

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

9. Paradoxien der Gleichheit

Hannah Arendts vor allem in *Vita activa* formulierte Kritik der modernen Massengesellschaft schließt an eine philosophische Tradition der Sorge um die Demokratie an, die in der Diagnose einer »normative Paradoxie« gründet.¹ Eine normative Paradoxie entsteht dann, wenn sich ein Wert, der zunächst einen qualitativen Freiheitsgewinn verspricht, im Laufe der Zeit tendenziell so verkehrt, dass er einer solchen Entwicklung entgegensteht. Entsprechend lautet der Befund, dass sich der demokratische Wert der Gleichheit in den modernen westlichen Gesellschaften tendenziell in Form von Zerrbildern realisiert hat, die das Versprechen einer Verwirklichung von Freiheit blockieren und die Demokratie der Gefahr aussetzen, in ihr Anderes – Tyrannei, Totalitarismus – umzuschlagen. Diese Zerrbilder der Gleichheit lauten auf die Namen Homogenität und Konformismus, Durchschnitt und Mittelmaß; und sie unterminieren die Möglichkeit der Verwirklichung individueller Freiheit und mit ihr eines der wesentlichen Lebenselemente der Demokratie: eine Kultur der Pluralität. Die Diagnose einer solchen paradoxalen Verkehrung des demokratischen Werts der Gleichheit findet sich bei so unterschiedlichen Autoren wie Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill, Friedrich Nietzsche oder auch bei Arendts Zeitgenossen Theodor W. Adorno und Max Horkheimer. Allerdings wird die Dia-

1 Zum Begriff der normativen Paradoxie vgl. Axel Honneth, Ferdinand Sutterlüty, »Normative Paradoxien der Gegenwart – eine Forschungsperspektive«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 1 (2011), S. 67–85.

gnose einer normativen Paradoxie der Gleichheit bei den genannten Autoren verschieden verhandelt. Es stehen sich hier idealtypisch vor allem zwei Deutungsmuster gegenüber: Während in dem einen Fall die Genese der normativen Paradoxie auf die Norm der Gleichheit selbst zurückgeführt wird, wird sie im anderen durch die Umstände ihrer faktischen Verwirklichung erklärt. Das erste Muster kann man aristokratisch nennen, das zweite aber ist von einem demokratischen Impuls getrieben. Auffällig ist, dass sich diese inkompatiblen Deutungsmuster zum Teil in ein und demselben Werk auffinden lassen. Dies gilt nicht nur für Alexis de Tocqueville und Friedrich Nietzsche,² sondern auch für Hannah Arendt.

Denn in Arendts Kritik an den modernen Zerrbildern der Gleichheit vermischen sich aristokratische Motive und demokratische Impulse. Die aristokratisch getönten Stränge ihrer Kritik der modernen Massengesellschaften ergeben sich aus ihrer polemischen Gegenüberstellung von griechischer und moderner Welt. So hat der antike Begriff der politischen Gleichheit, an dem sich Arendts Kritik der modernen Massengesellschaften orientiert, mit dem demokratischen Verständnis von Gleichheit wenig zu tun. Das Ideal der politischen Gleichheit, das sie sich zum Maßstab für ihre Kritik an der »modernen Egalität« (VA 52) nimmt, ist

- 2 Vgl. zu den Paradoxien der Gleichheit bei Tocqueville und Nietzsche ausführlich Juliane Rebutisch, Felix Trautmann, »Zerrbilder der Gleichheit. Demokratie und Massenkultur nach Tocqueville«, in: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* 1 (2017), S. 99-117; Juliane Rebutisch, »Kritik der Mittelmäßigkeit. Nietzsche und die Paradoxien der Gleichheit«, in: Axel Honneth u. a. (Hg.), *Normative Paradoxien. Verkehrungen des gesellschaftlichen Fortschritts*, Frankfurt/M. 2022, S. 63-82.

vielmehr das der Ebenbürtigkeit der Mitglieder der antiken Polis (vgl. VA 53). Tatsächlich bezeichnet Ebenbürtigkeit die Standesgleichheit von Geburts wegen, es handelt sich also um einen durch und durch aristokratischen Begriff. Auch wenn Arendt hier nicht an diesen Sinn des Begriffs gedacht haben mag, sondern eher an die Gleichwertigkeit von Gegnern im öffentlichen Wettstreit, so ist doch auch von dieser Bedeutung der Ebenbürtigkeit die aristokratische Färbung nicht abziehbar. Denn ein Leben unter Ebenbürtigen in der Polis zubringen zu dürfen war, wie Arendt selbst betont, ein »Privileg« der Wenigen (ebd.). Es fußt auf der Herrschaft über andere, Nichtgleiche. Erst die durch die Arbeit anderer ermöglichte Befreiung von den Zwängen der Notwendigkeit ermöglicht es den privilegierten Hausherren, durch das (Sprech-)Handeln »unter [ihres]gleichen« (VA 220) in der Polis die Erfahrung der Einzigartigkeit ihres eigenen Weltzugangs zu machen – jene Erfahrung also, die für Arendt den Kern der politischen Freiheit und damit zugleich: eines menschenwürdigen Lebens bildet. Jedoch habe der griechische Stadtstaat, den Arendt als den »individua- listischsten« und unkonformistischsten politischen Körper« bezeichnet, »den wir aus der Geschichte kennen« (vgl. VA 54), nur bestehen können, weil die Zahl der Bürger in Grenzen gehalten wurde. Große Bevölkerungen hingegen, das hätten schon die Griechen gewusst, schleppten »in die menschlichen Angelegenheiten bereits den Konformismus, den Behaviorismus und den Automatismus unweigerlich« ein (ebd.). In diesem Zusammenhang scheint Arendt das demokratische Verständnis der Gleichheit als das Problem zu identifizieren, das die Funktion der Gleichheit von der Ermöglichung der Freiheit zu deren Blockade verkehrt. Denn das demokratische Verständnis meint eine Gleichheit

der Vielen und gerade nicht die privilegierte und deshalb »immer kleine Zahl der ›Gleichen« (vgl. VA 53) in der Polis.

Nun lassen sich vor dem Hintergrund der vorstehenden Kapitel gegen das Ideal der antiken Gleichheit – mit und gegen Hannah Arendt – erhebliche Einwände erheben. Denn das Unbefriedigende der politischen Freiheit der wenigen Gleichen liegt keineswegs allein in dem Umstand beschlossen, dass es eine Freiheit der Wenigen ist, die Nichtgleiche ausgrenzt. Das Problem liegt in der Verfasstheit der politischen Freiheit der Privilegierten selbst. Nicht nur fußt diese Freiheit auf Herrschaft, und das heißt auf einem Moment des souveränen Sich-Durchsetzens gegen andere, das Arendts antisouveräner Konzeption politischer Freiheit aus der Abhängigkeit von anderen diametral entgegensteht. Vor dem Hintergrund ihrer Überzeugung, dass die Entfaltung menschlicher Freiheit der Erfahrung der Differenz bedarf, eines Abgleichs unterschiedlicher Perspektiven, deren Aufeinandertreffen nicht zuletzt auch die Quelle autonomen Urteilens und eines unverstellten Wirklichkeitssinns ist, muss sich die politische Freiheit der unter ihresgleichen bleibenden Privilegierten selbst als defizitär erweisen. Denn mit der Beschränkung des Zugangs zur politischen Öffentlichkeit werden die Perspektiven reduziert, die in dieser zum Erscheinen kommen können. Die unter sich bleibenden Hausherren werden mit einer gewissen Zwangsläufigkeit eine tendenziell entwirklichte, weil die Perspektiven der Nichtgleichen ausklammernde Weltwahrnehmung ausbilden. Und das wiederum wird sich hemmend auf die Ausbildung ihrer Urteilsfähigkeit auswirken, insofern diese gebunden ist an die Möglichkeit der Korrektur der eigenen *doxa*, der eigenen Meinungen, durch die Perspektiven anderer.

Es bedurfte nicht zufällig eines Außenseiters wie Sokrates, um in der Polis eine Entwicklung in Gang zu setzen, in deren Verlauf die Wahrhaftigkeit denkender, also die Herausforderung anderer Perspektiven annehmender Selbstkritik nicht als Krise, sondern als Fundament einer funktionierenden politischen Öffentlichkeit sich abzeichnen konnte. Im Zuge derselben Entwicklung konnten auch die Weltzüge der Einzelnen nicht nur zunehmend als einzigartig, sondern – weil sie selbst von dem Pluralitätsgeschehen affizierbar sind, in das sie sich einschalten – zugleich als offen für Veränderung erfahren werden. Wenn also das Idealbild der antiken Polis gerade in pluralitätstheoretischer Hinsicht selbst mit erheblichen Problemen belastet ist, dann muss man sich fragen, ob Arendts polemische Gegenüberstellung von antiker und moderner Welt nicht eigentlich mehr verstellt als erhellt – zumal Arendt auch in diesem Zusammenhang dazu tendiert, wie Judith Shklar kritisiert hat, »ausschließlich in absoluten Gegensätzen zu denken, und niemals in Abstufungen oder Nuancen«.³ Viel hängt davon ab, ob sich Arendts Diagnose, dass es sich bei der »moderne[n] Egalität« (VA 52) nicht um eine demokratisierte, das heißt auf die Vielen ausgedehnte Variante des antiken Privilegs politischer Freiheit, sondern um dessen größte Perversion handelt, ein Sinn abgewinnen lässt, der die modernen Masendemokratien nicht bloß von außen, von einem aristokratischen Standpunkt aus kritisiert, sie vielmehr an ihrem eigenen Selbstverständnis – einer Verwirklichung von Freiheit für die Vielen – misst.

3 Judith Shklar, »Antike und Moderne«, in: dies.: *Über Hannah Arendt*, hg. von Hannes Bajohr, Berlin 2020, S. 30-48, hier S. 37.

