

Politische Ästhetik

Dirk Tänzler

Die Ästhetik führt in der politischen Philosophie, der politischen Wissenschaft und der politischen Soziologie ein Schattendasein. Sie wird nicht zum harten Kern des Politischen gezählt, sondern gilt als ›weicher‹ Faktor der politischen Kultur, der nichts Wesentliches zur Sache beitragen könne. Das wurde nicht immer und scheint auch nicht *ad ultimo* so gesehen werden zu müssen. Mit dem *performative turn* in den Kulturwissenschaften rückt das Thema wieder ins Zentrum der Aufmerksamkeit und zwar konkret als der Zusammenhang zwischen der Politik und dem Performativen. Das ist an sich nichts Neues: Theater, Kunst überhaupt, kann politisch sein – ohne aufzuhören, Theater oder Kunst zu sein. In der griechischen Antike hatte das Theater aber eine genuin politische Funktion und selbst Hobbes bemüht das Theater- und Rollenmodell zur Reformulierung des Politischen in der Neuzeit.

Nimmt man das Thema beim Wort, dann heißt die Botschaft: *Politik ist per se theatral*. Das Theatrale oder Ästhetische im Allgemeinen kann dann nicht allein als politische Sekundärfunktion (Vermittlung, Verführung, Verschleierung) gesehen werden, sondern ist als Konstituens des Politischen zu behandeln.¹ Eine politische Ästhetik wäre dann essenzieller Teil einer allgemeinen Theorie der Politik und letztlich Aufklärung darüber, was das alles mit der Grundfrage zu tun hat, die da lautet: Was ist der Mensch? Denn, wie Ernst Cassirer im *Versuch über den Menschen* zu Platon anmerkt:

1 | Zum Verhältnis von Theatralität, Ästhetik und Politik siehe: Jürgen Raab und Dirk Tänzler: Theatralität und Politik. In: Andreas Enghart und Franziska Schößler (Hg.): Grundthemen der Literaturwissenschaft Bd. 10: Drama. Berlin und Boston 2018 (in Druck).

Die Philosophie vermag keine zufriedenstellende Theorie des Menschen zu entwerfen, solange sie keine Theorie des Staates entwickelt hat.²

Die klassische Antwort heißt bekanntermaßen: der Mensch ist ein ζῷον πολιτικόν. Diese Definition gründet auf der Prämisse, dass der Mensch und seine politische Lebensweise zur Natur gehören, also wie der aufrechte Gang oder die Sprachfähigkeit eine Gattungseigenschaft darstellt, der gemäß Menschen wie die Bienen und Ameisen zu den Gemeinschaft (κοινωνία) bildenden Lebewesen zählen, aber dadurch ausgezeichnet sind, dass sie in einem Staat, eigentlich einer Bürgerschaft (κοινωνία πολιτική) zusammenleben. Diese naturalistische Bestimmung liefert einen metaphysisch-substantialistischen Begriff der Politik als Wesenheit eines umfassenden Kosmos.

Die neuzeitlich-moderne Wissenschaft behandelt nicht die Dinge an sich, sondern die methodisch konstruierten Erscheinungen – und bemüht laut Ernst Cassirer Funktionsbegriffe, die – in reiner Form in der Mathematik – nur einen symbolischen Wert haben, oder, wie Goethe sagt, nur Gleichnisse sind. Als erster hat sich Hobbes um einen konstruktivistischen Begriff des Politischen bemüht.³ Der Staat ist ihm ein künstlicher Gott, der Leviathan ein Symbol, die Politik eine Bühne und der Politiker ein – im Englischen doppelsinnig – *actor*: 1. ein Handelnder und zwar 2. ein Rollenhandelnder oder Schauspieler, schreibt er im 16. Kapitel des *Leviathan*. Wir können davon ausgehen, dass Hobbes die Bedeutung von lat. *auctor*, *auctoritas*, vom Verb *augere* abgeleitet, geläufig war, was Urheber, Stifter, Bürge bedeutet. Aus dem Begriff *actor* leitet Hobbes die Bestimmung des Politischen als Repräsentation ab und zwar nach dem Modell des Verhältnisses zwischen Dichter und Schauspieler: Der Schauspieler verkörpert, (*re-*)*present* den Willen des Dichters als – wie die Politikwissenschaftler heute sagen würden – Agent eines Prinzipals oder Auftraggebers. Im Unterschied zur natürlichen Einstellung ist die Person nicht Autor, sondern nur Vollstrecker, *performer* der von einem anderen vorentworfenen Rolle und Handlung als ein, so Hobbes, in künst-

2 | Ernst Cassirer: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt a.M. 1990, S. 103.

