

Gemeinschaft und Gemeinsames

In diesem Kapitel werden die Möglichkeiten eines alternativen Begriffs von Gemeinschaft erörtert. Es geht um einen Begriff, der Konsequenzen aus den vorangegangenen Analysen zieht und es vermeidet, in die Fallen des Gemein-Diskurses zu tappen. Im Angesicht der Theorie des Politischen Imaginären tritt die Notwendigkeit hinzu, neues Denken mit antiessentialistischen, konstruktivistischen Grundannahmen zu verbinden. Das Neue ist, obgleich es ebenso grundlos und politisch imaginär sein wird wie das Vergangene, zugleich materiell wirkungsmächtig und „real“. Das Insistieren auf dieser realen Wirkungsmacht verweist auf die praxeologische Perspektive, die ein neues Denken der Gemeinschaft beinhalten muss. Denn jede neue Philosophie ergibt sich mit ihren Subjektivierungsweisen und mit dem von ihr inaugurierten Verständnishorizont aus Spuren vorhergegangener Praktiken und wird erst im Prozess der Abgrenzung gegen andere Begriffsbildungen praktische Wirkungsmacht entfalten.

Zunächst wird es jedoch darum gehen, mit Derrida die Frage nach der Zukunft der Gemeinschaft überhaupt zu diskutieren. Danach wird erörtert, inwieweit gegenwärtige Figurationen der Gemeinschaft und des Gemeinsamen (Laclau/Mouffe, Nancy, Negri/Hardt) für eine alternative Perspektive kollektiver Selbst-Bildungsprozesse fruchtbar gemacht werden können. Am Schluss steht der Ausblick auf ein neues Denken politischer Kollektivierung, das Hannah Arendts Theorie des gemeinsamen Handelns und einen starken und (radikal-)demokratischen Begriff des Öffentlich-Politischen ins Zentrum stellt.

DAS ENDE DER GEMEINSCHAFT?

Jacques Derrida bemerkt zu Beginn seines Buches *Politik der Freundschaft*, dass prägnante Modelle von Zusammengehörigkeit und Freundschaft, von Gemeinschaft und Staat stets am Modus der Abstammung orientiert sind und dass auch die Gültigkeit der Begriffe *Freiheit* und *Gleichheit* in modernen, demokratisch-bürgerlichen Gesellschaften nur selten ohne eine brüderlich-abstammungsorientierte politische Seins-Weise auskommt.¹ Er wirft die Frage auf, warum im westlich-europäischen Denken das Politische immer wieder in den Begriffen von Brüderlichkeit, Natürlichkeit und (Bluts-)Verwandtschaft anvisiert werde, warum das Verständnis zumeist auf die Möglichkeit einer „Verbrüderung“ ausgerichtet sei, so dass der Definitionsrahmen des politischen Begriffs der Gleichheit auf eine Gleichheit der Homogenität und der Einheit reduziert werde. Er konstatiert:

„Der Begriff des Politischen tritt selten ohne eine bestimmte Rückbindung des Staates an die Familie, selten ohne das auf den Plan, was wir einen Schematismus der Abstammung nennen werden: den Stamm, die Gattung oder die Art, das Geschlecht, das Blut, die Geburt, die Natur, die Nation.“²

Im Sinne der Theorie des Politischen Imaginären erklärt Derrida, dass jede Politik, die sich auf Geburt, Natur oder Nation berufe, einen wirkungsmächtigen Missbrauch mit einer Imagination treibe. Sie renaturalisiere jene Fiktion und projiziere die Möglichkeit „wirklicher“ oder „natürlicher“ Brüderlichkeit auf eine Ebene symbolischer Übereinkünfte.³ Eindrücklich verweist Derrida auf die Gefahren einer solchen Fundierung des Politischen: Nationalismus, Ethnozentrismus, Populismus und Xenophobie, ein Schmittscher Begriff der politischen Feindschaft, Einschluss und Homogenisierung nach innen, Abgrenzung nach außen und ein politisch-messianischer Expansionismus sind einige der Probleme, die er anspricht.⁴

1 Trotz Derridas einleuchtender Argumentation stellt sich die Frage, ob die Figur des Bruders immer auf die Abstammung fixiert war bzw. ob nicht sowohl der christliche Bruder als auch der Bruder in der Französischen Revolution zwar auf eine natürliche Form des Bandes rekurren, sich aber nicht an den Gedanken der Abstammung binden. Für die deutsche Tradition dagegen trifft die brüderliche Abstammungsfixierung zu.

2 Derrida 2002, *Politik der Freundschaft*, S. 11.

3 Vgl. Derrida 2002, *Politik der Freundschaft*, S. 138.

4 Vgl. Derrida 2002, *Politik der Freundschaft*, S. 147.

Derrida übt Kritik an einem derartigen Politik- und Freundschaftsverständnis und problematisiert zugleich bestimmte Modelle des Gemeinschaftsdenkens. Er kritisiert die neuen Gemeinschaftsenthusiasmen von Bataille über Blanchot und Nancy, die im Namen eines „Bezugs ohne Bezug“, eines „literarischen Kommunismus“, einer „entwerkten oder uneingestehbaren Gemeinschaft“ versuchen, die Politik der Gemeinschaft neu zu bestimmen und sie von den Paradigmen Identität, Einheit, Geburt und Natur zu lösen.⁵ Für Derrida erweisen letztlich auch sie sich als unfähig, Gemeinschaft jenseits von Brüderlichkeit zu denken: „Bejaht, verneint oder neutralisiert, stets gingen diese gemeinschaftlichen, ‚kommunitaristischen‘ oder ‚kommunalen‘ Werte mit dem Risiko einher, den Bruder wiederkehren zu lassen“.⁶ Die Illusion natürlicher, brüderlicher Zusammengehörigkeit und die nationalistisch-abstammungsorientierte Fundierung des Politischen sind Derridas Ansicht nach wirkungskräftige Phantasmen und ein derart mächtiges Unterpfand des Gemein-Diskurses, dass er Versuche den Begriff der Gemeinschaft zu rehabilitieren, grundsätzlich ablehnt.

Ist es unmöglich, einen Begriff der Nähe zu bilden, der nicht der Vorstellung von Gleichartigkeit, Identität und Homogenität verpflichtet ist? Derrida lässt dem obigen Zitat den Satz folgen: „Vielleicht muss man sich dieses Risiko vor Augen führen, auf dass die Frage nach dem ‚wer?‘ sich nicht mehr [...] als Frage nach der (individuellen, subjektiven, ethnischen, nationalen, staatlichen, etc.) Identität stellen lässt.“⁷ Jetzt scheint auch bei Derrida die Möglichkeit einer anderen Politik auf. Ihr Weg führt über die Dekonstruktion des natürlichen oder nationalen Gesetzes der Gemeinschaft zu einer *kommenden* bzw. *im Kommen bleibenden Demokratie*. Statt zu versuchen, den Begriff der Gemeinschaft neu zu besetzen und quasi eine Gemeinschaft ohne Gemeinschaft voranzutreiben, schlägt Derrida vor, sich auf eine über Staat und Nation hinausgehende Universalisierung zu konzentrieren, die auf nichts zielt, als auf die Berücksichtigung namenloser und unendlich differenter Singularitäten. Ihn interessiert eine Art der Universalisierung, die über partikulare Differenzen hinausweist und sich dem Eifer jeder Identitätsbehauptung widersetzt.⁸ Er erklärt es zu *einer* Frage, ob Politik jenseits des Brüderlichkeitsprinzips denkbar ist und zu *einer anderen*, ob *Gemeinschaft* jenseits von ihr möglich sei. Die Form der Universalisierung, die er mit dem Konzept der *kommenden Demokratie* anpeilt ist nur schwer mit den Begriffstraditionen der Gemeinschaft zu verbinden.

5 Vgl. Derrida 2002, Politik der Freundschaft, S. 119.

6 Derrida 2002, Politik der Freundschaft, S. 399.

7 Derrida 2002, Politik der Freundschaft, S. 399.

8 Vgl. Derrida 2002, Politik der Freundschaft, S. 154-57.

Ungeklärt bleibt: Ist die Rückkehr des problematischen Strukturen des Gemeinschaftsdenkens unausweichlich oder kann die *unbewusste* Wiederkehr des Verdrängten *bewusst* gebrochen werden, indem die Grundlagen des Imaginären erfasst, analysiert und durch neue Konstruktionen ersetzt werden? Die vorangegangenen Analysen haben diese Frage nicht abschließend beantworten können, sie haben jedoch deutlich gemacht, dass es zunächst eines neuen Politikbegriffs jenseits von nationalen, brüderlichen und naturalisierenden Strukturierungen, jenseits des Begriffs der Anwesenheit und der Vorstellung einer gegebenen Gemeinschaft, abseits der Fiktion eines Ursprungs oder einer Finalität und schlussendlich auch abseits der Vorstellung von individueller oder kollektiver Identität bedarf. Von Nöten ist der Zugang zu konkreten Ebenen politischer Wirksamkeit und die Vernetzung mit sozialen Praktiken, um die Anrufung eines vorpolitischen Horizonts zu vermeiden und zu verhindern, dass aktuelle Artikulationen in der Politik gemäß den Dichotomien des klassischen Gemeinschaftsdenkens aufgespalten werden. Der Bezug auf kollektive Identitätsbildungen muss von seinen religiös-erlösungstheoretischen Grundlagen, von der Theorie der Entfremdung und ihrem Grundmotiv, dem Gegensatz von Sein und Schein, getrennt werden. Geht das auf der Basis des Gemeinschaftsbegriffs oder muss versucht werden, seine Strukturen, seine Mythen und Bedeutungsfelder abschließend aufzuarbeiten, um die Spirale aus Verdrängung und Wiederkehr zu stoppen. Ist es eine Alternative, wie Derrida vorschlägt, auf ein Ende der Gemeinschaft zu setzen, auf den Begriff zu verzichten?

Diese Absicht vereinfacht das Problem auf unzulässige Weise: Der Vorstellung, das Konzept der Gemeinschaft könne aufgegeben werden, liegt die Idee eines theoretischen Optionsmodells zugrunde. Es wird eine Wahlmöglichkeit suggeriert, die nur vom Subjekt ausgehend zu denken ist und die die materielle Wirkungsmacht diskursiver Konstruktionen relativiert. Die Forderung nach einem Ende der Gemeinschaft ist obendrein keine Perspektive, wenn ernst genommen wird, was ein Ausgangspunkt der Analyse war: Es ist weder politisch noch philosophisch eine Option, sich für oder gegen die Gemeinschaft zu entscheiden, da der Gemeinschaftsbegriff nur eine Variable in einem übergeordneten Diskurs-Ensemble ist. Das Problem der Gemeinschaft wird zu einem allgemeinen Problem des Gemein-Seins bzw. des Gemein-Werdens, so dass, um Gemeinschaft mehr als nur begrifflich zu überwinden, das ganze Diskursfeld abgeschlossen werden müsste. Das jedoch wäre nur vom Standpunkt eines vereinfachten Liberalismus sinnvoll, wenn das Individuum und dessen Selbstverwirklichung gegen Gemein-Bildungen ausgespielt werden.

Die Schließung eines Diskursfeldes bedeutet das Ende des Widerstreits von Kräften im Politischen Imaginären. Das wäre im Sinne Rancières als Ende des

Politischen und als Umschlag ins Polizeiliche zu verstehen, da Modelle politischer Artikulation in Bewegung bleiben müssen, um Veränderung möglich zu machen. Schließung und Abschluss sind Konzepte, mit denen es unmöglich ist, Alternativen jenseits von Identität oder Differenz zu denken. Ohne einen Begriff des Gemeinen, der Prekarität, Heterogenität, Unabgeschlossenheit und Differentialität als konstitutiv anerkennt und diese Phänomene nicht als temporäre Krisenbegriffe bestimmt, kann weder die präsenzmetaphysische und entfremdungstheoretische Struktur des Politischen überschritten werden, noch ist es möglich, sich jenseits theologisch-politischer Erlösungsparadigmen zu bewegen.

Die Aufgabe besteht vielmehr darin, den Gemein-Diskurs um Perspektiven zu erweitern, die Prekarität, Krise und Mangel als produktive Parameter des Politischen anerkennen. Der Versuch, Alternativen, die keinen Bezug zu einer subpolitischen Ebene eigentlicher Gemeinschaftlichkeit haben, in der Gegenwart zu erproben, benötigt die Verbindung mit politischer Praxis abseits der Vorstellung eines individuellen oder kollektiven Subjekts. Das Leiden an der erfolglosen Suche nach positiv-vollendeter, kollektiver Identität kann nur mit einem Begriff des Aufhebens jenseits der Einfachheit des Selben beendet werden. Das bedeutet, den Diskurs auf ein neues Modell von Zeitlichkeit festzulegen. Die Postulate der Anwesenheit, der Präsenz und der Vollendung müssen zur Disposition gestellt werden, um das Gemeinschaftsdenken aus seiner Verankerung im romantischen Begehren zwischen Verlust und Versprechen zu lösen. Ebenso wie das Begehren nach Ankunft in einer erfüllten Gemein-Identität (das Streben nach einem utopischen Endpunkt), muss auch das Konzept des Ursprungs zur Debatte stehen. Das Ziel wäre die Verwirklichung einer Vorstellung gemeinsamen Werdens, die um die eigene Fundamentlosigkeit weiß, also weiß, dass das von ihr Vertretene nicht vor seiner Vertretung existierte, dass die Einheit der kollektiven Identität weder gegenwärtig, unbewusst noch deduzierbar ist und dass sie stattdessen immer und konstitutiv aufgeschoben, vertagt und *im Kommen* bleiben muss. Um es mit Nancy zu sagen: „Nichts ging also verloren und daher ist auch noch nichts verloren.“⁹

In den vergangenen Analysen konnte mit Hobbes und über ihn hinaus deutlich werden: Menschen gestalten das Politische in dieser Welt, und sie gestalten es gemeinsam. Der Gemein-Diskurs ist unabgeschlossen und seine Paradigmen sind abhängig von politischen und historischen Kräfteverhältnissen. Sie sind kontingent, im Sinne von nicht-notwendig und wandelbar. Es gibt keine vorgängige und natürliche Gemeinschaftsdisposition und keine Hoffnung auf Ankunft in einer individuellen oder kollektiven Eigentlichkeit. Der Verlust dieser Hoffnung ist nur scheinbar negativ, da er zugleich die Möglichkeit von produktiver

9 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 31.

