

1. Ästhetische Herausforderungen an die Politik

Politik in der Ausnahme

Der Spätsommer 2015 brachte Deutschland und der Europäischen Union nicht nur Tausende Flüchtlinge, sondern eine neue, tiefe, andauern-de politische Krise. Eine Krise, die um sich griff, die Hoffnungen eben- so wie Ängste förderte, die spaltete und Nationalismus und Fremden- feindlichkeit Auftrieb gab. Vor allem jedoch hat die ›Flüchtlingskrise‹¹ das gemeinschaftliche europäische Gefüge in seinen Grundlagen und Werten schwer erschüttert.²

Seit dem Ausbruch des Bürgerkriegs in Syrien 2011 hatte sich die dortige Lage fortschreitend verschlechtert und zu einem kontinuierli- chen Anstieg der Flüchtlingsströme nach Europa geführt. Das Bewusst- sein für die heraufziehenden Herausforderungen stieg in der europäi- schen Öffentlichkeit hingegen nicht in gleichem Maße an. Die Anhe- bung der erwarteten Flüchtlinge auf 800.000 Menschen durch die deut- sche Regierung am 19. August 2015 löste weder ein großes mediales

-
- 1 Ich übernehme den weitverbreiteten Begriff der Flüchtlingskrise, da er sich im öffentlichen Diskurs bzw. Gedächtnis für die politischen Ereignisse im Herbst 2015 festgesetzt hat. Er steht jedoch in Anführungszeichen, um die umstrittene bzw. problematische Bewertung der Lage als ›Krise‹ hervorzuheben und die oft- mals abwertende bzw. negative Verwendung des Begriffs zu problematisieren, die suggeriert, Geflüchtete seien der Auslöser einer Krise.
 - 2 Menke, Christoph: Zurück zu Hannah Arendt – die Flüchtlinge und die Krise der Menschenrechte. In: *Merkur* 70 (2016) 806, 49–58, hier: 49.

Echo noch unmittelbare politische Anstrengungen aus.³ Stärker in den Fokus rückte die Situation erst als 71 erstickte Flüchtlinge in einem LKW auf einer österreichischen Autobahn entdeckt wurden und kurz drauf das Foto des kleinen syrischen Jungen Alan Kurdi, dessen Leichnam an den Strand gespült wurde, um die Welt ging. Zum schlagartigen Bewusstsein kam die Flüchtlingswelle wiederum in der Nacht zwischen dem 4. und 5. September 2015, als die deutsche Kanzlerin Angela Merkel beschloss, die Grenzen nach Deutschland offen zu halten, um jene Flüchtlinge aufzunehmen, die sich auf dem Fußweg von Budapest nach Deutschland befanden. Sie hatten ihr Schicksal selbst in die Hand genommen, wollten nicht mehr im Untergeschoss des Budapester Bahnhofs ausharren und von unsicheren Weisungen und Informationen abhängig sein.⁴ Stattdessen brachen sie zu einem gemeinsamen Marsch von Budapest über die Autobahn nach Deutschland auf. Ein Marsch, der ihnen eine unwiderrufliche Sichtbarkeit gab. In jenen Stunden im September waren letztlich nicht nur >ausnahmsweise< die Grenzen offen und Gesetze außer Kraft gesetzt, jene Stunden und ihre Akteure haben die Gemeinschaft und ihre Politik entscheidend verändert. Die kurze Phase der realen Öffnung der Grenzen hat die politischen Grenzen der Gemeinschaft nachhaltig zur Disposition gestellt. Denn seit die Flüchtlinge in Sonderzügen zu Tausenden in Deutschland angekommen sind, seitdem sie unter Jubel und Klatschen im Münchener Bahnhof willkommen geheißen wurden, treibt die Frage, wo und für wen die Grenzen der Gemeinschaft gelten, Deutschland und Europa um. Kondensiert hat sich die öffentliche Debatte nicht zuletzt in jenen appellierenden Worten Angelas Merkels, die ein Kollektiv beschworen und es zugleich

3 <https://www.zeit.de/2016/35/grenzoeffnung-fluechtlinge-september-2015-wochenende-angela-merkel-ungarn-oesterreich> (Stand 28.04.2022).

4 <https://www.zeit.de/2016/35/grenzoeffnung-fluechtlinge-september-2015-wochenende-angela-merkel-ungarn-oesterreich> (Stand 28.04.2022), für eine genaue Rekonstruktion der Ereignisse siehe auch: Robin, Alexander: *Die Getriebenen. Merkel und die Flüchtlingspolitik. Report aus dem Inneren der Macht.* München 2017.

zur Disposition stellten: »Wir haben so vieles geschafft – wir schaffen das!«⁵

Wer ist dieses ›Wir‹, das Angela Merkel in ihrer Sommerpressekonferenz am 31. August 2015 aufgerufen hat? Sind es die Deutschen, dieses »starke Land«⁶, das sich, einem humanitären und historischen Imperativ folgend, die Aufgabe des Schutzbietenden unmittelbar zu eigen gemacht hat? Ist dieses ›Wir‹ die europäische Gemeinschaft, jene Staaten, die, wie Angela Merkel sagte, sich »die Verantwortung für asylbegehrende Flüchtlinge teilen«⁷ müssen? Oder ist damit die allgemeine Menschheit gemeint, ein gemeinsames, menschliches ›Wir‹, das Flüchtlinge ebenso wie Ansässige einschließt?

