

Plurale Performativität

Butler und Arendt über die Macht spontaner Versammlungen

GERHARD THONHAUSER

1. GEMEINSAM MARSCHIEREN

Der 4. September 2015 war ein entscheidender Tag in der jüngeren europäischen Geschichte. Am Abend dieses Tages entschied die deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel, die deutschen Grenzen für jene Flüchtlinge zu öffnen, die über die sogenannte Balkanroute auf dem Weg nach Westeuropa waren. Diese Entscheidung war begleitet von einer ungeahnten »Willkommenskultur« in der Bevölkerung; tausende Menschen – in Deutschland, Österreich und anderen Ländern – engagierten sich bei der Versorgung und dem Transport der Flüchtlinge. Die Willkommenskultur fand jedoch ebenso schnell, wie sie gekommen war, auch ihr jähes Ende, sodass »Gutmensch« schon bald zu einem Schimpfwort für jene Menschen werden konnte, die sich für die Unterstützung von Flüchtlingen engagierten.¹

In diesem Aufsatz interessiere ich mich weniger für die großen politischen und medialen Vorgänge, als für die genauen Geschehnisse an jenem 4. September 2015. Ich stütze mich dabei auf eine ausführliche Reportage der deutschen Wochenzeitung *Die Zeit* (Blume et al. 2016), die zeigt, dass Merkels Entscheidung weniger ein freier

1 »Willkommenskultur« wurde 2015 zum Österreichischen Wort des Jahres gewählt. Es ist interessant zu beobachten, dass es vom Unwort des Jahres »besondere bauliche Maßnahmen« begleitet wurde. Es handelt sich dabei um einen von der damaligen österreichischen Innenministerin geprägten Euphemismus, um das Wort »Grenzzaun« zu vermeiden (Muhr 2015). Während es sich 2015 bei »Grenzzaun« um ein Unwort handelte, war ein striktes »Grenzmanagement« bereits in der ersten Jahreshälfte 2016 zu einer Selbstverständlichkeit geworden und »Grenzzaun« längst kein Tabuwort mehr, sondern ein gängiger Begriff der politischen Kommunikation.

Entschluss war, als eine Konsequenz der Ereignisse an diesem Tag. Das entscheidende Ereignis, das zu den folgenden Entwicklungen – den hektischen nächtlichen Telefonaten ungarischer, österreichischer und deutscher Spitzenpolitiker und schließlich Merkels Zustimmung, die Flüchtlinge nach Deutschland transportieren zu lassen – führte, war, dass mehrere tausend Flüchtlinge, die seit mehreren Tagen in einem Bahnhof in Budapest ausgeharrt hatten, sich auf den Weg machten, um (größtenteils mit Deutschland als Ziel) gemeinsam nach Österreich zu marschieren.

Für den gemeinsamen Marsch gab es zwei entscheidende Augenblicke. Der erste war um etwa 12:30 Uhr, als sich immer mehr Flüchtlinge am Vorplatz des Bahnhofs sammelten, in Fünferketten ordneten und schließlich gegen 13 Uhr gemeinsam auf den Weg machten. Der zweite entscheidende Augenblick fand gegen 15:45 Uhr statt, als der Marsch den Autobahnzubringer erreichte. Dort hatte die ungarische Polizei mit einer Hundertschaft Aufstellung genommen, um die Flüchtlinge vom Betreten der Autobahn abzuhalten und damit die staatliche Ordnung wieder herzustellen.² Die folgenden Ereignisse werden in der Reportage von *Die Zeit* wie folgt beschrieben:

Die Sonne brennt herab, die Nerven liegen blank. Erregt reden die Anführer durcheinander, keiner von ihnen hat so etwas je erlebt, niemand weiß, was die Polizei vorhat. In den Ländern, aus denen die Flüchtlinge kommen, ist der Polizei alles zuzutrauen: Schläge. Schüsse. Tote. [...] Nach kurzen, heftigen Wortwechseln bilden die Männer aus den vorderen Reihen eine Kette und rennen los, direkt auf die Polizei zu. Und die Menge folgt. Mehrere Kamerateams filmen den Zusammenprall, es kommt zu Rempelen, dann weicht die Polizei zur Seite aus. Ihre Stellung wird von der Menge gleichsam überrannt. Der Weg nach Wien scheint frei. (Blume et al. 2016)

Nachdem es der Flüchtlingsmarsch auf die Autobahn geschafft hatte, wurde er endgültig zu einem Akteur in der europäischen Politik. Die schiere Menge an Körpern, die sich auf der Autobahn bewegten, zwang die Politik, sich zu ihnen zu verhalten. Die ungarische Regierung reagierte am schnellsten und setzte eine geschickte Maßnahme, die den Ball an Österreich und in weiterer Folge an Deutschland weiter spielte; sie organisierte Busse, welche die Flüchtlinge zur österreichischen Grenze transportierten. Dies brachte die österreichische Regierung in Zugzwang, die sich wiederum an die deutsche wandte, was schließlich zu Merkels Entscheidung führte. Der damalige Vorstandsvorsitzende der Österreichischen Bundesbahnen (ÖBB) –

-
- 2 Der Bericht in *Die Zeit* betont den entscheidenden Charakter dieses Augenblicks: »Da baut sich eine Hundertschaft der ungarischen Polizei vor den Flüchtlingen auf, will sie offenbar auf eine Landstraße abdrängen. Es ist der vorerst letzte Versuch, den Zug zu stoppen, die Macht des Staates durchzusetzen. Hätte er Erfolg gehabt, wäre wohl nicht nur dieser Tag anders verlaufen – und Angela Merkel eine der schwierigsten Entscheidungen ihrer Amtszeit erspart geblieben.« (Blume et al. 2016)

diese organisierte den Transport der Flüchtlinge durch Österreich nach Deutschland – und spätere Bundeskanzler Österreichs, Christian Kern, erklärte, dass es sich dabei zwar einerseits um einen humanitären Akt gehandelt habe, dass dieser aber andererseits auch aus Notwendigkeit heraus erfolgt sei: Es habe keinen anderen Weg gegeben, diese Menschen von den Autobahnen und Schienen fernzuhalten und die Ordnung im Land wieder herzustellen.

Die Rekonstruktion der Ereignisse zeigt, dass es der gemeinsame Marsch der Flüchtlinge war, der – die weiteren Entwicklungen lostretend – am 4. September 2015 Geschichte machte. Ziel dieses Aufsatzes ist es zu verstehen, wie diese oder ähnliche Formen der spontanen Einnahme öffentlichen Raums zustande kommen, wie sie funktionieren und ihre Macht entfalten. Wie konstituieren sich spontane, kurzlebige Versammlungen? Wie und unter welchen Voraussetzungen gelingt es ihnen, politische Macht zu entfalten? Mein primärer Gesprächspartner für diese Untersuchung ist Judith Butlers Aufsatzsammlung *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*.

