

2 Rechtsperson und Rechtssubjektivität in der idealtypischen Republik

„Wenn es richtig ist, dass ein Ding in der Welt des Geschichtlich-Politischen wie in der Welt des Sinnlichen nur dann wirklich ist, wenn es von allen seinen Seiten sich zeigen und wahrge nommen werden kann, dann bedarf es immer einer Pluralität von Menschen oder Völkern und einer Pluralität von Standorten, um Wirklichkeit überhaupt möglich zu machen und ihren Fortbe stand zu garantieren. Welt, mit anderen Worten, entsteht nur dadurch, dass es Perspektiven gibt, sie ist nur jeweilig als die so oder anders gesichtete Ord nung von Weltdingen.“

Arendt, Was ist Politik?, S. 105

Die Pluralität, die Tatsache, dass „nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“¹, das Zusammenleben mit Menschen, die man sich nicht aussuchen kann, ist in Arendts politischer Theorie sowohl ein Merkmal des Menschseins² als auch Grundbedingung der menschlichen Tätigkeit des Handelns. Pluralität zeichne sich durch die hinreichende Ähnlichkeit aus, die es braucht, um einander zu erkennen, und durch die grundsätzliche Verschiedenheit, die Menschen voneinander haben und die sie im Handeln und Sprechen realisie-

1 Arendt, Vita Activa, S. 17.

2 Butler, Am Scheideweg, S. 196.

ren.³ Aus den letztgenannten Fähigkeiten und Aktivitäten ergebe sich die Möglichkeit, eine gemeinsame Welt, im Sinne eines Bezugsgeflechts herzustellen, die in Ermangelung einer absoluten Wahrheit nur durch die unterschiedlichen Perspektiven der an ihr Partizipierenden überhaupt entsteht.⁴ Diese Welt, das ‚Zwischen‘, das durch Gemeinsamkeit wie ein Tisch sowohl trennt als auch verbindet,⁵ sei nicht rein dinglich, sondern entstehe erst, wenn Menschen auf sie Bezug nehmen, und dies tun sie im Handeln.⁶ Daher sei das Handeln die Modalität des Politischen, das stets die gemeinsame Welt zum Gegenstand hat.⁷ Handeln könne der Mensch jedoch nur aufgrund der „formal-anthropologischen Annahme“⁸ der Naturalität, die biologische Grundbedingung für politische Initiative ist: „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen.“⁹ Dieses hoffnungsvolle Zitat bildet den Schlussatz von Arendts Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, das als eines der Merkmale des Totalitarismus den Wunsch herausarbeitet, die Pluralität zu zerstören und Menschen aneinanderzuschweißen, als wären sie nur ein einziger und somit Handlungsmöglichkeiten zu vernichten. Die Tatsache, dass Menschen einen Anfang bilden, kann somit durch keine Herrschaft der Welt zerstört werden, wohl aber die Option, diesen naturgegebenen Anfang in der Welt durch aktive Einschaltung in Form des Handelns zu realisieren, also „Verantwortung [für die Tatsache des Geboreneins, B.B.] auf uns zu nehmen“¹⁰. Wenn eine Welt, in die die ‚Neue‘ ihre Bezugsfäden einweben kann, nicht mehr vorhanden ist, weil die Verschiedenheit der Menschen zerstört wurde, ist ihr die Möglichkeit der Initiative verwehrt, und das menschliche Sein wird auf bloßes „Sich-Verhalten“¹¹, eine monotone Uniformität, reduziert.

3 Benhabib, Hannah Arendt, S. 305.

4 Arendt, Vita Activa, S. 66.

5 Ebd.

6 Ebd., S. 71.

7 Straßenberger, Hannah Arendt zur Einführung, S. 54 f.

8 Ebd., S. 57.

9 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 979.