3 | Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hg. und eingeleitet von Iring Fetscher. Neuwied/Berlin 1966, hier insbesondere Kapitel 16.

lich-künstlerischer Einstellung Handelnder.⁴ Schöpfer ist der Dichter, wofür im Griechischen übrigens ein und dasselbe Wort steht: ποιητης. Der Künstler, zumal der Schauspieler, dagegen gibt sich als ein Anderer aus. Die *persona* (lat. für Maske) spaltet sich, ihr Körper wird zugleich Träger einer Rolle und diese Doppelidentität kommt in dieser Sphäre des »Als-ob« des Symbolisch-Theatralen nicht mehr zur Deckung. Repräsentation erscheint als Zurechnungsproblem. Wer ist autorisiert? Wer ist verantwortlich bzw. wird zur Verantwortung gezogen? Wer handelt und wer muss die Folgen tragen? Auf dem traditionell-religiösen Boden des *corpus-caput*-Schemas, in dem das Hirte-Herde-/Jesus-Kirche-Motiv mitschwingt, transponiert Hobbes das aus dem *säkularen* römischen Vertragsrecht stammende Problem der Stellvertretungsrepräsentation als patriarchale Vormundschaft in ein soziologisch-dramatologisches Problem der *sakralen*, also transzendent-egalitären Identitätsrepräsentation.

Mit dieser dramatologischen Herleitung der Künstlichkeit begeht Hobbes aber, so Hannah Arendt, eine Todsünde, nämlich den Vatermord am Politischen, das nicht mehr wie von den Griechen als Handeln (*πραξις*), sondern als Herstellen (*ποιησης*) begriffen wird. Dieser epistemologische Bruch, so können wir mit Gaston Bachelard sagen, begründet die moderne Tradition eines rein instrumentellen Verständnisses des Politischen, die bis Max Weber und Niklas Luhmann reicht. Max Weber definiert Politik als das Streben nach Macht, gleich *worum willen* auch immer, ob um der »bösen« Macht willen oder aus »edlen« Motiven und für »gute« Zwecke. Einmal, etwa aus Sicht von Jakob Burkhard, wäre Macht Selbstzweck und böse, zum anderen, so Friedrich Nietzsche, Mittel zum Zweck und dadurch geheiligt und gut »im Sinne des Lebens«.

Allerdings unterscheidet Aristoteles zu recht zwei Modi des Mittelzweck-Verhältnisses in Bezug auf zwei Handlungstypen: Des Menschen Handlung ist immer auf ein Gut gerichtet, damit auf ein Gutes; Augustinus begründet das später damit, dass des Menschen Wille ja von einem göttlichen Funken beseelt sei. Der Zweck der Handlung, das Gut/Gute, kann etwas außerhalb des Handelns Liegendes und durch das Handeln Vermitteltes sein: etwa ein Objekt der Bedürfnisbefriedigung. Der Zweck kann auch die Handlung selbst sein. Das Gut/Gute, auf das sich das Han-

4 | Künstler wie Max Ernst sehen sich entsprechend weniger als ingeniose Schöpfer denn als autorisierte Werkzeuge (Max Ernst: *Qu'est-ce que le surréalisme?* Let petit journal des grandes expositions. Paris 1934).

deln bezieht, ist dann das Handeln selbst. In diesem Sinne trennt die moderne Instinktpsychologie die Endhandlung oder Konsumtion eines Objekts von dem Such- oder Appetenzverhalten, bei dem der Genuss nicht im Verzehr, sondern in der Anwesenheit des unversehrten Objekts eines »interesselosen Wohlgefallens« besteht.⁵ Das Gut/Gute, auf das sich das Suchverhalten bezieht, ist nicht das Objekt als Reiz oder *Inhalt*, ein Lustobjekt, sondern die Erfüllung des Suchschemas oder einer Reaktionsform zwischen zwei Subjekten.⁶ Auf dieser Grundlage kann man Fortpflanzung und Sexualität unterscheiden. Wir lieben um der Liebe willen, nicht wegen der Fortpflanzung. Kant würde sagen, die Natur narrt uns: Indem wir uns der Wirkursache (Lust und Laune) hingeben, lässt sie uns ihren Endzweck (biologische Funktion der Reproduktion) erfüllen. Mephisto nennt sich ganz in diesem Sinne »Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft«.⁷ Die Macht als das an sich Schlechte, nämlich Selbstzweck, wird gut, wo sie eine Funktion erfüllt, also bloßes Mittel wird. Gehen wir aber von etwas an sich Gutem aus, verkehrt sich die Relation.

