

III. Das politische Handeln

Vorbemerkungen

Die Untersuchung zur Komplexität des politischen Handelns ist nun so weit fortgeschritten, dass die im folgenden Kapitel versammelten Phänomene zum politischen Handeln die Ausführungen zur politischen Freiheit und zur politischen Welt Schritt für Schritt zu einem Ganzen zusammen fügen. Wir berufen uns im Folgenden auf Erfahrungen, die gemacht wurden, gemacht werden können und mithin im Mitvollzug erfahrbar sind. Auf diese Weise lösen wir uns von vorgefassten Interpretationen und kommen zum Wesentlichen der Untersuchung: Im Mitvollzug der Analysen der Phänomene erfährt jedes Detail eine besondere Beachtung. Die Beachtung der für das Interdependenzgefüge von Handeln und politischer Welt aufgesuchten menschlichen Erfahrungen führen zu einer Achtsamkeit für das Ganze. Wenn nun in der politischen Welt die Sorge der „Welt“ gilt, so wie sie aus den einzelnen Phänomenen hervorgeht, dann ist es für die Beständigkeit des gegenseitigen Bedingungsgefüges notwendig, kein *Achtsamkeitsvakuum* eintreten zu lassen. Ein solches Vakuum kann entstehen, wenn keine ausreichende Vorstellung darüber besteht, was dieser Achtsamkeit anheim gegeben ist.

Hannah Arendts Verständnis vom politischen Handeln leitet im Folgenden unsere Aufmerksamkeit. Die dabei aufscheinenden Aspekte werden auf ihre Bedeutung für das politische Handeln hin befragt. Über Hannah Arendt hinausgehend nehmen wir außerdem, wie schon zu den Ausführungen zur politischen Welt, neue Erfahrungen und Phänomene mit auf.

Neu- und Umformulierungen in politischen Theorien und in der politischen Philosophie zu Staat, Gesellschaft, Freiheit etc. stellen u.E. immer schon eine Ableitung von der ursprünglichen Vielfalt des Handelns dar. Das hat durchaus seine Berechtigung, wenn über ein Teilge-

biet nachgedacht wird. Ist der Blick aber auf das Ganze des politischen Gemeinwesens gerichtet, wie es bei Rawls und den Kommunitaristen der Fall ist, muss man sich dieser Ableitung bewusst sein.

Üblicherweise gilt der Staat als Garant für die Ermöglichung politischen Handelns. Verfassung und Gesetze sind die Sicherungsbedingungen für das Handeln. Der Rückgang auf die Antike belegt diese Auffassung, wobei die griechische Polis oder die römische *res publica* den Rahmen (Garant, Sicherungsbedingungen) für das politische Handeln darstellen.¹ Staat, Verfassung, Gesetze und Polis sind jeweils ein Teilaspekt aus der Gesamtheit des politischen Handelns. Allerdings wird oft nicht deutlich, dass diese Teilaspekte stets auch Ergebnisse politischen Handelns sind. Sie sind mithin abgeleitet aus den vielfältigen Ursprungserfahrungen.

Die Kommunitaristen stellen die Artikulation gemeinschaftlicher Wertvorstellungen oder die Forderung eines apriorischen Gemeinwohlbegriffs in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen, was wiederum ein Teil im Gesamtgefüge des politischen Handelns ist. Auch in diesem Teilbereich ist es möglich, politisches Handeln zu entdecken. Es verbirgt sich in Aufforderungen zur Teilnahme am politischen Leben oder zur Befolgung von Weisungen, z.B. eine am Gemeinwesen orientierte Gesinnung wie Patriotismus einzunehmen. Folglich ist auch die Konzentration auf gemeinschaftliche Wertvorstellungen eine Ableitung aus der ursprünglichen Komplexität des politischen Handelns.

Die Suche nach gemeinschaftlichen Werten wie auch die Entwicklung formaler Verfahrensregeln für eine gerechte Grundstruktur der politischen Welt fassen nicht das Ganze des Handelns, das ein ineinander verwobenes Verweisungsgefüge ist. Spricht man in den Teilbereichen des Handelns aber von der Notwendigkeit eines „lebendigen“ oder „lebensfähigen“ Gemeinwesens, müsste ersichtlich werden, was „Lebendigkeit“ und „Lebensfähigkeit“ hervortreten lässt. Ein solches Vorgehen

¹ So interpretiert Hans-Martin Schönherr-Mann die Rolle der Polis bei Hannah Arendt. Er reißt damit aber das gegenseitige Bedingungsgefüge von Handeln und politischer Welt auseinander. Im übrigen aber sieht er Hannah Arendt als diejenige Denkerin, die die komplexen Zusammenhänge des politischen Handelns entbirgt und dem zukünftigen Nachdenken über kontingentes menschliches Handeln richtungsweisende Impulse zu geben vermag. Vgl. ders. in: *Postmoderne Theorien des Politischen*, München 1996, S. 146 ff.

Vorbemerkungen

rückt unweigerlich die Menschen selbst und deren Tätigkeiten in den Mittelpunkt. Wie bereits aufgewiesen, sind letztlich alle politischen Ebenen, die die unterschiedlichen Regionen von Freiheit darstellen, nur im Prozess des Handelns selbst oder als Ergebnis menschlichen Tuns zu sehen.

Festgestellt haben wir bereits, dass die politische Welt um ihren Aufgang ringen muss. Das gründet einerseits darin, dass Sonderwelten oder begriffliche Eingrenzungen die politische Welt teilen und als Ganzes verdecken. Eine begriffliche Festlegung vermittelt wiederum den Eindruck, als sei mit dieser Fixierung die Problematik der Bestimmung dauerhaft gelöst. Andererseits wird die politische Welt *als* Welt in der Regel nicht thematisiert. Sie macht sich eher bemerkbar, wenn sie ausbleibt.