10 Arendt, Vita Activa, S. 215.

11 Ebd., S. 55.

Auch wenn eine Einzelne durchaus in der Lage ist, anzufangen zu handeln, entstehe Macht nur dort, wo „Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen“.¹² Politik sei dem Menschen nicht inhärent, im Gegenteil: Er sei kein *zoon politikon*, sondern apolitisches.¹³ Erst das assoziative Moment des Miteinanders lasse den Zwischenraum, die Welt, entstehen oder aktualisiere ihn.¹⁴ Arendt betont, dass dieses Machtmoment nur in der Einheit von Handeln und Sprechen gegeben ist, nur, wenn die Worte nicht lügen, sondern „Wirklichkeiten enthüllen“¹⁵ und „Taten nicht mißbraucht werden, um zu vergewaltigen und zu zerstören, sondern um neue Bezüge zu etablieren und zu festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen.“¹⁶ Wie Sprechakt und Handeln zusammenhängen, hängt jedoch von der Lesart der Arendt'schen politischen Theorie ab: Teilweise wird auf den agonalen Charakter politischer Identität bei Arendt hingewiesen, der insbesondere durch ihr Rekurrieren auf die griechische Antike betont wird,¹⁷ in der Auszeichnung, im Sinne des Gewinnens eines Kampfes, ein wichtiges Element war.¹⁸ Es scheint jedoch sachgerechter, von der in *Über die Revolution* vorgestellten politischen Identitätsbildung des deliberativen Zusammenschlusses auszugehen, da Konsens in Arendts idealtypischen Darstellungen durch Überzeugung erlangt wird. Sie betont die Freude an der Verfolgung eines gemeinsamen Ziels, die fernab von einer bloßen zielgerichteten Handlung als Freude an dem gemeinsamen Handeln, also an dem Vollzug definiert werden kann.¹⁹ Eine rein auf Auszeichnung basierende Entscheidungsfindung birgt die inhärente Gefahr, dass die ‚Unterlegenen‘ im politischen Handeln ihre Sicht der Welt nicht einbringen können, oder das politisch Erwünschte durch diejenige definiert wird, die im Kampf gewonnen hat. Auch Arendt stellt in Bezug auf den dauernden Wettstreit unter den Bürgern Athens fest, dass dieser letztendlich den Untergang

12 Ebd., S. 251.

13 Jalušic in: Heuer/Heiter/Rosenmüller, Arendt Handbuch, S. 308.

14 Arendt, *Vita Activa*, S. 251.

15 Ebd., S. 252.

16 Ebd.

17 Ebd., S. 36.

18 Ebd., S. 36 f.

19 Arendt, *Über die Revolution*, S. 163; Schönherr-Mann, Philosophie und Politik bei Hannah Arendt in: Breier/Gantschow (Hrsg.), Politische Existenz und republikanische Ordnung, S. 73 (83).

der πόλις bedeutet habe, da der die Agonalität begleitende Neid und Hass das Gemeinwesen vergiftet und die Stiftung dauerhafter Bündnisse unmöglich gemacht habe.²⁰ Wenn Politik jedoch davon lebt, dass Gleiche sich begegnen und als ebendiese behandelt werden, muss sichergestellt werden, dass die Worte all derer gehört werden, die sich entscheiden, sich im öffentlichen Raum zu exponieren, so dass der deliberative Politikbegriff für Arendts Denken einschlägiger scheint.

Während das Gemeinsame im Handeln sich im Schaffen neuer Bezüge und somit Veränderung der Realität niederschlage, bedürfe es des Sprechens nicht nur zur Enthüllung von Wirklichkeiten, sondern auch zur Offenlegung der Person der Handelnden.²¹ Erst über die kommunikative Begleitung des Handlungsaktes erscheine dieser nicht lediglich als Mittel zum Zweck,²² sondern als Anstoß, gemeinsam etwas zu verändern²³ – erst dadurch erhalte er Bedeutung.²⁴ Dieser Aspekt ist insofern wichtig, als es in der Politik zwar um die gemeinsame Welt und ihren Fortbestand gehe, sie jedoch gleichzeitig dazu diene, „Wirklichkeit, die durch das Gesehen- und Gehörtwerden entsteht“²⁵ zu ermöglichen – ohne das Politische wäre der Mensch „bestimmter, wesentlich menschlicher Dinge beraubt [...].“²⁶ Zwar könne sich kein Mensch, der unter Menschen lebt, des Handelns und des Sprechens ganz enthalten,²⁷ doch sei insbesondere das Handeln, anders als das Sich-Verhalten, nur möglich unter Gleichen, also im herrschaftsfreien Raum, in der Öffentlichkeit.²⁸ Erst in der Losgelöstheit von Zwängen könne sich der Mensch in seiner Individualität offenbaren, die darin besteht, dass in Bezug auf ihn nur möglich ist zu sagen, dass jetzt ‚Jemand‘ da ist, wo davor ‚Niemand‘ war.²⁹ Der Mensch, der als Individuum nicht zu definieren sei, da er einzigartig ist und somit jeder Vergleich nur Gemeinsamkeiten, nicht je-