Veränderung impliziert. Dass politische Imaginationen sich seit Hobbes' neuzeitlichen Begründungsversuchen ebenso wie historisch-politische Verhältnisse vielfach und grundlegend gewandelt haben bedeutet, dass andere Selbstverhältnisse und neue Gemein-Konstruktionen möglich sind. Veränderungen im Bereich des Politischen können mitgestaltet und durchgesetzt werden, so dass das neoliberal-thatcheristische Diktum „There is no alternative“ an der Wirklichkeit blamiert wird. Da diese Welt nicht durch eine vorpolitische oder natürlich-transzendente Ebene strukturiert ist, sondern von Menschen und menschengemachten Verhältnissen gestaltet wird, sind Transformationsprozesse allgegenwärtig.

Aus dieser doppelten Potenz der Selbst-Bildung (selbst etwas heraus-bilden, erfinden, produzieren und sich selbst heraus-bilden, erfinden, produzieren), aus der Tatsache, dass Menschen Neues in die Welt bringen und beginnen können, folgt Handlungs- und Gestaltungsmacht. Das positive Diktum, dass eine andere, eine neue Welt möglich ist, ist der Ausgangspunkt von Hannah Arendt. Ihre politische Handlungstheorie dient hier als Modell für einen alternativen Blick auf Gemeinschaftlichkeit. Arendts Denken soll mit Aspekten von Antonio Negris und Michael Hardts Konzept der *Multitude* ergänzt werden und dazu beitragen, neue Perspektiven des Gemeinsamen, des Gemeinschaftlichen und Kommunen zu entwickeln. Im Kontext aktueller politischer Herausforderungen kann der Bezug auf Gemeinschaftlichkeit so zum Teil einer *revolutionären Realpolitik*¹⁰ (Rosa Luxemburg) werden, die auf gemeinsames Handeln in der Gegenwart zielt und zugleich den Dualismus von Reform und Revolution überwindet.¹¹

Die begriffliche Zukunft der Gemeinschaft scheint aufgrund ihrer Rolle als veränderbare Variable in einem übergeordneten Gemein-Diskurs für eine Perspektivdiskussion letztlich gleichgültig. Sicherlich ist *die Gemeinschaft* im deutschsprachigen Raum begrifflich vorbelasteter als bspw. das *Gemeinsame* und die Nachsilbe *-schaft* verweist (etymologisch vom althochdeutschen *-scaft* stammend) auf einen statischen Bedeutungsrahmen im Sinne von *Beschaffenheit*, *Ordnung* und *Plan* sowie auf eine Form von Kollektivierung bzw. Territorialisierung, die mit der Zuschreibung fester Eigenschaften einhergeht. Doch weder die Etymologie noch die begriffliche Entscheidung dürfen an dieser Stelle überbelastet werden. Begriffspolitik ohne theoretische Reflektion und praktische Anbindung ist „bedeutungslos“. Schließlich bleiben alle Versuche neue Formen kollektiver Selbstverhältnisse zu denken in ein übergeordnetes Diskursfeld eingebunden. Natürlich kann *die Gemeinschaft* begrifflich ruhen gelassen werden, um jedoch Texturen und Traditionen nachhaltig zu verändern, bedarf es mehr als

10 Vgl. Luxemburg 1974, Karl Marx, S. 373. (Hervorhebung J.S.)

11 Vgl. Luxemburg 1996, Sozialreform oder Revolution, S. 114.

einer Begriffspolitik. Komplexe Verfahren der Aufarbeitung und der Resignifikation müssen mit konkreten, wirklichkeitsschaffenden Praktiken verbunden werden.

ONTOLOGIE DER GRUNDLOSIGKEIT

Eine Auseinandersetzung mit neuen Ansätzen der Demokratietheorie und mit Aspekten des gegenwärtigen Gemeinschaftsenthusiasmus kann dazu beitragen die Grundlagen einer solchen, über Begriffspolitik hinausreichenden Perspektive zu erörtern. Ernesto Laclau und Chantal Mouffe visieren in ihrem Buch *Hegemonie und radikale Demokratie* ein Gemein-Konzept an, das die Grundlosigkeit des Politischen in den Vordergrund stellt. Ihnen zufolge darf Politik nicht über den Rekurs auf ein begründendes Zentrum und auch nicht durch universale Werte oder kategoriale Rechtsprinzipien legitimiert werden. Vielmehr gelte es, die Leere in der Mitte der Gemeinschaft anzuerkennen, statt sie als Mangel zu begreifen. Laclau und Mouffe verwerfen die Idee einheitlicher, selbsttransparenter und sich selbst genügender Totalitäten und die Denkmöglichkeit geschlossener Identitäten. Gegen die Versuche das Soziale zu *nähen*, setzen sie auf einen produktiven Widerstreit um Hegemonie und auf ein beständiges Spiel von Macht und Gegenmacht. Soziale Formationen seien und blieben gespalten und durchzogen von Grenzen, die über sie hinaus reichten und einfache Identitätsbildungen verhinderten, sie seien Effekte von *Artikulationen*.¹² Wie für Derrida bleibt politische Kollektivierung auch für Laclau und Mouffe ein nicht abschließbares Projekt. Sie bleibt *im Kommen*.¹³

Im Anschluss an Laclau und Mouffe erscheinen Grundlosigkeit und die Unmöglichkeit identitärer Schließungen als zentrale Kriterien für ein neues Denken von Gemeinschaft und Gemeinsamkeit im Politischen. Laclau und Mouffe schwächen ihre eigene Analyse jedoch durch einen so genannten „strategischen Essentialismus“¹⁴ ab und erklären, das Imaginäre benötige einen Bezug auf Iden-

12 Vgl. Laclau, Mouffe 1991, *Hegemonie und radikale Demokratie*, S. 162f und S. 184.

13 Vgl. Hetzel 2004, *Demokratie ohne Grund*, S. 187.

14 Zum strategischen Essentialismus vgl. auch Spivak 1994, *Can the Subaltern Speak?*, Gilroy 2001, *Against Race*. Diese Wendung der Theorie wird in Mouffes Analyse fortgeführt: In „Return of the Political“ argumentiert sie nicht mehr antiessentialistisch, sondern im Anschluss an vermeintlich natürliche, anthropologische Anlagen des Menschen.

tität, um Utopien zu gewährleisten.¹⁵ Trotz der Unmöglichkeit von Realisierung sei die Dimension des Grundes als abwesender und unmöglicher Bezugspunkt jedes utopischen Diskurses wichtig. Um der Implosion des Sozialen vorzubeugen, müsse es die Vision eines übergeordneten, wenn auch illusorischen Zentrums geben, da nur so der Umschlag des Diskurses ins Psychotische abgewendet werden könne. Laclau und Mouffe sind bestrebt, politische Praxis im Spannungsfeld zwischen Universalität und Partikularität zu verorten, so dass Grund, Einheit und Schließung anvisiert und gleichzeitig als unmöglich markiert werden. Diese Annahme eines anthropologischen Bedürfnisses nach (Be-)Gründung und Identität möchte ich bezweifeln, auch wenn die reale Wirkungsmacht derartiger (diskursiv und politisch-imaginär generierter) Bedürfnisse anzuerkennen ist. Die Überzeugung, dass die Vision eines Grundes sei für das Funktionieren des Sozialen notwendig ist, bleibt spekulativ, da Begehren nicht unveränderbar und überhistorisch ist. Konstitutiv ist nicht der Wunsch nach einem Ursprung, sondern wie auch Laclau und Mouffe anerkennen, die Unmöglichkeit einer ursprünglichen Bedeutung, die Abwesenheit eines hinreichenden Grundes.

Einen anderen Anschlusspunkt bietet der „Gemeinschaftsenthusiast“ Jean-Luc Nancy. Auch für seine Philosophie der Gemeinschaft ist Grundlosigkeit ein zentraler Orientierungspunkt. Den Bezug auf einen notwendigen aber abwesenden Grund dagegen vermeidet er. Im Vordergrund steht für ihn, dass Grundlosigkeit nicht mit der Abwesenheit des Grundes zu verwechseln ist. Er versucht über die Einfachheit der Differenz des psychologischen Spiels zwischen *da* und *fort* hinauszudeuten und eine fundamentale, irreduzible Grundlosigkeit denkbar zu machen. Der abwesende Grund wird nicht als Negation des anwesenden zum Substitut des positiven Ursprungs. In diesem Sinne ist Nancy post- und nicht anti-foundational.¹⁶ Er begreift seine *undarstellbare Gemeinschaft* weder als Verwirklichung des Wesens eines Kollektivs noch als Vollendung des menschlichen Wesens. Es müsse vom Modell der Verkörperung Abstand genommen werden; da es schlussendlich immer auf die Exponierung oder die Realisierung eines übergeordneten Wesens verweise.¹⁷ Er führt aus:

„Die Gemeinschaft nimmt also folgende besondere Stellung ein: Sie garantiert die Unmöglichkeit ihrer eigenen Immanenz, die Unmöglichkeit eines gemeinschaftlichen Seins als Subjekt. Die Gemeinschaft garantiert und markiert in gewisser Weise die Unmöglichkeit der Gemeinschaft. [...] Eine Gemeinschaft ist weder ein Projekt, das eine Verschmel-

15 Vgl. Laclau, Mouffe 1991, Hegemonie und radikale Demokratie, S. 164 und 255f.

16 Vgl. Marchart 2008, Die politische Ontologie der Gemeinschaft, S. 149.

17 Er nennt diese Vorstellung Immanentismus. Vgl. Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 14f.

zung intendieren würde, noch allgemeiner gesehen, ein auf ein Produkt oder Werk zielendes Projekt – sie ist überhaupt kein Projekt (gerade hierin unterscheidet sie sich zutiefst vom ‚Geist eines Volkes‘, jener Figur, die von Hegel bis Heidegger die Kollektivität als Projekt und umgekehrt das Projekt als ein kollektives erscheinen ließ.¹⁸ Er fährt später fort: „Das Politische darf [...] keinesfalls eine scheinbar verlorene oder zu erwartende Einswerdung ausfindig machen, wiederfinden oder ins Werk setzten wollen.“¹⁹

Nancys Versuch, ein neues Denken der Gemeinschaft voranzutreiben, ist für eine Theorie des Gemeinschaftlichen, die sich Konstruktivismus, Antiessentialismus und einer Form revolutionärer Realpolitik verpflichtet fühlt, dennoch nur bedingt ein Ansatzpunkt. Seine Gemeinschaftsphilosophie läuft auf die Aussage zu, es gäbe kein singuläres Wesen ohne ein anderes, so dass eine Art ursprünglicher Sozialität existiere.²⁰ Diese banale, aber politisch bedeutsame Annahme, die er unter anderem in seinem Buch *Singulär Plural Sein*²¹ ausführt, führt bei Nancy zu einer entpolitisierten Form der Ontologie. Die Heideggersche Hierarchie zwischen *Da-* und *Mit-Sein* wird umgekehrt und das *Mit-Sein* scheint nun dem *Da-Sein* ontologisch vorausgehen. Nancy ontologisiert das Soziale im Hinblick auf ein originäres, irreduzibles *Mit-Sein* und entwickelt die These einer einflussreichen Gemeinschaftsvergessenheit.²² Das *Mit-Sein* wird für Nancy zum *Zwischen-Sein*, zum ursprünglichen *Zusammen-Sein* und zum *Gemeinsam-Erscheinen*. „Die Endlichkeit erscheint zusammen [...] das ist das Wesen der Gemeinschaft.“²³ Die endliche Relation in Form des *Mit-Erscheinens* begründet für Nancy die Ordnung des Seins an sich; Sein bestehe allein zwischen Singularitäten. Diese Singularitäten hätten nicht im herkömmlichen Sinne etwas gemein, sie erschienen gemeinsam. Anders als autonome Individuen seien Singularitäten originär auf andere angewiesen, sie könnten nur gemeinsam erscheinen, da sie sich erst im Bereich des *Zwischen* konstituierten.²⁴ Nancy verlegt ein ontisches, soziales oder politisches Miteinander auf die ontologische Ebene des Seins an sich. Gemeinschaft wird für ihn zum ersten Grund, ihre Philosophie zur *prima philosophia*.²⁵ Gemeinschaftlichkeit, die Erscheinungsform des *Mit-Seins*, wird

18 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 39.

19 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 87.

20 Vgl. Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 63.

21 Vgl. Nancy 2004, *Singulär Plural Sein*, S. 13f.

22 Vgl. Nancy 2004, *Singulär Plural Sein*, S. 59.

23 Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 65.

24 Vgl. Nancy 1988, Die undarstellbare Gemeinschaft, S. 65. Marchart 2008, Die politische Ontologie der Gemeinschaft, S. 144.

25 Vgl. Marchart 2008, Die politische Ontologie der Gemeinschaft, S. 154.

von ihrer politischen Bedeutung und ihrer konkreten Ausgestaltung gelöst und zu einer Art Urform des Politischen erklärt. Dabei verliert sie ihren Status als konkretes Element der Politik. Macht- und Herrschaftsverhältnisse, Praktiken, Materialisierungen und Kämpfe um Bedeutung werden ignoriert bzw. aus der Philosophie der Gemeinschaft ausgeschlossen. Nancy de- und entpolitisiert seine Überlegungen und verfällt etwas, das Marchart Philosophismus nennt.²⁶

Die Frage der Ontologie stellt sich auch bei der Heidegger-Schülerin Hannah Arendt. Auch sie kehrt die Hierarchie von Mit- und Dasein um und geht wie Nancy von einer Art singulär-pluralem Sein aus. Dennoch wirkt sie, wie wir sehen werden, anders als Nancy, nicht an einer De-Politisierung der Philosophie mit. Im Gegenteil, ihre Grundannahmen, die im Grenzbereich zwischen Ontologie und Anthropologie verortet sind, gehen mit konkreten Vorstellungen über politisches Handeln einher und ihr Konzept ist, im Gegensatz zu den Ausführungen Nancys, explizit anwendungs- und gegenwartsbezogen. Arendts Philosophie ist eine Philosophie der Praxis, und sie ist mehr als alles andere ein eindringlicher Appell an eine umfassende (Re-)Politisierung der menschlichen Existenzweise. Der Vorwurf des Philosophismus ist ihr nicht zu machen.