2. FRAGEN AN EINE THEORIE DER VERSAMMLUNG

Die theoretische Auseinandersetzung mit kurzlebigen Versammlungen ist ein in der Handlungstheorie ebenso wie in der Sozialtheorie vernachlässigtes Thema. Klassische Ansätze konzentrieren sich auf die Handlungen von Einzelindividuen und von Gruppen mit klarer Organisationsstruktur, wobei die Untersuchung zumeist auf der Basis des von Max Weber (1922) eingeführten methodischen Individualismus erfolgte, dem zufolge soziale Phänomene durch ihre Rückführung auf individuelle Handlungen, die wiederum auf die Intentionen der handelnden Akteure zurückgeführt werden, erklärt werden müssen (Heath 2015). Gegenläufige Ansätze wie die klassische Massenpsychologie (Le Bon 1895, Freud 1921), die Akteur-Netzwerk-Theorie (Latour 2010) oder die Theorie der *Multitude* (Hardt/Negri 2002, 2004) versuchen hingegen politisches Handeln losgelöst von individueller Akteurschaft in sozialen Netzwerken zu verorten.

Ich sehe die Stärke von Butlers Ansatz dagegen darin, dass sie einerseits am Begriff des handelnden Akteurs festhält, andererseits jedoch dessen radikal relationale Konstitution ins Zentrum ihrer Theorie stellt. Für eine Butler'sche Theoretisierung von Kollektiven bedeutet dies, dass sie bei der konstitutiven Relationalität der Subjekte ihren Ausgang nehmen muss, daraus jedoch nicht die Konsequenz ziehen darf, Akteurschaft gänzlich in diffuse Netzwerke aufzulösen. Es geht vielmehr darum zu verstehen, wie aus einem relationalen Verständnis individueller Akteurschaft ein Konzept kollektiver Handlungsfähigkeit erwachsen kann.

Die Überlegungen in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* nehmen von den zahlreichen Protestbewegungen ihren Ausgang, die sich zwischen 2010 und 2013 zugetragen haben (dem Arabischen Frühling, der Occupy-Bewegung und den Protesten im Gezi-Park, um nur die bekannteren zu nennen). Die Stärke von Butlers Versuch einer Theoretisierung dieser Bewegungen sehe ich in zumindest vier Aspekten: Der erste ist die Betonung, dass die Flüchtigkeit solcher Kollektive entscheidend für ihre kritische Funktion ist; sie treiben einen Keil zwischen die staatlichen Strukturen und die Volkssouveränität, wenn sie beanspruchen, »den Volkswillen zu repräsentieren [...] und für die Aussicht auf eine echtere und substanziellere Demokratie zu stehen« (APV: 8). Für Butler ist indes klar, dass solche Bewegungen »unweigerlich kurzlebig [sind], solange sie außerparlamentarisch bleiben; und wenn sie neue parlamentarische Formen zu Wege bringen, laufen sie Gefahr, ihren Charakter als Willen des Volkes zu verlieren.« (APV: 14). Zweitens fordert uns Butler heraus, den Zusammenhalt solcher Kollektive jenseits einer einheitlichen Identität oder klar formulierter Forderungen zu verstehen; sie verortet sie vielmehr im gemeinsamen Tun und der affektiven Verbundenheit der Beteiligten. Drittens bietet sie uns einen originellen Vorschlag, die Funktionsweise solcher Versammlungen zu denken; diese wird von Butler als leibliche und plurale Performativität gedacht, die weder diskursiv noch prädiskursiv ist und manchmal sprachlich zum Ausdruck gebracht wird, häufig aber bereits in der leiblichen Präsenz als Versammlung besteht (vgl. APV: 15f.). An diesem Punkt knüpft Butler an Arendts Theorie der Ko-Konstitution von Macht und Erscheinungsraum im gemeinsamen Handeln an. Für Butler setzen Versammlungen »ein plurales und performatives Recht zu erscheinen« ins Werk (APV: 19). Schließlich reflektiert Butler auf das komplexe Verhältnis solcher Versammlungen zur Demokratie. In Anknüpfung an einen Arendt'schen Revolutionsbegriff verortet Butler in solchen Versammlungen die Möglichkeit eines Gründungs moments der Demokratie (vgl. APV: 31f.).

Zugleich betont sie, dass Proteste und Menschenaufmärsche nicht immer im Dienst progressiver Politik stehen (genannt sei hier nur Pegida) und auch anti-demokratischen Zwecken folgen können (die Massenbewegungen der Zwischenkriegszeit sollten uns hier als mahnende Beispiele dienen). Butler ist sich darüber im Klaren, dass Menschenansammlungen weder intrinsisch gut noch intrinsisch schlecht sind. Dies führt sie zur normativen Frage:

Was sind die Voraussetzungen dafür, dass wir in Körpern, die sich auf der Straße versammeln, einen Grund zum Jubeln sehen, oder: Welche Formen der Versammlung können tatsächlich der Verwirklichung höherer Gerechtigkeits- und Gleichheitsideale, ja der Verwirklichung von Demokratie, dienen? (APV: 165)

Viele Versammlungen bringen uns bei der Beantwortung dieser Frage in Verlegenheit. Hinzu kommt noch eine weitere Ambivalenz, die sich am Beispiel des eingangs

geschilderten Flüchtlingsmarschs zeigen lässt: Handelte es sich bei dem Marsch um einen moralisch-politisch gerechtfertigten Protest im Geiste höherer Ideale von Gerechtigkeit und Gleichheit oder bloß um einen kriminellen Akt, der sich im Dienst individueller Vorteile über bestehende Gesetze hinwegsetzte? Je nach Rahmung des Geschehens wird unsere Antwort anders ausfallen (vgl. APV: 9). Vielleicht handelt es sich bei diesem Auseinanderdriften von juridischer und moralisch-politischer Bewertung um die Grundspannung, die für solche Formen spontanen, gemeinsamen Handelns charakteristisch ist.