Wiederum nach Kant sollen wir Menschen nicht als Mittel oder Objekt unserer Absichten und Wünsche gebrauchen – wir können auch sagen: nicht unserer Macht unterwerfen, weil wir damit den Sinn des Menschseins verfehlen, also auch uns selbst schaden würden. Als Abbild Gottes ist der Mensch – und zwar nur im Spiegel des anderen – *sumмум bonum*, allen Zweck-Mittel-Verhältnissen enthobener, unergründlicher Urgrund, End- und Selbstzweck in einer sozialen Beziehung, gemäß der Hegel'schen Bestimmung des Selbstseins im Anderen, die wir in der Liebe und der Sexualität genießen, aber nicht begreifen können. Wir können dem Menschen daher nur in einem nicht-instrumentellen, also kommunikativen Handeln begegnen.

Damit kommen wir zu Hannah Arendt und ihrer Kritik an der neuzeitlich-modernen Tradition, die in Nietzsches Theorie vom Willen zur Macht kulminiert. Diese Klimax ist zugleich Peripetie: Die im Dienste

5 | Norbert Bischoff: Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonflikts zwischen Intimität und Autonomie. München 1985, S. 150-155, 427-431.

6 | So bereits George Herbert Mead: *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago/London 1934.

7 | Johann Wolfgang Goethe: *Faust I. Werke*, Hamburger Ausgabe Bd. 3, *Dramatische Dichtungen I*. München ¹¹1982, S. 47, Studierzimmer, V. 1334-1336.

des Lebens stehende böse Macht ist dem Zweck-Mittel-Schema gemäß das Gute schlechthin. Der instrumentelle Politikbegriff gipfelt in der Feier der Gewalt bei Georges Sorel, Carl Schmitt, dem gelehrigen Schüler Max Webers, und anderen Vertretern der konservativen Revolution. Eingedenk der Erfahrungen mit den Totalitarismen des 21. Jahrhunderts bricht Hannah Arendt mit dieser Tradition und separiert die »gute« Macht von der »bösen« Gewalt. Gewalt sei rein instrumentell und egoistisch – im griechischen Sinne »idiotisch« –, Macht dagegen Selbstzweck und der Selbstzweck bestehe in einer Relationsbestimmung, in der Kooperation.⁸ An zentraler Stelle in Hannah Arendts Schrift *Macht und Gewalt* heißt es:

Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln.⁹

Aus diesem einfach scheinenden Satz leitet sie dann aber alle politischen Grundkategorien ab. Platon und Aristoteles definieren Selbstzweck als den Zweck, der niemals Mittel werden kann, also dem natürlichen Ursache-Wirkungszusammenhang enthoben, vielmehr die selbst nicht verursachte oder bewirkte Endursache, somit das Absolute ist. Selbstzweck ist eigentlich weder Mittel noch Zweck, sondern, wie Arendt sagt, das, was ein Zweck-Mittelverhältnis überhaupt erst konstituiert. Die Macht ist dann auch für Arendt ein solches Absolutes: der Grund der Politik.

Die Macht ist aber nicht nur kein Mittel, sie ist auch nichts zu Begründendes oder zu »Rechtfertigendes« oder,¹⁰ um mit ihrem Lehrer Martin Heidegger zu sprechen, kein »Seiendes«: Die Macht ist ein Sein und Sein ist End- oder Selbstzweck. Nur der Mensch, das Maß aller Dinge, bringt als End- und Selbstzweck diesen endlosen Zweckprogressus alles Seienden zu einem Ende und zu einem Stillstand. Der Zweck aller Zwecke ist nicht mehr Zweck, irgendein praktischer Nutzen, sondern Sinn, Sinnerfüllung des instrumentellen oder utilitaristischen Handelns, das *Worumwillen* des Nutzens, das Gegenstand des βίος θεωρητικός, der ge-

8 | Kürzlich hat der Primatenforscher Michael Tomasello die Kooperation als *differentia specifica* des homo sapiens zu den anderen Tieren bezeichnet (Michael Tomasello: Warum wir kooperieren. Berlin 2010).

9 | Hannah Arendt: Macht und Gewalt. München 1970, S. 45.

10 | Hannah Arendt: Macht und Gewalt, S. 53.

meinsamen Suche nach dem handlungsleitenden εθος ist, was wir heute insbesondere im Anschluss an Jürgen Habermas Diskurs nennen: kommunikatives, auf die Prüfung und Konstatierung von Geltungsansprüchen abzielendes Handeln.

