibt sich daraus, dass andere sehen, was wir sehen, ohne doch jemals das eigene Urteil oder das Urteil anderer als letztgültige Wahrheit begreifen zu können. Dennoch wird hier durchaus geurteilt – wir *entscheiden* uns für eine Interpretation. Wie Arendts Konzept des Zuschauers das Verhältnis zwischen positiver Freiheit und diskursiver Gewalt in den Blick nehmen kann, möchte ich nun im Folgenden genauer betrachten.

5.4.2. Politische Freiheit und diskursive Gewalt

Die von Arendt wohl angedachte Konzeption einer politischen Entscheidung in erweiterter Denkungsart hat durchaus eine gewisse Ähnlichkeit zu Laclau und Mouffes Konzeption einer ‚Entscheidung im Raum der Unentscheidbarkeit‘ (vgl. Abschnitt 1.2). In der Tat haben wir es hier mit einer ‚Dezision‘ zu tun, die andere Möglichkeiten der Interpretation notwendig ausschließt. Allerdings sind es bei Arendt Personen, die diese Entscheidung treffen. Der Einzelne entscheidet, welche Interpretation er *für sich* verwerfen will. Die Zuschauer kommen so also keineswegs zu einem ‚erzwungenen‘ rationalen Konsens; die Perspektiven der anderen Zuschauer werden nicht ausgegrenzt, sie kommen durchaus zur Geltung, ja müssen zur Geltung kommen, wollen wir uns der Wirklichkeit des Gesehenen und Interpretierten vergewissern.

Freilich können die Zuschauer das Geschehen nicht unabhängig von ihrem kulturellen Kontext verstehen, sie sind keine Instanz außerhalb des Gewebes. Ihre jeweiligen Perspektiven, ihre jeweiligen Urteile sind in der Tat vorgeprägt. Interpretationen, die keinen Anschluss an Kultur und Geschichte zulassen, kommen so erst gar nicht zur Sprache, sie *erscheinen* nicht vor den anderen. Raum zum Erscheinen haben solche (aber auch nur solche) Urteile, die *mitteilbar* bleiben. Arendts politisch urteilender Zuschauer, so lässt sich folgern, muss sich auf die Perspektiven der anderen einlassen; seine Freiheit im Urteil ist dadurch begrenzt, dass er mit anderen ins Gespräch kommen muss.

Diese Begrenzung der Freiheit des Einzelnen durch das Kriterium der Mitteilbarkeit versucht Arendt dabei in einer begrifflichen Unterscheidung zweier Freiheitsbegriffe zu fassen. Dabei identifiziert sie zunächst Duns Scotus als den einzigen Philosophen der bereit war, für die geistige Fähigkeit, „etwas Neues anzufangen, von dem man weiß, daß es ebensogut auch nicht sein könnte“ – das heißt für die Willensfreiheit – „den Preis der Kontingenz zu bezahlen“ (LG: 421). Auf diese Willensfreiheit gründet Arendt das Potenzial des Menschen, einen Anfang machen zu können. Im Anschluss an Montesquieu bezeichnet sie diese Freiheit als ‚philosophische Freiheit‘ und grenzt sie ab von der politischen Freiheit. Letztere kann „nur darin bestehen, das tun zu können, was man wollen darf, und nicht gezwungen zu sein, zu tun, was man nicht

wollen darf“ (Montesquieu zit. nach LG: 426). Arendts Pointe dieser zunächst etwas Paradox anmutende Definition von Freiheit ist, dass es bei politischer Freiheit nicht einfach um die Umsetzung dessen gehen kann, was ich als einzelner will. Politische Freiheit bezieht sich auf die Freiheit des Einzelnen als Bürger, und zu einem solchen wird der Mensch erst durch von Menschen geschaffene Beziehungen (bei Montesquieu als *rappports* bezeichnet):

„Da sie [die politische Freiheit, S.V.] dem Bürger und nicht dem Menschen überhaupt zukommt, kann sie sich nur in Gemeinschaften zeigen, wo die vielen Zusammenlebenden in Wort und Tat miteinander verkehren, geregelt durch viele *rapports* – Gesetze, Sitten, Gebräuche und Ähnliches.“ (LG: 426)

Die Willensfreiheit des Bürgers *als Bürger* ist somit immer schon durch diese *rapports* begrenzt. Politische Freiheit kann damit *per se* immer nur innerhalb der Grenzen der zwischenmenschlichen Beziehungen existieren (LG: 427).

Während Montesquieus Begriff der politischen Freiheit aber lediglich die persönliche Sicherheit umfasst und somit ein negativer Freiheitsbegriff ist (LG: 425), beschreibt Arendts positiver Freiheitsbegriff die Möglichkeit, im Handeln und Sprechen gemeinsam mit anderen einen neuen Anfang setzen zu können (vgl. Abschnitt 3.3). Um miteinander ins Gespräch kommen zu können, bedürfen Arendts Bürger aber eines öffentlichen Raums, der sie versammelt (vgl. Abschnitt 3.4.2) – nämlich als *Zuschauer*, um innerhalb der Grenzen der Mitteilbarkeit ein politisches Urteil zu fällen sowie als Handelnde, um andere davon zu überzeugen, gemeinsam etwas neues zu beginnen (*agere* bzw. ἄρχειν) oder das einmal Begonnene weiterzuführen (*gerere* bzw. πράττειν). Marchart (2005: 78) ist deshalb durchaus zuzustimmen, wenn er schreibt, dass politisches Handeln *ex nihilo* undenkbar ist, also immer einen gewissen Anschluss an andere erfordert. Allerdings muss dieser Anschluss, setzt man die handelnde Person und die Willensfreiheit als Prämissen voraus, keineswegs eine kollektive Tätigkeit sein, wie er diagnostiziert (Marchart 2005: 154). Arendts Konzeption des Raums der Öffentlichkeit erlaubt es, die Bedingungen unter denen das Handeln steht, nicht ausschließlich als vereinheitlichende Leitideen zu begreifen, die letztlich nur noch Verhalten zulassen (eine Gefahr, die durchaus immer droht). Die Bedeutung der Öffentlichkeit liegt

