

»Zeugung« oder »Geburt« – Zeitlichkeiten politischer Transformation oder: Ist Schlafen politisch?

Am 5. Juli 2017 titelte *die tageszeitung (taz)*: »Schlafen bleibt politisch.« Mit dieser zunächst kontraintuitiv anmutenden Überschrift kommentierte die *taz* die Vorgänge im Vorfeld des G20-Gipfels in Hamburg, genauer gesagt die überwiegend juristisch geführte Debatte um ein geplantes Protestcamp, das unter dem Namen »Antikapitalistisches Camp – Alternativen zum Kapitalismus leben und sichtbar machen« abgehalten werden sollte.¹ Diese Debatte bildet den Rahmen für die nachfolgenden Ausführungen, wobei mich vor allem Idee und Praxis derartiger Protestcamps interessieren, die bisher, von wenigen Ausnahmen abgesehen, keine nennenswerte sozialwissenschaftliche Aufmerksamkeit auf sich zogen.²

Worum ging es in Hamburg im Zusammenhang des »antikapitalistischen Camps«? Diverse gipfelkritische Akteure beabsichtigten auf der Festwiese des Hamburger Stadtparks ein zehntägiges Protestcamp zu organisieren, in dem für bis zu 10.000 Besucher*innen neben Workshops, Kundgebungen und Infoveranstaltungen auch Schlafplätze, Waschmöglichkeiten und Verpflegung geboten werden sollten. Mit Anmeldung des Camps bei der entsprechenden Behörde der Stadt Hamburg im Frühjahr 2017 begann ein in der Folge auf verschiedenen Ebenen geführter, öffentlich stark beachteter Streit um die Frage nach dem Umgang mit dem Camp, konkret: dessen Genehmigung. Während die Stadt Hamburg zunächst auf Grundlage der Grünanlagenverordnung für ein Verbot argumentierte, so war die letztlich bis zum Bundesverfassungsgericht (BVerfG) getragene zentrale Frage, ob das Camp im Sinne des Art. 8 Grundgesetz (GG) als Versammlung zu werten und entsprechend als hohes demokratisches Gut zu genehmigen, ermöglichen und schützen ist.³ Art. 8 GG selbst ist wenig aussagekräftig hinsichtlich der Bestimmung dessen, was als Versammlung zu werten ist, aber eine Art Leitplanke hat das Bundesverfassungsgericht in einem Urteil von 2001 zur »Fuckparade« eingeschlagen, indem sie als *konstituierendes Element* eine *nach außen sichtbar werdende gemeinsame politische Meinungsbildung und Meinungsäußerung* bestimmte. Die »Fuckparade« wurde schlussendlich vom BVerfG nicht als Versammlung anerkannt, weil es sich

- 1 Mein Dank für wertvolle Hinweise und Anregungen gilt Julia Schulze Wessel, den Teilnehmer*innen des Augsburger Kolloquiums zur Politischen Theorie sowie den anonymen Gutachter*innen des *Leviathan*. Katja Teich und Simon Oschwald haben viel zum Nachvollzug der Camppraxis beigetragen.
- 2 Vgl. Brown et al. 2017; Feigenbaum et al. 2013; Mörtenbeck, Mooshammer 2012; Mäckelbergh 2011.
- 3 Eine Darstellung der Vorgänge und juristische Einordnung liefert Rusteberg 2017.

dabei – so das Urteil – in weit überwiegendem Maße um den Ausdruck eines »Lebensgefühls« handle und ein geplanter Redebeitrag sowie die Flugblätter im Gesamtkonzept der Veranstalter nur eine marginale Rolle spielten.⁴ Nimmt man eine in diesem Sinne verstandene Meinungsäußerung zum Maßstab, so ist es nicht abwegig, dass die Stadt Hamburg in ihrem Bestreben, das Camp zu verhindern, dahingehend argumentierte, dass Schlaf-, Wasch- und Küchenzelte – und damit Schlafen, Waschen, Kochen – gerade nicht Teil der politischen Meinungsbildung und -artikulation sein könnten und daher nicht zu bewilligen seien – was in der Folge wiederum einer faktischen Verunmöglichung des Camps als Gesamtkonzept entsprochen hätte. Im Eilentschluss vom 28. Juni 2017 ließ das BVerfG die endgültige Beantwortung der von Klägern und Beklagten aufgeworfenen Fragen zwar offen, ermöglichte aber faktisch die Durchführung des Camps unter von der Hamburger Versammlungsbehörde zu erlassenden Auflagen. Das Camp sei bis auf weiteres und mit eingeschränkter Anzahl an Schlafplätzen prinzipiell als Versammlung genehmigbar. Allerdings – das ist für das Folgende im Kopf zu behalten – wertete das BVerfG die Schlaf- und Versorgungseinrichtungen in seinem Urteil als *meinungsbildungsstützende Infrastruktur, nicht aber als Teil der politischen Meinungsäußerung selbst*. Zwar wurde im Urteilstext angedeutet, dass es im zeitgenössischen politischen Protest möglicherweise neue Formen und Qualitäten gäbe, die erst noch versammlungsrechtlich zu analysieren und in ihren Implikationen abzuwägen seien, eine präzisierende Ausführung erfolgte (bis dato) jedoch nicht.⁵ Bis auf weiteres also, so ließe sich sagen, haben Schlafen, Essen und Waschen (im Protestcamp) als *nicht* politisch beziehungsweise *nicht* politisch meinungsbildend/-artikulierend zu gelten.⁶

Während der juristische Streit im konkreten Fall also noch nicht beendet ist und erste Forderungen nach einem versammlungsrechtlich gedeckten, prinzipiellen Verbot von Protestcamps schon kurz nach dem G 20-Gipfel laut wurden, möchte ich im Folgenden einer anderen Frage nachgehen. Die Debatte darüber, was als politische Meinungsartikulation gelten kann und was infolgedessen als Versammlung zu

4 Vgl. die Beschlüsse 1 BvQ 28/01 und 1 BvQ 30/01 des Bundesverfassungsgerichts vom 12. Juli 2001. Vgl. auch die Analyse von Möllers 2005, der auf den heiklen Charakter einer *juristischen* Unterscheidung von schutzwürdiger und sonstiger Kommunikation hinweist, insofern die Frage danach, was eigentlich als öffentlich und was als privat gilt, *politisch* umstritten sein kann.

5 Vgl. den Beschluss 1 BvR 1387/17 des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Juni 2017.

6 Depolitisierende Lesarten von Protestcamps sind auch jenseits des juristischen Diskurses nicht unüblich. So bezeichnete Joachim Gauck die New Yorker Occupy-Bewegung – für die das Camp im Zucotti-Park Herzstück des Protests war – einst als »Kunstform« (vgl. Michelsen, Walter 2013, S. 24) und verabschiedete das Phänomen damit kurzerhand in die Sphäre der Ästhetik. Auch die Einordnung des in Hamburg geplanten Protestcamps als Planungszelle für Gewaltausübungen durch Gerhard Kirsch, Landeschef der Hamburger Gewerkschaft der Polizei (GdP), kann als Versuch interpretiert werden, das Protestcamp jenseits der Sphäre (legitimer) Politik zu verorten (vgl. *Süddeutsche Zeitung* 2017). Emily Brisette (2016) hat aufgezeigt, inwiefern auch die Prämissen und Konzepte des in der Bewegungsforschung verbreiteten Ansatzes der *Contentious Politics* zu einer Depolitisierung derartiger Protestpraktiken beitragen.

werten ist, verweist auf die tieferliegende Frage nach dem Politischen beziehungsweise nach Art, Gestalt und Gegenstand politischen Handelns. Es ist offensichtlich, dass es hierzu konkurrierende Bestimmungsversuche gibt, und meine Grundthese ist daher zunächst einmal nur die, dass dem Camp-Streit unterschiedliche Verständnisse von Politik und politischem Handeln zugrunde liegen, die es freizulegen gilt. Legt man einen engen, bisher auch die Urteile des BVerfG prägenden Politikbegriff zugrunde, so meine weitergehende Annahme, ist man nicht in der Lage, den auch spezifisch politischen Charakter der Camps in den Blick zu bekommen. Infolgedessen kommt eine Einordnung als Versammlung schon grundbegrifflich nicht in Betracht. Will man mögliche Verkürzungen des engen Politikbegriffs und deren Implikationen auflösen – was letztlich auch dazu beitragen könnte, die Protestcamps in einem anderen, nämlich politischen Licht zu betrachten –, so wäre ein erweitertes beziehungsweise anders gelagertes Politikverständnis zu explizieren. Zu diesem Zwecke soll im Folgenden eine Kontrastierung von Hannah Arendt (Abschnitt 1) und Martin Buber (Abschnitt 2) vorgenommen werden, wohl wissend, dass dichotome Gegenüberstellungen oftmals auch zu Unschärfen führen und den jeweiligen Polen nicht umfassend gerecht zu werden vermögen. Insofern sollten die Ausführungen nicht dahingehend verstanden werden, dass Arendt gegen Buber (oder andersherum) ausgespielt beziehungsweise eine prinzipielle Überlegenheit des einen oder des anderen Ansatzes behauptet werden soll. Vielmehr erhoffe ich mir von einer solcherart »idealtypisierend zurechtgemachten« Gegenüberstellung ein heuristisches Analyseraster, das zur Erhellung des hier interessierenden Sachverhalts beitragen kann.

