

V TRANSNATIONALER REPUBLIKANISMUS – EINE REFORMULIERUNG DES POLITISCHEN

V.1 Zusammenschau – Die wechselseitigen Verhältnisse von Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der transnationalen Politik

V.1.1 Vorbemerkung

Die weltpolitischen Verhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der Gegenwart sind nun dargelegt und theoretisch entfaltet. Mit dem Begriff der *transnationalen Politik* wurde der „Untersuchungsraum“ abgesteckt, in dem die Kategorien in wechselseitige Beziehungen zueinander treten. Dabei meint transnationale Politik selbst zum einen ein „Jenseits von nationalstaatlicher Politik“ und zum anderen den zunehmenden Einfluss nicht-staatlicher Akteure auf politische Prozesse. Transnational wird Politik, wenn sie *Nationen übergreifend und durchdringend* wirkt, das Nationale – und damit auch das Internationale – aber nicht einfach negiert. So ist eine transnationale Institution wie das EU-Parlament zwar nach nationalen Quoren zusammengesetzt und wird nach nationalem Recht gewählt. Seine Beschlüsse fasst es allerdings *ohne* formal erforderliche nationale Rückkopplung dieser Beschlüsse und seiner Kontrollkompetenzen. Damit transzendiert das EU-Parlament das, was bisher als Staat galt, ergo den National-Staat, hat aber zugleich Staats-Institutionen *vergleichbare* Kompetenzen.

Innerhalb dieses transnational konzipierten „Untersuchungsraumes“ zeigte sich, dass zwischen den Kategorien genauso Spannungsverhältnisse bestehen, wie Souveränität, Menschenrechte und Demokratie ein-

ander auch positiv bedingen können. Wenn hier die Rede von einer *Spannung* ist, bedeutet dies, dass eine der Kategorien einer anderen die Wirkungsmacht streitig macht oder sie darin beschränkt – und umgekehrt. *Positiv* bezeichnet dagegen ein „produktives“ Verhältnis, also eines, in dem eine Kategorie die Wirkungsmacht einer anderen verstärkt oder gar in ihrer eigenen Wirkungsmacht auf der anderen basiert.

Die bisherige theoretische Analyse rückte immer jeweils *eine* Kategorie in den Mittelpunkt und betrachtete deren jeweilige positive und Spannungs-Verhältnisse zu den beiden anderen Kategorien. Diese Vorgehensweise sollte verdeutlichen, dass zwar bestimmte Charakteristika einer Kategorie Züge einer anderen tragen, jedoch nicht ganz in ihr aufgehen. So lässt sich Demokratie als *Volks-Souveränität* verstehen. Dies bedeutet, dass ein bestimmtes Volk, das über sich selbst herrschen soll, existenziell darauf angewiesen ist, nach außen *autonom* (nicht kolonialisiert, nicht fremdbestimmt) zu sein. Gleichwohl ist Autonomie als eine wesentliche Dimension der Souveränität selbstverständlich auch in undemokratischer Form denkbar. Da die „Anerkennung der Anderen“ eine wesentlich demokratische Tugend darstellt, begünstigt souveräne Autonomie ohne demokratische Fassung allerdings die zweite in dieser Arbeit explizierte Dimension der Souveränität: die höchste Entscheidungsautorität des Politischen als gleichsam *vorpolitische* Legitimationsquelle des Politischen. Auf internationaler Ebene nun können diejenigen Akteure, welche die materiellen Grundlagen für die Ausübung dieser Autorität besitzen, gerade die Autonomie „schwächerer“ Gemeinwesen z. B. mittels „humanitärer Interventionen“ negieren. Hieran zeigt sich nicht zuletzt, dass sich die Spannungsverhältnisse, die zwischen den Kategorien bestehen, auch *innerhalb* der Kategorien, in ihren Dimensionen, reproduzieren.

Trotz der Konzentration einerseits auf immer jeweils eine Kategorie und andererseits deren Beziehung zu immer jeweils einer anderen Kategorie sind die engen diskursiven Verflechtungen, die zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie bestehen, unbestreitbar. Gerade diese Ausgangsbeobachtung, die Annahme eines – wie auch immer gearteten – starken inneren Zusammenhanges zwischen den Untersuchungsgegenständen, hat die theoretische Detail-Analyse der kategorialen Beziehungen ja überhaupt motiviert. Für den Erkenntnis-Fokus dieser Arbeit heißt dies, dass die dritte, in den hier erfolgten Analysen nicht betrachtete, Kategorie stets von den Verhältnissen zwischen den beiden anderen Kategorien mit betroffen, wenn nicht bedingt wird. Wegen des analytischen Aufbaus dieser Arbeit konnte diese Gesamt-Konstellation bisher gleichwohl nicht im Vordergrund stehen, wenn das Wissen um die Verwobenheit aller *drei* Kategorien implizit auch forschungsleitend

blieb. Die unten folgende Zusammenschau der theoretischen Analyse (Abschnitt V.1.2) dient mithin nicht nur der kompakten Wiederholung der bisherigen Ergebnisse, sondern soll auch die jeweiligen Auswirkungen der Wechselverhältnisse zwischen zwei Einzelkategorien auf die dritte explizieren.

Im Anschluss daran lässt sich in einem weiteren Schritt nach einer *übergreifenden Logik* fragen, die *real* – das heißt unter politisch-ökonomischen Ungleichheitsverhältnissen in der Weltpolitik – politischem Handeln zugrunde liegt. Diese Logik basiert weitestgehend auf der Rechtfertigung von *Gewalt* als politischem Mittel. Und sie sorgt überhaupt erst dafür, dass es so etwas wie „gewaltige Widersprüche“, „Dilemmata“ oder „unauflösbare Gegensätze“ in den Wechselwirkungen zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie geben kann. Dieser Gewaltlogik, so die Argumentation, könnte eine theoretische Perspektive entgegengehalten werden, die Souveränität, Menschenrechte und Demokratie gerade *eingedenk ihrer inhärenten kategorialen Spannungen* in sich „aufhebt“ oder aufnimmt. Eine solche Perspektive findet sich zentral in Hannah Arendts Politischer Philosophie, die sich sowohl gegen eine auf Herrschaft und Ausnahmezustand beruhende Souveränität wendet als auch gegen Rechtssubjekte auf „nacktes Leben“ (Agamben) reduzierende Menschenrechte und eine Demokratie, die nur als Wahl- oder Parteienoligarchie funktioniert (Abschnitt V.2).

Am Ende soll dann der Versuch stehen, Arendts Sicht des Politischen in Form eines *transnationalen Republikanismus* für die weltpolitische Gegenwart im Allgemeinen und die wechselseitigen Verhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie im Speziellen fruchtbar zu machen (Abschnitt V.3).

V.1.2 Gesamtdarstellung der theoretischen Analyse

Den realen Ausgangspunkt der Untersuchung bildete der Gegensatz zwischen staatlicher Souveränität und universalistischen Menschenrechten, der sich in der politischen und akademischen Debatte über den Kosovo-Krieg zeigte. Spätestens als die NATO begann, Luftangriffe gegen (Ex-) Jugoslawien zu fliegen, schien das Dilemma konstituiert: entweder man ergriff Partei für die vom Milosevic-Regime drangsalierten Kosovo-Albaner und damit für die globale Geltung der Menschenrechte, oder man verteidigte die völkerrechtlich garantierte Souveränität und damit territoriale Integrität (Ex-)Jugoslawiens und verurteilte die „humanitäre Intervention“ der ökonomisch und politisch „stärksten“ Akteure der Weltpolitik. Der Verweis auf die hegemonial zementierten globalen Herrschaftsstrukturen, die den Krieg überhaupt erst *ermöglicht* hatten,

offenbart allerdings zugleich einen Ausweg aus dem „Dilemma“, das sich somit gar nicht als ein solches präsentierte. Die Demokratisierung weltpolitischer Strukturen und Institutionen oder Organisationen (wie der UN) könnte die Selbst-Ermächtigung der „Stärkeren“, dort auf der Welt zu intervenieren, wo es ihnen geboten erscheint, ausschließen. Damit stellte sich das Verhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten nicht als ein dilemmatisches dar, sondern vielmehr als ein spannungsvolles. Insofern universalistischen Menschenrechten ein anti-souveräner Impetus innewohnt, weil sie etwas fundamental Menschliches gegen staatlich-souveräne Gewaltpraxis setzen, lässt sich durchaus eine theoretische Spannung zwischen Souveränität und Menschenrechten konstatieren. Das heißt freilich noch lange nicht, dass unter gegenwärtigen Umständen der globale Menschenrechtsschutz den Primat über einzelstaatliche Souveränität erlangt hätte. Dies zeigt schon das Kosovo-Beispiel selbst – unterstützte hier doch die NATO faktisch das Streben der Kosovo-Albaner nach einem eigenen *souveränen* Nationalstaat, den sie dann im Februar 2008 auch proklamieren sollten. Den Schutz fundamentaler menschlicher Grundrechte schien den Kosovo-Albanern nur ihre staatliche Unabhängigkeit von Serbien garantieren zu können.

Zum völkerrechtlichen Kerngehalt des Souveränitätsprinzips gehört die Nicht-Einmischung in „innere Angelegenheiten“ eines Staates. Speziell in diesem Punkt lässt sich die Ablösung des Souveränitätsprimats durch universalistischen Menschenrechtsschutz mitnichten konstatieren. Empirisch wurde die fortdauernde Wirkmächtigkeit einzelstaatlicher Souveränität anhand der Haltung der USA zur Einrichtung des Internationalen Strafgerichtshofes demonstriert: Einer der Hauptakteure im Kosovo-Krieg – die USA – lehnte in der Frage eines institutionalisierten globalen Menschenrechtsschutzes die Abgabe von Hoheitsrechten zum Teil vehement ab. Theoretisch lässt sich diese Beobachtung so weit zuspitzen, dass Souveränität und Menschenrechte sogar in einem *positiven* Verhältnis zueinander stehen: insofern nämlich einzelstaatliche Souveränität die *höchste Entscheidungsautorität* in einem gegebenen politischen System bezeichnet. Carl Schmitt identifizierte die Essenz dieser Autorität in der Macht des jeweiligen Souveräns, den Ausnahmezustand zu definieren. Diese ursprünglich *nationale* Konzeption reproduziert sich noch unter transnationalen Umständen. Denn im Kern argumentieren Befürworter menschenrechtlicher Interventionen, „dass im Falle der Gefahr des Zusammenbruchs der existierenden Ordnung ein Souverän gefunden werden müsse, der auch tatsächlich die Entscheidung über das Vorhandensein eines Ausnahmezustandes treffen kann“ (Orford 2008: 247). „International trusteeship“ etwa der UN über „humanitär befreite“ Gebiete wie das Kosovo (Knudsen/Laustsen 2006) mag die Menschen-

rechtssituation in gewisser Hinsicht verbessern, setzt aber zugleich die Souveränitätslogik höchster Entscheidungsautorität nur fort. Dieser Logik folgen umgekehrt genauso nationale Souveräne, wenn sie ihre Autorität dazu nutzen, Teile des eigenen Volkes zu drangsalieren oder gar auszurotten.

So produziert „souveräne Macht“ – mit Giorgio Agamben – eine Konstellation, in der sich Menschenrechte alleine auf „nacktes Leben“, d. h. eine bloße Masse entpolitisierter, absolut entrechteter Körper beziehen. Mehr noch, das „nackte Leben“ ist die originäre Produktionsleistung einer souveränen Macht, die sich gerade im *Außerhalb* des Rechts, im Ausnahmezustand, konstituiert. In Agambens Perspektive, die wiederum auf Walter Benjamins „Kritik der Gewalt“ rekurriert, ist eine Politisierung fundamentaler menschlicher Rechte ausgeschlossen, die sich wiederum in Spannung zu Souveränität als höchster politischer Entscheidungsautorität setzten. Agamben und Benjamin können Rechtsentwicklung niemals unabhängig von Gewalt denken – neues Recht produzierte nur neue Gewalt(en).

Eine solche generalisierende sozialphilosophische These erkennt allerdings empirische Differenzierungen: die Situation illegalisierter afrikanischer Flüchtlinge ist eben nicht vergleichbar mit Staatsbürgern im reichen Erd-Norden, obwohl sich beide auf ihre Weise „souveräner Macht“ gegenübersehen. Zudem dient die Einforderung von „Rechten“ der *zivilgesellschaftlichen* politischen Öffentlichkeit dazu, auf staatliche Gewalttätigkeiten hinzuweisen und diese zu kritisieren und zu problematisieren. Auf diese Weise lässt sich die „souveräne Macht“ sehr wohl unter Druck setzen.

Daher lautete eine grundlegende These dieser Arbeit zunächst, dass eine transnationalisierte oder auch bereits eine vertiefte *internationale* Demokratie dafür sorgen könnte, einen Diskurs der internationalen Gemeinschaft „auf Augenhöhe“ zu ermöglichen. In einem solchen Diskurs ließen sich dann „absolute Kernnormen“ aushandeln, die im Zweifelsfall auch gegen einzelstaatliche Souveränität durchgesetzt werden könnten. Allerdings richteten sich auch noch so demokratisch legitimierte Menschenrechtsprinzipien im Anwendungsfall gegen die Autonomie politischer Gemeinwesen, also gegen eine souveräne Kern-Dimension.

Andererseits steht Autonomie im Sinne der in der UN-Charta kodifizierten „sovereign equality“ in einem positiven Verhältnis zu internationaler Demokratie, also zur nationalen Selbstbestimmung von Völkern. Damit aber geraten Autonomie und internationale Demokratie im Sinne der durch Einmischungsverbot in „innere Angelegenheiten“ garantierten „sovereign equality“ wiederum in ein Spannungsverhältnis zur dritten Kategorie, den universalistischen Menschenrechten, die ja, wie oben an-

gedeutet, um durchsetzbar zu sein, die Autonomie politischer Gemeinwesen brechen müssen. Genau dies war im Kosovo-Krieg der Fall. Zugleich wäre das NATO-Engagement für die Kosovo-Albaner nicht möglich gewesen, ohne dass weltpolitisch hegemoniale Akteure einen menschenrechtlichen „Ausnahmestandard“ definiert und dafür auch die *Entscheidungsautorität* innegehabt hätten. Dadurch traten die Menschenrechte in ein Spannungsverhältnis zu internationaler Demokratie, die wiederum auf *souveräne Autonomie* politischer Gemeinwesen angewiesen ist. So offenbart sich indirekt eine Spannung *innerhalb* der Souveränität selbst: zwischen ihrer Form als höchster Entscheidungsautorität und als Autonomie.

Trotz dieser kategorieimmanenten Spannung gelang es in der politischen Wirklichkeit wie Theorie der Moderne bisher, unter der Figur der „Nation“ oder „Nationalität“ beide Souveränitäts-Dimensionen in eins zu nehmen. Nation ist (oder *war* bisher) sowohl die vopolitische Identitätsquelle kollektiver Subjekte als auch die dominierende Organisationsform politischer Autonomie – und, darauf beruhend wie auch darüber hinausgehend, der demokratischen Herrschaftsform. Zugleich sorgte und sorgt dieser national-souveräne Rahmen immer noch dafür, dass universalistische Menschenrechte überhaupt *durchsetzbar* sind. Sie sind dies freilich in partikularisierter Form, als *konkrete Bürgerrechte*, die zu reinen, d. h. universell gültigen Menschheitsrechten durchaus in einem (kategorieimmanent) spannungsvollen Verhältnis stehen: Hannah Arendts einzig universelles Menschenrecht, „das Recht, Rechte zu haben“, also das Recht auf Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen, verweist selbst auf die konkrete partikuläre Ausgestaltung der Rechte, auf die jeder Mensch ein (universelles) Recht haben soll. Menschenrechte als konkrete Bürgerrechte stehen damit in einem positiven Verhältnis zu souveräner Autonomie. Zwar wurde in dieser Arbeit hervorgehoben, dass eine *nur* universalistische oder *nur* partikularistische Fassung von Menschenrechten sich selbst widerspräche. Jedoch ließen sich partikuläre Menschenrechtskataloge, wie sie etwa die asiatischen oder afrikanischen Staaten gegen die internationale *höchste Entscheidungsautorität* der hegemonialen westlichen Staaten einfordern, selbst als Ausdruck eines (universalistischen) Menschenrechts der vierten Generation, des Menschenrechts auf kollektive Selbstbestimmung und damit auf *Autonomie*, verstehen.

Ein universelles Recht auf partikuläre Rechte, so ließe sich dieser Perspektive widersprechen, hat gleichwohl vopolitische, d. h. in diesem Fall *politische Rechte erst ermöglichende*, Voraussetzungen. Es ist m. a. W. doch wieder auf „absolute“ menschenrechtliche Kernnormen angewiesen wie zum Beispiel das Verbot der Sklaverei. Solche Normen

beanspruchen überstaatliche Geltung. Da die internationale Politik aber von extremen Machtasymmetrien und ökonomischer Ungleichheit geprägt ist, hinge die faktische Wirksamkeit „kosmopolitischer“ Prinzipien in einer möglichen transnationalen Demokratie („cosmopolitan law“) wiederum von der internationalen Souveränität der „Stärksten“ in Form von deren höchster Entscheidungsautorität ab.

