

Juliane Rebentisch

# Der Streit um Pluralität

Auseinandersetzungen  
mit Hannah Arendt

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie;  
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet  
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2022

© Suhrkamp Verlag Berlin 2022

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,  
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung  
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form  
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)  
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert  
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,  
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58781-2

# Inhalt

1. Intellektuelle in finsternen Zeiten . . . . .	7
2. Das Geschehen der Pluralität . . . . .	29
3. Im Negativraum des Erscheinens . . . . .	53
4. Politische Optik . . . . .	77
5. Liebe zum Leben, Liebe zur Welt . . . . .	97
6. Die Weltlosigkeitshypothese . . . . .	121
7. Eichmanns Unfreiheit . . . . .	143
8. Assimilation und Diskriminierung . . . . .	171
9. Paradoxien der Gleichheit . . . . .	195
10. Das Erscheinen des Streits . . . . .	235
Dank . . . . .	267
Nachweise . . . . .	269
Siglen . . . . .	270
Literatur . . . . .	273
Namenregister . . . . .	285

## 10. Das Erscheinen des Streits

Im Erscheinungsraum der antiken Polis soll es nach dem Bild, das durch Aristoteles überliefert ist, um ein von der Durchsetzung von Interessen befreites öffentliches Sprechen, um einen zwanglosen Wettstreit um die beste Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten gegangen sein. Entsprechend sieht Hannah Arendt, für die diese aristotelische Vorstellung des öffentlichen Erscheinungsraums maßgeblich geworden ist, in ihm einen Raum strikt für die Präsentation individueller Vortrefflichkeit, nicht aber für die Repräsentation von Interessen, wie dies für das Verständnis der politischen Arenen der Moderne kennzeichnend ist. So betont sie, dass im öffentlichen Erscheinungsraum der griechischen Antike nicht private Individuen, sondern Personen einander gegenüberstanden, um auf den Umstand hinzuweisen, dass die Bürger der Polis nicht als Vertreter ihrer Privatinteressen an die Öffentlichkeit traten. Vielmehr sollten sie diese im Oikos zurücklassen. Arendt spricht auch von der »Kluft«, die von den Hausherrn zu »überqueren« war, »um den engen Bezirk des Hauses zu übersteigen und aufzusteigen in den Bereich des Politischen« (VA 43). Man könnte auch sagen: Es bedurfte einer spezifischen Verwandlung der privaten Individuen in öffentliche Personen.

In *Über die Revolution* betont Arendt den theatralen Aspekt des öffentlichen Erscheinens, indem sie auf die Geschichte des lateinischen Wortes *persona* hinweist. Ursprünglich, so Arendt, meinte das Wort »die Maske, in der die Schauspieler des Altertums gemeinhin auftraten« (R 135). Diese aber hatte eine »doppelte Funktion«: »[S]ie sollte

das natürliche Gesicht des Schauspielers verbergen oder besser ersetzen, und sie mußte gleichzeitig so konstruiert sein, daß die natürliche Stimme noch durchklingen konnte« (R 136). Die Maske gab den Schauspielern – in der Antike waren es stets Männer – im Spiel eine zeichenhafte Identität, die auch noch von den oberen Zuschauerrängen leicht erkannt werden konnte; zugleich hatte sie Öffnungen nicht nur für die Augen, sondern auch für den Mund des Schauspielers, durch die dessen Stimme vernehmbar werden konnte. Nun ist das *per-sonare*, das Durchtönen der Stimme des Schauspielers durch die Maske im antiken Schauspiel, berücksichtigt man den deklarativen Stil, in dem gesprochen wurde, wohl kaum im Sinne eines Hörbarmachens seiner natürlichen, unverwechselbaren Stimme zu verstehen. Dennoch ist es dieses Motiv, das Arendt politisch interessiert. So sei »jedenfalls« diese »Doppelfunktion der Maske in dem Augenblick zum Ausdruck [gekommen], in dem das Wort *persona* metaphorisch gebraucht [wurde] und aus der Theatersprache in die juristische Terminologie überwechselt[e]« (ebd.). Wer in Rom »im Besitz« einer *persona* war, war mehr und anderes als nur privates Ich, nämlich Bürger, juristische Person. Das Gesetz hatte den Bürger »gleichsam mit der Maske versehen, mit der er in der Öffentlichkeit erscheinen sollte, aber diese Maske war gleichzeitig das Medium, durch das sich seine eigene, individuelle und unveränderte Stimme Gehör verschaffen sollte« (ebd.). Arendt übersetzt sich dies in ein Modell öffentlichen Auftretens, dem zufolge gerade durch die Konzentration der Auftretenden auf ihre öffentliche Funktion oder Rolle die Einzigartigkeit von deren Wesen zum Ausdruck kommen soll. Der öffentliche Auftritt darf entsprechend nicht der Erzeugung von Aufmerksamkeit für die Auftretenden selbst

gelten. Die öffentliche Person soll sich nicht produzieren; vielmehr soll sie vom eigenen Selbst absehen, um gerade dadurch, in einem strikt auf die öffentlichen Angelegenheiten bezogenen (Sprech-)Handeln, als einzigartige zur Erscheinung zu kommen. Das aber heißt: Man erscheint nie unvermittelt als öffentliche Person; *one makes an appearance*, wie es im Englischen heißt. Schon der Begriff »Privatperson« erscheint in dieser Perspektive als Oxymoron.

Für wie notwendig sie das durch die Maske der *persona* vermittelte Auftreten »für alle Politik und alles öffentliche Leben« (R138) hält, verdeutlicht Arendt an der Figur des Heuchlers. Denn der Heuchler schauspielere gerade dort, wo er vorgibt, keine Maske zu tragen, also authentisch als er selbst, als »natürlicher« Mensch auf der öffentlichen Bühne zu erscheinen (vgl. R137). So meine auch das griechische Wort für Heuchler, *hypokritis*, nicht die Maske des Schauspielers, sondern diesen selbst. Im Zwielficht jener diffus zwischen Öffentlichem und Privatem angesiedelten Sphäre, als die Arendt die moderne Gesellschaft charakterisiert, finde der Hypokritiker ideale Bedingungen vor. Denn mit der Trennung zwischen öffentlichem und privatem Bereich falle auch die antike Unterscheidung zwischen dem mit einer *persona* ausgestatteten Bürger einerseits und dem *homo* andererseits, dem Menschen, der »nichts [ist] als ein Mensch und daher zumeist ein Sklave« (R136). Auch in diesem Kontext sieht Arendt das Problem nicht in der Befreiung des *homo* zum Bürger, sondern darin, dass sich mit dieser Befreiung der Sinn des Bürgerseins verändert habe. Denn im Zuge der Französischen Revolution habe man das Ziel aus den Augen verloren, die Bürger zu emanzipieren, also ihren Anspruch auf »eine politisch-juristische Persönlichkeit« zu erfüllen, mit der sie in der Öffentlichkeit er-

scheinen und ›durch‹ die hindurch sie im wörtlichen Sinne handeln konnten« (R137). Stattdessen hätten »die Männer der Revolution« sich darangemacht, »den natürlichen Menschen in den Bürgern zu befreien, der auf ihm angeborene Rechte Anspruch hat, unabhängig von dem Gemeinwesen, zu dem er gehört« (R137f.).

In Arendts Kritik der modernen Gesellschaft laufen, wie die vorstehenden Kapitel bereits gezeigt haben, verschiedene Stränge zusammen. An dieser Stelle vermischt sich die Kritik an den Menschenrechten, die in einer nationalstaatlich organisierten Welt gerade nicht fähig waren, den »natürlichen Menschen unabhängig von dem Gemeinwesen, zu dem er gehört«, zu schützen, mit der Kritik an dem öffentlichen Aufstieg der Privatinteressen. So überzeugend bis heute Arendts Betonung der zentralen Rolle rechtlicher Anerkennung für die Entfaltung des menschlichen Würdepotentials ist und so anschlussfähig die Kritik an der Kolonisierung der politischen Öffentlichkeit durch die kapitalistische Ökonomie für die heutige Gesellschaftskritik bleibt, so wenig überzeugend sind die Dichotomien von Welt und Leben, von Öffentlichkeit und Privatheit und von Politischem und Sozialem, die all ihren kritischen Einsätzen unterliegen. Denn das Denken in diesen Polaritäten hat sie unter anderem auch dazu verleitet, das politische Erscheinen von zuvor als privat oder »bloß natürlich« geltenden Subjektivitäten auf der öffentlichen Bühne lediglich als ein weiteres Element der Vereinnahmung des Öffentlichen durch das Private, des Politischen durch das Soziale, der Welt durch das Leben zu kritisieren.