Ziel meines Beitrages ist es, systematische Ordnung in das von Butler in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* zur Verfügung gestellte Material zu bringen und ihre Gedanken in theoretischer Hinsicht zu vertiefen. Ich werde dabei insbesondere auf Überlegungen von Arendt zurückgreifen. Butler beruft sich für ihre Theorie der Versammlung wiederholt auf Arendt, bleibt dieser gegenüber aber ambivalent. Mein Eindruck ist dabei, dass Butlers Vorbehalte gegen Arendts vermeintlichen »Konservativismus« sie davon abhalten, noch größeren Gewinn aus dieser Anknüpfung zu erzielen. Meine Aufgabe sehe ich darin, Arendt und Butler im Dienst einer Theorie der Konstitution und Macht kurzlebiger Versammlungen zusammenzudenken. Es geht mir also darum, Versammlungen sozusagen »in ihrem Entstehen« in den Blick zu nehmen.³

Ich beginne damit, einen ersten, vorläufigen Begriff von »pluraler Performativität« zu entfalten (Abschnitt 3). Dieser wird im folgenden Abschnitt durch den Rückgriff auf Arendts Theorie der Ko-Konstitution von gemeinsamen Handeln und Erscheinungsraum und ihrem damit verbundenen Verständnis von Macht und Freiheit weiter vertieft (Abschnitt 4). Dies bildet die theoretische Grundlage, um die Macht flüchtiger Versammlungen und das politische Gründungsmoment, das in ihnen zum Tragen kommen kann, zu untersuchen (Abschnitt 5). Der folgende Abschnitt thematisiert die Grenzen von Butlers Theorie, wenn es um die Frage nach der Konstitution flüchtiger Gemeinschaften geht (Abschnitt 6). Der Schlussabschnitt fasst die wichtigsten Elemente einer Butler-Arendt'schen Theorie der Versammlung zusammen und entwickelt abschließend einen Vorschlag für die Beantwortung der Frage nach einem normativen Kriterium für die Beurteilung kurzlebiger Versammlungen (Abschnitt 7).

3 Eine solche Theorie kurzlebiger Versammlungen ist in zweifacher Hinsicht ergänzungsbedürftig: Einerseits bedarf es einer Untersuchung der Rahmenbedingungen, die Voraussetzung dafür sind, dass eine Ansammlung von Menschen zu einer Versammlung werden kann (siehe Abschnitt 6). Andererseits stellt sich die Frage, unter welchen Bedingungen eine Versammlung längerfristigen Bestand haben und nachhaltige Macht entfalten kann. Butlers These scheint zu sein, dass längerfristiger Bestand nur um den Preis der Institutionalisierung zu haben ist, wodurch eine Bewegung in die bestehende Ordnung eingeht und dadurch ihr kritisches Potenzial verliert (vgl. APV: 14–15).

3. PLURALE PERFORMATIVITÄT

Ich beginne in diesem Abschnitt also mit einer Nachzeichnung von Butlers Verständnis pluraler Performativität. Allgemein besteht eine performative Handlung darin, dass sie das, was sie nennt, tut. Auf eine performative Theorie der Versammlung angewandt bedeutet dies, dass das plurale Subjekt des gemeinsamen Tuns in und durch das plurale performative Tätigsein konstituiert wird. Es geht darum, die Selbst-Konstitution, Selbst-Bestimmung und Selbst-Autorisierung einer Versammlung in den Blick zu nehmen (vgl. APV: 219f.).

Butler richtet sich damit gegen eine Konzeption, die von der vorgängigen Konstituierung der handelnden Gruppe ausgeht. Insbesondere betont sie, dass Identität nicht der entscheidende Faktor ist. Die Skepsis gegenüber ›identity politics‹ ist für Butler von *Gender Trouble* bis *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* ein zentrales Motiv. Sie geht davon aus, dass die soziale Organisation anhand von Interessensgruppen und Gruppenidentifikation bzw. Gruppenzugehörigkeit nicht ausreichend ist, um soziale Phänomene hinreichend zu erklären, und sich zudem für Formen progressiver Politik als hinderlich erweist.⁴ Butler möchte dagegen anhand der Betrachtung kurzlebiger Versammlungen eine gemeinsame Ausübung von Freiheit zeigen, die keine gemeinsame Identität und kein konformistisches Verständnis gemeinsamen Tuns voraussetzt. Es handelt sich dabei um ein Verständnis pluralen Handelns, das ein hohes Maß an Heterogenität der Beteiligten und Misstrauen zwischen diesen zulässt. Butler möchte zeigen, dass Antagonismen dem gemeinsamen Tätigsein nicht notwendig einen Abbruch tun, sondern politische Handlungsfähigkeit auch in konfliktreichen Koalitionen möglich ist (vgl. APV: 40). Vor allem aber geht es ihr darum, plurales Handeln so zu verstehen, dass kein zuvor etabliertes kollektives Subjekt vorausgesetzt werden muss; sie möchte vielmehr zeigen, wie ein ›Wir‹ durch die gemeinsame Praxis erst hergestellt wird (vgl. APV: 81).

Wenn Butler von ›pluralem‹ Handeln spricht, dann knüpft sie damit an den Begriff von Pluralität an, der für Arendts Theorie der Politik tragend ist. Pluralität impliziert Gleichheit und Verschiedenheit; die Gleichheit aller und die Einzigartigkeit jedes Menschen. Plurales Handeln setzt dementsprechend nicht eine einzige Form

4 Butler untersucht in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* eine interessante Kategorie von Fällen, der quer zu dieser Ablehnung von Identitätskategorien liegt. Es handelt sich dabei um Fälle, in denen die Zugehörigkeit zu einer Kategorie das Auftreten im öffentlichen Raum gefährlich macht. Beispiele hierfür sind diskriminierte Minderheiten oder Fälle von ›racial profiling‹. Butler schreibt, dass es in diesen Fällen Sinn macht zu sagen, dass ›ich‹ und ›wir‹ auf der Straße gehen, nämlich ›ich‹ als Individuum und ›wir‹ als Sozialkategorie. Butler möchte anhand dieser Beispiele zeigen, dass die Möglichkeit, sich im öffentlichen Raum frei zu bewegen, von den sozialen Strukturen abhängig und selektiv verteilt ist (vgl. APV: 71f.).

von Handlung oder eine einzige Form von Forderung voraus; es lässt vielmehr eine Binnendifferenziertheit zu, die innerhalb des gemeinsamen Tuns der Verschiedenheit der Beteiligten und ihrer Forderungen Rechnung trägt. An die Terminologie der englischen Ausgabe von *Vita Activa* anknüpfend lässt sich sagen, dass Butler plurales Handeln als ›acting in concert‹ und nicht als ›acting in conformity‹ verstehen möchte – gemeinsames Handeln ist nicht gleichbedeutend mit konformistischem Handeln (vgl. APV: 205).

Butlers Theorie pluraler Performativität baut zudem auf ihrem Verständnis des Körpers in seiner Relationalität auf. Körper sind in grundlegender Weise relational verfasst, insofern sie für ihre Entwicklung und Erhaltung auf unterstützende Netzwerke angewiesen sind; diese Netzwerke sind sowohl infrastrukturell und technologisch als auch im Sinn von sozialer Interdependenz zu verstehen (vgl. APV: 170–172). Es handelt sich dabei um einen der Kerngedanken, den Butler bereit in *Gefährdetes Leben* (2004) und *Raster des Krieges* (2009) entwickelt. In *Raster des Krieges* fordert Butler eine neue »Ontologie des Körpers«, die den Körper als »ein soziales Phänomen« versteht: »anderen ausgesetzt«, »verletzlich«, abhängig von »sozialen Bedingungen und Institutionen«; ein Körper »erleidet und genießt [...] die Äußerlichkeit der Welt und reagiert auf diese Äußerlichkeit, die seine Aktivität und seine Passivität, seine ganze Disposition definiert« (RK: 39). *Gefährdetes Leben* geht ebenfalls von dieser grundlegenden Relationalität aus: Wir sind begründet und enteignet durch unsere Relationen zu anderen (GL: 41). Als Körper erscheinen wir in der Welt und sind anderen ausgesetzt. Erst vor diesem Hintergrund können wir unseren Körper für uns beanspruchen.