Tatsächlich geht Arendts Kritik an den modernen Zerrbildern der Gleichheit nicht in der aristokratischen Kritik an der Demokratisierung der politischen Gleichheit auf. Ihr Impuls für die Kritik an der Moderne gründet weniger in einer Nostalgie für die von einer privilegierten Herrenkaste gebildete politische Öffentlichkeit der griechischen Antike denn in ihrer Sorge um die politische Freiheit unter Bedingungen der Moderne – unter Bedingungen also, unter denen die Forderung nach Freiheit für alle, die demokratische Forderung der Gleichheit, unhintergebar geworden ist. So besteht auch für Hannah Arendt kein Zweifel, dass sich nach der Französischen Revolution »jene, die sich der Sache der Freiheit verschrieben hatten, niemals mehr mit einem Zustand versöhnen konnten, in dem die Freiheit von Not ein Privileg der Wenigen war«. ⁴ Mit der Französischen Revolution, so Arendt, »wurde ein für allemal festgeschrieben, daß der Sieg über die Armut eine Voraussetzung für die Gründung der Freiheit ist [...]« (RF 244). Entsprechend erwähnt sie in *Vita activa* – bei aller Kritik an Marx – durchaus anerkennend, dass er der Erste gewesen sei, der die Willkür von Gewalt und Unterdrückung dort entdeckt hat, wo »man bisher nur die ewig gleichen Naturbedingungen menschlichen Lebens auf Erden gesehen hatte« (VA 79). Allerdings, und das ist Arendts eigentlicher Punkt, kommt die Bekämpfung sozialer Ungleichheit nicht schon automatisch einem Kampf für die politische Freiheit – für die »Freiheit, sich an den öffentlichen Angelegenheiten zu beteiligen, [die] Freiheit des Tuns« ⁵ – gleich. Die Befreiung von der

4 Hannah Arendt, »Revolution und Freiheit«, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 227–251, hier S. 241. Im Folgenden zitiert als RF.

5 Arendt, *Die Freiheit, frei zu sein*, S. 40.

Not mag der Etablierung der politischen Freiheit zwar wegen ihrer Dringlichkeit notwendig vorausgehen (RF 249). Die Freiheit von der Not, die Freiheit, frei zu sein, ist jedoch nicht schon mit der positiven Verwirklichung der Freiheit beziehungsweise der vollen Entfaltung des menschlichen Würdepotenzials identisch. Insofern wäre es nach Arendt verkürzt, Freiheit allein mit voller (sozialer) Gleichheit zu identifizieren (vgl. RF 241). Zur Verwirklichung von Freiheit bedarf es, so Arendts Überzeugung, vielmehr zweier Stadien: Auf das »Stadium der Befreiung – von Armut oder Fremdherrschaft« muss das »Stadium der Gründung der Freiheit« folgen (RF 249). Wie auch immer man zu diesem Zwei-Stadien-Theorem stehen mag (ich werde darauf zurückkommen): Arendts Kritik an der »modernen Egalität« (VA 52) ist von einer Sorge angesichts jener Dynamiken getragen, die eine demokratische Kultur der Freiheit, eine demokratische Kultur der Pluralität in der Moderne blockieren.

Es ist eine von Arendts zentralen modernitätskritischen Thesen, dass sich diese Blockade mit dem Aufstieg dessen bildet, was sie »die Gesellschaft« nennt: einer hybriden Sphäre, in der sich die klassische Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen, dem Oikos und der Polis, verwischt – wobei Arendt hinsichtlich der Genealogie dieser Entwicklungen durchaus unterschiedliche Auskünfte gibt.⁶ Entscheidend ist zunächst jedoch die an Nietzsche und Heidegger erinnernde Formulierung der Diagnose selbst. Denn mit diesen Entwicklungen soll sich eine Umkehr der griechischen Wertehierarchie vollzogen haben, de-

6 Vgl. hierzu auch Jean L. Cohen, Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (Mass.) 1994, S. 177-200, bes. S. 182-184.

ren weitreichende Konsequenzen Arendt zufolge lediglich durch das »tiefe Mißverständnis« verdeckt werden, »das in der lateinischen Übersetzung des Wortes ›politisch‹ durch ›sozial‹ zum Ausdruck kommt« (VA 38, vgl. auch 34). Im Zuge der Entwicklungen zur Herausbildung der Gesellschaft soll sich nichts Geringeres als der Verlust des gesamten antiken Verweisungszusammenhangs aus Pluralität, Welt, Politik und Freiheit vollziehen. An die Stelle der gemeinsamen Orientierung an einer durch das (Sprech-)Handeln der Menschen – und das heißt: durch den Abgleich ihrer je singulären Perspektiven – erschlossenen Welt sei am Ende dieser Entwicklung, in der modernen Arbeits- und Massengesellschaft, die Ausrichtung am Leben der Gattung getreten, in das sich das Leben der Einzelnen gerade durch die individualistische Orientierung an Arbeit, Familie und Konsum bruchlos einfügt.⁷ Was die Griechen als die niedrigste Form menschlicher Tätigkeiten erachteten, die sich in den Notwendigkeiten der Reproduktion des Lebens erschöpfende Arbeit, werde jetzt zum Entscheidenden. In der modernen Arbeits- und Massengesellschaft verdränge sie selbst noch das von Zweck-Mittel-Relationen beherrschte Herstellen. Bereits zuvor nämlich, so Arendts genealogische Erzählung einer Umwertung aller das tätige Leben bestimmenden Werte, war das Paradigma des Herstellens an die Stelle des von Zweck-Mittel-Relationen freien griechischen Modells des (Sprech-)Handelns in der Polis getreten; Handeln wurde im Zeichen des Homo faber (des schaffenden Menschen oder Handwerkers) zum instrumentellen Handeln. Erklärungsbedürftig sei aber, wie Arendt weiter ausführt,

7 Vgl. zu diesen Motiven bei Arendt auch oben, das Kapitel »Liebe zum Leben, Liebe zur Welt«.

»nicht die moderne Wertschätzung von Homo faber, sondern die Tatsache, daß [...] auf sie verhältnismäßig schnell die Verherrlichung der Arbeit gefolgt ist« (VA 390). Obwohl Arendt betont, dass »die Verabsolutierung der Zweck-Mittel-Kategorie und die Überzeugung, daß das Prinzip des Nutzens alle Probleme lösen und alle menschlichen Motive erklären kann« (VA 389), auch in der Spätmoderne zu finden sind, bleibt sie nicht bei einer Kritik der Zweckrationalität stehen. Die moderne Arbeitsgesellschaft sei nämlich weniger durch das Prinzip der Zweckrationalität gekennzeichnet, sondern vor allem durch das der Selbsterhaltung. Entsprechend steht nicht der Homo faber, sondern das »Animal laborans« (das Arbeitstier) am Ende ihrer großformatigen Geschichte der Werteverkehrung.

Diese Geschichte ist zugleich eine der Weltentfremdung – wobei es hier durchaus nicht nur um die Entfremdung von derjenigen Welt geht, die zwischen denen entsteht, die sprechend und handelnd miteinander umgehen, sondern auch um die von der hergestellten Dingwelt. Denn das hergestellte Ding wird im Zuge der von Arendt geschilderten Entwicklungen zu einem Nebenprodukt von Produktionsprozessen, in denen es nicht mehr primär um Nützlichkeit geht, sondern um »Wohlbefinden«, also um »Lust- und Unlust-Kalküle« (vgl. VA 393), die »gegenständlich nicht mehr bestimmt sind und daher prinzipiell nicht gesättigt werden können« (VA 382). Das ist für Arendt nicht allein als Symptom der »Entwicklung der Warengesellschaft« interessant, in der bekanntlich, wie sie am Rande bemerkt, der Tauschwert über den Gebrauchswert »den Sieg davontragen konnte« (VA 391). Vielmehr deutet sie die beständige Aufzehrung der gegenständlichen Welt durch die kapitalistische Akkumulation (vgl. VA 323) selbst noch als Ausdruck und

Effekt eines viel älteren und weitreichenderen Prozesses der Weltentfremdung.⁸ An dessen Ende aber steht ein nach kapitalistischer Wachstumslogik sich selbst zur Verbrennung befeuernder »Lebensprozess der Gesellschaft« (vgl. VA 326f.). Schon durch das industriekapitalistische Prin-

- 8 So könne schon die Weltentfremdung, die in der kapitalistischen Akkumulation selbst liegt, natürlich nicht ohne die ihr vorausliegende Weltentfremdung gedacht werden, die sich durch die Enteignung vollzieht (vgl. VA 324). Wiewohl Arendt diese Zusammenhänge durchaus betont, geht es ihr um eine noch weiter ausgreifende Entwicklung. Weltentfremdung müsse als das »Kennzeichen der Neuzeit« überhaupt verstanden werden. In ihr laufen, so Arendts These, vorderhand sehr unterschiedlich gelagerte Entwicklungen aus den Bereichen von Naturwissenschaft, Philosophie und Religion mit dem kapitalistischen »Doppelprozess von Enteignung und Akkumulation« (VA 337) zusammen. Als weitere Faktoren der Weltentfremdung nennt Arendt daher die Reformation ebenso wie die Vermessung der Erde und den modernen Flugverkehr, durch die die Erde jeweils in dem Maße neu angeeignet werden konnte, wie es möglich geworden war, sich von ihr zu entfernen (vgl. VA 321). Eine noch wirkmächtigere Entwicklung in diese Richtung aber sieht Arendt in der Entwicklung der neuzeitlichen Naturwissenschaft, die für die Menschen verschiedene Wege erschlossen habe, »auf Erden und inmitten ihrer Natur zu schalten, als verfügten wir über sie von außen [...]« (VA 334). Die mit Galilei beginnende »Erd-Entfremdung« (ebd.) der Naturwissenschaft habe überhaupt eine Krise des unmittelbar sinnlich vermittelten Weltbezugs nach sich gezogen, auf die Descartes mit einer weiteren, nun philosophischen Weltentfremdung geantwortet habe: dem Rückzug des Bewusstseins auf sich selbst. Der Kapitalismus habe sich, so Arendt, nicht zuletzt aufgrund einer solchen, in verschiedene Lebensbereiche ausgreifenden neuzeitlichen Weltentfremdung ausbreiten können, denn »kein Prinzip weltlicher Stabilität« habe ihn noch behindern können (vgl. VA 326). Entsprechend sei auch »die Größe von Max Webers Entdeckung der Ursprünge des Kapitalismus« in dem Nachweis zu sehen, »daß eine durchaus diesseitige Aktivität möglich ist, ohne daß die Beteiligten sich am Diesseits zu orientieren brauchen, also ohne Sorge für die Welt, ohne Weltgenuß; daß all dies vielmehr dem Interesse an dem eigenen Selbst und der Sorge um das Seelenheil entspringen kann« (VA 325).