Doch das Spannungsfeld zwischen Ontologie, neuem Messianismus und konkreter politischer Relevanz scheint auch gegenwärtigen gemeinschaftsphilosophischen Entwürfen größte Schwierigkeiten zu bereiten.²⁷ So ist auch in Neg-

26 Vgl. Nancy 2004, Singulär Plural Sein, S. 6. Marchart 2008, Die politische Ontologie der Gemeinschaft, S. 153.

27 So scheitert auch Giorgio Agambens Entwurf einer *kommenden Gemeinschaft* an diesem Problem. Agamben versucht sich an neuen, ontologischen Bestimmungen. Er entwirft das kommende Sein als eines, das weder individuell noch allgemein, sondern beliebig ist. Es sei singulär und bleibe doch ohne Identität. Er erklärt es jenseits der spezifischen Eigenschaften, die seine Zugehörigkeit regeln (rot, französisch, muslimisch) in seiner Beliebigkeit für liebenswert. (S. 10) Das Sein, das zur *kommenden Gemeinschaft* befähige, habe keine besondere Bedeutung, es zeichne sich durch die Potenz zum Nicht-Sein aus. Agamben verwehrt sich gegen Essentialismus und klassische Ontologie und macht deutlich, dass der Mensch keine biologische Bestimmung, keine Berufung und kein Wesen habe. (S. 43) Menschen seien das Faktum ihres Daseins als Möglichkeit oder Potenz. Agambens Ziel ist eine „identitätslose Singularität, eine gemeine, völlig ausgestellte Singularität. Wenn die Menschen es vermögen würden, ihrem So-Sein nicht diese oder jene biographische Identität zu geben, sondern einzig das So-Sein zu sein, [...] dann träte die Menschheit erstmals in eine bedingungslose Gemeinschaft ohne Subjekte ein“ schreibt er (S. 61) Aussagen über das Dasein, die als mögliche Position innerhalb einer philosophischen Debatte, Relevanz haben, doch Agamben reklamiert politische Relevanz für seine Gemeinschaftsphiloso-

ris und Hardts Buchreihe *Empire*, *Multitude*, *Commonwealth* die ontologische Dimension ein problematisches Thema. Negri und Hardt wenden sich mit ihrer Spinozistisch-Deleuzianisch fundierten Theorie entschieden von klassisch-ontologischen Annahmen ab und arbeiten statt mit einem statisch-vorgängigen Begriff des Seins mit dem Begriff der Subjektivierung:

We „regard the production of subjectivity rather as the primary terrain on which political struggle takes place. We need to intervene in the circuits of the production of subjectivity, flee from the apparatuses of control, and construct the bases for an autonomous production“²⁸

Diesen Produktionsprozess verstehen sie gleichwohl als ontologisch-politisches Projekt. Sie sind bestrebt, den ontologischen Status der *Multitude* zu bestimmen, dieser von Spinoza entlehnten Figur der lebendigen Menge uneinheitlicher singulärer Vielfalt, die im Inneren des Empire entstehen soll und nicht mit tradierten soziologischen Kategorien (Bevölkerung, Nation, Klasse, etc.) bezeichnet werden kann. Negri und Hardt wollen keine bereits bestehende ontologische Grundlage entdecken, sondern das Sein der Menge im Prozess gemeinsamen Werdens herstellen. Die konstruktivistische Feststellung, dass Menschen ihre politische Wirklichkeit gemeinsam gestalten, verstehen sie als *ontologische* Aufgabenstellung. Es sei das Ziel eines gegenwärtigen politischen Projekts, in den Produktionsprozess einzugreifen und aktiv neue Lebensformen und Subjektivierungsweisen zu produzieren. Sie erklären, ihr Zugang sei „kritisch und dekonstruktiv.“ ziele auf die Subversion gesellschaftlicher Strukturen und entdecke dabei die ontologische Grundlage, die sich in der schöpferischen und produktiven Praxis der Menge bietet. Diese Methode sei zugleich konstruktiv und ethisch-politisch, da sie Orientierung für die Produktionsprozesse der Subjektivität bis zur Konstituierung einer tatsächlichen gesellschaftlichen und politischen Alternative anstrebe.²⁹

Warum muss einem derartigen Projekt ein ontologischer Status zugeschrieben werden? Jacques Derrida stellte Antonio Negri diese Frage: „Warum wollen

phie. Er sieht es als *den* „politischen Auftrag unserer Generation“ an, „unter den Merkmalen der neuen planetarischen Menschheit jene auszuwählen, die ihr das Überleben erlauben, die feine Scheidewand zu entfernen, die die schlechte mediale Öffentlichkeit von der vollkommenen Äußerlichkeit, die nur sich selbst mitteilt, trennt.“ (S. 62) Die politischen Konsequenzen einer solchen Analyse sind gelinde gesagt problematisch. Seine Theorie kippt ins Lächerliche, wenn er „die beliebige Singularität als gefährlichsten Feind des Staates“ und das „Anrücken der Panzer“ als Frage der Zeit bezeichnet. Alle Verweise: Agamben 2003, *Die kommende Gemeinschaft*.

28 Hardt, Negri 2009, *Commonwealth*, S. 172.

29 Vgl. Hardt, Negri 2002, *Empire*, S. 61.

Sie um jeden Preis eine neue Ontologie auf die Gefahr hin, dass alles darin eine Ordnung, eine große Ordnung, aber immerhin eine Ordnung findet?“³⁰ Negri kann diese Frage nicht beantworten, ebenso wenig wie er Derridas Vermutung entkräften kann, dass auch eine post-dekonstruktive Ontologie letztlich auf eine erfüllende Gegenwart abzielt bzw. „die schöpferische Wirklichkeit hinter der Maske des Gespensts“ wiederzufinden versuche. Dennoch gelingt es mit dem Projekt *Empire/Multitude* erstmals, marxistische Ansätze mit poststrukturalistischen, dekonstruktiven und Deleuzianischen Zugängen zu einem politisch-theoretischen Projekt zu vereinigen, das Bezug auf aktuelle politische Entwicklungen, auf soziale Bewegungen, außerparlamentarische Oppositionen und gegenwärtige Widerstandsstrategien nimmt. Die Bezeichnung *neue Ontologie* verweist auf einen theoretischen Übermut, der vielleicht Voraussetzung für ein derartiges Unterfangen ist. Sympathisch ist dieser Überschwang dort, wo die Signifikanz der eigenen Theorie und die konkreten Gestaltungsmöglichkeiten dessen, was als *Multitude* gefasst wird, überschätzt werden. Problematisch ist er, wenn die Inhalte des Projekts durch diesen Übermut verzerrt werden und die Autoren sich der romantischen Tradition annähern. Ebendann scheint Derridas Vorwurf gerechtfertigt und die beiden scheinen auf der Suche nach einer neuen Gegenwart jenseits der schmutzigen politischen Wirklichkeit. Obgleich ich eine persönliche Sympathie nicht verleugnen möchte, besteht die Gefahr eines Umschlags in romantischen Euphemismus. Sie ist untrennbar mit dem Problem der Ontologie verbunden.

„Das ontologische Gewebe des *Empire* wird durch die jenseits des Maßes liegende Tätigkeit der Menge und ihrer virtuellen Mächte gebildet. Die virtuellen, konstituierenden Mächte stehen in einem endlosen Konflikt mit der konstituierenden Macht des *Empire*. Sie sind vollkommen positiv, weil ihr ‚Dagegen-Sein‘ ein ‚Dafür-Sein‘ ist, d.h. ein Widerstand, der zu Liebe und Gemeinschaft wird.“³¹ „Diese Revolution wird keine Macht kontrollieren können – weil Biomacht und Kommunismus, Kooperation und Revolution in Liebe, Einfachheit und auch in Unschuld vereint bleiben. Darin zeigen sich die nicht zu unterdrückende Leichtigkeit und das Glück, Kommunist zu sein.“³²

Im Hinblick auf Diskussion um mögliche Perspektiven des Gemeinschaftsbegriffs erscheint eine klare Positionierung zur Frage der Ontologie nun notwendig: Basierend auf den Prämissen der Theorie des Politischen Imaginären und der konstitutiven Verkennung muss mit Derrida betont werden, dass das Problem

30 Derrida 2004, Marx & Sons, S. 94.

31 Hardt, Negri 2002, *Empire*, S. 369.

32 Hardt, Negri 2002, *Empire*, S. 420.

der Gemeinschaft in all seinen Facetten ebenso wie das Phänomen des Politischen Imaginären kein ontologisches ist. Es handelt sich um eine historisch gewordene Struktur der Wahrnehmung und des Psychischen, bzw. um kollektive Subjektivierungsweisen, die sich abhängig von politischen Rationalitäten, nicht von ontologischen Gegebenheiten herausbilden. Auch die Idee eines anthropologischen oder überhistorischen Bedürfnisses nach Gemeinschaft oder Gemeinsamkeit, egal ob es als differentiell verfasst und konstitutiv unerfüllbar verstanden wird, muss verneint werden. Mit Derrida, aber auch mit Foucault kann Laclau/Mouffe, Nancy bzw. Negri/Hardt nur geantwortet werden, dass es weder *die* Gemeinschaft noch *das* Gemeinsame vor ihrer/seiner Praxis gibt, nicht als Substanz, nicht als Bedürfnis oder Begehren. Unabhängig von der Frage, ob das Gemeinsame eine begriffliche Alternative ist, gilt für seine Theorie: ebenso wie *die* Gemeinschaft, ging auch *das* Gemeinsame nicht verloren. Ob Gemeinschaft oder Gemeinsames, es gilt sie zu erfinden, nicht sie zu befreien.

GEMEINSCHAFTLICHKEIT ALS KUNSTWERK

Die Frage bleibt, wie kann Gemeinschaft, wie kann ein Gemeinsames gedacht werde, ohne ihren Vorstellungsrahmen vom Einen und Ursprünglichen abzuleiten, ohne ihn auf Identität zu beziehen und darin auflösen zu wollen? Wie können Formen der Assoziation gedacht werden, die dem Prozesscharakter des Gemein-Werdens Rechnung tragen?

Eine Alternative zum Identitätsdenken, die versucht der Temporalität, der Prekarität und der Produktivität von individuellen und kollektiven Selbstverhältnissen gerecht zu werden, bieten Foucaults Subjektivierungstheorien. Im zweiten und dritten Band seiner Buchreihe *Sexualität und Wahrheit* beschäftigt sich Foucault mit griechisch-römischen Selbsttechniken und mit Praktiken der Selbstausarbeitung. Er grenzt diese Modelle von christlichen Konzepten ab und zeichnet die Umriss einer konstruktivistischen *Ethik des Selbst*, in der die eigene Existenz zum Kunstwerk gemacht und als eigenverantwortliches Projekt begriffen wird. Ausgehend von der Möglichkeit, sich selbst als Subjekt zu entwerfen, analysiert Foucault verschiedene Techniken und unterscheidet den aktiven Gestaltungsprozess der Selbstkonstitution von der christlich dominierten Suche nach einer tiefen, inneren Wahrheit des Selbst. Statt einen vordiskursiven, natürlichen Grund der Identität, einen Kern des eigenen Selbst freilegen zu wollen, hätten antike Selbsttechniken versucht, das Sein, die eigene Lebensform und die individuelle Existenzweise zu produzieren. Darüber hinaus war das antike Projekt, das Selbst als Kunstwerk zu entwerfen, nicht auf die individuelle Ebene und

den Ethos des Selbst beschränkt, da in der Antike, anders als in der christlichen Kultur, diesbezüglich nicht zwischen Politischem und Privatem unterschieden wurde. Die Maßstäbe der kollektiven Subjektivierung waren dieselben wie die des Individuellen. Da die Polis als ursprünglicher als der Einzelne galt, war das erklärte Ziel, sich selbst wie eine Polis zu gründen und es schien, als könne nur wer sich selbst gut beherrschte, ein guter Staatsmann sein.³³

Negri und Hardt nehmen Bezug auf Foucault, wenn sie ihre Konzeption des *Gemeinsamen* bzw. der *Multitude*, dieser Idee einer widerständigen Subjektivität *der Menge* der Unterdrückten, entwickeln. Im Anschluss an ihn sind sie bestrebt, aktiv in Prozesse der Selbstbildung einzugreifen. Sie wollen das Gemeinsame produzieren und an Bedeutungsbildungsprozessen teilhaben.³⁴ Die politische Analyse, die dem vorangeht, kann hier nur skizziert werden: Ausgangspunkt ist die These einer neuartigen, globalen Form der Souveränität – das Empire.³⁵ Negri und Hardt zufolge umspannt sie derzeit die Welt, ohne einen neutralen Bereich des Außen zuzulassen. Das Empire erscheint als durch das Fehlen unmittelbarer Grenzziehungen ausgezeichnet. Es ist kein einzelner Staat, sondern eine allgemeine Form globalisierter, kapitalistischer Herrschaft. Das Empire zeichne sich, so Negri und Hardt, durch ein produktives, dynamisches und netzwerkartiges System von Abhängigkeiten und ökonomisch-politischen Notwendigkeiten aus. Es habe eine globale Herrschaftsform errichtet, die konkrete Machtstrukturen und ihre Herkunft verschleierte und sich als alternativlos darstelle. Negri und Hardt beschreiben das Empire als Regierungsform, die nicht auf Integration, sondern auf biopolitische Kontrolle und auf eine Fraktierung der Gesellschaft abzielt.³⁶ Sie schließen sich Foucaults These an, dass Macht mit Gegenmacht einhergehe und symbolisieren mit dem Bild des doppelköpfigen Adlers die Beziehung zwischen Empire und Gegenmacht (*Multitude*). Ausgehend von der Idee, dass eine Gesellschaft immer den Raum zu ihrer eigenen Überwindung

33 Vgl. Foucault 1989, Der Gebrauch der Lüste.

34 Vgl. Negri 2004, Politische Subjekte.

35 In ihrem ersten Buch *Empire* setzen Negri und Hardt diese neue Souveränität der nationalstaatlichen Ordnung entgegen und erklären, das Empire hätte die Nationalstaaten abgelöst. (Empire 2002, S. 10) Im letzten Buch der Reihe, *Commonwealth*, weichen sie diese These auf und sprechen davon, dass kein Widerspruch zwischen der Herrschaft des Empire und dem Fortbestand der nationalstaatlichen Logik bestünde. Sie erkennen, dass De- und Renationalisierung sich nicht ausschließen und der Nationalstaat sich durch die Prozesse der Globalisierung zwar verändert, nicht aber auflöst oder seine Bedeutung einbüßt. (Commonwealth 2009, S. 184) Vgl. dazu auch: Hirsch 1998, Vom Sicherheits- zum nationalen Wettbewerbsstaat.