So eindeutig lässt sich das nicht beantworten, denn gerade in der argumentativen Unabschließbarkeit und imaginären Offenheit liegt, so die hier verfolgte Lesart, die politische Dimension dieses Kollektivpronomens. Angela Merkel hat mit dem öffentlichen Handlungsauf ruf »Wir schaffen das« weder ein klar definiertes ›Wir‹ noch ein explizites ›Ihr nicht‹ angesprochen, sondern ›Wir‹ ruft zunächst ein imaginäres Kollektiv auf, zu dem sich jeder dazuzählen kann. Weil es in seinem appellierenden Charakter niemanden speziell adressiert und zudem in einer Situation ohne direkte Gesprächspartner ausgesprochen wurde, ist dieses Kollektiv unbestimmt. Gleichzeitig ist das aufgerufene Kollektiv mit einer politischen Erzählformel verknüpft, die wir von

5 Die Pressekonferenz im Wortlaut: <https://www.bundesregierung.de/Content/DE/Mitschrift/Pressekonferenzen/2015/08/2015-08-31-pk-merkel.html> (Stand 28.04.2022).

6 Ebd.

7 Ebd.

Helmut Kohl⁸ oder Barack Obama⁹ kennen. Eine Erzählung, die jeden Beliebigen auffordert, mitzuhandeln, und die Mut und Optimismus verbreiten soll. Damit öffnet das ›Wir‹ einen unbestimmten Raum für Teilhabe und Zugehörigkeit, aber auch für Ausschluss und Abgrenzung. ›Schaffen‹ oder ›nicht schaffen‹ ist die Demarkationslinie, an der sich die politische Gemeinschaft zu konstituieren versucht. Entlang dieser Linie werden unterschiedliche Argumente möglich. Während die einen die Grenze des Schaffens entlang einer territorialen, nationalen Machbarkeit ziehen, ist das Schaffen der anderen durch einen humanitären, solidarischen Imperativ motiviert.

Der Verlauf der politischen Ereignisse (vor allem das Erstarken nationaler, fremdenfeindlicher oder antieuropäischer Kräfte) zeigte dann vor allem, wie sich das Kollektiv dieser so unbestimmten Erzählformel langsam selbst erschuf, wie dieses politische Ringen und Kämpfen ein Schaffen selbst ist, das jenes angerufene, uneindeutig allgemeine ›Wir‹ in eine konkrete, gesetzliche Gestalt überführt. Indem rechtlich und behördlich definiert wird, wer am gemeinschaftlichen ›Wir‹ teilhat, werden – um im Bild zu bleiben – die Grenzen der Gemeinschaft letztlich wieder geschlossen.

An diesem jüngeren politischen Ereignis ist bemerkenswert, wie sich aus dem Zusammenspiel von Worten, Bildern und Handlungen ein dynamisches Netz aus Referenzen entwickeln konnte, das ein politisches Problem öffentlich gestaltet und formt, und dadurch bestimmte politische Positionen (wieder) möglich bzw. unmöglich macht. Und damit sind nicht nur Angela Merkels narrative Formel »Wir schaffen das«

- 8 Merkels Ausspruch erinnert an Helmut Kohls Fernsehansprache vom 1.7.1990 zum Inkrafttreten des Vertrages zur Währungs-, Wirtschafts- und Sozialunion, in der er neben den »blühenden Landschaften« in den neuen Bundesländern zweimal »Wir werden es schaffen!« beschwore. (<https://www.kas.de/de/statistische-inhalte-detail/-/content/fernsehansprache-von-bundeskanzler-kohl-am-1.-juli-1990> [Stand 28.04.2022])
- 9 Barack Obamas Wahl-Slogan »Yes, we can« aus dem Jahr 2008 knüpft wiederum an einen älteren Kampfruf der Gewerkschaften an (https://de.wikipedia.org/wiki/Yes_We_Can [Stand 28.04.2022]).

oder die Praktiken einer neuen »Willkommenskultur« gemeint, sondern auch jenes Netz aus symbolischen wie alltäglichen Bildern, die uns aus den sozialen Netzwerken und den Medien erreichen, die in unseren persönlichen Erlebnissen entstehen und damit unseren Alltag und unsere Wahrnehmung prägen. Ein Netz, das nicht hätte entstehen können ohne die journalistischen wie biografischen Erzählungen und Erfahrungsberichte, ohne Geschichten über die Zukunft und die Gegenwart unserer Gesellschaft. Ein Netz, das auch von der Sprache der Gesellschaft geprägt wird, deren Schwanken zwischen Verrohung und Bürokratisierung, zwischen Schlagworten wie »Asyltourismus« und »Fiktion der Nichteinreise« zu subtilen Veränderungen im politischen Gefüge führt.