Etwas ist ja nicht nützlich an sich, sondern für ein anderes und dieses andere ist Handlungszentrum und Ursprung, nicht Ziel, nicht Seiendes, sondern Sein. Bemächtigung ist hier Sinnstiftung und damit Begründung oder Legitimation des Handelns. Dieser Urgrund ist aber kein individueller, sondern kann nur ein allgemein-menschlicher sein. Menschsein erfüllt sich erst in der Kommunikation, im öffentlichen Verkehr oder Austausch mit anderen Menschen, als ζων πολιτικον. Für Hannah Arendt ist Politik nicht nur Machtausübung, Durchsetzung eines allgemein anerkannten Willens (*volonté de tous*), sondern vor allem Performanz, Darstellung und Hervorbringung des Allgemeinwillens (*volonté général*). Wie schon bei Hobbes schwebt Arendt die Autorität (*auctoritas*) vor, die Urheberschaft, Stiftung, Bürgerschaft, aber auch Beratung. Die *auctoritas patrum* ist der Rat der Väter im römischen Senat, Vorbild für Arendts Vorliebe für die Räte statt für die – wie bei Hobbes – Repräsentation. Referenzbegriff für das moderne instrumentelle Verständnis von Macht und Politik ist, wenn man etwa Heinrich Popitz folgen will, der griechische Begriff κρατος, lat. potestas, frz. pouvoir, engl. power, als Bemächtigung im Sinne der Bezwungung von Gegenmacht, also Herrschaft im Weberschen Sinn mit der problematischen Tendenz, so Popitz, den Begriff der Macht auf Handlungsfähigkeit und Vermögen zur Veränderung überhaupt aus- und zu überdehnen, der in Arendts Grundbegriff von »einen Anfang setzen«¹¹ als Folge der Natalität wieder erscheint.

Die Frage nach dem Sinn der Politik hat in der Geschichte allerdings in aller Regel autoritär-konservative Antworten und in der politischen Praxis eher fatale Konsequenzen im Sinne der Grenzüberschreitung gezeitigt. Um solchen weltanschaulichen oder gar ideologischen Abirrungen der Politik zu entgehen, bedarf es einer Theorie der politischen Legitimation. Für Hannah Arendt, so sahen wir, ist die Politik nicht legitimationsbedürftig, sondern selbst die Wurzel aller Legitimität: Das ist nicht Politik im Sinne Carl Schmitts als ein abgründiger Dezisionismus – Entscheidung und Verfügung über den Ausnahmezustand –, sondern Politik als Beauftragung oder Autorisierung. Aber eine solche Theorie kann nicht

11 | Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München ¹⁰1998, S. 18.

wertfrei sein. Dolf Sternberger bindet dann auch die Frage der Legitimität moderner Politik an den Akt der Wahl.¹² Für Sternberger ist der Auftrag des Wählers an den Repräsentanten kein Mandat und damit keine interessegeleitete Verhaltensdirektive. Die Parlamentswahl ist nach Meinung des Politologen keine Sachentscheidung, sie sei primär eine Kundgebung des Vertrauens gegenüber Personen, Gruppen, Parteien, potentiellen Regierungsmannschaften, auch ein Ausdruck des Zugehörigkeitsgefühls zu gewissen Denkrichtungen und geistigen Milieus sowie letztlich auch von Interessen. Ziel und Gegenstand der Politik sei der Friede als Bedingung der Möglichkeit eines menschlichen und bürgerlichen Lebens; Ziel und Zweck der Wahl sei somit der Akt des Zutrauens zu und des Anvertrauens an die der Friedenssicherung und allgemeinen Wohlfahrt verpflichteten Repräsentanten. Die Wahl verleiht Autorität, weil sie, so Arendt, auf einem Autoritätsverhältnis beruht, das nicht, so auch Sternberger, mit Herrschaft gleichgesetzt werden darf. Politik ist gerade die Überwindung personaler Gewaltverhältnisse im Sinne der Macht des Herren über den Knecht. Das Wesen der Politik ist seit den Griechen die Brechung barbarischer Willkür- und Gewaltherrschaft durch diskursive Verfahren der Versammlung, Beratung und Aussprache, schließlich der Unterwerfung der Gewalt unter das Gesetz als letzte Autorität und Repräsentation der *volonté générale*.

Die Verfahren dürfen aber nicht auf ihre instrumentelle Funktion im Sinne der rationalen Sachentscheidung reduziert werden – was sie im Idealfall und wünschenswerterweise sein sollen. Diese Verfahren sind darüber hinaus das, was wir die Performativität des Politischen nennen können: (Re-)Produktion und (Re-)Legitimation der Politik und des politischen Systems. Die parlamentarische Versammlung ist Mittel zum Zweck der Beratung und Entscheidungsfindung sowie als Ort der Versammlung legitimer Herrscher oder Amtsinhaber die zweite bürgerlich-individuelle Legitimationsquelle der Macht neben dem *δημος* der Wählerschaft. Der Sinn der Politik liegt nicht in irgendeiner metaphysischen Bestimmung der Schaffung des wahren Menschen am Ende der Geschichte – einerlei ob Kommunismus oder Liberalismus, die sich zumindest in einem einig sind, in der Abschaffung des Staates –, sondern in der politischen Pra-

12 | Dolf Sternberger: Schriften VII: Grund und Abgrund der Macht. Über Legitimität von Regierungen. Wiesbaden 1986.