36 Vgl. Hardt, Negri 2002, Empire, S. 349f.

schaffe und von der postoperaistischen Annahme, dass die Kämpfe der Unterdrückten der Motor der historischen Entwicklung seien, erkennen sie in der Multitude einen produktiven und widerständigen Bereich *innerhalb* der neuen Souveränitätsform. Gegen die Differenzierungsbestrebungen der postfordistischen Gesellschaft setzen sie auf die produktive Kraft des *Gemeinsamen*. Wesentlich Doch ihr Verständnis zielt gerade nicht auf gemeinsame *Identität*:

„Da die Menge sich weder durch Identität (wie das Volk) noch durch Uniformität (Masse) auszeichnet, muss die Multitude, angetrieben durch die Differenz, das Gemeinsame entdecken, das es erlaubt, miteinander in Beziehung zu treten und gemeinsam zu handeln. Das Gemeinsame, das Kommune, wird dabei allerdings weniger entdeckt, als vielmehr produziert.“³⁷

In Abgrenzung zu traditionalistischen, kulturkonservativen oder essentialistischen Begriffen des Gemeinsamen verweisen Negri und Hardt auf die gemeinsame Grundlage des alltäglichen, politischen und sozialen Lebens. Wir produzieren und kommunizieren, handeln, lieben, leben, denken und sprechen auf Grundlage von geteilten Sprachen, Codes, Gewohnheiten, Strukturen, Symbolen und Ideen. Ohne das unendliche Set an geteiltem Wissen, ohne die Berge von gemeinsamen Informationen und Praktiken, auf die wir tagtäglich zurückgreifen, käme unsere Welt zum Erliegen. Die Produktion von Subjektivität und die Produktion des Gemeinsamen stehen in einer spiralförmigen, symbiotischen Wechselbeziehung. Subjektivität entsteht, so Negri und Hardt, mittels Kooperation und Kommunikation. Singularitäten interagieren auf der Grundlage des Gemeinsamen und sie produzieren es. „Die Multitude ist die Subjektivität, die aus dieser Dynamik von Singularität und Kommunalität entsteht.“³⁸ Negri hebt die Produktivität und die konstituierende Macht der Multitude hervor und betont Unterschiede zu traditionellen Lesarten des *Kommunen* (*Communen*), die dessen Beschaffenheit stets mit Identität verknüpfen. Er regt an, die Multitude als „demokratische Potenz der Produktion des Gemeinsamen, des Communen“ zu begreifen.³⁹

37 Hardt, Negri 2004, Multitude, S. 11.

38 Hardt, Negri 2004, Multitude, S. 223.

39 Negris und Hardts Analyse hat auch problematische Aspekte: Die Polarität, in der Empire und Multitude zueinander stehen sollen, erscheint fragwürdig. Eine solche Vorstellung kann die multiplen Verschränkungen der beiden Bereiche und die vielfältigen Kanäle der Machtübertragung nicht mitdenken. Negri und Hardt verkennen, nicht zuletzt durch ihren positiv besetzten Begriff der immateriellen Arbeit, dass viele der scheinbar widerständigen Lebens-, Arbeits- und Produktionsformen nicht neutral, sondern von Macht- und Herrschaftsverhältnissen des Empire durchdrungen, geformt und struktu-

„Wir begegnen hier, durch das Commune und in der Definition des Communen, ganz offensichtlich Vorstellungen, die in mehrfacher Weise mit der Multitude verwoben sind. Beginnen wir damit, dass mit der Multitude weder eine Rückkehr zur Identität noch die Verherrlichung der Differenz um ihrer selbst willen verbunden ist, sondern dass es vor allem um die Anerkennung der Tatsache geht, jenseits von Identitäten und Differenzen die Möglichkeit der Existenz einer Gemeinsamkeit anzunehmen, das heißt ‚ein Gemeinsames‘, falls darunter verstanden wird, kreative Tätigkeiten, Beziehungen oder unterschiedlichste Formen der Assoziation zu verallgemeinern. [...] Die Multitude ist ein Miteinander von Singularitäten, wobei Miteinander die Gemeinsamkeit von Differenzen bedeutet und Singularität sich durch die Produktion von Differenzen auszeichnet. Das Commune in der Multitude ist niemals das Identische, es ist nicht ‚die Gemeinschaft‘ noch ist es einfach ‚die Gesellschaft‘ (der diversen Besitzindividuen).“⁴⁰

In Übereinstimmung mit der Theorie des Politischen Imaginären erklärt Negri es zu einem Dilemma des Imaginären, dass es prekär und wirklichkeitskonstituierend zugleich ist.⁴¹ Das Wirken der konstituierenden Macht sei nicht vorbestimmt, sei unzeitgemäß und habe aleatorische Potenz. Da es die Kämpfe der Multitude seien, die das Neue erfinden, bestehe zwischen der Multitude und der Potenz des Konstitutiven ein unlösbares Band.

Das Insistieren auf der konstitutiven und produktiven Potenz des Gemeinsamen ist ein Weg, Konsequenzen aus der Kritik am (präsenz-)metaphysischen Ursprungsdenken zu ziehen und über den ersten Schritt der Dekonstruktion hinauszudeuten. Im Ringen um einen Begriff des Gemeinsamen/Gemeinschaftlichen, der es vermeidet, in die Fallen des Gemeinschaftsdiskurses zu tappen, gilt es, nicht mehr nur die Erfindung von Nation und Gemeinschaft zu betonen (Denaturalisierung), aus der Erkenntnis einer politisch-imaginären Wirkungsmacht der Fiktion können nun Konsequenzen gezogen werden. Wird der Konstruktionscharakter von Gemein-Begriffen herausgestellt und zugleich versucht, eine Praxis auf der Grundlage dieser Erkenntnis zu entwickeln, rückt ein spezifischer Be-

riert sind. Ihre Analyse ist von einem politischen schwarz-weiß Denken geprägt, das übersieht, dass Einzelne im Zweifelsfall auf beiden Seiten des Gegensatzes agieren und in verschiedenen sozialen Verhältnissen sowohl Täter als auch Opfer, Souverän und Unterdrückter sein können. In dieser Hinsicht scheint auch ihre Adaption der Begriffe Macht und Gegenmacht nicht dem Foucaultschen Gebrauch zu entsprechen. Foucault hatte auf das dynamische Wechselspiel von Kräfteverhältnissen abgezielt, nicht auf einander entgegenstehende Blöcke. Negri und Hardt stehen diesbezüglich Gramsci näher als Foucault. Vgl. u.a. Ziegler 2006, *Brüchige Widerständigkeit*, S. 129.

40 Negri 2004, *Politische Subjekte: Multitude und konstituierende Macht*, S. 19f.

41 Vgl. Negri 2004, *Politische Subjekte: Multitude und konstituierende Macht*, S. 24.

griffs von Materialismus, wie Althusser ihn mit seiner Konzeption des aleatorischen Materialismus vorschlägt, ins Zentrum.⁴² Die Rede ist von einem Materialismus, der nicht versucht, Antworten auf Fragen des Idealismus zu geben. Anstatt zu fragen, was der Grund hinter der Gemeinschaft oder dem Gemeinsamen ist, geht eine positive Philosophie der Grundlosigkeit mit Wittgenstein davon aus, dass *die Welt alles ist, was der Fall ist*. Diese Hinwendung zur Kontingenz des „es gibt“, die Annahme einer Nicht-Vorgängigkeit von Sinn und die damit einhergehende Abkehr von tiefenhermeneutischen Fragen des Hintergrunds und des Ursprungs führen zu einem kritischen Pragmatismus und zum Versuch einer Evaluation des Situationspotentials der Gegenwart.⁴³

Im Bezug auf die Philosophie von Gemeinsamem und Gemeinschaft heiße das, die konstitutive Kraft des Gemeinsamen, die auch Negri und Hardt hervorheben, als Gestaltungsmöglichkeit zu begreifen. Hinzu käme die Forderung nach einer Politik im Modus der Fabrik: Deleuze und Guattari hatten mit ihrer Unterscheidung zwischen *Fabrik* und *Theater* unwillkürlich auf die Implikationen eines pragmatischen Materialismusbegriffs hingewiesen: Das Gemeinsame funktioniert und produziert in der Art einer Fabrik, es repräsentiert nichts und stellt sich nicht als etwas von sich verschiedenes dar, wie der Schauspieler des Theaters.⁴⁴ Jenseits des Zeitlichkeitsmodus zwischen Verlust und Versprechen wäre die Gemeinschaft als kollektives Selbstverhältnis, als ein gemeinsames Kunstwerk zu betrachten. Die Kontingenz, die Künstlichkeit und der Werk-Charakter des Gemeinsamen würden affirmiert und das Situationspotential kritisch evaluiert statt den Bauplan an einem vermeintlichen Ursprung oder einer erbaulichen Zukunft auszurichten.

Wenn wir auf der Grundlage eines positiven Pragmatismus der Künstlichkeit anerkennen, dass *es ist, was es scheint*, unser Leben in dieser Welt, die wir gemeinsam bewohnen und gestalten, lässt sich die Vorstellung einer konstitutiven Potenz des Gemeinsamen mit der kritischen Feststellung verbinden, dass es Bedingung und Aufgabe einer demokratischen Politik ist, eine solche Potenz zu schaffen bzw. sie offen zu halten. Das ist der Ausgangspunkt von Hannah Arendt. Für sie steht die Fähigkeit des Menschen zu handeln, konstruktiv und konstitutiv tätig zu sein, im Mittelpunkt. Handelnd können Anfänge gesetzt und kann Neues in die Welt gebracht werden. Der Tenor ihres Werkes lautet: Wir sind nicht verurteilt, zu akzeptieren, da wir gemeinsam handeln und neu beginnen können.⁴⁵

42 Vgl. Althusser 2010, Der Unterstrom des Materialismus der Begegnung, S. 24.

43 Vgl. Althusser 2010, Der Unterstrom des Materialismus der Begegnung, S. 22.

44 Vgl. Deleuze, Guattari 1997: Anti-Ödipus, S. 33.

45 Vgl. Zerilli 2005, Vorwort zu: Marchart, Neu beginnen, S. 10.

HANNAH ARENDT: „ACTING IN CONCERT“

Hannah Arendt unterscheidet zwischen drei Tätigkeitsformen – Arbeiten (*labour*), Herstellen (*work*) und Handeln (*action*). Arbeiten und Herstellen begreift sie als Tätigkeiten, die sich im Bereich der Notwendigkeit vollziehen. Arbeiten ist für sie um die biologische Reproduktion zentriert und Herstellen auf die Produktion von Gebrauchsgütern bezogen. Einzig Handeln weise auf das Gemeinsame hin und zeichne sich durch Freiheit und Potentialität aus. „Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig, und nur das Handeln kann als Tätigkeit überhaupt nicht zum Zug kommen, ohne die ständige Anwesenheit einer Mitwelt.“⁴⁶ Sie verweist auf die besondere Beziehung zwischen Handeln und „being together“.⁴⁷ Gemeinsam handelnd (*acting in concert*)⁴⁸ gründen und erhalten Menschen Gemeinwesen und schaffen Kontinuität und Geschichte. Die Möglichkeit des Menschen zu handeln betone seine Einzigartigkeit und zugleich die Pluralität der Welt. Handeln gilt Arendt als originär politische Tätigkeit, die zwischen Menschen stattfindet, mit Kommunikation einhergeht und auf den Bereich des Öffentlichen verweist.

Die Trennung der drei Tätigkeitsformen und die Vorstellung allein das Handeln sei politisch, ist Teil einer wiederum nicht unproblematischen Unterscheidung zwischen Politischem und Sozialem bzw. zwischen Politischem und Ökonomischem. Sie gründet in Arendts Bezug auf Aristoteles und lässt die Frage aufkommen, ob Arendt zur antiken Idee einer natürlichen Gemeinschaftlichkeit des Menschen zurückkehrt. Doch obgleich sie das antike Politikverständnis als Referenz nimmt und mit Aristoteles davon ausgeht, dass es nicht *den*, sondern nur *die* Menschen (*men not man*) im Plural gibt, verwehrt sie sich dagegen, aus dieser Tatsache essentialistische Schlüsse zu schließen, ein Urbild des Menschen anzunehmen oder diese Sozialität metaphysisch, romantisch oder naturalistisch aufzuladen.⁴⁹ Ihr Ausgangspunkt ist nicht die natürliche, sondern die künstlich-politische Gemeinschaft. Zentral ist für Arendt, dass Menschen gemeinsam handeln (*acting in concert*) und dass sie die Welt konstruieren, in der sie leben. Kein Einzelner kann einen Neuanfang bewirken, nur gemeinsam haben Menschen

46 Arendt 2008, *Vita activa*, S. 34.

47 Arendt 1959, *The Human Condition*, S. 23.

48 Arendt bezieht sich mit ihrer Formulierung *acting in concert* auf Burke. Vgl. Burke 1815, *Maxims, Opinions and Characters, moral, political and economical*, S. 55. Heute wird die Formulierung jedoch gewöhnlich auf verdecktes, gemeinsam-abgesprochenes Agieren von Hedgefonds auf dem Finanzmarkt bezogen.

49 Vgl. Arendt 2008, *Vita activa*, S. 17.

Wirkungsmacht. Diese Pluralität ist Dreh- und Angelpunkt ihrer Handlungstheorie. Mit und gegen Hobbes begründet Pluralität bei Arendt die Möglichkeit zur Politik. Menschen existieren gemeinsam, sie handeln und gestalten diese Welt, sie müssen dies tun.

Handeln (*action*) ist eine Tätigkeit, die für Arendt dadurch ausgezeichnet ist, mit dem Phänomen des Neubeginns einherzugehen – mit der Potenz einen Anfang machen zu können. Handelnd kann diese Welt gestaltet, handelnd kann ein Anfang gemacht werden. Handeln, das Arendt mit Natalität (Gebürtlichkeit) kurz schließt, dabei aber nicht mit der biologischen Geburt in eins setzt, ist durch initiatorische Kraft ausgezeichnet. Arendt grenzt sich mit dieser Vorstellung von einer philosophischen Tradition ab, die das Leben von seiner Sterblichkeit, nicht von seiner Gebürtlichkeit ausgehend betrachtet und versteht ihre Philosophie als Alternative zu dieser Form der „Anfangsvergessenheit“.⁵⁰

Es ist für Arendt von entscheidender Bedeutung, dass eine Handlung das einfache Kontinuum der Zeit unterbrechen kann. Sie kritisiert den linearen Zeitbegriff, der auf einer sukzessiven Abfolge und einer eindeutigen Trennung von drei Zeitebenen beruhe. In ihrem Aufsatz *Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft* beschreibt Arendt den Menschen als positioniert inmitten von zwei ihn bedrängenden Kräften. Er stehe zwischen Vergangenheit und Zukunft. Seine Fähigkeit sei es, handelnd das Kontinuum zu unterbrechen und der scheinbar eindeutigen Linie der Zeit einen Neuanfang, eine unerwartete Diagonale hinzuzufügen. Diese Diagonale sei kontingent, möglich, aber nicht notwendig, aber sie – und diese Einschränkung ist es, die ihre Theorie davor bewahrt, in einen subjekt-euphemistischen Individualismus zu münden – ist nicht voraussetzungslos. Der Anfang, den Menschen machen, ist nicht als Anfang der Welt miss zu verstehen. Menschen können neu anfangen, doch sie und ihr handelnder Neubeginn sind eingewoben in ein Netz von Bedeutungen und tätigen Beziehungen, von Geschichte und Erinnerung, in das, was im ersten Kapitel als diskursive Oberfläche beschrieben wurde. Das „weltlich Gemeinsame liegt außerhalb unserer Selbst, wir treten in es ein, wenn wir geboren werden und wir verlassen es, wenn wir sterben. Es übersteigt unsere Zeitspanne in die Vergangenheit wie in die Zukunft; es war da, bevor wir waren und es wird unseren kurzen Aufenthalt überdauern.“⁵¹ Arendts Vorstellung des Gemeinsamen ist eng mit der eines Zwischen verwoben. Auf der Ebene des Zwischen bildet sich ein Netz von Verbindungen

50 Vgl. Arendt, *Vita activa* 2008, S. 18, S. 215 und S. 226. Arendt bezieht sich auf Augustinus Ausspruch, dass der Mensch in die Welt kam, damit ein Anfang sei. Zur Anfangsvergessenheit, die zugleich eine Politikvergessenheit ist vgl. auch Marchart 2005, *Neu Beginnen*, S. 78.