Ganz ähnlich ließe sich solch ein Netz auch für die Entstehung der deutschen »Energiewende« im Jahr 2011 nachzeichnen. Auch hier erschienen die Bürger¹⁰ von der Schlagkraft der medial vermittelten Ereignisse besonders erfasst und mobilisiert. In Folge der Nuklearkatastrophe im japanischen Fukushima bewirkten die Bilder und Schilde rungen der Ereignisse eine Neuorientierung der deutschen Energiepolitik, sodass keine der im Bundestag vertretenen Parteien mehr für die Fortsetzung der Kernenergie einstand, ja diese Position bis heute öffentlich kaum mehr zu vertreten ist.¹¹ Dabei war die Frage nicht, wie die Kanzlerin Angela Merkel bemerkte, »ob es in Deutschland jemals ein genauso verheerendes Erdbeben, einen solch katastrophalen Tsunami wie in Japan geben wird. Jeder weiß, dass das genau so nicht passieren wird.«¹² Dennoch bewertete die Kanzlerin das Restrisiko der Atomkraft neu und zog explizit die »Verlässlichkeit von Risikoannahmen«¹³ und »Wahrscheinlichkeitsanalysen«¹⁴ in Zweifel. Obwohl Angela Mer-

10 Mit Nennung der männlichen Funktionsbezeichnung ist in diesem Buch, sofern nicht anders gekennzeichnet, immer auch die weibliche Form mitgemeint.

11 <https://archiv.bundesregierung.de/ContentArchiv/DE/Archiv17/Regierungserklärung/2011/2011-06-09-merkel-energie-zukunft.html> (Stand 29.03.2021).

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Ebd.

kel diese Analysen in ihrer Regierungserklärung explizit als Grundlage politischer Entscheidungen benannte, sind sie offenbar nicht hinreichend für die politische Haltung bzw. Entscheidungsfindung. Folgt man der Argumentation der Kanzlerin bedurfte es vielmehr der persönlichen Ansprache.

Jenseits einer machtpolitischen Analyse¹⁵ deutet der Politikwechsel auf eine tiefer greifende Änderung im politisch-gesellschaftlichen Diskurs der Energiepolitik hin. Dieser Wechsel artikuliert sich nicht zuletzt in der sprachlichen Verschiebung, die zwischen dem ›Atomkonsens‹ der rot-grünen und der ›Energiewende‹ der schwarz-gelben Regierung, stattgefunden hat. Meint der Konsens die gemeinsame Entscheidungsfindung und Zustimmung, fehlt der Wende hingegen dieses zeitlich diskursive, verhandelnde Element. Ihr narrativer Sinn besteht in einer ereignishaften Neuausrichtung: der Loslösung vom bisher Geschehenen folgt die völlige Abkehr, die sich als Neubeginn in entgegengesetzter Richtung versteht. Durch die im Leben oftmals existenziell erfahrenen Wendepunkte schwingt dabei etwas Grundlegendes, Unumstößliches, letztlich nicht mehr Anfechtbares mit.

Die Energiewende erstaunt daher sowohl in ihrer Entschiedenheit als auch in ihrer Plötzlichkeit. Zum einen überrascht sie, da gerade das Feld der Energie- und Klimapolitik besonders zäh erscheint und nun ein gesamtgesellschaftlich getragenes Ergebnis vorliegt. Zum anderen existiert die Anti-Atombewegung seit Jahrzehnten und wurde von den Grünen lange solitär auf der nationalen politischen Bühne vertreten. Die Argumente für und gegen die Atomenergie haben sich mit den Ereignissen in Fukushima daher nicht grundlegend geändert. Und dennoch haben die Bilder aus Fukushima zu einer Zäsur geführt, sie haben die Wahrnehmung der Gesellschaft verändert und infolgedessen auch die Art und Weise, wie über Energiepolitik geredet wird, wessen Argumente gehört werden und wie die Machtpositionen in diesem politischen Feld verteilt werden.

¹⁵ So kann die Wahl des ersten grünen Ministerpräsidenten im traditionell CDU-prägten Baden-Württemberg kurz nach der Nuklearkatastrophe als machtpolitisches Signal für einen Politikwechsel gelesen werden.

Wie jedoch lassen sich die Beispiele der Energiewende und der Flüchtlingskrise aus Sicht eines theoretischen Verständnisses der Politik bewerten? Und zwar vor allem aus einer Perspektive, die ein vernünftiges bzw. rationales Moment im politischen Prozess stark betont? Üblicherweise erschließt sich Politik in dieser Sicht als diskursiver Aushandlungsprozess zwischen vernunftgeleiteten bzw. rationalen Individuen. Können wir hier nicht eine weitere Dimension der Politik jenseits von Argumenten, Erkenntnissen und Machtfragen erkennen? Eine Dimension, die ästhetische Artefakte ebenso umfasst wie ästhetische Praktiken, und die sich an die sinnliche Wahrnehmung des Menschen richtet. Doch wie verhält sich eine exemplarische Erzählformel wie »Wir schaffen das« oder die Metapher der »Energiewende« zum rationalen Austausch? Wie verhalten sich Argument und sinnlicher Appell, d.h. Vernunft und Sinnlichkeit in der Politik zueinander?