Die Kategorie der Demokratie ist nicht nur unter den historisch spezifischen Umständen transnationalisierter Weltpolitik in die Wechselwirkungen zwischen Souveränität und Menschenrechten verstrickt, sondern viel grundlegender in der Sozialtheorie. Dies offenbarte die Analyse der Habermas-Rawls-Debatte über öffentliche und private Autonomie in politischen Gemeinwesen. Beide Sozialphilosophen postulieren die „Gleichursprünglichkeit“ von Volkssouveränität und Menschenrechten – in der Terminologie dieser Arbeit: deren positives Verhältnis –, geben aber insgeheim jeweils einer der von ihnen in den Blick genommenen Kategorien den Vorzug: Habermas der öffentlichen Autonomie, welche die Volkssouveränität garantiert; Rawls der privaten Autonomie, die vorpolitische Menschenrechte schützen. Wenn sich also die These von der „Gleichursprünglichkeit“ nicht aufrechterhalten lässt, ist wohl eher von einer *relativen Spannung* zwischen den demokratischen Elementen Volkssouveränität und Menschenrechte bzw. konkrete Bürgerrechte auszugehen. Wie stark sich die Spannung ausnimmt, hängt wiederum von den kategorieimmanenten Spannungsverhältnissen bei Souveränität und Menschenrechten ab. Erscheint Volkssouveränität als höchste Entscheidungsautorität (auch des *demos*), können konkrete Bürgerrechte ausgesetzt werden, die sich insofern selbst durch einen *anti-souveränen* Charakter auszeichnen. Souveränität als Autonomie steht wiederum in Spannung zu *internationaler* höchster Entscheidungsautorität, mit der universalistische Menschenrechte *gegen* die Selbstbestimmung politischer Gemeinwesen durchgesetzt werden können.

Löst man sich nun von diesen fundamentalen sozialtheoretischen Beobachtungen und betrachtet die Kategorie der Demokratie in ihrer *transnationalen* Erscheinung, so ergibt sich ein Spannungsverhältnis zu souveräner Autonomie. Demokratie wurde in dieser Arbeit im Gegensatz zu ihrer liberalen Prägung als *partizipatorische* und *inkludierende* gefasst. Soll das demokratische Gemeinwesen aber die Welt sein, so scheinen wirksame, wirkliche Kontrolle der Repräsentanten und direkte Entscheidung der einzelnen Staatsbürger beinahe unmöglich. Ebenso entzieht die extreme weltweite soziale Ungleichheit einer transnationalen Demokratie, die *nicht* die Herrschaftsform der „stärksten“ Staaten oder Staatenbündnisse in der internationalen Gemeinschaft sein soll, den Boden. Sofern sie denkbar und möglich ist, konstituierte *partizipatori-*

sche und *inkludierende* transnationale Demokratie so wiederum ein Spannungsverhältnis zur „souveränen Ungleichheit“ der weltpolitischen Akteure mit der faktisch höchsten Entscheidungsautorität. Diese Akteure müssen eben nicht „auf Augenhöhe“ mit den Anderen handeln und brauchen sie daher auch nicht anzuerkennen, entbehren damit also einer wesentlich demokratischen *wie menschenrechtlichen* Tugend, der *Anerkennung der Anderen*.

Eine transnationale Demokratie, in der partizipatorische und inkludierende Momente aufgehoben wären, wird tatsächlich denkbar und möglich, wenn man ihren globalen Geltungsrahmen nicht mit einer einfachen „domestic analogy“ negiert. So könnte man argumentieren, dass sich etwa mit internationalen Gerichtshöfen oder Systemen wie der EU multiple Instanzen herausgebildet haben, vor denen sich die Staatsbürger als verschiedene *demoi* verstehen können, es also nicht unbedingt einen Widerspruch zwischen lokalen und transnationalen Ebenen geben muss, ja sich sogar die demokratischen Teilhaberechte zusammen mit den An- und Einspruchsebenen *vervielfachen*. Dabei stellt sich sicherlich die schwierige Frage, wie die verschiedenen Ebenen miteinander verzahnt sind (oder sein sollen). Insgesamt aber zeichnet sich in einer emanzipatorischen Perspektive transnationaler Politik ein Nebeneinander vieler Ebenen ab, die sich gegenseitig ergänzen, blockieren und kontrollieren können. So bleibt nicht zuletzt jeder einzelne Weltbürger in die Angelegenheiten der Welt eingebunden, und die Voraussetzungen sind gegeben, um einen partizipatorischen und inkludierenden transnationalen Diskurs über die Verhältnisse zwischen einzelstaatlicher Souveränität und universalistischen Menschenrechten zu führen.

Genau ein solcher politischer Diskurs fehlt in der Weltpolitik bisher allerdings. „Humanitäre Interventionen“ – vor allem die beinahe idealtypische im Kosovo – werden von den herrschenden und das internationale politische System *beherrschenden* Akteuren als ein dramatischer Akt der Entscheidung inszeniert: fundamentale Menschenrechte müssten gegen ein borniertes Beharren von Gewaltherrschern auf ihrer Souveränität durchgesetzt werden. Damit ist die Welt-Öffentlichkeit vor ein grausames Dilemma gestellt: entweder man ist *für* das Vorgehen der hegemonialen Staaten und Staatenbündnisse und verteidigt damit die undemokratische und materiell extrem ungleich strukturierte Weltpolitik in ihrer gegenwärtigen Form, oder man ist *dagegen*, ergreift damit aber Partei für die generelle Unantastbarkeit „innerer Angelegenheiten“ von Staaten, bei denen es dann freilich egal ist, ob sie von brutalen diktatorischen Regime beherrscht werden oder nicht. Dieses Dilemma ist genauso real wirkmächtig – wie sich an den NATO-Missionen auf der ganzen Welt demonstrieren lässt –, wie es andererseits das Produkt ideologi-

schen Scheins darstellt. Hat doch diese theoretische Untersuchung nicht einfach nur ein Dilemma zwischen Souveränität und Menschenrechten zutage gefördert, das sich „irgendwie“ durch mehr internationale und transnationale Demokratie wie von Zauberhand auflösen ließe, sondern eine komplexe Vielfalt an Bezügen und Beziehungen zwischen den drei Kategorien.

Es sind bestimmte Dimensionen oder „Charakterzüge“ der jeweiligen Kategorien, die in der dilemmatischen Auffassung von Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in ein bestimmtes Wechselverhältnis gebracht werden. Um in der antagonistischen Konfrontation einer „humanitären Intervention“ zu verbleiben, ließe sich sagen, dass nicht nur die Intervenierenden, sondern auch die Regime der Zielländer nach dieser Politik-Logik handeln. In dieser Logik verbindet sich eine vorpolitische Quelle der Politik, nämlich die höchste nationale *oder* internationale Entscheidungs-Autorität, mit einer Konzeption universalistischer Menschenrechte, die sich nur auf ein pures „nacktes Leben“ in der terminologischen Bedeutung bei Giorgio Agamben beziehen und selbst entpolitisiert sind. Dazu gesellt sich, so vorhanden, überhaupt nur eine liberale Auffassung von Demokratie, die sich einerseits auf eine reine Wahloligarchie stützt und andererseits in ihren sozialtheoretischen Grundannahmen von Repräsentation und Aggregation präpolitisch, genauer: *gesellschaftlich*, geformter Interessen ausgeht. *So entsteht insgesamt eine reale wie wissenschaftlich reflektierte Auffassung von Politik, die das Politische immer nur aus Institutionen gewinnt, die selbst nicht politisch sind.* Die Konsequenz dieser Auffassung ist *letztlich* so einfach wie brutal: das Politische ist und bleibt eine Frage der Gewalt und eine Sache der Entscheidungsmacht derjenigen, die über die Gewaltmittel verfügen, die also die höchste Entscheidungsautorität innehaben und daher entscheiden können, wie das „nackte Leben“ aus der politischen Ordnung ausgestoßen wird und wie sich die politische Ordnung ihm zugleich zuwendet. Dabei repräsentieren diese staatlichen Akteure in der Regel partikulare gesellschaftliche Interessen, welche die politischen Institutionen dominieren.¹

1 Allerdings muss hervorgehoben werden, dass bereits die repräsentativ-parlamentarische Demokratie über die bloße Gleichsetzung eines partikularen Interesses (der jeweils herrschenden gesellschaftlichen Gruppe) mit dem „Gemeinwohl“ hinausweist. Der Wettbewerb um Wählerstimmen sorgt für einen symbolischen Ausgang der Konflikte, die aus den „wirklichen Teilungen“ des Gesellschaftskörpers – etwa zwischen einzelnen Klassen, aber auch zwischen Macht und Zivilgesellschaft – resultieren. Dadurch erkennt Demokratie diese Teilungen an, die totalitäre (d. h. zum einen faschistische und zum anderen stalinistische) Politik-Vorstellungen gewaltsam zu schließen bestrebt sind (Lefort/Gauchet 1990: 91 f.).

In dieser Arbeit wurde zwar hervorgehoben, dass die Voraussetzung für *politische* Menschenrechte („das Recht, Rechte zu haben“) selbst in vorpolitischen, „absoluten“ menschenrechtlichen Kernnormen gründet. Jedoch sollte die *Aushandlung* solcher Normen – und das wurde ebenso hervorgehoben –, wenn sie wirklich als legitim empfunden werden sollen und nicht allein als hegemonial etablierte und mit militärischem Zwang durchgesetzte, selbst in einem *politischen* Prozess erfolgen, einem transnationalen demokratischen Diskurs. Absolute universell gültige Menschenrechte sind als notwendige *Voraussetzung* des Politischen anzusehen, nicht schon als dessen Ziel, wie dies die Formel der „humanitären Intervention“ allerdings impliziert. Ebenso sollten die hegemoniale Struktur der Weltpolitik und die extreme globale soziale Ungleichheit als Hemmnisse für eine wirklich demokratische Weltpolitik insofern verstanden werden, als sie deren soziale und materielle Voraussetzung negieren. Damit ist die Aufgabe für eine mögliche Alternative zu der gegenwärtigen internationalen, auf vorpolitischer Gewaltlogik basierenden Politikauffassung gestellt: *es muss darum gehen, im Horizont dieser Untersuchung das Politische neu zu denken*. Dabei soll sich mitnichten einfach jedes Spannungsverhältnis, das hier zwischen den Kategorien herausgearbeitet wurde, in Wohlgefallen auflösen. Ganz im Gegenteil müssen die *Spannungsverhältnisse* eher verteidigt werden, die sich eben nicht auf die Formel einer „unlösbaren Antinomie“ zwischen Souveränität und Menschenrechten zuspitzen lassen. Der folgende Rückgriff auf Hannah Arendts Denken des Politischen wird deutlich machen, dass ein Dilemma, wie es im Kosovo-Krieg konstruiert wurde, gar nicht zur Diskussion steht. Freilich wird es dann aber unmöglich sein, eine höchste politische Entscheidungsautorität, „zahnlose“ universalistische Menschenrechte oder eine Demokratie in Form eines institutionalisierten Widerstreits von Partikularinteressen zu *meinen*, wenn man über das spricht, was politisch ist.

V.2 Eine andere Sicht auf das Politische – Hannah Arendts Politische Philosophie

V.2.1 Handeln und öffentlicher Raum

„Was tun wir, wenn wir tätig sind?“² So lautet die Grundfrage, die sich Hannah Arendt in ihrem erstmals 1958 erschienenen Werk „Vita activa“ stellt und anhand derer sie die basalen Elemente ihrer Politischen Philosophie entwickelt. In Abgrenzung zur Welt des Denkens und der denkerischen „Tätigkeit“ der „Vita contemplativa“ differenziert Arendt zwischen drei weltlichen bzw. *Welt bildenden* Tätigkeiten, welche die „*conditio humana*“³ bestimmen: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Während die Unterscheidung zwischen Arbeiten und Herstellen letztlich nicht einleuchtet, vermag Arendt mit ihrer Handlungs-Kategorie eine Sicht auf das Politische zu vermitteln, die frei ist von jeglicher strategischer Instrumentalisierung – und damit von der Herrschafts- und Gewaltlogik, auf die beinahe alle anderen bekannten Theorien des Politischen – auch die „herrschaftskritischen“ – rekurren. Hannah Arendts Politikbegriff – oder Begriff des Politischen – beruht zentral auf der Verachtung, welche die Philosophin dem Sozialen oder Gesellschaftlichen entgegenbrachte. Man könnte sogar so weit gehen, zu sagen, dass es wesentlich politisches Handeln für Arendt ohne gesellschaftliche Paria-Stellung (in jeglicher, nicht rein materieller Hinsicht) nicht geben kann. Neben der Totalitarismus-These war es vor allem diese Verachtung für sozialökonomische Bedingungen, welche die Arendt-Lektüre für liberal-konservative und anti-marxistische Strömungen so fruchtbar machte.⁴ Freilich

- 2 Diese prägnante Frage, die Arendts Unternehmen bemerkenswert treffend zusammenfasst, findet sich auf der Rückseite der in dieser Arbeit verwendeten Ausgabe der „Vita activa“.
- 3 Die englischsprachige Erstausgabe der „Vita activa“ erschien bezeichnenderweise unter dem Titel „The Human Condition“.
- 4 Spiegelbildlich verhält es sich mit der Arendt-Kritik von links. So bezeichnen Verfechter partizipatorischer Demokratietheorie Arendts Denken als „elitist“, da explizit nur diejenigen an der Öffentlichkeit teilhaben sollten, die sich auch wirklich für politische Angelegenheiten interessierten (s. hierfür auch Arendt 1974: 360). Zudem sollten ökonomische Fragen explizit aus der öffentlichen Beratung ausgeschlossen werden (Bachrach/Botwinick 1992: 130 f.). Eine solche Kritik berührt durchaus einen sensiblen Punkt. Es ist jedoch schlichtweg falsch, Hannah Arendts Denken als „elitistisch“ abzuqualifizieren. Arendts leidenschaftliches Eintreten für direkte Aktion von unten zeigt das genaue Gegenteil. Das eigentliche Problem der Arendtschen Politischen Philosophie besteht in der Differenzierung zwischen dem Sozialen oder Ökonomischen und dem Öffentlich-Politischen, nicht zwischen irgendeiner Elite und einer politisch tumben Masse.

kann man Hannah Arendt auch ganz anders lesen (man *sollte* es sogar). Die Abneigung gegen die Gesellschaft allerdings lässt sich nicht abstreiten; sie bildet gleichsam die Negativ-Folie, vor der sich das freie politische Handeln abhebt. Schon in der Differenzierung zwischen den beiden „niederen“ menschlichen Grundtätigkeiten, Arbeiten und Herstellen, klingt die Verwerfung „private[r] Interessen“ an, denen in der modernen Sphäre des Gesellschaftlichen „öffentliche Bedeutung zukommt“ (Arendt 2002: 45).

Ihre Kategorie des Herstellens gewinnt Arendt aus einer grundlegenden Kritik des Marxschen Werkes, aber auch der klassischen politischen Ökonomie generell. All diese Theorien stellen das Arbeiten (oder die Arbeit) in den Mittelpunkt ihres Forschungsinteresses, um der „beispiellosen Steigerung der Produktivität in der modernen Gesellschaft“ (ebd.: 104), man könnte auch sagen: im Kapitalismus, habhaft werden zu können. Für Arendt ist Arbeiten aber ein zutiefst *unproduktiver*, ein mühseliger und sich vor allem immer gleich bleibender Vorgang, der für die notwendige Reproduktion des Lebens sorgt. Die Produkte der Arbeit, vor allem die *Lebensmittel*, dienen in erster Linie zum Verzehr, zum Konsum. Das Herstellen hingegen bringt nach Arendt dauerhafte Objekte zum *Ge-*, nicht Verbrauch, hervor. Das Herstellen erschafft die Welt im Sinne eines Menschen gemachten künstlichen Raumes, in dem dann das *Handeln* überhaupt erscheinen und ihn in einen *öffentlichen Raum* verwandeln kann. Die – nicht nur rein physisch zu verstehende – Dauerhaftigkeit der (öffentlichen) Welt sichern wiederum die *hergestellten* Objekte. Vor allem Marx, so Arendt, schreibe diese Qualitäten des Herstellens sämtlich der Arbeit zu oder genauer: dem Teil der *Arbeitskraft*, der über die unmittelbare Reproduktion der Arbeitenden hinausgeht, der unbezahlten kapitalistischen Mehrarbeit, dem Mehrwert, d. h. der Quelle des kapitalistischen Profits. Das im Arbeiten aufgehende Herstellen werte die „niedrigere“ Tätigkeit zwar einerseits auf (indem die Arbeitskraft eben „produktiv“ werde). Andererseits bleibe Marx dem (für die Reproduktion des Lebens) notwendigen Charakter der Arbeit selbst dann noch verhaftet, wenn er in der kommenden kommunistischen Gesellschaft die Chance erblickt, „die Arbeit und mit ihr die Notwendigkeit ganz und gar aus dem Bereich des Menschlichen zu eliminieren“ (ebd.: 105). Eine solche Vorstellung ist für Arendt geradezu eine grauenhafte Utopie. Für sie ist Notwendigkeit eben wirklich etwas *Notwendiges*, das sich nicht einfach aus dem „Bereich des Menschlichen“ ausschalten lässt. In dem Marxschen Fokus auf die Notwendigkeit, der allein die Kraft zur menschlichen Befreiung und künftigen Freiheit inne wohne, erblickt Arendt vielmehr das Grundübel der modernen Gesellschaft. Die Arbeit verleibe sich sozusagen das Herstellen ein; in der in-

dustriellen Massenproduktion verlören auch dauerhafte Produkte wie Häuser, Mobiliar oder Fortbewegungsmittel ihren Gebrauchscharakter und würden – wie Produkte der Arbeit – konsumiert, *verbraucht* (ebd.: 148 f.).