Präziser ausgedrückt, geht es um die Kontrastierung zweier Metaphern – *Zeugung* und *Geburt* –, über die sich die jeweiligen Verständnisse von Politik und politischem Handeln (die in beiden Fällen auch Verständnisse politischer Transformation sind) erschließen lassen. Insofern mit Zeugung und Geburt unterschiedliche Zeitlichkeiten beziehungsweise Zeitpunkte aufgerufen sind, geraten in dem damit jeweils verbundenen Politikverständnis unterschiedliche und unterschiedlich viele Phänomene als politisch oder überhaupt erst in den Blick. Indem ich danach frage, was es bedeutet, Politik *von der Zeugung her zu denken*, im Unterschied zu einem Denken der Politik *von der Geburt her*, erhoffe ich mir Einsichten, die es gestatten, die Position der Camp-Organisatoren nachvollziehbarer zu machen, nämlich dass es sich bei den Camps *samt* Küchen-, Wasch- und Schlafzelten um eine politische Artikulation handele.⁷ Der für diese Bewertung erforderliche, erweiterte und anders gelagerte Politikbegriff lässt sich meines Erachtens gut mit dem zuletzt sowohl in

7 Die hier verfolgte Frage nach den Zeitlichkeiten von Politik auf Grundlage der Metaphern von Geburt und Zeugung überlagert sich in mancher Hinsicht – insofern die mit dem Protestcamp aufgerufenen Praktiken des Schlafens, Waschens und Kochens zum Bereich reproduktiver Tätigkeiten zu zählen sind – auch mit einer Infragestellung der überkommenen »Vergeschlechtlichung« von Politik. Siehe zur vergeschlechtlichten Qualifizierung politischen beziehungsweise unpolitischen Handelns im westlichen Denken insbesondere auch die Studie von Wendy Brown, in der sie die maskulinistische Konnotation politischen Handelns exemplarisch in Auseinandersetzung mit Aristoteles, Machiavelli und Weber herausarbeitet und auch Arendts Beitrag freilegt: Brown 1988, zu Arendt S. 23-31.

aktivistischen Kontexten wie auch der Bewegungsforschung wieder häufiger gebrauchten Konzept *präfigurativer Politik* erfassen, das auch konzeptgeschichtlich mit der Semantik der Zeugung korrespondiert.⁸ Für das hier verfolgte Anliegen kann ein Verweis auf eine Bestimmung Carl Boggs genügen, der den Begriff 1977 mutmaßlich als Erster mit sozialwissenschaftlichem Anspruch verwendete und in seiner Analyse russischer, italienischer und deutscher Rätebewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts wie folgt definierte:

»Als ›präfigurativ‹ bezeichne ich die politische Praxis einer Bewegung, wenn in ihr die gesamtgesellschaftlich angestrebten Zielvorstellungen über die Beschaffenheit der sozialen Verhältnisse, die Entscheidungsfindungsprozeduren, die politische Kultur und das menschliche Dasein bereits verkörpert werden. [...] Im weitesten Sinne können präfigurative Projekte als Keimzellen einer künftigen sozialistischen Gesellschaft betrachtet werden. Sie stehen für eine vollkommen neue Art von Politik.«⁹

Diese »neue«, *demonstrativ-welterschließende* Art der Politik gilt es zu umreißen (Abschnitt 3), um sodann auf dieser Grundlage zu den Protestcamps und nicht zuletzt auch der Frage nach der Politizität des Schlafens, also nach dessen (a-)politischen Charakter, zurückzukehren (Abschnitt 4). Wie sich nicht zuletzt zeigen wird, schreibt das BVerfG mit seiner Beurteilung auf Grundlage eines von der Geburt her gedachten Politikverständnisses auch die Depolitisierung und zumindest im westlichen politischen Denken stark vergeschlechtlichte (Dis-)Qualifizierung reproduktiver Tätigkeiten – und dafür stehen die Küchen-, Wasch- und Schlafzelte letztlich – fort, die zu unterlaufen gerade den politischen Kern der Protestcamppraxis ausmacht.

8 Ohne hier den entsprechenden Nachweis führen zu können, gehe ich von einer konzeptgeschichtlichen Verwurzelung im Kontext anarchistischer Theorie und Praxis aus. Für die Verbindung von Präfiguration und Zeugung kann exemplarisch auf den *Sonvilier Circular* verwiesen werden, eine der Bakunin-Fraktion zugeordnete Intervention in den Richtungsstreit der *Internationalen Arbeiterassoziation* von 1871: »The society of the future should be nothing other than the universalisation of the organization with which the International will have endowed itself. [...] The International, as the embryo of the human society of the future, is required in the here and now to faithfully mirror our principles of freedom and federation.«.

9 »By ›prefigurative‹, I mean the embodiment, within the ongoing political practice of a movement, of those forms of social relations, decision-making, culture, and human experience that are the ultimate goal. [...] In the broadest sense, prefigurative structures can be viewed as [...] a nucleus of a future socialist state. They would create an entirely new kind of politics«; Boggs 1977, S. 100, 104. Die Begrifflichkeit erfährt seit den Occupy-Protesten eine ausufernde Rezeption gerade auch im wissenschaftlichen Kontext. Ein entsprechender Überblick und vor allem auch eine vertiefte Problematisierung stehen noch aus und können an dieser Stelle nicht geleistet werden. Für einen ersten Versuch der Problematisierung vgl. Gordon 2017.

1. Arendt: Politik und Revolution als Geburtsergebnis

Im Falle Hannah Arendts ist die Metapher der *Geburt* von entscheidender Bedeutung, nicht nur, aber auch die Zeitlichkeit von Politik betreffend.¹⁰ Wenngleich Arendt an einer Stelle zwar betont, dass dem Lebensprozess entnommene Metaphern soziopolitische Phänomene »niemals adäquat erfassen«¹¹ können, so spielt doch die der Geburt eine zentrale und wiederkehrende Rolle in ihrem politischen Denken. Die Befähigung zum Handeln ist es, die den Menschen zu einem politischen Wesen macht, und, so Arendt, »philosophisch gesprochen ist Handeln die Antwort des Menschen auf das Geborenwerden«.¹² Politik und politisches Handeln werden als *zweite Geburt* explizit mit dem Geborenwerden, der Natalität eines jeden Menschen verknüpft und somit an das Geburts-Ereignis gekoppelt.¹³ Im Gegensatz zum rein reaktiven Verhalten ist es in Arendts Deutung das Handeln, das das radikal Neue ermöglicht und in die Welt bringt. Insofern ist es konsequent, dass Arendt dieses mit einem radikal innovierenden Zug versehene Verständnis des Handelns mit dem wohl »innovierendsten« politischen Phänomen kurzschließt, das die neuzeitliche politische Sprache kennt: der Revolution. Revolutionen, so schreibt sie in *Über die Revolution*, sind »die einzigen politischen Ereignisse [...], die uns inmitten der Geschichte direkt und unausweichlich mit einem Neubeginn konfrontieren«.¹⁴ »Im Phänomen der Revolution«, so hat Oliver Marchart deshalb einmal formuliert, »verwirklicht sich [für Arendt] die existenziale bzw. transzendente Bestimmung der Natalität – und damit des Anfangenkönnens – im Bereich des Historisch-Politischen.«¹⁵

Die Verwendung der Geburtssemantik und die Kopplung mit dem Ereignis der Revolution ist, ideengeschichtlich betrachtet, weder ungewöhnlich noch abwegig und erlaubt auch weitergehende interne Differenzierungen: etwa mit Blick auf den Vorgang selbst – es gibt einfache oder schwere Geburten – oder auf dessen Dauer – es gibt schnelle und sich lange hinziehende Geburten. Arendt selbst hat in zeitlicher Hinsicht auf die Zweiphasigkeit von Revolutionen (in Abgrenzung zu bloßen Rebellionen) hingewiesen, die sich in den aufeinanderfolgenden Akten der *Befreiung* (dem Abschütteln von Herrschaft) und der *Gründung der Freiheit* (das heißt der Institutionengebung) manifestiert. So bedeutsam dieser Hinweis in analytischer und politischer Hinsicht auch ist, so geht doch mit dem Gebrauch der Geburtsmetaphorik in Arendts Fassung eine zeitliche Verengung auf einen ereignishaften Bruchmoment

10 Für eine hervorragende Darstellung des Stellenwerts von Metaphern bei Arendt: Trimçev 2016, Kapitel 6.

11 Arendt 1970, S. 82.

12 Ebd., S. 81.

13 Vgl. zum Beispiel Arendt 2008 [1960], S. 215.

14 Arendt 2000 [1965], S. 23. Vgl. dort auch S. 24.

15 Marchart 2005, S. 63. Ähnlich auch Straßenberger 2015, S. 64 f.

und das »Nach« eines Sturzes einer politischen Autorität einher.¹⁶ Wenn Politik – wie es in *Über die Revolution* über weite Strecken der Fall ist – derart eng an ein – wenn auch zweiphasig gedachtes – Revolutionsereignis gekoppelt wird, so können dem Revolutionsgeschehen *vorausgehende* Handlungsformen nicht als politisch erfasst werden.¹⁷ Umsturz und Gründung werden demnach politiktheoretisch privilegiert, wohingegen das »Vor« der Revolution vernachlässigt beziehungsweise sogar analytisch aus dem Bereich der Politik ausgegrenzt wird. Politik, verstanden als Geburtsereignis, beginnt erst mit der Befreiung, die Arendt negativ-freiheitlich und damit als von der »Freiheit als einem positiven Lebensmodus«¹⁸ unterschieden begreift.

Der Geburtsmetaphorik und der damit einhergehenden Privilegierung eines ereignishaften Bruchmoments einer Revolution korrespondiert auch Arendts Beschwörung der Spontaneität menschlichen Handelns, die sie im Revolutionsbuch dazu veranlasst, revolutionäre Akte als »gleichsam aus dem Nirgendwo«¹⁹ erscheinend auszuweisen. Verschiedentlich wird auch eine Deutung politischen Handelns als *Wunder-Tun* aufgerufen.²⁰ Nun ist Arendt gewiss nicht wundergläubig, aber durch ihren spezifischen Metapherngebrauch und indem sie das Phänomen der Revolution derart exzeptionell auflädt – der »Lauf der Welt« wird unterbrochen, »etwas ganz Neues« zeige sich und eine »neue Geschichte«²¹ hebe an –, beraubt sie sich zumindest in begrifflicher Hinsicht in entscheidender Weise der Möglichkeit, eine Verbindung zwischen dem »Vor« und »Nach« einer Revolution zu denken beziehungs-

16 Vgl. Arendt 2000 [1965], S. 184 f. und S. 41 f. Eine solche analytische Unterscheidung von »verschiedenen Stadien des revolutionären Prozesses« (ebd., S. 184) unternimmt bereits Pjotr Kropotkin mit den Bezeichnungen *bloße Insurrektion* beziehungsweise *Arbeit nach der Revolution*. Anders als bei Arendt spielt für Kropotkin in transformati-onstheoretischer Hinsicht aber gerade auch das *Vor* der Revolution eine entscheidende Rolle. Vgl. Kropotkin 1973 [1892], S. 88 f.