Der vorgestellte Interdependenzgedanke Hannah Arendts nimmt die politische Welt in ihrer Ganzheit in den Blick. Wird nun das Sprechen und Handeln über politische Angelegenheiten, die alle angehen, thematisiert, ist das der Versuch, den Interdependenzgedanken Hannah Arendts weiter zu vervollständigen und einem Ausbleiben der politischen Welt entgegen zu denken. „Sprechen und Handeln stiftet die politische Welt“ ist genau genommen die Simultaneität eines Phänomens, von dem die Grundzüge herauszuarbeiten sind. Es gibt dabei keine Reihenfolge, die einzelnen Grundzüge mit ihren Verweisungen ergeben in Folge gelesen das Ganze, das *als* Ganzes nur in der Reflexion zugänglich ist.

Kap. II der vorliegenden Untersuchung hat die politische Welt in ihrer Phänomenalität beschrieben und zugänglich gemacht. Sie ist als „Bewandtniszusammenhang“ oder „Bezugsgewebe“ ein Teil des gegenseitigen Bedingungsgefüges von Handeln und politischer Welt, obwohl eine Trennung wegen der Wechselbeziehung nicht recht gelingt. Das Erscheinen der politischen Welt ist gebunden an die Tätigkeiten, die sie erscheinen lassen. So wenden wir uns nun den Phänomenen des politischen Handelns im Sinne Hannah Arendts zu, um die Wechselbeziehung zu vervollständigen. Die phänomenologischen Untersuchungen werden die kontroversen Darstellungen der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte in sinnvoller Weise erweitern und ergänzen.

Bevor wir uns den einzelnen Phänomenen zuwenden, suchen wir bei Rawls und den Kommunitaristen diejenigen Äußerungen auf, die u.E.

auf verborgenes politisches Handeln verweisen. Denn ausdrücklich kommt politisches Handeln in der Auseinandersetzung um Rawls' *Theorie* nicht vor.

2. Das Handeln bei Rawls

Es fragt sich nun, inwiefern es überhaupt legitim ist, Rawls' *Theorie* im Sinne Hannah Arendts erweiternd zu interpretieren und ein politisches Handeln aufzusuchen, das nicht ausdrücklich thematisiert wird, denn kein Kapitel der *Theorie* befasst sich mit dem politischen Handeln, und es befindet sich keine Position „politisches Handeln“ im Sachregister seines Werkes.

Abschn. 5 der Einleitung, enthält bereits die These, dass Rawls in seiner ursprünglichen *Theorie* das Gespräch in besonderer Weise stark macht. Und „Sprechen und Handeln“ sind nach Hannah Arendt die „eigentlich politischen Tätigkeiten“. Wir haben mit Hannah Arendt diese Tätigkeiten dort aufgesucht, wo sie erstmals in Erscheinung treten, bei der Polisgründung im antiken Griechenland. Die bewusste Stiftung des Zusammenschlusses *als* eines gemeinsamen vollzog die Trennung zwischen Oikos und Polis. Die politischen Tätigkeiten des Sprechens und Handelns wurden dem neuen *bios politikos* zugeteilt (vgl. Abschn. 6.1 der Einleitung, Kap. I.4, und II. 2 und 4). Daraus beziehen die Unterscheidungen von „privat“ und „öffentlich“ und die Unterscheidung der menschlichen Tätigkeiten in Arbeiten, Herstellen und Handeln ihren ursprünglichen Sinn. Der Urstiftungssinn des gemeinsamen Zusammenschlusses jenseits der auf Familienbindungen gründenden Zusammenschlüsse ermöglichte erst, dass die drei Regionen von Freiheit in der politischen Welt als voneinander geschiedene, aber untereinander verbundene in Erscheinung treten.

Wir wollen nun diejenigen Aspekte in Rawls' *Theorie* hervorheben, in denen er das politische Gespräch stärkt und somit das politische Handeln indirekt thematisiert.

Rawls' *Theorie* hat zum Ziel, Hauptstrukturen des Gerechtigkeitsbegriffs zu erkennen, um eine optimale Grundstruktur der Gesellschaft zu ermitteln, das sind die Verfassung und die Rechts-, Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung. Für die Ermittlung der Grundstruktur entwickelt

Rawls ein vertragstheoretisches Verfahren, in welchem die in Abschn. 2 der Einleitung zitierten Gerechtigkeitsgrundsätze artikuliert werden. Die Gerechtigkeitsgrundsätze dienen als Prüfkriterien zur Beurteilung der Verteilungseigenschaften der Grundstruktur der Gesellschaft, um gegebenenfalls fehlerhafte Strukturen der Institutionen zu verändern. Zur Ergänzung des Verfahrens und der darin aufgefundenen Gerechtigkeitsprinzipien fügt Rawls das kohärenztheoretische Verfahren hinzu, das mit „wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen“ aus der Alltagswelt Begründungen für die Rechtfertigung des angenommenen Urzustandes im vertragstheoretischen Teil liefert. Die Ergebnisse beider Entscheidungsverfahren beziehen sich aufeinander und korrigieren sich gegenseitig, kommen aber nie zu einem Resultat, das als endgültig anzusehen ist.

Folglich können die Entscheidungsverfahren keine Letztbegründung für Gerechtigkeitsprinzipien leisten. Das Konstrukt des Urzustandes, die Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze und das Verfahren zur Ermittlung „wohlüberlegter Gerechtigkeitsurteile“ setzen voraus, dass man sich mit den zur Auswahl stehenden möglichen Prinzipien und den aus moralischen Alltagsurteilen gewonnenen Gerechtigkeitsurteilen auseinandersetzt. Und dabei kommen *nicht* notwendigerweise alle zum gleichen Ergebnis.