Das politische Erscheinen von zuvor als privat oder bloß naturwüchsig geltenden Subjektivitäten auf den öffentlichen Bühnen aber sollte nicht als eine Erscheinungsform

des »nur Menschlichen« missverstanden werden, geht es doch dabei um nichts Geringeres als um eine Veränderung der Bedingungen öffentlichen Erscheinens – und mit ihnen des Verhältnisses und also jeweiligen Verständnisses von Öffentlichem und Privatem, Politischem und Sozialem, Welt und Leben. Offensichtlich kann das Auftreten solcher Subjektivitäten aber auch nicht nach dem Modell des Anlegens einer für den öffentlichen Auftritt bereits bereitstehenden Maske verstanden werden. In dem aus dem antiken Theater stammenden Bild der politisch-juristischen *persona*, die im öffentlichen Auftritt an- und danach wieder abgelegt werden kann, bleiben sich die Maske der Rechtsperson und das individuelle Ich eigenartig fremd. Die Gestalt der politisch-rechtlichen *persona* wird von denen, die sie bekleiden, nicht geprägt und nicht verändert, und umgekehrt bleibt das Ich, das sich die Maske der *persona* auf- und absetzt, von diesem Vorgang unberührt. Die Frage nach der Form der Maske selbst, also der institutionellen Gestalt, der konkreten Bedeutung dessen, was es heißt, eine Rechtsperson zu sein, wird hier ebenso wenig gestellt wie die nach der Sozialisierung, der Prägung des individuellen Ichs durch die politischen und rechtlichen Instanzen seiner Anerkennung oder Nichtanerkennung.

Nun scheint das Modell eines vom privaten Ich absehbenden öffentlichen Erscheinens, in dem aber gleichwohl – oder gerade deshalb – die Einzigartigkeit der so Erscheinenden hervortreten soll, auch noch in anderer Hinsicht fragwürdig zu sein. So betont Arendt zum einen, dass das öffentliche Erscheinen nach einer Transformation des privaten Ichs verlangt, einer Maske, durch die der Einzelne sich eine Form gibt, die Form einer öffentlichen Person. Wenn sie nun zum anderen betont, dass wir gar nicht umhinkönnen,



in allem, was wir tun, immer auch uns selbst (mit) zu zeigen – und dass dies in besonderer Weise für das (Sprech-) Handeln in der Öffentlichkeit gilt (vgl. GG 70) –, dann weist sie damit, könnte man zunächst meinen, implizit auf das potenziell Krisenhafte in der Erscheinung der öffentlichen Person hin: Die Maske verleiht eine öffentliche Form, aber durch sie hindurch tönt – wie auch immer verformt – noch das, was sie zu verdecken sucht.<sup>1</sup> Was auf der Bühne des Öffentlichen erscheint, die durch das Auftreten selbst hervorgebrachte, in die Welt oder zur Welt gebrachte öffentliche Person, kann die Gebundenheit an die private Sphäre als Rückseite des öffentlichen Erscheinungsraums nie vollständig vergessen machen.<sup>2</sup> Das aber bedeutet nichts anderes, als dass der Erscheinungsraum kein Raum des rein Öffentlichen sein kann.

Dies ist jedoch offensichtlich nicht die Weise, wie Arendt selbst diesen Zusammenhang verstanden wissen will. Im Gegenteil sieht sie in dem Verhältnis zwischen der in der Figuration der öffentlichen *persona* sich behauptenden Abspaltung vom »natürlichen Ich« (R 136) und der gleichwohl sich durch die Maske hindurch Ausdruck verschaffenden Einzigartigkeit des von ihr Verborgenen deshalb kein Problem, weil sie das eine als Bedingung des anderen versteht. Innerhalb eines begrifflichen Rahmens, der an der antiken

1 Vgl. Bettine Menke, »On/Off«, in: Juliane Vogel, Christopher Wild (Hg.), *Auftreten. Wege auf die Bühne*, Berlin 2014, S. 180–188, hier bes. S. 184 f.

2 Vgl. ebd.; zur Gebundenheit des theatralen Auftrittsorts an das, was ihm im Off – als Rückseite der Bühne – vorausliegt, auch Samuel Weber, »Vor Ort. Theater im Zeitalter der Medien«, in: Gabriele Brandstetter, Helga Finter, Markus Weißendorf (Hg.), *Grenzgänge. Das Theater und die anderen Künste*, Tübingen 1998, S. 31–51.

Polis-Oikos-Unterscheidung orientiert ist, ist die Abspaltung vom »natürlichen«, also dem Reich der Notwendigkeit unterworfenen Ich die Bedingung der Möglichkeit für das Erscheinen seiner Einzigartigkeit. Denn die Dimension der Notwendigkeit wird hier als diejenige Dimension des Menschseins verstanden, die die Bedingung der Pluralität und damit die Bedingung der Möglichkeit, dieses Menschsein als Menschsein im anspruchsvollen Sinne erst eigentlich zum Ausdruck kommen zu lassen, verstellt: In »den immer identisch bleibenden Bedürfnisse[n] und Notdürfte[n]«, so Arendt, sind wir gleich (VA 213). Diesem Verständnis zufolge ist die Befreiung von solchen Notwendigkeiten die Voraussetzung dafür, das »natürliche Ich« in einem ganz anderen Sinne im Öffentlichen ertönen und erscheinen zu lassen: Nur in der von den Notwendigkeiten des Lebens gereinigten Öffentlichkeit sollen die Differenzen zwischen den Menschen, soll ihre jeweilige Einzigartigkeit zur Geltung kommen können. Mit anderen Worten: Nur unter ausgesprochen privilegierten Bedingungen nimmt das Natürliche für Arendt eine Qualität an, die nicht im Gegensatz zu einer Manifestation menschlicher Freiheit stehen, sondern in ihr aufgehen soll. Ein solches Erscheinen aber braucht, weil es eine natürliche Gegebenheit nicht abspalten, sondern im Gegenteil zum Ausdruck bringen soll – keine Maske; es erstrahlt schlicht durch das soziale Privileg, das ihm vorausgesetzt ist. Entsprechend nimmt es nicht weiter wunder, dass sich am Ende des Revolutionsbuchs die Theatermetaphern verkehren. Im Zuge einer kleinen Auseinandersetzung mit einem Text von René Char charakterisiert Arendt das Auftreten im öffentlichen Raum euphorisch als eine Form »unfreiwilliger Selbstoffenbarung«, für die man »keine Maske und keine Schauspielerlei« braucht, weil man

den anderen vielmehr als der erscheinen kann, der man ist, es sich also leisten kann, »nackt zu gehen« (R 361). Es sei die tiefe Freude, »in Wort und Tat ohne Zweideutigkeit und ohne Selbstreflexion zu erscheinen, die allem Handeln innewohnt« (ebd.).<sup>3</sup>