Aber: zeigt sich in diesen Prozessen nicht vielmehr der Doppelcharakter aller Waren, die zugleich einen Gebrauchs- und einen Tauschwert haben – deren Tauschwert gleichwohl im allein auf Profit und Geld basierenden Kapitalismus den Primat erlangt, wie Marx analysierte? Wie ließe sich die enorme „Produktivität“ und Expansionskraft des Kapitalismus, die ja auch Arendt nicht bestreitet, denn anders erklären? Wie einleuchtend kann Arendts Differenzierung zwischen angeblich „unproduktivem“ Arbeiten und Welt bildendem Herstellen überhaupt sein? *Stellt* nicht auch ein Arbeiter am Fließband immer *etwas her*? Und *bearbeitet* nicht zum Beispiel ein Künstler, der nach Arendt in die Sphäre des Herstellens gehört, nicht immer auch sein Material? Am Beispiel der Landwirtschaft, der zivilisatorischen Ur-Tätigkeit, belegt Arendt selbst, wie illusorisch ihre Unterscheidung ist: denn einerseits seien Bauern eng an den „Stoffwechsel mit der Natur“ gebunden – nach Arendts Maßgabe *arbeiten* sie also auf und mit dem Boden –, andererseits bestellen sie ja ihr Land, *stellen* sozusagen Kulturlandschaft *her* (Ebd.: 163 f.).

So bleibt die Differenzierung zwischen Arbeiten und Herstellen und damit auch die diesbezügliche Marx-Kritik unplausibel. Hannah Arendts Darstellung verweist hier allerdings auf etwas Anderes und für ihr Politikverständnis Entscheidendes: sie zeigt auf, welche fatalen Folgen die moderne kapitalistische Reduktion aller menschlichen Tätigkeiten auf die Arbeit hat. Denn nach Arendt wird nicht nur das Herstellen, sondern auch das Handeln in der Moderne auf den sozioökonomischen Zwang zurückgeführt. Daher können selbst anti-kapitalistische Gegenbewegungen, welche die Ungleichheit und Ungerechtigkeit dieses Zwanges anprangern, keinen wirklichen Begriff von politischer Freiheit entwickeln: bezieht sich doch die Befreiungs- bzw. Freiheitsvision solcher Gesellschaftskritik allein auf die soziale, resp. ökonomische, also die – mit Arendt gesprochen – *determinierte*, private und nicht die freie, öffentliche Sphäre. Nur in letzterer aber können Menschen, so Arendt, der höchsten ihnen möglichen weltlichen und Welt bildenden Tätigkeit nachgehen: dem Handeln.⁵

Dessen Grundbedingung stellt die menschliche Pluralität dar, die Tatsache, dass ein Mensch nicht unabhängig von anderen Menschen

5 Die folgende Darstellung fasst in geraffter Form die wesentlichen Inhalte des zweiten und fünften Kapitels der „Vita activa“ (33-97; 213-317) zusammen.

existieren kann. Selbst wenn jemand beschließen sollte, als Eremit in die Wüste zu ziehen, muss er sich zuerst immer von der Welt der Mitmenschen lossagen; den Fokus seiner Entscheidung bilden gerade die Menschen, die ihn umgaben. Aus dem Faktum der Pluralität folgt eine zweite Tätigkeit, die eng mit dem Handeln verbunden ist: das Sprechen. Sein Medium, die Sprache, hat ein doppeltes Gesicht: Die Möglichkeit einer Verständigung unter Menschen wäre nicht möglich, gehörten nicht alle der gleichen Spezies an; einer Sprache bedürfte es allerdings nicht, unterschieden sich diese Angehörigen der gleichen Spezies nicht voneinander und müssten sich deshalb untereinander *verständigen*. Im Handeln und Sprechen manifestiert sich damit nicht nur die allen gemeinsame Welt, über deren Angelegenheiten die Menschen beraten, sondern auch ihre personale Einmaligkeit. Bei diesem „Wer-einer-ist“ (ebd.: 218) handelt es sich um ein unaussprechliches Charisma, ein ebenso intuitives wie unerlässliches Wissen, das der vor Anderen Sprechende und sich so *selbst Offenbarende* in seinen Zuhörern erzeugt. Wollte man das „Wer-einer-ist“ in Worte fassen, verfielen man sofort auf das, *was einer ist*, seine Eigenschaften und Eigenheiten.

Um sich zur Geltung zu bringen, um zu *erscheinen*, brauchen Handeln und Sprechen einen Ort in der Welt: den öffentlichen Raum, wie ihn Arendt im Anschluss an Aristoteles in der griechischen Polis idealtypisch verwirklicht sah (ebd.: 249 ff.). Man muss nur an die Treffen der Volksversammlung denken, um zu verstehen, dass die Griechen dem Öffentlichen tatsächlich auch einen *fest umgrenzten physischen Platz* einräumten. Öffentlichkeit ist bei Arendt also immer *öffentlicher Raum*, an dem die Menschen ihre personale Einmaligkeit, ihr „Wer-einer-ist“, austauschen, *indem* sie über die Angelegenheiten Aller beraten und streiten. Gemeinsames und Eigenes durchdringen einander in Arendts öffentlichem Raum, woraus sich eine bestimmte Form der öffentlichen Debatte ableiten lässt: die „erweiterte Denkungsart“, die Arendt von Kant übernommen und in ihren Schriften zu Denken, Urteilen und Moral weiter ausgedeutet hat. Im Kern besagt das Verfahren, im Streit der Meinungen von einer *festen Position* aus alle anderen möglichen Standpunkte zu einem „uns Gemeinsamen“ mit(be)denken zu können. Dreh- und Angelpunkt ist die eigene Meinung, weshalb die „erweiterte Denkungsart“ auch nicht mit „Empathie“ zu verwechseln ist (Benhabib 1998: 295 ff.).

Auf diese Weise erschaffen die öffentlich handelnden Menschen zum einen die Welt, die *zwischen* ihnen und ihren pluralen Perspektiven liegt, also das menschliche „inter-est“ im wahrsten Sinne des Wortes (Arendt 2002: 224). Zum anderen rührt das starke Wirklichkeitsgefühl des öffentlichen Raumes daher, dass die Welt schon vor den jeweils ak-

tuell handelnden Menschen da war und damit ein Gegengewicht zur Flüchtigkeit und Vergänglichkeit des Handelns darstellt, einen dauerhaften Rahmen, für den vor allem die von den Menschen hervorgebrachten, *hergestellten* Objekte sorgen. In das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ (ebd.: 225), welches gleichsam als ein zweites „Zwischen“ die gemeinsame Welt überzieht, bleibt jeder Mensch von der Geburt bis zum Tod eingebunden.

Trotz dieser tradierten Beziehungsstrukturen hat jeder Mensch in seiner personalen Einmaligkeit die Möglichkeit, neue „Handlungsfäden“ in dieses Netz einzuweben. Die Chance, neu zu beginnen, bieten die instrumentellen bzw. „immer gleichen“ Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens den Menschen nicht. Das Handeln ermöglicht den Menschen demgegenüber eine zweite Geburt in der Welt, nur diesmal nicht durch eine Mutter und nicht ohne selbst über die eigene Niederkunft entscheiden zu können, sondern in Form einer selbsttätigen Realisierung des Geborensseins („Prinzip der Natalität“).⁶ Statistisch gesehen ist der absolute Neuanfang aber stets eine Unmöglichkeit oder, positiv gewendet, eine Art „weltliches Wunder“. Demnach wird selten in der Geschichte gehandelt, obwohl die universelle überhistorische Pluralität uns Menschen dazu begabt hat.

Doch selbst wenn Menschen handeln, wenn sie neu beginnen, bringt ihr Handeln zusammen mit seiner Potenz, Anfänge zu setzen und alte Ordnungen hinwegzufegen, eine Maßlosigkeit oder „Schrankenlosigkeit“ mit sich. Haben die Handelnden einen neuen Faden im „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ untergebracht, sind sie außerstande, zu ermitteln, wie dieser Faden die Gesamtform des Gewebes verändert haben wird. Die Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit und Unabsehbarkeit des Handelns erwachsen aus ihm selbst – anders als bei Arbeiten und Herstellen, die sich, um ihren eigenen Aporien zu entgehen, auf die jeweils „nächst höhere“ Tätigkeit der „Vita activa“ berufen

6 Die Grundkategorie der „Natalität“, des Geborensseins, lässt sich als das Resultat einer Auseinandersetzung Arendts mit ihrem Lehrer, Martin Heidegger, begreifen. Dieser sah den „Sinn von Sein in Zeitlichkeit“ alleine im „Vorlaufen zum Tode“ – eine Vorstellung, die Arendt mit ihrer „Natalitäts“-Kategorie ins glatte Gegenteil verkehrte. Gemeinsam ist beiden Denkern die Haltung, das menschliche Sein radikal aus allen metaphysischen oder teleologischen (Schein-)Gewissheiten herauszulösen und es in seiner reinen weltlichen Immanenz, gleichsam in seiner „Grund-Losigkeit“, neu zu denken. Freilich isolierte Heidegger dieses Sein in dieser ihm eigenen „Nichtigkeit“ und stellte es letztlich auf sich selbst – denn im Tod, auf den der Sinn eines so verstandenen Seins hinausläuft, sind wir alle allein. Dagegen errichtete Hannah Arendt das „Sein ohne Grund“ auf der Natalitäts- und der Pluralitätskategorie (Marchart 2005: 35 ff.).

müssen –: namentlich dem Verzeihen, das sich auf vergangene Taten bezieht, und dem Versprechen, das nicht als „Planiertraue der Zukunft“ missbraucht werden darf, sondern im Gegenteil etwa in Form eines gegenseitigen Vertrages die (politische) Freiheit in ihrer Möglichkeitsbedingung *abzusichern* hilft.

Mit ihrer Öffentlichkeits-Konzeption weist Arendt jegliche Determiniertheit der Menschen durch soziale Gesetzmäßigkeiten, die sich „hinter ihrem Rücken“ vollziehen, zurück, setzt dem aber keinen bloßen subjektiven Voluntarismus entgegen. Die Handelnden (die eben handeln *können*) bleiben stets eingebettet in den ihnen vorausgehenden, *objektivierten* Zwischenraum der Welt. Die Pointe der Kontingenz, die aus dieser Konstellation entspringt, besteht darin, dass das Politische, das für Arendt nur das Handeln im öffentlichen Raum sein kann, keinen Zweck außerhalb seiner selbst zu haben vermag, das Handeln also Selbstzweck ist.⁷ Damit schafft Handeln Freiheit, die in positiver Form über die Befreiung von den Nöten der (Lebens-)Notwendigkeit hinausgeht und für Arendt eine Seite der Medaille darstellt, deren Kehrseite die Politik ist. Diese bei Aristoteles noch gängige Politikauffassung kontrastiert aufs Schärfste mit der Vorstellung von uns Modernen, die wir Freiheit nicht als diejenige durch, sondern nur noch *von* Politik verstehen können (Arendt 1994a).

Wenn Hannah Arendt jegliche strategische Instrumentalisierungen und Zweckbestimmungen politischen Handelns ablehnt, zeigt sich dies insbesondere in ihrem nicht an Herrschaft rückgekoppelten Machtbegriff, den man als einen *kommunikativen* bezeichnen könnte. Macht ist für Arendt die „Magnetkraft“, die Menschen in öffentlichen Räumen zusammenhält; sie ist unabhängig von der Anzahl oder Stärke derjenigen, die sie ausüben (auch kleine Gruppen können Macht über große Massen erlangen), denn ihre Qualität erhält sie alleine aus dem Handeln und Sprechen von Menschen in der Öffentlichkeit. Demgemäß zerfällt Macht auch wieder, wenn diese Menschen sich zerstreuen. Wenn sie ihre Wirkungen entfaltet, kann sie allerdings niemand wirklich „besitzen“, weil sie eben zwischen den Menschen, in ihrem „Zwischen“, entsteht und ihre Grenze in anderen Machtgruppen findet, d. h.: in der Handlungs-Grundbedingung der Pluralität (Arendt 2002: 251 ff.).

Das machtvolle Handeln in der Öffentlichkeit ist trotz seiner „schrankenlosen“ Dynamik gleichwohl kein totales, das gesamte Leben der Menschen usurpierendes. Es bleibt nämlich wesentlich auf die priva-

7 Arendt sieht in diesem Punkt eine Wesensverwandtschaft zwischen dem Handeln und den darstellenden Künsten, die das von ihnen Hervorgebrachte im Hervorbringen schon wieder aufzehren, deren Darbietung also ihr eigenster Zweck ist (Arendt 1994a: 206).

te Sphäre der Notwendigkeit und damit auf die privaten bzw. halb-privaten Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens angewiesen. So inklusiv sich etwa Arendts historisches Vorbild, die Polis, auch ausnahm, so sehr sich dort die Bürger gegenseitig als Gleiche ansahen, so sehr beruhte dieser öffentliche Raum doch wesentlich auf Exklusion. In der Antike sorgten die Sklaven für die Reproduktion der Bürger in ihrem *oikos* (übersetzt: „Haushalt“) und waren vom öffentlichen Raum ausgeschlossen. Umgekehrt *befreite* der materiell garantierte Bürger-Status die Politikberechtigten (zumeist Vermögende) vom Zwang der Lebens-Notwendigkeit im Privaten.

Zugleich bleibt der im „gleißenden Licht der Öffentlichkeit“ handelnde Bürger der Polis auf die Privatsphäre in der Form eines garantierten Rückzugsraumes angewiesen. Diese Heimstätte in der Welt, welche die Bürger nicht zuletzt vor der „Verflachung“ eines lediglich in der Öffentlichkeit verbrachten Lebens bewahrt (ebd.: 87), nennt Arendt das eigentliche „Privateigentum“ (ebd.: 73 ff.). Den Zwängen der Lebensnotwendigkeit (Hygiene, Nahrung etc.), die dieser Begriff mit abdeckt, gelte gar das Hauptaugenmerk aller Menschen zu allen Zeiten (ebd.: 86).

V.2.2 Das Soziale und der Zerfall der Öffentlichkeit

Nach der gängigen Auffassung beginnt eine wirkliche Öffentlichkeit meist erst mit dem „räsonnierenden Publikum“ bürgerlicher Privatleute (Habermas 1990). Hannah Arendt dagegen sieht ihre idealtypische⁸ Polis-Öffentlichkeit mit dem Aufstieg des Bürgertums und dem beginnenden Kapitalismus endgültig zerfallen. Nach Arendt „erfindet“ die Bourgeoisie nur das „merkwürdige Zwischenreich“ der Gesellschaft, in dem meist ökonomischen Interessen, die in Arendts Perspektive nur privat sein können, plötzlich „öffentliche Bedeutung“ zukommt (s. o.). Hier offenbart sich Arendts bereits in ihrer Marx-Kritik (s. o.) zum Vorschein

8 Der von Max Weber geprägte Terminus des Idealtypus ordnet eine wissenschaftlich untersuchte Erscheinung weder ganz der beschriebenen Realität noch einer rein normativen Abstraktionsebene zu, sondern bewegt sich zwischen diesen beiden Polen. Idealtypen müssen nach Weber „gegenüber der konkreten Realität des Historischen relativ inhaltsleer sein“ (Weber 1972: 9 – Hervorheb. Weber). Gleichwohl verdankt sich ihre Konstruktion durch den Forschenden der Beobachtung der sozialen Wirklichkeit. Der gemeinte Sinn realer Handlungen wird dann anhand seiner Nähe oder Ferne zum jeweiligen Apriori des Idealtypus nachvollzogen. Diese Erkenntnis-Strategie weist eine gewisse Nähe zu Hannah Arendts Öffentlichkeits-Begriff auf, der sich zugleich aus realen Erscheinungen wie auch aus einem *Modell* speist, anhand dessen die historisch-reale Verfasstheit des öffentlichen Raumes beurteilt wird (s. Abschnitt V.2.3).

kommende Verachtung für die moderne „Arbeitsgesellschaft“, die keinen Begriff von Handeln und damit auch nicht von Freiheit und Politik mehr zu entwickeln imstande sei.