20 Arendt, Sokrates. Apologie der Pluralität, S. 50 f.

21 Arendt, Vita Activa, S. 214.

22 Ebd., S. 221.

23 Passerin d'Entrèves, The political Philosophy of Hannah Arendt, S. 73.

24 Benhabib, Hannah Arendt, S. 179.

25 Arendt, Vita Activa, S. 73.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 215.

28 Ebd., S. 50.

29 Ebd., S. 217.

doch das Besondere betone, könne sich hier in seiner Einzigartigkeit darstellen – ein Versuch, diese in Worte zu fassen würde sie jedoch negieren.³⁰ Im Vollzug der Politik realisiere sich, durch das eigene Einschalten, die Natalität des Menschen – und diese Verwirklichung bedeutet Freiheit.³¹ Doch wie das Sprechen ein reziproker Akt ist, ist auch die Freiheit der Selbstenthüllung nur dann verwirklicht, wenn sie anderen erscheint. Arendts politische Theorie basiert darauf, dass Erscheinen und Sein zusammenfallen, da nur Wirklichkeit werde, was ebenfalls von anderen vernommen wurde.³² Das gelte auch für die Prädikate, die eine Handlung konnotieren, sei es ‚mutig‘, ‚feige‘ oder ‚innovativ‘, die nur von einem Gegenüber vergeben werden können und dies auch nur dann, wenn die Handlung nicht als isoliert und vollkommen autonom wahrgenommen wird, sondern vielmehr in Kontext zu ihrer Urheberin und der Situation steht, also in ein Bezugsgeflecht eingebettet ist, das sich lediglich durch Narration offenbart.³³

Der narrative Aspekt des Politischen gewinne seine Bedeutung insbesondere aus der Tatsache, dass Politik nicht lediglich der Gegenwart dienen solle, sondern eine Brücke zwischen Vergangenheit und Zukunft schlage, die Aufrechterhaltung der ‚gemeinsamen Welt‘ in den Fokus nehmen müsse, um die Kontinuität zu gewährleisten, ohne die es „keine Einheit des Menschengeschlechts“³⁴ geben könne.³⁵ Diese Kontinuität grenzt Arendt jedoch scharf von einem übermenschlichen Entwicklungsprozess ab: Die politische Kontinuität sei nicht Resultat einer lediglich ablaufenden Zeit, sondern eine Tradition, die überliefert und somit stets nur bestimmte Inhalte erinnert.³⁶ Geschichte, und somit auch politische Phänomene, seien somit keine von menschlichen Handlungen abgelösten, gewissermaßen transzendenten Herstellungsprozesse.³⁷

30 Schües, *Conditio humana* – eine politische Kategorie in: Breier/Gantschow (Hrsg.), Politische Existenz und republikanische Ordnung, S. 49 (50).

31 Arendt, Die Freiheit, frei zu sein, S. 16.

32 Benhabib, Hannah Arendt, S. 180.

33 Ebd., S. 182.

34 Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 946.