Welche Grundlagen der Gemeinschaft?

Die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit führt zur Frage nach politischer Teilhabe bzw. der Konstitution der politischen Gemeinschaft. Denn die Vernunftfähigkeit des Menschen, sein *Logos*, fingiert im abendländischen Denken und insbesondere seit der Aufklärung als Kriterium für die Teilhabe am politischen Prozess.¹⁶ Es sind vernünftige Individuen, die sich zur politischen Gemeinschaft zusammenschließen, und es ist die Vernunft und die auf ihr basierende argumentative Auseinandersetzung, die die Individuen im politischen Prozess leiten soll.

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die Akteure, welche in der Flüchtlingskrise die Politik verhandeln und blickt insbesondere auf die Flüchtlinge selbst als zentrale Subjekte der politischen Situation, wird

¹⁶ Gerade die Aufklärung, verstanden als ein doppeltes Projekt sowohl als politische wie epistemische Emanzipation, mag die enge Verschwisterung von Vernunft und Politik deutlich machen.

dieses Bild brüchig. Der syrische Flüchtling Nather Henafe Alali beispielsweise beschreibt seine Situation im Nachrichtenmagazin *Der Spiegel* folgendermaßen:

»Was mich aber schmerzt ist, wenn andere über mich sprechen, ich aber nicht selbst über mich sprechen oder mich verteidigen kann [...] Ich soll nur zuhören und lesen, ohne zu kommentieren. Ich bin der Syrer, der nicht sprechen darf. Aber die ganze Welt darf über mich sprechen. [...] Ich bin ein Mensch, der kein Podium hat [...] während die Gesellschaft alle Bühnen nutzt, um über diesen Fremden, diesen Flüchtling zu sprechen. Aber ich kann nicht antworten.«¹⁷

Ist das so? In der medialen Flut an Bildern und Reportagen entsteht zunächst nicht der Eindruck, Flüchtlingen würde es an Sichtbarkeit und Hörbarkeit fehlen. Doch auf welche Art werden Flüchtlinge gehört?

Nather Henafe Alali schreibt weiter, der Flüchtling sei der Fremde innerhalb der Gemeinschaft und offensichtlich ist er nicht ein Fremder, wie ein Tourist oder ein Einwanderer. Im Gegensatz zu diesen migrieren Flüchtlinge nicht freiwillig, sondern bangen um ihre bloße Existenz. Und auch wenn sie existenzielle Verluste auf vielerlei Ebenen erfahren haben (wie den Verlust der Familie, des sozialen Umfeldes, der wirtschaftlichen Existenz etc.), ist das entscheidende Charakteristikum, dass sie ihre staatsbürgerlichen Rechte verloren haben. Insofern sie diese Situation nicht selbst zu verantworten haben, sind Flüchtlinge Opfer. Sie sind entrechtet und daher hilflos. Diese Auffassung des Flüchtlings als Opfer seiner Umstände bedingt folglich das Verhältnis zum aufnehmenden Staat. Die aufnehmenden Staaten leitet primär ein moralischer oder humanitärer Handlungsimperativ. Doch aus dieser Hilfsperspektive entsteht ein asymmetrisches Verhältnis: Als Opfer wird der Flüchtling nicht als ebenbürtig angesehen, sondern als Objekt einer Hilfsmaßnahme. So kann man um Hilfe bitten bzw. ein Recht auf Hilfe haben, aber daraus folgt kein Anspruch auf politische Mitsprache. Julia Schulze Wessel schließt daraus: »This subjection

¹⁷ <https://de.qantara.de/inhalt/der-syrische-fluechtling-nather-henafe-alali-ich-bin-das-elend-des-21-jahrhunderts>(Stand 28.04.2022).

of refugees to the power of states and full citizens is the counter-narrative to the solidarity between equals, which is encapsulated in the modern concept of citizenship.«¹⁸ Mit anderen Worten, die Beziehung zwischen dem Flüchtling und dem Staat bzw. Staatsbürger ist nicht eine Beziehung zwischen Gleichen, sondern eine Beziehung zwischen Ungleichen. Die Auffassung aller als Gleiche – weil wir eben gleich an Vernunft und Würde sind – ist jedoch zentral für unser Verständnis von demokratischer Teilhabe. Flüchtling zu sein, bedeutet einen paradoxen gesellschaftlichen Platz zu haben, es bedeutet inmitten der Gemeinschaft zugleich ihr äußerlich zu sein.

Haben Flüchtlinge folglich ihre politische Existenz eingebüßt? Ist mit den Menschenrechten und der Genfer Flüchtlingskonvention nicht ein völkerrechtlicher Rahmen entstanden, der den Verlust an politischer Existenz, Handlungskraft, Repräsentation und Rechten der Flüchtlinge auffängt?¹⁹ Kann dieser universelle rechtliche Rahmen nicht jenes Paradox überwinden, das Hannah Arendt in Bezug auf die Menschenrechte beschrieben hat? Nämlich, dass die Menschenrechte »entweder eine Leere oder eine Tautologie und in beiden Fällen ein irreführender Trick«²⁰ seien. Als Rechte eines Menschen, der als Staatenloser keine Möglichkeit hat seine Menschenrechte durchzusetzen, sind sie leer. Als Staatsbürger sind die Menschenrechte hingegen die Bürgerrechte und damit tautologisch. Doch indem die Genfer Flüchtlingskonvention sich für die Menschenrechte eines jeden Menschen einsetzt, scheint es, als könne dieser Widerspruch aufgelöst werden.