Diese Zerfallsdiagnose durchzieht allerdings ein schillernder Widerspruch. Denn dass die Akkumulation des Kapitals bis zum heutigen Tag eine solch ungeheure Dynamik entfalten und zu einem weltumspannenden Wirtschafts-, ja Gesellschaftsprinzip werden konnte, bringt Arendt mit der Tatsache in Verbindung, dass das Arbeiten gerade zu einer *öffentlichen Tätigkeit* und somit der *essentiellen Qualitäten des Öffentlichen* teilhaftig wurde wie etwa der Vortrefflichkeit („virtus“; Arendt 2002: 61 f.), des Wettbewerbes um Auszeichnung der öffentlich Handelnden. Auf diese Weise, argumentiert Arendt, verlor wiederum die Arbeit *ihre* essentiellen Eigenschaften: die Mühsal und Plackerei; unter den menschlichen Tätigkeiten wurde sie gewissermaßen „geadelt“ (ebd.: 59 ff.). Wie lässt sich dann aber von einem „Niedergang des Öffentlichen“ (ebd.: 63) reden oder das „Absterben des öffentlich politischen Bereiches“ (ebd.: 69) beklagen? Wie kann ein Ort „auf immer“ allem strahlenden Ruhm verleihen, was ihn nur betritt, und zugleich seine Relevanz zusammen mit dem *urtümlich essentiell an ihn gekoppelten Handeln* in der Neuzeit einbüßen?

Es hat den Anschein, als wolle Hannah Arendt ihr aus der Polis-Analyse gewonnenes Handlungs- und Öffentlichkeitsideal um jeden Preis gegen die historisch ja durchaus scharfsinnig beschriebenen Wandlungsprozesse hin zur Sphäre des Gesellschaftlichen verteidigen und belegen, dass Handeln und Öffentlichkeit zugleich ihren Wert verloren haben *und* „ewig“ sind. Letztlich muss ja auch ein Rest handelnder und sprechender Tätigkeit in der Welt übrig bleiben, wenn es sich denn um eine Grundkonstante der „*conditio humana*“ handelt. Wenn Arendt daher selbst dem Arbeiten öffentlichen Glanz zugesteht, warum kann man dann nicht auch die Möglichkeitsbedingung des Handelns in Arendts Sinn unter gesellschaftlichen Bedingungen unterstellen? Schließlich taucht unter „modernen“ Bedingungen das zentrale Problem auf, was denn in der Öffentlichkeit erörtert werden soll, wenn nicht *soziale und ökonomische Belange*? In einer kritischen Anmerkung zu Arendts Werk „Über die Revolution“ (s. u.) greift Mary McCarthy dieses Problem auf und fragt: „Was eigentlich soll jemand auf der öffentlichen Bühne, im öffentlichen Raum noch tun, wenn er sich nicht mit dem Sozialen befasst? [...] Es bleiben nur noch die Kriege und Reden übrig. Aber die Reden können nicht einfach Reden sein. Sie müssen Reden über etwas sein“ (zit. n. Benhabib 1998: 247).

Die Verachtung für das Soziale oder Gesellschaftliche ist tatsächlich das größte Problem in Hannah Arendts Politischer Philosophie und zieht

sich wie ein roter Faden durch ihr gesamtes Werk. Allerdings wäre es ein voreiliger Schluss, deswegen ihre Konzeption des öffentlichen Handelns und politischer Freiheit zu verwerfen. Vielmehr empfiehlt es sich, Arendts Nuancen in der Erörterung des Politischen und Sozialen hervorzuheben. Sicher geht ihrer Ansicht nach dem Arbeiten das Merkmal menschlicher Pluralität ab, da im kollektiven Arbeitsprozess die „individuellen Identitäten“ in einem einheitlichen Arbeitskörper aufgehoben würden und Arbeiten so statt auf „Gleichheit“ auf „Gleichartigkeit“ beruhe (Arendt 2002: 270 ff.). Doch diese Perspektive führt Arendt nicht dazu, diejenige soziale Bewegung als „antipolitisch“ zu verwerfen, die sich gerade auf die Arbeit als Identitätsmerkmal stützt: die Arbeiterbewegung. Vielmehr hält Arendt die Arbeiter für die politisch produktivste Gruppe der Neuzeit, da das Erscheinen der Arbeiter in der Öffentlichkeit durch ihre *politische* Emanzipation (Abschaffung des Klassenwahlrechts) möglich wurde. Dabei konnte sich das proletarische Machtpotential nur deshalb realisieren, weil die Arbeiter zunächst keine gesellschaftlichen Rechte zugesprochen bekamen, sie sich gar in einem „Gegensatz gegen die Gesellschaft“ befanden (ebd.: 276). Ihre wesentlich politische Forderung war die nach einer neuen Staatsform, dem Räte- statt dem Parteiensystem (s. u.). Gleichwohl, konzidiert Arendt, vermischte sich der politische Anspruch der Arbeiter stets mit dem Ruf nach sozialer bzw. wirtschaftlicher Gleichberechtigung (ebd.: 273 f.). Entscheidend für die *öffentliche Relevanz* der Arbeiterklasse blieben die Bedingungen ihres Arbeitens jedoch nicht; nicht zuletzt, so zitiert sie genüsslich Marx, würden die Arbeiter ja erst zu *Menschen außerhalb der Fabriken*. Die politische Schlagkraft habe sich in der Mitte des 20. Jahrhunderts allerdings erschöpft, als die Arbeiter gewerkschaftliche Rechte in den Betrieben zugesichert bekamen, sie sich zu reinen „jobholders“ entwickelten, eine gesellschaftliche „pressure group“ unter anderen wurden (ebd.: 277).

Unabhängig davon, in welchem Kontext, aus welcher Motivation und mit welcher Identitäts-Basis eine politische Bewegung entsteht, so könnte man schlussfolgern, scheint es eine *gesellschaftliche* und eine *politische* Form zu geben, in der die Akteure Fragen thematisieren, die für sie von Belang sind. Eine gesellschaftliche „Thematisierungsreferenz“ setzt am Partikularinteresse einer Gruppe an, die versucht, ihren privaten Interessen im Arendtschen Definitionsrahmen des Gesellschaftlichen „öffentliche Bedeutung“ zu verleihen; politische Forderungen hingegen beziehen sich auf ein Gemeinwesen und die Frage, „wie wir zusammenleben wollen“ (Jaeggi 2007). Arendt nun verfiicht leidenschaftlich die These, dass nur eine politische Thematisierung allgemeiner Fragen dazu führen kann, marginalisierte gesellschaftliche Gruppen zu befreien und

politische Freiheit durch öffentliches Handeln zu schaffen (vgl. Perron 2007). Dieses Handeln muss aber „zweckfrei“ bleiben, d. h. Politik darf nicht zu bestimmten Problemlösungen *instrumentalisiert* werden. Seit dem Aufkommen des Kapitalismus – man könnte auch sagen, mit dem Aufkommen der öffentlichen Sorge um das Leben, also der Foucaultschen „Biopolitik“ – gehören zu diesen Problemen im öffentlichen Bewusstsein vor allem ökonomische Fragen, insbesondere solche, die Arbeit und Arbeitslosigkeit betreffen. Insofern Arendt Vorfestlegungen des Politischen auf soziale und ökonomische Fragen zu vermeiden versucht hat, könnte man sie tatsächlich als „Anti-Essentialistin“ beschreiben (Marchart 2005: 93). Durch ihre eigenen Vorfestlegungen dessen, was angeblich nur öffentlich und was nur privat sein *könne*, offenbart Arendt gleichwohl einen „phänomenologischen Essentialismus“, wie Seyla Benhabib es treffend formuliert (Benhabib 1998: 199). Dem ließe sich im Sinne „politischer Thematisierungsreferenz“ eine Perspektive entgegenstellen, welche die Frage selbst zu einer öffentlichen, verhandelbaren erhebt, was denn in einem Gemeinwesen jeweils als öffentlich und was als privat zu gelten habe. Damit würde auch die für öffentliches Handeln bestimmende *Befreiung* vom Zwang der Lebensnotwendigkeit eine politische Frage. Sie in den jeweiligen konkreten geschichtlichen Umständen zu beantworten, wäre allerdings nicht schon der Zweck des Politischen, sondern die unabdingbare *Voraussetzung* für politische Freiheit. Dabei böte sich freilich an, nicht eine Dichotomie zwischen Befreiung und Freiheit zu konstruieren, wie es auch Arendt noch tut, sondern Befreiung als einen fortschreitenden Prozess zu verstehen, der sich – im Namen der politischen Handlungsfreiheit – immer wieder gegen neu auftauchende „Unfreiheiten“ zu richten hätte. Auf transnationaler Ebene wäre eine solche Unfreiheit etwa die massive internationale soziale Ungleichheit, die wirkliche politische Partizipation *aller* Weltbürger verunmöglicht (vgl. Abschnitt IV.2.2).

V.2.3 Revolution und Rätssystem

Trotz ihrer Moderne-kritischen Theorie vom Verfall der Öffentlichkeit bleibt Handeln für Hannah Arendt immer (also auch *noch* immer) möglich. Sicherlich ist ihre Politische Philosophie stark an ein *spezifisches* historisches Modell der Öffentlichkeit, die antike Polis, gebunden. Doch diese Referenz ist zugleich Teil eines „quasi-transzendentalen Modells“ (Marchart 2005: 28 f.). D. h. die Arendtsche Politische Philosophie hat sowohl *reale* (historische) als auch *normative* (transhistorische) Implikationen. Was nun die mögliche Handlungsrealität in der Moderne angeht, so vermutet Hannah Arendt diese zuvorderst in den Revolutionen und

den Räten, die in den Revolutionen spontan entstanden und den revolutionären Geist des Neuen auf Dauer zu stellen antraten. Auch hier haben die *realen* Untersuchungsgegenstände, Revolutionen, für Arendt zugleich eine grundlegende normative oder sozialtheoretische Bedeutung. Revolutionen sind für Arendt Chiffren für das menschliche Anfangen Können per se (ebd.: 69 f.) – und damit auch für die Kontingenz der Natalität (s. o.). Ausbruch und Verlauf dieser paradigmatischen historischen Ereignisse sind nicht zu kalkulieren, doch deswegen auch nicht rein zufällig (ebd.), denn natürlich haben Revolutionen ihre Ursache im Niedergang eines alten Systems, dessen Herrschaftsstruktur wiederum den Charakter einer Revolution wesentlich beeinflusst.⁹ Doch selbst der dramatische Autoritätsverlust eines Staatswesens garantiert noch keine revolutionäre Erhebung, wenn nicht revolutionäre Subjekte nach der Macht greifen, die in revolutionären Situationen buchstäblich „auf der Straße liegt“ (Arendt 1974: 202 f., 148). Revolutionen im Sinne nicht nur partikularer Ereignisse, sondern im Sinne *des Ereignisses überhaupt*, „erhellen“ ihre eigene Vergangenheit, ja erschaffen sie erst und können eben nicht als Resultat von Kausalitätsketten verstanden werden, da sie als Punkte des Neubeginns, als „Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft“ (Arendt 1994), die lineare Zeit gerade unterbrechen. In diesem Sinn illustrieren Revolutionen auch Hannah Arendts auf das Verstehen von Ereignissen abzielende Auffassung von Geschichte und Geschichtswissenschaft (Marchart 2005: 66 f.).

Nicht nur mit den zentralen Arendtschen Politik-Kategorien des Handelns, der Natalität und des Neubeginns steht das Ereignis Revolution in engem Zusammenhang, sondern insbesondere mit dem Begriff der politischen Freiheit. Zielen die beiden ersten und paradigmatischen Revolutionen der Moderne, die Amerikanische und die Französische, sicherlich auf die *Befreiung* von Zwangsherrschaft und die Wiederherstellung „uralter verbriefter Rechte“ (auf „Leben, Freiheit und Eigentum“) ab, so ging die Dynamik dieser Umwälzungen doch in dem Kampf für diese privaten Freiheiten, resp. *Menschenrechte*, nicht auf. Denn zur bloßen Einlösung solcher in allen nicht-tyrannischen Staatsformen notwendiger staatsbürgerlicher Grundgarantien, so Arendt, wäre ein *Reformen* erzwingender Aufstand hinreichend gewesen. Ziel von Revolutionen sei hingegen die Gründung politischer Freiheit in der institutionellen Gestalt der *Republik* („res publica“). Damit lasse sich Revolution auch nicht auf einen staatsumstürzlerischen *Gewalt*-Akt beschränken. Dass

9 So brachten Revolutionen in zentralistisch dominierten Staaten wie in Frankreich 1789 oder in Zaren-Russland selbst zentralistische nachrevolutionäre Gemeinwesen hervor.

nun die eine der beiden paradigmatischen Revolutionen der Moderne, die Französische, in genau einer solchen Gewaltorgie endete, führt Arendt darauf zurück, dass hier – anders als bei der „Honoratiorenrevolution“ der *founding fathers* in Amerika – die Soziale Frage im Mittelpunkt gestanden habe, d. h. im Wesentlichen „unveräußerliche Menschenrechte“ beschworen worden seien, um die Armut des Volkes zu geißeln. Dahinter stecke die Utopie, die Menschen von den reproduktiven Zwängen der Lebensnotwendigkeiten zu befreien, wodurch aber gerade die (nach Arendt essentiell private) Notwendigkeit zum Fokus der Politik geworden sei. Für Arendt aber ist die einzige (gleichwohl grausam stumme) Sprache der politischen Notwendigkeit die Gewalt.¹⁰ Zwar erkennt sie mit einem Brecht-Zitat an, dass es ohne Brot keine Freiheit geben könne, Befreiung mithin die konstitutive Bedingung für Freiheit darstellt; auf Grund ihrer Verachtung für jegliches Soziale (s. o.) sieht Arendt allerdings im Gegensatz von privater und öffentlicher Freiheit den Gegensatz der Ziele Wohlstand und Freiheit (Arendt 1974: 33 ff., 142 ff., 170 ff., 180).

Für die Freiheit entschieden sich nach Arendts Ansicht die amerikanischen Revolutionäre, und zwar indem sie in der *Verfassung* dem Neubeginnen (paradoxiertweise) zur Dauerhaftigkeit zu verhelfen bestrebt waren. Die verschiedenen Verfassungsentwürfe wurden Detail um Detail in den *townhall meetings* diskutiert, den Selbstverwaltungsinstitutionen der kolonialen Siedler, die den amerikanischen Verfassungsstaat schon vor der Revolution gleichsam vorwegnahmen. Somit, so Arendt, sei es im amerikanischen Fall zumindest anfangs gelungen, dass sich das Volk *real* selbst die eigene Konstitution gab. Mehr noch: Durch die föderale Teilung der Macht zwischen einzelstaatlicher und Bundes-Ebene und die daraus resultierenden *checks and balances* habe sich die Volks-Macht, die kommunikative Macht der Vielen, insgesamt sogar vervielfacht (ebd.: 183 ff., 228 f., 275 f.) – eine Perspektive, die nicht zuletzt eine Konzeption transnationaler Demokratie vorwegnimmt, nach der die Vielfalt der Entscheidungs-, Kontroll- und Anspruchsebenen staatsbürgerliche Rechte *in ihrer Streuung* erweitere und eben nicht zersplittere (s. Abschnitt IV.3.1). Dabei allerdings misstrauten die *founding fathers*, denen Arendt in dieser Hinsicht folgt, der Demokratie, die an die Stelle „öffentlichen Geistes“ die Einmütigkeit der Vielen, die „öffentliche Meinung“ setze (ebd.: 289 ff.). Der Kern *republikanischen* Handelns, dem die amerikanischen Revolutionäre anhingen, bestehe demgegenüber in der Ableitung jeglicher politischer Handlungen aus den Verfassungs-

10 Eine These, die sich im 20. Jahrhundert in der „Biopolitik“ der totalitären Arbeits- und Einheitsgesellschaften eindrucksvoll bestätigt.

bestimmungen, so dass es nicht zu dem „elektiven Despotismus‘ der Demokratie, der Herrschaft der Majorität“ (ebd.: 214) komme.

Allein: die Institutionen, welche die konstitutionellen *checks and balances* schufen und während der Revolution belebten, die *townhall meetings*, wurden letztlich nicht in die Verfassung integriert. Damit, so Arendt, erstarrte der Geist des Neubeginns auch in der amerikanischen Revolution; ein repräsentativ-demokratisches System trat an die Stelle der revolutionären Republik. Bereits Thomas Jefferson, einer der *founding fathers*, erkannte dieses Problem zu seiner Zeit und schlug die Einrichtung von *wards* (Räten) oder „Elementarrepubliken“ nach dem Vorbild der *townhall meetings* vor (ebd.: 319 ff.). Diese Basis-Institutionen sollten im Sinne politischer Freiheit keine spezifische Funktion erfüllen und die „Aporie“ (ebd.: 299) des revolutionären Neubeginns lösen, das es *gerade auf Dauer* zu stellen gelte, indem die Verfassung von den Gemeinden bis hinauf zur Zentralregierung ständig neu diskutiert und konzipiert werden sollte.

Solche Räte, das hebt Arendt emphatisch hervor, entstanden in *allen* Revolutionen der Neuzeit; sie waren die spontaneistischen Träger der revolutionären Macht der Vielen. Sie sind als Gegensatz zu dem parlamentarischen System und damit dem Ursprungszentrum *aller* Parteien zu begreifen, und ihr Organisationsprinzip bestand in der Auswahl von Deputierten oder Delegierten für die jeweils nächst höhere Ebene, ggf. bis hinauf zu einer Form von „Zentralregierung“. Auf jeder Ebene schufen die Räte-Mitglieder die Autorität dieser Institutionen durch öffentlichen Diskurs, durch „Versprechen und Beraten“ im Arendtschen Sinn, neu. In Arendts Interpretation legitimierten sich die Räte damit *auf eine spezifische Weise* immer von unten her, d. h. einerseits nicht durch eine generelle Stimmen-Abgabe, andererseits aber ebenso wenig durch Plebiszite oder imperative Mandate (ebd.: 320 ff., 318, 357 f.).