17 Hieran tritt das eingangs angesprochene »Zurechtmachen« von Positionen deutlich zutage, denn eine die Gleichsetzung von Politik und Revolution postulierende Lesart Arendts ist ohne Frage nicht alternativlos. Marchart (2005, S. 134 f.) etwa unterbreitet eine »entdramatisierende« Lesart, die in Arendts Skizzen einer räteförmig organisierten föderalen Republik geradezu das Ergebnis einer Dekonstruktion des »emphatisch revolutionären Augenblicks« erkennt. David Watkins (2017) liefert in seinem äußerst anregenden Aufsatz über die *Maroon societies* entfloherer Sklaven in den USA gar eine arendtianische Interpretation einer am besten wohl als Exodus-Politik zu bezeichnenden Praktik – und damit einer Form von Politik, die dem klassischen Revolutionsverständnis diametral entgegenzustehen scheint. Ferner ist natürlich auch auf Arendt selbst zu verweisen, die in ihrer Diskussion des zivilen Ungehorsams den Akt der Revolution gewissermaßen »veralltäglicht« (vgl. Arendt 1986 [1970]; Bernstein 2010, S. 127) oder im Revolutionsbuch (Arendt 2000 [1965], S. 154) die »einübende« Wirkung der *Townhall Meetings* hervorhebt. Neben all dem gibt es aber eben stets auch die Arendt, die Politik, Geburt und Revolution eng verknüpft.

18 Arendt 2000 [1965], S. 39.

19 Ebd., S. 265.

20 Zum Beispiel ebd., S. 184.

21 Ebd., S. 24.

weise Vorgänge vor dem ereignishaften Moment als politisch zu erfassen. Verstärkt wird dies noch durch Arendts in *Macht und Gewalt* geäußertes Postulat, dass »Revolutionen nicht ›gemacht‹ [werden] und am wenigsten durch eine lernbare Prozedur«. ²² Arendt verwehrt sich damit zwar an dieser Stelle – völlig zu Recht – der Vorstellung, dass Revolutionen einem vorab feststehenden und erlernbaren Ablaufplan folgen, mithin rein technische Vorgänge seien, verwirft dadurch zugleich aber auch jede Möglichkeit der Wahrnehmung von transformatorischer »Vorberereitung« oder »Einübung« als politisch.

Mir geht es wohlgemerkt also nicht um den immer wieder gegen Arendt vorgebrachten, dadurch aber nicht richtiger werdenden Einwand, dass ihre »theoretische Privilegierung des revolutionären Urknalls« eine Abwertung der nachrevolutionären, institutionellen Dimension impliziere. ²³ Mein Vorbehalt besteht vielmehr darin, dass Arendt ihrem Nachdenken über Revolutionen als politische Akte schlechthin – beziehungsweise ihrem Nachdenken über Politik als schlechthin revolutionär – eine verkürzte Zeitlichkeitsannahme zugrunde legt, die es verhindert, auch dem Revolutionsereignis vorangehende (und doch möglicherweise revolutionsbezogene oder vielleicht sogar auch ihrerseits revolutionäre) Praktiken *als politisch* in den Blick zu bekommen – mithin also nur Elemente, nicht aber die *Ursprünge* von Revolutionen politisch beziehungsweise politiktheoretisch zu thematisieren in der Lage ist. Diese verkürzte Zeitlichkeitsannahme gründet meines Erachtens in Arendts Indienstnahme der Geburtsmetaphorik beziehungsweise einem dabei zugrunde gelegten verkürzten Modell von Geburt. Als verkürzt hat es insofern zu gelten, als es deren Voraussetzungen nicht mitdenkt. Wie erwähnt, weist Arendt zwar selbst auf die Gefahr unzulänglicher Abbildungseffekte beim Gebrauch von Metaphern hin, aber – so ließe sich etwas spitz formulieren – bei einer derart herausgehobenen Stellung, die der Geburtsmetapher in ihrem politischen Denken zukommt, wäre durchaus zu berücksichtigen gewesen, dass wir es in aller Regel nicht – weder im Bereich der biologischen Reproduktion noch dem der Politik – mit biblischen »Jungfrauengeburt« zu tun haben. Das ist natürlich auch Arendt klar, und so geht es mir zuvorderst nur um den Hinweis, dass ihre womöglich nicht bis zum Ende durchdachte Metaphernwahl gewisse problematische Implikationen mit sich bringt beziehungsweise das Wesen von Politik betreffende problematische Schlüsse evoziert. Kurzum: Insoweit Arendt Politik und politisches Handeln derart eng an ein verkürzt gedachtes Geburtsergebnis koppelt, ist es ihr zumindest begrifflich-konzeptuell nicht möglich, das Geschehen *vor* einer Revolution als politisches Geschehen zu begreifen.

22 Arendt 1970, S. 49.

23 Diesen Vorwurf erhebt beispielsweise Dubiel 1994, S. 52. Vgl. dagegen die Studie zu Arendts Institutionenverständnis von Förster 2009.

2. »Von diesem scheinbar so Geringen [...]« – Mit Buber Transformation von der Zeugung her denken

Einen für diese Belange sensibleren Ansatz findet man bei Martin Buber, einem Zeitgenossen Arendts, den sie zwar kannte, dem sie aber nicht durchweg mit Sympathie begegnete.²⁴ In seiner Schrift *Pfade in Utopia* erarbeitet er eine Art Ideengeschichte und kritische Verteidigung des in marxistischen Kreisen verächtlich gemachten »utopischen Sozialismus« – einer Tradition, mit der sich Arendt meines Wissens nie substantiell beschäftigt hat.²⁵ Hatten Marx und Engels unter diesem Etikett die Überlegungen und Praxismodelle Saint Simons, Charles Fouriers, Robert Owens und Etienne Cabets vor Augen, so bezieht Buber auch die dem anarchistischen Kontext zuzurechnenden Autoren Proudhon, Kropotkin und vor allem Gustav Landauer in seine Analyse mit ein. Dabei lässt Buber ein Politik- und Transformationsmodell aufscheinen, das seinen Ausgang ebenfalls von einer Metapher nimmt, wenngleich er sie nur an dieser einen Stelle gebraucht. Buber schreibt:

»Kropotkin erkennt, wie Bakunin, die grundlegende Tatsache, daß [...] die Revolution keine schaffende, sondern lediglich auslösende, freimachende und machtverleihende Kraft hat, d.h., daß sie nur das vollenden, nur das frei, mächtig und vollständig machen kann, was sich bereits im Schoße der vorrevolutionären Gesellschaft vorgebildet hat, daß, auf das soziale Werden betrachtet, die Stunde der Revolution nicht die Stunde der Zeugung, sondern eine der Geburt ist, – wenn eine Zeugung voranging.«²⁶

Die Kritik an Bakunin und Kropotkin soll hier nicht interessieren, entscheidend ist der letzte Halbsatz: Bubers ebenfalls metaphorisch grundierte Darstellung impliziert offensichtlich eine deutliche Erweiterung der Zeitlichkeit von Transformation. Zwar bringt auch er Revolution mit Geburt in Verbindung und verweist wie Arendt auf deren zwei Bestandteile – den freimachenden und den schaffenden –, lässt das Schaffende aber anders als Arendt nicht erst im Moment nach der Befreiung ansetzen, sondern lenkt den Blick auf die *der Geburt vorausgehende* Zeugung und damit auch den Zeitraum zwischen Zeugung und Geburt. Dahinter steckt nicht zuletzt auch die in anarchistischen Kontexten immer wieder propagierte Priorisierung der *sozialen* gegenüber einer bloß *politischen* Revolution, die lediglich auf den Austausch politischer Führungsämter zielt, anstatt eine tiefreichende Umstrukturierung des Sozialen anzustreben. Mit der sozialrevolutionären Perspektive geht, wenig verwunderlich, auch die Annahme eines langwierigeren und gerade auch *schon vor* der Übernahme politischer Machtpositionen einsetzenden Transformationsprozesses

24 Vgl. Arendt; Blumenfeld 1995, S. 83, 191, 206.

25 Arendt streift das Thema in *Über die Revolution* nur einmal, nennt Proudhon und Bakunin als Hauptprotagonisten und kanzelt den »im wesentlichen anarchistisch orientierten« Diskurs als »heute leicht überschätzt« ab; vgl. Arendt 2000 [1965], S. 335. An anderer Stelle lobt sie Marx dafür, den Sozialismus vom Moralismus der utopischen Sozialisten befreit zu haben; vgl. Arendt 2002 a, S. 309.

26 Buber 1950, S. 79.

einher.²⁷ In Anlehnung an eine gramscianische Terminologie wäre eher von einem Stellungskriegs- denn von einem Bewegungskriegsmodell der Transformation zu sprechen. Tieferreichender ist eine solche Transformation nicht zuletzt auch in der Hinsicht, dass in der Regel nicht als politisch klassifizierte Bereiche – insbesondere auch die hier interessierenden reproduktiven Tätigkeitsfelder – hier zum Gegenstand praktischen Umbaus gemacht werden.²⁸

Es ist offensichtlich, dass man mehr, andersartige und auch anderweitig verortete Praktiken sehr wohl als politische, auf Transformation zielende Praktiken in den Blick bekommen kann, wenn man Politik und Transformation nicht nur an den momenthaften Akt der Geburt koppelt, sondern von der Zeugung her denkt. Es sind dann nicht nur die im Moment des großen Bruchs, sich auf einer hervorgehobenen historischen Bühne ereignenden und unmittelbar antagonistischen Praktiken, die als politisch betrachtet werden müssen/können, sondern mitunter auch eher unscheinbare, nicht die direkte Konfrontation suchende Formen des Tätigseins. Es kommen damit auch all jene experimentierend-vorbereitenden, präfigurativen Praktiken in den Blick, die in mal mehr, mal weniger großem Abstand zur Gesellschaft und dem Staatsapparat andere, »gegenkulturelle« Lebensweisen erproben und vorleben. Für Martin Buber ist ein derartiges Vor-Leben und Erproben von essentieller Bedeutung für eine gelingende Transformation: »Von diesem scheinbar so Geringen, davon, ob es entsteht oder nicht, hängt es in wesentlichem Maße ab, ob die Revolution etwas vorfinden wird, dem sie Raum und Macht zu erkämpfen hat – und das zu schaffen die revolutionäre Stunde selber unfähig wäre.«²⁹ Es sind die »Zeugungsakte« einer neuen Gesellschaft, ohne die das Geburtsergebnis gar nicht sinnvoll gedacht werden könne.