Die Menschenrechte sprechen dem Flüchtling also qua individuellem Menschsein Rechte zu. Sie sind subjektive Rechte, sie ermächtigen den Rechteinhaber etwas zu tun, aber in dieser Form, so Christoph

¹⁸ Schulze Wessel, Julia: Political Theory on Refugees. On Figures of Contested Boundaries. In: Bresselau von Bressendorf, Agnes (Hg.): *Über Grenzen. Migration und Flucht in globaler Perspektive seit 1945*. Göttingen 2019, 105-124, hier: 110f.

¹⁹ Vgl. ebd., 108.

²⁰ Rancière, Jacques: Wer ist das Subjekt der Menschenrechte? In: Menke, Christoph/Raimondi, Francesca (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin 2011, 474-490, hier: 481.

Menke, vereinzeln sie ihn gleichermaßen.²¹ Individuelles Menschsein ermächtigt Flüchtlinge losgekoppelt von einer bestimmten Gemeinschaft zu Rechtsansprüchen, doch wird in dieser Perspektive nicht deutlich, wie die Rechte zu einer Teilhabe an einer bestimmten Gemeinschaft berechtigen können. Anders gesprochen begründen die Rechte des Menschen im Falle der Flüchtlinge lediglich eine private, jedoch keine politische Existenz. Doch wenn die Politik und die Teilhabe an ihr, bevor sie »die Ausübung von Macht oder ein Machtkampf ist,« so der französische Philosoph Jacques Rancière, »[...] die Aufteilung eines spezifischen Raums der ›gemeinsamen Angelegenheiten‹ [ist],« ist sie zugleich »der Konflikt um die Frage, welche Gegenstände diesem Raum angehören und welche nicht.«²² Und um nun die Grenze dieses Raums der gemeinsamen Angelegenheiten zu öffnen, um die Trennung zwischen einer privaten und einer öffentlichen, politischen Existenz aufzuheben scheint weder der rechtliche Rekurs noch der Verweis auf die Vernunft bzw. die Vernunftfähigkeit auszureichen. Wenn es nicht ausreicht Mensch zu sein, um Teil eines politischen Diskurses und einer politischen Gemeinschaft zu sein, wie also die Grenzziehung zwischen Flüchtling und Bürger, zwischen der privaten und der öffentlichen, der einzelnen und der kollektiven, der biologischen und politischen Existenz in Frage stellen? Welche Rolle kann hier jene andere, jene gerade beschriebene sinnlich-ästhetische Dimension der Politik einnehmen?

Emanzipative Praxis

Blicken wir ein weiteres Mal auf den Flüchtling Nather Henafe Alali. Er spricht, obwohl ihm die Fähigkeit politisch zu sprechen eigentlich abgesprochen wird. Und er spricht, indem er die Sprechsituation selbst zum Gegenstand seines Sprechens macht. Durch diese Beschreibung beginnt er, sich aus seiner Stummheit zu befreien und beweist, dass

21 Vgl. Menke 2016, 53-56.

22 Rancière, Jacques: *Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien*. Berlin 2008, 77. (kurz: ADS)

er sehr wohl sprechen kann. Nather Henafe Alali reklamiert durch sein Sprechen die Anerkennung als Sprachbegabter, als vernunftfähig, und folglich eine Teilhabe am politischen Prozess. Mit anderen Worten, er beginnt politisch zu handeln.

Und haben nicht auch die Flüchtlinge im Budapester Bahnhof begonnen politisch zu handeln, indem sie sich bewusst formiert und auf einen kollektiven Fußmarsch begeben haben? Lieferten die Bilder dieses Marsches nicht ein Doppelbild, das zwischen einer Demonstration und einer unaufhaltsamen Flutwelle changierte. Sie haben sich eine politische Artikulationsform – den politischen Protestmarsch – angeeignet und für ihre Belange genutzt. Es gibt weitere Beispiele dafür, wie Flüchtlinge sich politische Protestformen angeeignet haben. 2012 kam es in Deutschland zu einer Reihe von Protesten, die mit der Selbsttötung eines Flüchtlings in Würzburg ihren Anfang nahmen.²³ Infolgedessen haben sich die Flüchtlinge weiter ›politisiert‹, sie haben durch Protestmärsche, durch Hungerstreiks, durch das Zunähen ihrer Lippen, durch die Besetzung des öffentlichen Raumes um politische Sichtbarkeit, Hörbarkeit und Mitsprache gekämpft. Die Proteste gipfelten in Berlin, wo einerseits auf dem Oranienplatz Flüchtlinge in Zelten öffentlich campierten, und andererseits eine Gruppe von Flüchtlingen die Kreuzberger Gerhart-Hauptmann-Schule besetzte.²⁴ Diese beiden Proteste waren besonders, insofern sie in einen genuin politischen Prozess mündeten, in dem die Flüchtlinge als eigenständige Verhandlungspartner agierten. Am Ende dieser direkten Verhandlungen mit politischen Entscheidungsträgern wurde ein gemeinsames Papier mit der Stadt Berlin unterzeichnet.²⁵

Aus politiktheoretischer Sicht stellt sich hier noch einmal die Frage, in welcher Form die Flüchtlinge ihre Mitsprache erkämpft haben?