Die angestrebte „wohlgeordnete Gesellschaft“ ist ein Ideal, das dem Handeln zur Orientierung dient. Ebenso ist Rawls' Vorstellung von Gesellschaft als ein faires System von Kooperation ein Ideal. In diesen idealen Annahmen sind die aufgefundenen Gerechtigkeitsgrundsätze bereits anerkannt und in Geltung, und insofern bewegt sich die Erörterung auf der idealen Ebene.¹ Rawls stellt das Orientierungsideal voran, hält jedoch am Ende seiner *Theorie* nach umfänglichen Erörterungen zur Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze auf der realen Ebene fest, dass die Grundsätze kontingent sind. In den Mittelpunkt rückt Rawls am Ende nochmals das Überlegungsgleichgewicht, das für die Rechtfertigung der Gerechtigkeitsgrundsätze tragend, aber nicht notwendig stabil ist. Die gesamte Rechtfertigung und die Bewirkung des Überlegungsgleichgewichts sind ein Gefüge von Erwägungen, die sich in der Spannung zwischen dem Ausgang von „vernünftigen Erwägungen“ (das sind die Gerechtigkeitsgrundsätze) und den Verfahren des Abwägens, Wäh-

¹ Vgl. *Theorie*, z.B. S. 23 ff. oder S. 493 ff.

lens, Zusammenstimmens und Beschließens bewegen. So scheint es legitim, die Entscheidungsverfahren im Sinne Hannah Arendts als politisches Handeln zu interpretieren und näher zu betrachten.

Der von Sandel an Rawls' *Theorie* gerügte Urzustand macht den die Abstraktionsleistung vollziehenden Bürger nicht zu einem „ungebundenen Selbst“. Nach Rawls wird jeder in eine vorhandene Gemeinschaft hineingeboren¹. In Hannah Arendts Worten bedeutet das: „Für Menschen heißt Leben ... ‚unter Menschen weilen‘ (inter homines esse) ...“² Das bedeutet nicht, dass der Mensch mit der Geburt schon politisch sei, aber er ist nicht allein. Wie Heidegger in seiner Daseinsanalyse treffend beschreibt, ist das In-der-Welt-Sein des Menschen „Mitsein mit Anderen“, auch wenn der Mensch selbst als Seiendes „zunächst ist in Unbezogenheit auf Andere“ und das Mitsein nachträglich ergänzt wird. Aber zum Wesen des „Daseins“, des Menschen, gehört das Mitsein und eben nicht nur die Feststellung, dass ein Mensch faktisch nicht alleine vorhanden ist, sondern dass es viele von seiner Art gibt. Selbst wenn ein Mensch allein ist und ein Anderer nicht wahrgenommen werden kann, ist dieses einzeln betrachtete Dasein Mitsein in der Welt. Von Abwesenheit anderer kann beim Dasein ja nur gesprochen werden unter der Voraussetzung, dass Dasein in der Welt ein Mitsein ist.³

Die Abstraktionsleistung im Urzustand verweist folglich eher auf die Annahme, dass der Mensch fähig ist, diese geistige Operation zu vollziehen. Rawls führt die Menschen in Analogie zur Theorie des Gesellschaftsvertrages im Urzustand zusammen, damit sie in dieser Situation über eine gerechte Ordnung für ein neues Miteinander beraten, wenn alle die Perspektive des Urzustandes unter dem Schleier des Nichtwissens eingenommen haben. Der Vertragsgedanke impliziert, dass freie und gleichberechtigte Partner zusammen gekommen sind. Des weiteren kann unterstellt werden, dass die Vertragsschließenden wissen, worüber sie einen Vertrag vereinbaren. Sie haben sich zuvor gemeinschaftlich auf eine einheitliche Informationsstufe gebracht mit dem Hintergrundwissen um die „Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit“ (s. Abschn. 2 der Einleitung).

¹ Vgl. *Theorie*, z.B. S. 23, S. 503.

² V.A., S. 17.

³ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. A.a.O., S. 117 ff.

Die Vertragsschließenden verfügen demzufolge über eine überindividuelle Sichtweise, bringen aber auch ihre Überzeugungen aus dem Alltag mit - ein Ausblick auf den Kohärenztheoretischen Teil -, die sie aber gemeinsinnig verwenden müssen. Phänomenologisch gesehen nehmen die Menschen im Urzustand eine Haltung ein, in der sie von ihren vorgefassten Urteilen absehen. Sie machen von ihren Neigungen und ihrem persönlichen Vorteilsstreben keinen Gebrauch und sind auf diese Weise gezwungen, gemeinsinnige Ordnungsstrukturen zu beschließen. Für uns ist an dieser Situation wichtig, dass die Teilnehmer miteinander sprechen *müssen*, denn wirksame Gerechtigkeitsprinzipien kommen nicht aus dem Nichts. Bei einem am Ende eines Entscheidungsprozesses gefassten Beschluss muss man davon ausgehen, dass zuvor verschiedene Vorschläge gehört, diskutiert und beraten worden sind. Auch Rawls sammelt in seiner *Theorie* Vorschläge für eine gerechte Ordnungsstruktur aus gängigen Theorien, begründet sie sodann in der Diskussion mit sich selbst und kommt zu dem Schluss, dass seine aufgefundenen Gerechtigkeitsgrundsätze gewählt würden. Alle Aspekte der zum politischen Handeln noch zu beschreibenden Phänomene sind in diesem Verfahren bereits versammelt.