51 Arendt 2008, *Vita activa*, S. 69.

der Menschen heraus. Das ist es, was wir als Welt, als Realität begreifen. Menschen werden in Strukturen hineingeboren, in eine Welt, die ihnen vorausging. Wir teilen die Welt „nicht nur mit denen, die mit uns leben, sondern auch mit denen, die vor uns da waren und denen, die nach uns kommen werden.“⁵² Um bedeutungsvoll zu sein, müssen Handlungen in das Netz anderer, vorangegangener Handlungen eingewoben sein und andere müssen ihnen folgen. Mensch und Struktur, Handlung und Welt sind in einer Form voneinander abhängig, die nicht den Gesetzen einfacher Kausalität folgt.⁵³

„Der Urheber einer Tat kann diese seine Tat niemals mit der gleichen selbstverständlichen Gewissheit für sich in Anspruch nehmen und als sein Eigenes anerkennen, wie der Hersteller sein Produkt. Jeder der anfängt zu handeln, muss wissen, dass er etwas begonnen hat, dessen Ende nicht mehr bei ihm steht, dass er es nicht mehr voraussagen kann, und dies schon darum nicht, weil gerade durch seine Tat sich alle bisher geltenden Konstellationen, unter denen er selbst handelte, völlig geändert haben.“⁵⁴

Handeln ist nicht das Eigentum oder die Verantwortung einer Person. Arendts Begriffe des Handelns und des Neuanfangens dürfen nicht vom Subjekt aus gedacht werden. Sie beruhen nicht auf dem Beschluss eines Individuums, ein Ereignis zu produzieren.⁵⁵ Arendt analysiert und kritisiert den Subjektzentrismus, den sie mit Descartes beginnen sieht. Er sei mitverantwortlich dafür, dass Menschen sich von der Welt abgewendet und in einen Bereich des vermeintlichen Inneren zurückzogen hätten. Ihrer Vorstellung zufolge sind der Rückzug in die Innerlichkeit des Bewusstseins und das Konzept des modernen Individuums verantwortlich für eine umfassende Deformation des Politischen. Statt einer Zunahme an (individueller) Freiheit und Selbstverwirklichung seien Konformismus und Homogenisierung die Folge gewesen.⁵⁶ Arendt entwickelt keinen subjektu-

52 Arendt 2008, *Vita activa*, S. 69.

53 „Kausalität ist eine Kategorie, die in den Geschichtswissenschaften ganz und gar fehl am Platz ist, ja in die Irre führt. Nicht nur lässt der tatsächliche Sinn jedes Ereignisses immer jede Zahl vergangener ‚Gründe‘, die wir ihm zuschreiben mögen, hinter sich; sondern diese Vergangenheit selbst entsteht überhaupt erst mit dem Ereignis. [...] Das Ereignis erhellt seine eigene Vergangenheit, niemals kann es aus ihr abgeleitet werden.“ Arendt 2000, *Verstehen und Politik*, S. 110.

54 Arendt 2000, *Geschichte und Politik in der Neuzeit*, S. 105.

55 Vgl. Marchart 2005, *Neu Beginnen*, S. 217.

56 Vgl. Arendt 2008, *Vita activa*, S. 364 und S. 373. Arendt kritisiert „Sie [die gebildeten Bürger] flüchteten in die *neue Innerlichkeit des Bewusstseins* als der einzig *angemessenen Domäne menschlicher Freiheit*. Vor dem Druck der Gesellschaft, die ihrem

phemistischen Handlungsoptimismus. Menschen sind frei, weil sie das Vermögen haben, zu handeln und Unvorhergesehenes in die Welt zu bringen. Dennoch sind sie weder unabhängig voneinander („Frei sein können Menschen nur im Bezug aufeinander“)⁵⁷ noch von der Welt und ihren Strukturen. Der Mensch ist weder Urheber seiner Tat noch der Welt.

Arendt vergleicht die Fähigkeit zu Handeln mit einem revolutionären Ereignis. Revolution ist für sie der paradigmatische Name des Neubeginns in der Welt, der Name des Anfangs in der Geschichte.⁵⁸ Ihren positiven Revolutionsbegriff, den sie vor allem auf die Amerikanische Revolution bezieht, verbindet sie mit der Freiheit zu Handeln, mit der Möglichkeit das Unvorhergesehene, dasjenige was nicht aus Notwendigkeit geschieht, in der Geschichte wirklich werden zu lassen.⁵⁹ Aus dieser Verschränkung von Handeln, Anfangen-Können und Revolution ergibt sich ein positiver Freiheitsbegriff: Freiheit ist nicht die Freiheit *von*, sondern die Potenz im Sinne einer Freiheit *zu*. Arendt setzt diese Vorstellung unmittelbar mit der Freiheit zu handeln, mit der Freiheit einen Anfang machen zu können, in eins. Sie kritisiert den negativen Freiheitsbegriff, der seit Hobbes die politische Philosophie dominiert habe. Für sie ist Freiheit nicht gleichbedeutend mit der Möglichkeit aus einem vorgegebenen Set an Alternativen auszuwählen. Der Aktionsradius der Freiheit erschöpfe sich nicht auf das Ungeregelte, auf das, worüber die Gesetze schweigen. Arendt denkt Freiheit als Vermögen, das sich in der Kraft zur politischen Handlung ausdrückt, in der Fähigkeit einen Anfang zu machen.

Wesen nach konformistisch ist, wichen sie in ein *Innenleben* aus, das sie um so reicher und individualistischer gestalten konnten, als es überhaupt keine Folgen hatte oder haben wollte.“ Vgl. Arendt 1965, *Über die Revolution*, S. 202. Hervorhebungen im Original.

57 Arendt 2008, *Vita activa*, S. 300.

58 „Merkwürdigerweise hat noch keine Philosophie, auch keine politische Philosophie sich dazu vermocht, den Menschen auf seine ‚Gebürtlichkeit‘ hin anzusprechen, nämlich darauf hin, dass mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam [...] denn Handeln, in dem ursprünglichen Sinn von ‚etwas in Bewegung setzen‘, setzt die Vorstellung, ja die Existenz von Anfängern voraus. Von diesen Neuanfängen im Kontinuum historischer Zeit geben die Revolutionen letztlich Kunde. Das große Pathos, das sich aller bemächtigt, die an ihnen [...] teilnehmen, entstammt der Erfahrung, dass der Mensch in der Tat dies vermag – einen Anfang machen, *novus ordo saeculorum*.“ Arendt 1965, *Über die Revolution*, S. 308.

59 Arendts Revolutionstheorie ist von romantischem Euphemismus weit entfernt. Sie leitet aus ihr ein allgemeines Misstrauen gegen repräsentative Politik ab und spricht sich für eine direktdemokratische Räterepublik aus.

DER RÜCKZUG DES POLITISCHEN

Arendts Lobrede auf das Revolutionäre verweist auf ihre Analyse der Moderne. Für sie ist diese Ära geprägt durch eine verhängnisvolle Abwertung des Politischen und durch eine Verdrängung des Öffentlichen, desjenigen Bereiches, in dem politisches Handeln und Neuanfänge möglich sind, zugunsten des Ökonomisch-Privaten. Mit der Metapher vom *verlorenen Schatz der Revolution*⁶⁰ versinnbildlicht sie die ihrer Ansicht nach aus diesem Prozess resultierende Verkehrung der Werte. Das tätige Leben (*vita activa*), zunächst eine Übersetzung des antiken *zoon politikon*, die das Leben bezeichnete, das öffentlichen und politischen Dingen gewidmet war und sich im gemeinsamen Handeln gleichberechtigter Bürger äußerte, habe im Prozess der Übersetzung seine Bedeutung verändert. Eine Entwicklung, die auf den Siegeszug des Christentums zurückzuführen sei, philosophisch jedoch bereits bei Platon begann, habe das Handeln abgewertet. Aus den drei von Aristoteles beschriebenen Lebensweisen des freien Mannes wurde die Kontemplation herausgelöst und zur einzig wahrhaften erklärt. Arendt erklärt, das Denken habe sich gewissermaßen vom Handeln emanzipiert. Handeln sei auf eine Stufe mit Arbeiten und Herstellen degradiert worden und eine Form der Ruhe, die mit der Abwendung von der Öffentlichkeit einherging, sei zum Ideal geworden. Anstelle des griechischen Verständnisses von Freiheit im Sinne einer Freiheit von den Nöten des Lebens, die mit einer Freiheit zum Handeln korrespondierte, sei die Befreiung von der Bürde des Öffentlichen zum Ziel geworden. In dem Maße, in dem die Kontemplation idealisiert und nach Ruhe und einem unbekümmerten Leben gestrebt worden war, sei das Desinteresse am politischen Geschehen vorangeschritten. Das Ansehen des Politischen sei gesunken, es sei als Last und als Störung der Kontemplation betrachtet worden bis das Ideal der *vita activa* sich zu dem der *vita contemplativa* gewandelt habe.⁶¹

Arendt bezieht sich auf die antike Unterscheidung zwischen dem naturhaften Zusammenleben im Bereich des Hauses (*Oikos*) und der Ordnung des Politischen (*Polis*). Das Haus mit seinen familiär, blutsverwandten Verbindungen wird von ihr als geprägt von Hierarchie, Zwang, Herrschaft und Gleichartigkeit beschrieben, während die politische Öffentlichkeit als Sphäre des freien und gleichberechtigten Handelns und des Miteinander-Redens erscheint. In der Anti-

60 Vgl. Arendt 2000, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 9. Neben der Umkehrung der Werte weist die Rede vom verlorenen Schatz der Revolution auch auf die Schwierigkeiten den Geist der Revolution nach einem Neuanfang, nach einer neuen Gründung zu erhalten hin.

61 Arendt 2008, *Vita activa*, S. 25f.

ke garantierte diese Unterscheidung zwischen den ökonomisch-häuslichen Zwängen des Lebens und der freien Ebene des politischen Dialogs eine Hochachtung des Politischen, der Freiheit und des Handelns. Durch die Ausrichtung der christlichen Lehre auf Innerlichkeit und einen persönlich-privaten Gottesbezug verschoben sich die Bedeutungsdimensionen. Die pastorale Herrschaftsform des Mittelalters ließ das sogenannte Private anwachsen, einen Bereich, auf den wiederum Kirche und Staat Einfluss ausübten. Obgleich der Abstand zwischen Ökonomisch-Privatem und Öffentlich-Politischem in Ansätzen noch Bestand gehabt habe, sieht Arendt hier den Beginn einer Politisierung des Privaten.⁶²

Für sie ist die Geburtsstunde der modernen Gesellschaft dadurch markiert, dass das Innere des Haushalts aus dem Dunkel des Hauses in das Licht der Öffentlichkeit getreten sei und den Abstand zwischen Ökonomischem, Privatem und Politischem zerstört habe. Die öffentlich-politischen Belange wurden zurückgedrängt als „die Gesellschaft“ an die Stelle der gemeinsam gestalteten Sphäre des Politischen trat. Denn anders als das politische Gemeinwesen bezeichnet *Gesellschaft* für Arendt ein zweckrationales Herrschaftsbündnis, das an den Gesetzmäßigkeiten des Ökonomisch-Häuslichen orientiert ist.⁶³ Mit der Entstehung der Nationalstaaten sei das Politische unter neuen Vorzeichen zurückgekehrt. Der Bereich des Privat-Häuslichen sei ins Zentrum eines neuen Verständnisses des Politischen gerückt. Die moderne, nationalstaatlich organisierte Gesellschaft begreift das Politische laut Arendt nicht in antiker Art als Sphäre öffentlichen Handelns, sondern als Volks-Wirtschaft im Sinne von Haus und Familie.

In den letzten Kapiteln war herausgearbeitet worden, inwieweit Gesellschaft, Nationalstaat, Volk und Gemeinschaft in der Moderne als Subjekt im Großen adressiert und im Rahmen der Vorstellungen von Identität, Homogenität und vorpolitischer Zusammengehörigkeit betrachtet wurden. Arendt erklärt diese mit dem Aufkommen des Nationalismus verbundene Entwicklung mit einer Abkehr vom antiken Modell der politischen Republik und mit einem Politikverständnis, in dem Kollektivbegriffe im Sinne privat-häuslicher Notwendigkeiten betrachtet werden. Die Gesellschaft wird als große Familie angesehen und organisiert.