Der Körper hat unweigerlich seine öffentliche Dimension. Als in der öffentlichen Sphäre geschaffenes soziales Phänomen gehört mein Körper mir und doch nicht mir. Als Körper, der von Anfang an der Welt der anderen anvertraut ist, trägt er ihren Abdruck, wird im Schmelztiegel des sozialen Lebens geformt. Erst später und mit einiger Unsicherheit erhebe ich Anspruch auf meinen Körper als den, der mir gehört, wenn ich das überhaupt jemals tue. (GL: 43)

In *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* knüpft Butler an dieses Verständnis der Relationalität unseres leiblichen Daseins an und richtet den Fokus neu aus auf die politische Macht, welche die leibliche Präsenz im öffentlichen Raum entfalten kann. Versammelte Körper im öffentlichen Raum können zu »Widerstandsnetzwerken« werden (APV: 238); »manchmal entsteht eine Revolution, weil alle sich weigern, nach Hause zu gehen.« (APV: 98) In systematischer Hinsicht sind zum einen Fälle interessant, in denen die Pluralität der Körper im öffentlichen Raum die Voraussetzung für alle weiteren politischen Forderungen bildet (vgl. APV: 234–236); etwa dann, wenn es sich bei den Personen, die im öffentlichen Raum erscheinen, um solche handelt, die zu diesem Zeitpunkt gar nicht den erforderlichen Status

haben, um politische Forderungen zu stellen. Zum anderen sind jene Fälle von besonderem Interesse, in denen die Voraussetzungen des gemeinsamen Handelns selbst zum Gegenstand politischer Forderungen werden; etwa dann, wenn die Möglichkeit, im öffentlichen Raum zu erscheinen und gemeinsam tätig zu werden, durch soziale oder infrastrukturelle Bedingungen von vornherein beschränkt ist. Im nächsten Abschnitt werde ich ausführlich auf diese Fälle zurückkommen.

Diese Überlegungen führen Butler dazu, ein Verständnis von Freiheit zu entwickeln, das Freiheit im gemeinsamen Tätigsein auf der Basis eines Verständnisses von Pluralität und Gleichheit verortet (vgl. APV: 72f.). Freiheit, Macht und Handlungsfähigkeit sind demnach keine notwendigen Voraussetzungen kollektiven Handelns; vielmehr können sie zuweilen im gemeinsamen Tätigsein allererst entstehen: Manchmal geht es »nicht darum, zuerst Macht zu erlangen, um dann handeln zu können; es geht vielmehr um das Handeln selbst und darum, mit dem Handeln die Macht zu beanspruchen, die man braucht.« (APV: 58) An diesem Punkt zeigt sich besonders deutlich, wie Butler für ihre performative Theorie der Versammlung an das Verständnis von Freiheit und Macht anknüpft, das von Arendt entwickelt wurde. Im folgenden Abschnitte greife ich daher auf Arendt zurück, um Butlers Ansatz zu vertiefen.

4. ERSCHEINUNGSRAUM UND GEMEINSAMES HANDELN

In *Vita Activa* entwickelt Arendt einen Begriff politischen Handelns, dem zufolge dieses Handeln nur gemeinsam mit anderen Menschen möglich ist. Es bedarf dafür eines Raumes, in dem die Menschen füreinander erscheinen können. Arendt nennt diesen Erscheinungsraum. Einerseits ist der Erscheinungsraum Voraussetzung des Handelns, insofern Handeln Erscheinen im Erscheinungsraum erfordert: »Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt« (Arendt 1960: 219). Andererseits entsteht ein Erscheinungsraum allererst, »wo immer Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen« (Arendt 1960: 251). Es handelt sich hierbei um eine Theorie der Ko-Konstitution von gemeinsamen Handeln und Erscheinungsraum. Ein Erscheinungsraum »liegt in jeder Ansammlung von Menschen potentiell vor, aber eben nur potentiell« (Arendt 1960: 251); ein Erscheinungsraum ist nicht einfach gegeben, er muss im gemeinsamen Handeln verwirklicht werden. Für Arendt entsteht Macht durch gemeinsames Handeln im Erscheinungsraum. Andererseits ist Macht das, »was den öffentlichen Bereich, den potenziellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält« (Arendt 1960: 252). Arendts originellem Machtverständnis zufolge entsteht Macht im gemeinsamen Handeln im Erscheinungsraum; Macht ist

daher kein Nullsummenspiel, sondern eine Potenzialität, die im gemeinsamen Handeln verwirklicht werden kann und muss.

Einerseits knüpft Butlers Verständnis pluraler Performativität in entscheidender Weise an den Arendt'schen Machtbegriff an. Andererseits formuliert sie eine Reihe von kritischen Rückfragen an die Arendt'sche Theorie. Diese lassen sich in vier Themenkomplexen zusammenfassen:

Erstens problematisiert Butler die infrastrukturellen, technologischen und politischen Voraussetzungen für gemeinsames Handeln, Sprechen und Erscheinen. Arendt schreibt zu dieser Frage, dass die »einzige rein materielle, unerläßliche Vorbedingung der Machterzeugung [...] das menschliche Zusammen selbst [ist]« (Arendt 1960: 253). Butler hingegen fragt, wie es um Formen der Versammlungsfreiheit bestellt ist, wenn diese in einem politischen Regime verboten ist; wie der öffentliche Raum beschaffen ist, wenn dieser restringiert wird; oder welche Auswirkungen es hat, wenn die architektonische Gestaltung des öffentlichen Raums es z.B. Menschen mit Behinderungen erschwert oder verunmöglicht, an Versammlungen teilzunehmen.⁵ Butler möchte mit diesen Beispielen deutlich machen, dass infrastrukturelle und technologische Voraussetzungen des Erscheinungsraums nicht einfach vorausgesetzt werden können, sondern manchmal ebenfalls Teil der politischen Auseinandersetzung sind (vgl. APV: 170–172).