²³ Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Flüchtlingsproteste_in_Deutschland_ab_2012 (Stand 29.04.2022).

²⁴ Vgl. [https://de.wikipedia.org/wiki/Gerhart-Hauptmann-Schule_\(Berlin\)](https://de.wikipedia.org/wiki/Gerhart-Hauptmann-Schule_(Berlin)) (Stand 29.04.2022).

²⁵ Vgl. https://taz.de/fileadmin/static/pdf/2014-07-03_2014-07-03_Kompromiss_RefugeeSchool.pdf (Stand 29.04.2022).

Offensichtlich war es nicht die Anerkennung der Menschlichkeit in den geflüchteten Personen. Und die Protesträume der Flüchtlinge ähneln auch in nichts jenem gewaltfreien Raum einer deliberativen Demokratie, in dem der zwanglose Zwang des besseren Arguments herrscht. Beobachten lässt sich zunächst, dass sie bestimmte, bekannte politische Praktiken aufgenommen und wiederholt haben, und dass sie in der aneignenden Wiederholung Mitsprache und Teilhabe reklamieren. Um was für Praktiken handelt es sich hier? Und wie hat man diese Praktiken im politischen Prozess zu beurteilen? Was lösen sie aus und wie können sie politische Wirkung entfalten?

Was geben uns diese Beispiele zu denken?

Diese schlaglichtartigen Annäherungen an die Flüchtlings- und Energiepolitik²⁶ entfalten ein Bild von Politik, das mit einem geläufigen Verständnis politischer Prozesse nicht befriedigend zu erklären ist. Dieses beschreibt den politischen Prozess in den Begriffen von Rationalität, Interesse, Argument, Verhandlung, Entscheidung und findet seine Wurzel in der Vernünftigkeit des Menschen. Von Platons Idee eines vom *Logos* durchwirkten Staates, über die Hobbes'schen Idee einer Vergesellschaftung aufgrund rationaler Eigeninteressen bis zur Habermas'schen Vorstellung einer kommunikativen Vernunft als Legitimationsgrundlage einer deliberativen Demokratie stand die politische Philosophie mit Derrida gesprochen unter der Ägide eines »Logozentrismus«²⁷. Und selbst wenn heute immer wieder in kritischer Weise auf die Dominanz von Sachzwängen, Expertenwissen oder ökonomischer Rationalität verwiesen wird, bleibt die öffentliche, vorherrschende Auffassung von Politik als Domäne der Rationalität im Kern unangetastet.

26 In dieser Beschreibung orientiere ich mich eher an einer kunsthistorischen Bildbeschreibung, bei der man zunächst einmal das Sichtbare beschreibt, um es dann zu sortieren und schrittweise zu analysieren.

27 Derrida, Jacques: Tympanon. In: Ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien 1988, 13-27, hier: 21.

Auch innerhalb der politischen Philosophie gibt es prominente Strömungen, die die Grenzen solch eines rationalen Politikverständnisses und die sogenannte normative Politiktheorie immer wieder herausfordert haben und grundlegend kritisieren.²⁸ So verweisen etwa Kommunitaristen²⁹ wie postkoloniale Denker³⁰ auf die kulturelle Einbettung und Herkunft des Vernunftbegriffes, wobei insbesondere der Postkolonialismus die damit einhergehenden Machtstrukturen betont. Mit dem Verweis auf die verkannten Machtstrukturen setzt auch die Kritik radikaldemokratischer Denker an einem normativen, vernunftgetragenen Politikverständnis an.³¹ Während sie die Möglichkeit einer rationalen, vernünftigen Letztbegründung der Politik bestreiten, halten sie doch an einer universellen Perspektive fest, deren Aporien aufgezeigt, gebrochen und dekonstruiert werden. Nicht zuletzt sind es Vertreter des Pragmatismus, die eine Fixierung auf die Vernunft kritisieren und die Dimension der Erfahrung, des Experiments und des Lernens in den Mittelpunkt ihres politischen Denkens stellen.³² Prominent hat Richard Rorty in seiner Form des Pragmatismus die Metaphysik und die philosophischen Traktate zugunsten der Literatur und der abschließenden Vokabulare verabschiedet. Alle diese Ansätze – so ließe sich grob gesponnen zusammenfassen – kritisieren eine universelle, ahistorische

28 Vgl. Nonhoff, Martin: Krisenanalyse und radikale Theorie der Demokratie. In: *Mittelweg* 36, 25 (2016) 2, 21–37.

29 Vgl. die Debatte zwischen Kommunitarismus und Liberalismus, die sich an Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit* entzündete; exemplarisch Honneth, Axel: *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen der Gesellschaft*. Frankfurt/New York 1993.