zip der Arbeitsteilung sieht Arendt, wie sie 1951 in ihr Denktagebuch notiert, »Pluralität [...] pervertiert in ein Monster-Individuum«, ein »Massen Subjekt«,⁹ in das die Einzelnen eingehen, ohne je noch als Einzigartige öffentlich – und das heißt: überhaupt in Erscheinung zu treten. Der Höhepunkt dieser Entwicklung wird jedoch dann erreicht sein, spekuliert Arendt Ende der 1950er Jahre, wenn sich die Arbeitsgesellschaft in eine »Gesellschaft von Jobholders« verwandelt haben wird, in der selbst noch »das Wort Arbeit für das, was man tut oder zu tun glaubt, gleichsam zu hoch gegriffen ist« (VA 410). Denn eine Gesellschaft von Jobholders verlange

von denen, die ihr zugehören, kaum mehr als automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses, der die Gattung beherrscht, und als bestehe die einzige aktive, individuelle Entscheidung nur noch darin, sich selbst gleichsam loszulassen, seine Individualität aufzugeben, bzw. die Empfindungen zu betäuben, welche noch die Mühe und Not des Lebens registrieren [...]. (VA 410f.)

Unter diesen Bedingungen werden die Tätigkeiten des Menschen nicht mehr, wie das Sprechen und Handeln im Erscheinungsraum der politischen Öffentlichkeit oder das Herstellen vermittelt der Dingwelt, »in die Erscheinung treten können, sondern zu Prozessen werden« (VA 411). Das wären dann Bedingungen, so Arendt weiter, unter denen die »letzte Spur von Handeln aus dem Tun der Menschen« verschwunden und menschliche Geschichte Naturgeschichte geworden wäre (VA 409). Für Arendt ist ebendies, dieser Albtraum, der Inbegriff einer »vergesellschafteten Menschheit« (ebd.). Denn die Gesellschaft sei »in Wahrheit die

9 Arendt, *Denktagebuch*, S. 80.

Form [...], in welcher der Lebensprozeß selbst sich öffentlich etabliert und organisiert hat« (VA 58):

Die Gesellschaft ist die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt, und wo infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen dürfen. (VA 59)

Egal, was man von ihr im Einzelnen halten mag: Die düstere Diagnose eines progressiven »Erfahrungsschwunds« (VA 412) in der Moderne, der auf die Herrschaft von Zweckrationalität und Selbsterhaltung zurückgeht, ist durchaus auch aus anderen Denkschulen vertraut; man kann an Heideggers Analyse der modernen Technik als »Gestell« ebenso denken wie an die Kritik der Zweckrationalität bei Max Weber und Georg Lukács oder an die Kritik der instrumentellen Vernunft bei Theodor W. Adorno, die die These enthält, dass deren Herrschaft am Ende auf »verwilderte Selbsterhaltung«¹⁰ hinausläuft.

Das Gewicht bei Arendt liegt indes auf der Wirkung, die die entsprechenden Entwicklungen auf das politische Gemeinwesen haben, nämlich sich immer mehr in die Richtung eines einheitlichen Kollektivsubjekts zu verwandeln. Neben der kapitalistischen Produktionsweise macht sie für

10 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann, Bd. VI, Frankfurt/M. 1997, S. 285. Vgl. zu den Gemeinsamkeiten zwischen Arendt und den genannten Autoren auch Richard J. Bernstein, »Rethinking the Social and the Political«, in: ders., *Philosophical Profiles. Essays in a Pragmatic Mode*, Cambridge 1986, S. 238-259, hier bes. S. 240.

diese Entwicklung die Überformung der politischen Öffentlichkeit durch ökonomische Interessen verantwortlich. In der modernen Gesellschaft werde das Gemeinwesen ökonomisch nach dem Modell einer großen Familie verstanden. Für das Verständnis der Gesellschaft als einer Art Familienverbund sei es unerheblich, ob deren Mitglieder de facto sozial gleichgestellt sind oder nicht, entscheidend sei vielmehr, dass es für die Gesellschaft wie für eine Familie unter der patriarchalen Herrschaft eines Familienoberhaupts »nur eine Ansicht und nur ein Interesse geben kann« (VA 50). In der Gesellschaft werde diese Funktion der »Ein-Herrschaft«, die in der Antike die typische Organisationsform des Haushalts gewesen war, jedoch von keinem konkreten Herrscher übernommen. Maßgeblich sei nun vielmehr die Fiktion einer Einheitlichkeit des ökonomischen Gesellschaftsinteresses, wie sie von der frühen Nationalökonomie produziert werde. Arendt nennt beispielhaft Adam Smith' Annahme einer »unsichtbaren Hand«, die »das gesellschaftliche Verhalten der Menschen leitet und so die Harmonie der widerstreitenden Interessen immer wieder herstellt« (VA 56). Die Nationalökonomie ist für Arendt nicht zuletzt deshalb die entscheidende Wissenschaft der Gesellschaft, weil deren »wichtigstes wissenschaftliches Rüstzeug«, die Statistik, die Fiktion einer solchen Einheitlichkeit und mit ihr: die »Berechenbarkeit menschlicher Angelegenheiten« (VA 53) voraussetzt. Vom statistischen Standpunkt aus gesehen, reduzierten sich »Taten oder Ereignisse in ihrer Vereinzelung« auf »bloße Abweichungen oder Schwankungen« (VA 54). Zwar seien Taten oder Ereignisse – als Unterbrechungen eines in der Tat berechenbaren Alltäglichen – wirklich selten. »Nur vergißt man dabei«, so Arendt, »daß auch diese Alltäglichkeit den ihr eigenen Sinn nicht aus dem Alltag

selbst bezieht, sondern aus dem Ereignis oder der Tat, die diesen Alltag und seine Alltäglichkeit allererst konstituiert haben« (ebd.). Die Statistik schalte mithin das als »gegenstandslos« aus, was »dem an sich Sinn- und Bedeutungslosen – dem alltäglichen Verhalten und den automatischen historischen Prozessen – einen Sinn zu verleihen vermag« (ebd.): die Politik ebenso wie die Geschichte. Auf der Ebene der Gesellschaftswissenschaften entspreche dem der Behaviorismus, der die Menschen nicht mehr als Handelnde, sondern als sich Verhaltende in den Blick nimmt (vgl. VA 57).

Die Regierungsform aber, die der Herrschaft der politischen Ökonomie in der Gesellschaft entspreche, sei die Bürokratie, eine »Herrschaft des Niemand« (vgl. ebd.). Eine solche Herrschaft sei jedoch keineswegs zu verwechseln mit »Nicht-Herrschaft« (ebd.), im Gegenteil: Die bürokratische Herrschaft kann sich, wie Arendt vor dem Hintergrund ihrer Überlegungen zum Totalitarismus betont, »als eine der grausamsten und tyrannischsten Herrschaftsformen entpuppen« (VA 51), eben weil sie die Einzelnen tendenziell so lange vom eigenverantwortlichen Handeln entbindet, wie sie sich regelkonform verhalten. So sei nach und nach in der Gesellschaft an die Stelle des öffentlichen (Sprech-) Handelns in der Helligkeit eines öffentlichen Erscheinungsraums ein interessengesteuert gruppenangepasstes Sich-Verhalten in der Grauzone einer diffus zwischen Privatem und Öffentlichem sich einrichtenden Sphäre der Gesellschaft getreten. Deren gleichmacherische Dynamik schlucke am Ende auch noch die Differenzen der sozialen Gruppen (vgl. VA 52). So gilt Arendt die moderne Massengesellschaft als der Höhepunkt einer Entwicklung hin zur Nivellierung sozialer Differenzen, die jedoch bezeichnenderweise keines-

wegs mit der tatsächlichen Durchsetzung sozialer Gleichheit einhergeht. Konsequenterweise schreibt Arendt in diesem Zusammenhang, dass nicht das demokratische »Prinzip der Gleichheit«, das man »seit Tocqueville für den Konformismus verantwortlich zu machen geneigt« sei (VA 50), sondern die Dynamik der Gesellschaft selbst wesentlich gleichmacherisch sei.