Für Gustav Landauer, der Zentralfigur dieses von Buber skizzierten transformationstheoretischen Diskursstrangs schlechthin, sind, grob gesagt, zwei miteinander verknüpfte Gründe ausschlaggebend, die solch präfiguratives Handeln als bedeutsam erscheinen lassen und auch auf deren Politizität verweisen. Zum einen ist es die aus seinem relationalen Machtverständnis resultierende Annahme *destituierender Effekte* gegenüber den herrschenden Institutionen und Strukturen infolge eines Entzugs aus deren Wirkungsbereich.³⁰ Zum anderen misst Landauer der Antizipation an sich einen politischen Wert bei, weil mit ihr die Transformation beziehungsweise

27 Vgl. exemplarisch Berkman 1999 [1929], S. 50 und 53, sowie Loick 2017, S. 198–211, insbesondere S. 199 f. Auch Arendt (2000 [1965], S. 41) geht es mit dem Begriff der Revolution wohlgerne um tiefgehende Umstrukturierungen, die sie von »Staatsstreich[n] und Palastrevolutionen« abgrenzt, welche »sich auf den engsten Bereich der gerade Herrschenden beschränk[en] und das Leben des Volkes kaum berühr[en]«.

28 Diesem weiten Verständnis sozialrevolutionärer Aktivität korrespondiert die von Daniel Loick identifizierte Dimension des Anarchismus als *Lebensform*, worunter er Versuche fasst, »anarchistische Ideen wie die der gegenseitigen Hilfe, der Solidarität und der Selbstorganisation bereits innerhalb der bestehenden Gesellschaft praktisch werden zu lassen«; vgl. Loick 2017, S. 13 und 36–47.

29 Buber 1950, S. 96.

30 Vgl. unter anderem Landauer 2010, S. 123, 143, 234, 309. Ausführlicher dazu Mümken 2015.

die *Nachhaltigkeit* von die Transformation begünstigenden Effekten einhergehen können, insofern Antizipationsprojekte sowohl vorbildhaft wirken und auch zur Formierung postrevolutionärer Subjekte beitragen.³¹

Arendt kommt dem Gedanken einer antizipatorischen, nicht zuletzt auf die Einübung freiheitlicher Praxis zielenden Funktion von vorrevolutionärem Handeln mitunter durchaus nahe: So erkennt sie in den Sektionen der Pariser Kommune von 1789 die »Keime [...] einer neuen politischen Organisationsform«³² oder in den Räten und Sowjets der nachfolgenden europäischen Revolutionen die »Keimzellen für eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft«,³³ die eine künftige, wenngleich letztlich nie realisierte Staatsform vorweggenommen und die praktische Einübung freiheitlichen Handelns und föderaler Organisation ermöglicht hätten.³⁴ Und doch gewinnt letztlich die spontaneistische, nur den Moment des Umbruchs, nicht aber eine ein weiteres Zeitkontinuum berücksichtigende Deutung die Oberhand: Die Räte entstehen erst »mitten in den Wirren der Revolution«,³⁵ es seien »spontan gebildete Volksorgane«,³⁶ die ohne Wissen der Akteure um historische Vorläufer quasi-automatisch aus dem Nichts entstehen.³⁷ Insofern kann Arendt über die Ursprünge von Revolutionen auch nicht viel sagen und verweist lediglich auf »sehr plötzlich einsetzende Desintegrationen der alten Regime«.³⁸ Wenngleich Revolutionen sicherlich nicht rein technisch herbeigeführt werden können und stets eine komplexe Gemengelage an Faktoren für ihren Ausbruch ausschlaggebend ist, so kann der Vorarbeit durchaus eine bedeutsame *politische* Rolle zukommen, und das nicht nur mit Blick auf den Sturz des bestehenden Regimes, sondern gerade auch hinsichtlich der Verfasstheit der postrevolutionären Gesellschaft. Eben diese, in einem bestimmten Sinne verstandene Vorarbeit ist es, die im von Buber rekonstruierten Strang und insbesondere bei Landauer eine entscheidende Aufwertung erfährt.

Für Arendt könnten derartige, Vorbereitung und auch subjektive Einübung betreffende Überlegungen durchaus von Interesse sein, treibt sie doch in *Über die Revolution* eine Sorge um, die in ganz ähnlicher Weise auch Marx in seinen Reflexionen über die Geschehnisse in Frankreich nach der Februarrevolution von 1848, insbesondere über den Staatsstreich Napoleons III. 1851, zum Ausdruck brachte und die für alle auf »Freiheit« zielenden politischen Bewegungen von bleibender Bedeutung

31 Vgl. unter anderem Landauer 2010, S. 126, 128, 194, 236, 254, 179, 181.

32 Arendt 2000 [1965], S. 313. Vgl. dort auch S. 328, 336.

33 Ebd., S. 330.

34 Vgl. ebd., S. 320, 315 f. Arendt ist in diesem Zusammenhang metaphorologisch und begrifflich nicht ganz konsequent: Sie spricht von »Organen einer Republik, die nie geboren werden sollte«; vgl. Arendt 2000 [1965], S. 316. Werden die Räte an dieser Stelle als *vorgeburtlich* eingeordnet, so heißt es an anderer Stelle, seien sie die »aus der Revolution geborene Staatsform«; vgl. Arendt 1970, S. 25.

35 Arendt 2000 [1965], S. 320.

36 Ebd.

37 Vgl. ebd., S. 336, 328.

38 Ebd., S. 328.

sein dürfte. Im 18. *Brumaire* hält Marx in der bekannten Passage gleich zu Beginn fest:

»Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen.«³⁹

Angesichts der Herausforderungen der Schaffung des Neuen, so Marx, bemächte sich ob der zu füllenden Leere eine Art angstgetriebener »Wiederholungszwang« der Akteure, die dadurch das Vergangene, eigentlich ja zu Überwindende wieder ins Neue einpflanzen.⁴⁰ Anstatt Herrschaft zu überwinden, so die Beobachtung, sei nur eine anders geartete Form der Herrschaft etabliert worden. Genau das beobachtet auch Arendt: »Nichts scheint für eine geschichtliche Betrachtung selbstverständlicher, als daß Art und Gang einer Revolution von dem Regime bestimmt sind, dem sie ein Ende bereitet [...] Die großen revolutionären Ereignisse in Europa [...] scheinen einleuchtend zu demonstrieren, dass absolute Monarchien von despotischen Diktaturen abgelöst werden.«⁴¹ Die revolutionären Bemühungen seien allesamt gekennzeichnet von der »so verderbliche[n] Nachahmung des Vergangenen«.⁴² Während Arendt sich nicht weiter dazu verhält (beziehungsweise die Problematik nur als postrevolutionär bearbeitbar erachtet), hat Marx zur Lösung der Problematik nur die etwas kryptische Feststellung zu bieten, dass die »Revolutionen des neunzehnten Jahrhunderts [...] ihre Poesie nicht aus der Vergangenheit schöpfen [könnten], sondern nur aus der Zukunft«.⁴³

Dass Marx dazu nicht mehr einfällt, so ein von Buber in *Pfade in Utopia* erhobener Vorwurf, gründe genau in seinem eine radikale Ruptur propagierenden, sich nur für den Moment des Umbruchs interessierenden Revolutionsverständnis sowie der damit einhergehenden Verkenning der transformatorischen Potenziale des kritisierten utopischen Sozialismus.⁴⁴ Wie zu einem früheren Zeitpunkt in ganz ähnlicher Weise schon Eduard Bernstein, erhebt Buber seinerseits einen Utopievorwurf

39 Marx 1973 [1852], S. 115.

40 Vgl. Loick 2018.

41 Arendt 2000 [1965], S. 203, 205.

42 Ebd., S. 335. Arendt kommt Marx damit bis in die Formulierungen hinein ziemlich nahe. Bei ihrem Verweis auf die Versuche einiger Protagonisten der *Pariser Commune* von 1871, die Monatsnamen des Revolutionskalenders von 1790 wiederzubeleben, bedient auch sie sich der Interpretation als theatralischer Reinszenierung. Allerdings verweist sie ohne konkrete Angabe auf Alexis de Tocquevilles Beschreibung der 1848er Februarereignisse, welche ja auch Marx zum Anlass seiner Überlegungen nahm. Dabei dürfte es sich um Tocquevilles *Erinnerungen* (1954, S. 95 f.) handeln. In der 1850/51 abgefassten, auf Verfügung Tocquevilles erst 1893 veröffentlichten Schrift wirft dieser den Protagonisten der Februarrevolution vor, bloße Reinszenierungsversuche der Französischen Revolution von 1789 zu betreiben, anstatt sie in einem freiheitlichen Sinne fortzuführen.