„in ihrer Funktion ‚zu versammeln‘, und das bedeutet: gleichzeitig ‚zu trennen und zu verbinden‘. Versammlung ist, im Unterschied zu totaler Vereinheitlichung oder rechtlicher Egalisierung, die Gemeinsamkeit des differenzierten Zusammenlebens. Der lebendige Zusammenhang pluraler Öffentlichkeit setzt ein Zusammenhandeln voraus. Dies nennt Hannah Arendt ‚Macht‘.“ (Bösch 1999: 573f)

Versuchen wir aus Arendts Fokus auf das Neu-Beginnen auszubrechen, so lässt sich Macht (oder genauer: gemeinsames Handeln im Sinne von *gerere* bzw. πράττειν) von diskursiver Gewalt dadurch unterscheiden, dass Wirklichkeit im Sinne des zwischenmenschlichen Gewebes, von Gesetzen, Sitten und Gebräuchen, nicht einfach hingenommen, sondern im Raum der Öffentlichkeit *als von Menschen gemacht wahrgenommen wird* – und deshalb als prinzipiell durch den Menschen veränderbar. Klischees und vorgefertigte Verhaltensmuster sind natürlich immer Teil des zwischenmenschlichen Gewebes. Wie Arendt (LG: 14) betont, wären wir schnell

überfordert, wollten wir ernsthaft versuchen, jedes gesagte Wort und jede Tat genau zu reflektieren. Doch mit Arendts Konzept der Öffentlichkeit können wir einen Raum denken, in dem diese ‚toten‘ Handlungsweisen als Klischees (oder auch im Sinne Mouffes als *sedimentierte* diskursive Strukturen) erkannt und sich vom ‚lebendigem‘ Fortführen des einmal Begonnenen unterscheiden lassen.

Im Selbstgespräch, das heißt in der Zurückgezogenheit des Denkers, erscheint aber letztlich jede Handlung, ob Klischee oder nicht, völlig gleich: als mögliche, aber nicht notwendige Handlung. Diese Reflexion kann die Konsequenzen von Stereotypen und Verhaltensmustern herausarbeiten; sie kann in diesem Sinne *mittelbar* politisch wirken: „Wenn jeder gedankenlos mit schwimmt in dem, was alle ändern tun und glauben, dann stehen die Denkenden nicht mehr im Hintergrund, denn ihre Weigerung ist nicht zu übersehen und wird damit zu einer Art Handeln“ (LG: 191). Aber erst im Konzept des Zuschauers, der in seinem Urteil keine letztgültige Erkenntnis produziert, sondern die Vielfalt der Perspektiven anderer Zuschauer auf das Geschehene einbeziehen und sich mit ihnen ins Gespräch bringen kann, ist die Unterscheidung von totem Klischee und lebendigem Handeln möglich.

Das heißt natürlich nicht, dass sich der Zuschauer dabei außerhalb diskursiver Strukturen bewegen könnte, quasi als unbedingter Beobachter der bedingenden Strukturen. Aber indem eine Distanz zum politischen Handeln aufgebaut wird, die verschiedene Perspektiven auf das Geschehen zulässt und zulassen muss, ist grundsätzlich die Möglichkeit gegeben, dass Klischees als Klischees transparent werden. Eine Garantie dafür bietet Arendts öffentlicher Raum sicher nicht; er kann das Sich-Verhalten nicht zum Verschwinden bringen. Aber er ermöglicht es, über ‚fremde‘ Perspektiven auf die Welt das scheinbar Selbstverständliche zu hinterfragen – und so entweder grundsätzlich anders zu handeln und etwas neu zu beginnen (*agere* bzw. ἄρχειν), oder aber sich dennoch bewusst für die Fortführung bestimmter Strukturen zu entscheiden (*gerere* bzw. πράττειν).

Deshalb ist laut Arendt die Wahrheit über zwischenmenschliche Angelegenheiten auch nicht im philosophischen Denken zu suchen, sondern in der Sphäre der Politik: „Das Handeln, in dem stets ein Wir mit der Veränderung unserer gemeinsamen Welt beschäftigt ist, steht im schärfsten denkbaren Gegensatz zu dem einsamen Geschäft des Denkens, das sich in einem Zwiegespräch des Menschen mit sich selbst vollzieht“ (LG: 427). Und aus diesem Grund sieht sie die Massengesellschaft als Bedrohung der Wirklichkeit und deshalb beurteilt sie die in Parteien organisierte Massendemokratie auch als Bedrohung für die Freiheit des Menschen – im Sinne der politischen, und zwar der positiven Freiheit.

Weil bei Arendt die handelnde Person aber nicht völlig in den diskursiven Strukturen aufgeht, führt die Artikulation eines ‚Wir‘ als politische Gemeinschaft auch nicht zwangsweise zu einem Ausschluss von Individuen. Relevant ist hier das Kriterium der *Mittelbarkeit*. Wer keinerlei Möglichkeit hat, Gehör zu finden (im Sinne Aristoteles’ also ἄνευ λόγου ist), sei es durch

physisch-gewaltsamen Ausschluss oder aus sonstigen Gründen, kann in der öffentlichen Sphäre nicht als ein Wer erscheinen.³⁹ Marchart (2008: 192) verweist deshalb zu Recht auf die zentrale Rolle des *Widersprechens* als Mittel zum „Angriff“ der Ausgeschlossenen.