Im Rahmen dieses Arguments versteht Arendt das Gesellschaftliche offensichtlich nahezu synonym mit politischer Ökonomie¹¹ – insofern nämlich in der Gesellschaft »der private Haushalt und das in ihm erforderliche Wirtschaften eine Sache der Öffentlichkeit geworden« sei (VA 57), und zwar so sehr, dass sich die Ökonomie an die Stelle der politischen Öffentlichkeit setzt. Die weitere Diagnose einer Koppelung der kapitalistischen Ökonomie mit (proto)kybernetischen¹² Sozialtechniken erweist sich auch heute als durchaus aktuell. Zwar denkt Arendt in den späten 1950er Jahren nicht an eine Sozialintegration *qua* Individualisierung, wie sie heute unter dem Schlagwort »digitaler Kapitalismus« analysiert wird, sondern im Gegenteil an Techniken der Reduktion von Differenz auf das Durchschnittliche und Berechenbare. Gleichwohl wird im Blick auf die von Arendt kritisierten (proto)kybernetischen Sozialtechniken eher eine Kontinuität als ein Bruch zwischen den an Konformität orientierten »Disziplinargesellschaften« der 1950er

11 Vgl. Cohen, Arato, *Civil Society and Political Theory*, S. 182.

12 Mit der Kritik an diesen Techniken war Arendt nicht allein. Zu einer Darstellung der frühen Kritik an der Kybernetik vgl. Diedrich Diederichsen, »Sachlichkeit und Weltlichkeit: Was wäre eine Kybernetik der Armen, wer sind die Armen, und was hat das mit Kunst zu tun?«, in: ders., Oier Etxeberria (Hg.), *Cybernetics of the Poor*, Berlin 2020, S. 27-40.

Jahre und den die Abweichung organisierenden »Kontrollgesellschaften« von heute sichtbar.¹³

Arendt diskutiert ihre Diagnose eines für die modernen Gesellschaften charakteristischen Verlusts pluraler Öffentlichkeit auch im Blick auf den Bereich der Kultur; und wiederum ist die Stoßrichtung ihrer Argumente vornehmlich kapitalismuskritisch. Auch in diesem Kontext gilt ihr die Massenkultur des 20. Jahrhunderts nur als Höhepunkt einer Entwicklung zur »Vergesellschaftung der Kultur«, die viel früher, nämlich in den Salons des 18. Jahrhunderts beginnt.¹⁴ Was die Massenpsychologie als Symptome des Massenmenschen entdeckt habe, »seine Verlassenheit [...] bei größter Anpassungsfähigkeit; seine Erregbarkeit und Haltlosigkeit; seine außerordentliche Konsumfähigkeit [...] bei völliger Unfähigkeit, Qualitäten zu beurteilen oder auch nur zu unterscheiden; vor allem aber sein Egozentrismus und seine verhängnisvolle Weltentfremdung, die er [...] als Selbstentfremdung mißversteht« (KP 278) – all dies sei keineswegs ein Phänomen der Masse im Sinne der Quantität, sondern beginne mit der sogenannten »guten Gesellschaft« in den Salons, die sich »sogar noch einbilden« konnte, »eine Elite zu sein« (ebd.). Denn in den Salons habe man damit begonnen, die Kultur ökonomisiert, nämlich als »Kulturwert« zu verstehen, mit dessen Hilfe sich die Einzelnen eine höhere gesellschaftliche Position sichern konnten (vgl. ebd.).

13 Vgl. Gilles Deleuze, »Postskriptum über die Kontrollgesellschaften«, in: ders., *Unterhandlungen. 1972-1990*, Frankfurt/M. 1993, S. 254-262. Ich werde auf diese Zusammenhänge am Ende dieses Kapitels noch einmal zurückkommen.

14 Hannah Arendt, »Kultur und Politik«, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 277-304 hier S. 278. Im Folgenden zitiert als KP.

Wiederum ist es bemerkenswert, dass Arendt an dieser Stelle und anders als Tocqueville die Dynamik der kulturellen Distinktion ausdrücklich nicht auf die demokratische Gleichheit,¹⁵ sondern allein auf die Logik der Vermarktlichung selbst zurückführt: »Wenn man oft meint, daß Demokratie kulturfeindlich sei und daß Kultur nur in Aristokratien gedeihen könne, so ist das richtig, wenn man unter Demokratie die Vergesellschaftung von Mensch und Welt versteht – was sie allerdings keineswegs immer zu sein braucht.« (KP 281)

Während die Reduktion der Kultur auf das, »was Werte immer sind, nämlich Tauschwerte«, in der Salonkultur der »Bildungsphilister« zwar bereits mit einer »Entwertung« der Kultur zu einem Mittel für gesellschaftliche Zwecke einherging, blieben die Erzeugnisse der Kultur gleichwohl »weltlich-objektiver Bestand« (KP 278). Dass auch die Kulturdinge »verzehrt und konsumiert« werden, also – wie alles andere in der Arbeits- und Massengesellschaft auch – die Kraft verlieren, »zu versammeln, das heißt, zu trennen und zu verbinden« (vgl. VA 66), ist indes nach Arendt ein Phänomen erst der modernen Massengesellschaft. Die massenkulturellen Produkte der »Vergnügungsindustrie« (KP 278)

15 Tocqueville deutet die über Distinktionskämpfe und Luxusheuchelei vermittelte soziale Mobilität als einen Effekt der demokratischen Gleichheit. Sie erzeuge eine Nähe zwischen den vormals getrennten Klassen, lasse aber paradoxerweise gerade dadurch die noch bestehenden Differenzen umso deutlicher hervortreten. Vgl. Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika. Beide Teile in einem Band*, München 1976, bes. S. 523 und S. 536; vgl. zu dieser in den Sozialwissenschaften auch als »Tocqueville-Paradox« bezeichneten Dynamik Claus Offe, *Selbstbetrachtungen aus der Ferne. Tocqueville, Weber und Adorno in den Vereinigten Staaten*, Frankfurt/M., 2004, S. 31; Rebentisch, Trautmann, »Zerrbilder der Gleichheit«, S. 111–113.

dienten »dazu, die Zeit zu vertreiben, das aber heißt, sie dienen dem Lebensprozess der Gesellschaft, von dem sie nicht anders verzehrt werden als andere Konsumgüter auch« (KP 278f.). Die »leere Zeit«, die hier vertrieben werde, sei die »biologische Zeit, die übrigbleibt, wenn der Arbeit und dem Schlaf Genüge getan ist« (KP 279).

Das eigentliche Problem dabei, betont Arendt, liege jedoch nicht schon in der Herstellung von Produkten zum Amusement. Denn die benötigte der Lebensprozess ebenso zu seiner »Erhaltung und Erholung« (ebd.) wie das Brot. Es trete vielmehr erst dann auf, wenn sich die Vergnügungsindustrie der Kulturgüter bemächtige – und ebendas sei, was in der Massenkultur geschehe. Einen »Verfall der Kultur« (KP 180) sieht Arendt, das ist ihr Beispiel, entsprechend nicht schon in der massenhaften Reproduktion von Werken der Philosophie, sondern in deren populärer Aufbereitung für ein Massenpublikum gegeben. Dieses Argument erinnert an das von Horkheimer und Adorno, dem zufolge die Kulturindustrie das reine Amusement des Zirkus und der Volkskunst ebenso betrüge wie die Intellektualität der Avantgarde. »Verderbt«, schreiben die beiden entsprechend, »ist die Kulturindustrie [...] nicht als Sündenbabel, sondern als Kathedrale des gehobenen Vergnügens«. ¹⁶ Auch Arendt geht es weniger um eine Kritik des reinen Vergnügens denn um eine an den Prozessen, die die »Kulturdinge« als Kulturwaren zum Konsum zurichten. Denn erst diese Prozesse zeugen vom Sieg einer Gesellschaft, die sich ganz in die »Al-

16 Vgl. das Kapitel »Kulturindustrie. Aufklärung als Massenbetrug« in: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, in: Adorno, *Gesammelte Schriften*, Bd. III, S. 141–191, hier S. 165.

ternative von Arbeiten und Konsumieren« stellt (KP 280). Sind aber die Dinge der Kultur erst einmal zu einer »Funktion des Lebensprozesses des Einzelnen oder der Gesellschaft« depotenziert, trägt der »Kulturschwund« (KP 281) zur »Vergesellschaftung der Welt« (ebd.) oder, was für Arendt dasselbe ist: zu ihrem Verlust bei. Denn Kultur hat für Arendt ursprünglich – und hier bringt sie erneut die griechische Antike ins Spiel – die Funktion, der wesentlich flüchtigen Welt, die aus dem (Sprech-)Handeln in der politischen Öffentlichkeit entsteht, Form zu geben, also einer gewissen »Verdinglichung« (KP 288) zuzuführen, die ihren Bestand zu sichern vermag. Ebendiese Funktion jedoch könne Kultur nur dann erfüllen, wenn sie selbst vor dem Gebraucht- und Verbrauchtwerden geschützt wird (vgl. KP 296¹⁷).