43 Marx 1973 [1852], S. 117.

44 Die folgenden Überlegungen wie auch der Beitrag im Ganzen verdanken viel einem hervorragenden Aufsatz Eva von Redeckers; vgl. Redecker 2014.

gegen Marx: »Die Utopie der sogenannten Utopisten ist vorrevolutionär, die marxistische ist nachrevolutionär.«⁴⁵ Der Marx'sche Utopismus bestehe darin, dass er sich im Vertrauen auf Geschichtsgesetze in der Hoffnung wiege, »nach der Revolution würden sich die richtigen Verhältnisse wie von selbst einstellen«,⁴⁶ wohingegen der utopische Sozialismus Landauer'scher Prägung gerade die vorbereitende und einübende Praxis in den Vordergrund rückt. Wenngleich Arendt an einer Stelle eine durchaus an Landauer anschlussfähige Kritik an Marx' verkürzt-verkennen-dem Staatsverständnis übt, das ihn Revolution als bloße Machtergreifung im Sinne der Übernahme des Gewaltmonopols begreifen lasse,⁴⁷ kann ihr aus den oben genannten Gründen eines verkürzt gedachten Revolutionsgeschehens und der damit einhergehenden Ausblendung der vorrevolutionären Bedingungen einer (gelingen-den) Revolution im Grunde derselbe Vorwurf gemacht werden: Wenn sie das »Versagen des nachrevolutionären Denkens«⁴⁸ anprangert und beklagt, die Protagonisten der Russischen wie auch der Französischen Revolution seien den »revolutionären Ereignissen nicht gewachsen«⁴⁹ gewesen, so könnte dies durchaus damit zusammenhängen, dass ihnen ein entsprechendes Handlungswissen, aber auch die charakterlich-subjektive Vorbereitung fehlte. Von Arendt sind zwar keine verächtlichen Äußerungen über derart vorbereitende Praktiken bekannt, wie von Marx und Engels gegenüber den Frühsozialisten, aber durch ihre zeitlich enge Fassung des politischen Handelns verunmöglicht sie eine politiktheoretische Reflexion der Bedeutsamkeit solcher Praktiken. Der Buber-Landauer'sche Zugang, der von der Zeugung her denkt, kann dagegen den Blick auch auf den Zeitraum zwischen Zeugung und Geburt richten und dadurch auch solch vorbereitende Praktiken politik- und transformationstheoretisch reflektieren beziehungsweise *als politische Handlungen* begreifbar machen – auch wenn diese nicht unmittelbar konfrontativ, in direkter Auseinandersetzung mit opponierenden Akteuren und auf einer hervor-

45 Buber 1950, S. 25. Für Bernsteins Kritik: Bernstein 1896/97, S. 165.

46 Redecker 2014, S. 98.

47 Vgl. Arendt 2000 [1965], S. 328 f. Arendt wirft Marx dort auch vor, nur kurz nach seiner Begeisterung für die Graswurzelorganisation der *Commune* von 1871 wieder auf sein autoritäres Top-down-Modell zurückgeschwenkt zu sein. Nur zwei Jahre später habe er wieder die Diktatur des Proletariats propagiert. Wie Urs Marti (1992, S. 525, Fußnote 42) aufzeigt, liegt Arendt hiermit falsch: Nicht zwei Jahre nach, sondern 20 Jahre vor der *Pariser Commune* entstand der Text, auf den Arendt sich bezieht. Ganz so einfach machen es einem Marx und Engels freilich sowieso nicht: 1866 erkennt Marx »die Kollektivbewegung als eine der Triebkräfte zur Umwandlung der gegenwärtigen Gesellschaft« (Marx 1962 [1867], S. 195) an, und auch Engels gesteht den Projekten Robert Owens 1880 zu, ein »erster Schritt zu einer weit radikaleren Umgestaltung der Gesellschaft« (Engels 1987 [1882], S. 200) gewesen zu sein. Der von Buber attackierte Marx ist insofern ebenfalls nur ein zurechtgemachter Strohhmann.

48 Arendt 2000 [1965], S. 298.

49 Ebd., S. 232.

gehobenen »Bühne« stattfinden, also so, wie Revolutionen häufig imaginiert wurden und werden.⁵⁰

3. Nicht stumm! Präfigurative Politik als Praxis, die für sich selbst spricht

Mit dem Hinweis auf die Bühne ist ein weiterer Aspekt angedeutet, der Arendts Politikverständnis eigen ist und eine Erfassung präfigurativer Praktiken als politisch zusätzlich erschwert. Auch dieser Aspekt kann mit dem Gebrauch der Geburtsmetaphorik sowie dem damit zusammenhängenden Zeitlichkeitsverständnis von Politik in Verbindung gebracht werden, denn deren Gebrauch bringt nicht nur ein bestimmtes – verkürzendes – Zeitkontinuum für die Analyse und Bewertung von Politik und Transformation mit sich, sondern es gehen auch die *Sicht-* und *Hörbarkeit* von *Politik* betreffenden Annahmen damit einher. So wie mit dem Geburtsakt etwas Sicht- und Greifbares in die Welt gelangt, so räumt auch Arendt im Zuge ihrer phänomenologischen Kopplung von Politik und Geburt dem Erscheinen und der Sichtbarkeit eine herausragende Bedeutung als Charakteristikum politischen Handelns ein. Paradigmatisch kommt dies in ihren oft auch von Theatermetaphern geprägten Schriften mit der Rede vom »Betreten einer Bühne« immer wieder zum Ausdruck.⁵¹ Während eine solche Perspektive geneigt ist, im Verborgenen ablaufende Praktiken als per se unpolitisch abzutun – ein Vorwurf, der in ähnlicher Weise auch gegen Jacques Rancière erhoben wurde⁵² –, so stellt dieses Charakteristikum an sich noch kein Problem für die Analyse und Bewertung präfigurativer Praktiken dar, insofern die darunter rubrizierten Handlungen in der Regel durchaus gesehen und wahrgenommen werden wollen.⁵³ Die Arendt'sche Auffassung der Öffentlichkeit und des sich auf dieser Bühne abspielenden Handelns ist jedoch zudem eng an eine Vorstellung des Wettstreits im Sinne einer interaktiv-konfrontativen und verbalsprachlich-argumentativen Auseinandersetzung gekoppelt.

Charakterologisch wird dieses Politikverständnis für Arendt durch die Figur des »rebellischen Paria« verkörpert, der »handelnd auf die Bühne der Politik tritt«⁵⁴

50 In diesem Kontext ist auf eine Differenz zwischen Buber und Landauer hinzuweisen. Während Buber Transformation konventionell in einem zeitlichen Davor-Danach-Modell denkt, so transformiert Landauer den Transformationsbegriff selbst. Präfigurationsprojekte sind für ihn bereits der Wandel selbst und bereiten diesen nicht nur vor. Eva von Redecker (2014, S.103) spricht infolgedessen von einer Überwindung der »Dissoziation von Gegenwart und Zukunft« durch Landauer und zieht vermutlich auch deshalb den Begriff des Exodus zur Charakterisierung der Transformationsüberlegungen gegenüber dem der Präfiguration vor. Auch das Motiv des Exodus aber, den bereits der Historiker Ulrich Linse (1969, S. 279) einmal mit Landauer in Verbindung brachte, ist mit Problemen behaftet, denen hier jedoch nicht weiter nachgegangen werden kann.

51 Vgl. etwa Arendt 2008 [1960], S. 219, 233 f.

52 Vgl. zum Beispiel Wilcke, Lambert 2015.

53 Eine gegenläufige Einschätzung propagierte hingegen das Unsichtbare Komitee in seinem 2010 auf Deutsch erschienenen Pamphlet *Der kommende Aufstand*: »Die Sichtbarkeit ist zu fliehen.«.

54 Arendt 1976, S. 57.

und in die Menschenwelt eingreift. Mit Arendt könnte man von der *Sorge um die Welt* als *Movens* sprechen. Davon grenzt Arendt den Charaktertypen des »gesellschaftlichen Paria« ab, der sich – so er sich angesichts widriger Weltverhältnisse nicht individualistisch in Natur- oder ästhetische Erfahrungen flüchte – mit Gleichgesinnten an einen Ort »außerhalb der Gesellschaft«⁵⁵ zu begeben versuche, in ein – vermeintliches – »Jenseits von Herrschaft und Knechtschaft«.⁵⁶ Anders als der von der Sorge um die Welt getriebene rebellische Paria motiviere den gesellschaftlichen Paria in Foucault'schen Worten die bloße *Sorge um sich*: Er habe keinen Willen mehr, »etwas in dieser Welt auszurichten«,⁵⁷ und lediglich den Wunsch, »wenigstens in einer noch so kleinen und verlorenen Ecke der Welt ein Bewußtsein von Freiheit und Menschlichkeit aufrecht[zuerhalten]«. ⁵⁸ Arendts Urteil hinsichtlich der Politizität eines solchen Vorgehens ist vernichtend: Es sei von »politischer Wesenlosigkeit«⁵⁹ gekennzeichnet, ergo unpolitisch, von einer »Affinität zum Utopismus«⁶⁰ geprägt und politisch wirkungslos. Für die vorliegende Untersuchung ist das insofern von Relevanz, als präfigurative Praktiken ja durchaus als Akte des Entziehens, als »nicht am üblichen Betriebsgeschehen mitspielend« verstanden werden können – und somit eher eine »gesellschaftliche« denn eine »rebellische« Paria-Praxis darzustellen scheinen. Dementsprechend werden sie immer wieder auch als Exodus-Politik beschrieben, wenngleich das vielleicht nicht die glücklichste Bezeichnung ist.⁶¹

Arendt echot mit ihrer Einordnung und Bewertung in mancher Hinsicht und zum Teil bis in die Wortwahl hinein die Kritik Marx' und Engels' am Frühsozialismus und nimmt gleichsam auch die viel später und ebenfalls in kritischer Absicht von Chantal Mouffe vorgetragene Gegenüberstellung von Exodus und Stellungskrieg vorweg.⁶² In Teilen ist Arendts – wie auch Mouffes – Kritik unter Gesichtspunkten der Politizität und der politischen Wirksamkeit durchaus berechtigt, aber Arendt – wie auch Mouffe – verkennet meines Erachtens, dass entziehende, nicht die unmittelbare Konfrontation suchende Praktiken nicht per se eskapistisch und apolitisch sind, sondern durchaus einen politischen Wirkungsanspruch erheben können, wenn auch einen anders gearteten, als das in einer als klassisches Oppositionsverhältnis zu bezeichnenden Handlungsform der Fall sein mag.

Präfigurative Politik ereignet sich zwar nicht oder nicht vorrangig im Verborgenen, aber auch nicht in dem Sinne und nach den Regeln im Licht der Öffentlichkeit,

55 Ebd., S. 47.

56 Ebd., S. 52.

57 Ebd., S. 70.

58 Ebd., S. 72.

59 Ebd., S. 53.

60 Ebd., S. 52.

61 Vgl. zum Beispiel Lorey 2012; Redecker 2014. Vgl. zum Motiv des Exodus und für eine Kritik der liberalen Deutung durch Michael Walzer jetzt aber auch Hindrichs 2017, S. 296-322.