Rawls belässt es nicht bei den diskursiv vereinbarten Gerechtigkeitsgrundsätzen. Sie dienen im Begründungsgang als Ausgangspunkt für das Kohärenztheoretische Konzept, das bestimmt wird von inhaltlichen Gerechtigkeitsvorstellungen. Die Gerechtigkeitsvorstellungen wiederum sind bereits das Ergebnis eines reflektierenden Durchgangs durch moralische Alltagsurteile. Und Alltagsurteile lassen schließen auf das von Hannah Arendt hervorgehobene „Faktum der Pluralität“, das die menschliche Grundbedingtheit für das politische Handeln ist. Rawls und die Kommunitaristen sprechen vom Pluralismus der Vorstellungen vom guten Leben und vom Wertepluralismus; unausdrücklich sagt das aus, dass der genannte Pluralismus nur aufgrund der Menschen in ihrer Pluralität als Voraussetzung, je eigene Vorstellungen vom guten Leben entwickeln zu können, möglich ist.

Das Verfahren, zu „wohlüberlegten Urteilen“ zu gelangen, verlangt weit mehr nach Kommunikation und praktiziertem Mitsein als die Wahl der Gerechtigkeitsgrundsätze. Rawls geht aus von moralischen Alltagsurteilen, die ihren Ursprung in der lebensweltlichen Rückbindung der

Menschen haben. Sie entstehen durch soziales Lernen, das in der Familie beginnt. In der Familie (Oikos) wird rechtes Verhalten eingeübt, indem „Billigung und Missbilligung seitens der Eltern und anderer Autoritätspersonen“ erfolgt und „nötigenfalls Belohnungen und Bestrafungen“ verhängt werden.¹ Mit anderen Worten, die Fähigkeit, etwas als „gut“ oder „schlecht“ zu beurteilen, hat ihren Ursprung im habitualisierten Verhalten aufgrund von Handlungen, für die man schon immer gelobt oder getadelt wird. Aus den aufgrund des habitualisierten Verhaltens gefällten Alltagsurteilen werden „wohlüberlegte Urteile“, indem man vorurteilsgeprägte oder emotional verzerrte Urteile ausscheidet. Die Gewinnung allgemeinerer Prinzipien aus diesen Urteilen verlangt wiederum eine Abstraktionsleistung. Bis zu dieser Abstraktionsleistung gelangt man aber nur, wenn man seine eigenen Alltagsurteile an die anderer hält, darüber spricht oder wenn man die hinter den Urteilen stehenden Erfahrungen ergänzt.

Die ermittelten „wohlüberlegten Urteile“ dienen der Rechtfertigung für die Einnahme der Perspektive des Urzustandes, in welchem die Gerechtigkeitsgrundsätze beschlossen werden. Stimmen nun Grundsätze und Urteile überein, spricht Rawls vom Zustand des „Überlegungsgleichgewichts“, ein Gleichgewicht, das „nicht notwendig stabil“ ist. Das bedeutet, der gesamte Entscheidungsprozess ist in ständiger Bewegung, keines der Ergebnisse aus den Entscheidungsverfahren ist ein für allemal festgelegt: „Wir gehen hin und her, einmal ändern wir die Bedingungen für die Vertragssituation, ein andermal geben wir unsere Urteile auf und passen sie den Grundsätzen an; so, glaube ich, gelangen wir schließlich zu einer Konkretisierung des Urzustandes, die sowohl vernünftigen Bedingungen genügt als auch zu Grundsätzen führt, die mit unseren ... wohlüberlegten Urteilen übereinstimmen. Diesen Zustand nenne ich Überlegungs-Gleichgewicht. ... Doch das Gleichgewicht ist nicht notwendig stabil. Neue Erwägungen bezüglich der Bedingungen für die Vertragssituation können es umstürzen, ebenso Einzelfälle, die uns zur Änderung unserer Urteile veranlassen.“ Es ist nur „[f]ür den Augenblick ... alles in Ordnung.“²

¹ Theorie, S. 498 f.

² Theorie, S. 38.

Wir sehen, dass Rawls trotz seiner Abstraktionen und seiner Gedankenexperimente für die Begründung seiner Theorie „keine theologischen oder metaphysischen Lehren“ heranzieht. Im Gegenteil, er leitet seine theoretischen Vorstellungen ab aus der alltäglichen und bürgerlichen Lebenswelt: „Eine Gerechtigkeitsvorstellung muß aufgrund der uns bekannten Bedingungen des menschlichen Lebens gerechtfertigt sein, oder sie ist es überhaupt nicht.“¹ Demnach erweist sich unsere These, dass Rawls das Gespräch und damit das politische Handeln ganz besonders stärkt, als richtig.² Dem würde auch Jürgen Habermas zustimmen, der bei Rawls unbeabsichtigte Folgen vermutet, indem er sich in der Entwicklung nach der *Theorie* mehr der Verfassungs- und Rechtsebene zuwendet (s. Ende dieses Kapitels). In seiner Habilitationsschrift „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ nennt Habermas die Konzentration auf eine starke Staatsgewalt, die das bürgerliche Handeln nicht mit einbezieht, eine „Entmündigung des Bürgers“. Er zitiert hierzu Tocqueville, der einen starken Staat als „Vormundschafsgewalt“ bezeichnet, die nur das reine Wohlergehen der Bürger überwacht und sie im Zustand der Unmündigkeit in politischen Dingen hält, in welchem sie sich leichter regieren lassen.³

Festzuhalten ist, dass Rawls das politische Handeln bereits in der Entwicklung des Urzustandes zur Sprache bringt. Der Urzustand selbst ist eine Sprechsituation, und zwar nicht die des „ungebundenen Selbst“, sondern die Sprechsituation der Vielen, die nach je eigener Abstraktionsleistung die Gerechtigkeitsgrundsätze für das Gemeinwesen, aus dem sie sich heraus-abstrahiert haben, entwickeln. Erreichen will Rawls „breite

¹ *Theorie*, S. 494.

² Hinweise dafür, dass Rawls das Gespräch und damit das politische Handeln ganz besonders stärkt, finden sich, wenngleich eher beiläufig, auch bei einigen Kommentatoren; z.B. Lutz Meyer, a.a.O., S. 24, Fn. 89. Meyer weist darauf hin, dass die Urzustandsperspektive immer wieder „problemlos eingenommen“ werden könne, wenn neue Erfahrungen und Erkenntnisse das hergestellte Überlegungsgleichgewicht stören und so das Gespräch immer wieder in Gang gesetzt werden kann.