Zweitens schlägt Butler eine Erweiterung der für gemeinsames Handeln notwendigen direkten Begegnung auf jene Bereiche vor, die durch die gegenwärtigen technologischen Möglichkeiten eröffnet werden, insbesondere den Bereich medial vermittelter Versammlungen. Arendt schreibt: »Nur in einem Miteinander, das nahe genug ist, um die Möglichkeit des Handelns ständig offen zu halten, kann Macht entstehen.« (Arendt 1960: 253) Butler hingegen möchte zeigen, dass man nicht immer am gleichen Ort sein muss, um gemeinsam zu handeln. Zum einen erlauben das Internet und die diversen sozialen Netzwerke eine Erweiterung des Erscheinungsraums, der über die Interaktion von Personen, die sich um selben Ort befinden, hinausgeht (vgl. APV: 200). Zum anderen diskutiert Butler das Beispiel von Solidarität unter Häftlingen, die auch in einer Situation, in der sie durch die Haftbedingungen von einem direkten Miteinander abgehalten werden, gemeinsam handeln können, etwa durch koordinierte Hungerstreiks (vgl. APV: 178f.).

5 Die Begriffe »öffentlicher Raum« und »Erscheinungsraum« changieren hier zwischen einer engeren und einer weiteren Bedeutung. Im engen Sinn referieren die Begriffe auf einen »tatsächlichen«, »materiellen« Ort wie z.B. einen öffentlichen Platz. Im weiteren Sinn beziehen sie sich auf eine – wie auch immer beschaffene – Sphäre, in der ein Miteinandersein möglich ist. Butlers folgende, »medientheoretische« Überlegungen nutzen dieses Changieren des Begriffs.

Drittens geht Butler auf die ko-konstitutive Funktion medialer Berichterstattung für den Erscheinungsraum ein. Obwohl Butler – vorbehaltlich der beiden zuvor genannten Erweiterungen – Arendt darin zustimmt, dass das Erscheinen füreinander für das gemeinsame Handeln die zentrale Voraussetzung ist, möchte sie ebenso berücksichtigen, dass es für die Wirkmächtigkeit gemeinsamen Handelns entscheidend ist, welche mediale Öffentlichkeit dieses Handeln erhält. Butler macht darauf aufmerksam, dass der Kampf um die Rahmung der medialen Berichterstattung einer der zentralen Elemente von Protestbewegungen ist. Ein Beispiel hierfür ist, dass das Filmen von Polizeigewalt zu einem wesentlichen Faktor im Kampf gegen diese geworden ist. Bei zahlreichen Bewegungen zeigt sich, dass es mittlerweile ein wesentlicher Faktor ist, dass den offiziellen Kameras der Ordnungsmacht die zahlreichen Smartphones entgegengehalten werden, deren Videos über diverse Netzwerke geteilt werden und so eine Gegenöffentlichkeit erzeugen (vgl. APV: 30).

Viertens fragt Butler nach den Ein- und Ausschlussmechanismen des öffentlichen Raums: Wer kann am gemeinsamen Handeln teilnehmen und wie wird dies entschieden? Butler kann sich mit dieser Frage wiederum auf Arendt berufen. Im Abschnitt »Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte« in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1955) bietet Arendt eine eindringliche Analyse der Situation von Staatenlosen, die gerade angesichts der gegenwärtigen »Flüchtlingskrise« besonders lesenswert ist. Diese Überlegungen aufgreifend fragt sich Butler, wieso Arendt auf diese Analysen in *Vita Activa* (1960) nicht eingeht und nach den Ausschlussmechanismen fragt, welche die Teilnahmemöglichkeit am gemeinsamen Handeln regeln (Butler/Spivak 2007: 13–15).

Ich möchte an diesem Punkt näher auf Arendts Analyse eingehen, weil sie eine wesentliche Voraussetzung für die Überlegungen zur Macht kurzlebiger Versammlungen im nächsten Abschnitt darstellt. In »Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte« zeichnet Arendt nach, wie die nationalstaatliche Ordnung in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer größere Menschengruppen ausschloss und in ein rechtliches Niemandsland verwies. Es handelte sich dabei einerseits um das Problem der nationalen Minderheiten und andererseits um die immer größer werdende Gruppe der Flüchtlinge und Staatenlosen, welche »die sogenannten Menschenrechte verloren« hatten, weil »sie von keinem Staat offiziell repräsentiert und geschützt wurden« (Arendt 1955: 562). Bei den Staatenlosen und Flüchtlingen handelte es sich um Individuen, die sich zwar in einem zivilisierten Land mit rechtlicher Ordnung bewegten, allerdings in einem Status der Recht- und Schutzlosigkeit befanden. Ähnlich wie wir es in den letzten Jahren beobachten konnten, brachte die Vielzahl der Flüchtlinge das Asylrecht und das System der Naturalisierung, die – wie Arendt bemerkt – immer nur auf einzelne Individuen ausgelegt waren, zum Zusammenbruch. Arendt benennt das grundlegende Problem, das darin besteht, dass innerhalb einer nationalstaatlichen Ordnung kein internationaler Status das staatliche Ho-

heitsterritorium ersetzen kann, dessen Schutz man genießt und auf das man entsprechend auch abgeschoben werden kann. So wurden Internierungslager häufig zur Lösung für das fehlende Territorium (Arendt 1955: 577–601).

Darauf aufbauend folgt der Abschnitt »Die Aporien der Menschenrechte«, der das Problem der Staatenlosen noch einmal auf eine höhere und allgemeinere Ebene der Reflexion hebt. Arendt beginnt mit der Feststellung, dass die Universalität der Menschenrechte bedeutet, dass die »Menschenrechte als unabdingbar und unveräußerlich proklamiert« werden und daher als auf kein anderes Gesetz oder Recht aufbauend, sondern allen anderen zugrundeliegend gefasst werden. Daher »bedurfte es anscheinend auch keiner Autorität, um sie zu etablieren«, und kein »besonderes Gesetz für ihre Innehaltung« (Arendt 1955: 603). Die Menschenrechte sollen sich auf keine bestehende Ordnung berufen müssen, sondern jedem Menschen von Geburt an zukommen. Darin liegt nach Arendt allerdings eine Paradoxie:

Die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der unveräußerbaren Menschenrechte lag, war, daß dieses Recht mit einem »Menschen überhaupt« rechnete, den es nirgends gab, da ja selbst die Wilden in irgendeiner Form menschlicher Gemeinschaft leben, ja, daß dieses Recht der Natur selbst förmlich zu widersprechen schien, da [...] der Begriff des Menschen, wenn er politisch brauchbar gefaßt sein soll, die Pluralität der Menschen stets in sich einschließen muß. (Arendt 1955: 604)

Zu dieser Paradoxie von individualistischer Begründung der Menschenrechte und relationalem Wesen des Menschen kommt eine historische Paradoxie hinzu: die »Verquickung der Menschenrechte mit der im Nationalstaat verwirklichten Volkssouveränität« (Arendt 1955: 605). Die Staatenlosen brachten diese zweite Paradoxie zum Vorschein: Einerseits werden die Menschenrechte als unabhängig von jedem Staat gedacht; gerade darin entfalten sie ihre wesentliche Rolle. Andererseits wurde ersichtlich, dass in dem Moment, als Menschen nicht mehr den Schutz eines Staates genossen und sich entsprechend auf ihre Menschenrechte berufen sollten, »es niemanden gab, der ihnen dies Recht garantieren konnte, und keine staatliche oder zwischenstaatliche Autorität bereit war, es zu beschützen« (Arendt 1955: 605).