Der Gedanke eines öffentlichen Erscheinens individueller Einzigartigkeit auf der Basis einer Abspaltung der reproduktiven Anteile des »natürlichen Ichs« beruht auf einem Verständnis von Belangen der menschlichen Reproduktion als eines statisch in sich abgeschlossenen Reichs der Notwendigkeit, dem ein ebenso statisches und auf den Austausch zwischen Privilegierten beschränktes Reich der Freiheit gegenübersteht. Diese Vorstellung erkennt jedoch, wie im letzten Kapitel deutlich werden konnte, dass sich die Freiheit des Politischen nicht zuletzt dort geltend macht, wo sie als gestaltbar versteht, was zuvor als notwendig und also alternativlos galt. Zudem betrügt die Beschränkung der Freiheit auf den Austausch von Privilegierten Arendts eigene sokratische Intuition, dass die Erfahrung der Freiheit auf die Konfrontation mit Differenz angewiesen ist. Nicht nur ermöglicht allein die Auseinandersetzung mit anderen und anderem die Erfahrung der Spezifik des eigenen Weltzugangs. Vielmehr ermöglicht allein sie auch die Erfahrung seiner Offenheit, seiner Veränderlichkeit und Dynamik – insofern durch die Auseinandersetzung mit neuen Gesichtspunkten und Perspektiven, mit bislang Ungekanntem und Fremdem die eigenen Überzeugungen, das eigene Selbst- und Weltverständnis korrigiert werden können. In nichts anderem als in diesen Prozessen bilden sich überdies Wirk-

3 Eine ähnliche Bestimmung des öffentlichen Erscheinens als »Enthüllung« der Person findet sich auch in *Vita activa*, siehe VA 233.

lichkeitssinn und Urteilsvermögen, für Arendt Kennzeichen einer menschenwürdigen Existenz.

Wie auch immer widersprüchlich Arendts Verwendung der Theatermetaphern sein mag: Das durch die Metaphorik der antiken Maske nahegelegte Bild verdinglicht das öffentliche Leben zu einem Skript mit festliegenden Rollen und essenzialisiert das Ich hinter den Masken. Besonders deutlich wird dies dort, wo Arendt die Metapher der römischen Maske nicht mehr für das politische Erscheinen, das Erscheinen der Bürgerinnen und Bürger, sondern für das gesellschaftliche Erscheinen, etwa in der Funktion einer öffentlichen Intellektuellen beansprucht. So spricht Arendt 1975, kurz vor ihrem Tod, am Ende einer Rede, die sie aus Anlass der Verleihung des Sonning-Preises in Kopenhagen hielt, davon, dass sich die Metapher der Maske der *persona* auch dafür eigne, über die Weisen nachzudenken, wie »wir in der Gesellschaft erscheinen«, und zwar dort, »wo wir keine Bürger sind [...], sondern wo wir als Individuen eigenen Rechts und doch nicht ausschließlich als menschliche Wesen akzeptiert werden«, in »den Rollen, die uns unsere Berufe zuteilen«. <sup>4</sup> Den Vorteil der »Vorstellung von der ›persona‹« sieht sie in diesem Zusammenhang darin, dass »die Masken und die Rollen, die die Welt uns zuteilt und die wir annehmen, ja uns sogar aneignen müssen, wenn wir überhaupt am Spiel der Welt teilnehmen wollen, austauschbar sind«, so dass »wir« nicht nur »frei« sind, »die Rollen und Masken, wie sie im großen Spiel der Welt angeboten werden mögen, zu wechseln«, sondern auch, nachdem wir

4 Hannah Arendt, »Die Sonning-Preis-Rede. Kopenhagen 1975«, in: *Text und Kritik* 166/167 (2005), S. 3-12, hier S. 10. Im Folgenden zitiert als SPR.

sie abgelegt haben, frei sind, »in [einer] nackten ›Diesheit‹ (Haecceitas) durch die Welt zu gehen« (SPR 11). So, wie durch die jeweiligen gesellschaftlichen Rollen ein zugleich »völlig Idiosynkratisches, Undefinierbares und doch unmissverständlich Identifizierbares« (SPR 10) hindurchtönen soll, so soll auch nach dem Ablegen der öffentlichen Masken etwas übrig bleiben, das identifizierbar, aber nicht definierbar ist (vgl. SPR 11).

An diesem Bild verwundert nicht nur die essenzialistische (und authentizistische) Vorstellung eines sich aller definierenden Verallgemeinerung entziehenden individuellen »So-und-nicht-anders-Seins« des Ichs, das von dem Sozialen, in dem es zur öffentlichen Erscheinung kommt, unbeeindruckt bleiben soll (VA 233), sondern auch der Voluntarismus der Vorstellung, die Masken, die »im großen Spiel der Welt angeboten werden«, wären von den Einzelnen frei zu wechseln. Dies irritiert umso mehr, als Arendt sich sehr wohl bewusst war, dass man sich die Rollen in diesem Spiel nur sehr bedingt aussuchen kann. In krassem Kontrast zu dem, was sie in der Sonning-Preis-Rede über die öffentlichen Rollen von Berufen sagt (vgl. SPR 10), waren ihr soziale Identitäten wie das Frausein oder Jüdischsein so »unbezweifelbare Gegebenheiten« ihres Lebens, dass ihr deren Infragestellung, wie sie an Gershom Scholem schreibt, »verrückt« vorgekommen wäre.<sup>5</sup> Nun mag man Berufe müheloser wechseln können als etwa die Geschlechtsidentität; dennoch ist beides stärker miteinander verschränkt, als es bei Arendt den Anschein hat. Welche beruflichen Rollen

5 Vgl. zu dieser Formulierung den Brief an Gershom Scholem vom 20. Juli 1963, in: Arendt, *Wahrheit gibt es nur zu zweien*, S. 278-285, hier S. 279.

»die Welt uns zuteilt« (SPR 10), hängt aufs Engste mit den sozialen Identitäten zusammen, die uns zugeschrieben werden.<sup>6</sup> Und umgekehrt muss als umkämpft begriffen werden, was Identitätskategorien wie »Frau« oder auch »Jüdin«<sup>7</sup> gesellschaftlich implizieren. Arendts Argumentationen jedoch, diejenige, in der die soziale Rolle des Berufs als eine bloß äußere Maske begriffen, und diejenige, in der die sozialen Identitäten der Jüdin und der Frau als unstrittige, quasinatürliche Tatsachen verstanden wird, verweisen von zwei Polen her erneut auf das Problem einer mangelnden Vermittlung von Politischem und Sozialem. Es ist kein Zufall, dass dieses Problem immer wieder dort besonders virulent wird, wo es um Fragen der Identitätspolitik geht. Denn in diesem Zusammenhang treten Probleme hervor, die sich ohne die Berücksichtigung der von Arendt notorisch vernachlässigten Dimension der Sozialisierung nicht adressieren lassen. Sozialisierung gleicht die Menschen einander in Hinsichten an, die nicht in der Dimension der Notwendigkeit verstanden werden können, von der Arendt glaubte, sie sei die Dimension, in der die Menschen einander gleich sind; und sie differenziert die Menschen in Hinsichten voneinander, die nichts mit der Anerkennung einer in keiner Identität aufgehenden Einzigartigkeit zu tun haben, von der Arendt zuweilen sagt, sie sei der eigentliche Kern der

6 Tatsächlich kommt die Vorstellung einer Welt, in der Tätigkeiten von den sozialen Identitäten entkoppelt wären, die man üblicherweise mit ihnen assoziiert, einer antiidentitären Utopie gleich. Für die Formulierung einer solchen Utopie im Anschluss an Marx und Foucault vgl. Adamczak, *Beziehungsweise Revolution*, S. 218.

7 Vgl. zu einer Kritik an Arendts »konstativem« Verständnis der jüdischen Identität anhand ihrer Auseinandersetzung mit Scholem auch Honig, »Agonaler Feminismus«, S. 43-71, hier S. 64-69.

Person, nämlich der Person nicht in ihrem »Was« (den Masken), sondern in ihrem »Wer«.