„Was wir heute Gesellschaft nennen, ist ein Familienkollektiv, das sich ökonomisch als eine gigantische Über-Familie versteht und dessen politische Organisationsform die Nation bildet.“ „Die Gesellschaft verlangt von denen, die ihr überhaupt zugehören, immer, dass sie sich wie Glieder einer großen Familie verhalten, in der es nur eine Ansicht und ein Interesse geben kann. [...] Die Gleichheit zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft hat nichts mit der Gleichheit der Ebenbürtigkeit, dem Sich-unter-seinesgleichen-Befinden,

62 Vgl. Arendt 2008, *Vita activa*, S. 44f.

63 Arendt 2008, *Vita activa*, S. 47.

zu tun, das wir aus dem klassischen Altertum als Bedingung des Politischen kennen; sie erinnert eher an die Gleichheit aller Glieder einer Familie unter der despotischen Macht des Familienoberhauptes.“⁶⁴

Das habe zu einer neuen Spaltungsbewegung geführt. Zur politisierten Ebene des Ökonomisch-Privaten sei ein weiterer Bereich hinzugekommen: *das Intime*. Arendt bezeichnet Rousseau als seinen Entdecker⁶⁵ und erklärt das Intime zu einer Sub-Ebene des Privaten. Das Intime sei von der christlichen Innerlichkeitslehre geprägt und der Antike schlicht unbekannt. Vorangegangen war die Entwicklung, in der das zuvor Private ins Zentrum des Politischen gerückt war. Eine Folge sei der Wunsch nach Zuflucht vor diesem allumfassenden Privat-Politischen gewesen. Das Intime nahm die Rolle dieses vermeintlichen Orts der Ruhe jenseits der Belange des Staates ein und das Subjektiv-Gefühlsmäßige konnte gegen Konformismus und die Rationalität der Gesellschaft ausgespielt werden. In der Folge galt das *Private* nicht mehr als Gegensatz des *Politischen*, es setzte sich vom *Gesellschaftlichen* ab und erschien als dessen Gegenteil. Arendt schreibt, die Rousseauistische Rebellion gegen die Gesellschaft sei nicht vorwiegend gegen die Unterdrückung durch den Staatsapparat, sondern gegen das Eindringen der Gesellschaft in eine subjektiv-innere Region gerichtet gewesen.

„In dieser Rebellion des Herzens gegen die eigene gesellschaftliche Existenz wurde das moderne Individuum geboren mit seinen dauernd wechselnden Stimmungen und Launen, in der radikalen Subjektivität seines Gefühlslebens, verstrickt in endlose innere Konfliktsituationen. [...] Die Rebellion gegen die Gesellschaft, in der Rousseau und die Romantik nach ihm das Intime entdecken, richtete sich vor allem gegen ihre nivellierenden Züge, gegen das, was wir heute Konformismus nennen und was in Wahrheit ein Merkmal aller Gesellschaft ist.“⁶⁶

Interessant ist nicht nur Arendts Sicht auf die Entstehungsgeschichte der modernen Subjektivität, auch ihre konsequente Eingliederung der Rebellion der Intimität in die Geschichte moderner Staatlichkeit überrascht. Die Moderne ist für Arendt gekennzeichnet durch einen „Verlust der Welt“ (*loss of the world*). Dieser Verlust bzw. die Abwendung von der Welt gehe einher mit der Entstehung

64 Arendt 2008, *Vita activa*, S. 39 und S. 50.

65 Vgl. Arendt 2008, *Vita activa*, S. 49. In Anspielung auf Rousseaus zahlreiche Selbstbekenntnisse fügt sie die Bemerkung hinzu, dass wir über Rousseau, seine Intimität und sein Leben leider nur allzu gut informiert sind.

66 Arendt 2008, *Vita activa*, S. 49/50.

der modernen Subjektivität und mit dem Aufkommen dessen, was sie als das Soziale bezeichnet.⁶⁷

„For Arendt modernity is characterized by the ‚loss of the world‘, by which she means the restriction or elimination of the public sphere of action and speech in favour of the private world of introspection and the private pursuit of economic interests. Modernity is the age of mass society, of the rise of the ‚social‘ out of a previous distinction between the public and the private. [...] It is the age where history as a ‚natural process‘ has replaced history as a fabric of actions and events, where homogeneity and conformity has replaced plurality.“⁶⁸

Arendt begreift *Welt* grundlegend als etwas Künstliches. Daher bezeichnet auch der *Verlust der Welt* nicht das Abhandenkommen einer ursprünglich-natürlichen Ordnung. Durch die gesellschaftlich-gemeinschaftlich-intime Illusion einer solchen Ursprünglichkeit sei vielmehr das Bewusstsein für das Politische und für den handlungsaktiven Konstruktionsprozess der Welt verlorengegangen. Auf diese Weise bewahrt Arendts Ablehnung der Verherrlichung des Privat-Intimen sie zugleich davor, einem einfachen Dualismus von Gemeinschaft und Gesellschaft das Wort zu reden.

„Arendt’s conception of the public realm is opposed not only to society but also to community: to *Gemeinschaft* as well as to *Gesellschaft*. While greatly valuing warmth, intimacy and naturalness in private life, she insisted on the importance of a formal, artificial public realm in which what mattered was peoples’ actions rather than their sentiments; in which the natural ties of kinship and intimacy were set aside in favour of a deliberate, impartial solidarity with other citizens; in which there was enough space between people for them to stand back and judge one another coolly and objectively.“⁶⁹

Arendt betont die Künstlichkeit und den Konstruktionscharakter des Politischen und betrachtet beide nicht als Mangel, sondern als Errungenschaft des Poli-

67 Sie spricht in diesem Zusammenhang auch von Entfremdung. Der Begriff der Entfremdung bezeichnet jedoch hier das Gegenteil dessen, was Rousseau darunter versteht. Er geht bei Arendt mit einer Kritik des Protestantismus, der Askese und der Abwendung vom Diesseits einher. Dazu vgl. D’Entrèves 1994, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, S. 38.

68 D’Entrèves 1994, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, S. 3.

69 Canovan 1994, *Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm*, S. 193. Hervorhebungen im Original.

schen.⁷⁰ Dieser Umstand scheidet ihre republikanischen Politikvorstellungen vom Liberalismus. Während dieser das Gemeinsame als eine Aggregation vorpolitisch-individueller Interessen ansieht, begreift sie es als Konstruktion, die im Prozess gemeinsamen Handelns entsteht und keine vorpolitische Bedeutung hat. Für Arendt zeichnet es den öffentlichen Bereich des Handelns aus, dass er menschengemacht und nicht naturgegeben ist. Politik sei mehr als das Ergebnis einer natürlichen Disposition, es sei eine kulturell-produktive Errungenschaft, ein Ergebnis menschlichen Handelns.⁷¹ „A further consequence of Arendt's stress on the artificiality of political life is evident in her rejection of all neo-romantic appeals to the ‚volk‘ and to ethnic identity as the basis for political community.“⁷² Statt das Gemeinsame im Namen von Innerlichkeit, Wärme und Authentizität anzurufen, müsse es in Begriffen von Freiheit, Neuanfang und Handeln adressiert werden.⁷³ Arendts bejahender Bezug auf die Künstlichkeit des Politischen und ihre positive Betonung der konstitutiven Macht von Menschen, die diese nicht dazu verurteilt in einer vorgefertigten Welt zu leben, sind zentral für das hier vorgeschlagene Verständnis des Gemeinsamen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass Arendt, im Sinne der konstitutiven Verkenning, eine ursprüngliche Bedeutung des Politischen verneint, also keine Signifikanz jenseits dessen annimmt, als was sich ein Ereignis darstellt. Das Politische bzw. das Gemeinsame sind nie mehr als das, was Menschen aus ihnen machen. Das Politische weist nicht über sich selbst hinaus und ist dem Diskurs nicht vorgängig. Für Arendt ist klar, die Bedeutung des Gemeinsamen wird im Prozess des Handelns erzeugt. Ernst Vollrath macht Arendts diesbezüglichen Ausgangspunkt deutlich:

70 „Durch das Freisein, in dem die Gabe der Freiheit, des Anfangenkönnens zu einer greifbar weltlichen Realität wird, entsteht zusammen mit den Geschichten, die das Handeln erzeugt, der eigentliche Raum des Politischen. Es gibt ihn immer und überall wo Menschen in Freiheit, ohne Herrschaft und Knechtschaft miteinander leben, aber er verschwindet – auch wenn das institutionell-organisatorische Gerüst, das ihn einschließt, intakt bleiben sollte – sofort, wenn das Handeln aufhört, das Sichverhalten und Verwalten anfängt oder auch einfach die Initiative erlahmt, neue Anfänge in die Prozesse zu werfen, die durch das Handeln entstanden sind.“ Arendt 2000, Freiheit und Politik, S. 225.

71 Daher kritisiert Arendt Konzeptionen wie die Menschenrechte, die Politik auf Naturrechten, auf einem vorpolitischen, scheinbar natürlichen Bereich begründen. Eine solche Fundierung mache sie letztlich zu einer sinnlosen Abstraktion ohne politische Relevanz.

72 D'Entrèves 1994, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, S. 145.

73 Vgl. Arendt 1968, *Men in dark times*, S. 13f.

„Events belong to our world. They do not point to some other sphere, deeper and hidden, but they belong to the common and ordinary sphere in which we live and as which the world appears us. This world is common and ordinary by virtue of the fact that we participate in it and are accustomed to living in it“.⁷⁴

Arendt steht für ein Denken, das die klassischen Dichotomien des Gemein-Diskurses überschreitet. Wie Margaret Canavans Zitat verdeutlichte, sind Ausgangs- und Endpunkt Arendts weder auf das, was innerhalb des Gemein-Diskurses als Gemeinschaft bezeichnet wird, ausgerichtet, noch auf das, was als Gesellschaft gilt. Arendt ist an der Möglichkeit zur Veränderung, zur Gestaltung dieser Welt, an wirkungsmächtigem Handeln interessiert. Sie schafft es, politische Visionen jenseits des Dispositivs des Vorpolitischen zu formulieren. Sie ist nicht kritiklos und verzichtet doch auf romantische Sehnsüchte und Visionen zukünftiger oder vergangener Erlösung. Mit Arendt wird deutlich, dass es möglich ist, einen Begriff des Politischen voranzutreiben, der weder am selbstbewussten Individuum oder am Liberalismus orientiert ist, noch in Gemeinschaftssehnsucht verfällt. Mit der Betonung der wirklichkeitskonstituierenden Kraft gemeinsam handelnder Menschen ruft sie eine Vorstellung an, die nicht darauf ausgerichtet ist, eine zukünftige Identität zu bilden und ebenso wenig darauf, eine verlorene wiederzuerlangen. Die Form von Gemeinsamkeit, die sie anvisiert, wird von den paradigmatischen Stützen des Gemein-Diskurses, Einheit und Identität, nicht berührt. Arendt kommt ohne Bezug auf tradierte politische Kollektivierungsbegriffe aus, ohne den Begriff des Volkes oder der Nation. Gleichzeitig situiert sie ihre Philosophie auf dem Feld politischen Handelns bzw. richtet sie an der Idee einer gleichberechtigten Sphäre politischer Öffentlichkeit aus, die auf die demokratische Mitwirkung am politischen Geschehen, auf die Gestaltbarkeit der (Um-) Welt abzielt, nicht auf die Sublimierung zu einer höheren Ebene individueller oder gemeinschaftlicher Identität.

Doch auch Arendts Konzept hat schwierige Anteile: So schlüssig ihre Analyse der Entwicklungsgeschichte des Privaten und ihre These vom Zusammenhang der Herausbildung des modernen Individuums mit der Politisierung des Ökonomisch-Privaten ist, Arendts Versuch, den Bereich des Politischen vom Ökonomischen, Privaten oder Sozialen zu scheiden, ist problematisch. Wenn sie den Einfluss des Ökonomischen auf das Politische kritisiert, gelangt sie aus falschen Gründen zum richtigen Ergebnis. Ihre Kritik basiert auf der Annahme einer ursprünglichen Trennung des Ökonomisch-Privaten vom Politischen. Im Anschluss an diese scheinbar offensichtliche Abtrennung plädiert Arendt für eine Separation des Sozialen vom Politischen und spricht Sozialem sowie Ökonomi-

74 Vollrath 2006, Arendt and the method of political thinking, S. 297.

schem politische Produktivität ab. Sie ist dafür kritisiert worden, und die Probleme, die ein solches Denken mit sich bringt, sind erkannt und diskutiert worden.⁷⁵ Ich schließe mich der Feststellung an, dass eine derartige Trennung keine Basis für ein zukunftsweisendes Denken ist. Arendts vereinfachte Dichotomie begreift die Wechselwirkungen zwischen Staat, Ökonomie, Gesellschaft und Sozialem bzw. Privatem nicht. Sie ist blind für Probleme, die auf der Ebene dessen situiert sind, was sie das Soziale nennt und lässt jede Sensibilität für soziale Gerechtigkeit vermissen. Politik, Ökonomie, Soziales, Öffentliches und Privates hängen gleichermaßen mit Macht und Herrschaft zusammen. Das und die produktive Kraft des modernen Kapitalismus blendet Arendt aus. Sie kann und will nicht sehen, dass dessen Wirkungsweisen mit dem Aufkommen der modernen Gesellschaft und dem bürgerlichen Subjektbegriff in Verbindung stehen und ihr Begriff des Politischen kann weder den Einfluss der Warenform auf politische Verhältnisse verstehen, noch, dass Produktion und Distribution von Gütern auch dem Bereich des Handelns zugehörig sind. Die Absonderung des Handelns und die Idee nur diese Tätigkeitsform sei politisch bedeutsam bringt neben einem verkürzten Antimarxismus⁷⁶ Probleme mit sich, da Arendts Reduktion des Politischen auf das, was sie als Öffentlichkeit denkt, die Komplexität von gesellschaftspolitischen Macht- und Kräfteverhältnissen unterrepräsentiert lassen muss. Ihre Engführung des Politischen verstellt darüber hinaus den Blick auf die vielschichtigen Ebenen der Wirkungsmacht des Politischen Imaginären.

ÖFFENTLICHKEIT

Eine Diskussion über die Perspektiven des Gemeinschaftsbegriffes kann Arendts Idee des *acting in concert* mit und gegen sie verwenden und für ein Denken jenseits vereinfachter Trennlinien fruchtbar machen. Voraussetzung wäre es, Arendts positiven Bezug auf das Politisch-Öffentliche aufzugreifen und ihr Den-

75 Vgl. u.a. Benhabib 1998, Hannah Arendt. D'Entrèves 1994, The Political Philosophy of Hannah Arendt. Dietz 1994, Hannah Arendt and Feminist Politics. Gottsegen 1994, The political thought of Hannah Arendt. Habermas 1981, Hannah Arendts Begriff der Macht. Hardt, Negri 2004, Multitude. Marchart 2005, Neu Beginnen.