Allerdings erfordert die Konstitution einer Identität keineswegs notwendig, dass alle *Personen*, die dieser Wir-Identität nicht entsprechen, notwendig aus dem Raum der Öffentlichkeit ausgeschlossen werden. Arendts politische Gemeinschaften sind, wie in Abschnitt 3.5 deutlich wurde, sehr kleine Gemeinschaften. Die Wir-Identität eines Staates zerfällt deshalb in einer Vielzahl von Teilgemeinschaften, deren Bezugsgewebe in übergreifende Gewebe eingeflochten ist (Bösch 1999: 585f). Es kann deshalb, so Bösch (1999: 585f) mit Verweis auf Benhabib, eine plurale Selbstidentifikation entstehen, die einen exklusiv-partikularistischen Wir-Begriff entgegensteht – mit anderen Worten: Weil der Einzelne Teil einer Vielzahl von Wir-Gemeinschaften sein kann, muss eine Wir-Identität keineswegs notwendig gegen ein außen gerichtet sein. Weil ‚Wir‘ eine tatsächliche Gruppe von Menschen beschreibt, lässt sich eine Wir-Identität denken, die es erlaubt, alle Menschen mit einzubeziehen. Diese Identität wird letztlich in vielfältige Wir-Gemeinschaften zerfallen, ohne dass diese sich dabei antagonistisch gegenüber stehen müssen, denn der Einzelne kann durchaus Teil einer Vielzahl von Identitäten sein. Dass jede Artikulation einer Identität eine andere mögliche Artikulation ausgrenzt und unterdrückt, heißt nicht, dass dadurch auch tatsächlich Personen ausgrenzt und unterdrückt werden. Nicht allen erdenklichen *Subjektpositionen* muss Raum zur Artikulation zugestanden werden, sondern *Neuankömmlinge* in einer Gemeinschaft müssen gesehen und gehört werden – und das ist genau dann der Fall, wenn sich im öffentlichen Raum all jene als Gleiche versammeln können, die sich für das Politische zuständig fühlen.

Was mit Arendts Begriffen also leicht aus dem Blick rückt, aber im Gegensatz zu Marchart (2005: 175) Aussage mit einiger Weiterentwicklung durchaus konzeptualisiert werden kann, ist das Verhältnis zwischen dem, was ich als diskursive Gewalt bezeichne (verstanden als kollektiv wirksame diskursive Strukturen) und der Realisierung positiver Freiheit durch das Handeln im öffentlichen Raum. Den Schlüssel zum Verständnis sah sie offenbar in Kants *Kritik der Urteilskraft*. Wie Überzeugend ihre Konzeption geworden wäre, bleibt Spekulation, insbesondere, ob Arendts Begriff des Zuschauers tatsächlich alle Probleme hätte in den Blick nehmen können, welche die neueren diskurs- und differenztheoretischen Ansätze aufwerfen. Letztlich zeigen gerade die Begriffe Welt, Zuschauer und *gerere*, dass es Arendt immer um eine *Abgrenzung* von Strukturen diskursiver Gewalt ging, um Möglichkeiten zur Realisierung positiver Freiheit. Im Gesagten ist jedoch deutlich geworden, wo wir diskursive Gewalt verorten können: Im zwischenmenschlichen Gewebe, aber dem Blick des Zuschauers und dem Licht der Öffentlichkeit verborgen. Als kollektive Handlungsweise begrenzt sie das Handeln des Einzelnen,

³⁹ Jaspers (1958: 65) erwähnt hier die Taubstummen, die bis zur Erfindung der Zeichensprache nicht als Personen wahrgenommen wurden; Arendt (ÜR: 89) erwähnt die Sklaven in Nordamerika.

ohne doch lebendiges Handeln zu sein. Arendts Begriff des Zuschauers sowie die Konzeptionen des zwischenmenschlichen Gewebes und des Handelns im Sinne des *gerere* bieten somit durchaus (wenn auch zum Teil nur *ex negativo*) reichhaltige Anschlussstellen für die Betrachtung solcher Strukturen, die Mouffe als hegemoniale Diskurse bezeichnen würde – ohne dabei die Unterscheidung von Macht und Gewalt aufgeben zu müssen.

Schlussreflexion

In dieser Arbeit habe ich gezeigt, dass Arendts Begriffe der Welt, des Zuschauers und des Handelns als gerere Anknüpfungspunkte bieten für die Berücksichtigung diskursiver Gewalt, ohne die für ihr Denken so zentrale und charakteristische Unterscheidung von Macht und Gewalt aufgeben zu müssen. Dies war nötig, weil diskurstheoretische Ansätze, die uns seit Mitte des letzten Jahrhunderts völlig neue Aspekte der Gesellschaft und der Dynamik des Politischen zugänglich machen, genau diese Unterscheidung fundamental in Frage stellen (vgl. Abschnitt 4). Chantal Mouffes Projekt einer radikalen Demokratie diente mir bei meiner Analyse gewissermaßen als Kontrastfolie. Dabei wurde kein Vergleich der beiden Theorien geleistet; Ziel war auch keine Würdigung oder Bewertung von Mouffes Philosophie, sondern vielmehr, zentrale Begriffe herauszuarbeiten und mit ihnen zu zeigen, inwiefern Arendts Konzept der Macht diskursive Strukturen nicht in den Blick zu nehmen scheint. Indem ich gezeigt habe, inwiefern Laclau und Mouffe (aber auch andere Denker) solche Strukturen als *konfliktbehaftete* Ausschlüsse begreifen, habe ich – um die Brisanz für Arendts Philosophie auf den Punkt zu bringen – den Begriff *diskursive Gewalt* gebraucht.