35 Ebd.

36 Arendt, Tradition und die Neuzeit in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 23 (37).

37 Arendt, Geschichte und Politik in der Neuzeit in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 80 (108f.).

Diese Ansicht implantiere eine Zweckmäßigkeit in die menschliche Welt, so dass diese, sobald der Zweck erreicht wurde, sich selbst überflüssig macht.³⁸ Arendts Begriff von Narrativität scheint daher auf das antike Griechenland zu rekurrieren, in dem die Bedeutung eines Ereignisses sich aus ebendiesem ergab und nicht, weil es als ein Exponent geschichtlicher Prozesse verstanden wurde.³⁹ Das Außerordentliche werde erzählt und bleibe somit durch Überlieferung in der menschlichen Welt, es könne ein Beispiel setzen.⁴⁰ Das Außerordentliche, wie oben bereits angerissen, sei dabei nicht die isolierte Handlung, sondern der ganze Mensch, der sich exponiert hat, indem er sich durch Handeln und Sprechen in das Bezugsgewebe der Menschen eingebunden- und es dadurch mit verändert hat.⁴¹ Die Politik ermögliche dem Individuum, das stets durch seine Mortalität definiert ist, die Konsequenz der Individualität ist und durch reine Reproduktion somit nicht zu überwinden,⁴² etwas zu schaffen, „das beständiger ist als das Leben“⁴³ und ein Testament zu hinterlassen, so dass große Taten und große Worte durch Geschichten nicht mehr aus der Welt verschwinden⁴⁴ und deswegen ein Stück Unsterblichkeit bedeuteten.⁴⁵ Die Erinnerung an Menschen und ihre Taten sei eine Tätigkeit gegen das Vergessen und auch gegen die Macht politischer Lügen oder Ideologien,⁴⁶ wie sie später im Zusammenhang mit dem Totalitarismus eingehender erläutert werden.

Die tradierten Geschichten haben weitere politische Dimensionen jedoch sowohl im Setzen eines Anfangs als auch als stabilisierendes Element im Handeln. In ihrer Beschreibung der Amerikanischen Revolution betont Arendt die Bedeutung, die die Gründungsväter der Gründungslegende Roms zumaßen, und ihre Interpretation der Geschichte auf ameri-

38 Ebd.

39 Arendt, Natur und Geschichte *in:* Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 54 (59).

40 Ebd., S. 54 (60).

41 Arendt, Vita Activa, S. 226.

42 Ebd., S. 29.

43 Ebd., S. 73.

44 Ebd., S. 232.

45 Ebd., S. 30.

46 Heuer, Citizen, S. 196.

kanische Verhältnisse.⁴⁷ Sie sind somit Maßstab in einer Welt, die schon vorher bestanden hat, und sorgen dafür, dass niemand vor dem Nichts steht, wenn er neu beginnen möchte. Eine ähnliche Funktion nehmen die Geschichten auch in bereits bestehenden politischen Gemeinwesen ein: Bereits beurteilt als gut oder schlecht, recht oder unrecht oder schön oder hässlich, bieten sie auch hier durch Erinnerung eine Orientierung über einmal erfolgtes menschliches Handeln, die sich in weiteren Handlungen aktualisieren könne und somit einen Indikator dafür bildet, ob eine Handlung geboten oder zu unterlassen ist.⁴⁸ So können sie eine Stabilität zumindest indizieren, die ohne Geschichten in der unendlichen Mannigfaltigkeit und Spontaneität menschlicher Handlungen nicht zu garantieren sei.⁴⁹

Aufgrund der lapidaren Formulierung, dass Politik die Sorge um die gemeinsame Welt sei und ihr Sinn die Freiheit, wird Arendts politischer Theorie gerne vorgeworfen, selbstzweckhaft und inhaltsleer zu sein,⁵⁰ und somit in einer Traditionslinie mit den politischen Existenzialisten der 1920er Jahre, wie zum Beispiel und vor allem Carl Schmitt zu stehen.⁵¹ Dies liegt unter anderem daran, dass der öffentliche Raum, in dem die Politik stattfindet, Arendts Ansicht nach streng zu trennen ist von dem Privaten, der Familie, und auch von der Gesellschaft und somit der sozialen Frage. Ob eine Politik, die unter Ausklammerung von sozialen Gegebenheiten funktionieren soll, in der Lage ist, Sorge für die gemeinsame Welt zu tragen, wird bezweifelt.⁵²

Die von Arendt vorgenommene strikte Trennung der unterschiedlichen Lebensbereiche erfolgte jedoch aus zwei Gründen: Anders als im Politischen seien Mitglieder in der Gesellschaft oder auch in der Familie zwar gleich, was ihre Interessen oder ihre Herkunft angeht, jedoch basierten diese Unionen auf Gewalt- beziehungsweise Hierarchieverhältnissen, negierten somit die Möglichkeit, sich als Gleiche zu begegnen

47 Arendt Über die Revolution, S. 272 f.

48 Arendt, Über das Böse, S. 149.

49 Passerin d'Entrèves, The political Philosophy of Hannah Arendt, S. 76; Schües, *Conditio humana* – eine politische Kategorie in: Breier/Gantschow (Hrsg.), Politische Existenz und republikanische Ordnung, S. 49 (60).