Realhistorisch war den Räten nie eine lange Lebensdauer beschieden. So knüppelte die französische Regierung die Räterepublik der Pariser *Commune* von 1871 mit äußerster Brutalität nieder. Schon während der Revolution von 1789 hatte Robespierre die zahlreich entstandenen *sociétés populaires* in die eine *société populaire*, nämlich die Nation, aufgelöst (ebd.: 308). Und selbst in dem Staat, der sich sogar nach seinen Räten benannte, der Sowjetunion, dienten die staatlichen Basis-Einheiten den herrschenden bolschewistischen Partei-Kommunisten vor allem als Propaganda-Instrument und Verbindungsglied zwischen Masse und Staatsspitze, nicht aber als die Selbstverwaltungsorgane des Volkes, als welche die Räte schon in der Revolution von 1905 gegen die Bevormundung durch das Zaren-Regime angetreten waren (Anweiler 1954: 370, 121 f.). Die *normative* Implikation der Räte besteht für Arendt

gleichwohl darin, dass sie mit ihrer Basis-Legitimation, dem föderalistischen Aufbau und ihrer kommunikativen Machtstruktur die einzige Alternative zum *Souveränitätsprinzip* und damit zum Fundament der Gewalt darstellen, auf dem die *höchste Entscheidungsautorität* innerhalb eines Gemeinwesens aufbaut (vgl. Abschnitt II.3.1).

Die Standard-Einwände gegen das Rätssystem lauten, dass es „in einer hoch differenzierten Leistungsgesellschaft“ nicht realisierbar sei und die Räte letztlich unter die Herrschaft ihrer eigenen notwendigen Bürokratie gerieten, da ja stets die Zustimmung aller Konstituenten eines Gemeinwesens nötig sei (Bermbach 1991: 23) – was sich eben nicht durchhalten lasse. Tatsächlich zeigt sich etwa im russischen Fall schon vor der bolschewistischen Revolution, dass sich die tägliche Führung der Sowjets von den Deputierten hin zu den Exekutiv-Komitees verlagerte (Anweiler 1954: 352). Grundsätzlich jedoch muss festgehalten werden, dass die Räte-Idee die konsequenteste Umsetzung eines partizipatorischen Ansatzes von Demokratie darstellt. Komplexität und Differenzierung einer Gesellschaft müssen nicht automatisch zu Zentralisierung führen, wie etwa das staatsbürgerliche Macht *vervielfachende* Modell einer transnationalen Demokratie verdeutlicht (s. o.).

Arendts spezifische Räte-Konzeption hat denn auch ganz andere Schwächen. Nicht nur fehlt, wie Eric Hobsbawm zutreffend kritisiert, eine genauere soziologische Analyse, welche die von Arendt behauptete Analogie aller Rätssysteme in der Geschichte belegte. Auch Arendts Differenzierung zwischen sozialen Fragen, denen sie die Mobilisierungsrelevanz in den Rätebewegungen abspricht, und spezifisch politischen Fragen ist nicht haltbar. Die Geschichte der Rätebewegungen wäre ohne soziale und ökonomische Forderungen, die eben auch *politisierend* wirken, schlicht nicht denkbar (Hobsbawm 1999: 245 ff.).

Allerdings wäre es umgekehrt ebenso falsch, die politische Botschaft der Räte ganz in ihrer sozialökonomischen Bedeutung, etwa als „Organe des Klassenkampfes“, aufgehen zu lassen. So liegt Marx in seiner für die Arbeiterbewegung und nicht zuletzt für die russische Oktoberrevolution instruktiven Pariser Kommune-Interpretation zwar einerseits sehr nah bei Hannah Arendt, wenn er in der lokalen Verankerung der Staatsmacht eine neue politische Form kommunal verfasster Selbstbestimmung erblickt, „während alle früheren Regierungsformen wesentlich unterdrückend gewesen waren“. Im nächsten Satz bezeichnet er die basisdemokratisch organisierte *Commune* dann aber als „*Regierung der Arbeiterklasse*“ (Marx 1919: 64 – Hervorheb. Marx), was sie realhistorisch gewiss nur zum Teil war. Viel eher hatten die Pariser Kommunen-Wochen mit ihrer Assoziationskultur (Johnson 1996) den Charakter einer „urbanen Revolution“. Die bei den Gemeindewahlen der *Commune* bestimm-

ten Delegierten stammten in der Mehrzahl aus dem Kleinbürgertum und den freien Berufen, und: die sozialpolitisch relevanten Maßnahmen der *Commune*-Organe richteten sich nicht gegen das Industriekapital, sondern vor allem gegen Kaufleute und Hausbesitzer (Castells 1983).

Die spezifisch staats- oder verfassungspolitische Botschaft der Pariser *Commune* – wie analog auch aller anderen Rätebewegungen im Sinne Arendts – bestand vor allem in einem neuen Staats-Organisationsmodell. Ausgehend von Räten in einzelnen Bezirken und darunter im Fall der Hauptstadt Paris in den Arrondissements sollten aus diesen Versammlungen wiederum Abgeordnete zur Nationalversammlung entsandt werden. Hannah Arendt beschreibt diesen die Macht zwischen den Ebenen zugleich teilenden wie vervielfachenden Föderalismus besonders eindringlich auch für die Amerikanische Revolution und in ihrer Darstellung der „Elementarrepubliken“, die Jefferson forderte. Hier ist allerdings der Zweifel angebracht, ob solch idealistische Vorstellungen vom Rätssystem mögliche Konflikte zwischen zentralen und lokalen Ebenen nicht ausblenden.¹¹ Hinzu kommt der nicht nur bei Arendt wenig erforschte Prozess konkreter Meinungsbildung in politischen Basis-Einheiten – fördern doch Diskussions- und Entscheidungsstrukturen potenziell Konflikte zwischen den die Räte konstituierenden Bürgern und ihren Deputierten, besser *Repräsentanten*, zutage.

Fast scheint es so, als erliege Hannah Arendt mit ihrer revolutionären Rätekonzeption als der realen Entsprechung ihrer politisch-philosophischen Prinzipien dem Irrtum, in ihrer *res publica* gebe es gar keine Repräsentation. Eine solche Sichtweise verkennt allerdings das *Kontinuum*, das zwischen direktdemokratischen und repräsentativen Politikformen besteht (s. Abschnitt IV.1).

Tatsächlich zeichnet sich die historische „Urform“ der Räte, die Arendt vorschwebte, die voll entwickelte griechische Polis-Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr., durch extrem schwache Repräsentationsstrukturen aus. Die Hauptmacht in der Polis lag bei der Volksversammlung, die exekutiven Aufgaben blieben im Wortsinn auf das reine *Ausführen* der Volks-Beschlüsse beschränkt (Bleicken 1994: 161 ff., 189 f.). Zwar haben die Athener mit dieser Politik-Konzeption in der Moderne keine Nachfolger gefunden (ebd.: 429 f.); in einer Zeit, in der Freiheit eben vor allem diejenige *von* und nicht durch Politik bzw. Handeln bedeutet (s. o.), wäre eine ständige öffentliche Beratung der Staatsbürger kaum mehr vorstellbar. Doch diese Beobachtung bezieht sich nur auf den spe-

11 So kritisiert Anweiler Marx' *Commune*-Interpretation, nach der die Pariser Stadtrepublik den Gegensatz zwischen Zentralismus und Selbstverwaltung aufgehoben hat. Dadurch, so Anweiler, umging Marx „diese in Wirklichkeit keineswegs einfach zu lösende Frage“ (Anweiler 1954: 34).

zifisch historischen Gehalt der Arendtschen Ideal-Öffentlichkeit, nicht aber auf deren *normativen* – und das heißt auch: *transhistorischen* – Aspekt. Trotz der Schwächen in der geschichtlich konkreten Darstellung macht Hannah Arendt in ihren Überlegungen zu Revolution, Rätssystem und Republik doch deutlich, dass politisches Handeln auch unter den Bedingungen der Moderne real geblieben ist – und sei es nur in den seltenen Momenten der Revolutionen und in Form von Institutionen, den Räten, denen es nicht beschieden war, den Geist des Neubeginns auf Dauer stellen zu können.

Der antike Vorläufer dieser Institutionen, die Polis, beruhte allerdings auf scharfer sozialer Exklusion. Arendt ist sich dessen vollkommen bewusst, wenn sie hervorhebt, dass die politische Gleichheit der Polis-Bürger deren soziale bzw. materielle Ungleichheit bedingt habe (Arendt 1974: 36). Wegen ihrer Unterscheidung zwischen politischer und sozialer Botschaft der Rätebewegung ist für Arendt der Exklusionsaspekt gar völlig unerheblich; er interessiert sie eigentlich nicht, weil es sich hierbei um ein typisch *gesellschaftliches* Problem handelt.

Gemessen an einem *inkludierenden* Demokratie-Verständnis bleibt allerdings ein schillernder Widerspruch der griechischen Polis. So geht der Theoretiker der antiken Demokratie, Aristoteles, in seiner Polis-Idealdefinition davon aus, dass *alle Menschen* nach dem höchsten Gut streben, welches das Handeln hervorbringen kann, der Autarkie, die „rein für sich genommen“ etwas begehrenswert macht und „nirgends einen Mangel offen lässt“ (zit. n. Tomberg 1973: 16). Die Polis sei für das menschliche *zoon politikon* (wörtlich übersetzt: „politisches Lebewesen“) die einzige Gemeinschaft, in der sich das Autarkiestreben verwirklichen könne. In der *Realdefinition* hingegen sind Sklaven und Freigelassene, Frauen, Metöken (dauerhaft ansässige Fremde) und sich kurzfristig in der Stadt aufhaltende Fremde keine Staatsbürger. Diese Bevölkerungsgruppen sind bei Aristoteles also – seiner Polis-Idealdefinition zufolge – faktisch vom Menschen-Status überhaupt ausgeschlossen. Der Philosoph Friedrich Tomberg hebt aber hervor, dass man die gesellschaftliche Entwicklung, idealtypisch von einem autarken „Ursprung“ ausgehend und hin zu den sozialen Hierarchisierungen der Polis, durchaus als Bestreben deuten kann, den menschlichen Autarkiewillen zu vollziehen, etwa durch die gegenseitige Abhängigkeit von Adel und Sklaven im Hinblick auf den Fortbestand des Gemeinwesens.¹² Die reale

12 Tombergs normatives Schema folgt dem Historischen Materialismus, der die ökonomischen Verhältnisse und ihre Wandlungen zur Triebkraft der Geschichte erklärt. Dieser Fokus wird aus der Zeit heraus verständlich, in der Tombergs Aristoteles-Untersuchung entstanden ist: den späten 1960er und frühen 1970er Jahren, als marxistisch inspirierte Sozialwissenschaft

Polis wird insofern mit Aristoteles' „Autarkie-Axiom“ vereinbar, als sie immer auch über sich selbst hinausweist – als Teil eines historischen Demokratisierungsprozesses, in dem die Unterdrückten von heute für ihre zukünftige Inklusion in das öffentliche Leben des Gemeinwesens kämpfen (ebd.: 30 ff., 88 ff.).

Diese Perspektive muss dem Arendtschen Polis-Modell und der darauf gründenden Handlungstheorie nicht widersprechen. So bescheinigt Arendt ja der sozialen Klasse, die ihre *politische* Identität gerade aus ihrem Status als marginalisiertes Kollektiv bezog, den industriellen Arbeitern, die „politisch produktivste Gruppe der Neuzeit“ gewesen zu sein (s. o.). Sofern das Soziale politisch, d. h. im Hinblick auf das republikanisch-öffentliche Leben, *thematisiert* wird, und nicht mit der Absicht, nur gesellschaftliche Partikularinteressen durchzusetzen (s. o.), kann es zum Motor demokratischer Inklusionsdynamik werden.

V.2.4 Hannah Arendt und die Mondialisierung

Welches sind die Implikationen von Hannah Arendts zugleich historisch-konkretem und transhistorischem Handlungs- und Öffentlichkeitsideal für die transnationale Weltpolitik und die politischen Basis- oder Gegenkräfte von heute? Der österreichische Politiktheoretiker Oliver Marchart antwortet auf diese Frage mit einem bemerkenswerten Beitrag, der hier kurz nachvollzogen werden soll.

Marcharts Arendt-Interpretation grenzt sich zunächst von der modischen „Arendtindustrie“ ab, welche die Politische Philosophin zu einer „melancholischen Denkerin der Moderne“ (Benhabib 1998) erklärt und ihr Denken damit alles dessen entkleidet, was daran neu war – einschließlich des Prinzips der Neuheit oder Natalität selbst (Zerilli 2005: 7 f.). Vielmehr geht es Marchart darum, die Begrifflichkeiten der Arendtschen Theorie selbst im Rahmen der „Globalisierungskritik“ (s. Abschnitt IV.3.2) zu erneuern, deren Akteure Marchart nach der in Frankreich üblichen Bezeichnung „altermondialistes“ nennt. Deren Schlagwort: „Eine andere Welt ist möglich“ enthält bereits Reminiszenzen an die zentralen Arendtschen Kategorien, wie sie oben dargestellt wurden. Zugleich betont Marchart völlig zutreffend, dass auch eine Arendt-Aktualisierung stets von der konkreten geschichtlichen Situation ausgehen muss, vor deren Hintergrund Arendt ihr „quasi-transzendentes Modell“ öffentlich-politischer Freiheit entwickelt hat. Dies ist im All-

einen Aufschwung erlebte und an den Universitäten teilweise sogar Hegemonie erlangen konnte. Aktuell bleiben Tombergs Beobachtungen allemal, weil sie Ansatzpunkte nicht nur für eine marxistische, sondern allgemeiner eine partizipatorisch-demokratische Gesellschaftstheorie bieten.

gemeinen der Totalitarismus und im Speziellen der „Zivilisationsbruch“, zu dem die „vollendete Sinnlosigkeit“ des industriellen Nazi-Massenmordes führte (Marchart 2005: 27 ff.).

Während der Totalitarismus mit jeglichem öffentlichen Leben und jeglicher Pluralität letztlich auch jede Möglichkeit, neu zu beginnen, vernichtet, lautet Arendts Leitlinie auf den Punkt gebracht: „Acting is fun“ (ebd.: 75). Mit diesem Zitat aus einem Interview über die Studentenbewegung und „Weltrevolution“ von 1968 will Marchart aufzeigen, dass eigentlich in jedem Handeln und immer dann und dort, wenn und wo es möglich ist, ein Stück revolutionärer Geist steckt, denn:

„Es ist wichtig, zu realisieren, dass Arendts Radikalität nicht in ihrem eher traditionellen Verständnis von Revolutionen als historischen Großereignissen zu suchen ist, sondern in ihrer proto-dekonstruktiven Theorie des Politischen. *Neuanfänge strömen in jedem möglichen Ausmaß* in die Geschichte. Bis auf die Extremsituation des Vernichtungslagers ist politisches Handeln so gut wie nirgends ausgeschlossen – und sei es ein Handeln unter widrigsten Bedingungen und in bescheidenstem Ausmaß“ (ebd.: 147 – Hervorheb. Marchart).

Eine der institutionellen Implikationen, die Arendts revolutionäres Räte-system hervorbringt, ist, wie oben gezeigt, der auf der „Macht der Vielen“ ruhende Föderalismus. Auf die *Föderation* als Modus des politischen Handelns, um politische Einheiten demokratisch-inkludierend miteinander zu verknüpfen, stieß Arendt, so leitet Marchart her, auf Grund ihres zionistischen Engagements und des arabisch-israelischen Konflikts. So schlug Arendt im Vorfeld der Gründung des Staates Israel bereits einen Staatenverbund aus Mittelmeer-Anrainern und arabischen Staaten vor, um so die nationalistische und chauvinistische (Wahn-) Vorstellung ethnischer Homogenität aufzusprengen und das Heterogene in ein allen Gemeinsames zu inkludieren.¹³ Diese Perspektive schließt Souveränität in der Form einer höchsten Entscheidungsautorität aus – insbesondere weil sie gegen die Dichotomie Mehrheit/Minderheit selbst gerichtet ist. Es ist der föderale Verband als Ganzer, der die Politik be-

13 Historisch siegreich war im arabisch-israelischen Fall, wie jeder weiß, die chauvinistische Variante. Dies hat allerdings dazu geführt, dass bis auf den heutigen Tag sowohl die Palästinenser als auch die Israelis in einem für sie unhaltbaren Zustand der existenziellen Bedrohung leben müssen. Dieser Regionalkonflikt, der eigentlich keine weltpolitische Bedeutung zu haben bräuchte, wird somit doch zu einer paradigmatischen Auseinandersetzung, in der das Beharren auf unteilbarer Souveränität auf beiden Seiten letztlich dazu führen wird, dass man sich gegenseitig vernichtet. Der palästinensische Friedens-Aktivist Sari Nusseibeh hat dies in seinen autobiografischen Aufzeichnungen hellsichtig erkannt (Nusseibeh 2008).

stimmt, nicht dominiert von einer Mehrheit oder wahlweise einer herrschenden (oligarchischen) Minderheit *in ihm*; der von Arendt favorisierte „elementarrepublikanische“ Aufbau einer solchen Föderation sorgte dafür, dass die Macht eben von allen ausginge, aber niemand über Andere herrschen könnte.¹⁴ Zugleich setzt sich Arendts *Föderation* auch insofern von traditionellen Souveränitäts-Konzeptionen ab, als die Existenz politischer Verbände nicht mehr unbedingt an ein Territorium gebunden sein müsste, wie Arendts Vorschlag für eine Anerkennung der Juden als Nation ohne Staat demonstriert. Nach Marcharts Lesart öffnen solche Vorstellungen den Blick für eine in Zeiten der Transnationalisierung relevante Ersetzung territorialer durch funktionale Differenzierung. Dieser Prozess kann nämlich bedeuten, dass auch *nicht-staatliche* (das heißt nicht souveräne, nicht territorial gebundene) Akteure wie etwa NGOs in politische Diskurs- und Entscheidungssysteme mit einbezogen werden können (ebd.: 136 ff.).