Vor dem Hintergrund des Hinweises auf die Rolle der Sozialisierung – und also auf die Subjektkonstitution durch die soziopolitischen Strukturen einer Gesellschaft – kann indes noch einmal deutlich werden, warum Einzigartigkeit mit und gegen Arendt nicht als angeborenes und im Wesentlichen nicht erschütterbares »So-und-nicht-anders-Sein« verstanden werden sollte, sondern als die Einzigartigkeit des Weltzugangs, die allein im kommunikativen Austausch mit anderen erfahren werden kann.<sup>8</sup> Dass die Einzelnen durch Sozialisierung geprägt sind, relativiert nicht den Umstand, dass ihr Weltzugang, die Perspektive, aus der ihnen die Welt erscheint, irreduzibel einzigartig ist; der Austausch mit der sozialen Welt ist vielmehr das Medium seiner Erfahrung. In ihm erfahren die Einzelnen ihren Weltzugang indes nicht nur als einzigartig, sondern auch als offen – und zwar besonders in jenen Momenten, in denen sie durch die Pluralität des kommunikativen Geschehens, in das sie sich einschalten, dazu gebracht werden, zu ihren bisherigen Überzeugungen – und das heißt nicht zuletzt: zu ihren einsozialisierten Selbst- und Weltverhältnissen – Abstand zu nehmen und diese gegebenenfalls zu korrigieren. Die Lebbarkeit der individuellen Veränderung aber, die durch den Kontakt mit nicht gekannten Perspektiven, durch die Konfrontation mit anderen und anderem initiiert werden kann, ist ebenfalls vom Sozialen abhängig. Denn die Veränderung von Selbst- und Weltverhältnissen, also eine Veränderung etwa in der Auffassung dessen, was es bedeutet, eine Frau

8 Zur Unterscheidung dieser zwei Verständnisse vgl. oben, das Kapitel »Das Geschehen der Pluralität«.

oder eine Jüdin zu sein, kann auch versagt werden. Die Möglichkeit neuer Anfänge kann mithin nicht einfach als eine »Fähigkeit« verstanden werden, in deren »Besitz« der Mensch qua Geburt ist (VA 216). Vielmehr ist sie an die soziale Welt gebunden.

Nun ist Arendt die politische Dimension der sozialen Identität nicht entgangen. Allerdings siedelt sie diese nicht schon auf der Ebene der Sozialisierung und ihrer Institutionen an.<sup>9</sup> Das Problem taucht für sie erst hinsichtlich der soziopolitischen Konsequenzen auf, die sich aus der fraglosen Faktizität sozialer Identitäten für die Einzelnen ergeben können. In ihrem Brief an Scholem spricht sie von ihrer Haltung zu ihrer jüdischen Identität als einer »Gesinnung grundsätzlicher Dankbarkeit für das, was ist, wie es ist, gegeben und nicht gemacht«.<sup>10</sup> Eine solche Gesinnung sei »präpolitisch«, könne allerdings, setzt sie hinzu, »unter außergewöhnlichen Umständen [...] gleichsam negativ politische Folgen«<sup>11</sup> haben. Sie mache nämlich »bestimmte Verhaltensweisen unmöglich«, unter anderem die, die Scholem ihr unterstellte, nämlich so zu tun, als sei sie »etwas anderes« als Jüdin.<sup>12</sup> Tatsächlich hat Arendt stets betont, dass ihr die zunächst selbstverständliche jüdische Identität erst unter dem Druck äußerer Umstände zum Thema wurde; dann allerdings niemals in Form der Versuchung, sie zu verleugnen. »Wenn man als Jude angegriffen ist, muß

9 Familie und Schule haben für Arendt vielmehr die Aufgabe, das Kind vor einer Infragestellung seiner sozialen Identität zu schützen. Zu Arendts konservativen Ansichten über Erziehung vgl. oben, das Kapitel »Assimilation und Diskriminierung«.

10 Vgl. den Brief an Gershom Scholem vom 20. Juli 1963, S. 279.

11 Ebd.

12 Ebd.



man sich als Jude verteidigen«, sagt sie zu Günter Gaus in dem berühmten Fernsehinterview (GG 57). Es sei »töricht«, ergänzt sie an anderer Stelle, zu meinen, man könne sich gegen derartige Diskriminierungen verteidigen, indem man die Identität, gegen die diese sich richten, vermeidet und darauf hinweist, etwas anderes zu sein, eine deutsche Staatsbürgerin etwa oder ein menschliches Wesen (vgl. T107). Man muss, mit anderen Worten, politisch die Identität annehmen, die der Gegenstand der Diskriminierung ist, um sie zu kontern.

Dies aber ist, belässt man es bei dieser allgemeinen Formulierung, der Einsatz jeder Identitätspolitik. Sofern man hier noch einmal die Metapher der Maske bemühen will, geht es in dieser Perspektive allerdings um den offensiven Umgang mit einem Typus von Maske, dem gleichsam die Öffnungen für das Durchtönen der je einzigartigen Stimme fehlen. Das ist, wie Susan Bickford bemerkt, die Funktionsweise kultureller Stereotype: Sie setzen ein bestimmtes Bild einer sozialen Gruppe so vor die Wahrnehmung ihrer Mitglieder, dass es diesen unmöglich wird, in ihrer Einzigartigkeit im öffentlichen Raum zu erscheinen oder unverzerrt ihre Stimme ertönen zu lassen.<sup>13</sup> Auch unter Bedingungen politischer Gleichheit können dergestalt Ungleichheiten fortbestehen, die sich, worauf Claude Lefort gegen Hannah Arendt aufmerksam gemacht hat, nicht zuletzt in der Sprache niederschlagen. Die Rede ist nicht nur ein Medium wechselseitiger Überzeugung, und das öffentliche Sprechhandeln ist nicht per se egalitär. Vielmehr kann Sprache

13 Susan Bickford, »In the Presence of Others: Arendt and Anzaldúa on the Paradox of Public Appearance«, in: Honig (Hg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, S. 313-335, hier S. 318.

die Ungleichheit bestehender Herrschaftsverhältnisse übermitteln und befestigen.<sup>14</sup> Gegen die aufgezwungene Maskierung mit einer sozialen Identität, die im etablierten Erscheinungsraum nichts oder kaum zählt, die die Einzelnen in ihrem Erscheinen blockiert oder verzerrt, kann indes, um noch einen Moment im Bild zu bleiben, nur durch eine Aneignung der oktroyierten Maske vorgegangen werden; und zwar mit dem Ziel, ihr eine Öffnung beizubringen, die es den Einzelnen ermöglicht, durch sie hindurch als Einzige zu erscheinen. Dem Prozess dieser Aneignung entspricht offenkundig ein politisches Erscheinen, das nicht selbst schon die Realisierung der Einzigartigkeit der Einzelnen sein kann, weil es allererst auf die Bedingung zielt, unter der es möglich wäre, die Besonderheit der je einzelnen Person hervortreten zu lassen: die Bedingung der Gleichheit. Denn einzig durch die soziopolitische Gleichstellung ebenjener Identität, die den Zugang zum öffentlichen Leben verstellt, können Bedingungen geschaffen werden, unter denen die unter ihr Gefassten sich von dieser Identität auch wieder emanzipieren, nämlich in ihrer personalen Einzigartigkeit erscheinen können. Das ist der Grund, weshalb soziale Bewegungen gemeinhin recht homogen sind, aber ihrer Tendenz nach auf die Selbstauflösung in einer pluralen Vielheit zielen, in der die Stimme der Einzelnen – unabhängig von der entsprechenden Gruppenzugehörigkeit – zählte. Die Öffnung der Maske der sozialen Identität auf die singuläre Stimme jedenfalls kann nur durch eine Transformation der hegemonialen Wahrnehmung erfolgen, und

14 Claude Lefort, »Hannah Arendt and The Question of the Political«, in: ders., *Democracy and Political Theory*, Minneapolis 1988, S. 45-55, hier S. 53f.

das heißt: durch eine Veränderung der sie stützenden sozio-politischen Strukturen.