Es zeigt sich, dass der Status der Rechtlosigkeit, in dem sich Staatenlose befinden, gleichbedeutend damit ist, zu keiner politischen Gemeinschaft zu gehören (Arendt 1955: 612). Damit sind die Staatenlosen aber auch der Möglichkeit beraubt, am gemeinsamen Handeln teilzunehmen und darin Macht und Freiheit zu verwirklichen. Arendt bezeichnet die Freiheit der oder des Staatenlosen als »Narrenfreiheit«, »weil das, was er denkt, für niemanden von Belang ist« (Arendt 1955: 613). Die Staatenlosen sind daher von der wesentlich menschlichen Tätigkeit ausgeschlossen, im Erscheinungsraum als Handelnde sichtbar zu werden: »Sie waren politisch (aber natürlich nicht personal) der Fähigkeit beraubt, Überzeugungen zu haben und zu handeln.« (Arendt 1955: 614) In Reaktion auf die Erfahrung der Staatenlosen formuliert Arendt

das einzige ihres Erachtens grundlegende Recht, das sie als das »Recht, Rechte zu haben« identifiziert. Dieses ist für sie »gleichbedeutend damit, in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird« (Arendt 1955: 614). Arendts Analyse des Ausschlusses der Staatenlosen aus dem Bereich, in dem gemeinsames Handeln möglich ist, und ihr normativer Gegenentwurf eines »Rechts, Rechte zu haben«, sind die Grundlage für die folgende Analyse der Macht flüchtiger Versammlungen.

5. DIE MACHT FLÜCHTIGER VERSAMMLUNGEN

In dem kleinen Band *Sprache, Politik, Zugehörigkeit* diskutiert Butler mit Gayatri Chakravorty Spivak die Demonstrationen von illegalen Einwanderer 2006 in Kalifornien, insbesondere in Los Angeles, bei denen die US-Hymne auf Spanisch gesungen wurde. Butler betont, dass es sich hierbei um einen performativen Widerspruch handelt; denn die Hymne wurde in einer Sprache gesungen, in der sie nicht gesungen werden darf; und zudem wurde sie von Personen gesungen, die dazu nicht berechtigt waren und sich am Ort ihres Singens gar nicht aufhalten durften. »Sie haben nach dem Gesetz kein Recht auf freie Rede, obschon sie genau aus dem Grund frei sprechen, um das Recht, frei zu sprechen, einzufordern. Sie üben diese Rechte aus, was nicht heißt, daß sie sie ›bekommen‹ werden.« (Butler/Spivak 2007: 44f.)

Aufbauend auf das von Arendt formulierte »Recht, Rechte zu haben«, ⁶ versteht Butler den Gesang der Hymne als eine Ausübung des »Rechts auf Rechte«, das »von keinem Gesetz garantiert wird, sondern der Natur der Gleichheit angehört, von der sich erweist, daß sie nicht natürlich gegeben, sondern eine gesellschaftliche Bedingung ist« (Butler/Spivak 2007: 45). Butler erweitert dies zur generellen These, dass

keine radikale Politik des Wandels ohne performativen Widerspruch möglich ist. Eine Freiheit auszuüben und eine Gleichheit gerade gegenüber einer Autorität geltend zu machen, die beides ausschließt, heißt zu zeigen, wie Freiheit und Gleichheit sich jenseits ihrer positiven Artikulation bewegen können und müssen. Man ist auf den Widerspruch angewiesen, muß ihn exponieren und bearbeiten, um zu etwas Neuem zu gelangen. (Butler/Spivak 2007: 46)

Dabei ist es wichtig zu betonen – und hierin muss auch Arendts Analyse der Staatenlosen präzisiert werden –, dass die illegalen Einwanderer nicht jenseits bestehender

6 Dieser kleine Band zeigt einmal mehr Butlers ambivalente Haltung zu Arendt. Einerseits behauptet sie, dass Arendt diesen Akt des Singens nicht theoretisieren kann (Butler/Spivak 2007: 43). Andererseits liefert sie in weiterer Folge eine Theoretisierung dieses Ereignisses, das in entscheidender Weise an Arendt anknüpft.

Ordnungsstrukturen stehen oder auf den Status ›bloßen Lebens‹ (Agamben 2002) reduziert wären. Als ›Illegale‹ haben sie einen spezifischen Status, der sie ganz besonders der staatlichen Gewalt ausliefert. Zudem spielen sie im Wirtschaftssystem des Landes, in dem sie sich befinden, eine spezifische Funktion, der sie wiederum auf einen besonders schlechten aber beschreibbaren Status festlegt. Der Punkt, der hingegen mit Arendt betont werden kann, ist, dass diese Menschen zwar am ökonomischen und sozialen Leben teilnehmen können und auch bzw. in besonderer Weise der Staatsgewalt unterworfen sind, dass ihnen jedoch die Möglichkeit genommen wurde, sich am *politischen* Leben zu beteiligen.

Das Singen der US-Hymne auf Spanisch ist dabei kein isolierter, kontextloser Akt – als solcher wäre dieser Gesang überhaupt nicht verständlich. Er knüpft vielmehr an eine lange Tradition an und schreibt sich in diese ein. Wenn es nicht eine Tradition des Singens der amerikanischen Hymne gäbe, die festlegt, welche Personen in welchen Kontexten die Berechtigung haben, die Hymne auf eine festgelegte Weise zu singen, dann wäre besagter Gesang in Kalifornien nicht als Singen der Hymne identifizierbar gewesen und es hätte gar nicht festgestellt werden können, dass es sich dabei um die Performance von unberechtigten Personen in einem unpassenden Kontext und auf nicht den Regeln entsprechende Weise handelt. Das Anknüpfen an eine Tradition ist eine Voraussetzung dafür, dass ein performativer Widerspruch als solcher erkennbar ist. Der Widerspruch besteht in der Legitimationslücke, der diese Handlung auszeichnet, also darin, dass eine Handlung ausgeführt wurde, die keine bestehende Legitimationsbasis hat, sondern für die erst *in actu* Legitimität verlangt wird.