xis selbst: Hier sind die Menschen, so Sternberger, als Citoyens schon zu sich gekommen, man könnte auch sagen »präsent«. Das bedeutet nicht, dass es in der demokratisch autorisierten Politik keine Herrschaft mehr gebe. Selbstverständlich herrscht die Regierung, herrscht die Bürokratie und zwar legitimiert durch die Legalität ihrer Verfahren und die daraus resultierenden Amtspflichten (dazu später mehr). Die Frage aber, die sich zunächst stellte, war die nach der Legitimität solcher legalen Herrschaft. Aus dem oben Gesagten folgt, dass die notwendigerweise Herrschaft ausübenden Gewalten der Legislative, Judikative und Exekutive an eine *herrschaftsfreie*, allerdings *machtausübende*, im Arendt'schen Sinne ermächtigende, im Sternberger'schen Sinne zu- und anvertrauende, im Hobbes'schen Sinne autorisierende Instanz, den Wähler, gebunden sind. Hobbes konnte Autorisierung allerdings nicht als Vertrauen stiftende Beziehung denken, weil er – wie später sein Verehrer Carl Schmitt – vom Einheitsgedanken besessen war, den Hannah Arendt in der Rückbesinnung auf Aristoteles durch den Gedanken der Vielheit ersetzt.

Die Macht ist für Hannah Arendt Urgrund allen Handelns gemäß dem griechischen Verständnis von Praxis und daher nicht im Besitz eines Einzelnen. Macht als relationale Bestimmung gibt es für sie nur in der Zweisamkeit oder Vielheit. Ja, die Macht ist das Kollektiv selbst als Quelle nicht des Funktionierens – das ja immer schon ein Herrschen ist –, sondern der Einsetzung und Sinnzuschreibung politischer Ordnung. Bemächtigen bedeutet bei Arendt nicht Aneignung (das ist die Funktion der Gewalt), sondern Bevollmächtigen, Autorisierung, aber nicht etwa in dem Sinne, dass ein individuelles Handeln als Repräsentation der *volonté générale* ausgegeben werden müsste, sondern im Sinne der Unterstützung und Zustimmung, der Konzession, des durchaus präsentischen *Einverständnishandelns*, um es mit einem Ausdruck Max Webers zu sagen, nicht des Gehorsams, auch nicht des Kompromisses. Die Arendt'sche Macht ist auf den ersten Blick dem Carl Schmitt'schen betontermaßen *reinen Sein des Politischen* nicht unähnlich. Auch Arendt geht es um einen *reinen* Begriff des Politischen, der für sie durch die christliche Idee der Gesellschaft, des im Sozialstaat verallgemeinerten paternalistischen Familialismus, kurz des Sozialismus, verunreinigt wurde.¹³ Wie Carl Schmitt, für

13 | Vgl. Arendt: *Vita activa*. Wir verdanken Bruno Latour die schöne Erzählung, wonach dieses Purgatorium ein konstitutives Ritual für die Etablierung moderner Wissenschaftlichkeit und zwar nicht nur im theoretischen Elfenbeinturm ist. Auch

den der Liberalismus die Ursünde des alle ursprüngliche Einheit oder Totalität (»Sein«) auflösenden Individualismus schlechthin darstellt, ist auch Hannah Arendt kein großer Freund der repräsentativen Demokratie mit ihrem schnöden kompromisslerischen Interessenausgleich, ihrer Legitimität durch Verfahren, insbesondere des mechanischen Rituals der Wahl. Als Opfer rassistischer Mehrheitsentscheidung (Januar 1933) ist die jüdische Exilantin überzeugte Republikanerin, die den Primat des *rule of law* vertritt, durch den die Minderheit und das Individuum geschützt sind. Mit ihrem antitotalitären Denken steht Arendt Karl Popper und Friedrich Hayek näher, teilt mit diesen aber auch ein unzureichendes Verständnis von Staat und Gesellschaft in Neuzeit und Moderne. Das republikanische Rechtsstaatprinzip ist sicherlich ein notwendiges Korrektiv des zum Totalitarismus, zur Diktatur der Mehrheit neigenden demokratischen Prinzips der Volkssouveränität. Umgekehrt tendiert der Republikanismus, wie schon Alexis de Tocqueville in seiner Analyse des amerikanischen politischen Systems feststellte, zu einem individualistischen Konformismus und fundamentalistischen Kommunitarismus, der nur durch die demokratische Regelung der materiellen Interessengegensätze aufgebrochen werden kann. Konsens und Konflikt halten sich wechselseitig in Schach. Klassen- oder Rassenkampf wie auch die Homogenität des Souveräns führen dagegen zur Auflösung des Staates und sind dann auch einander ähnlich (Robespierre, Stalin, Hitler). Nach altgriechischem Verständnis ist Politik, so Peter Sloterdijk, eine »Erfindung der Koexistenz als Synthesis der Nicht-Verwandten«.¹⁴