Auch Wolfgang Kersting unterstreicht den Vorläufigkeitscharakter des Überlegungsgleichgewichts und die Dynamik des wechselseitigen „Abarbeitens“ von wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen und Grundsätzen und verweist damit indirekt auf die Gespräche, die dafür stattfinden müssen. Vgl. ders. in: *Die Politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*. A.a.O., S. 284 ff.

³ Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*.⁵ Neuwied/Berlin 1971. S. 168 f.

Zustimmung“ für seine Prinzipien. Auch eine Zustimmung ist nur nach rechtfertigenden und beratenden Gesprächen möglich.

Zusammen mit der Formulierung des Urzustandes und der Entwicklung der Gerechtigkeitsgrundsätze ist das Überlegungsgleichgewicht ersichtlich vom Sprechen und Handeln geprägt: ein Prozess des Abwägens, Reflektierens und Korrigierens. Das „unabschließbare Verfahren“, in welchem die Ergebnisse aus den beiden Entscheidungsverfahren sich gegenseitig steuern, indem die aus den „wohlüberlegten Urteilen“ gewonnenen Prinzipien an die Gerechtigkeitsgrundsätze gehalten werden und umgekehrt, ist darüber hinaus ein Hinweis, dass Sprechen und Handeln nicht mit der Institutionalisierung der Grundstruktur der Gesellschaft beendet sind. Auch die Grundstruktur der Gesellschaft bleibt der möglichen Wiederaufnahme des Diskussionsprozesses um ihre Neu- oder Umgestaltung unterworfen.

Wir können mit anderen Worten festhalten, dass Rawls die Ebene der Institutionen der politischen Welt zum Gegenstand eines demokratischen Legitimierungsprozesses macht. Dieser Prozess ist gekennzeichnet durch Rechtfertigung und Argumentation. Auch anerkennt Rawls die Tatsache der bestehenden Meinungsverschiedenheiten zu grundlegenden Fragen des guten Lebens, und er bestätigt, dass es keine umfassende philosophische oder religiöse Lehre gibt, die die politische Ordnung festlegt und ein für allemal regelt. Legitimierungsprozess, Meinungsstreit und das Erfordernis, die politische Ordnung ggf. immer wieder neu zu diskutieren, stellen eindeutig politisches Handeln dar. Auf den ersten Blick scheint es so, als würde Rawls sein verborgenes Handeln lediglich auf die Region der gesicherten Freiheit beziehen. Vorstehend ist aber aufgewiesen, dass selbst mit einer „Beschränkung auf die Grundstruktur der Gesellschaft“ alle drei Regionen der Freiheit einbezogen sind. Berät man nämlich über die Grundstruktur der Gesellschaft, geschieht das entweder in der Situation der Gründung eines Gemeinwesens oder in der Region der Verwirklichung politischen Handelns zum Zwecke der Veränderung der bestehenden Grundstruktur der Gesellschaft.

Jürgen Habermas würde das politische Handeln bei Rawls ebenfalls auf alle drei Regionen von Freiheit beziehen. Er sieht die Entscheidungsverfahren in Rawls' ursprünglicher *Theorie* als die gültigere Version für die Stärkung demokratischer Prozesse und hält die Entwicklung

des späten Rawls für eine Einengung des Handlungsspielraumes. Die von Rawls betonte Vorrangstellung der liberalen Grundrechte lassen nach Habermas „den demokratischen Prozess gewissermaßen in den Schatten treten ...“ (s. Kap. II.3), weil die demokratische Gesetzgebung auf diese Weise von vornherein vor aller politischen Willensbildung liege. Habermas hält das aber für eine von Rawls nicht beabsichtigte, ungewollte Konsequenz aus seiner *Theorie* und deren Weiterentwicklung. Anders gewendet müssten nach Habermas alle drei Regionen der Freiheit zugänglich bleiben, wie es in Rawls' ursprünglicher *Theorie* angelegt ist.

2. Das Handeln bei den Kommunitaristen

Das politische Handeln ist auch bei den Kommunitaristen nicht ausdrücklich thematisiert, jedoch verweisen darauf Begriffe wie „Tugend des Patriotismus“, „Treue zum Gemeinwesen“ und Forderungen nach einem „Mindestmaß an patriotischer Gesinnung“. Das von den Kommunitaristen zitierte antike republikanische Ideal, die Selbstregierung der Bürger, verweist ebenso auf Handeln wie die Äußerung des „Wandel[s] vom für-mich-für-dich zum für-uns“ oder die Feststellung, dass die Grundlagen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens immer wieder reproduziert werden müssen.

Allgemein gesprochen suchen Kommunitaristen Gemeinwohlorientierung zu wecken und die Bedingungen für Partizipation am Gemeinwesen zu benennen. Darauf weist die Forderung, sich mit dem Gemeinwesen auf der Basis gemeinsamer kultureller Werte zu identifizieren. Erforderlich dafür sei, einen Begriff gemeinsamer Wertvorstellungen aufzusuchen und zu formulieren (Walzer). Das hätte aber zur Folge, dass das Gemeinwesen zunächst so zu beschreiben ist, dass es möglich wird, es als Objekt für die je eigene gemeinschaftsbezogene Identifikation wahrzunehmen. Das hieße aber auch, die gemeinsamen kulturellen Werte zu artikulieren. Auf dieser Grundlage müssten Aufgaben, Rechte und Pflichten der Bürger aufgezeigt werden, die zur Aufrechterhaltung des Identifikationsobjekts notwendig sind.