62 Vgl. Mouffe 2005.

wie es Arendts Politikverständnis als charakteristisch bestimmt. Hier kann ein weiteres – und letztes – Mal Bezug auf die von Arendt bemühte Metapher der Geburt genommen werden. Denn so wie das Neugeborene sich zuallererst mit einem Schrei vernehmbar macht, sich akustisch artikuliert, so sind für Arendt auch nur solche Handlungen politisch, die akustisch vernehmbar sind. Immer wieder erfolgt bei ihr der Aufweis des A- oder gar Antipolitischen über das *Stummsein* – sei es im Fall der Gewalt oder auch (der Stimme) des Gewissens.⁶³ Für eine Wahrnehmung präfigurativer Praktiken (als politisch) hat das Konsequenzen, denn auch in der Phase zwischen Zeugung und Geburt ist akustisch im Grunde nichts zu vernehmen. Aus Arendt'scher Perspektive könnte man von einer stummen Phase sprechen, und stumm sind somit auch jene Praktiken, die sich nicht auf der Bühne ereignen, sich dem interaktiven Bühnengeschehen entziehen. Sie suchen nicht das Gespräch, bleiben vermeintlich sprachlos. So wie Arendt aber erkennt, dass es neben *voice* und *exit*,⁶⁴ neben der eingreifenden Praxis des rebellischen Paria und der eskapistisch-entziehenden Strategie des gesellschaftlichen Paria noch etwas Drittes geben kann, was man mit Paolo Virno als »offensiven Entzug« bezeichnen könnte,⁶⁵ so erkennt sie auch die Bandbreite dessen, was als »politisches Sprechen« überhaupt in Betracht gezogen werden kann. In instruktiver Weise hat Judith Butler unlängst vermerkt, dass, »wenn ein Körper im politischen Sinn ›spricht‹, [...] er das nicht nur mündlich oder schriftlich«⁶⁶ tut, sondern gerade auch durch die bloße Präsenz auf der Straße und das Interagieren mit anderen Körpern. Was in Butlers Überlegung aufscheint, ist das anarchistische Konzept der *Propaganda der Tat* und damit die Annahme, dass auch stumme Handlungen vernehmbar sein können, insofern sie *für sich selbst sprechen*.⁶⁷

In genau dieser, nicht vorrangig verbalisiert-argumentativen, sondern vielmehr *demonstrativ-welterschließenden* Sprache sprechen präfigurative Projekte sehr wohl und bleiben keineswegs stumm. Mit Blick auf die Öffentlichkeitsfrage nehmen sie, so gesehen, eine Zwitterstellung ein: Sie bestehen einerseits als Eigenwelt und scheuen zugleich nicht das Licht der Öffentlichkeit. Sie befinden sich inmitten des

63 Vgl. mit Blick auf Gewalt Arendt 2000 [1965], S. 20; Arendt 1970, S. 64; Arendt 2008 [1960], S. 252; Arendt 2002b, S. 340. Bezüglich des Gewissens siehe Arendt 1986 [1970], S. 126 f. Dass »stumme Ausdruckslosigkeit« auch nur eine Zuschreibung der »Sieger« sein kann, zeigt Rancière (2013) eindrucksvoll mit seiner Dokumentation proletarisch-politischer Schriftstellerei in Frankreich zwischen 1830 und 1850.

64 Diese Unterscheidung geht zurück auf Albert O. Hirschman (1970) und kann, auf politische Kontexte bezogen, mit Beteiligung/Widerspruch und Entzug/Abwanderung übersetzt werden.

65 Virno 2010, S. 10.

66 Butler 2016, S. 112; vgl. auch S. 120 f. Butler thematisiert dort am Rande auch Protest-camps; vgl. ebd., S. 114, 121.

67 Aus ganz anderer Perspektive, derjenigen der Deliberationsforschung, analysiert Toby Rollo (2017), was es unter normativen Gesichtspunkten mit sich bringt, politische Teilhabe nur sprach- (*words*), nicht aber tatenbasiert (*deeds*) zu konzeptualisieren. Am Rande werden in dem lesenswerten Aufsatz dabei auch präfigurative Praktiken thematisiert.

»Handgemenges« und sind zugleich doch nicht in unmittelbar interagierenden Auseinandersetzungen involviert. Sie sollen, so heißt es an einer Stelle bei Landauer, als gut sichtbare Wegweiser begriffen werden.⁶⁸ Präfigurative Praxis in diesem Sinne kann verstanden werden als eine Form politisch widerständigen Handelns, das sich »nicht primär über einen Antagonisten, sondern über die Vorstellung einer besseren Welt bestimmt«⁶⁹ – und Vorstellung ist hier ganz im theatralischen Sinne als *Vorleben* beziehungsweise *einem Publikum vorführen* zu verstehen. Politik *von der Zeugung her* – oder eben: als *auch präfigurativ* – zu denken ermöglicht es, derartige Praktiken als keineswegs *stumm* und damit unpolitisch, sondern als *tätig-expressiv* und durchaus politisch zu begreifen.⁷⁰

4. Die Praxis der Protestcamps: Welterschließung und (Re-)Politisierung

Auf Grundlage dieser Ausführungen können wir uns nun wieder dem Protestcamp zuwenden. Auch der »Mikrokosmos Protestcamps« mag zunächst ja und unter Zugrundelegung Arendt'scher Kriterien als *stumm* erscheinen, die Praxis des Camps als *stumme Praxis*. Auch in den Augen des BVerfG ist es das gesprochene und gedruckte Wort, nicht aber das bloße Tun, das als Kriterium der Politizität einer Ansammlung von Menschen rangiert, wie sich exemplarisch mit dem eingangs erwähnten Urteil zur »Fuckparade« zeigt, in der die Richter in erster Linie den Ausdruck eines »Lebensgefühls« erkannten, nicht aber eine über gedrucktes und gesprochenes Wort vermittelte Meinungsartikulation. Während für mein Anliegen zwar nicht das konkrete Urteil zu diesem Fall von Interesse ist, so ist die dabei zugrunde gelegte Eingrenzung politischer Artikulationsmodi, die zuvor mit Verweis auf Butler zur Sprache kam, von entscheidender Bedeutung. Das BVerfG ist in seiner Beurteilung einem von der Geburt her gedachten Politikverständnis verpflichtet.

Denkt man Politik hingegen von der Zeugung her und damit auch als präfigurative Politik, so kommen nicht nur andere Orte, sondern auch andere Weisen des Agierens als politisch ins Sichtfeld, die durch diese Brille durchaus auch als Akte der Meinungsbildung und -artikulation gewertet werden können, auch wenn sie sich nicht der üblicherweise als politisch konnotierten Mittel und Artikulationsformen bedienen. Nach meinem Dafürhalten kämen in dieser Perspektive auch die Protestcamps als genuin politische Praxis in den Blick, und tatsächlich tendieren auch die wenigen Autor*innen, die sich bisher mit der Praxis der Protestcamps befasst haben, dazu, die Camps mitsamt ihrer *gesamten* Infrastruktur als eine genuin eigene politische Strategie und Artikulationsform sozialer Bewegungen zu begreifen.⁷¹ Nicht nur die Kundgebungen und thematischen Workshops, sondern auch und gerade die infra-

68 Vgl. Landauer 2010, S. 194.

69 Wallmeier 2015, S. 196.

70 In ihren frühen Untersuchungen und Überlegungen zu den *Salons* beschäftigt sich Arendt durchaus mit einer Art präfigurativer Praxis, insofern die Praxis- und Interaktionsformen der *Salons* fraglos gegenöffentliche und subjektivierende Züge tragen. Vgl. Arendt 1981 und auch Benhabib 2006, S. 45 ff.

71 Vgl. Feigenbaum et al. 2013, S. 12 f.

strukturelle Sphäre und die dem Feld der sozialen Reproduktion zuzuordnenden Praktiken tragen einen expliziten politischen Anspruch mit sich und zielen damit, soweit sie nicht unbewusst sind, auch auf Meinungsbildung und -artikulation:

»Die Art und Weise der Organisation und Nutzung der reproduktiven Infrastruktur in den Protestcamps stellt einen Bruch mit deren ansonsten üblichen Ordnungsmustern dar und verweist über diese hinaus. [...] Die reproduktiven Infrastrukturen eines Protestcamps werden explizit als politisches Phänomen und als Bestandteil von Politik verstanden und dargestellt. Es handelt sich um eine politische Ausdrucksform, die den defizitären, ›morschen‹ oder in der Krise befindlichen Charakter des gegenwärtigen Systems zur Darstellung bringen soll.«⁷²

Der Topos der Präfiguration wird, wenn auch nicht unter dieser Etikettierung, ebenfalls aufgerufen:

»Es sind Laboratorien einer radikalen, konkret erfahrbaren Demokratie, die dabei helfen können, Blaupausen für eine anders eingerichtete Welt zu ersinnen und zu entwickeln. [...] In derartigen Laboratorien nehmen die Menschen die Angelegenheiten in ihre eigenen Hände und verfolgen eine ›Politik des Postkapitalismus‹, die darauf zielt, nichtkapitalistische Praktiken auszuweiten und ihnen zur Durchsetzung zu verhelfen.«⁷³

Eben diese Ansprüche finden sich auch in Ankündigungen, Flugblättern und Blog-einträgen der Veranstalter*innen des Hamburger Protestcamps verhandelt. Zwei Verlautbarungen können exemplarisch dafür herausgegriffen werden:

»Unser Protestcamp soll nicht nur Schlafplätze bieten, sondern wird *als solches* schon eine Protestform gegen den Gipfel und damit logischerweise gegen das von ihm repräsentierte System darstellen. Daher ist für uns selbstverständlich, dass das Camp eine klare antikapitalistische Ausrichtung haben muss. *Wir wollen ein Experimentierfeld schaffen, im kleinen Ausprobieren wie ein Gegenentwurf zum kapitalistischen Alltag aussehen kann.* Ohne Tauschlogik, spendenbasiert statt feste Preise, offen für alle und gemeinschaftlich. Aufgaben werden von allen übernommen, sei es in der Reproduktion (Kochen, Putzen, Aufräumen ...), der Organisation des Camps oder der Wissensweitergabe in Workshops und Vorträgen.«⁷⁴

»Auch wir, die Vorbereitungsgruppe des Antikapitalistischen Camps, haben uns Gedanken gemacht und uns entschlossen, dem Wahnsinn des kapitalistischen Alltags *eine eigene Utopie entgegenzusetzen*: Ab dem 30. Juni haben wir das antikapitalistische Protestcamp im Stadtpark angemeldet und *wollen hier mit euch zusammen zeigen, wie eine bessere Welt von morgen aussehen kann*: selbstorganisiert, selbstbestimmt, solidarisch und gleichberechtigt! [...] Gemeinsam wollen wir einen Ort schaffen, der *auch, aber nicht nur Rückzugsort*

72 »[I]n the case of protest camps, re-creational infrastructures are employed in ways that signify a break from the norms of the everyday, in ways that point beyond it. [...] [A] protest camp's re-creational infrastructures are established and enacted explicitly as politics. They are built as political expression, to expose existing systems as deficient, ›broke‹ or ›in crisis‹; ebd., S. 183 f.