Ein erstes Zwischenergebnis lautet: Grund der Politik ist nach Hannah Arendt die Macht und diese hat relationalen Charakter. Daraus fol-

aus den Labors werden die bösen Hybride, die Abkömmlinge der aus moderner Sicht magisch-korrupten Aktanten-Netzwerke, verscheucht, damit die Sachen in ihrer Reinheit hervortreten, rational kategorisiert und methodisch eingeordnet werden können. Die Hybride und die sie erzeugenden Netzwerke sind zwar exkludiert, aber weiterhin im Dunkeln wirksam – nämlich als archaische Ursache der Reinigungsrituale, ohne welche die Wissenschaft nicht bestehen würde. Die ganze Moderne sei nur ein Schattenkabinett, das, so der Ethnologe, einzig ein »going native«, also eine Versöhnung mit dem Verdrängten, auflösen könne (Bruno Latour: Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie. Frankfurt a.M. 2008).

14 | Peter Sloterdijk: Sphären II. Schäume. Frankfurt a.M. 2004, S. 263.

gert Arendt wie schon Hobbes: Die Natur des Menschen ist a-politisch. Die Künstlichkeit des Politischen trägt sich aber bei ihr nicht im hierarchischen Unterwerfungsverhältnis zwischen einem im Naturzustand verbleibenden Souverän und absoluten Herrscher einerseits und einem zivilisierten, aber politisch kastrierten Bürger andererseits zu, sondern im »Zwischen« der Menschen. Nicht mehr die Staatsmaschine – eine wahre *deus ex machina*, genannt Leviathan – wie bei Hobbes, sondern das Zwischenmenschliche oder Zivilgesellschaftliche definiert für Hannah Arendt den politischen Raum, nicht mehr der Machtapparat und die Staatsräson, sondern die politische Öffentlichkeit und die Aussprache. Damit ist Arendt tatsächlich näher am altgriechischen Verständnis der *πολις* als Bürgerschaft als an Hobbes' Lehre vom Staatsmonster Leviathan. Habermas – der spätere Theoretiker des herrschaftsfreien Diskurses – kritisiert aber zu Recht Arendts idealistische Konstruktion eines »reinen« Begriffs des Politischen, der an der modernen Realität des Politischen als Arena des sozial-politischen Interessenausgleichs scheitert. Man kann noch einen Schritt weiter gehen: Hannah Arendts Machtbegriff erlaubt keine Unterscheidung zwischen Zivilgesellschaft und Politik, also dem Staat, die in unseren Tagen so überaus aktuell geworden ist. Politik ist gerade nicht im Rahmen eines Begriffs kommunikativen Handelns fassbar: Dieses ist, etwa in Gestalt von Zivilgesellschaft oder Öffentlichkeit, nur Medium vorgelagerter sozialer Ungleichheiten, die – siehe Hobbes bis Rawls – verschleiert werden müssen, um einen »herrschaftsfreien« Diskurs zwischen gleichen Bürgern herstellen zu können. Damit stellt sich allerdings auch die Frage nach den Grenzen einer kommunikationstheoretischen Fundierung der Habermas'schen Theorie deliberativer Demokratie.

Wenn Hannah Arendt sagt, der Mensch sei a-politisch, dann hat die Politik ihren Ort im Zwischenmenschlichen. Damit kommt die Figur des Dritten ins Spiel: die Gesellschaft, nicht im empirischen Sinne, sondern zunächst erkenntnistheoretisch oder protosoziologisch als Sozialität. Als Denker des Zwischenmenschlichen, nicht zu verwechseln mit dem Allzumenschlichen, darf Hellmuth Plessner gelten, der die Wechselbeziehung (neudeutsch »Interaktion«) nicht nur wie Georg Simmel als Form des Sozialen und als Grundprinzip der Soziologie für gegeben hinnimmt, sondern im Rahmen seiner philosophischen Anthropologie verankert, in der – ähnlich, aber doch anders als bei Arnold Gehlen – das Ästhetische eine zentrale Rolle, nicht zuletzt auch im Bezug auf das Politische, spielt.