Nun ist Hannah Arendts Räte- und Föderations-Konzeption im Kern eine *republikanische*, und das heißt für Arendt selbstverständlich eine gerade *nicht-demokratische* (s. o.). Wie für die amerikanischen *founding fathers* besteht Demokratie für Arendt im Wesentlichen in der „Tyrannei der Mehrheit“, die ja dann wieder eine Minderheit von sich abscheidet, womit zwischen diesen beiden Gruppen die *anti-föderative* Dichotomie entsteht, die Arendt in ihren realpolitischen Interventionen zum arabisch-israelischen Konflikt angreift. An anderer Stelle kritisiert Arendt die (angeblich) demokratie-inhärente „Einmütigkeit der öffentlichen Meinung“, die sie im Widerspruch zu ihrer republikanischen Kategorie der Pluralität sieht. Marchart lehnt diese Demokratie-Aversion Arendts eindeutig ab und betont, dass es unmöglich sei, hinter die eigentlich demokratische Französische Revolution von 1789 zurückzufallen, deren Kernbotschaft in der Einführung der „Volkssouveränität“ in das politische Leben (und Denken) bestehe (ebd.: 163 f.). Der Witz ist, dass die republikanische „Ur-Zelle“, die griechische Polis, *idealerweise* zwar die direkte Mitwirkung Aller postulierte, aber eben nur aller *Bürger*. Dies wiederum schuf die bekannten Exklusionen (von Sklaven, Frauen, Fremden), die aufzuheben tendenziell das Ziel der demokratischen Französischen Revolution war. Nun bedeutet Demokratie allerdings nicht nur

14 Analogien zur EU lassen sich bei dieser Föderalismus-Konzeption nicht leugnen. Allerdings ist es gerade dem *transnationalen* Charakter der Union geschuldet, dass immer noch nationale Eigeninteressen und Proporzdenken ihre Gremien und Strukturen dominieren. Und trotzdem ist die EU ja mehr als nur die Summe ihrer Teile: sonst wäre sie schließlich lediglich ein Staatenbund – angesichts des Ausmaßes europäischer Gesetzgebung in den Mitgliedsländern sicherlich eine viel zu schwache Umschreibung.

Volksherrschaft, sondern eben auch *Volksherrschaft*, und dies impliziert die Probleme, die Arendt in der Demokratie sah: die Form der Mehrheitsherrschaft und die Despotie der öffentlichen Meinung. An dieser Stelle wirkt wiederum das auf Beraten, Widerstreit und „erweiterter Denkungsart“ (s. o.) beruhende *republikanische Prinzip einer Verfassung der Freiheit und der Macht, nicht Herrschaft, der Vielen* viel eher inkludierend. Demokratie und Republikanismus sind damit einerseits Gegen-Prinzipien, welche die Exklusionen des jeweils anderen Prinzips „aufheben“ können; andererseits aber bringen sie ihre eigenen realen Exklusionen eben auch hervor. Wenn es darum geht, demokratische und republikanische Prinzipien miteinander in Einklang zu bringen, sollte das Augenmerk im Sinne der Demokratie-Auffassung *dieser Arbeit* (s. Abschnitt IV.2.1) immer auf die größtmögliche *Inklusivität* politischer Gemeinwesen (oder auch Organisationen und sozialer Bewegungen) gerichtet sein.

In der heutigen Epoche der „Globalisierung“ antworten die Menschen auf die international wirkenden und sich verschärfenden politischen wie sozialen Exklusionen zunehmend mit oppositioneller Selbstorganisation in der globalisierungskritischen oder, in der Terminologie Marcharts, der Bewegung der „altermondialistes“. Dass Marchart diesen letzteren Begriff bevorzugt, ist selbst bereits ein Teil seiner Arendt-Aktualisierung. Beziehe sich die „Globalisierungsdebatte“ mit ihren üblichen Ingredienzien Standortwettbewerb, Kostensenkungsdruck und internationale Arbeitsteilung doch stets auf eine unterstellte einheitliche Totalität, eben den *Globus*, das rein physische Welt-Phänomen. Dies muss politisch dann den berühmten T.I.N.A.(There-Is-No-Alternative)-Diskurs begünstigen, der auf bestimmte „globalisierungsbedingte“ Zwänge immer nur bestimmte, meist neoliberale, Antworten zu geben versteht. Einem solchen abgeschlossenen Welt-Begriff steht die Arendtsche Auffassung von Welt als „mundus“ gegenüber. Damit ist die nicht naturgegebene Welt gemeint, die *zwischen* den Menschen, und d. h. auch: aus ihrer fundamentalen Pluralität heraus, entsteht. In einer solchen Welt, so Marchart, sei „eine andere Welt“ tatsächlich immer möglich (ebd.: 87 ff.).

Auf Arendts Verachtung für das Gesellschaftliche rekurrierend, warnt Marchart die „altermondialistes“ allerdings davor, auf den deterministischen Ökonomismus ihrer Gegner, der globalen Funktionseliten, selbst nur ökonomisch zu antworten. Es dürfe in der transnationalen sozialen Bewegung eben nicht um die Verteidigung irgendwelcher „jobholder“- oder „stakeholder“-Interessen gehen, sondern um nichts Geringeres als die genuin *politische* Gestaltung der uns allen gemeinsamen Welt („mundus“). Dabei ist Marcharts Auffassung, Hannah Arendt sei,

„was den *Gehalt* der *res publica* betrifft, Anti-Essentialistin“ (ebd.: 93), gleichwohl ein wenig überstrapaziert. Denn Arendt wollte nicht nur einfach davor warnen, die öffentliche Debatte allein auf soziale und ökonomische Fragen vorfestzulegen; ihre Blindheit für die „Soziale Frage“, die Marchart an anderer Stelle in einer Anmerkung übrigens selbst kritisiert (ebd.: 160), ist eine durchaus sehr bewusste, weil sie aus Arendts grundlegender Verachtung für das Gesellschaftliche überhaupt resultiert (s. o.).

Doch trotz dieser argumentativen Inkonsistenz vermag es Marchart, aufzuzeigen, dass die von den „altermondialistes“ abgehaltenen Weltsozialforen, die seit 2001 stattfinden, mit ihrer konstitutiven Akteurspluralität durchaus so etwas darstellen wie „neue Elementarrepubliken“ im Sinne Arendts. Marchart sieht die Sozialforums-Bewegung zwar bereits wieder erschlaffen. Jedoch ist – allen Unkenrufen zum Trotz – hervorzuheben, dass sich auch noch zum Weltsozialforum 2007 mehrere zehntausend Menschen eingefunden haben. Zudem hat sich die Forumskultur längst regionalisiert. So gibt es mittlerweile kontinentale, nationale und sogar lokale Sozialforen auf der ganzen Welt.¹⁵

Entscheidend sind Einschätzungen zur Schubkraft der speziellen Institution des Weltsozialforums für die „altermondialistes“ jedoch nicht, denn Marchart geht es um etwas Anderes. Das Weltsozialforum dient ihm nur zur Illustration seiner Arendt-Interpretation, nach der „revolutionär-republikanisches“ Handeln sich nicht in historischen Großereignissen erschöpfen muss, sondern auch im Kleinen, im Alltag, in sozialen Bewegungen, die nicht einmal die Eroberung irgendeiner Staatsmacht im Sinn haben müssen, möglich ist.

Zugleich betont Marchart allerdings, dass die Arendtsche „Pluralität der Perspektiven“ nicht ausreiche, um globalisierungskritische Menschen zu Aktivisten und Diskutanten des Weltsozialforums zu machen. Der plurale Protest sehe sich vielmehr in einem grundlegend antagonistischen Verhältnis zum „leeren Signifikanten“ der „Globalisierung“. ¹⁶

15 Auch unter den „altermondialistes“ selbst wird über Sinn und zukünftige Ausrichtung des Weltsozialforums lebhaft diskutiert. In einer Online-Publikation der südostasiatischen NGO „Focus on the Global South“ suggeriert Walden Bellos Artikel, das Forum in seiner bisherigen Form habe abgedankt, während Jai Sen die von Anfang an diffuse Entwicklung globalisierungskritischer Institutionen beschwört und als eigentliche Stärke der pluralistischen Bewegung ansieht (<http://focusweb.org/focus-on-trade-number-136-january-2008.html?Itemid=60> [Stand: 30.07.2008]).

16 In der Diskurstheorie nach Laclau/Mouffe stehen „leerer Signifikant“ („empty signifier“) und die Figur des Antagonismus in einem engen Verhältnis. Obwohl Laclau/Mouffe davon ausgehen, dass sich, wie es Derrida analog für die Sprache behauptet hat (Derrida 1990), keine politische

Daher trete neben die plurale Forums- die „*Barrikadenöffentlichkeit*“ (ebd.: 172 – Hervorheb. Marchart). Es brauche, so Marchart, eben auch instrumentelle Strategien gegen die antagonistische Kraft, die Realpolitik der globalen Funktionseliten. Damit aber schreibt Marchart der kommunikativen Macht der Vielen ganz bewusst ein Moment der Gewalt ein (ebd.: 176).

Hier liegt vielleicht die größte Schwäche von Marcharts Arendt-Interpretation. Denn durch die Vermischung von Macht und Gewalt, die Arendt selbst (zurecht) dem Mainstream der politischen Theorie vorgeworfen hat, passt er die Arendtsche Politische Philosophie nicht einfach nur den aktuellen Begebenheiten an; er stellt sie schlicht auf den Kopf. Antagonistische Beziehungen mögen politisches Handeln immer begleiten, vielleicht auch motivieren, doch Hannah Arendts eigentümliche Leistung besteht eben darin, aufzuzeigen, dass die Gewalt nicht das Entscheidende ist, sondern die Gründung der politischen Freiheit oder, um es in der Sprache der „altermondialistes“ auszudrücken, die Möglichkeit einer anderen Welt. Im genauen Gegensatz zu Marchart ist hervorzuheben, dass es diese Sehnsucht und dieser Wille, eine andere Welt möglich zu machen, waren, welche die Menschen in Scharen zu den Weltsozialforen haben strömen lassen. Dabei ging es nicht zuletzt um die Suche nach Alternativen zur Gewalt der herrschenden Gegner, der „Globalisierungs-Macher“. Denn das genaue Gegenteil von Freiheit ist Gewalt, und wer – wie Marchart – in poststrukturalistischem Habitus auf sie rekurriert, muss sich schließlich fragen lassen, was eine solche sozialtheoretische Annahme eigentlich noch von Carl Schmitts „Freund-Feind-Schema“ unterscheiden soll (vgl. auch Abschnitt II.3.4).

Identität fixieren lässt, so muss es doch zumindest temporär diskursive Nahtstellen geben, die einen identitären Bedeutungsgehalt zusammenhalten, damit sich Identitäten überhaupt als solche erfahren können. Hierfür sorgen „leere Signifikanten“. Im ewigen Spiel der (hier sozialen, nicht direkt sprachlichen) Bedeutungs-Differenzen stellen diese privilegierten Diskurszeichen eine interne Äquivalenz (einer Gruppe, eines Gemeinwessens) her, die sich wiederum von einem „ganz Anderen“ abgrenzt. Eine solche Relation bezeichnen Laclau/Mouffe als „Antagonismus“, der den (behaupteten) grundsätzlichen Mangel jeglicher Identität partiell aufhebt, indem er eben eine neue, übergreifende Differenz konstituiert (Sarasin 2003a: 47 ff.).

V.3 Transnationaler Republikanismus – Politisches Handeln in der Weltgesellschaft

Entgegen Marcharts Arendt-Interpretation auf dem Unterschied zwischen Macht und Gewalt zu beharren, bedeutet, ein Gegenbild zu Giorgio Agambens Analyse der „souveränen Macht“ und ihrer ursprünglichen Produktionsleistung, des „nackten Lebens“ (s. Abschnitt II.4.1), zu entwerfen. Hannah Arendts *Föderations*-Modell basiert auf der (räte-demokratischen) Macht der Vielen, wie sie in Revolutionen konstituiert wird, deren Ziel die (republikanische) Gründung politischer Freiheit ist. Das Modell stellt seinerseits die realhistorische Konkretion der politik-philosophischen Grundbegriffe Arendts – Natalität und Neubeginn, Welt und Pluralität, Handeln und Sprechen, öffentlicher Raum – dar. Die gleichzeitige Teilung und Vervielfachung *kommunikativ* verstandener Macht, die föderalistischen *checks and balances*, reduzieren idealtypisch die exekutiven Aufgaben in politischen Entscheidungs- und Verhandlungssystemen. Dagegen zeigt Agamben, dessen zweiter Teil der „Homo sacer“-Trilogie sich sogar explizit dem „Ausnahmestand“ widmet, dass es die weitgehende Ersetzung legislativer durch exekutive Macht im Rahmen von „Notstandsgesetzen“ der „souveränen Macht“ überhaupt erst gestattet, die in ihr monopolisierte Ursprungsgewalt aller gegen alle voll zur Geltung zu bringen. So produziert der Souverän im Schmittschen Sinne – der Souverän über den Ausnahmestand – das „nackte Leben“ seiner Untertanen, von dem er sich abwendet und auf das er sich zugleich, es unter seinem *Banner verbannend*, bezieht.

Das „nackte“ oder auch „heilige“ Menschen-Leben („homo sacer“) ist dabei als die Urfigur der Menschenrechte, also der Rechte zu verstehen, die den Menschen alleine auf Grund der Unantastbarkeit, man könnte eben auch sagen: der „Heiligkeit“, ihres Lebens zukommen. So verstanden, sind Menschenrechte allerdings weit davon entfernt, eminent *politische* Rechte zu sein. Da Hannah Arendts Politische Philosophie nun erläutert ist, wird es möglich, zu sagen, was man unter spezifisch politischen Rechten verstehen kann: kurz gesagt, garantierten diese das „In-der-Welt-Sein“ der Menschen – und im Anschluss daran alles, was Arendt in ihrer Sozialtheorie unter Handeln und Freiheit versteht. Hannah Arendt hat diese politischen Menschenrechte selbst zu einem einzigen Recht, demjenigen „auf Rechte“, zusammengefasst (s. Abschnitt III.2.1). In ihrem höchsten Perversionszustand, in totalitären Staaten (und hier insbesondere in Nazi-Deutschland), vollbringt es die „souveräne Macht“, das „Zwischen“ der Menschen, also ihre *Welt* im Arendtschen Sinne, zu vernichten, die ein „Recht auf Rechte“ im Kern garantieren soll. Und was dann noch von den Menschen übrig bleibt, ist

allerhöchstens ein (z. B. im KZ) geschundenes „animal laborans“ („arbeitendes Tier“). *Genau aber auf diesen niedersten, weil letztlich identitätslosen menschlichen Zustand, den die „souveräne Macht“ ja gerade produziert, sollen die unveräußerlichen, jenseits des Politischen geltenden Menschenrechte angewandt werden. Die „Heiligkeit des Lebens“ wird also genau dann bekräftigt, wenn den Menschen tatsächlich nichts Anderes mehr bleibt als eben ihr „nacktes Leben“, in dem die Möglichkeitsbedingungen politischer Partizipation restlos zerstört sind.*