Dass diese begriffliche Wahl durchaus zutreffend ist, wurde bei der Betrachtung des differenztheoretischen Ansatzes deutlich: Die gemeinsam mit Ernesto Laclau formulierte Theorie hegemonialer Diskurse basiert, so habe ich gezeigt, auf Antonio Gramscis neomarxistisches Modell der Klassenhegemonie, wobei die beiden Philosophen jeden essentialistischen Gehalt der sozialen Ordnung entfernen und das Konfliktmodell differenztheoretisch neu entwickeln (vgl. Abschnitte 1.1 und 1.2). Das argumentative Scharnier, das ihnen erlaubt, die rein formale Differenztheorie auf den Bereich des Politischen anzuwenden, bildet dabei eine massenpsychologisch begründete Subjekttheorie. Das handelnde Subjekt wird hierbei ‚dekonstruiert‘ und lediglich als Knotenpunkt innerhalb einer völlig kontingenten diskursiven Struktur begriffen. Damit können ihm keinerlei Eigenschaften wie Bedürfnisse oder Interessen im Sinne einer anthropologischen Konstante zugeschrieben werden. Das Subjekt selbst wird also völlig kontingent; es taucht nur noch als gesichtslose Position auf, die Teil einer mobilisierten Masse ist (vgl. Abschnitt 1.3). Weil sich solche Positionen aber immer kategorisch ausschließen (die Verwerfung einer Alternative also auch die Ausgrenzung und Marginalisierung einer Subjektposition bedeutet), denkt Mouffe die Dynamik des Politischen in Anlehnung an Carl Schmitt als unerbittlichen Konflikt verschiedener Alternativen – und damit durchaus im Modus der Gewalt (vgl. Abschnitt 1.4). Mouffes Projekt einer radikalen Demokratie versucht nun, die ‚Sedimentierung‘ kontingenter Ausschlüsse transparent zu machen und die unausweichlichen hegemonialen Konflikte demokratisch einzuhegen. Allerdings ist, wie in Abschnitt 2 deutlich wurde,

diese Einhegung als ethische Position durchaus problematisch. Aufgrund ihres ‚hyper-kontingenten‘ Ansatzes kann ihr Projekt einer radikalen Demokratie prinzipiell keinen normativ höheren Stellenwert einfordern als beliebige andere hegemoniale Projekte – etwa das der absolutistischen Monarchie.

Die Betrachtung von Mouffes Philosophie sollte keineswegs stellvertretend für postmoderne oder poststrukturalistische Ansätze insgesamt erfolgen. Ich habe stattdessen gezeigt, dass Mouffe eine politische Theorie präsentiert, die Arendts scheinbares Axiom der freien Entscheidung kritisch hinterfragen kann (was durchaus auch für viele andere Ansätze gilt). Identitäten und Gruppenbindungen werden so innerhalb von Sinnsystemen verortet, die immer als Ausdruck von kontingenten Machtverhältnissen gesehen werden müssen. Die Begrenztheit dessen, was in einem politischen Prozess sinnvoll gesagt werden kann, tritt in Mouffes Analyse sehr deutlich hervor: Sie beleuchtet die Dynamik zwischen dem, was in diesen Prozess eingeschlossen und was ausgeschlossen ist. Das Modell erlaubt so insbesondere einen Einblick in die Funktionsweise der Massendemokratie, hinterfragt dabei aber auch Arendts reinen Begriff einer von Gewalt ‚befreiten‘ Politik.

Arendts Ansatz – auch das wurde deutlich – kann solche Strukturen nur sehr unscharf betrachten. Ihr Fokus auf das Neu-Beginnen sowie auf Räume, in denen Personen positive Freiheit verwirklichen können, verstellt ein Stück weit ihren Blick darauf. Dieser Fokus ergibt sich, weil Arendt auf die Gefahr der Massendemokratie und der Kollektivierung menschlichen Handelns zum Sich-Verhalten hinweisen möchte. Dass dies verdeckt, was andere für zentral halten, ist nicht weiter verwunderlich: Arendt schreibt aus einem für sie spezifischen Erkenntnisinteresse heraus, setzt also andere Schwerpunkte und versucht andere Phänomene zu verstehen, als es ein Poststrukturalist tun würde. Indem ich aber gezeigt habe, dass ihre Theorie keineswegs diskursive Gewalt völlig unberücksichtigt lässt, sondern dass diese im Denken Arendts verortet werden kann, ohne dabei die Differenzierung von Macht und Gewalt aufgeben zu müssen, wurde deutlich, dass ihre Philosophie durchaus (und sogar gerade) modernen Aspekten der Politik gerecht werden kann.