30 Siehe u.a. Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Wien 2008.

31 Die radikaldemokratische Kritik an einem liberalen Vernunftverständnis wird im nächsten Kapitel genauer dargelegt. Für eine theoretische Verortung hinsichtlich der Frage der Vernunft siehe Mouffe, Chantal (Hg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*. Wien 1999.

32 Vgl. Reder, Michael: Demokratie als experimentelle Praxis und radikale Gesellschaftskritik. Vergleich pragmatistischer und radikal-demokratischer Impulse für die Demokratietheorie. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 72 (2018) 2, 184–204, hier: 186–191.

Vernunft im Namen und zu Gunsten eines anderen – sei es der Kultur, der Macht, des Symbolischen, des kontingenten Diskurses, der Erfahrung und der Praxis.

Ich folge der kritischen Stoßrichtung dieser Ansätze, möchte jedoch eine andere konstitutive Dimension der Politik betonen, der bisher und in dieser Form wenig Aufmerksamkeit zuteil geworden ist – eine sinnlich-ästhetische Dimension – und zudem das Verhältnis dieser Dimension zur Vernunft explizit untersuchen. Nun ist die Existenz einer ästhetischen Dimension in der Politik keineswegs unbemerkt geblieben, doch wird das Verhältnis von Rationalität und Ästhetik zumeist als Dichotomie aufgefasst, wobei die Ästhetik als Supplement oder Verfallserscheinung der Politik gedeutet wird. Als Zusatz ist sie Symbolpolitik und liefert nachträglich das Bild zur Politik. In diesem Sinne wird dem ›echten‹ politischen Handeln seine Inszenierung hinzugefügt.³³ Treibt man diese Sichtweise weiter, erscheint das Ästhetische als Abfallprodukt der Politik. Sie ist der Schein oder die Ideologie, die von der Realität ablenken. Sie ist die Inszenierung oder das »Politainment«³⁴, die das Volk ruhig stellt, anstatt es zu mobilisieren. So hat Walter Benjamin diese »Ästhetisierung der Politik« als Instrument einer faschistischen Politik gedeutet und damit den Diskurs für die kommenden Jahre maßgeblich geprägt.³⁵ Und nichtsdestotrotz verbirgt sich hinter allen diesen Warnungen eine anerkennende Beschäftigung des politischen Denkens³⁶ mit der politischen Ästhetik, wenngleich sie diese abwertenden Zugänge gegenüber einer differenzierten Bewertung ästhetischer Phänomene sperren. Sie können wenig unterscheiden zwischen einer anerkennenden Form der Symbolpolitik, wie

33 Vgl. Doll, Martin/Kohns, Oliver: Außer-sich-sein: Die imaginäre Dimension der Politik. Einleitung. In: Dies. (Hg.): *Die imaginäre Dimension der Politik. Texte zur politischen Ästhetik 1*. München 2014, 7–18, hier: 7f.

34 Dörner, Andreas: *Politainment. Politik in der medialen Erlebnisgesellschaft*. Frankfurt a.M. 2001.

35 Vgl. Benjamin, Walter: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Frankfurt a.M. 1963, 42ff.

36 Vgl. Trautmann, Felix: Das politisch Imaginäre. Zur Einleitung. In: Ders. (Hg.): *Das politische Imaginäre*. Berlin 2017, 9–27, hier: 9.

wir sie beispielsweise in Willy Brandts Kniefall sehen, und ihrer degenerierenden Verwendung, nicht zuletzt, weil ihnen ein positives Verständnis des Ästhetischen fehlt. Die Dominanz einer visuellen Kultur, die Diversifizierung und Veränderungen gesellschaftlicher Medien und Kommunikation, aber auch die Unfähigkeit einer hegemonialen liberalen Politischen Theorie auf politische Phänomene jenseits der konstituierten (Rechts-)Ordnung bzw. den Regeln des öffentlichen Vernunftgebrauchs zu reagieren,³⁷ fordern jedoch geradezu eine Reflexion über die ästhetische oder *aisthetische* Dimension der Politik ein. Damit soll die Ästhetik aus ihrer negativen Bewertung befreit und stattdessen als eine produktive Ressource für Politik und politisches Handeln erschlossen werden. Im Umkehrschluss soll für die Notwendigkeit einer ästhetischen Kompetenz bzw. einer ästhetischen Sensibilität für die Politik geworben werden.