50 Z.B. u.a. Benhabib, Hannah Arendt, S. 303, m.w.N.

51 Jay, Partisan Reviews, vol. 45 1978, S. 347 (351).

52 So z.B. von Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, S. 63.

und gemeinsam zu handeln.⁵³ Das Eindringen dieser Bereiche in die Sphäre des Politischen berge die Gefahr, die notwendige Gleichheit auch dort zu zerstören und die Gemeinsamkeit somit unmöglich zu machen.⁵⁴ Zudem begriff sie zumindest das Gesellschaftliche, und somit die gesamte Wirtschaft, als von Interessen geleitet. Privatinteressen, die auf den eigenen Vorteil abzielten, seien jedoch der Sorge um die Welt ebenso wenig zuträglich, wie Hierarchieverhältnisse.⁵⁵ Die Skepsis gegenüber dem Eindringen in das Politische bedeutet jedoch keineswegs, dass Arendt die soziale Frage für unwichtig erachtet: Ihr emanzipatorischer Ansatz verlangt nur, dass die Sicherung der Lebensgrundlagen Verwaltungsaufgaben, aber keine politischen sind⁵⁶ und sich soziale Belange im Politischen nur insofern auswirken könnten, als das Gruppen, denen bisher kein Zugang zu öffentlichen Angelegenheiten gewährt wurde, sich diesen erkämpften.⁵⁷ Die Geschehnisse der Welt sind also in ihren Sphären nicht isoliert, sondern wirken alle miteinander, auf unterschiedliche Art und Weise. Gerne wird Arendt auch eine Geringschätzung des Privaten unterstellt, da sie das Leben ohne ein Eintreten in die Öffentlichkeit „bestimmter, wesentlich menschlicher Dinge“⁵⁸ beraubt sah.⁵⁹ Diese Ansicht kann jedoch einer genaueren Betrachtung nicht standhalten: Das Private dürfe im Öffentlichen keine Rolle spielen, auch, da die Menschen sich im Privaten in ihrer individuellen Biographie vollkommen voneinander unterscheiden und an ihr Verhalten keine gemeinschaftsorientierten, sondern persönliche Maßstäbe ansetzen.⁶⁰ So könnten auch intensive Gefühle, wie zum Beispiel Liebe, nur im Privaten bestehen, da sie für das Licht der Öffentlichkeit nicht geeignet seien.⁶¹ Dort bilden sich also Voraussetzungen, unter anderem durch die Erziehung, die später für eine Standortbestimmung – also die Frage, auf welcher Basis sich