In diesem Kontext dient also die antike Welt vornehmlich als Kontrastfolie, um den zerstörerischen, den aufzehrenden Effekt der Ökonomie auf die politische Öffentlichkeit sowie die Ding- und Kulturwelt sichtbar zu machen. Die Kolonisierung aller Lebensbereiche durch die Ökonomie erscheint hier als zentrale Ursache der in pluralitätstheoretischer Hinsicht so fatalen Homogenisierungseffekte – sei es hinsichtlich der generellen Durchsetzung einer Normalisierung des Handelns zum Sich-Verhalten oder hinsichtlich des an

17 Der Umstand, dass das Herstellen von Kulturdingen bis zu einem gewissen Grad auch durch ein Denken in Zweck-Mittel-Relationen bestimmt sei, erkläre die Gleichzeitigkeit von Abwehr und Bewunderung, die der Kultur von der Politik im antiken Griechenland entgegengebracht worden sei. Denn zwar sei das politische (Sprech-)Handeln aufgrund seiner Flüchtigkeit auf die Herstellung der Kulturdinge angewiesen, könne aber umgekehrt die für das Herstellen leitende Zweckrationalität nicht in ihrem Bezirk dulden (vgl. KP 290-295).

den Wahrscheinlichkeitsrechnungen von Marktforschungsinstituten orientierten Mittelmaßes der spätmodernen Kulturgüter. In jedem Fall geht es hier um die Artikulation einer Sorge um eine plurale Öffentlichkeit als Substanz funktionierender Demokratien. Nicht nur braucht eine solche Öffentlichkeit Gegenstände der gemeinsamen Bezugnahme, die für die Einzelnen mehr und anderes sind als bloß Mittel zum Zweck. Sie ist darüber hinaus für ihren dynamischen Bestand auf das Erscheinen des von Arendt immer wieder betonten Vortrefflichen, Herausragenden und in diesem Sinne Nichtdurchschnittlichen (VA 53) ebenso angewiesen wie auf das des provokant Abweichenden, des Nichtkonformen, Nichtidentischen. Die Demokratie braucht, wie schon John Stuart Mill bemerkt,¹⁸ Exzentriker, und zwar durchaus auch diejenigen, deren Auftritte und Produktionen sich nicht an den etablierten Standards zur Ermittlung von Leistungen messen lassen. Sie braucht sie als Herausforderung, welche die Bürgerinnen und Bürger aus der Trägheit bloß übernommener Meinungen in eine aktive, sich im Spiegel anderer Möglichkeiten reflektierende Position zwingt. Nur wer um die Möglichkeit der Abweichung vom Gegebenen weiß, sie sich – auch als Möglichkeit des eigenen Selbst – bewusst gemacht hat, kann, was zuvor bloß Gewohnheit war, wahrhaftig, nämlich aus einer reflektierten Distanz heraus, (re-)affirmieren oder verändern, also selbst bestimmen. Sofern die Anlässe zu einer solchen, der Selbstbestimmung notwendig vorgelagerten Erfahrung der Differenz eingezogen werden, läuft die Demokratie Gefahr, so die von Arendt mit Mill, Tocqueville und Nietzsche geteilte Befürchtung, in ihr Gegenteil umzuschlagen: eine weder Gesicht noch Namen

18 John Stuart Mill, *Über die Freiheit*, Stuttgart 1988, hier bes. S. 97.

kennende, aber gerade in ihrer Unkörperlichkeit besonders wirksame, nämlich normalisierende Form der Tyrannei.¹⁹

Tocquevilles Diagnose, dass die Möglichkeit dieses Umschlagens an die Durchsetzung des demokratischen Werts der Gleichheit gekoppelt ist, wird von Arendt zwar zunächst zurückgewiesen. Allerdings geschieht dies lediglich zugunsten der These von einer umfassenderen historischen Entwicklung, in die sie die politische Forderung und daran anschließende Institutionalisierung der demokratischen Gleichheit an relativ später Stelle eingliedert. So schreibt sie in *Vita activa*, dass »der Sieg der Gleichheit in der modernen Welt [...] nur die politische und juristische Anerkennung der Tatsache« sei, »daß die Gesellschaft den Bereich des Öffentlichen erobert hat [...]« (VA 52). Mit anderen Worten: Die demokratische Institutionalisierung der Gleichheit sei bloß eine Konsequenz aus den von ihr als Vergesellschaftung kritisierten Prozessen; lediglich ein weiterer Schritt in Richtung sozialer Gleichförmigkeit. Es ist also kein Widerspruch, wenn Arendt sich mit Blick auf diesen Stand der Entwicklung durchaus affirmativ auf Tocquevilles Warnung bezieht, dass die demokratische »Gleichheit der Bedingungen und Chancen« aufgrund der ihr innewohnenden »widerstreitenden Tendenzen« zu einer Gefahr für die Demokratie werden kann (vgl. LR 262). Während sie in ihrem Text über Little Rock die politischen Forderungen nach sozialer Gleichstellung in diesem Sinne als einen weiteren

19 Diese Form der Tyrannei ist nicht nur selbst unkörperlich, eine Herrschaft des Niemand; sie hat es auch nicht mehr auf eine Beherrschung des Körpers abgesehen, um auf diese Weise »die Seele zu treffen«. Vielmehr zielt sie, wie Tocqueville sagt, »gleich auf die Seele«. Vgl. de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, S. 295.

Motor gesellschaftlicher Homogenisierungsprozesse deutet, dem sie sich mit der Verteidigung der Diskriminierung als Maßnahme zum Erhalt von Gruppenunterschieden meinte entgegenstellen zu müssen,²⁰ gilt ihr die soziale Gleichheit in ihren etwas späteren Texten über die Revolution als notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für die Erfahrung der politischen Freiheit. Denn diese Erfahrung denkt Arendt gerade nicht als Identifikation mit Gruppenidentitäten – die Differenz der sozialen Gruppen ist schließlich nur eine Schwundform der Pluralität, um die es Arendt geht. Nicht um den Pluralismus sozialer Identitäten, sondern um die Pluralität jeweiliger Singularitäten ist es ihr zu tun. Damit diese aber zur Erscheinung kommen kann, so ist sie überzeugt, bedarf es der wechselseitigen Anerkennung von politisch Gleichen. In diesem Kontext erscheint ihr nicht der demokratische Kampf um politische Gleichstellung, sondern deren Koppelung an Fragen der sozialen Gerechtigkeit als das entscheidende Problem. Besonders in diesem Argumentationszusammenhang zeigen sich allerdings die Spezifika der analytischen Folie, auf der Arendt ihre Kritik der modernen Gesellschaften entfaltet, nämlich der klassischen Polis-Oikos-Unterscheidung, in ihrer vollen Konsequenz.

Spontane Ausbrüche revolutionären Geistes feiert Arendt zwar durchaus emphatisch als Manifestationen öffentlicher Freiheit. Dennoch hält sie, wie bereits gesehen, die Französische Revolution deshalb für gescheitert, weil in ihr die »soziale Frage«, also das Problem der Armut, zentral wurde (vgl. R 74). Die Revolution habe dort unter dem Eindruck der zugleich »unwiderstehlichen« wie »dringlichen«

20 Vgl. hierzu oben, das Kapitel »Assimilation und Diskriminierung«.

Not der Elenden gestanden (vgl. R 73). Wo aber »die Lebensnotwendigkeiten sich in ihrer elementar zwingenden Gewalt zur Geltung bringen«, sei es um »die Freiheit einer von Menschen erstellten Welt« geschehen (R 75). Tatsächlich habe die »drängende Not des Volkes« in Frankreich den Terror »losgelassen« und die Revolution »vernichtet« (vgl. R 75). Der Kampf gegen die Gewalt des Lebensnotwendigen sei nämlich mit einer gewissen Notwendigkeit selbst von einer »rücksichtslosen Gewaltsamkeit« (vgl. R 146). Alle Herrschaft habe ihre »ursprünglichste und legitimste Wurzel« in dem »Wunsch, sich von [der] Lebensnotwendigkeit zu emanzipieren und eine, wenn auch immer begrenzte Freiheit zu erobern« (R 145). »Solange wir denken können«, schreibt Arendt, »haben Menschen diese Befreiung sich mit Gewalt auf Kosten anderer verschafft, indem sie andere zwangen, einen Teil der Lebenslast für sie zu tragen« (ebd.).

Dies ist jedoch für Arendt keineswegs ein Grund, diesen Umstand selbst zu politisieren, also den entsprechenden Begriff von Freiheit ebenso zu problematisieren wie die naturalisierte Vorstellung einer Sphäre der Notwendigkeit, von der er sich abheben soll. Vielmehr hält sie an ihrer Überzeugung fest, dass die Politik als ein von der Last der Selbsterhaltung, der Rationalität der Zwecke und der Gewalt der Herrschaft befreiter Bezirk, nämlich als »Erscheinungsraum der Freiheit« (R 79), konzipiert werden muss. Das politische (nicht: soziale) Elend der modernen Welt habe seine Ursache nicht zuletzt darin, diesen Sinn politischer Freiheit ganz in Fragen sozialer Gerechtigkeit verloren zu haben. So sehr Arendt sich der Gewalt bewusst ist, die dem Reich der Freiheit traditionell als Bedingung vorgelagert ist, so sehr hält sie also gleichwohl an der aristotelischen Bestimmung der politischen Sphäre als einer Sphäre der Freiheit von der

Notwendigkeit fest. Konsequenterweise ist das Problem, wie die Freiheit von der Last der Notwendigkeit *für alle* zu bewerkstelligen sei, für Arendt kein im eigentlichen Sinne politisches Problem, sondern wird als eine der Politik vorgelagerte, eben als eine soziale Frage verstanden, die nicht mit den Mitteln der Politik, sondern mit denen der Technik zu lösen sein soll:

[W]enn wir heute sagen können, daß die alte und furchtbare Wahrheit, daß nur Gewalt und Herrschaft über andere wenigstens einigen Menschen die Freiheit verschafft, überholt und nicht mehr gültig ist, so danken wir diesen wirklichen Fortschritt nicht etwa irgendwelchen modernen politischen Ideen oder Ideologien, sondern einzig der modernen Technik. (R 145²¹)

An anderer Stelle spricht sie davon, dass den Nöten der Menschen nicht mit politischen Mitteln abgeholfen werden kann, sondern »einzig und allein auf dem Wege fachmännisch geleiteter Verwaltung« (R 116). Angesichts von Arendts eigener Kritik an bürokratischer Verwaltung, Technik und moderner Sozialwissenschaft mögen diese technokratischen Vorstellungen überraschen; sie sind aber eine logische Konsequenz aus Arendts Überzeugung, dass Fragen des Lebensnotwendigen in den Bereich des Sozialen gehören und nicht in den des Politischen.²²

Wenigen Gedanken Hannah Arendts ist wohl so häufig

21 Entsprechend lobt Arendt Lenin für dessen »unmarxistische« Vision, die »Befreiung vom Fluch der Armut« technisch (und nicht politisch) zu »bewältigen«: »Wir haben es hier mit einem jener seltenen Beispiele zu tun, in denen Lenins staatsmännische Begabung seine marxistische Verbahrheitung und seine Ideologiebesessenheit durchbrach.« (R 82) Zu Arendts Einschätzung, der »Schiffbruch der Freiheit auf dem Felsen der Notwendigkeit« sei noch am ehesten durch Entwicklungen in (Natur-)Wissenschaft und Technik zu verhindern vgl. auch RF 250.