Die Entscheidung sich mit dem Begriff der Ästhetik zu beschäftigen, muss dabei zunächst mit der vorherrschenden Gleichsetzung des Ästhetischen mit dem Schönen resp. mit der Kunst brechen und an die ursprüngliche, griechische Bedeutung des Wortes ‚Ästhetik‘/»Aisthesis« als der sinnlichen Wahrnehmung anschließen. Damit ist die Ästhetik aber auch schon gleich in ein Verhältnis zur Vernunft als anderes Vermögen des Menschen gesetzt. So möchte ich eine konstitutive Verwobenheit von Vernunft und Ästhetik im Politischen aufzeigen und im Anschluss dabei die politischen Potenziale der Ästhetik ausloten. Dazu bedarf es zunächst eines besonderen Zugangs zum Begriff der Politik, der einen Raum eröffnet für die Frage nach einer ästhetischen Dimension. Mit der Zuwendung zu radikaldemokratischen Theorien und dann insbesondere der Theorie Jacques Rancières möchte ich solch ein anderes Verständnis der Politik herausarbeiten. Rancière verknüpft die politische Gemeinschaft mit einer Aufteilung des Sinnlichen, sodass er am Grunde der Politik Strukturen der (Selbst-)Wahrnehmung entdeckt. Dabei knüpft der französische Philosoph an Immanuel Kants transzendentale Ästhetik in der *Kritik der reinen Vernunft* an. Anders als für Kant sind für Rancière diese Formen sinnlicher Anschauung nicht an den

37 Vgl. Nonhoff 2016, 21f.

menschlichen Geist gebunden, sondern von historischen und geografischen Kontexten geprägt. Diese Aufteilung des Sinnlichen ist zugleich das Feld, auf dem sich Politik ereignet. Dabei entsteht Politik durch Einführung einer unterschiedslosen Gleichheit in das sinnliche Gefüge. Die Idee einer Aufteilung des Sinnlichen und das Axiom der Gleichheit sind zentrale Elemente für die Möglichkeit von Politik. Ein wichtiges Ziel meiner Dissertation besteht darin, zu zeigen, wie ein Axiom der Gleichheit mit der Frage der Ästhetik zusammenhängt.

Dazu setze ich mich im zweiten Teil meiner Arbeit mit der Philosophie Immanuel Kants auseinander, deren Spuren im Werk Rancière nicht zu verleugnen sind. Zu Beginn soll mit der Einordnung der Ästhetik in Kants Projekt einer sich selbst aufklärenden Vernunft gezeigt werden, dass es sich bei Ästhetik und Verstand nicht um zwei Antagonisten handelt, sondern um Momente einer lebendigen menschlichen Vernunft. Im Anschluss soll im genaueren Blick auf die ästhetische Theorie Kants aufgezeigt werden, inwiefern die Ästhetik die Idee einer bedingungslosen Kommunikationsgemeinschaft umfasst, sowie einen Freiheitsbegriff der menschlichen Unbestimmtheit.

In einem dritten Teil ist noch einmal der genauere Ort der Ästhetik in der Politik bzw. im politischen Prozess zu untersuchen. Betrachtet man noch einmal das eingangs beschriebene Beispiel der Energiewende, so zeigt sich, dass das Entstehen der Politik der Energiewende entscheidend vom Auftauchen ästhetischen Materials abhängig war. Insbesondere die Bilder aus Fukushima können als katalysatorische Interventionen in den politischen Raum verstanden werden. Neben ihrer Schlagkraft³⁸, glichen die Bilder mit ihrer Fähigkeit zu repräsentieren – d.h. sehen zu lassen, was sonst nicht gesehen werden kann – einen Mangel an Vorstellungskraft aus, der in abstrakten, globalen Politikfeldern, wie der Klima-, Finanz- oder Informations-/Datenpolitik

38 Vgl. Diers, Michael: *Schlagbilder. Zur politischen Ikonographie der Gegenwart*, Frankfurt 1997.

vielfach zu beobachten ist.³⁹ Auf der anderen Seite begegnen Narrative durch ihre Ordnung stiftende Kraft dem Zwang moderner Gesellschaften sich selbst zu begründen.⁴⁰ Dadurch sind sie besonders in der Lage Kontingenz und Pluralität zu bewältigen.⁴¹ Zugleich treffen Narrative dabei immer eine Auswahl, welche Personen, Fakten und Details Teil einer Geschichte sind und welche nicht.⁴² In diesem Sinn partizipieren Narrative an einer Aufteilung des Sinnlichen. Bündeln möchte ich diese verschiedenen ästhetischen Artikulationen unter dem Begriff der ästhetischen Praxis, der es damit ermöglicht, das Arbeiten an einer Aufteilung des Sinnlichen konzeptuell zu fassen.

-
- 39 Vgl. Sachs-Hombach, Klaus/Schürmann, Eva: Philosophie. In: Sachs-Hombach, Klaus (Hg.): *Bildwissenschaft. Disziplinen, Themen, Methoden*. Frankfurt a.M. 2005, 109-123, hier: 118.
- 40 Zum Begründungzwang moderner Gesellschaften vgl. Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt a.M. 1983, 9-21. Zur Funktion von Narrationen siehe: Arnold, Markus/Dressel, Gert/Viehöver, Willy (Hg.): *Erzählungen im Öffentlichen. Über die Wirkung narrativer Diskurse*. Wiesbaden 2012.
- 41 Vgl. Straßenberger, Grit: *Über das Narrative in der politischen Theorie*. Berlin 2005, 171.
- 42 Anders herum ließe sich im fragmentieren des Erzählens, d.h. des Scheiterns einer zusammenhängenden Erzählung, die Unmöglichkeit erkennen, eine Geschichte zu repräsentieren.