73 »They are laboratories of radical tangible democracy that can help to imagine and build blueprints for alternative worlds. [...] In these laboratories, people take matters into their own hands, pursuing a ›post-capitalist politics‹ that seeks to expand non-capitalist practices and to gain collective autonomy for them.«; ebd., S. 220 und 233 f. Vgl. auch die Darstellung in Mörttenbeck, Mooshammer 2012, S. 49-53.

74 Homepageeintrag zum Selbstverständnis des geplanten Protestcamps 2017: »Darum Antikapitalismus«. <https://g20camp.noblogs.org/das-camp/darum-antikapitalismus/> (Zugriff vom 11.01.2018); Hervorhebung P.S. Die Proklamation allein darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich auch in derart emanzipatorisch-egalitär gesinnten Kontexten regressive Tendenzen wie etwa die Ausbildung informeller Hierarchien oder geschlechtliche Arbeitsteilung beobachten lassen.

für Demonstrant*innen ist, sondern sich bewusst der Verwertungslogik des Kapitalismus entzieht.«⁷⁵

Ist damit vor allem der praktisch-welterschließende, experimentelle und auf Ausstrahlungseffekte zielende Aspekt angesprochen, so findet sich in den diversen Selbstverständniserklärungen immer wieder auch der schon von Landauer betonte Anspruch auf eine Subjektprägung infolge der Mitwirkung an und Eingebundenheit in die Camp-Praktiken. Auch Feigenbaum et al. heben dies infolge ihrer Erkundungen zahlreicher Protestcamps hervor: »Die Protestcamps wirken an der Herausbildung neuer Subjektivitäten mit und tragen auch in dieser Weise zu einem ›Neuanfang‹ bei.«⁷⁶ Dass die Autor*innen in diesem Zitat ganz bewusst eine Referenz auf Arendt wählen,⁷⁷ sollte aber mit Blick auf die unterschiedlichen Zeitlichkeitsverständnisse von Transformation und die damit verknüpfte Bewertung der Politizität nicht die für diesen Beitrag entscheidende Differenz verwischen. *Politik von der Geburt her denkend*, ist dieser »Beitrag zum Neubeginn« (samt seiner Ermöglichungsbedingungen) *vor* dem Neuanfang selbst situiert und damit als apolitisch zu begreifen. Nur wenn Politik und Transformation *von der Zeugung her gedacht* werden, bekommt man auch diese präfigurativen Effekte als politisch in den Blick und kann ihre Bedeutsamkeit für Transformation auch politiktheoretisch adäquat erfassen.

Ich möchte mit einer Bemerkung zu einem Sachverhalt schließen, der bei einer jeden Thematisierung von Arendt im Zusammenhang mit Protestcamps samt Schlaf-, Wasch- und Küchenzelten zur Sprache kommen dürfte: Während mit Blick auf Fragen der Zeitlichkeit, der Orte und Modi von Transformation in der einen oder anderen Art und Weise wohl auch *mit* Arendt weitergedacht werden könnte, so scheint ihre strikte, an der griechischen Polis à la Aristoteles orientierte Trennung von Privatem und Politischem, *oikos* und *polis*,⁷⁸ eine Deutung des Protestcamps in seiner Gesamtheit als politisch *per se* zu verunmöglichen. Insofern es sich beim Kochen, Essen, Schlafen und Waschen um Tätigkeiten der Reproduktion und des Fortbestands des Lebens handelt, wären sie in einer streng Arendt'schen Lesart fraglos in einem vor- beziehungsweise außerpolitischen Raum zu verorten. Arendt selbst hat für die Trennung von Privatem, Politischem und Sozialem an keiner Stelle eine völlig überzeugende und widerspruchsfreie Erläuterung vorgelegt,⁷⁹ was damit

75 Flugblatt der Vorbereitungsgruppe des Protestcamps: »Barrios im Antikapitalistischen Camp«. <https://g20camp.noblogs.org/barrios/> (Zugriff vom 03.11.2017); Hervorhebung P.S.

76 »Protest camps, in their operation, help form new subjectivities and, as such, contribute to a ›new beginning‹«; Feigenbaum et al. 2013, S. 223.

77 Ebenso wie ebd., S. 221 f.

78 Wie etwa die Studie Virginia J. Hunters (1994, dort insbesondere Kapitel 3 und 4) nahelegt, verlief die Grenze zwischen *oikos* und *polis* freilich weit diffuser, als häufig nahegelegt wird.

79 Vgl. exemplarisch Arendt 1997. Verwiesen sei jedoch auf zwei sehr inspirierende Deutungen für einen produktiven und emanzipatorischen Umgang mit der Arendt'schen Trennung: Pitkin 1998; Jaeggi 2008.

zusammenhängen dürfte, dass eine solche schlichtweg nicht möglich ist. Vielmehr müssen derartige Einteilungen und Trennungen ihrerseits als politische Akte *par excellence* gelten. Indem Arendt eine derartige Trennung als quasi-natürlich propagiert, geht sie selbst einer Depolitisierungsstrategie auf den Leim.⁸⁰ Folgt man jedoch der von Arendt an anderer Stelle geäußerten Einsicht, dass die größte Gefahr für das Politische darin bestehe, »Tatsächliches für notwendig und daher für unabänderbar zu halten«, ⁸¹ so könnte den Protestcamps in ihrer Gesamtheit mit und gegen Arendt noch eine weitere genuin politische – nämlich *(re)politisierende* – Charaktereigenschaft zugesprochen werden. Um in Arendts Theatersemantik zu bleiben, könnte man sagen, dass es sich bei den auch für das BVerfG problematischen Praktiken des Schlafens, Kochens, Waschens und der Kinderbetreuung um Tätigkeiten handelt, die hinter der Bühne vollzogen werden. Entgegen anderslautender Behauptungen oder stillschweigender Annahmen sind die Tätigkeiten »hinter den Kulissen« aber nicht nur funktional erforderlich für das Bühnenspiel (= Politik), sondern – in der antiken *polis* ebenso wie zu Zeiten der Amerikanischen Revolution und in der Gegenwart – stets politisch imprägniert. Das gilt sowohl für ihre interne macht- und herrschaftsförmige Strukturierung als auch und insbesondere für ihre Codierung als »Hintergrundtätigkeiten« und damit allenfalls mittelbar – nämlich Politik infrastrukturell stützend – politisch. Wenn nun wie im Falle der Camps eine alternative Praxis der Verfasstheit und Ausübung derartiger »Hintergrundtätigkeiten« öffentlich praktiziert und demonstriert wird, wird also nicht nur deren Anders-Sein-Können vorgeführt, sondern zugleich auch eine hegemoniale Grenzziehung zwischen privat und öffentlich mitsamt dem damit verknüpften »Trennungsdispositiv«⁸² umgekrempelt. Liest man Arendt als *Theoretikerin der Politisierung* (Jaeggi), so wäre dies ein als politisch anzuerkennender politischer Akt durch und durch.

Zusammengenommen ließe sich damit hinsichtlich der eingangs aufgeworfenen Frage also konstatieren: Wird Politik in einem weit(er) gefassten Sinne von der Zeugung her gedacht, so hat das Konsequenzen für die Analyse und Beurteilung menschlichen Tätigseins als politisch. Mit einer entsprechend ausgeweiteten Zeitlichkeit von Politik beziehungsweise politischer Transformation kann Politik *auch* als präfigurative Politik konzeptualisiert werden, können auch *andere* als die üblicherweise als politisch konnotierten *Tätigkeiten* ebenso wie auch *andere Orte* als die klassischerweise als Orte des Politischen wahrgenommenen und anerkannten *als politisch* verstanden werden. Indem und weil in den Protestcamps eine alternative Soziabilität, eine andere Art der Einrichtung von Welt praktiziert und inszeniert wird, wäre diese Aktionsform aus einer Zeugungs-Perspektive sodann in ihrer Gesamtheit als politisch zu betrachten, auch wenn sie keine verbalisierten oder verschriftlichten Forderungen artikuliert. Auch Schlafen – an einem öffentlichen Ort und als Teil einer Inszenierung einer alternativen Soziabilität – könnte aus dieser Perspektive dann durchaus als politisch bewertet werden. Die derzeit vom BVerfG lediglich als meinungsbildungsstützende Infrastruktur gewerteten Formen und

80 Vgl. Bernstein 1986, S. 252.

81 Arendt 1994, S. 363.

82 Sauer 2001, S. 184.

Praktiken der Soziabilität könnten ihrerseits als *Meinungsartikulation* eingeordnet werden – und als solche auch in den Genuss einer versammlungsrechtlich geschützten Form der Meinungskundgabe kommen.