Um dies zu zeigen, habe ich meine Untersuchung in zwei Schritten vorgenommen. Zunächst habe ich in Abschnitt 3 einen in der Arendt-Rezeption recht gängigen Blickpunkt eingenommen, der vor allem die neoklassischen Aspekte ihrer Philosophie in den Vordergrund rückt. Dadurch wurden Kernbegriffe ihres Denkens transparent und konnten mit Mouffes Ansatz kontrastiert werden – wodurch insbesondere die beschriebene Problematik in der Abgrenzung der Macht von Gewalt deutlich wurde. Zentral war dabei die aristotelische Definition des Menschen als ζῷον πολιτικόν, aus der heraus seine Unterscheidung von Despotie und Politik verständlich wurde. In den Abschnitten 3.1 und 3.2 konnte ich so untersuchen, wie Arendt diese Differenzierungen in ihrer existenzphilosophischen Unterscheidung zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln neu entwickelt und dadurch Macht von Gewalt abgrenzen kann. Als Sinn

der Politik hat sich dann in Abschnitt 3.3 die positive Freiheit des Menschen erwiesen. Wo Menschen sich unter Ausschluss von Zwang und Gewalt auf Augenhöhe begegnen können, ist es möglich, sich als *Person* in den Aushandlungsprozess einzubringen und gemeinschaftlich etwas völlig Neues beginnen zu können. Es zeigte sich in Abschnitt 3.4, dass dafür die Existenz eines öffentlichen Raums als fundamentale Voraussetzung angesehen werden muss. Dieser ist aber, wie Arendt diagnostiziert, durch die moderne Parteiendemokratie im Kern gefährdet, weil sie den Einzelnen mit seiner Meinung nicht mehr zur Geltung bringt (vgl. Abschnitt 3.5).

Erst in Abschnitt 5 (also im zweiten Schritt) habe ich Anknüpfungspunkte im Denken Arendts für die Betrachtung diskursiver Gewalt herausgearbeitet. Ausgangspunkt war dabei die Betrachtung von Arendts existenzphilosophischer Konzeption der Welt als Dingwelt und Mitwelt (Abschnitt 5.1). Dabei habe ich aufgewiesen, inwiefern sie ein ‚authentisches‘ Dasein des Einzelnen im Handeln und Sprechen konzipiert. In Abschnitt 5.2 habe ich dann gezeigt, dass Arendt in ihrem Begriff des zwischenmenschlichen Gewebes die Bedingungen des Handelns durchaus als kontingent fasst.

In Abschnitt 5.3 habe ich sodann, aufbauend auf der vorher geleisteten Begriffsarbeit, eine genauere Analyse des Verhältnisses von Gewalt und diskursiver Gewalt geleistet. Ich habe gezeigt, dass letztere nach Arendts Begrifflichkeiten keinesfalls als bestimmte Form von Gewaltbarkeit verstanden werden kann, weil der Gewalttäter und der von der Tat unabhängig bestehende Plan (dass Gewalt also *instrumental*, als Mittel zum Zweck im Sinne des Herstellens zu verstehen ist) im Begriff der diskursiven Gewalt nicht gedacht werden kann. Diskursive Gewalt muss vielmehr – so meine zentrale These zur Differenzierung – als vom Ergebnis des ‚Gehorsams‘ her gedachte Metapher verstanden werden, in der Macht und Gewalt synonym gebraucht werden: Aufgrund der Ähnlichkeit im Resultat wird das Bild *vom Kontext der Handlung* (die Gewalttat) als Quelle *auf die Beschreibung von diskursiven Strukturen* als Ziel übertragen.

Deutlich wurde dabei jedoch auch, dass so zwar Arendts Differenzierung zwischen Macht und Gewalt Bestand hat, dass sich damit jedoch das fundamentale Problem, auf das Mouffes Differenztheorie hinweist, innerhalb von Arendts Begriffssystem immer noch nicht fassen lässt. Deshalb habe ich in Abschnitt 5.4 gezeigt, dass ihre Kritik der kollektivierten Massengesellschaft im Anschluss an Jaspers als Besprechung der diskursiven Gewalt interpretiert werden kann. Das Konzept des Zuschauers, das sie vor ihrem Tode nicht mehr ausarbeiten konnte, scheint für Arendt im Anschluss an Kants *sensus communis* ein Schlüssel zum Verständnis dessen gewesen zu sein, wie kollektivierte Verhalten von *gerere* im Sinne des Fortführens des einmal Begonnenen abgegrenzt und bis zu einem gewissen Grad überwunden werden kann. So verstanden verweist *gerere* auf einen Prozess, in dem man sich aus dem ‚Verstrickt-Sein in das Handeln‘ herauslöst und eine Distanz aufbaut, die es erlaubt, die je eigene Perspektive mit denen von anderen Menschen im öffentlichen Raum in Dialog zu bringen – um auf diese Weise Wirklichkeit durch eine *Pluralität* von Perspektiven zu erschließen.

Arendts Erkenntnisinteresse wendet sich in ihrem Spätwerk also durchaus in eine ähnliche Richtung wie das von Mouffe: Wie lassen sich (in differenztheoretischen Begriffen) sedimentierte Artikulationen aufbrechen? Dadurch, dass Arendt ihren Schwerpunkt aber auf das Subjekt und dessen Möglichkeit zur Verwirklichung positiver Freiheit setzt, ist in ihrer Philosophie nicht so sehr die Möglichkeit zur Artikulation konträrer *Weltbilder* das Entscheidende, sondern vielmehr, dass Menschen in ihrer jeweiligen Einzigartigkeit *als Personen gehört und gesehen werden* können, sie also nicht $\alpha\upsilon\epsilon\nu$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$ sind. Hieraus lässt sich für Arendt der normative Anspruch entwickeln, dass Menschen die Möglichkeit gegeben werden muss, zu widersprechen; ihnen muss durch die künstliche Herstellung eines geschützten öffentlichen Raumes ein Recht zum Dissens zugestanden werden, das sich nicht nur im bloßen Sprechen erschöpft, sondern Gehört- und Verstanden-Werden miteinbegreift.