76 Dieser verkürzte Antimarxismus verwundert. Beide ihrer Ehemänner und viele ihrer Freunde waren Marxisten. Arendt verehrte Rosa Luxemburg und Marx' Frühschriften. Sie bezog sich positiv auf die Arbeiterbewegung und deren Forderungen nach einer umfassenden Veränderung der Gesellschaft, beharrte aber zeitlebens auf einem politisch motivierten Antimarxismus.

ken durch ein Verständnis zu ergänzen, das das Politische versteht als ein das gesamte Feld des Diskurses sowie den Definitionsbereich dessen, was Arendt das Soziale bzw. das Ökonomische nennt, umfassendes Kräfteverhältnis (ein derartiger Begriff des Politischen war im ersten Kapitel vorgestellt worden). Das Politische und seine Produktivität sind nicht getrennt von ökonomischen oder anderen gesellschaftlichen Sphären, werden nicht von vorpolitisch-gegeben Spaltungen beeinflusst und nicht von einem neutralen Bereich außerhalb ihrer selbst strukturiert. Stattdessen ist das Politische durch spezifische Diskurse und einzelne Politikfelder organisiert. Ebenso wie die Idee eines vorpolitischen Bereichs ist auf dieser Grundlage auch die Wahrnehmung einer scheinbaren Naturgesetzmäßigkeit des Ökonomischen zu verneinen, so dass auch die Wirtschaft als Feld begriffen wird, dessen Gesetze gemeinsam gestaltet werden.⁷⁷

Arendt selbst stellte mit ihrem Plädoyer für eine starke Rolle des Öffentlichen im Sinne eines Bereichs, in dem Neuanfänge und konstitutives, gemeinsames Handeln möglich sind, die Begriffe zu ihrer eigenen Überschreitung bereit. Dabei steht die offensive Stärkung des Politisch-Öffentlichen den problematischen Traditionslinien des Gemeinschaftsdiskurses ebenso entgegen wie der (neo-)liberalen Betonung einer Unterscheidung zwischen öffentlich und privat, in deren Folge das Öffentliche heute zunehmend zurückgedrängt und aus der konkreten Politik ausgegrenzt wird. Eine Entwicklung, die sowohl Negri und Hardt als auch Arendt bemerken und unter dem Stichwort *Verdrängung des Politischen* zusammenfassen. Während Arendt das Zurückdrängen des Politischen mit dem Aufkommen der modernen Gesellschaft verband, analysieren Negri und Hardt die postmodernen Facetten dieses Prozesses. Ihnen zufolge sind heutige Gesellschaften durch einen eklatanten Mangel an Politischem gekennzeichnet. Ein Mangel, der sich u.a. daran äußert, dass in dem Maße, in dem das Politische an Einfluss verliert, die Belange des Öffentlich-Gemeinsamen systematisch und bewusst aus der konkreten Politik ausgeschlossen werden.⁷⁸

Diese Entwicklung beansprucht eine doppelte Relevanz, da die Verdrängung des Politischen zugleich Teil (neo-)liberaler Regierungsrationalitäten und eine Wirkungsweise des modernen Gemeinschaftsfetischs ist. Brachte sie auf der einen Seite die Fiktion einer verlustig-versprochenen Ebene der Gemeinschaftskonstitution hervor, nimmt sie auf der anderen die Form einer Privatisierung vormals öffentlich-politischer Bereiche an. Wie die Ökonomisierung der öffentlichen Infrastruktur hatte auch das Dispositiv des Vorpolitischen eine fundamentale Entpolitisierung zur Folge, da die Gegenwart fortwährend gegenüber etwas

77 Demirović 2007, Demokratie in der Wirtschaft. Positionen – Probleme – Perspektiven.

78 Vgl. Hardt, Negri 2004, Empire, S. 200.

scheinbar Vorgängigem abgewertet wurde. Im Hinblick auf eine alternative Gemein-Perspektive nimmt die unbedingte Gegnerschaft zu allen Tendenzen der Entpolitisierung sowie das konsequente Insistieren auf einem starken Begriff des Politisch-Öffentlichen daher in doppelter Hinsicht eine zentrale Rolle ein.

Negri und Hardt nehmen für eine solche Alternative den Begriff des *Gemeinsamen* in die Pflicht. Bezüglich der gegenwärtigen Ausgestaltungsmöglichkeiten dieses „Gemeinsamen“ erklären sie, sei an vorderster Stelle eine Kritik der Privatisierung nötig. Ein politisch relevantes und praktisch wirkungsmächtiges Konzept des Gemeinsamen müsse mit einem Begriff des Öffentlichen verbunden werden, der dagegen arbeitet, dass „das Immanenzverhältnis zwischen Öffentlichem und Gemeinschaftlichem [...] durch die transzendente Macht des Privateigentums“ ersetzt wird.⁷⁹ Noch immer werde das Private hauptsächlich im Sinne der angloamerikanischen Rechts Theorie als (subjektiver und materieller) Besitz des Individuums, als individuelles Eigentum betrachtet und so gegen den Einfluss des Öffentlichen abgegrenzt.

„Wir brauchen eine Vorstellung von Privatheit, die die Singularität sozialer Subjektivitäten (nicht das Privateigentum) zum Ausdruck bringt, und eine Vorstellung vom Öffentlichen, die auf dem Gemeinsamen beruht (und nicht auf staatlicher Kontrolle) – wir brauchen sozusagen eine postliberale und postsozialistische Rechts Theorie. Die traditionellen Rechtsvorstellungen von privat und öffentlich jedenfalls reichen zu diesem Zweck nicht aus.“⁸⁰

Eine praktische Perspektive auf das Thema könnte also mit einer Kritik der Logik der Privatisierung beginnen, zugleich die falsche Opposition zwischen öffentlich und privat angreifen und auf dieser Basis versuchen, andere kollektive Selbstverhältnisse und ein neues Denken des Gemeinschaftlichen zu entwickeln. Die Konsequenzen wären gravierend: Ein solches Verständnis des Öffentlichen hieße, die Welt in der wir leben, buchstäblich als Gemeinsame zu begreifen und daraus einen politischen Anspruch auf demokratische Kontrolle, Mitbestimmung und Mitwirkung abzuleiten. Der Rückzug des Staates vom „Gemeinwohl“ bzw. der Einfluss privater Investoren und Unternehmen auf vormals (zumindest indirekt) demokratisch kontrollierte und gemeinsam besessene Bereiche der Gesellschaft wäre als fundamentale Enteignung einzuordnen.

Diese Betrachtungsweise ist eine Reaktion auf eine problematische und zugleich paradoxe Wirkungsweise des Politischen, die in der Gegenwart vor allem im Kontext der Finanz-, Wirtschafts- und Eurokrise zunehmend offenbar wurde: Eine der zentralen Auswirkungen der neoliberalen Ideologie war und ist die

79 Hardt, Negri 2002, *Empire*, S. 313.

80 Hardt, Negri 2004, *Multitude*, S. 229.

Tendenz zur Privatisierung und Teilprivatisierung immer weiterer Sphären des Lebens und der öffentlichen Infrastruktur. Bereiche, die im fordistischen Modell des Wohlfahrtsstaats staatlicher Kontrolle unterstanden und von der „öffentlichen Hand“ geregelt wurden, werden privatisiert. Doch der Staat zieht sich nicht einfach zurück, die staatliche Politik verändert ihre Ausrichtung. Staatlich-politisches Handeln wird an dem, was als ökonomische Gesetzmäßigkeit gilt, „am Markt“, ausgerichtet und der Logik eines Geschäftsbetriebs folgend organisiert. Die Privatisierungstendenz geht heute auf das Feld der Daseinsvorsorge über (Wohnen, öffentlicher Nahverkehr, Kultur, Gesundheit, Bildung), ein Bereich, der lange Zeit als kommunale oder staatliche Verantwortlichkeit im Sinne des Gemeinwohls galt: Städte verkaufen ihren Wohnungsbaubestand, Kultur- und Freizeiteinrichtungen, den öffentlichen (Naherholungs-)Raum, die Energieversorgung und den Nahverkehr und auch die allgemeine Gesundheits- oder Altersversorgung und der Bereich der Bildung wird zunehmend von privaten Investoren mitgestaltet.

Es vollzieht sich ein Perspektivwechsel im Bereich des Politischen: Ob Wohnungsbauunternehmen, Krankenhäuser oder Universitäten mit öffentlichen Geldern haushalten müssen, oder ob sie warenförmig organisiert und als Unternehmen betrachtet werden, ist ein signifikanter Unterschied. Der Rückzug des Staates von bestimmten öffentlichen Aufgabenbereichen geht mit einer Verschlechterung der öffentlichen, urbanen, sozialen oder kulturellen Infrastruktur und mit einer zunehmenden Spaltung der Gesellschaft entlang von Herkunfts-, Klassen- und Einkommenslinien einher. Das überträgt sich auf die Möglichkeiten zur Teilhabe am öffentlichen Leben. Darüber hinaus ist diese Zurückdrängung des Öffentlichen in einem umfassenden Sinn an einer De-Politisierung der Gesellschaft beteiligt. Wenn der Staat bzw. die kommunale Verwaltung, die öffentliche Infrastruktur und kommunales Eigentum verkauft, werden auf diese Weise politischer Einfluss und demokratische Kontrollmöglichkeiten an private Investoren abgegeben. Die Logik der Privatisierung und der Abbau des öffentlich-politischen Sektors gehen also mit der Ökonomisierung und der Privatisierung des Politischen einher und sind so an einer fundamentalen Ent-Demokratisierung der Gesellschaft beteiligt.

Es ist diese ebendiese Logik der Privatisierung, die mit einer Verdrängung des Politischen und einer Ent-Demokratisierung der Gesellschaft zusammenhängt, die paradoxerweise in der gegenwärtigen Krise wiederum als Lösungsstrategie gegen die Verschuldung nationaler Staatshaushalte aufgebracht wird. Eine Entwicklung, die zugleich mit einer folgenreichen Entmachtung der Bevölkerung und der Parlamente zugunsten post-demokratischer und supranationaler Institutionen einhergeht. Die bewusste Ersetzung von Politikern durch neutrale

Fachkräfte aus der Wirtschaft macht sichtbar, inwieweit diese Entwicklung mit einer Neuordnung des Politischen verknüpft ist.

Eine Politik im Namen des Gemeinsamen müsste sich also als Gegenmodell zu Ökonomisierung und Privatisierung verstehen und es zugleich vermeiden, in die identitätspolitischen und kollektiv-romantischen Fallen des Gemeinschaftsdiskurses zu tappen. Wenn beide Konzepte mit einer Zurückdrängung des Öffentlich-Politischen verbunden sind, wäre das Eintreten für ein öffentliches Verständnis des Gemeinsamen und die Forderung nach einer umfassenden Politisierung der Gesellschaft ein erster Ansatzpunkt. Er würde sich konkret als Forderung nach Demokratisierung in den politischen Diskurs einschreiben. Ziel einer umfassenden Politisierung und eines neuen Begriffs des Gemeinsamen/Gemeinschaftlichen wäre es, dem Öffentlichen einen Rahmen zu geben, der eine gemeinsame Beteiligung an der Verwaltung der gemeinsam bewohnten Sphären, der Güter und Dienstleistungen überhaupt erst ermöglicht.⁸¹

Der hier präsentierte Signifikationsrahmen des Gemeinschaftlichen entfernt sich zunehmend von herkömmlichen Implikationen. Statt mit Identität oder Einheit wird Gemeinschaft untrennbar mit dem Begriff des Gemein-Eigentums kurzgeschlossen. „By the common we mean first of all, the common wealth of the material world.“⁸² Der englische Begriff des *Commonwealth* macht die Transformation deutlich bzw. er zeigt auf, dass die Verbindung des Gemeinschaftlichen mit der Vorstellung von gemeinsamem Besitz, gemeinsamer Teilhabe sowie mit der Idee gemeinsamen Handelns weniger ungewöhnlich ist, als es im Deutschen erscheint. Das englische *Commonwealth* bezeichnete immer schon das Gemeinwesen (den Staat), den gemeinsamen Wohlstand bzw. gemeinsamen Besitz als auch die Teilhabe an gemeinsamen Interessen, das gemeine Wohl. Ein neuer Begriff des Gemeinschaftlichen ist demzufolge in mehrfacher Hinsicht mit der Abkehr von der Enge des deutschen Begriffsfeldes der Gemeinschaft verbunden.

DEMOKRATIE

Für Arendt ist der Dreh- und Angelpunkt ihrer republikanisch-direkt-demokratischen Konzepte ihre Vorstellung von politischer Mitgestaltung. Kritisch wen-

81 Die Forderung nach gemeinschaftlich-demokratisch-öffentlicher Kontrolle ist nicht gleichzusetzen mit dem Wunsch nach einer Rückkehr des Staates. *Verstaatlichung* muss begrifflich und formal von Formen der *Vergesellschaftung* getrennt werden.

82 Hardt, Negri 2009, *Commonwealth*, S. X.

det sie sich gegen das, was sie als Prinzip der Souveränität bezeichnet und das Macht auf ein vertikales Herrschaftsverhältnis reduziere. Sie sieht dieses Prinzip in dem, was sie als Gesellschaft bzw. als modernen (National-)Staat ausmacht, verkörpert. Dem entgegen setzt sie eine horizontale Vorstellung offener, demokratischer Pluralität, die sich durch Teilhabe an politischer Macht, durch gemeinsames Handeln und durch eine konkrete Möglichkeit zur Mitgestaltung verwirklicht. Sie plädiert für Rätedemokratie und dafür, Gemeinwesen statt von oben nach unten, von unten nach oben zu organisieren und zu regieren.⁸³ Wie Arendt wollen auch Negri und Hardt ihre „politische Vision in die radikal republikanische Traditionslinie moderner Demokratie stellen.“⁸⁴ Der Begriff des demokratischen Republikanismus ist jeweils verbunden mit einem politischen Immanenzdenken, d.h. mit der Vorstellung einer immanenten Gründung, die auf einen archimedischen Punkt außerhalb des Gemeinwesen/der Republik verzichtet und von dem ausgehend Legitimität begründet wird. Negri und Hardt formulieren: „Heute republikanisch zu sein [bedeutet] zuallererst, innerhalb des Empire zu kämpfen und auf seinem hybriden, modulierenden Terrain einen Gegenentwurf zum Empire zu entwickeln.“⁸⁵

Für Arendt dagegen ist es die zentrale Frage, wie es gelingen kann, die demokratische und zugleich radikal-republikanische Freiheit der öffentlich-gemeinsamen Handlungs- und Gestaltungsmöglichkeit innerhalb einer bestehenden Republik zu erhalten und das zu bewahren, was sie den Geist der Revolution nennt. Die Möglichkeit zur Konstitution eines Gemeinwesens begreift sie als *das* Symbol des Handelns und der Macht des Neuanfangen-Könnens. Doch allgegenwärtig und quasi paradigmatisch für moderne Politik erscheint ihr zugleich das Versagen, nach Revolutionen und Gründungssituationen den Geist dieses Neuanfangs zu erhalten. Die Herausforderung bestehe darin, dem Neubeginn gerecht zu werden und Institutionen und Verfassungen zu erschaffen, die Kontinuität und politische Stabilität ermöglichen, ohne das Politische abzuschließen. Das Politische müsse veränderbar und radikal offen bleiben, damit das Gemeinwesen nicht de-politisiert werde bzw. damit, mit Rancière gesprochen, das Politische nicht ins Polizeiliche umschlage. Für Arendt manifestiert sich die komplizierte Spannung zwischen Revolution und Kontinuität am Beispiel der Amerikanischen Revolution:

„Sie gab zwar dem Volke die Freiheit, aber sie enthielt keinen Raum, in dem diese Freiheit nun auch wirklich ausgeübt werden könnte. Nicht das Volk, sondern nur seine ge-

83 Vgl. Arendt 1965, Über die Revolution, S. 214, S. 339f.

84 Hardt, Negri 2002, Empire, S. 220.

85 Hardt, Negri 2002, Empire, S. 230.

wählen Repräsentanten hatten Gelegenheit, sich wirklich politisch zu betätigen, das heißt, dass nur sie in einem positiven Sinne frei waren.“⁸⁶

Arendts Bedenken, der Geist der Revolution und die Offenheit des Politischen im Sinne eines umfassenden Handlungsspielraums könnten allzu leicht verdeckt werden, ist ernst zu nehmen und deckt sich mit dem Anliegen, die produktiv-konstitutive Kraft des Gemeinsamen im Sinne eines kritischen Pragmatismus zu affirmieren. Es gilt, das Politische nicht soweit zu schließen, dass die Freiheit als positives Vermögen, etwas zu verändern, verdrängt wird. Im Hinblick auf Arendts realpolitische Vorstellungen zeigen sich jedoch auch mögliche Probleme eines solchen Denkens: Arendts Begeisterung für die produktive Macht der Revolution und ihr tiefes, rousseauistisch anmutendes Misstrauen gegen jede Repräsentation, führt zur Verherrlichung der direkten Demokratie. *Partizipation statt Delegation* ist die Formel, mit der sie jede Art von Vertretung ablehnt.⁸⁷ Ihre Vorstellung einer guten politischen Struktur nimmt Bezug auf die amerikanischen Township-Versammlungen und auf rätendemokratische Gedanken von Luxemburg bis zur Ungarischen Revolution. Sie stellt die These einer Verzerrung des (Gemein-)Willens durch Repräsentation auf und will diesem Problem durch Anwesenheit begegnen. Arendt weigert sich, die konstitutive Spaltung jedes politischen Kollektivs und die unüberwindbare Kluft inmitten dessen, was als Volk (*people*) bezeichnet wird, anzuerkennen. Sie sitzt der Illusion auf, sie könne die fundamentale Abwesenheit von Identität und Einheit im Modus der Anwesenheit beenden und versucht daher, anstatt zu begreifen, dass „das Volk“ mit der Gründung auch sich selbst hervorbringt, das unmögliche Objekt durch direktdemokratische Elemente präsent werden zu lassen. Sie sieht nicht, dass „das Volk“ durch seine Rolle als konstituierendes und konstituiertes Objekt immer gespalten ist und die fundamentale Differenz inmitten des Objekts auch im Modus der Präsenz nicht aufgehoben werden kann. Das demokratische „Volk“ wäre auch als anwesendes nie mit sich identisch.

Statt Repräsentation und Differenz zum Problem zu erklären, gilt es auf der Basis der erkannten Probleme und Potentiale, Gerechtigkeits-, Transparenz und Demokratiedefizite zu thematisieren und die Möglichkeiten gemeinsamen Handelns im Wissen darum zu eruieren, dass es derzeit an funktionierenden Kollektiv-Bildern mangelt. So kann der Gemeinschaftsdiskurs von theoretischen Fundierungen gelöst und konkret an demokratische und realpolitische Fragen gekoppelt werden ohne auf Nationalstaatlichkeit, auf kulturelle, sprachliche oder ethnische Ge-

86 Arendt 1965, Über die Revolution, S. 339.

87 Vgl. Arendt 1965, Über die Revolution, S. 305.

meinsamkeiten, auf Erbauung, Erhebung oder Sublimierung abzuheben. Das Ziel wäre die gemeinsame Gestaltung und Verbesserung der Lebensbedingungen.

Rosa Luxemburgs Begriff der *revolutionären Realpolitik* rückt ins Zentrum der strategischen Ausrichtung einer solchen Politik. Mit seiner Hilfe kann das Verhältnis von Gemeinsamem und Politischem beschrieben werden. Eine Theorie des Gemeinsamen, die an der wirklichkeitsschaffenden Kraft gemeinsamen Handelns orientiert ist und mit der Forderung nach einem radikalen Denken des Öffentlichen, nach Politisierung und Demokratisierung kurzgeschlossen wird, muss die Ebene des Vorpolitischen praktisch überschreiten. Die Adaption von Luxemburgs Konzept bietet dafür einen Ansatzpunkt: Gemeinsames politisches Handeln wäre eines, das kleinteilige, umsetzbare und „realpolitische“ Forderungen mit der Perspektive auf weitergehende Veränderungen verbindet.⁸⁸ Das hieße beispielsweise, sich der globalen Logik der Privatisierung und der Ökonomisierung des Politischen mit der Forderung nach demokratischer Kontrolle der Wirtschaft und nach einer breiten, gemein-zugänglichen, öffentlichen Infrastruktur entgegenzustellen. Im Rahmen einer revolutionären Realpolitik könnten konkrete politische Konflikte artikuliert und in darüber hinausweisende Perspektiven, in Konzepte von gemeinsamem Eigentum und Demokratisierung eingebunden werden. Im Rahmen einer solchen Strategie ginge es um eine Demokratisierung, die darauf ausgerichtet wäre, *alle* relevanten Bereiche der politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Organisationsstruktur zur Abstimmung zu stellen.

Damit einher geht die Notwendigkeit, sich von der Vorstellung eines revolutionären Bruchs, eines Umschlagpunkts zu verabschieden. „Emanzipation“ wird zu einem unabschließbaren Prozess, der sich in konkreten politischen Artikulationen manifestiert. Die revolutionäre Kraft kann zunächst darin liegen, mit Teilbestrebungen und Einstiegsprojekten über den Rahmen der bestehenden Ordnung hinauszudeuten.⁸⁹ Revolutionäre Realpolitik setzt reale Widersprüche und eine Praxis voraus, die sich in ihnen entfaltet, ohne mit ihnen identisch zu werden. Kämpfe wie die um Re-Kommunalisierung sind ein Beispiel dafür, wie zwischen Reform und Revolution, zwischen Protest und Gestaltung vermittelt

88 Es hieße den Gegensatz zwischen Reform und umfassender Veränderung aufzugeben und beides zusammen zu denken. „Wer sich für den gesetzlichen Reformweg *anstatt* und *im Gegensatz* zur Eroberung der politischen Macht und zur Umwälzung der Gesellschaft ausspricht, wählt tatsächlich nicht einen ruhigeren, sicheren, langsameren Weg zum gleichen Ziel, sondern auch ein anderes Ziel, nämlich statt der Herbeiführung einer neuen Gesellschaftsordnung bloß unwesentliche Veränderungen in der alten“ Luxemburg 1996, Sozialreform oder Revolution, S. 114.

89 Vgl. Luxemburg 1974, Karl Marx, S. 374. Brangsch 2009, Einstiegsprojekte.

werden kann. Sie induzieren nachhaltige Verschiebungen von Machtverhältnissen und ermöglichen Neugewichtungen.⁹⁰

Einen Ansatzpunkt für eine derartige Praxis gemeinsamen Handelns, die dazu beiträgt, neue Formen kollektiver Subjektivierung im Politischen, neue Denkmöglichkeiten dessen, was als Gemeinschaft bezeichnet wird, wirkungsmächtig werden zu lassen, ist das Konzept der *Commons*. Die *Commons Theorien*, als deren Begründerin die Politikwissenschaftlerin Elinor Ostrom gilt und die bereits seit den 1990er Jahren, spätestens aber seitdem Ostrom 2009 den Wirtschaftsnobelpreis bekam, im Aufwind sind, verbinden Begriffe wie Gemeinschaft und Gemeinsames selbstverständlich mit den Themen kollektives Handeln und Gemein-Eigentum. Ostrom zeigte in ihren Untersuchungen zu Allmende-Ressourcen wie Wald- und Weideland, Wasser- und Fischereigründen, dass und wie kollektives Eigentum erfolgreich gemeinschaftlich verwaltet werden kann. Eindringlich wandte sie sich gegen die seit dem Erscheinen des Artikels *Tragedy of the commons* von Garret Hardin populäre These einer Unmöglichkeit von nachhaltigem kollektivem Handeln.⁹¹ Hardins Text von 1968, der auf der Grundlage von spieltheoretischen Theorien wie dem sogenannten „Gefangenen-Dilemma“ argumentiert, dass kollektives Handeln unmöglich ist, weil Einzelne jeweils egoistische Entscheidungen treffen, wird bis heute als Beweis für die umweltzerstörende Tendenz von Gemeinnutzungen angeführt und mit ihm wird wiederholt die Notwendigkeit entweder von umfassenden Privatisierungen oder von staatlichen Eingriffen begründet. Dem entgegen wiesen Ostrom und Kollegen empirisch nach, dass wenn bestimmte Bedingungen gegeben sind, (Kommunikation zwischen Allmende-Nutzern, gleichmäßige Verteilung finanzieller Mittel, die Möglichkeit der Nutzer, die Regeln nach denen sie das Gemein-Eigentum nutzen, auszuhandeln) mit kollektiven Handlungsstrukturen nachhaltige Entscheidungen getroffen und gute Ergebnisse erzielen werden können.⁹²

Die Commons-Theorien, verankert in philosophischen, ökonomischen und politischen Debatten, in politischen Bewegungen wie der Umwelt-, Klima- und der Alter-Globalisierungsbewegung sowie in der Open-Source Gemeinde, stehen heute für politisch-ökonomische Konzepte, die über die Alternativen Staat oder Markt hinausreichen.⁹³ Der Begriff der *Commons* oder *Common-Pool-Resour-*

90 Brangsch 2009, Einstiegsprojekte, S. 44.

91 Hardin 1968: *The Tragedy of the Commons*.

92 Vgl. Ostrom 1990: *Governing the commons: the evolution of institutions for collective action*. Ostrom 2003, *The drama of the commons*.

93 Sicherlich werfen auch die Commons-Theorien Probleme auf, so lassen einige Theoretiker, die sich unter diesem heterogenen Begriff subsummieren, eine rousseauistisch anmutende Kulturkritik bzw. Natur- und Bauernromantik erkennen oder hängen der

ces, zunächst vor allem auf klassische Allmende wie Luft, Wasser, Wiesen und Wälder bezogen, erfuhr in den letzten Jahren eine Ausweitung und wird zunehmend auch auf kognitives und soziales Kapital, auf Güter der Daseinsvorsorge, Wissen und Informationen angewandt.⁹⁴

Die Relevanz der Commons-Theorien für neue Perspektiven des Gemeinschaftsdenkens ergibt sich zum einen aus ihrer praktischen Anbindung, vor allem aber daraus, dass hier mit einem Begriff des Gemeinschaftlichen gearbeitet wird, der die Felder gemeinsames Handeln, Gemein-Eigentum und Gemein-Wohl selbstverständlich miteinander verbindet. Die Commons weisen über die Enge des deutschen Begriffsrahmens, über die Fixierung auf Identität und Einheit hinaus und bieten eine Alternative zu vereinfachten Oppositionen wie privat-öffentlich oder ökonomisch-politisch. Zudem widmen sich Ostrom und andere den praktischen Organisationsproblemen von kollektivem Handeln und Gemein-Eigentum sowie neuen Formen kollektiver Subjektivierung. Nicht Wesen oder Identität, sondern Entscheidungsmodi, Ein- und Ausschlusskriterien, Grenzen und Regeln, Sanktionen, Kontrolle, Kommunikation, Aneignung, Produktion und Verteilung werde hier diskutiert.⁹⁵

Schließlich verpflichten die Offensichtlichkeit der Ungleichheiten in dieser Welt einen im originären Sinne des Wortes *emanzipatorischen* Diskurs dazu, von globaler Gerechtigkeit zu sprechen. Ein politisches Konzept gemeinsamen Handelns muss auf den Zugewinn von Freiheit und Handlungsfähigkeit derjenigen abzielen, die keinen Anteil am Gemeinsamen haben. Er muss nicht philosophieimmanent und abstrakt, sondern konkret politisch am Anderen der Gemeinschaft, an den Enteigneten, den Ausgebeuteten und Unterdrückten orientiert sein, an denjenigen, die vom „Erleben“ der Gemeinschaft ausgeschlossen sind und die mit ihrer Sehnsucht nach Zugehörigkeit paradoxerweise manchmal gerade die sind, die den erbaulichen Diskurs der Gemeinschaft motivieren. Mit Derrida bleibt kurz vor Schluss zu sagen:

Idee eines einfachen, noch nicht von kapitalistischen Entfremdungen, komplexen Machtstrukturen und Abhängigkeiten geprägten Lebens auf dem Land nach, denen wiederum die manchmal unkritische Technikbegeisterung der Open-Source-Fraktion der Commons-Anhänger widerspricht.

94 Vgl. Helfrich 2009, Wem gehört die Welt? Zur Wiederentdeckung der Gemein-Güter. Ostrom, Hess 2007, Understanding Knowledge as a Commons.

95 Ostrom, Walker, u.a. 1994, Rules, Games, and Common-Pool Resources. Ostrom, Helfrich 2011, Was mehr wird, wenn wir teilen. Vom gesellschaftlichen Wert der Gemeingüter.

Man muss „es herausschreien: Noch nie in der Geschichte der Erde und der Menschheit haben Gewalt, Ungleichheit, Ausschluss, Hunger und damit wirtschaftliche Unterdrückung so viele menschliche Wesen betroffen. Anstatt in der Euphorie des Endes der Geschichte die Ankunft des Ideals der liberalen Demokratie und des kapitalistischen Marktes zu besingen, anstatt das ‚Ende der Ideologien‘ und das Ende der großen emanzipatorischen Diskurse zu feiern, sollten wir niemals diese makroskopische Evidenz vernachlässigen [...]: Kein Fortschritt der Welt erlaubt es, zu ignorieren, dass in absoluten Zahlen noch nie, niemals zuvor auf der Erde so viele Männer, Frauen und Kinder unterjocht, ausgehungert oder ausgelöscht wurden.“⁹⁶

Diese Feststellung muss Motivation für politisches Handeln und für eine Praxis des Gemeinsamen bleiben.

96 Derrida 2004, Marx' Gespenster, S. 121.