22 Vgl. Bernstein, »The Social and the Political«, S. 253f.

widersprochen worden wie der vor dem Hintergrund der griechischen Trennung zwischen Polis und Oikos für die Moderne erhobenen Forderung nach einer Trennung zwischen Politischem und Sozialem – einer Trennung, die auch die strikte Entgegensetzung von Welt und Leben mit sich führt. In der Tat muss man sich fragen, wie viel Welt auf der Seite des Politischen noch vorkommen kann, wenn das Soziale komplett aus der politischen Sphäre ausgeschieden ist. »Was eigentlich«, fragte Mary McCarthy auf einer 1972 um Arendts Werk herum organisierten Konferenz in Toronto, »soll jemand auf der öffentlichen Bühne, im öffentlichen Raum noch tun, wenn er sich nicht mit dem Sozialen befasst? Soll heißen: Was bleibt da noch? [...] Wenn [...] alle Fragen der Wirtschaft, der menschlichen Wohlfahrt, des ›busing‹ – was immer die soziale Sphäre berührt – von der politischen Bühne ausgeschlossen sind, dann wird es für mich mysteriös.« (T 87f.) Und Albrecht Wellmer setzte bei derselben Gelegenheit mit der Frage nach, ob es überhaupt möglich ist, ein einziges soziales Problem anzugeben, das *nicht* politisch gewendet werden kann (T 90). Arendts unbefriedigende Antwort auf das Drängen ihrer Freundinnen und Herausforderer, Kriterien für die für sie so wichtige Unterscheidung zwischen politischen und sozialen Fragen anzugeben,²³ lautet, dass politische Probleme sich durch ihren öffentlichen Charakter auszeichnen, dadurch, dass sie »es wert sind, in der Öffentlichkeit beredet zu werden« (T 88). Doch unterschätzt diese Antwort systematisch, dass die Frage, wer bestimmt, was sich als öffentliche Angelegen-

23 Vgl. zu der Auseinandersetzung und einer ausführlichen Kritik an Arendts Versuch, auf diese Herausforderung zu antworten, ebd., S. 250-256.

heit und daher als wahrhaft politischer Gegenstand qualifiziert, selbst eine hochgradig politische Angelegenheit ist.

Emphatisch politische Momente ereignen sich nicht zuletzt dort, wo die Grenze zwischen dem Politischen und dem Nicht- oder Präpolitischen, wo folglich auch die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Sphäre auf dem Spiel steht. So erzählt man sich die Geschichte moderner Demokratien nicht zuletzt im Blick auf Ereignisse, in denen sich das zuvor dem Privaten Zugerechnete als öffentlich relevant behauptet, in denen das zuvor politisch Unsichtbare Sichtbarkeit beansprucht, also die öffentliche Anerkennung seiner Erscheinung, und damit eine Rekonfiguration des öffentlichen Erscheinungsraums erzwungen hat. Wenn es zu einer Neuaufteilung dieser Sphären kommt, ereignet sich Politik gewissermaßen als Ausnahme von sich selbst, nämlich von sich selbst in der institutionalisierten Gestalt, in der eine bestimmte Unterscheidung zwischen politischem und nichtpolitischem, öffentlichem und privatem Leben Wirklichkeit gewinnt.²⁴ Die Einsicht, dass Veränderungen auch auf dieser Ebene immer möglich sind, zwingt dazu, eine viel radikalere Dynamik des Pluralitätsgeschehens als die von Arendt beschriebene zu denken, geht es doch hier um etwas ganz anderes als um das, was sich kommunikativ zwischen den – privilegierten – Mitgliedern eines öffentlichen Erscheinungsraums ereignen kann: Jeder Anspruch auf öffentliches Erscheinen durch diejenigen, denen ein Platz jenseits der etablierten Rahmen für ein solches Erscheinen zugewiesen war, ist der Anspruch auf eine

24 Dem entspricht in der jüngeren politischen Theorie die Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen. Vgl. dazu Oliver Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Berlin 2010.

mal mehr, mal weniger drastische Metamorphose der Rahmen selbst²⁵ – eine Transformation des Erscheinungsraums, der ihm institutionell zugrunde liegenden Fassungen von Gleichheit ebenso wie der in ihm etablierten Weltverständnisse.

Solche Konflikte betreffen nicht zuletzt auch die Ausdeutung dessen, was Arendt in ihrem Denktagebuch als eine der Quellen der Pluralität angibt: die Bedürftigkeit des Menschen, seine Abhängigkeit von anderen.²⁶ Denn weder die konkrete Form der Bedürfnisse noch die konkrete Gestalt, welche die Abhängigkeiten der Menschen voneinander annehmen, noch die Positionen, die sie in ihnen jeweils einnehmen, sind als etwas schlicht Gegebenes, als Faktum feststellbar, dem dann nur noch (verwaltungs-) technisch zu begegnen wäre.²⁷ Vielmehr müssen sie ebenso als Voraussetzung wie als Gegenstand eines Geschehens der Pluralität begriffen werden, das sich aus der Dynamik aufeinander bezogener Positionen entspinnt. Gerade weil Pluralität mit Arendt als mehr und als anderes denn als eine bloße Ansammlung bezugsloser und objektivierbarer Verschiedenheiten verstanden werden kann, nämlich als ein kommunikatives Geschehen, das diejenigen, die sich in es einschalten, nicht unberührt lässt, sind die sich in diesem Geschehen implizit ausdrückenden oder explizit artikulier-

25 Vgl. Jacques Rancière, *Zehn Thesen zur Politik*, Berlin 2008, bes. S. 35.

26 Arendt, *Denktagebuch*, S. 218.

27 Eine Kritik an Arendts Blindheit gegenüber dem Umstand, »daß menschliche Bedürfnisse immer schon interpretierte Bedürfnisse, Formen menschlichen Zusammenlebens immer auch schon qualitativ bestimmte Weisen sind, die ›Welt‹ zu prägen«, formuliert auch Rahel Jaeggi, *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Berlin 1997, S. 47.

renden Abhängigkeiten, Bedürfnisse und Positionen nicht von ihm abzuspalten. Statt Abhängigkeiten, Bedürfnisse und Positionen als Gegebenheiten vorauszusetzen und also zu verdinglichen, müssen sie innerhalb dieses Geschehens als potenzielle Gegenstände der politischen Auseinandersetzung anerkannt werden.²⁸ Das aber heißt: So, wie die Gleichheit nicht reduziert werden sollte auf eine in ihrer konkreten Gestalt politisch nicht weiter zu befragende Bedingung der Freiheit, sollte auch das Leben mit seinen Notwendigkeiten nicht schlicht als das Andere der Welt verstanden werden. Schließlich spielte die Behauptung einer Trennbarkeit von Freiheit und Notwendigkeit genau dem Verständnis von Freiheit als souveräne Unabhängigkeit von anderen zu, gegen das sich Arendt immer wieder ausgesprochen hat. Ihr eigener Hinweis, dass die Pluralität aus der Abhängigkeit und Bedürftigkeit der Menschen verstanden werden muss, spricht indes für eine Politisierung ebenjener Dimension, der Arendt selbst sich durch ihre Orientierung an der griechischen Antike verschlossen hat. Auch ihr Zugeständnis an Marx, er habe Willkür von Gewalt und Unterdrückung dort entdeckt, wo »man bisher nur die ewig gleichen Naturbedingungen menschlichen Lebens auf Erden gesehen hatte« (VA 79), weist in diese Richtung, allerdings hat Arendt aus ihm nie die systematische Konsequenz gezogen. Dabei zeigt sich die Freiheit des Politischen nicht zuletzt darin, dass als Ausdruck sedimentierter Handlungen und institutioneller Strukturen, also als weltlich und gestaltbar verstanden werden kann, was sich jeweils als »un-

28 Vgl. zur Rolle dieser Anerkennung für Beziehungsweisen, die es verdienten, frei genannt zu werden, auch Bini Adamczak, *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende*, Berlin 2017, S. 285.

widerstehliche« (vgl. R 73) Notwendigkeit oder als unbezweifelbares Faktum gibt – »von den selbstverständlichen Wahrheiten Gottes über die der Natur, der Technologie und des Kapitals bis hin zu denen der Identität, des Geschlechts, der Rasse und der Ethnie«. ²⁹

In einer solchen Erweiterung von Arendts Modell öffentlicher Freiheit auf den von ihr dem Bereich der Notwendigkeit zugeschlagenen Bereich liegt, wie Bonnie Honig zu Recht unterstrichen hat, nicht nur eine Emanzipation des Sozialen als potenziell politikfähig, sondern auch eine des politischen Handelns aus seiner begrifflichen »Domestizierung« ³⁰ auf eine eng umschränkte und institutionell vorab definierte Sphäre. Wenn dies aber richtig ist, dann greift das von Arendt nahegelegte Zweistufenmodell der Freiheit, dem zufolge auf der ersten Stufe die als Befreiung von der Notwendigkeit verstandene soziale Gleichheit hergestellt werden soll, auf deren Basis dann auf der zweiten Stufe die von diesen Fragen unberührte Gründung der politischen Freiheit erfolgen kann, zu kurz. Die Politisierung des als »unwiderstehliche« Notwendigkeit, als unbezweifelbares Faktum Gesetzten kann eine Transformation des öffentlichen Erscheinungsraums in Gang bringen, die nicht nur verändert, was von politischer Relevanz, was von öffentlichem Interesse ist, sondern auch, welche Kontur der Erscheinungsraum selbst annimmt. Überdies ist die Gestaltung dessen, was zuvor als Gegebenheit akzeptiert war, ein entscheidendes Worumwillen der aus dieser Transformation

29 Bonnie Honig, »Agonaler Feminismus: Hannah Arendt und die Identitätspolitik«, in: Institut für Sozialforschung Frankfurt (Hg.), *Geschlechterverhältnisse und Politik*, Frankfurt/M. 1994, S. 43-71, hier S. 58.