Auf diese unheilvolle Verbindung zwischen Souveränität und Menschenrechten macht Agamben im Anschluss an Arendt aufmerksam. Es handelt sich dabei um eine realpolitisch höchst wirkmächtige Konstellation, die sich auch im Diskurs über Kosovo-Krise und -Krieg zeigte. Sicher soll hier nicht behauptet werden, die NATO sei mit Nazi-Deutschland zu verwechseln. Die „Nothilfe“-Legitimation einer „humanitären Intervention“ unterscheidet sich beträchtlich von totalitären Regimen. Um im Beispiel zu bleiben, hat die NATO das „nackte Leben“ der Kosovo-Albaner, zu deren Gunsten sie intervenierte, nicht *direkt* produziert. Hierfür war die „souveräne Macht“ des (ex-) jugoslawischen Milosevic-Regimes verantwortlich. Und doch musste die Figur des „nackten Lebens“ – absolut rechtloser, auf ihre Tötbarkeit reduzierter Opfer – bemüht werden, um die Intervention zu legitimieren. Dadurch definierten die Staaten, die auf Weltebene faktisch die höchste Entscheidungsautorität innehaben, einen internationalen Ausnahmezustand, in dem der globale Souverän NATO dann festlegen konnte, was als Recht zu gelten habe und was als zu bekämpfendes Unrecht. *So gesehen wird „nacktes Leben“ auch dann produziert, wenn es hilfsbedürftig sein soll. Totalitäre Staaten, die ihr „nacktes Leben“ ganz unmittelbar selbst hervorbringen und abscheiden, stellen nur die extremste Ausprägung einer solchen Diskursstruktur dar. Die Diskursstruktur selbst aber zeichnet sich durch die für die Moderne paradigmatische „Sorge um das Leben“ als Hauptfokus des Politischen aus: die Foucaultsche „Biopolitik“.*¹⁷

Es wäre freilich einseitig, aus dieser Diskursstruktur und ihrer realen Wirkmächtigkeit den Schluss zu ziehen, universell gültige Menschenrechte gebe es eigentlich gar nicht, da sie in den Fällen, in denen sie

17 Ein aktuelles realpolitisches Beispiel mag die Argumentation verdeutlichen. Wenn die Berlusconi-Regierung im Juli 2008 angesichts der afrikanischen Flüchtlingsboote, die in Süddalien anlanden, den *landesweiten* Notstand ausruft, so tut sie dies nicht nur deswegen, weil sie auf ein irgendein objektiv vorhandenes Problem, die „illegale Einwanderung“ und deren Bewältigung durch die italienischen Behörden, reagieren muss. Sie *produziert* gleichsam das Problem erst, indem sie diese Form der Migration als „illegal“ brandmarkt und es für notwendig erachtet, die Flüchtlinge überall im Land in Lager einzusperren.

wirklich notwendig wären, schon wieder hinfällig seien. *Nur* das oben beschriebene positive Verhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten zu behaupten, wäre genauso unzureichend, wie *nur* einen Antagonismus zwischen beiden Kategorien zu unterstellen. Mit Hannah Arendts *Föderations*-Modell muss allerdings die Souveränitäts-Konzeption der höchsten Entscheidungsautorität, die alleine „nacktes Leben“ produzieren kann, zumindest normativ abgelehnt werden. Denn selbst in ihrer säkularisierten Form setzt diese Konzeption den *einen* Souverän voraus, von dem sich letztlich alle konkreten politischen Entscheidungen ableiten lassen. Damit steht der Souverän – früher war es der von Gott beauftragte König, heute ist es das Volk – selbst *außerhalb* der jeweiligen politischen Ordnung, die er legitimiert und garantiert. Diese entpolitisierte Basis der Souveränität findet dann ihre Fortsetzung in ihrer Produktionsleistung, dem ebenfalls entpolitisierten „nackten Leben“. Dagegen steht Arendts *Macht der Vielen*, welche die von ihnen bestimmten politischen Institutionen als „Organon“ für ihr Handeln wahrnehmen (Brokmeier 1994) und nicht als vorab bestimmte Legitimationsquelle ihrer Entscheidungen. Das Politische hat seine Legitimation und seine Quelle damit *in sich selbst*, im politischen Diskurs; es unterliegt keinen vorgängigen Beschränkungen, und so ist die Freiheit, d. h. die Nicht-Bestimmtheit durch Funktionen und Zwecke, sein einziger „Zweck“.

Wenn Hannah Arendts Politische Philosophie damit die Verankerung des Politischen in einer höchsten Entscheidungsautorität ablehnt, so ist sie dennoch nicht vollends souveränitätskritisch im Sinne dieser Arbeit. Arendts „einziges Menschenrecht“ auf Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen, das berühmte „Recht auf Rechte“, unterstellt vielmehr einen positiven Bezug *konkreter Bürgerrechte* (als einer Dimension von Menschenrechten im Sinne dieser Arbeit) zum Souveränitäts-Charakter der Autonomie. Denn nur partikulare *autonome* Gemeinwesen – unter den Bedingungen der Moderne sind oder waren dies bisher zumindest die Nationalstaaten – können ein solches Recht auch wirklich *garantieren* und für seine Durchsetzbarkeit sorgen. Zwar betont Arendt, *Befreiung* sei ein konstitutiver Bestandteil revolutionär-republikanischer Freiheit, jedoch vernachlässigt sie insgesamt, dass sich durchaus Kultur übergreifende, das heißt wahrhaft *universelle*, absolute menschenrechtliche Kernnormen finden (oder denken) lassen, die auch einem nicht näher konkretisierten „Recht auf Rechte“ noch vorausgehen, zum Beispiel das Recht auf körperliche Unversehrtheit, das Mord-, Folter- oder Sklavereiverbot. Mitte der 1940er Jahre hatte Arendt selbst die nationalsozialistischen Konzentrations- und Vernichtungslager als Orte beschrieben, an denen ihr „einziges Menschenrecht“ tatsächlich vernichtet werde, weshalb in einem solchen Fall eine souveräne „Unantastbar-

keit innerer Angelegenheiten“ eines Staates auch nicht mehr gelten könne. In ihrer „Totalitarismus“-Analyse freilich fehlt diese Souveränitätskritik; Arendt hat sie hier in ihrer eigentümlichen Radikalität der Stringenz ihrer Argumentation im Sinne eines universellen Rechts auf jeweils näher zu spezifizierende konkrete Rechte geopfert (s. Abschnitt III.2.1).

Die Ausgangsthese dieser Arbeit lautete, dass das realpolitische Verhältnis zwischen Souveränität und Menschenrechten bzw. dessen soziale Konstruktion auf die dritte untersuchte Kategorie, die Demokratie, verweist. Im Fall der „humanitären Kosovo-Intervention“ der NATO waren es die undemokratischen (hegemonialen) Strukturen internationaler Politik, die den Krieg in dieser Form nur ermöglicht haben. Die – zumindest als solche legitimierte – Durchsetzung universeller Menschenrechte war bisher stets an die letztlich willkürliche juristische Figur der „Nothilfe“ gekoppelt, die sich wiederum in der politikwissenschaftlichen Figur des internationalen „Ausnahmezustandes“ spiegelt. Soll weltumspannender Menschenrechtsschutz aber nicht nur Ausdruck von Herrschaftsverhältnissen sein, so wird es nötig sein, sich in einem globalen demokratischen, d. h. *gleichberechtigten*, Diskurs auf absolute Kernnormen und Institutionen sowie Mechanismen zu einigen, mit denen sich solche Rechtsinhalte *effektiv* schützen ließen. Dieser notwendige Diskurs wäre nicht nur ein *internationaler*, also zwischen Nationen, etwa im Rahmen der UN, er hätte sicher auch *transnationale*, d. h. Nationen *übergreifende* und sie *durchdringende*, Konsequenzen. Ein erster institutioneller Schritt war die Einrichtung des *Internationalen Strafgerichtshofes*, ICC. Dessen Statut zu ratifizieren, weigert sich aber die wichtigste internationale Macht, die USA, bisher beharrlich – und zwar unter Berufung auf genau diejenige „alte“ Souveränitätsdoktrin, die im Kosovo-Krieg zum Teil von denselben Politikern in der US-Regierung für obsolet erklärt wurde. Darüber hinaus waren noch zwei weitere Veto-Mächte im UN-Sicherheitsrat, Russland und China, bis Juni 2008 keine Vertragsparteien.¹⁸

Vorpolitische Rechte, wie im Statut des ICC kodifiziert, kann es für Hannah Arendt eigentlich nicht geben. Allerdings wäre ohne sie auch ein „Recht auf Rechte“ sinnlos. Dessen ungeachtet stellt das von Arendt in Anlehnung an Kant entwickelte Modell für Debatten im öffentlichen Raum, die „erweiterte Denkungsart“ (s. o.), ein Vorbild genau für den inter- und transnationalen Diskurs dar, in dem sich die weltpolitischen Akteure – bis hinunter zu den Weltbürgern – auf *tatsächlich* universell gültige *und* durchsetzbare absolute menschenrechtliche Kernnormen einigen könnten. Das Prinzip, vom eigenen Standpunkt ausgehend, immer

18 <http://www.icc-cpi.int/asp/statesparties.html> [Stand: 7.8.2008].

die Perspektiven der Anderen auf denselben zu verhandelnden Gegenstand mit zu bedenken, öffnet den Blick für einen transkulturellen Diskurs über die *Universalisierbarkeit* von Menschenrechten. Die Alternative, es gebe *entweder* überall und zu jeder Zeit unhintergehbare Rechte, die den Menschen gleichsam „von Natur aus“ zukommen, *oder* diese Rechte seien immer nur für eine gewisse Kultur und Zeit gültig, stellt sich nicht (vgl. Abschnitt III.3.1). Charles Taylor zeigt anhand eines Gadamer entlehnten Konzeptes, der „Horizontverschmelzung“, nicht nur, dass es ein universelles Vermögen gibt, die Spezifika einer anderen Kultur mit dem eigenen kulturellen Hintergrund zu erfassen und zu bewerten, sondern dass dieser Prozess zugleich den eigenen kulturellen Hintergrund mit verändert.

„Wir lernen, uns in einem erweiterten Horizont zu bewegen, in dem wir das, was uns vorher als die selbstverständlichen Koordinaten unserer Urteile erschien, nun als mögliche Koordinaten neben denen der uns bislang nicht vertrauten Kultur wahrzunehmen vermögen. Die ‚Horizontverschmelzung‘ wird wirksam, indem wir ein neues Vergleichsvokabular entwickeln, mit dessen Hilfe wir solche Gegensätze artikulieren können. Finden wir schließlich eine inhaltliche Bestätigung unserer anfänglichen Annahme, so geschieht dies auf der Grundlage eines Wertverständnisses, das uns anfänglich nicht zu Gebote stand. Wir sind zu unserem Urteil gelangt, indem wir unsere eigenen Maßstäbe zum Teil verändert haben“ (Taylor 1997: 63 f.).

Diese menschenrechtlich relevante „Anerkennung der Anderen“ als konstitutive demokratische „Tugend“ (vgl. Abschnitt IV.3.3) kann allerdings nicht verhehlen, dass auch bei gleichberechtigtem internationalen Diskurs mögliche konkrete Entscheidungen über Interventionen zum Menschenrechtsschutz die Autonomie von Gemeinwesen zerstören können. Das „Prinzip des geringsten Schadens“ (Wallerstein; s. Abschnitt III.3.1), eine genaue Reflexion der Folgen Souveränität brechenden politischen Handelns, bleibt also unabdingbar.

Mit diesen erweiternden Erwägungen und unter besonderer Berücksichtigung der aktuellen Arendt-Interpretation Oliver Marcharts beginnen sich im Rahmen von Hannah Arendts Politischer Philosophie die Grundzüge eines *transnationalen Republikanismus* (vgl. Abschnitt IV.3.1) abzuzeichnen. Anklänge an libertäre Theoretiker wie John Burnheim und sein „Demarchie“-Konzept sind unverkennbar. Burnheim schlägt vor, Politik grundsätzlich nicht mehr territorial, sondern funktional zu organisieren. Örtlich gebunden wären die funktionellen Autoritäten, die sich Burnheim auf verschiedenen Politikfeldern vorstellt, nur noch insofern, als etwa zwischen lokalen und globalen Umweltproble-

men unterschieden würde, die unterschiedlichen Institutionen zugeordnet wären. Geführt würden die neuartigen „Behörden“ von Komitees, die aus repräsentativen Samples betroffener Bürger und „communities“ ausgewählt würden. Ein solches „radikal-kommunitaristisches“ Modell von „Demokratie ohne Grenzen“ hätte gegenüber der in diesem Punkt noch sehr traditionalistischen Sichtweise Arendts den Vorzug, dass es nicht auf staatliches Handeln angewiesen ist; Haupt- und zugleich Hoffnungsträger dieses transnationalen Republikanismus wären soziale Bewegungen und unter ihnen vor allem die so genannten *Neuen Sozialen Bewegungen* (NSB), die nach dem auf die Ökonomie konzentrierten Widerstand der Arbeiterbewegung seit Ende der 1960er Jahre vor allem Fragen des „guten Lebens“ und soziale Exklusionen jenseits reiner Klassenverhältnisse thematisierten. Diese Basis-Institutionen sollten nach den Vorstellungen Burnheims die zentralistischen, etatistischen und kapitalistischen Großstrukturen der Gesellschaft durch alltäglichen Widerstand zunehmend in Richtung der „Demarchie“ auflösen (McGrew 1997a: 246 ff.).

Andererseits hat Oliver Marchart gezeigt, dass sich Arendts Handlungsbegriff auch jenseits großer staatlicher Umwälzungen auf *jedes* politische Handeln in der Welt anwenden lässt. Zudem kann ein *transnationaler Republikanismus* im Anschluss an Hannah Arendt immer auch auf spezifische historische Situationen rekurren, aus denen sich dann der transhistorische Gehalt herauskristallisiert. Dagegen versteht Burnheim seine „Demarchie“ ganz bewusst *nur* als normatives Konzept (ebd.).

Arendts Republikanismus hebt sich explizit von der Demokratie ab (s. o.), da Arendt in der „Herrschaft des Volkes“ im Wesentlichen nur die Herrschaft der Mehrheit über die Minderheit erblicken konnte. Das *republikanische* Prinzip, wie es Hannah Arendt versteht, richtet sich zunächst einmal gegen Herrschaft überhaupt und basiert auf der *Macht* der Vielen. Allerdings gilt es auch nur für die jeweiligen „Republikaner“. Real haben die republikanischen Politikformen, die Arendt vor Augen hatte, immer auf *sozialer* Herrschaft und Ausbeutung basiert und extreme gesellschaftspolitische Exklusionen produziert – die ein inkludierender Demokratiebegriff wiederum bestrebt ist, aufzuheben (s. o.). Letztlich lassen sich Demokratie und Republikanismus nämlich gar nicht voneinander trennen. Plausibel klingt Habermas’ Differenzierung, nach der sich „republikanisches Handeln“ allein dem *ur-demokratischen* Prinzip der Volkssouveränität verpflichtet fühlt, während eine liberale Auffassung diese Souveränität wiederum an die Geltung der Grundrechte bzw. den demokratischen Rechtsstaat binden möchte. Beides zusammen aber konstituiert ein (von Habermas gleichwohl nicht erkanntes) Span-

nungsverhältnis *innerhalb* einer Demokratie (vgl. Abschnitt IV.3.3). Hannah Arendts Republikanismus nun vereint *ebenfalls* – in Habermas' Terminologie – volkssouveräne und rechtsstaatliche Anteile. So setzt sie ja nicht nur auf „republikanische“ direkte Partizipation (im Rahmen eines Rätessystems), sondern auch darauf, dass sich in einer wahren Republik jegliches politisches Leben *aus der Verfassung ableiten lassen müsse* (s. o.). Auch fällt auf, wie sehr sich der Arendtsche Republikanismus und partizipatorische *Demokratie*-Konzeptionen ähneln. So betont Benjamin Barber für seine „starke Demokratie“ die zentrale Aufgabe des *Sprechens*, also eine Haupttätigkeit in Hannah Arendts Handlungstheorie. Sprechen gewährleistet nicht nur die Artikulation von Interessen und die Überredung, sondern dient darüber hinaus dem Ausloten von Wechselseitigkeiten, der Konstruktion kollektiver Identität genauso wie dem Ausdruck individuellen Dissenses (Barber 1994: 175 ff.).

Schließlich sei hier noch einmal hervorgehoben, wie nah Hannah Arendts von Oliver Marchart hervorragend herausgearbeitetes *Föderations-Modell* (s. o.) an eine aktuelle Vorstellung *transnationaler Demokratie* herankommt, nach der neue transnationale Institutionen durch die zusätzliche Schaffung von *checks and balances* zwischen den einzelnen Ebenen die Partizipationsmöglichkeiten der einzelnen Staats- und Weltbürger eher erhöht haben, als dass sie nur den Rechte garantierenden Nationalstaat aufgelöst und nichts an seine Stelle gesetzt hätten (s. o.).