53 Arendt, *Vita Activa*, S. 50.

54 Ebd., S. 51.

55 Arendt, *Über die Revolution*, S. 292.

56 Ebd., S. 116.

57 Ebd., S. 167.

58 Arendt, *Vita Activa*, S. 73.

59 Ebd.

60 Arendt, *On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding in: Essays in Understanding*, S. 328 (332).

61 Arendt, *Vita Activa*, S. 64.

die Bürgerin ihre Meinung bildet, welche Erfahrungen sie mitbringt – relevant sind. Das Private, das den Charakter formt, dient somit der Bildung einer Identität, die bereits notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für das Exponieren in der Öffentlichkeit ist. Auch wenn das „Wer-jemand-jeweilig-ist“⁶² auf der Bühne der Öffentlichkeit der Kontrolle der Handelnden entzogen ist, da es sich „unwillkürlich in allem mit offenbart, was wir sagen oder tun“⁶³, ist die Identitätsbildung nicht rein performativ, da sie nicht voraussetzungslos vonstatten geht, nicht erst im „sprachlich verfassten Handlungsakt“⁶⁴ entsteht. Allerdings ist die Öffentlichkeit die einzige Sphäre, in der Menschen „aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens“⁶⁵ manifestieren. Im Handeln und Sprechen offenbare das Individuum immer auch sich selbst, übernehme die Verantwortung auch für die nicht intendierten Folgen der Handlung.⁶⁶ Der Mensch werde somit zur Person, die sich im Gegensatz zum Subjekt dadurch auszeichne, dass sie nicht souverän über sich verfügt, sondern immer in Wechselwirkung zu der sie umgebenden Mitwelt und abhängig von den Mitmenschen ist.⁶⁷ Hier zeichnen sich bereits Konturen des Arendt'schen Personenbegriffes ab. Das augenfälligste und wohl auch kontraintuitivste Merkmal ist die Fokussierung auf die Reziprozität, die Tatsache, dass die Person dem Subjekt nicht entspricht, sondern dass ein qualitativer Unterschied zwischen diesen Formen menschlicher Existenz besteht. Subjekte, deren eigentlicher Lebensbereich das Private sei, seien durch ihre Subjektivität bestimmt, durch nicht vermittelbare Empfindungen und Emotionen, und determiniert durch biologische und soziale Notwendigkeiten.⁶⁸ Das Eindringen des Subjekts in die moderne politische Ordnung bedeute ein Verschwinden von Welt: „Ein jeder ist nun eingesperrt in seine Subjektivität wie in eine Isolierzelle, und diese Subjektivität wird nicht darum weniger subjektiv und die in ihr gemachten Erfahrungen darum nicht weniger singulär, weil sie ins Endlose multipliziert erscheinen.“⁶⁹ Die Person hingegen kann sich erst dialogisch in

62 Ebd., S. 219.

63 Ebd.

64 *Straßenberger*, Hannah Arendt zur Einführung, S. 167.

65 *Arendt*, Vita Activa, S. 219.

66 *Jaeggi*, Welt und Person, S. 73.

67 Ebd., S. 74.

68 *Arendt*, Vita Activa, S. 62 ff.

69 *Arendt*, Vita Activa, S. 73.

all ihren Dimensionen enthüllen und ihre „personale Einzigartigkeit“⁷⁰ offenbart sich erst in Geschichten, deren Protagonistin sie ist und die erst dann erzählbar werden, wenn Tat und Täterin als eine Einheit begriffen werden.⁷¹ Obwohl Arendt ihren Personenbegriff stets nur episodisch andeutet und nie dezidiert formuliert, lassen sich so deutliche Parallelen feststellen, dass es hier lohnenswert scheint, ihn mithilfe Ricoeurs „hermeneutischer Phänomenologie der Person“ in vier Aspekten anzureißen.⁷² Es seien die Sprache, die Handlung, die Erzählung und das ethische Leben, die die Person ausmachten.⁷³ Es lässt sich so konstatieren, dass Arendts Politikbegriff eine personale Dimension hat, die sich schon in ihren differenzierten Verständnis der Pluralität, der *conditio per quam* der Politik, als Einzigartigkeit in der Gleichheit, offenbart.

Die unbedingte Akzeptanz und Förderung der Pluralität verbietet schon a priori eine Definition Arendts politischer Theorie als eine solche ohne ethische Implikationen. Butler formuliert: „Kommunitäre Gründe der Zugehörigkeit sind nur unter der Bedingung gerechtfertigt, dass sie einer nichtkommunitären Ablehnung des Genozids untergeordnet sind.“⁷⁴ In dieser Theorie, in der die Welt umso größer ist, mehr Perspektiven auf sie sich offenbaren, die also ganz durch ihre Interpersonalität definiert ist, verbietet sich die Anwendung von Gewalt- oder Herrschaftsverhältnissen, die Vielfalt unterdrücken – ein Grund mehr für Arendt, klassische Herrschaftsverhältnisse aus dem Raum des Politischen auszuschließen, so dass sie sich dort nicht aktualisieren können. In der Pluralität findet sich auch der Grund für ihre Ablehnung absolut gesetzter Ziele, die von der Politik zu verwirklichen sind: Diese implizieren stets eine Absolutheit, die mit der Relativität des menschlichen Zusammenlebens nicht vereinbar ist; der Glaube an etwas Absolutes zerstört die Handlungsmöglichkeiten im öffentlichen Raum, die, um bestehen zu bleiben, unter der Prämisse stehen müssen, dass die Veränderung der Realität im Sinne der gemeinsamen Welt möglich ist.

70 Ebd., S. 219.

71 Ebd., S. 218.

72 *Ricœur, Annäherung an die Person in: Vom Text zur Person*, S. 227 (228).

73 Ebd.

74 *Butler, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S. 150.