Politisches Handeln

Sofern die Formulierung des Objekts der gemeinschaftlichen Identifikation und die Formulierung der Bedingungen für die Partizipation am Gemeinwesen nicht kommunikativ erfolgen, ist politisches Handeln folglich erst aufzufinden, wenn die genannten Voraussetzungen akzeptiert sind, d.h. nach einem apriorisch vorgegebenen Gemeinwohlbegriff, der aus den im vorigen Absatz aufgeschlüsselten Teilen besteht. Der Begriff ist Motiv und einendes Band für das Handeln, Partizipation hieße Teilhabe und Teilnahme am Vorgefundenen. Das erweckt den Eindruck, als ob Handeln sich nur in der Region der Verwirklichung von Freiheit als Bestätigungshandeln der Region der gesicherten Freiheit bewegt. Handelndes Einwirken auf die Region der gesicherten Freiheit - und damit ein Handeln in der zuvorliegenden Freiheitsregion und in sie hinein - scheint so ausgeschlossen zu sein.

Wenn aber Taylor sagt, dass in einer auf Partizipation ausgerichteten politischen Gemeinschaft die Bürger aufgefordert sind, „selbst für die Dinge zu sorgen, die ein Despotismus für sie besorgen könnte“ (vgl. Kap. I.2), ist das als ein Hinweis darauf zu sehen, dass die Bürgerpartizipation die Beteiligung auch an den beiden anderen Regionen von Freiheit vorsieht.

Die Begriffe „lebensfähige freie Gesellschaft“ oder „Ort der Wir-Identitäten“ enthalten weiterhin Hinweise auf politisches Handeln. Noch deutlicher zeigt sich Handeln, wenn Taylor unterstellt, der Begriff der „Bürgerwürde“ bedeute u.a., dass Bürger handeln, ihre Lage „beeinflussen“ und „wirken“ können, u.a. auch die Entscheidungsträger beeinflussen können.¹ Nehmen wir dazu noch Taylors Bemerkung, man gelange nur kommunikativ zum „Wir“, ist fast schon politisches Handeln im Sinne Hannah Arendts beschrieben, deren Unterscheidung der menschlichen Tätigkeiten in *Vita activa* Taylor ja übernommen hat.

Sandel weist uns ebenso auf verborgenes Handeln, wenn auch eher auf die Verunmöglichung von Handeln. Wie in der Zusammenfassung der Kritik der Kommunitaristen an Rawls ausgeführt, behauptet Sandel, das Individuum, das die Rawlschen Abstraktionen zur Einnahme der Perspektive des Urzustands vornimmt, sei ein „ungebundenes Selbst“. Dieses Selbst handele außerhalb des Bereiches möglicher Erfahrung, d.h.

¹ Vgl. Charles Taylor: Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. A.a.O., S. 126.

ohne Mitmenschen und ohne menschliche Gemeinschaft, und diese isolierte Situation mache es ihm unmöglich, Normen für eine Gemeinschaft zu entwickeln. Dazu sei nämlich ein „ungebundenes Selbst“ nicht in der Lage, weil es Gemeinschaft nie erfahren habe.

Im Rahmen seiner Kritik an Rawls äußert sich Sandel in allgemeiner Form zu einer seiner Meinungen nach erkennbaren Tendenz der „verfahrensrechtlichen Republik“: die Tendenz nämlich, „demokratische Spielräume zu verdrängen.“ Diese Befürchtung kann dahingehend aufgefasst werden, dass „demokratische Spielräume“ Möglichkeiten für politisches Handeln darstellen, die bei rationaler Abstraktionsleistung verloren zu gehen scheinen.

Wenn Walzer davon spricht, die Individuen müssten lernen, sich als „soziale Wesen zu begreifen“, weist das gleichfalls auf Sprechen und Handeln. Die Erkenntnis, dass wir soziale Wesen sind, resultiert zunächst aus der Erkenntnis der Zugehörigkeit zu verschiedenen Gruppierungen, ist aber ebenso für die Erkenntnis der Zugehörigkeit zum demokratischen Gemeinwesen gedacht. Letztere will Walzer stärken. So wie für jede Gemeinschaft, der man freiwillig beiträgt, gemeinschaftliche Wertvorstellungen gelten, ist die Formulierung gemeinsamer Wertvorstellungen für das politische Gemeinwesen zu denken. Werden nun gemeinschaftliche Wertvorstellungen für Vereine, Berufsgruppen oder andere Zusammenschlüsse gemeinsam erarbeitet, gilt dieses Verfahren analog auch für das demokratische Gemeinwesen, die politische Welt. Die Erarbeitung gemeinsamer Wertvorstellungen für die politische Welt aber ist politisches Handeln.

Deutlich findet politisches Handeln bezogen auf die menschlichen Angelegenheiten in der politischen Welt immer dann statt, wenn man sich wie Walzer als Korrektiv für den Liberalismus versteht. Das ist seiner Meinung nach eine immer wiederkehrende Aufgabe der Kommunitaristen. Korrigieren aber ist Sprechen, Streiten und Beraten über Dinge, die öffentlich sind und die alle angehen, und diese Tätigkeiten stiften diejenige menschliche Gemeinschaft, die über die freiwilligen Zusammenschlüsse mit festgelegten Zwecken und Zielen hinausgeht und die Sonderinteressen anderer Vereinigungen transzendiert.

Zum Abschluss der Hinweise auf verborgenes Handeln bei den Kommunitaristen sei noch auf den Begriff „Kommunitarismus“ selbst

verwiesen. Der Begriff „Kommunitarismus“ ist abgeleitet aus dem Lateinischen *communitas*, das heißt „Gemeinschaft“, und *communis* bedeutet „gemeinsam“, „gemeinschaftlich“, „öffentlich“. Die genannten Autoren verstehen das Bürger-Sein als Sein-in-Gemeinschaft, was das Erfordernis einschließt, kommunizieren zu müssen, in kommunikative Verbindung miteinander zu treten. Und das wiederum ist unmittelbar erfahrbar.