Die Forderung nach Gleichstellung setzt einen öffentlichen Erscheinungsraum voraus, in dem ihr Gehör verliehen wird, in dem also die Fordernden als politische Subjekte wahrgenommen werden, deren Handeln und Sprechen öffentlich zählt und auf das reagiert werden muss. Dies ist indes, wie die Geschichte der sozialen Bewegungen gezeigt hat, keineswegs selbstverständlich; auch nicht in demokratischen Gesellschaften, die sich ostentativ in das Zeichen politischer Gleichheit stellen. Die Demonstrierenden müssen dann so tun, als ob bereits der Raum existierte, in dem ihr Sprechen und Handeln zählt, sie müssen so tun, als ob sie zumindest so weit an der Öffentlichkeit partizipierten, dass ihr Sprechen und Handeln als intelligibel und allgemein nachvollziehbar, also als öffentlich relevantes Sprechen und Handeln wahrgenommen wird. Jacques Rancière zufolge ergibt sich daraus für Demonstrationen, die auf eine Veränderung des Erscheinungsraums zielen, die Paradoxie, dass sie das voraussetzen müssen, was sie als Ergebnis anstreben. Die politischen Subjekte der Demonstration erscheinen daher, so Rancière, im Modus des »Als-ob«.<sup>15</sup>

Allerdings wären das demonstrierende Handeln und Sprechen als Vollzug im Modus des »Als-ob« gründlich missverstanden, wenn man sie mit irgendwie unwirklichen Angelegenheiten verwechselte. Denn der Vorgriff auf einen bereits veränderten Erscheinungsraum, den die Demonstration vornimmt, geschieht dadurch, dass hier Akteure auf eine immer auch sehr materiale, körperliche Weise insistieren, die oftmals nicht zuletzt aufgrund ihrer spezifischen Kör-

15 Vgl. Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 64.

perlichkeit aus der Sphäre der Öffentlichkeit herausgehalten werden sollen.<sup>16</sup> Wenn das öffentliche Erscheinen bestimmter Körper von den hegemonialen soziopolitischen Strukturen nicht vorgesehen ist oder sogar kriminalisiert wird, ist das schiere Verharren dieser Körper an Orten, die nicht für sie bestimmt sind, bereits eine faktische Veränderung des Erscheinungsraums, die deshalb oft auch die polizeiliche Verteidigung seiner ursprünglichen Gestalt auf den Plan ruft. Die staatliche Gewalt, mit der eine solche Verteidigung gewöhnlich einhergeht, bestätigt dann zugleich den Unwillen der Herrschenden, in den Demonstrierenden mehr zu sehen als potenziell gewalttätige Körper, in ihren Äußerungen mehr zu hören als bloßen Lärm, kurz: sie als politische Subjekte, als Personen, wahrzunehmen. In der Demonstration vollzieht sich das Drama des Kampfs um die Grenzziehung zwischen *persona* und *homo* an den Körpern der Demonstrierenden. Ihre Präsenz in der Öffentlichkeit zielt auf eine Veränderung der soziopolitischen Ordnung, die die Demonstrierenden aus der verdinglichenden Wahrnehmung befreite – einer Wahrnehmung, die sie auf Körperlichkeit reduziert, oder genauer: auf jene physischen Charakteristika, die zugleich ihren Ausschluss aus der Öffentlichkeit besiegeln. Aber ebendieser Statuswechsel, auf den die öffentlich beharrenden Körper vorgreifen, kann ihnen auch verweigert werden. Für die Demonstrierenden bleibt immer das Risiko, in den präpolitischen Bereich des Nichtöffentlichen zurückverwiesen, gewaltsam auf die Dimension der Körperlichkeit zurückgestoßen zu werden. Dass es aber die öffentliche Insistenz von Körpern, ja in gewisser Hinsicht die In-

16 Vgl. hierzu Butler, *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, bes. S. 112 f.

sistenz der Körperlichkeit selbst ist, die hier auf eine Rekonfiguration des Erscheinungsraums drängt, verweist zugleich auf die politische Bedeutung, die der Körperlichkeit gerade auch dort zukommt, wo sie der hegemonialen Wahrnehmung nach nichts anderes sein soll als ebendies: reine Körperlichkeit.

In den politischen Demonstrationen bekundet sich grundsätzlich ein, wie Judith Butler sagt, »Spalt in der Erscheinungssphäre«, durch den der Widerspruch ihres Universalitätsanspruchs offengelegt wird.<sup>17</sup> Der Erscheinungsraum wird, mit anderen Worten, im Moment der Demonstration in seiner jeweiligen institutionalisierten Gestalt als partikularer ausgewiesen. Tatsächlich ist es unter Bedingungen gesellschaftlicher Ungleichheit, die sich unter anderem in Formen von Antisemitismus, Rassismus, Klassismus, Heterosexismus und Ableismus zeigt, ein Zeichen von Macht und Privileg, unabhängig von Identitätskategorien wahrgenommen zu werden: »So, wie es ein Aspekt von Unterdrückung ist, als das Stereotyp einer Gruppenidentität wahrgenommen zu werden«, schreibt Susan Bickford, »ist es ein Aspekt des Privilegs, in einer Position zu sein, in der Gruppenidentität keine Rolle spielt«.<sup>18</sup> Dieses Privileg verdanke sich nicht bloß einer Wahrnehmungseinstellung, sondern dem Umstand, dass die Öffentlichkeit durch soziopolitische Strukturen und Arrangements strukturiert ist, die bestimmte Normen natürlich erscheinen lassen<sup>19</sup> – nicht zuletzt diejenigen, die dafür sorgen, dass einige selbstverständlich in ihrer jeweiligen Individualität wahrgenommen werden; andere hin-

17 Ebd., S. 70f.

18 Bickford, »In the Presence of Others«, S. 319.

19 Vgl. ebd., S. 319f.

gegen mal mehr, mal weniger ausdrücklich mit den Masken von Identitätskategorien zu kämpfen haben, die ihnen dieses Privileg verstellen. In dem Moment aber, in dem das individuelle Erscheinen in der Öffentlichkeit in seiner sozialen Bedeutung als Privileg markiert wird, wird mit einem Schlag nicht nur der Anspruch auf Universalität, sondern auch der Anschein einer von sozialen Prägungen gänzlich unabhängigen Singularität fragwürdig, den Arendt mit dem Auftritt der öffentlichen Person verbindet. Tatsächlich kann die Prägung durch das Allgemeine der sozialen Norm gerade dort ins Auge fallen, wo sich die öffentlich auftretende Person selbst besonders einzigartig wähnt.<sup>20</sup> Es ist also die soziale Position gerade jener Privilegierten mitzudenken, die als Einzelpersonen gesehen und anerkannt werden, deren jeweilige personale Einzigartigkeit also nicht in der Wahrnehmung einer Gruppenmitgliedschaft untergeht, sondern öffentlich zur Geltung kommen kann – und zwar in genau dem Maße, wie sie frei zu sein scheinen von Gruppeninteressen und deshalb prädestiniert für die Verkörperung einer reinen Orientierung am Allgemeinen beziehungsweise am Gemeinwohl.

Man muss gar nicht auf die von Arendt bezeichnenderweise nicht angesprochene Gefahr einer Heuchelei der Gemeinwohlorientierung verweisen; denn es geht hier um den strukturellen Punkt, dass noch die tugendhaftesten Vertreterinnen und Vertreter öffentlicher Ämter in ihren Perspektiven und Prägungen beschränkt, in ihrer Endlichkeit

20 Die Weise, wie sich das Allgemeine der Norm auf je einzigartige Weise verkörpert, ist nicht zufällig häufig Gegenstand von Komödien. Vgl. Zupančič, *Der Geist der Komödie*, S. 35-38; zu der Auseinandersetzung mit Arendt in diesem Punkt siehe erneut oben, das Kapitel »Das Geschehen der Pluralität«.

angewiesen sind auf eine plurale Öffentlichkeit, durch deren Akzeptanz allein ihre Vorschläge eine gewisse Allgemeinverbindlichkeit erlangen können. Der Hinweis auf die Krisenanfälligkeit, von der die Universalitätsbehauptungen der öffentlichen, der von Identitätsfragen und Privatinteressen vermeintlich gereinigten *persona* strukturell heimgesucht werden, wäre angesichts dieses Zusammenhangs jedenfalls ausdrücklich von einer Politik aufzunehmen, in der Universalitätsbehauptungen befragt und kritisiert werden können. Im Bewusstsein, dass jede politische Bestimmung der das Gemeinwohl betreffenden Angelegenheiten sozusagen unrein, also durch soziale Hintergründe informiert und fallibel sind, gilt es dann, die repräsentative Dimension öffentlichen Sprechens und Handelns explizit zu machen. Im Moment einer Markierung des Privilegs zeigt sich notwendig zugleich, dass auch der öffentliche Raum seines Erscheinens als Ergebnis politischer Setzungen begriffen werden muss, die darüber bestimmen, wer Zugang zu ihm und folglich eine Stimme in ihm erhält, was in ihm als relevanter Gegenstand der Auseinandersetzung zählt und welche Sprache in ihm gesprochen wird. Er zeigt sich dann mit in seiner Spezifik und Beschränktheit, seiner Partikularität.