Im Unterschied zu Gehlens konservativem bis autoritärem Entwurf,¹⁵ der für viele deutsche Soziologen nach 1945 zu einem Alpha und Omega wurde (Instinktausfall bedingt Institutionen) kann Plessners Anthropologie¹⁶ nicht nur als politisch liberal gelten, sondern erkenntnistheoretisch betrachtet vor allem als modern im Sinne Cassirers.¹⁷ Scheitert Gehlen am hölzernen Eisen des von Herder entlehnten Begriffs des Mängelwesens, so verabschiedet sich Plessner von solch metaphysischen Wesensbestimmungen mit seiner rein funktionalistischen Relationsbestimmung. Im Unterschied zur unbelebten Natur zeichnet sich Leben durch ein Organismus-Umwelt-Verhältnis aus, das Plessner als Positionalität bezeichnet. Anders als ein Stein ist die Pflanze ins Verhältnis zur Umwelt »gesetzt«, sie »verhält«, positioniert sich. Sie ist zwar im Boden verwurzelt, aber in der Umwelt relativ beweglich: sie entsteht, wächst, sie biegt sich im Sturm, sie vergeht. Das Tier nun bewegt sich in der Umwelt, ist selbst die Mitte, aus der heraus es sich verhält und auf die hin es die Umwelt nach seine Triebe befriedigenden Objekten absucht. Aber das Tier verhält sich nicht zu sich selbst. Der Mensch dagegen, so schon Sören Kierkegaard, ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält. Plessner macht daraus die exzentrische Positionalität. Der Mensch ist das Wesen, das in seiner Mittigkeit oder Unmittelbarkeit, außer sich, *exzentrisch* ist. Er ist, um es mit Hegel zu sagen, bei sich im anderen. Der Mensch erfährt und vermittelt sich mit seinem Wesen nur in der Unmittelbarkeit seines Handelns, damit in der *selbstentfremdenden* Beziehung auf anderes in der inneren und äußeren, natürlichen oder sozialen Welt. Er ist im wörtlichen und übertragenen Sinn »nackt« und muss sich bekleiden. Er ist weltoffen und damit heimatlos (oder umgekehrt). Er ist orientierungslos und Sinn suchend, also religiös, kurz: Er ist ein Nichts und deshalb der Transzendenz verpflichtet – oder à la Ernst Bloch: Er hat sich nicht und ist im Selbst-Werden immer schon über sich hinaus. Der Plastizität seines Organismus entspricht schließlich die Mannigfaltigkeit seiner kulturellen Umwelten und sozialen Subsysteme. Die Exzentrizität ist auch

15 | Arnold Gehlen: Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt. Berlin 1940.

16 | Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften IV. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Frankfurt a.M. 1981.

17 | Ernst Cassirer: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntnis. Berlin 1910.

Grund der Expressivität oder, nochmal Ernst Bloch, das ›aus sich heraus ins Utopische Streben‹.¹⁸ Damit ist die exzentrische Positionalität auch der Grund des Ästhetischen. Nicht zuletzt im Verhältnis zu anderen Menschen, der eigentlichen Um-, jetzt – weil *symbolisch* vermittelt – Mitwelt des Menschen, besteht der Zwang zur Darstellung der Begierden, Wünsche, Absichten, Wollungen. Selbstvermittlung und Selbstpositionierung läuft über Identifikationen mit soziale Rollen verkörpernden *significant* oder *generalized others*. Die exzentrische Positionalität des Menschen, so können wir Plessners Anthropologie zusammenfassen, macht ihn zum Schauspieler und zwingt ihn zur Politik. Politik ist Folge und Funktion der schauspielerischen Natur des Menschen, Ästhetik also nicht falscher Schein, sondern Erscheinungsform, ja Lebensform, schließlich Lebensstil als reale Existenzweise.

Als »nicht festgestelltes Tier«, wie Nietzsche ihn definiert, ist der Mensch in seiner Weltoffenheit und Unbestimmtheit Individuum, dadurch aber auch schutzlos und an Leib und Seele verletzlich. Ethisch folgt daraus, was Adorno in dem bekanntesten und vielleicht schönsten Satz der *Minima Moralia* so formuliert: »Geliebt wirst du einzig, wo du schwach dich zeigen darfst, ohne Stärke zu produzieren«.¹⁹ Nur in der Liebe darfst und musst du dich hingeben, weil die Liebesmacht Selbstzweck ist, du dich ohne Maske und Schleier ganz nackt, offen und verletzlich geben kannst, ohne beim anderen Angst und Aggression zu erzeugen.²⁰ Ein Auftreten in der Öffentlichkeit verlangt dagegen die Irrealisierung der einzigen Realität, eben des Individuums, die Verhüllung und das Anlegen einer Maske oder Ausagieren einer Rolle, wodurch *ego* erst allgemein anerkannte Person wird. Und als diese Person, die eine gesellschaftlich anerkannte und geschützte Rolle, ein Amt, ausübt, kann sich der Mensch frei bewegen, ohne befürchten zu müssen, in seiner individuellen Würde verletzt zu werden. Irrealisierung des Individuums bedeutet also auch,

18 | Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a.M. 1959.

19 | Theodor W. Adorno: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt a.M. 1976, S. 255.