3. Das Handeln bei Hannah Arendt

Deutlicher erscheint nun, dass die Autoren der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte das politische Handeln nicht ausreichend beachten. Ein Gemeinschafts- oder Gemeinwohlbegriff mag erforderlich sein, aber es muss einsichtig bleiben, dass er Ergebnis von politischem Handeln ist und der Inhalt nicht ein für allemal festgelegt sein darf.

Der leitende Gedanke der Interdependenz von Handeln und politischer Welt lässt Teilbereiche, z.B. das von den Kommunitaristen gesuchte gemeinsame Gute, die Formulierung einer normativen Idee und die Gerechtigkeitsgrundsätze bei Rawls, in den Hintergrund treten. An Stelle von Teilbereichen rückt die eigentümliche Bewegung eines Verweisungsgeschehens. Die politische Welt als der „Raum...“, in welchem das Handeln sich auswirken und sichtbar werden kann,“ (s. Kap. I.3.2) wurde im vorhergehenden Kapitel beschrieben und analysiert. Der Fortgang der Untersuchung drängt nun auf die Analyse der Tätigkeiten, die die politische Welt stiften.

Hannah Arendt unterscheidet in *Vita activa* drei menschliche Tätigkeiten: das Arbeiten, Herstellen und Handeln. Motiviert ist die Frage nach den Tätigkeiten der *vita activa* von der Absicht, „einige wesentliche Tätigkeiten in den Blick zu bekommen und ihre politische Bedeutung einigermaßen zu bestimmen.“¹

Inzwischen haben wir das Handeln, genauer das Sprechen und Handeln, als die eigentliche politische Tätigkeit herausgestellt. Die folgenden Zitate Hannah Arendts, Ergänzungen hierzu und Interpretationen

¹ V.A., S. 97.

versammeln dasjenige, was das politische Handeln konstituiert und zeigen auf, welchen Phänomenen darüber hinaus noch nachzuspüren ist.

„Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt. Die Grundbedingung, die ihr entspricht, ist das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern. [...] Das Handeln bedarf einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird.“¹

Das von Hannah Arendt erwähnte „Faktum der Pluralität“ ist die Voraussetzung dafür, dass es so etwas wie einen „Wertpluralismus“ gibt, den John Rawls und die Kommunitaristen als gegeben einräumen. Über Werte kann man sich allerdings, vielleicht auch nur vorübergehend, einigen. Jedoch lässt es das „Faktum der Pluralität“ nicht zu, die Menschen zu *einem* Ausgangsmerkmal zusammenzufassen. Dieser Umstand verweist bereits auf eine gewisse Unsicherheit, die allen menschlichen Handlungen aufgrund der Pluralität innewohnt.

Die Pluralität der Menschen qua Geburt ist selbst für Jürgen Habermas die Schnittstelle zweier unterschiedlicher Schicksale: des Naturchicksals des Organismus und des Sozialisationschicksals. Habermas bezieht sich insoweit auf Hannah Arendts Begriff der „Natalität“. Er blickt von der Schnittstelle der Geburt aus auf die Unverfügbarkeit des vorgeburtlichen natürlichen Anfangs eines jeden Menschen und entwickelt aus der „noch“-Unverfügbarkeit dieses Anfangs seine Stellungnahme zu einer aktuellen Problematik im Zusammenhang mit der Embryonenforschung und der Präimplantationsdiagnostik (PID).² Die vorgeburtlich nicht beeinflusste Zone ist mithin der Garant dafür, dass die

¹ V.A., S. 17.

² Jürgen Habermas: Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? ⁴ Frankfurt/Main 2001, S. 101 ff.

Habermas geht es in diesem Zusammenhang um das freie natürliche Selbstsein des Menschen, das sich im Falle natürlicher Zeugung jenseits von Tradition und zwischenmenschlichen Beziehungen erst bildet. Dieses je eigene Selbstverständnis sieht Habermas als gefährdet an, wenn willkürlich in die genetische Ausstattung der natürlichen Menschwerdung eingegriffen wird.

Menschen sich aufgrund der Zufallsmischung der Gene voneinander unterscheiden.

„... Handeln ..., soweit es der Gründung und Erhaltung politischer Gemeinwesen dient, schafft die Bedingungen für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte.“¹ Zusammen mit dem zur politischen Freiheit und zur politischen Welt Ausgeführten scheint mit diesem Zitat nicht nur das gesamte Handlungsspektrum der drei Regionen von Freiheit auf, sondern zugleich eine besondere Zeitlichkeit des politischen Handelns. Der Hinweis auf erinnertes Vergangenes und seine Bedeutung für Geschichte hat einen zweifachen Sinn: einerseits ist die Geschichte als diejenige Geschichte gemeint, die in die Geschichtsschreibung eingeht, andererseits geht es um die Möglichkeit der Entfaltung der je eigenen Geschichte des politisch Handelnden. „Geschichten“ entstehen durch freies menschliches Handeln im Gegensatz zu einem unfreien Handeln z.B. in einer Diktatur, auch wenn die Ereignisse in Diktaturen und Diktatoren selbst in die Geschichte eingehen. In einer Diktatur kann der Einzelne jedoch keine eigene, für das Gemeinsame des Politischen wirksame Bedeutung durch Handeln entfalten - ausgenommen vielleicht im Falle des Widerstandes gegenüber einem diktatorischen Regime.