Und trotzdem: wer angesichts der weltpolitischen Realitäten behaupten würde, eine Alternative zum Souveränitätskonzept sowohl in seiner nationalen Form als auch in seiner internationalen Abwandlung im Rahmen zunehmender „humanitärer“ Militäroperationen auf dem gesamten Globus beginne sich abzuzeichnen, der setzt sich mindestens dem Verdacht aus, einer hoffnungslos utopischen Sichtweise anzuhängen. Andere würden einen Arendtschen transnationalen Republikanismus wohl noch viel harscher mit dem Bonmot des deutschen Altkanzlers Helmut Schmidt, eines eingefleischten Anhängers des politischen Realismus, zurückweisen: „Wer Visionen hat, soll zum Arzt gehen.“

Gegen die Übermacht der realen Macht- und Herrschaftsverhältnisse auf weltpolitischer Ebene hilft wahrscheinlich nicht einmal der berechtigte Einwand, wäre es nach dem realpolitisch Möglichen gegangen, hätte der Zusammenbruch der real existierenden sozialistischen Systeme 1989/90 niemals stattgefunden (McGrew 1997a: 241). Andererseits erscheint in einer Perspektive, die immer nur von der Realpolitik ausgeht, ein Neubeginnen unmöglich; keine einzige Groß-Revolution hätte sich wohl so wirklich erklären lassen. Aus diesen gegensätzlichen und im Kern gleichermaßen richtigen Beobachtungen gibt es nur den Ausweg, die transnationalisierte Weltpolitik unter der normativen Maßgabe zu

beobachten, inwieweit sie sich *in die Richtung* eines von Hannah Arendt inspirierten Republikanismus entwickelt. Friedrich Tombergs Analyse der antiken Polis liefert in diesem Zusammenhang einen hilfreichen Hinweis: wenn der Polis tatsächlich das Streben *aller* Menschen nach Autarkie zugrunde liegt, dann müssen die *realen* Herrschafts- und Hierarchieverhältnisse stets ein über sich hinausweisendes Element in sich tragen (s. o.). So klein es auch sein mag, muss man hier wohl noch etwas bescheiden hinzufügen. Diese Arbeit dürfte hinreichend deutlich gemacht haben, dass es in der transnationalisierten Weltpolitik durchaus einige Ansätze gibt, die einen im Kern sozialdarwinistischen Gewalt-Realismus, wie er im Wesentlichen noch immer die Lehre von den Internationalen Beziehungen *und* die internationale Realpolitik bestimmt, Lügen strafen. Dazu gehört im Sinne der hier geleisteten Untersuchung auch die Darstellung komplexer Wechselverhältnisse zwischen Souveränität, Menschenrechten und Demokratie in der transnationalen Politik anstelle einer drakonischen Konfrontation von Souveränität und Menschenrechten in der angeblich nicht zu demokratisierenden weltpolitischen Arena.

Der *Prozess* einer sich entfaltenden *transnationalen Demokratie* oder eines *transnationalen Republikanismus* wird freilich ein widerspruchsvoller sein, was nicht nur an den *realpolitischen* Gegebenheiten, sondern auch an den *sozialen Voraussetzungen politischer Partizipation* liegen dürfte. Dass Hannah Arendt das Soziale aus ihrer Konzeption eines *öffentlichen Raumes* rigoros ausgeschlossen oder sich bestenfalls ambivalent zu gesellschaftlichen Bedingungen des Politischen positioniert hat, wurde in dieser Arbeit deutlich kritisiert. Die *Weltöffentlichkeit* ist eine entscheidende Institution für den sich entwickelnden transnationalen Republikanismus, der bisher eben vor allem ein zivilgesellschaftlicher der globalisierungskritischen „altermondialistes“ ist – und nicht ein staatlicher oder staatlich abgesicherter etwa der „Globalisierungseliten“. Damit sieht sich eine weltpolitische Kultur des „öffentlichen Beratens“ allerdings zugleich den globalen Macht- und Herrschaftsstrukturen gegenüber, die einen transnational republikanischen Diskurs von unten marginalisieren.

Eine politische Kultur der Deliberation „eröffnet die Möglichkeit, Politik weder als autoritäre Entscheidung des Souveräns noch als pluralistischen Interessenkonflikt zu begreifen, sondern als demokratischen Beratungsprozess, an dem teilzunehmen allen offen steht“ (Lösch 2005: 192). Diese *normative* Grundannahme ist von zentraler Bedeutung, stößt aber eben auf eine politische Realität, in der öffentliche Diskurse eine steile „Stratifikationsstruktur“ aufweisen; die jeweiligen Sprecher treten mit derart unterschiedlicher Autorität, unterschiedlichen Kompetenzen

sowie Macht- und Einflussmöglichkeiten in die moderne Öffentlichkeit ein und in ihr *auf* und stoßen dabei auf ein derart segmentiertes Publikum (Peters 2007: 193), dass die für eine „deliberative“ Ideal-Öffentlichkeit notwendige politische Gleichheit („isonomia“) nach Arendt schlicht nicht gewährleistet ist. Selbst wenn etwa weltzivilgesellschaftliche NGOs mit ihrer Kritik an herrschenden politischen Strukturen *Gegen-Öffentlichkeit* zu schaffen bestrebt sind, kann sie dies ja um eine mögliche Akkreditierung bei internationalen Organisationen bringen. D. h. der direkte Dialog zwischen zumeist staatlichen Entscheidungsträgern und Betroffenen, den NGOs bewirken könnten und der selbst wiederum *öffentliche Relevanz* hätte, ist durch die politisch ungleiche Stellung zivilgesellschaftlicher Akteure in der Weltpolitik stark eingeschränkt (Steffek 2008: 119).

Schon in der Mitte des 20. Jahrhunderts erkannte der progressive Philosoph John Dewey im Maschinenzeitalter der „Great Society“ einerseits die befreienden Potenziale der technologischen Neuerungen und andererseits die Unmöglichkeit, in der Massengesellschaft eine wirklich „gemeinschaftliche“ Demokratie zu verankern. Dabei drängten „die sich immer weiter ausdehnenden und kompliziert verzweigenden Folgen assoziierter Tätigkeiten“ (Dewey 1996: 155) zu einer umfassenden Öffentlichkeit, zu einem nötigen allgemeinen Bekanntwerden all der Effekte einer hochgradig technisierten, beständig unabsehbare Risiken produzierenden, arbeitsteiligen Gesellschaft. Dewey sah in der Öffentlichkeitsfunktion einer aufgeklärten und aufklärenden Wissenschaft, die im wahrsten Sinne des Wortes „gesellschaftlich nützlich“ wäre, den Garanten einer möglichen Demokratie für die „Great Society“ der Moderne.

Seit Deweys Zeiten hat sich freilich die *real existierende Öffentlichkeit* selbst immer weiter technisiert und professionalisiert. Öffentlichkeit heute wird praktisch gleichgesetzt mit „Medien“. Es sind nicht die Akteure oder Repräsentanten des politischen Gemeinwesens, die das bestimmen, was öffentlich zu sein habe, sondern faktisch sind es die Journalisten, die innerhalb ihres sozialen Feldes das „Monopol“ innehaben, zu definieren, was öffentlich werden soll und was nicht (Bourdieu 1998: 65 ff.). Weltweit hat im journalistischen Feld das Fernsehen die führende Position eingenommen. Unter den Medien hat es die Macht, den „Wirklichkeitseffekt“ herstellen zu können; es zeigt, was geschehen ist, und wir glauben dem, was wir sehen (ebd.: 27 ff.). Nicht zu sehen sind die prekären Arbeitsbedingungen in der Medienbranche (ebd.: 21), die ständige Jagd nach Sensationen und Neuigkeiten und dabei die nur scheinbare Konkurrenz der Journalisten, die dazu führt, dass am Ende alle gleich über die „Sensationen“ berichten (ebd.: 26 f., 50). Hinzu kommen die unbewussten sozialen Abläufe etwa politischer Talkshows,

in denen die Redegewandtheit von Politikprofis die weniger sprachmächtige Stimme des Volkes mühelos aussticht (ebd.: 41 ff.). All dies führt dazu, dass der hohe Radius des Fernsehens, der technisch direktdemokratische Diskussionsformen ermöglichen könnte, letztlich zu einem besonders effektiven Mittel „symbolischer Gewalt“ wird (ebd.: 13, 21). Da die Einschaltquote als quasi-göttliches Messinstrument über Erfolg oder Misserfolg dieses Mediums entscheidet, erscheint der Markt als einzig legitime Instanz zur Regulierung der (Medien-)Öffentlichkeit (ebd.: 36). Um der Verflachung und Nivellierung des Wissens durch die häppchengerechte Darbietung auf dem Bildschirm zu entgehen, schlägt Pierre Bourdieu einerseits eine Erhöhung der Zugangsbarrieren zu bestimmten Wissenssphären vor, andererseits aber eine Demokratisierung der Chancen, in jene eintreten zu können (ebd.: 94 f.).

Doch selbst wenn eine anspruchsvolle Massenaufklärung *mit* den Medien und *zugleich gegen* ihre herrschenden Funktionsmechanismen gelänge, geht der globalen Medien-Öffentlichkeit ein entscheidendes Merkmal ab (und das gilt auch für das eher partizipatorische Internet): die *face-to-face*-Interaktion der Menschen. Schon im Nationalstaat war ein Bewusstsein, zu einem Gemeinwesen zu gehören und dessen Belange öffentlich zu besprechen, nur noch medial vermittelt möglich – anfangs vor allem über den Buchdruck (Anderson 1998). In einer *transnationalisierten* Öffentlichkeit, die zudem von den Funktionsmechanismen der modernen Massenmedien (genauer: vom Fernsehen) dominiert wird, ist es hingegen für die Menschen noch viel weniger möglich, ihr „Wer-einer-ist“ zu tauschen, wie es Hannah Arendt sagt (s. o.). Sicherlich würde ein *transnationaler Republikanismus* bestrebt sein, die lokale Ebene zu stärken und weltpolitische Angelegenheiten bis hinunter in einzelne Nachbarschaftsversammlungen zu diskutieren und vielleicht sogar irgendwann dort über sie entscheiden zu lassen, doch von einem solchen Zustand ist auch die soziale Bewegung der „altermondialistes“ derzeit sehr weit entfernt.

Darüber hinaus stehen mögliche *transnationale Öffentlichkeiten* vor dem Problem, dass die Transnationalisierung der Weltpolitik von einer Transnationalisierung der Weltökonomie begleitet, wenn nicht gar durch sie initiiert wurde. Die bisher institutionalisierten *nationalen* Öffentlichkeiten tun sich schwer damit, sich jenseits des Nationalstaates – etwa auf EU-Ebene – zu vernetzen, und können transnational agierende ökonomische Privat-Macht kaum in die Schranken weisen (Fraser 2007; s. Abschnitt II.2.2).

Weitet sich der Blick zur Weltebene, zeigt sich die extreme soziale Ungleichheit als das größte Hindernis für eine gleichberechtigte Teilhabe aller Weltbürger an einer globalen Öffentlichkeit. Durch partizipati-

ensorientierte Entwicklungsprojekte lassen sich nach und nach die sozialen Zugangsvoraussetzungen zunächst für die Teilhabe am eigenen Gemeinwesen und vielleicht irgendwann auch für weltpolitische Angelegenheiten schaffen (vgl. Abschnitt IV.2.2). Jedoch eröffnet sich nach der hier erfolgten Darstellung der Politischen Philosophie Hannah Arendts noch eine andere, fundamentale, sozialtheoretische wie -reformerische Perspektive, um politische Partizipation zu ermöglichen: nämlich, ebenso wie das Politische, auch das Ökonomische bzw. Gesellschaftliche anders zu denken. Im Sinne des *transnationalen Republikanismus* im Anschluss an Hannah Arendt kann das Soziale nur die gleichwohl notwendige Voraussetzung für das Politische sein. Wenn es aber so etwas wie einen „politischen Thematisierungsmodus“ des Sozialen gibt, dann ist es eben mehr als nur die Sphäre der aggregierten Partikularinteressen einer Gesellschaft.

Der weltweit radikalisierte Kapitalismus in der Epoche der „Globalisierung“¹⁹ stellt den letzten Höhepunkt eines alleine an individueller Nutzenmaximierung interessierten Diskurses über Sozialbeziehungen dar. Der Markt, auf dem alle zu ihrem persönlichen Gewinn tauschen (wollen), als die idealisierte Instanz sich unsichtbar herstellender Gerechtigkeit versagt allerdings offensichtlich – wie soziale Verwerfungen nicht nur in den Entwicklungsländern und nicht zuletzt das Aufkommen der globalisierungskritischen (Gegen-)Bewegung der „altermondialistes“ demonstrieren. Angesichts dieser sozialen Konstruktion ökonomischer Wirklichkeit liegt es nahe, die Nutzenorientierung „des“ Menschen nicht zu einem „Naturfaktum“ zu verklären, sondern auf der Historizität des kapitalistischen Wirtschaftsmodells zu beharren, das es eigentlich erst seit dem 19. Jahrhundert in voll entfalteter Form überhaupt gibt. In der

19 Eine ebenso kurze wie prägnante und vor allem allgemeinverständliche Einführung in die „Beschaffenheit des globalen ökonomischen Feldes“ liefert Pierre Bourdieu, *der* intellektuelle Vordenker der „altermondialistes“ in Europa (Bourdieu 2001). Allerdings ist Vorsicht geboten vor der schon beinahe stereotypen Analyse des neuen Kapitalismus als wesentlich „finanzmarktgetrieben“. Um einer schon sehr alten antisemitischen Aufteilung des Kapitals in (gutes) schaffendes und (böses) raffendes zu entgegen, ist es nötig, immer wieder darauf hinzuweisen, dass ja auf den Finanzmärkten *realwirtschaftliche* Titel gehandelt werden, die Finanzsphäre also auf realwirtschaftlichen Gegebenheiten und damit insbesondere der Produktionssphäre und ihren Verhältnissen *basiert*. Nicht umsonst können sich ja auf den Finanzmärkten immer wieder „Spekulationsblasen“ entwickeln, die platzen, wenn sie die realwirtschaftlichen Verhältnisse überhaupt nicht mehr abbilden. Immerhin hat in Teilen der globalisierungskritischen Bewegung die Auseinandersetzung mit antisemitischen Stereotypen insbesondere in der Finanzmarkt-Kritik begonnen, wie ein Kongress-Reader von Attac Österreich zeigt (Attac Österreich 2005).

gesamten Menschheitsgeschichte vorher war das Ökonomische „eingebettet“ in das Ganze der Sozialbeziehungen, bevor es dann im Kapitalismus jene ungeheuer produktive Eigendynamik erlangen konnte (Polanyi 1978: 71-87). In „archaischen“ Gesellschaften waren Moral und Ökonomie des Gabentausches bestimmend, wie der französische Soziologe Marcel Mauss in seiner instruktiven Literaturstudie „Die Gabe“ ausführt. Mauss' Forschungsinteresse war hierbei mitnichten ein archäologisches, denn der Durkheim-Neffe glaubte, in den „totalen Leistungen“ der uralten, gleichsam integrierten Ökonomien „einen Felsen gefunden zu haben, auf dem unsere Gesellschaften ruhen“ (Mauss 1990: 19). Mauss' Untersuchungsgegenstand ist zum einen der Potlatsch nordwestamerikanischer Indianerstämme – eine Institution, bei der verschiedene Gruppen an einem Ort ihre Reichtümer anhäuferten und verzehrten bzw. vernichteten, um einander an Großzügigkeit zu überbieten. Zum anderen stützt sich Mauss auf die Studien des Anthropologen Malinowski zum ebenfalls dem Konzept des Potlatsch zuzurechnenden Kula-Handel auf den Trobriand-Inseln in Melanesien – einem weit verzweigten, komplexen Handel mit Muscheln, der die Sozialbeziehungen zwischen den Dörfern stärkte und zudem den Austausch anderer wichtiger Güter mit einschloss. Am Beispiel der Polynesier schließlich demonstriert Mauss den geistigen Mechanismus, „der dazu zwingt, das empfangene Geschenk zu erwidern“ (ebd.: 25): am gegebenen Gegenstand haftet nämlich nach Überzeugung der alten Polynesier der Geist seines ursprünglichen Besitzers, den es in Form einer Gegengabe zurück zum ursprünglich Schenkenden zieht. Nach Mauss lebt in der modernen Sozialversicherung das „Hybride“ etwa des Kula-Handels fort, bei dem die ausgetauschten Armreifen und Halsketten nicht nur als Pfand fungierten, das Personen sozial aneinander bindet, sondern auch als Zahlungsmittel (ebd.: 161, 168 ff.). Durch die modernen Sozialleistungen, die einen für das Individuum „nützlichen“ Anspruch begründen, solle den Arbeitern zugleich mehr als nur der Lohn für die Leistung zurückgegeben werden, die sie für die Gesellschaft erbringen (ebd.: 160). In dieser stark an Durkheim orientierten „Kollektiv-Selbstanbetung der Gesellschaft“ sah Theodor W. Adorno zwar eine Vorwegnahme der faschistischen Einheitsgesellschaft (Ritter 1990: 195), und sicherlich bleibt eine solch kollektivistische Perspektive blind für die Differenz, besser: die Pluralität der Menschen. Jedoch ging es Mauss im Kern um eine sozialreformerische Agenda für seine – bereits kapitalistisch geprägte – Gegenwart. Dieses Programm verdient es tatsächlich auch heute, wieder aufgenommen zu werden (Adloff 2006), denn es vermag zu zeigen, dass das Wirtschaften sich nicht auf ein rein *privates* Nutzenkalkül verengen lässt – genauso wenig, wie der „archaische“ Gabenaus-

tausch auf der anderen Seite rein altruistisch motiviert war. Vielmehr dient die Ökonomie bzw. das Gesellschaftliche stets auch dem Erhalt der Sozialbeziehungen eines bestimmten Gemeinwesens. Und in diesem Punkt wächst es über seinen Partikularismus hinaus und zeigt seine inhärent politische Funktion im Sinne Hannah Arendts, also unter Maßgabe der Frage: „Wie wollen wir zusammenleben?“