Grenze dieses Gehört- und Verstanden-Werdens bleibt dabei freilich die Mittelbarkeit – wessen Weltbild *keinerlei* Bezug zu dem meinigen hat, dessen persönliche Meinung kann für mich nie Relevanz oder Anschlussfähigkeit entwickeln. Ob man dies als Ausschlusskriterium für die Modernität oder die Angemessenheit einer politischen Theorie verstehen will, hängt wohl von den jeweiligen axiomatischen Grundannahmen ab. Sicher ist aber, dass Arendt hierbei nicht lediglich die *Alternative* zum jeweils vorherrschenden Diskurs denken kann, sondern auch das fundamentale Bedürfnis von *Menschen*, sich in der Welt eine verlässliche Heimat zu errichten, deren sie sich bewusst vergewissern können – ohne dabei zwangsläufig zu verdecken, dass alternative Perspektiven grundsätzlich möglich sind.

Bei aller Treffsicherheit, mit der die arendtschen Begriffe Phänomene der politischen Wirklichkeit einfangen, darf man dennoch nicht außer Acht lassen, dass ihre Konzepte recht wenig zur Klärung der Dynamik diskursiver Strukturen beitragen. Verglichen mit explizit diskurstheoretischen Denkern – allen voran Michel Foucault – bleibt ihr Begriff der Welt in dieser Beziehung zwar *anschlussfähig* aber ohne eine deutliche Weiterentwicklung nur bedingt erhellend. Während, wie ich betont habe, der Versuch einer Synthese zwischen dem arendtschen Denken und Mouffes Philosophie kaum sinnvoll zu leisten ist, ohne zentrale Aspekte eines der beiden Ansätze völlig aufzugeben, scheint mir ein ‚Dialog‘ zwischen den Ansätzen Foucaults und Arendts deutlich erfolgversprechender – vor allem aufgrund der Wende hin zum Subjekt, die Foucault in seinem Spätwerk vollzogen hat (interessanter Weise auch mit Blick auf die Antike). Arendt und Foucault scheinen sich in ihren jeweiligen Spätwerken von unterschiedlichen Seiten einer ähnlichen Frage zugewendet zu haben. Foucault blickt dabei allerdings von der Diskurstheorie her auf das Subjekt, Arendt wiederum von der Existenz des Subjekts her auf den Diskurs. Untersuchungen, wie die beiden Denker in Dialog gebracht werden können, gibt es etwa von Xavier Márquez (2007). Allerdings ist dessen “Arcaultian model of power”, wie er

selbst betont, eher das Ergebnis einer ‚Plünderung‘ bei beiden Philosophen als das einer tiefgehenden Begriffsarbeit, die Anknüpfungspunkte an die jeweils andere Position herausarbeitet (Márquez 2007: 2).

Dass es derzeit ein großes Bedürfnis in unserer parteidemokratischen Massengesellschaft gibt, Wege zu finden, wie der Einzelne stärker in das Politische eingebunden werden kann, zeigen aktuelle Entwicklungen: Beispielsweise wurden im Konflikt um das Großbauprojekt ‚Stuttgart 21‘ neue Mittel und Wege gesucht, Bürger in den Diskussions- und Entscheidungsprozess einzubeziehen, was etwa im Experiment der „Sach- und Fachschlichtung“ unter der Führung Heiner Geißlers mündete. Sollte dieser mit der Verkündung Recht behalten, wir erlebten das „Ende der Basta-Politik“ (Sueddeutsche.de 2010a), dann kann es dabei nicht nur um die Frage der Transparenz alleine gehen. Jene, die sich angesprochen und zuständig fühlen, müssen öffentlich gesehen und gehört und mit ihrer Meinung ernst genommen werden können. Aus Geißlers Bewertung des Ergebnisses kann man jedenfalls schließen – und das ist bezeichnend – , dass selbst bei einer solchen *Sachschlichtung Menschen* in den Vordergrund gerückt wurden: „Ich habe den Konflikt humanisiert. Man kann Konflikte nicht einfach beseitigen, vor allem nicht, wenn sie so kontradiktorisch angelegt sind. Aber wir können die Austragung des Konfliktes harmonisieren und humanisieren“ (Sueddeutsche.de 2010b). Eine Weiterentwicklung der Arendtschen Philosophie kann zum Verständnis solcher Entwicklungen sicher einen wichtigen Beitrag leisten.

Siglenverzeichnis

- LG Arendt (2006b): *Vom Leben des Geistes*
MG Arendt (2003a): *Macht und Gewalt*
ÜR Arendt (1963): *Über die Revolution*
VA Arendt (2003b): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*
- EN Aristoteles (2008): *Nikomachische Ethik*
POL Aristoteles (2003): *Politik*