30 Vgl. ebd., S. 56.

entstehenden politischen Öffentlichkeit und der durch sie ermöglichten Freiheit. Die Dynamiken zwischen Privatem und Öffentlichem, Sozialem und Politischem lassen sich also nicht auf zwei Stufen aufteilen, von denen die eine unter dem Titel der sozialen Befreiung von der Not, die andere unter dem der politischen Gründung einer Ordnung der Freiheit stünde. Vielmehr greifen beide Aspekte der Freiheit – Befreiung und Gründung – in dieser Dynamik viel stärker ineinander, als es bei Arendt den Anschein hat. Wenn aber das Moment der Befreiung damit selbst als ein wesentlicher Aspekt der politischen Freiheit verstanden werden muss,³¹ dann muss es, dann muss die befreiende Infragestellung etablierter Ordnungen selbst Berücksichtigung finden, wenn es darum geht, eine Ordnung der Freiheit zu denken, die nicht aristokratisch, sondern demokratisch zu nennen wäre.

Tatsächlich zeichnet sich die Demokratie gegenüber allen anderen Regierungsformen dadurch aus, dass sie sich noch vor jeder konkreten inhaltlichen Bestimmung des öffentlich Relevanten auf ein öffentliches Pluralitätsgeschehen verpflichtet, in dem solche Bestimmungen infrage gestellt werden können, in dem also immer wieder die konkrete Einrichtung der demokratischen Ordnung selbst zur Verhandlung stehen kann.³² Das einzige Fundament einer solchen Ordnung, und das ist ein durchaus arendtianisches Motiv, ist dann die Verpflichtung auf die Dynamik des öffentlichen

31 Zur Kritik an Arendts einseitigem Verständnis politischer Freiheit, das die strukturelle Bedeutung der Momente der Befreiung für eine demokratische Ordnung der Freiheit unterschätzt, vgl. auch Francesca Raimondi, *Die Zeit der Demokratie. Politische Freiheit nach Carl Schmitt und Hannah Arendt*, Konstanz 2014, S. 93f.

32 Vgl. Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit*, hier bes. S. 21.

Pluralitätsgeschehens selbst; mehr noch, man kann mit Arendt sagen, dass der Vollzug dieses Geschehens das entscheidende Telos demokratischer Politik ist (vgl. VA 262f.³³). Doch steht in diesem Geschehen, und diesen Punkt hat Arendt systematisch unterschätzt, potenziell immer auch die Ordnung, in deren Rahmen Perspektiven zur Erscheinung kommen können, stehen mithin auch der Sinn und die Reichweite der diese Ordnung jeweils kennzeichnenden Pluralität mit zur Disposition.

Die weitreichenden Konsequenzen dieses Verständnisses einer demokratischen Ordnung der Freiheit schlagen sich auch in der Diskussion um die für die Demokratie so bedrohlichen Zerrbilder der Gleichheit nieder. Dies lässt sich an einem Vergleich der Überlegungen Hannah Arendts mit denen Jacques Rancières zu diesem Thema verdeutlichen, der sich, zum Teil auch in direkter Auseinandersetzung mit Arendt,³⁴ immer wieder gegen die konzeptuelle Verdinglichung der Unterscheidung zwischen Politischem und Präpolitischem gestellt und für ein Politikverständnis argumentiert hat, das sich wesentlich auf die Möglichkeit einer Neuaufteilung dieser Sphären und der damit angestoßenen Neugestaltung der politischen Ordnung konzentriert. Allerdings ist zunächst erstaunlich, wie nah sich Arendt und Rancière in der kritischen Diagnose einer Perversion der Gleichheit in spätkapitalistischen Gesellschaften auf den ersten Blick zu kommen scheinen. So hallt Arendts Kritik an dem Ineinanderwirken von politischer Ökonomie und (proto)kybernetischer Sozialtechnik in der Mitte der 1990er Jahre von

33 Vgl. hierzu noch einmal oben, das Kapitel »Das Geschehen der Pluralität«.

34 Vgl. etwa Rancière, *Zehn Thesen zur Politik*, S. 8.

Rancière formulierten Diagnose nach, der zufolge die westlichen Demokratien im Begriff sind, sich in Postdemokratien zu verkehren. Als Symptome der Postdemokratie gelten Rancière nämlich unter anderem die Gleichsetzung demokratischer Politik mit einer Verwaltungspraxis, die sich über die vermeintliche Alternativlosigkeit wirtschaftlicher Notwendigkeit legitimiert, sowie das Verschwinden der Politik und des Erscheinens in der statistischen Erfassung der »öffentlichen Meinung«.³⁵ Auch für ihn kommt diese Situation einem Verlust des öffentlichen Erscheinens nichtidentischer Subjekte gleich, den auch er für den Verlust des Politischen, schließlich des Wirklichen selbst hält, insofern die Konfrontationen ausbleiben, die dafür sorgen könnten, »die getrennten Welten zusammen sehen [zu] lassen«.³⁶

Allerdings erfolgt die Kritik bei Arendt und Rancière vor dem Hintergrund ganz anderer Verständnisse des Politischen. Während Arendt einen Erscheinungsraum der Freiheit verteidigt, dem Gleichheit vorausgesetzt ist, die Gleichheit der schon Freien nämlich, verteidigt Rancière die Erscheinungsformen von politischen Subjektivitäten, die mit ihrem Erscheinen die jeweils institutionell konkretisierte Bedeutung der Gleichheit infrage stellen. Folglich verteidigen beide auch etwas sehr anderes, wenn sie das Erscheinen eines Nichtidentischen auf der Bühne des Politischen einklagen, ohne welches diese Bühne selbst sich auflösen müsste: Arendt die Singularität und Außergewöhnlichkeit der sich im interesselosen Wettstreit mit Ebenbürtigen produzierenden Einzelnen, Rancière den Dissens zwischen

35 Vgl. das Kapitel »Demokratie und Konsens« in: Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, S. 105–131, hier bes. S. 112, 122.

36 Vgl. ebd., S. 114.

einer etablierten Macht des Miteinanders und den von ihr Ausgeschlossenen. Dem entspricht schließlich eine andere Färbung der vorderhand so verwandt wirkenden Problem-diagnosen. Denn Arendt kritisiert die Verunreinigung der reinen, nämlich als Reich der Freiheit verstandenen politischen Sphäre durch ein Öffentlichwerden des zuvor Privaten, so dass als Faktoren der Verunreinigung widerspruchsfrei die Durchsetzung kapitalistischer Privatinteressen im öffentlichen Raum ebenso angegeben werden können wie der Erfolg sozialer Bewegungen. Rancière hingegen hält die beiden Dinge voneinander getrennt. Für ihn ist die Kolonisierung der demokratischen Politik durch die Ökonomie in ihrer jüngsten Gestalt nicht zuletzt dafür verantwortlich, dass die Möglichkeit zur Politisierung des Sozialen verstellt ist. Postdemokratie nämlich ist bei ihm primär der Name für eine Gesellschaftsformation, die vorgibt, dass es eines Streits um die Gestalt des Erscheinungsraums, um die Bedeutung des öffentlich Relevanten nicht mehr bedarf, weil in ihr bereits allen die Möglichkeit zur individuellen Verwirklichung der eigenen Potenziale gegeben ist. Wie das Modell der griechischen Polis blendet auch die Postdemokratie die politische Frage nach den materiellen Grundlagen der Freiheit ab. Allerdings geschieht dies hier nicht durch rigiden Ausschluss, sondern durch absoluten Einschluss, nicht durch die harte, weil überhaupt unverhandelbare und unabänderliche Grenzziehung zwischen öffentlicher und privater Sphäre, sondern durch die Anmutung einer Aufhebung dieser Grenze. In beiden Fällen wird das Erscheinen individualisiert und damit in gewisser Weise depolitisiert; jedenfalls schrumpft es auf die »reinen Aktualitäten« (vgl. VA 262) des Sprechens und Handelns selbst zusammen, mit dem sich keine Interessen mehr verbinden – im einen

Fall (dem der Polis), weil sie in eine andere Sphäre ausgelagert werden, im anderen (dem der Postdemokratie), weil die entdifferenzierte Möglichkeit der Sichtbarkeit zugleich den Beweis liefern soll, dass hier jeder und jedem das ihr und ihm Zustehende bereits zugekommen ist. Transparenz jedoch, die Herrschaft der »All-Sichtbarkeit«, wie Rancière sagt, ist gerade nicht die Befreiung des Erscheinens, sondern im Gegenteil sein Verlust.³⁷

Nun spricht Rancière aus einer Situation heraus, die sehr anders ist als diejenige, die Arendt in den 1950er Jahren vor Augen hatte, als sie ihre Kritik am Konformismus formulierte, aus einer Situation nämlich, in der selbst und gerade das Erscheinen individueller Einzigartigkeit ökonomisiert worden ist. Der »neue Geist des Kapitalismus«³⁸ bringt dort, wo er greift,³⁹ Strukturen hervor, in deren Rahmen es nicht mehr darum geht, die Subjekte nach bestimmten Rollenbildern zu normieren, sondern darum, ihr Potenzial zur Abweichung auszubeuten. Er setzt mit anderen Worten genau dort an, wo Hannah Arendt noch die Grenze der »in der Warengesellschaft herrschenden Degradierung der Person« zum Ding sah: bei dem Umstand, dass sie sich in ihrer Lebendigkeit aller »Vergegenständlichung und Verdinglichung« entzieht (vgl. VA 268f.). Es ist indes genau diese Potenzialität, das Hinausschießen der Einzelnen über jede konkrete Performance – ihre Leistung und/oder ihre Rolle –, die nun in der Ware Arbeitskraft gesucht wird. Die Logik der Kommodifizierung ist, mit anderen Worten, in diejenige

37 Rancière, *Das Unvernehmen*, S. 114.

38 Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2003.