20 | Wie es etwa bei der ihr Geschlecht entblößenden mythischen Gestalt der Baubo der Fall ist, deren *vagina dentata* Sinnbild der Kastrationsdrohung ist (Georges Devereux: Baubo. Die mythische Vulva. Frankfurt a.M. 1985). Dass auch die Nacktheit eine Maske oder ein Kleid sein kann, zeigen eindrucklich die Akte von Egon Schiele.

dass ein Handeln in der Rolle neben der persönlichen Menschenwürde eine zweite, nämlich Amtswürde verleiht, die ein instrumentelles, in die Wirklichkeit eingreifendes und diese veränderndes Handeln auch zwischen Menschen möglich und notwendig macht, und darin sieht Plessner das Wesen dessen, was wir Politik nennen. Denn anders als die Gutmenschen welcher Couleur auch immer mit ihrer Vision vom »neuen Menschen« uns weismachen wollen, geht es in der Politik nicht darum, das Glück auf Erden zu bereiten, sondern nur die Bedingungen dafür, dass die Individuen nach ihrer *Façon* glücklich werden (können). Maskerade und Rollenspiel bewirken, das ist eine weitere Bedeutung von Irrealisierung, die Humanisierung der Politik und eine Humanisierung durch Politik, ist diese doch, wie das menschliche Wesen, im Kern von einem unaufhebbaren Widerspruch geprägt – dem Konflikt zwischen Privatmoral und Amtsmoral: »Dort heißt es, ehrlich sein und jeden Menschen als Zweck an sich selbst betrachten, hier heißt es, klug sein und jeden Menschen als Mittel verwenden«²¹, ohne den Menschen – *alter* wie *ego* – in seiner individuellen Würde und Integrität (§ 1 des Grundgesetzes) zu verletzen. Eben diese Balance ist nur möglich, weil die Menschen von Natur aus Schauspieler sind, die wechselseitig die Heiligkeit ihres »Images vom Selbst« wahren.²² Wir kommen zum Schluss also wieder an den Anfang und Aristoteles' Zweck-Mittel-Analyse zurück. Sie hilft uns zu erkennen, dass auch instrumentelles Handeln ein Ethos hat.

Wir stehen vor einem – wen wundert's, zumal in postmodernen Zeiten? – Paradox: Das menschliche Wesen realisierende Verhalten hat – aller Kritik Marxens an der Realabstraktion zum Trotz – die Irrealisierung und Entfremdung (Verkehrung von Mittel und Zweck) des *ens realissimus*, des Individuums, zur Voraussetzung. Denn die Politik ist trotz aller Künstlichkeit nicht nur, wie schon Hegel in Bezug auf den Staat bemerkte, »kein Kunstwerk«, also etwas an sich Schönes, ein autopoietisches System und Selbstzweck, sondern »steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums; übles Benehmen kann ihn nach

21 | Helmuth Plessner: Gesammelte Schriften V. Grenzen der Gemeinschaft. Frankfurt a.M. 1981, S. 119f.

22 | Erving Goffman: Interaktionsrituale. Über Verhalten in der Kommunikation. Frankfurt a.M. 1973.

vielen Seiten defigurieren«. ²³ Pfl egt einer in der Politik die reine Ästhetik wie der legendäre Kurt Georg Kiesinger, ²⁴ der als »Staatsschauspieler«, also als einer, der nur so tue, als mache er Politik, in die politische Geschichte Deutschlands eingegangen ist, dann fällt er aus der Rolle, verfehlt, ja desavouiert Amt und Würden, weil er sich in der Darbietung der Rolle nur narzisstischen Genuss verschafft, ohne dass augenscheinlich würde, *worum willen* denn dieses Schauspiel aufgeführt, was denn der politisch-sachliche Zweck der Inszenierung sein soll. ²⁵ Politikdarstellung hat anders als ein selbstgenügsames Kunstwerk nicht Selbstzweck, sondern – manchmal gar hässliches, ja böses – Mittel (Lüge, Intrige, Gewalt) zum Zweck zu sein. Politik verlangt eine andere Ethik, nämlich ein den anderen um des Erfolgs und der Wirksamkeit willen instrumentalisieren-des Handeln. Gerade weil es in der Politik um Macht und Gewalt geht, bedarf es der Form, bedarf es strikter Spielregeln und ihrer Einhaltung, bedarf es einer funktionalen Ästhetik.

23 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Werke Bd. 7. Frankfurt a.M. 1970, S. 404.

24 | Unvergessen sind auch Jürgen Möllemann und Guido Westerwelle, die mit ihren Kunststückchen sich und ihre Partei der freien Demokraten in den Abgrund stürzten.

25 | In allen diesen Fällen gilt der Schmittsche Grundsatz: »Die allgemeine Ästhetisierung diene, soziologisch betrachtet, nur dazu, auf dem Wege über das Ästhetische auch die anderen Gebiete des geistigen Lebens zu privatisieren« (Carl Schmitt: Politische Romantik. Berlin ⁶1998, S. 17).