Literaturverzeichnis

- Ahrens, Stefan (2004): *Die Gründung der Freiheit. Hannah Arendts politisches Denken über die Legitimität demokratischer Ordnungen*. Frankfurt am Main: Lang.
- Arendt, Hannah (1963): *Über die Revolution*. München: Piper.
- (1989): „Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten.“ In: Hannah Arendt: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hrsg. von Ursula Ludz. München: Piper. 17-49.
- (1990): *Was ist Existenzphilosophie?* Berlin: Hain.
- (1994): *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Co.
- (1996): *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München: Piper.
- (2000a): „Freiheit und Politik.“ In: Hannah Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper. 201-226.
- (2000b): „Revolution und Freiheit.“ In: Hannah Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper. 227-251.
- (2000c): „Verstehen und Politik.“ In: Hannah Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München: Piper. 110-127.
- (2000d): „Ziviler Ungehorsam.“ In: Hannah Arendt: *In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II*. München: Piper. 283-321.
- (2003a): *Macht und Gewalt*. 15. Auflage. München: Piper.
- (2003b): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- (2003c): *Was ist Politik?* Hrsg. von Ursula Ludz. München: Piper.
- (2005): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: 1. Antisemitismus, 2. Imperialismus, 3. totale Herrschaft*. München: Piper.
- (2006a): *Denken ohne Geländer. Texte und Briefe*. Hrsg. von Heidi Bohnet und Klaus Stadler. Bonn: bpb.
- (2006b): *Vom Leben des Geistes*. Hrsg. von Mary McCarthy. München: Piper.
- Aristoteles (2003): *Politik*. 2. Aufl. Hrsg. von Burghard König. Reinbek: Rowohlt.
- (2008): *Nikomachische Ethik*. 2. Aufl. Hrsg. von Ursula Wolf. Reinbek: Rowohlt.
- Benhabib, Seyla (1993): „Demokratie und Differenz. Betrachtungen über Rationalität, Demokratie und Postmoderne.“ In: Micha Brumlik und Hauke Brunkhorst (Hrsg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- (1996): *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. London, New Delhi: Thousand Oaks.
- (1998): *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*. Hamburg: Rotbuch.

- Beyme, Klaus von (1991): *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bieling, Hans-Jürgen (2009): „Die politische Theorie des Neo-Marxismus: Antonio Gramsci.“ In: Brodocz, André und Gary S. Schaal (Hrsg.): *Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung*. 3., erweiterte und aktualisierte Auflage. Opladen: Budrich. 435–466.
- Bluhm, Harald (2001): „Hannah Arendt und das Problem der Kreativität politischen Handelns.“ In: Harald Bluhm / Jürgen Gebhardt (Hrsg.): *Konzepte politischen Handelns. Kreativität – Innovation – Praxen*. Baden-Baden: Nomos. 73–94.
- Breen, Keith (2007): „Violence and power: A critique of Hannah Arendt on the ‘political’.“ In: *Philosophy & Social Criticism* 33 (3). 343–372.
- Brunkenhorst, Hauke (2007): „Die Verfassung als Verkörperung kommunikativer Macht. Zu Hannah Arendts komplexer Theorie der Macht.“ In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 16 (1). 27–51.
- Butler, Judith (1993): „Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ‚Postmoderne‘.“ In: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell und Nancy Fraser (Hrsg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*. Frankfurt: Fischer. 31–59.
- Bonacker, Thorsten (2009): „Die politische Theorie des freiheitlichen Republikanismus: Hannah Arendt.“ In: Brodocz, André und Gary S. Schaal (Hrsg.): *Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung*. 3., erweiterte und aktualisierte Auflage. Opladen: Budrich. 177–214.
- Bösch, Michael (1999): „Pluralität und Identität bei Hannah Arendt“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53 (4). 569–588.
- Connolly, William E. (1995): *The Ethos of Pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Demirovic, Alex (2007): „Hegemonie und die diskursive Konstruktion der Gesellschaft.“ In: Martin Nonhoff (Hrsg.): *Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*. Bielefeld: transcript. 55–86.
- Erman, Eva (2009): „What is wrong with agonistic pluralism? Reflections on conflict in democratic theory.“ In: *Philosophy & Social Criticism* 35 (9). 1039–1062.
- Episteme.de (o.J.): „Hegemonie, Macht und Rechtspopulismus. Ein Gespräch mit Ernesto Laclau und Chantal Mouffe.“ URL: <http://www.episteme.de/htmls/Mouffe-Laclau-Hegemonie-Macht.html> [Abgefragt am 02.12.2010].
- Figal, Günter (2007): *Martin Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Freud, Sigmund (2007): *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer.
- (2005): *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion*. Frankfurt am Main: Fischer.

- Fuss, Peter (1973): *Hannah Arendt's Conception of Political Community*. In: *Idealistic Studies: an interdisciplinary journal of philosophy* 3 (3). 252–265.
- Geras, Norman (1990): *Discourses in Extremity: Radical Ethics and Post-Marxist Extravagances*. London: Verso.
- Gess, Brigitte (2004): „Hannah Arendt.“ In: Giesela Riescher (Hrsg.): *Politische Theorie der Gegenwart. In Einzeldarstellungen von Ardonio bis Young*. Stuttgart: Kröner. 19–24.
- Gramsci, Antonio (1991ff): *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Klaus Bochmann und Wolfgang Fritz Haug. Hamburg: Argument Verlag.
- Greven, Michael (2003): „Hannah Arendts Handlungsbegriff zwischen Max Webers Idealtypus und Martin Heideggers Existentialontologie.“ In: Winfried Thaa und Lothar Probst (Hrsg.): *Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts*. Berlin: Philo. 119–139.
- Grunenberg, Antonia (2008): „Hannah Arendt und Martin Heidegger. Denken mit dem Bruch der Tradition.“ In: Antonia Grunenberg (Hrsg.): *Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*. Frankfurt am Main: Lang. 49–70.
- Habermas, Jürgen (1981): *Philosophisch-politische Profile. Dritte, erweiterte Auflage*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (2001): *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer.
- Isaac, Jeffrey C. (1993): „Situating Hannah Arendt on Action and Politics.“ In: *Political Theory* 21 (3). 534–540.
- Ingram, David (1988): „The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard.“ In: *The Review of Metaphysics* 42 (1). 51–77.
- Jaspers, Karl (1958): *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*. München: Piper.
- Kant, Immanuel (2006): *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner.
- Kalyvas, Andreas (2000): „Hegemonic sovereignty: Carl Schmitt, Antonio Gramsci and the constituent prince.“ In: *Journal of Political Ideologies* 5 (3). 343–376.
- Knauer, James T. (1980): „Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action.“ In: *The American Political Science Review* 74 (3). 721–733.
- Krüger, Hans-Peter (2007): „Die condition humaine des Abendlandes. Philosophische Anthropologie in Hannah Arendts Spätwerk.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (4). 605–626.
- Laclau, Ernesto und Chantal Mouffe (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Düsseldorf: Passagen Verlag.
- Laslett, Peter (1956): *Philosophy, Politics and Society. A collection*. Oxford: Blackwell.
- Lemke, Thomas (2009): „Die politische Theorie der Gouvernementalität: Michel Foucault.“ In: André Brodocz und Gary S. Schaal (Hrsg.) *Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung*. 3., erweiterte und aktualisierte Auflage. Opladen: Budrich. 467–497.