39 Der neue Geist des Kapitalismus ersetzt den alten nicht einfach, vielmehr besteht dieser neben jenem fort.

Sphäre vorgedrungen, von der Arendt gemeint hat, sie sei nicht kommodifizierbar, weil nämlich »Wer-jemand-ist an Größe und Bedeutung alles übersteigt, was dieser Jemand möglicherweise leisten oder vollbringen mag« (VA 269). Im zeitgenössischen Kapitalismus verkörpert die Figur des Performers nicht mehr den Gegensatz zur Arbeitsgesellschaft. Während Arendt in *Vita activa* die virtuosen Performancekünste zum Modell des politischen Handelns machen konnte, weil sie ihren Zweck im Vollzug selbst finden (vgl. VA 262f.) und deshalb dem Handeln näher stehen als dem zweckrationalen Herstellen oder dem an Selbsterhaltung orientierten Arbeiten, erscheint die Performance heute als das Mittel zum Zweck, um sich auf dem Arbeitsmarkt zu halten. Dass die Performance nicht mehr für die Freiheit von den Zwängen der Arbeitsgesellschaft steht, sondern sogar zu einem ihrer Ideale geworden ist, zeigt sich daran, dass sie in den wachsenden Sektoren immaterieller Arbeit in der Tat ein sehr vermarktbare Produkt geworden ist. Überdies benötigt die entsprechende Ökonomie immer neue Arten von Performance, immer neue Fertigkeiten. Was in diesem Rahmen am meisten nachgefragt wird, ist nicht nur, wie Paolo Virno im kritischen Anschluss an Arendt betont hat,⁴⁰ die Virtuosität der Performer, die wie die Tänzer oder die Schauspielerinnen ihre Vermögen in immer anderen Settings zu aktualisieren verstehen, sondern eine Virtuosität, die flexibel genug ist, sich in immer anderen Kunstformen zur Geltung zu bringen und in unerwarteten Situationen zu improvisieren. Unter solchen Bedingungen interessiert das performative Potenzial der Einzelnen nicht mehr primär

⁴⁰ Paolo Virno, *Grammatik der Multitude. Untersuchungen zu gegenwärtigen Lebensformen*, Berlin 2005, S. 43-50.

in ihrer jeweiligen konkreten Leistung, ihrem Gebrauch, sondern in dem, was über diesen hinausgeht: der Möglichkeit künftiger Aktualisierungen, ihrer Brauchbarkeit, einem Versprechen auf Zukunft.

Dieses Versprechen aber kann sich nur als Versprechen realisieren, wenn sich die Performanz der Subjekte in bestimmter Weise, nämlich als wesentlich flexibel, zeigt, wenn sie als solche ausgestellt oder aufgeführt wird. Sofern sich das performative Subjekt ausstellt, zeigt es sich deshalb stets nur als Version seiner selbst – immer als die beste Version seiner selbst, versteht sich, aber immer nur als Version. Keines der Bilder vom Selbst soll sich als eigentliches Bild behaupten; es muss vielmehr demonstriert werden, dass die Subjekte vor allem eines sind: zukunfts offen. Diese Situation kommt einer Perversion der Form von öffentlicher Freiheit gleich, die Arendt im Kopf hatte, als sie diese als Erfahrung der Einzigartigkeit und Offenheit des eigenen Weltzugangs konzipierte, die von den an ihr Teilnehmenden in der pluralen Öffentlichkeit gemacht werden kann. Denn dort zeigt sich die prinzipielle Offenheit des eigenen Weltzugangs allein negativ. Sie macht sich implizit geltend in der durch die Konfrontation mit anderen angestoßenen Veränderung der Selbst- und Weltverständnisse, in Situationen der Revision der eigenen Sichtweisen und Überzeugungen. Unter Bedingungen jedoch, in denen die Einzelnen angehalten sind, die Offenheit ihres Weltzugangs selbst zu verkörpern, müssen sich die Performenden von der Gegenwart ihrer Vollzüge entfremden; es tritt mit anderen Worten eine Entfremdung zwischen dem Subjekt und ihm selbst als Handelndem ein. Die einseitige Ausrichtung an seinen vermeintlich endlosen Möglichkeiten verkehrt dem Subjekt die Zukunft zur Gegenwart und verdammt die eigene Gegenwart zu geschichts-

loser Zeitlosigkeit. Darin bereits zeigt sich das ökonomische als unglückliches Bewusstsein. Überdies aber ist das Postulat gelebter Unendlichkeit, sofern das Subjekt nicht umhinkann, in einer konkreten Welt mit konkreten Beschränkungen zu leben und die Konsequenzen für seine Handlungen zu übernehmen, zum Scheitern verurteilt. Das Symptom des Versuchs, die in sich widersprüchliche Idee einer abstrakten Unendlichkeit tatsächlich im Raum der Praxis zu installieren, ist die Verkehrung des euphorischen Möglichkeitssinns in ein Gefühl innerer Leere.

Es gibt jedoch noch ein weiteres Problem mit der Ideologie des unendlichen Selbst. Denn die Offenheit, die von den Subjekten verlangt wird, muss sich stets an Anschlussfähigkeit ausrichten. Die Potenzialität der Person wird, wie Maurizio Lazzarato zu sagen vorschlägt, »moduliert«, ⁴¹ die öffentlich erscheinende Differenz zur ökonomisch konvertierbaren Distinktion gezähmt. Für die Entleerung der Differenz zur Distinktion sind die Netzwerke, in denen die Selbstdarstellungskultur mit der Konsumkultur über die *Like*-Ökonomie verschaltet ist, sicher paradigmatisch. ⁴² Die diesem Stand der Dinge entsprechende Kulturindustrie orientiert sich nicht mehr an Masse und Durchschnitt, sondern an den Einzelnen und ihren Abweichungen. Allerdings setzen sich in ihr, nicht zuletzt durch ihre kybernetische Organisationsform, die Tendenzen zum Durchschnittlichen und Mittelmäßigen fort, die Arendt an der Kulturindustrie

41 Maurizio Lazzarato, »The Concepts of Life and the Living in the Societies of Control«, in: Martin Fuglsang, Bent Meier Sørensen (Hg.), *Deleuze and the Social*, Edinburgh 2006, S. 171-190, bes. S. 178.

42 Vgl. hierzu Geert Lovink, *Das halbwegs Soziale. Eine Kritik der Vernetzungskultur*, Bielefeld 2013; ders., *Im Bann der Plattformen. Die nächste Runde der Netzkritik*, Bielefeld 2017.

ihrer Zeit kritisierte. Denn die immer raffinierteren individuellen Distinktionen sind hier paradoxerweise ein Effekt der algorithmisch erschlossenen Ähnlichkeiten mit anderen. Wo den Einzelnen Konsumangebote über den Horizont dessen hinaus erreichen, was er ohnehin schon kennt, erfolgt dies über das Verkaufsverhalten vergleichbarer Konsumenten. Die zeitgenössische »Gesellschaft der Singularitäten«, wie Andreas Reckwitz sagt,⁴³ ist nicht das absolute Gegenteil einer konformistischen Gesellschaft, sondern vielleicht ihre bis dato perfideste Gestalt.

Gleichwohl können all diese arendtianischen Motive nicht hinreichend innerhalb des begrifflichen Rahmens adressiert werden, den sie in *Vita activa* aufspannt. Denn das gravierendste Problem der gegenwärtigen Gesellschaft der Singularitäten ist, dass sie auf einer falschen Behauptung von Gleichheit gründet. Soziale Konflikte werden in dem Maße abgeblendet, wie individuelle Freiheit als voraussetzungslos gesetzt wird. Die entsprechende Anrufung der Freiheit des Einzelnen – die, nebenbei bemerkt, natürlich leugnet, irgendetwas Ideologisches an sich zu haben – verdeckt alle Formen sozialer Ungleichheit. Dieser antiideologisch auftretenden Ideologie zufolge soll die Frage, welchen Platz die Einzelnen in der Gesellschaft einnehmen, allein eine Frage individueller Performanz sein. Die Freiheit, die eigenen Potenziale zu verwirklichen, wird den Einzelnen mit anderen Worten in genau dem Maße großzügig zugesprochen, wie die Frage nach den sozialen Bedingungen zu einer solchen Verwirklichung verdrängt wird. Dadurch werden soziale Differenzen naturalisiert und soziale Antagonis-

43 Vgl. Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2017.

men auf bloße soziale Tatsachen reduziert – ihr Konfliktpotenzial wird damit tendenziell ausgelöscht. Dies aber ist ein herausragendes Merkmal ideologischer Prozesse.

Eine pluralitätstheoretisch motivierte Kritik der kapitalistischen Ökonomie muss also mit einer ausdrücklichen Verteidigung der Möglichkeit einer politischen Auseinandersetzung um die jeweilige Ausgestaltung sozialer Gleichheit zusammengedacht werden. Eine solche Verteidigung, so hat sich im Vorstehenden bereits angedeutet, impliziert indes nicht nur ein gegenüber Arendt deutlich erweitertes Verständnis des Pluralitätsgeschehens, sondern auch einen anderen Begriff politischen Erscheinens.