»Die Endlichkeit«, notiert Arendt in ihr Denktagebuch, »ist politisch gesprochen weder im Faktum des Todes noch im Faktum des Geschaffenseins gegeben [...], sondern nur in der Pluralität, die als Faktum nur durch absolute Beherrschung ›überwunden‹ werden kann«. <sup>21</sup> Alles Streben nach Allmacht muss, sagt sie in *Vita activa*, »ganz abgesehen von der Frage der Hybris, immer danach trachten [...], Pluralität zu vernichten« (VA 255). Der Versuch einer solchen

<sup>21</sup> Vgl. Arendt, *Denktagebuch*, S. 84 f.

Vernichtung geschieht politisch dann, wenn ein Einzelner sich mit dem Platz des Allgemeinen identifiziert und behauptet, den Gemeinwillen bruchlos und unmittelbar zu verkörpern. Durch diesen Versuch schlägt die Herrschaft jedoch notwendig ins Partikulare um. Es gibt dann nur noch »die Willkür der Regeln und Entscheidungen, die enge Parteilichkeit des Urteilens und de[n] beständige[n] Rückgriff auf die brutale Gewalt«. <sup>22</sup> Der Anspruch auf Totalität kann sich nur als Tyrannei realisieren. Zweifellos situiert sich eine solche Form der Herrschaft am gegenüberliegenden Pol zu dem, was Arendt unter Macht versteht. Denn Macht nennt sie das, was die konkreten Bezüge des Miteinanders und also auch den öffentlichen Erscheinungsraum hervorbringt und erhält. Macht ist nach Arendt immer »Macht der Vielen«, die durch ebendie Pluralität, die ihr vorausgesetzt ist, zugleich begrenzt wie stabilisiert wird (vgl. VA 254). Aus ihrer Gebundenheit an die Bedingung der Pluralität erkläre sich nämlich die »merkwürdige Tatsache, daß Machtteilung keineswegs Machtminderung zur Folge hat« (ebd.). Während Stärke eine individuelle Eigenschaft sei, entstehe Macht zwischen den Menschen und könne daher von niemandem besitzen werden. »Wegen dieser Eigentümlichkeit«, so Arendt weiter, »welche die Macht mit allen Potentialitäten teilt, die zwar aktualisiert, aber nicht materialisiert werden können«, sei ihre Existenz überdies »erstaunlich unabhängig von rein materiellen Faktoren« (VA 252f.). Zwar sind individuelle Stärke und materielle Überlegenheit häufig charakteristische

22 Claude Lefort, Marcel Gauchet, »Über die Demokratie: Das Politische und die Instituierung des Gesellschaftlichen«, in: Ulrich Rödel (Hg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M. 1990, S. 89-122, hier S. 102.



Faktoren von Herrschaft, aber sie sind in diesem Verständnis kein integraler Bestandteil von Macht.

Konsequenterweise ist die *tyrannis* – die Willkürherrschaft eines Einzelnen – für Arendt die einzige Staatsform, die unfähig ist, einen öffentlichen Erscheinungsraum zu schaffen, in dem sie sich halten kann, weil sie zerstört, was dafür die Bedingung wäre: das Miteinander. An seine Stelle tritt, wie Arendt im Anschluss an Montesquieu argumentiert, die Isolation des Herrschers von den Untertanen und der Untertanen voneinander. Statt Macht erzeuge die *tyrannis* mithin Ohnmacht – und damit zumindest latent auch »die Keime ihrer [eigenen] Vernichtung« (VA 256). Denn mit der Macht des Miteinanders schneide sich die Tyrannei oder Despotie von der einzigen Quelle ab, die ihr dauerhaft Stabilität verleihen könnte (vgl. ebd.). Sofern sich die Macht der Vielen überhaupt gegen die stets gewaltförmige Herrschaft einer entsprechenden Staatsform zu formieren vermag, könne sie deshalb auch und gerade dort, wo sie sich selbst der Gewalttätigkeit enthält, eine »fast unwiderstehliche Macht« (VA 253) entfalten. Die Bezeichnung »passiver Widerstand« sei im Ernstfall nicht ohne Ironie, denn über ihn könne kein Sieg errungen werden. Auf dem Höhepunkt des passiven Widerstands, dort, wo er der Gewalt nicht weiche, konfrontiere er die Herrschenden mit der Einsicht, dass die Vernichtung der Widerständigen einer Selbstvernichtung gleichkäme, »weil ja niemand über Tote herrschen kann« (ebd.).

Arendts Hinweis auf Widerstandsformen, die die gewalt- sam verhängte Ohnmacht der desintegrierten Einzelnen in eine Macht des Miteinanders zu transformieren bestrebt sind, die dann überhaupt erst etwas wie Öffentlichkeit, einen Erscheinungsraum für Rede- und Handlungsfreiheit,

zu etablieren imstande wäre, kommt sicher auch heute noch – angesichts autokratischer Regime, angesichts aber auch der postdemokratischen Unterminierung der politischen Öffentlichkeit – große Aktualität zu. In Situationen, in denen das politische Erscheinen überhaupt verhindert wird oder verstellt ist, erlangt die öffentliche Demonstration einer Macht der Vielen als potenzieller Macht des Miteinanders entscheidende Bedeutung. Das haben die »Arabellionen« ebenso wie die Occupy-Bewegung Anfang der 2010er Jahre demonstriert. Besonders in Letzterer ging es nicht zufällig – im Format der Besetzung – um das Erproben von Formen des Miteinanders selbst. Allerdings ist auch keine Macht des Miteinanders gegen die Bedingung ihrer eigenen Endlichkeit, gegen eine Infragestellung durch eine von ihr nicht erfasste Perspektive, kurz: gegen die Dynamiken der Pluralität gefeit. In der Macht eines spezifischen Miteinanders, die, wie Arendt sagt, auf Organisation angewiesen ist, um sich zu erhalten (vgl. VA 254), gewinnt menschliche Pluralität eine bestimmte Form, kann aber von dieser nie vollständig abgebildet werden. Dies zeigt sich im Blick auf soziale Bewegungen, die sich gegen eine etablierte Macht des Miteinanders ebenso wenden wie gegen den Erscheinungsraum, in dem sie sich einrichtet – wie heute die Black-Lives-Matter-Bewegung.