Literatur

- Arendt, Hannah 1970. *Macht und Gewalt*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 1976. *Die verborgene Tradition*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah 1981. *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 1986 [1970]: »Ziviler Ungehorsam«, in *Zur Zeit. Politische Essays*, hrsg. v. Arendt, Hannah, S. 119-160. Berlin: Rotbuch.
- Arendt, Hannah 1994. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 1997. »Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto«, in *Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, S. 71-131. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2000 [1965]. *Über die Revolution*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2002 a. »Karl Marx and the tradition of Western political thought«, in *Social Research* 69, 2, S. 273-319.
- Arendt, Hannah 2002 b. *Denktagebuch. 1950-1973*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah 2008 [1960]: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München, Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah; Blumenfeld, Kurt 1995. *Die Korrespondenz – »... in keinem Besitz verwurzelt«*. Hamburg: Rotbuch.
- Benhabib, Seyla 2006. *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Berkman, Alexander 1999 [1929]. *ABC des Anarchismus*. Frankfurt a. M.: Trotzdem.
- Bernstein, Eduard 1896/1897. »Probleme des Sozialismus«, in *Die Neue Zeit* 15, 6, S. 164-171.
- Bernstein, Jay M. 2010. »Promising and civil disobedience: Arendt's political modernism«, in *Thinking in dark times: Hannah Arendt on ethics and politics*, hrsg. v. Berkowitz, Roger; Katz, Jeffrey; Keenan, Thomas, S. 115-127. New York: Fordham University Press.
- Bernstein, Richard J. 1986. »Rethinking the social and the political«, in *Richard J. Bernstein: Philosophical profiles. Essays in a pragmatic mode*, S. 238-259. Cambridge: Polity Press.
- Boggs, Carl 1977. »Marxism, prefigurative communism, and the problem of workers' control«, in *Radical America* 11/12, 6, S. 99-122.
- Brisette, Emily 2016. »The prefigurative is political: on politics beyond ›The State‹«, in *Social science for an other politics. Women theorizing without parachutes*, hrsg. v. Dinerstein, Ana C., S. 109-120. Cham: Springer.
- Brown, Gavin; Feigenbaum, Anna; Frenzel, Fabian; McCurdy, Patrick 2017. *Protest camps in international perspective. Spaces, infrastructures and media*. Bristol: Policy Press.
- Brown, Wendy 1988. *Manhood and politics. A feminist reading in political theory*. Totowa: Rowman & Littlefield.
- Buber, Martin 1950. *Pfade in Utopia*. Heidelberg: Schneider.
- Butler, Judith 2016. *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*. Berlin: Suhrkamp.
- Dubiel, Helmut 1994. »Das nicht angetretene Erbe. Anmerkungen zu Hannah Arendts politischer Theorie«, in *Helmut Dubiel: Ungewißheit und Politik*, S. 29-66, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Engels, Friedrich 1987 [1882]. »Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft«, in *Marx Engels Werke*, Band 19, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, S. 189-228. Berlin: Dietz.
- Feigenbaum, Anna; Frenzel, Fabian; McCurdy, Patrick 2013. *Protestcamps*. London, New York: Zed Books.
- Förster, Jürgen 2009. *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Gordon, Uri 2017. »Prefigurative politics between ethical practice and absent promise«, in *Political Studies*. <https://doi.org/10.1177/0032321717722363>.
- Hindrichs, Gunnar 2017. *Philosophie de Revolution*. Berlin: Suhrkamp.
- Hirschman, Albert O. 1970. *Exit, voice and loyalty. Response to ceclines in firms, organizations and states*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hunter, Virginia J. 1994. *Policing Athens. Social control in the Attic lawsuits, 420 – 320 B.C.* Princeton: Princeton University Press.
- Jaeggi, Rahel 2008. *Wie weiter mit Hannah Arendt?* Hamburg: Hamburger Edition.
- Kropotkin, Petr 1973 [1892]. *Die Eroberung des Brotes und andere Schriften*. München: Carl Hanser.
- Landauer, Gustav 2010. *Antipolitik*. Lich: Edition AV
- Linse, Ulrich 1969. *Organisierter Anarchismus im deutschen Kaiserreich von 1871*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Loick, Daniel 2018. »Irgendwie anders. Überlegungen zu Exodus und Souveränität«, in *Globale Aufstände – globale Demokratie. Beiträge zur politischen Theorie der Multitude*, hrsg. v. Prien, Thore. Baden-Baden: Nomos (im Erscheinen).
- Loick, Daniel 2017. *Anarchismus zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Lorey, Isabell 2012. »Demokratie statt Repräsentation. Zur konstituierenden Macht der Besetzungsbewegungen«, in *Occupy! Die aktuellen Kämpfe um die Besetzung des Politischen*, hrsg. v. Kastner, Jens et al., S. 7-49. Wien: Turia + Kant.
- Maeckelbergh, Marianne 2011. »Doing is believing: prefiguration as strategic practice in the alterglobalization movement«, in *Social Movement Studies* 10, 1, S. 1-20.
- Marchart, Oliver 2005. *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien: Turia + Kant.
- Marti, Urs 1992. »Öffentliches Handeln – Aufstand gegen die Diktatur des Sozialen. Überlegungen zu Hannah Arendts Politik-Begriff«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 40, 5, S. 513-525.
- Marx, Karl 1962 [1867]. »Instruktionen für die Delegierten des Provisorischen Zentralrats«, in *Marx Engels Werke*, Band 16, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, S. 190-199. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl 1973 [1852]. »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, in *Marx Engels Werke*, Band 8, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, S. 111-207. Berlin: Dietz.
- Michelsen, Danny; Walter, Franz 2013. *Unpolitische Demokratie – Zur Krise der Repräsentation*. Berlin: Suhrkamp.
- Mouffe, Chantal 2005. *Exodus und Stellungskrieg. Die Zukunft radikaler Politik*. Wien: Turia + Kant.
- Möllers, Christoph 2005. »Wandel der Grundrechtsjudikatur. Eine Analyse der Rechtsprechung des Ersten Senats des BVerfG«, in *Neue Juristische Wochenschrift* 58, S. 1973-1979.
- Mörtenbeck, Peter; Mooshammer, Helge 2012. *Occupy. Räume des Protests*. Bielefeld: transcript.
- Mümken, Jürgen 2015. »Der Staat ist keine Fensterscheibe. Warum man den Staat nicht zerstören kann und eine staatenlose Gesellschaft das Ziel bleibt«, in *Den Staat zerschlagen! Anarchistische Staatsverständnisse*, hrsg. v. Seyferth, Peter, S. 203-217. Baden-Baden: Nomos.
- Pitkin, Hanna F. 1998. *The attack of the blob. Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rancière, Jacques 2013. *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*. Wien: Turia + Kant.
- Redecker, Eva von 2014. »Topischer Sozialismus. Zur Exodus-Konzeption bei Gustav Landauer und Martin Buber«, in *WestEnd – Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 11, 1, S. 93-108.
- Rollo, Toby 2017. »Everyday deeds: enactive protest, exit, and silence in deliberative systems«, in *Political Theory* 45, 5, S. 587-609.
- Rusteberg, Benjamin 2017. *Schrödingers Camp oder die Versammlungsfreiheit vor dem Gesetz*. <http://verfassungsblog.de/schroedingers-camp-oder-die-versammlungsfreiheit-vor-dem-gesetz/> (Zugriff vom 11.01.2017).
- Sauer, Birgit 2001. *Die Asche des Souveräns. Staat und Demokratie in der Geschlechterdebatte*. Frankfurt a. M., New York: Campus.

- Straßenberger, Grit 2015. *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Süddeutsche Zeitung 2017. *Polizei hindert G-20-Gegner an Übernachtung im Camp*. www.sueddeutsche.de/politik/proteste-polizei-hindert-g-gegner-an-uebernachtung-im-camp-1.3571123 (Zugriff vom 11.01.2017).
- Tocqueville, Alexis de 1954. *Erinnerungen*. Stuttgart: Koehler.
- Trimcev, Rieke 2016. *Politik als Spiel. Zur Geschichte einer Kontingenzmetapher im politischen Denken der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*. Unveröffentlichte Dissertation. Augsburg.
- Virno, Paolo 2010. *Exodus*. Wien: Turia + Kant.
- Wallmeier, Philip 2015. »Dissidenz als Lebensform. Nicht-antagonistischer Widerstand in Ökodörfern«, in *Macht und Wandel in der Umweltpolitik*, hrsg. v. Partzsch, Lena; Weiland, Sabine, S. 181-200. Baden-Baden: Nomos.
- Watkins, David J. 2016. »Slavery and freedom in theory and practice«, in *Political Theory* 44, 6, S. 846-870.
- Wilcke, Holger; Lambert, Laura 2015. »Die Politik des O-Platzes. (Un-)Sichtbare Kämpfe einer Geflüchtetenbewegung«, in *movements. Journal für kritische Migrations- und Grenzregimeforschung* 1, 2, S. 1-23.

Zusammenfassung: Im Vorfeld des Hamburger G20-Gipfels von 2017 entbrannte ein Streit um die Genehmigung von Protestcamps als politische Versammlung. Ausgehend von der Annahme, dass dem Camp-Streit verschiedene Verständnisse von Politik zugrunde liegen, nimmt der Text entlang der Metaphern »Zeugung« und »Geburt« eine Kontrastierung der Politikverständnisse Arendts und Bubers vor. Insofern damit unterschiedliche Zeitlichkeiten beziehungsweise Zeitpunkte aufgerufen sind, geraten auch unterschiedliche Phänomene als politisch in den Blick. Nur wenn Politik und Transformation von der Zeugung her gedacht werden, so die Argumentation, können auch Protestcamps als politisch in den Blick genommen und im Geburts-Verständnis von Politik gründende Verkürzungen vermieden werden.

Stichworte: Protestcamps, Protestforschung, Arendt, Buber, Transformation, präfigurative Politik

»Procreation« or »birth« – temporalities of a political transformation or: is sleeping political?

Summary: Prior to the G20 summit in Hamburg in 2017, a dispute arose over whether the camps of the protesters should be approved as a political assembly. Based on the assumption that the camp dispute is based on different understandings of politics, the text contrasts Arendt's and Buber's concepts of politics by focusing on the metaphors of »procreation« and »birth«. Since different temporalities and points in time are invoked, different phenomena can be considered to be political. The point of argumentation is that only if politics and transformation are thought of from the vantage point of procreation, can the camps of the protesters be considered political and shortenings based on political birth-understandings be avoided.

Keywords: protest camps, protest & social movement studies, Arendt, Buber, transformation, prefigurative politics

Autor

Paul Sörensen
Lehrstuhl für Politische Theorie
Institut für Sozialwissenschaften
Universität Augsburg
paul.soerensen@phil.uni-augsburg.de