Für eine Theorie der Versammlung zieht Butler daraus die Konsequenz, dass das gemeinsame Einnehmen eines Raums und die gemeinsame Zurschaustellung der eigenen Existenz in bestimmten Fällen bereits ein gewichtiges politisches Ereignis sein kann. In manchen Fällen »ist es vielleicht treffender, wenn man sagt, dass *die Versammlung bereits spricht, bevor ein Wort geäußert hat*« (APV: 204). Was die Versammlung in solchen Fällen ›ausspricht‹, indem sie es zur Schau stellt, ist ihre eigene Existenz. Eine solche performative Zurschaustellung der eigenen Existenz durch eine sich bildende Versammlung hat eine Reihe von Effekten, die sie zu einer mächtigen politischen Handlung machen können: Sie drängt eine ausgeschlossene Gruppe in den Raum des Sichtbaren; sie bringt deren Forderung nach einem Recht auf lebbares Leben in die politische Auseinandersetzung ein; und sie manifestiert die Geteiltheit der Situation und holt die Individuen damit aus ihren isolierten Einzelschicksalen und proklamiert eine Gemeinschaft. Es ist für Butler entscheidend, dass diese Proklamation keine vorgängige Gruppe oder geteilte Identität voraussetzt, sondern das performative Gründungsmoment einer Gruppe ist (vgl. APV: 28). Das Einbrechen in den öffentlichen Raum durch eine Versammlung, die bislang in diesem keinen legitimierten Platz hatte, kann zu einem Gründungsmoment, einem Neuanfang innerhalb des Politischen werden.

Um dieses Moment des Neuanfangs weiter zu entfalten, kann auf eine weitere Arbeit von Arendt verwiesen werden. In *Über die Revolution* hält Arendt (1963) fest, dass der Revolutionsbegriff »unlösbar der Vorstellung verhaftet [ist], daß sich innerhalb der weltlichen Geschichte etwas ganz und gar Neues ereignet, daß eine neue Geschichte anhebt« (Arendt 1963: 33). Das zweite zentrale Element des Revolutionsbegriffs ist, die Revolution als die Geburtsstätte der Freiheit zu verstehen (vgl. Arendt 1963: 34); die Revolution schafft einen neuen Erscheinungsraum, der als Ort der Freiheit und Gleichheit zu verstehen ist. Eine Revolution findet nur dann statt, wenn sich die Idee des Neubeginns mit der Gründung der Freiheit verbindet. Entsprechend darf nach Arendt nicht jeder Aufstand, Staatsstreich oder Bürgerkrieg als Revolution gelten (vgl. Arendt 1963: 41). Arendt greift auf die amerikanische Revolution zurück, um diesen Begriff der Revolution zu entfalten, und wendet gegen spätere Revolutionen ein, dass diese nicht mehr als Gründungsmomente der Freiheit verstanden wurden, sondern als Akte der Befreiung im Angesicht der Unterdrückung oder des Elends der Bevölkerung, wodurch sie den wesentlichen Bereich des Politischen verfehlten.

Arendt hätte den Flüchtlingsmarsch vom 4. September 2015 daher wohl kaum als einen revolutionären Akt gelten lassen. Ihre Begründung hierfür ist lehrreich, denn sie erlaubt uns, nicht nur die Macht, sondern auch die Beschränktheit dieser pluralen Handlung zu sehen. Der Marsch entfaltete seine Macht, weil durch ihn eine Gruppe von Ausgeschlossenen ihren Eintritt in den Erscheinungsraum performativ ins Werk setzte, was eine Reorganisation der bestehenden Ordnung erforderlich machte. Tatsächliche *politische* Macht hätte dieser Marsch allerdings nur dann entfaltet, wenn er nicht nur ein gemeinsames Vorgehen in Reaktion auf die Unerträglichkeit der Situation gewesen wäre, sondern sich zudem als ein gemeinsames Handeln im Namen von Freiheit und Gleichheit entfaltet hätte.

6. DIE KONSTITUTION KURZLEBIGER VERSAMMLUNGEN

Während die Theorien von Butler und Arendt ihre Stärke darin ausspielen, die Macht kurzlebiger Versammlungen zu erklären, helfen sie uns nur bedingt zu verstehen, wie solche Versammlungen zustande kommen. Butler bleibt bezüglich dieser Frage auffällig vage und macht letztlich nur deutlich, woran wir es nicht festmachen dürfen: an einer vorgängigen Identität oder klar definierten Forderungen. Ihre performative Theorie der Versammlung stellt sich solchen Zugängen entgegen, indem sie betont, dass die Gruppe nicht die Voraussetzung, sondern das Resultat der Ausübung pluraler Performativität ist.

Doch was bringt Menschen dazu, sich zu versammeln und gemeinsam zu handeln? Einerseits ist es sicherlich so, dass die konkreten Gründe von Fall zu Fall und

von Beteiligten zu Beteiligten unterschiedlich sein können und es daher eine Anmaßung wäre, darüber in einem Beitrag zur politischen Philosophie eine Auskunft geben zu wollen. Andererseits sollte uns dies nicht dazu verleiten, diese Frage in einem Bereich zu verorten, der einer Theoretisierung gänzlich verschlossen ist. Auch Butler deutet an einigen Stellen in *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* an, dass es Formen der Gemeinsamkeit braucht, um plurales Handeln in Gang zu bringen und in Gang zu halten; ein geteiltes Gefühl von Ungerechtigkeit oder Unlebbbarkeit könnte etwa diese Rolle spielen (vgl. APV: 177).

An dieser Stelle kann ich nur einen Hinweis geben, in welche Richtung man gehen könnte, um hier weiter zu denken, ohne hinter die zentralen Einsichten, die Butler zu einer performativen Theorie der Versammlung geführt haben, zurückzufallen. Mit Sartres (1967) *Kritik der dialektischen Vernunft* ließe sich z.B. zeigen, dass es eine Voraussetzung für die Möglichkeit der Bildung einer Versammlung ist, dass die Beteiligten bereits in irgendeiner Weise als Kollektiv strukturiert sind. Das lässt sich am Beispiel des eingangs geschilderten Flüchtlingsmarschs deutlich sehen: Dass die Flüchtlinge tagelang in derselben Bahnhofshalle ausharren mussten und ihre Situation dabei zunehmend als ausweglos erlebten, dürfte das wesentliche Moment gewesen sein, das sie dazu brachte, gemeinsam tätig zu werden. Das verweist auf ein weiteres Element, das von Sartre herausgearbeitet wurde: Die Bildung einer Versammlung geht mit der Einsicht einher, dass es ein gemeinsames Anliegen gibt (dieses muss keine konkrete Forderung sein und kann ein hohes Maß an Heterogenität der Einzelinteressen zulassen) und dass die Möglichkeit besteht, durch gemeinsames Handeln dahingehend etwas zu verändern. Mithilfe einer Theorie pluraler Performativität lässt sich betonen, dass diese Gemeinsamkeit dem Tun nicht vorgängig ist, sondern sich im gemeinsamen Tätigsein Anliegen abzeichnen und Handlungsmöglichkeiten eröffnen.