Auch Arendt war sich der Beschränkungen bewusst, die durch die Institutionalisierung einer Macht des Miteinanders eintreten können. Allerdings situiert sie das Problem erst auf der Ebene der Institutionalisierung und nicht bereits auf der des Miteinanders selbst. So war sie etwa mit Blick auf die Vereinigten Staaten von Amerika keineswegs zufrieden damit, wie sich die Dinge nach dem revolutionären Akt des *constitution making* entwickelt hatten. Zwar sei die Ver-

fassung das Ergebnis eines Aktes der öffentlichen, politischen Freiheit, Ergebnis nämlich eines (sprech-)handelnden Miteinanders der *founding fathers*, in dem diese bestrebt waren, die Macht des Miteinanders durch Gewaltenteilung und eine Machtbalance zwischen Bundesregierung und den Bundesstaaten zu stabilisieren. Doch sei das Glück der Ausübung der politischen Freiheit, die Freude des gemeinsamen politischen Handelns, im Wesentlichen auf die Gründerväter beschränkt geblieben. Denn in der von ihnen gegründeten Republik sei »erstaunlicherweise kein Platz« gelassen worden »für gerade diejenigen Eigenschaften und Tätigkeiten, [denen] sie doch ihre Entstehung verdankte« (R 258). Nicht das Volk, sondern »nur seine gewählten Repräsentanten hatten Gelegenheit, sich wirklich politisch zu betätigen, was heißt, daß nur sie in einem positiven Sinne frei waren« (R 302). Gemessen an den vorrevolutionären Formen der Selbstregierung in *townhall meetings* habe man angesichts der neuen Situation, in der die politischen Angelegenheiten von der Bundesregierung in Washington und den Regierungen der einzelnen Bundesstaaten an sich gezogen wurden, vielmehr auf die Idee kommen können, so Arendt, dass »in der Republik der Vereinigten Staaten weniger Gelegenheit war, sich öffentlicher Freiheit zu erfreuen als in den Zeiten englischer Kolonialherrschaft« (ebd.). Thomas Jefferson wird von Arendt als derjenige unter den Gründervätern identifiziert, der die »Aporie« deutlich erkannte, dass »das Prinzip öffentlicher Freiheit und öffentlichen Glücks, ohne das keine Revolution auch nur denkbar ist, das Privileg der Gründergeneration bleiben könnte« (ebd.). In seinen letzten Lebensjahren machte er den Vorschlag, diesem »Fehler der neuen Republik« (ebd.) mit einem an den alten *townhall meetings* orientierten Plan für ein Rätssystem von Elemen-

tarrepubliken (vgl. R 323-327) zu begegnen. Die Räte sollten »den Bürgern erlauben, weiterhin so zu handeln wie in den Jahren der Revolution, die gleiche politische Vitalität zu entfalten in der Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten und der Lösung politischer Probleme, wie sie sich von Tag zu Tag stellen« (R 321f.).

Auch Arendt sieht im Rätesystem die Möglichkeit, den revolutionären Geist, das öffentliche Glück einer »möglichst unmittelbaren, weitgehenden und unbeschränkten Teilnahme des Einzelnen am öffentlichen Leben« (R 338) in arbeitsfähige Strukturen zu überführen. Historische Beispiele für diesen »verlorenen Schatz der Revolution«,<sup>23</sup> den »Schatz des Politischen« (vgl. R 361), sah sie neben den vorrevolutionären *townhall meetings* in den USA in den revolutionären *société populaires* sowie den 48 Sektionen der Pariser Kommune von 1871 (vgl. R 307), in den russischen Sowjets, die 1905 und dann wieder 1917 in Erscheinung traten (vgl. R 330f., 336f.), in den Soldaten- und Arbeiterräten im Deutschland der Jahre 1918 und 1919 (vgl. R 337), in der französischen Résistance während des Zweiten Weltkriegs (vgl. LVZ 7f.) sowie in den Räten, die sich im Zuge der kurzen »Ungarischen Revolution« von 1956 bildeten (R 337f., 343f.<sup>24</sup>). Solche spontanen politischen Organisationen aus dem Volk heraus, für Arendt zugleich Erscheinungsräume der Freiheit in der modernen Welt (vgl. R 354), nennt sie auch »Inseln der Freiheit« (LVZ 10). Um Inseln handele es

23 Hannah Arendt, »Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft«, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 7-19, hier S. 9. Im Folgenden zitiert als LVZ.

24 Hannah Arendt, »Die Ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus«, in: dies., *In der Gegenwart*, S. 73-126, hier bes. S. 102-109. Im Folgenden zitiert als UR.

sich vor allem deshalb, weil die revolutionären Räte zumeist ebenso schnell wieder verschwanden, wie sie sich gebildet hatten. Arendt führt das auf die Rolle von »Berufsrevolutionären« und ursprünglich mit der Revolution verbundenen Parteien zurück, die sich schließlich gegen die Räte gewendet hätten (vgl. R 338, 341). Im Kern sei es dabei immer um den Konflikt zwischen »bloßer Repräsentation auf der einen, um direktes Handeln und Teilnahme an öffentlichen Geschäften auf der anderen Seite« (R 351) gegangen.

Allerdings kann man sich fragen, wie Arendts Begeisterung für die spontanen »Aktionsorgane« (ebd.) der Räte, die, wie sie selbst sagt, räumlich begrenzt operieren, die wechselseitige Anerkennung der Mitglieder als Gleiche voraussetzen (vgl. R 354) und, wie man ergänzen muss, von einem gemeinsamen Interesse, ja zumeist von einer deutlichen Parteilichkeit gekennzeichnet sind, mit ihrer Betonung menschlicher Pluralität zusammengeht. Interessanterweise ist ihr Text über die »Ungarische Revolution« von 1956 einer der wenigen, in denen Arendt positiv über die »Atmosphäre einer überwältigenden Brüderlichkeit« (UR 101) spricht, die sich aus dem gemeinsamen Kampf um die Freiheit ergab. Entscheidend bleibt allerdings auch in diesem Text für Arendt nicht der Moment der Befreiung, sondern die Bewunderung für die Organisation der Situation danach, für die Einrichtung eines politischen Raums. Dabei unterscheidet sie, ganz in Übereinstimmung mit ihren sonstigen Überzeugungen, die revolutionären, auf die politische Organisation zielenden Räte von den Arbeiterräten und lässt es suggestiv offen, »ob wirtschaftliche Angelegenheiten, die ganz anderen Gesetzen unterstehen als die politischen, gleichfalls im Rahmen eines Rätessystems gehandhabt werden können« (UR 104). Das hier im Vorübergehen vorgenommene He-

rauskomplimentieren der Arbeiterräte aus der für Arendt relevanten revolutionären Tradition ist bezeichnend; und zwar nicht nur wegen der erneuten Aussonderung der »Lebensinteressen« (ebd.) aus dem Raum des Politischen. Vielmehr scheinen überhaupt weniger die in revolutionären Situationen hervortretenden Räte als die prärevolutionären *townships* in Amerika paradigmatisch für das zu sein, was Arendt im Blick hat, wenn sie nach einem historischen Modell für die direkte Beteiligung des Volkes an der Regelung der öffentlichen Angelegenheiten Ausschau hält.

Tatsächlich ist der horizontale Machtbegriff, der dann auch für die US-amerikanische Verfassung mit ihren Prinzipien der Gewaltenteilung und der Föderation prägend werden sollte, nach Arendts eigener historischer Rekonstruktion nicht »nur älter als die Revolution, sondern auch älter als die Kolonisationsgeschichte des Kontinents« (R 216). Noch auf dem Schiff nämlich hätten die Siedler einen Pakt geschlossen, der »von nichts getragen war als dem Vertrauen auf die Kraft gegenseitiger Versprechen« (R 217). Motiviert zu dem Mayflower-Vertrag seien sie, so Arendts Deutung, von der Angst vor dem gewesen, was sie nach der Landung des Schiffes in der neuen Welt erwartete. Sie hätten den »Naturzustand« einer »unberührten Wildnis« ebenso gefürchtet wie die »unbegrenzte Initiative von Menschen, die keine Gesetze mehr in Schranken hielten« (R 217). Der Pakt indes habe ein Verhältnis der Wechselseitigkeit von sich untereinander als solche anerkennenden Gleichen etabliert, für das nicht die »Einheitlichkeit von Motiven, Vergangenheit und Abstammung, den entscheidenden Prärequisiten des Nationalstaats«, entscheidend war, sondern einzig die »gemeinsame Anstrengung« (R 225). »Die Einzigartigkeit des nordamerikanischen, vorrevolutionären Siedlungsexperiments« be-