- Maasen, Sabine und Matthias Winterhager (2001): „Introduction: Science Studies. Probing the Dynamics of Scientific Knowledge.“ In: Sabine Maasen und Matthias Winterhager (Hrsg.): *Science Studies. Probing the Dynamics of Scientific Knowledge*. Bielefeld: transcript. 9–54.
- Moebius, Stephan (2009): „Strukturalismus/Poststrukturalismus.“ In: Georg Kneer und Markus Schroer (Hrsg.): *Handbuch Soziologische Theorien*. Wiesbaden: VS Verlag. 419–444.
- Mouffe, Chantal (2005): *Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik*. Wien: Turia und Kant.
- (2007a): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2007b): „Artistic Activism and Agonistic Spaces.“ In: *Art & Research. A Journal of Ideas, Contexts and Methods* 1 (2). 1–5.
- (2008): *Das demokratische Paradox*. Wien: Turia und Kant.
- Marchart, Oliver (2005): *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien: Turia und Kant.
- (2008): „Klarsprechen, wahrsprechen, widersprechen. Hannah Arendts pluraler Universalismus und seine Grenze.“ In: Antonia Grunenberg (Hrsg.): *Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*. Frankfurt am Main: Lang. 189–199.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich (1968 / 1956): *Werke*. Berlin: Dietz.
- Marquez, Xavier (2007): „An ‘Arcaultian’ Model of Power: Arendt and Foucault on Power, Technology, and the Modern State.“ Paper presented at the annual meeting of the Midwest Political Science Association, Chicago, IL, Apr 12, 2007. URL: http://www.allacademic.com/meta/p197654_index.html [Abgefragt am 02.12.2010].
- Meints, Waltraud (2004): „Wie Menschen überflüssig gemacht werden. Zu einem Leitmotiv in Arendts Hauptwerk.“ In: Meints, Waltraud und Katherine Klinger (Hrsg.): *Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt*. Hannover: Offizin. 105–120.
- Nietzsche, Friedrich (1999): *Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral*. Kritische Studienausgabe Band 5. München : Dt. Taschenbuch-Verlag.
- Ottmann, Henning (2010): *Geschichte des politischen Denkens. Band 4: Das 20. Jahrhundert. Teilband 1: Der Totalitarismus und seine Überwindung*. Stuttgart und Weimar: Metzler.
- Rese, Friederike (2003): *Praxis und Logos bei Aristoteles: Handlung, Vernunft und Rede in „Nikomachischer Ethik“, „Rhetorik“ und „Politik“*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ruffing, Rainer (2005): *Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Schindler, Roland (2000): „Erschöpfung der Demokratie? Erneuerung der Politik? Hannah Arendt über Parteidemokratie und Rätewesen.“ In: *UTOPIE kreativ* 113. 264–275.
- Schmitt, Carl (1963): *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*. Berlin: Duncker & Humblot.

- Stäheli, Urs (2009): „Die politische Theorie der Hegemonie.“ In: André Brodocz und Gary S. Schaal (Hrsg.) *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*. 3., erweiterte und aktualisierte Auflage. Opladen: Budrich. 253–284.
- Strauss, Leo (1959): *What Is Political Philosophy? And other Studies*. New York: The Free Press.
- Sueddeutsche.de (2010a): „Geißler spricht mit Gegnern.“ Von Dagmar Deckstein und Martin Kotynek. URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/stuttgart-geissler-spricht-mit-gegnern-immerhin-ein-anfang-1.1011377>. [Abgefragt am 02.12.2010]
- (2010b): „Der Schlichter im Gespräch.“ Von Martin Kotynek und Heribert Prantl. URL: <http://www.sueddeutsche.de/politik/stuttgart-der-schlichter-im-gespraech-geissler-es-gibt-keinen-baustopp-1.1031010>. [Abgefragt am 02.12.2010]
- Thomä, Dieter (2007): „Verlorene Passion, wiedergefundene Passion. Arendts Anthropologie und Adornos Theorie des Subjekts.“ In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55 (4). 627–647.
- Villa, Dana (Hrsg.) (2000): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press
- (2003): „Arendt und Tocqueville: Öffentliche Freiheit, Pluralität und die Voraussetzungen der Freiheit.“ In: Winfried Thaa und Lothar Probst (Hrsg.): *Die Entdeckung der Freiheit. Amerika im Denken Hannah Arendts*. Berlin: Philo. 201–236.
- Volpi, Franco (2007): „Hannah Arendts Rehabilitierung der Praxis.“ In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 16 (1). 78–92.
- Weber, Max (1980): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*. 5. rev. Aufl. der Studienausgabe. Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Zum Kolk, Philipp (2009): *Hannah Arendt und Carl Schmitt. Ausnahme und Normalität – Staat und Politik*. Frankfurt am Main: Lang.