Der nächste Schritt wäre, die Formen von Bindungen zu untersuchen, die durch das gemeinsame Tätigsein gestiftet werden, um zu verstehen, wie diese dazu beitragen, die Gemeinschaftshandlung zu koordinieren und in Gang zu halten.⁷ Meines Erachtens würden diese Ergänzungen es ermöglichen, einen vollwertigen Begriff pluralen, performativen Handelns zu entwickeln, der auf der radikalen Relationalität menschlicher Subjektivität und Akteurschaft aufbaut und in der Lage ist, die spezifischen Bindungen in verschiedenen Gruppen zu thematisieren sowie die Macht und Handlungsmöglichkeiten, die sich durch das gemeinsame Handeln entwickeln, verständlich zu machen.

7 An anderer Stelle habe ich vorgeschlagen, Sartres Ansatz durch den Rückgriff auf eine Theorie des Miteinanderfühlens, wie er in der frühen Phänomenologie entwickelt wurde, in diese Richtung zu erweitern (vgl. Thonhauser 2017). Meines Erachtens ließe sich dies gut mit einer performativen Theorie der Versammlung verbinden.

7. VERSAMMLUNGEN ZWISCHEN NOTWENDIGKEIT UND FREIHEIT

Eine Theorie der Versammlung, die auf einem Verständnis pluraler Performativität aufbaut, erlaubt es, die Selbstkonstitution kurzlebiger Versammlung im gemeinsamen Handeln verständlich zu machen, ohne auf eine vorgängige Identität rekurren zu müssen. Es erlaubt zudem ein plurales Verständnis dieses Handelns, das der Heterogenität der Beteiligten Rechnung tragen kann. Der gemeinsame Marsch machte die Flüchtlinge zu einer Gruppe und eröffnete ihnen Handlungsmöglichkeiten, die sie zuvor nicht hatten und alleine nie hätten erreichen können. Es handelte sich hierbei um eine Akteurschaft, die von der bestehenden Ordnung nicht vorgesehen war; die Flüchtlinge waren vielmehr als passives Subjekt polizeilicher Maßnahmen konstituiert. Dies zeigt uns, dass spontane Versammlungen gerade dann eine kritische Funktion erfüllen, wenn die an ihr Beteiligten oder die Form ihrer Zusammenkunft zu jenen Ausgeschlossenen gehören, die in der bestehenden Ordnung des öffentlichen Raums keinen Platz haben.

Für Butler ist aber ebenso klar, dass kurzlebige Versammlungen weder intrinsisch gut noch intrinsisch schlecht sind. Dies führt sie zur normativen Frage, welche Versammlungen zu begrüßen und welche abzulehnen sind. Arendts Begriff der Revolution verspricht, hierfür ein Kriterium zu liefern. Eine entstehende Versammlung ist dann zu begrüßen, wenn sie nicht bloß der Befreiung, sondern der Gründung der Freiheit dient; dies erfüllt nicht jede Rebellion gegen eine ungerechte Situation, sondern nur ein Neuanfang im Namen von Freiheit und Gleichheit. Wenngleich eine scharfe Grenze zwischen Handeln aus Notwendigkeit und Handeln im Namen einer Gründung der Freiheit in der komplexen Wirklichkeit sozialer Kämpfe wohl kaum zu ziehen ist – weil die beiden Momente wohl immer vermischt auftreten –, verspricht Arendts Ansatz, ein Kriterium zu liefern, um bloße Befreiungsbewegungen von echten Revolutionen zu unterscheiden und damit jene Versammlungen zu identifizieren, die politische Macht im Namen der Demokratie anstreben. Mit Butler lässt sich anmerken, dass Arendts Kriterium vielleicht zu starr und idealistisch ist. Manchmal ist es berechtigterweise gerade die Forderung nach einem lebbareren Leben, die im Zentrum pluralen Handelns steht, und Versammlungen erfüllen manchmal gerade dann ihre kritische Funktion, wenn sie die Situation bestimmter Bevölkerungsgruppen, denen es verunmöglicht wird, ein lebbares Leben zu führen, thematisieren. Vielleicht lassen sich die Grundideen von Arendt und Butler in folgendem Kriterium zusammenführen: Im Entstehen begriffene Versammlungen erfüllen dann ihre kritische Funktion in zu affirmierender Weise, wenn sie performativ neue Gemeinschaften schaffen, welche die bestehende Ordnung des öffentlichen Raums infrage stellen, und dies nicht bloß im Dienst von Partikularinteressen tun, sondern im Namen von Freiheit und Gleichheit.

LITERATUR

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer: Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1955): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. München/Zürich: Piper 2008.
- Arendt, Hannah (1960): *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. München/Zürich: Piper 2009.
- Arendt, Hannah (1963): *Über die Revolution*. München: Piper 1974.
- Blume, Georg/Brost, Marc/Hildebrandt, Tina/Hock, Alexej/Klormann, Sybille/Köckritz, Angela/Krupa, Matthias/Lau, Mariam/Randow, Gero von/Theile, Merlind/Thumann, Michael/Wefing, Heinrich (2016): »Grenzöffnung für Flüchtlinge: Was geschah wirklich?«, in: *DIE ZEIT*, 18. August 2016, <http://www.zeit.de/2016/35/grenzoeffnung-fluechtlinge-september-2015-wochenende-angela-merkel-ungarn-oesterreich/komplett-ansicht> (Zugriff 8.8.2016).
- Butler, Judith/Spivak, Gayatri Chakravorty (2007): *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*. Zürich/Berlin: diaphanes.
- Freud, Sigmund (1921): *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2002): *Empire. Die neue Weltordnung*. Frankfurt/M.: Campus.
- Hardt, Michael/Negri, Antonio (2004): *Multitude. Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt/M.: Campus.
- Heath, Joseph (2015): »Methodological Individualism«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/methodological-individualism/> (Zugriff am 22.9.2016).
- Latour, Bruno (2010): *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Le Bon, Gustave (1895): *Psychologie des Foules*. Alcan.
- Muhr, Rudolf (2015): »Ergebnisse der Wahl des Österreichischen Worts des Jahres 2015«, http://www.oedeutsch.at/OEWORT/2015/01_Begr15/Pressemitteilung-Oewort-Wahl%202015.pdf (Zugriff 22.9.2016).
- Sartre, Jean-Paul (1960): *Kritik der dialektischen Vernunft*. Reinbek: Rowohlt 1967.
- Thonhauser, Gerhard (2017): »From Collectives to Groups. Sartre and Stein on Joint Action and Emotional Sharing« in: Luft, Sebastian/Hagengruber, Ruth (Hg.): *Women Phenomenologists on Social Ontology*. Clam: Springer (i. Ersch.).
- Weber, Max (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.