steht für Arendt darin, »daß ein gemeinsames Handeln zu der Bildung von Macht führte, die dann bewußt erhalten wurde vermittels gegenseitiger Versprechen und das Errichten eines Bundes« (R 227). Ein solches Bündnis versammelte die isolierten Kräfte der Bündnispartner und binde »sie in eine Machtstruktur, die auf dem gegenseitigen Vertrauen in die ›freien und aufrichtigen Versprechungen‹ basiert« (R 220f.). Der Bund fußt mithin auf dem Konsens zwischen den Bündnispartnern; er funktioniert horizontal und inklusiv für alle, die sich ihm verpflichten. Unter solchen Bedingungen schließt noch der mögliche Dissens über die konkrete Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten einen tiefergehenden Konsens ein. Dieser Konsens sollte laut Arendt für die Geschichte der Vereinigten Staaten bestimmend bleiben: »[N]ichts anderes als die klar zum Ausdruck gebrachte stillschweigende Zustimmung, die dem Gemeinwesen als Gegenleistung dafür, daß es die Neuankömmlinge [...] stillschweigend willkommen heißt, entgegengebracht wird« sei, wie Arendt an anderer Stelle sagt, der aus dem »vorrevolutionären Lebensabschnitt Amerikas« stammende »Geist des amerikanischen Rechts und die Quintessenz des amerikanischen Regierungssystems«.<sup>25</sup>

Die Grenzen dieser über gemeinsame Handlungsinteressen sich gründenden Bündnisstruktur treten jedoch bezeichnenderweise vollends in einem Arendt-Text zutage, in dem es um zivilen Ungehorsam geht. Gegen das heute gängige Verständnis bestimmt Arendt den zivilen Ungehorsam dort nicht als eine Angelegenheit eines in der Instanz des Gewissens fundierten individuellen Widerstands; vielmehr hande-

25 Hannah Arendt, »Ziviler Ungehorsam«, in: dies., *In der Gegenwart*, S. 283-321, hier S. 309f. Im Folgenden zitiert als ZU.

le es sich bei den Akteurinnen und Akteuren des zivilen Ungehorsams um durch geteilte Meinungen zusammengehaltene »organisierte Minderheiten«, die sich »gegen die Politik der Regierung« stellen, »wenn sie mit Grund annehmen können, daß eine Mehrheit diese Politik unterstützt« (ZU 286). Arendt verteidigt die entsprechenden Interventionen mit dem Argument, dass sie den Geist der amerikanischen Verfassung lebendig hielten. Denn der »consensus universalis« soll sich nur auf die Verfassung, nicht aber auf konkrete Verordnungen und Gesetze beziehen (vgl. ZU 310). Insofern Letztere der Gegenstand von Demonstrationen zivilen Ungehorsams sind, erscheint Arendt der zivile Ungehorsam als »neueste Form der freiwilligen Vereinigungen und von daher ganz im Einklang mit den ältesten Traditionen des Landes« (ZU 315f.). Was der erste Zusatzartikel zur Verfassung der USA hingegen als Recht auf friedliche Versammlung verbürge, werde dem nur sehr bedingt gerecht. Konsequenterweise plädiert sie dafür, dem zivilen Ungehorsam durch einen neuen Verfassungszusatz ausdrücklich Rechnung zu tragen. Dies, schreibt sie 1970, »wäre vielleicht ein Ereignis, das nicht weniger bedeutend wäre als die Gründung der ›constitutio libertatis‹ vor fast zweihundert Jahren« (ZU 306).

Im gleichen Zug, in dem sie dem zivilen Ungehorsam einen Platz in der US-amerikanischen Verfassung einzuräumen empfiehlt, bekräftigt sie allerdings, dass dieser sich auf dem Boden jenes »consensus universalis« bewegen soll, der auf die Politik der Siedler zurückgeht. In der für Arendt typischen Mischung aus einer Aufmerksamkeit für das Problem der Sklaverei in den Vereinigten Staaten bei gleichzeitiger Unterschätzung seiner Implikationen für den eigenen Begriff öffentlicher Freiheit, erwähnt sie, dass die USA auch



nach der Abschaffung der Sklaverei durch einen »*stillschweigende[n]* Ausschluss der Schwarzen aus dem *stillschweigenden* Konsens« (ZU 311) geprägt waren. Zwar, so Arendt, hatten »Bewegungen des zivilen Ungehorsams« den 14. Zusatzartikel erzwungen (vgl. ZU 305), aber der Schatten der Sklaverei habe weder durch den 14. noch auch durch den 15. Verfassungszusatz aus der Welt geschafft werden können:

Im Lauf der Zeit, als eine Einwanderungswelle nach der anderen ins Land strömte, wurde sogar immer offenkundiger, daß die inzwischen befreiten, im Land geborenen und aufgewachsenen Schwarzen die einzigen waren, auf welche die Worte Bancrofts – »Die Aufnahme durch das Gemeinwesen war von einer nie gekannten Herzlichkeit« – nicht zutrafen. Das Ergebnis ist bekannt, und wir brauchen uns nicht darüber zu wundern, daß auf die gegenwärtigen verspäteten Versuche, die N\*\*\*\*bevölkerung in den ansonsten stillschweigenden »consensus universalis« der Nation aufzunehmen, nicht viel gegeben wird. (ZU 312)

Jedoch verknüpft Arendt diesen Befund, dass am Ursprung der Vereinigten Staaten das Verbrechen der Sklaverei und also die Brutalität einer Macht des Miteinanders steht, die auf das Geschmeidigste mit der institutionalisierten Ohnmacht anderer einhergehen konnte, mit dem Vorwurf an die »schwarzen Organisationen«, die späten Integrationsversuche oft »harsch zurückgewiesen« zu haben (ebd.). Mehr noch: Mit dieser Zurückweisung hätten diese den Boden des Konsenses verlassen, vor dessen Hintergrund allein der zivile Ungehorsam nach Arendt als rechtmäßig ausgewiesen werden kann:

[E]ine ganze Reihe [der] Wortführer [schwarzer Organisationen] kümmert sich wenig um die gewaltlosen Spielregeln des zivilen Ungehorsams und oft genauso wenig um die Streitfragen, die an der Tagesordnung sind – den Vietnamkrieg, die spezifischen Mängel un-

serer Institutionen –, weil sie sich in offener Rebellion gegen die amerikanische Gesellschaft als ganze befinden. (Ebd.)

Einmal abgesehen von den pauschalisierenden Aussagen darüber, worum sich Wortführer Schwarzer Organisationen angeblich in den 1960er Jahren, unter deren Eindruck Arendt schreibt, gekümmert oder nicht gekümmert haben:<sup>26</sup> Es ist klar, dass es zwischen diesen Organisationen und dem weißen Amerika in der Tat nicht zuletzt um einen Konflikt hinsichtlich des von weißer Macht soziopolitisch institutionalisierten »consensus universalis« ging. Im Lichte der bis heute, und nicht nur in den USA, virulenten Herausforderung an den weißen Erscheinungsraum und die ihn stützenden soziopolitischen Strukturen tritt an Arendts Modell einer horizontalen Macht des Miteinanders dessen exklusiver Charakter deutlich hervor; und zwar sowohl hinsichtlich der an dieser Macht Beteiligten als auch hinsichtlich der in ihrem Miteinander gebildeten Vorstellungen darüber, was öffentlich relevant und politisch legitim ist. Die Grenzen einer gegebenen Machtformation zum Gegenstand der Auseinandersetzung zu machen bedeutet, die Gestalt ebenso wie die materielle und geistige Substanz, also die soziopolitische Infrastruktur ebenso wie den tragenden Konsens eines »Erscheinungsraums der Freiheit« infrage zu stellen. Dies zu tun ist indes nichts anderes als eine Ausübung öffentlicher Freiheit jenseits ihrer Beschränkungen durch das Privileg. Eine solche Freiheit weiter zu entfalten erfordert einen Schritt über Arendt hinaus.

26 Immerhin lautete einer der bekanntesten, Muhammad Ali zugeschriebenen Slogans gegen den Vietnamkrieg »No Vietcong ever called me n\*\*\*\*\*«.