Mit Blick auf die Zeitlichkeit des Handelns wird deutlich, dass der Mensch durch freies politisches Handeln Urheber seiner eigenen erhandelten Geschichte ist: Geburt und Tod - nach Hannah Arendt die „allgemeinste Bedingtheit menschlichen Lebens“ - begrenzen durch Anfang und Ende das menschliche Leben. Diese Zeit verläuft eindeutig linear. Hannah Arendt folgt der aristotelischen Unterscheidung zwischen dem bloß natürlichen Leben, *zoe*, das von „der Triebkraft des biologischen Lebensprozesses gespeist wird“, und dem Leben, das das dem Menschen Eigentümliche hervortreten lässt, dem *bios*, und dieser *bios* ist nach Aristoteles ein Handeln, eine *praxis*.² Im Handeln erscheint nach Hannah Arendt das zweifache In-der-Welt-Sein. Mit der Geburt, der Rahmenbedingtheit der Natalität, betreten wir die Welt leiblich; durch Sprechen und Handeln schalten wir uns „wie eine zweite Geburt“ *in* die Welt ein, ein Vorgang, den der Mensch selber vollzieht. Damit erst unterbricht er

¹ V.A., S. 18.

² Aristoteles, Politik, 1254a8, Stuttgart 1989.

den automatischen Ablauf des Alltäglichen und durchbricht den Kreislauf der wiederkehrenden Natur bzw. den linearen Verlauf des je eigenen Lebens. Die Durchbrechung des alltäglichen Ablaufs oder die Einschaltung in die Welt bezeichnet Hannah Arendt als das „*initium*“, das der Mensch ergreifen kann, das Vermögen des Anfangenkönnens von etwas ganz Neuem.¹ Erst die eigene Initiative, sich aktiv in die Welt einzuschalten und das Aufeinanderbezogensein auf gleichfalls Sprechende und Handelnde ergeben „am Ende immer eine Geschichte ..., d.h. einen Vorgang, der ... genug Kohärenz aufweist, um erzählt werden zu können.“² Das begonnene Handeln hat zwar „einen klar erkennbaren Anfang“, aber es hat kein vorhersehbares Ende und keinen „Zweck, den man in Gewißheit verfolgen könnte.“³ Demzufolge wird der Unterschied zu den beiden weiteren in *Vita activa* analysierten Tätigkeiten noch einmal in der zeitlichen Betrachtung deutlich: das Arbeiten, d.h. die Verrichtung der auf die Notwendigkeiten des bloßen am-Leben-Seins und auf die generative Arterhaltung gerichteten Tätigkeiten, verläuft aus der Sicht des Werdens und Vergehens in der Natur in einem Kreislauf und aus der Sicht des je einzelnen Lebens linear. Es bewegt sich im notwendigen Zweck-Mittel-Bereich. Das Herstellen hat einen erkennbaren Anfang und ein erkennbares Ende. Es lässt sich sowohl zeitlich als auch mit Blick auf das angestrebte Werk verlässlich bestimmen. Handeln ist zeitlich vom Anfang her bestimmbar, hinsichtlich der Dauer unbestimmbar. Handeln hat die zeitliche Ausgedehntheit einer sich ergebenden Geschichte.

Womit beschäftigt sich das Handeln ? Was „tun“ wir, wenn wir Handeln ? Oder welche Art Tätigkeit wird verunmöglicht, wenn die politische Welt ausbleibt ?

Die Ausführungen zur politischen Welt benennen bereits den Gegenstand, mit dem sich das politische Handeln befasst. Es sind die „menschlichen Angelegenheiten“, die alle in einem politischen Gemeinwesen Lebenden betreffen. Folglich sind dies die „politischen Angelegenheiten“ und in ihrer Eigenschaft, alle anzugehen, die „öffentlichen Angelegenheiten“. Heideggers Zeuganalyse (s. Kap. II.7) macht deut-

¹ V.A., S. 28 ff. und 213 ff.

² V.A., S. 116.

³ V.A., S. 170.

Politisches Handeln

lich, wie die Bewandtnisganzheit des instrumentellen Handelns und die notwendigen Abläufe des Tuns mit den dazu erforderlichen Dingen auffällig werden. Es ist schwieriger, das nicht-dingliche Handeln *als* Handeln in den Vordergrund zu heben. Bei der Erörterung der Zerbrechlichkeit der politischen Welt haben wir bereits darauf hingewiesen, dass sich zugleich mit dem Ausbleiben der politischen Welt das politische Handeln versagt. Das Handeln *als* Handeln kommt auf die gleiche Weise in den Blick wie die politische Welt, d.h. im Falle einer Störung des normalerweise unauffälligen Ablaufs. In Handlungssituationen besteht die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Handelns. Die Wahrnehmung des Wählen-Könnens und der Möglichkeit, politische Angelegenheiten zu beeinflussen, werden normalerweise nicht thematisiert, sie fallen nicht auf. Tritt aber eine Störung auf, z.B. ein erzwungener Abbruch eines Streitgesprächs, kommt nicht nur das Gespräch selbst zum Stillstand, sondern das gesamte Spektrum des gemeinsamen nicht-dinglichen Behandeln einer öffentlichen Angelegenheit. Das nicht-dingliche Handeln als Sprechen und Handeln ist ein Beraten darüber, welche Mittel und Wege für die Behandlung einer öffentlichen Angelegenheit möglich und zu ergreifen sind. Das gegenwärtige Handeln weist auf ein zukünftiges Ergebnis und nicht auf ein vorhersehbares Ende, ragt mithin in eine zeitliche Dimension, die nicht zur Verfügung steht.

Üblicherweise ist die öffentliche Aufmerksamkeit auf die Ergebnisse gerichtet, die sich am Ende des Beratens und Entscheidens zeigen, das heißt auf die Ausführung bzw. Umsetzung des gewählten Vorgehens. Den Überlegungen und Beratungen, der streitigen Diskussion, vielleicht auch, je nach Angelegenheit, der Konsultation eines Experten kommt eher ein geringes Interesse zu. Die Befragung von Experten zu politischen Angelegenheiten wiederum stellt zumeist den Vollzug einer Entscheidung der Handelnden dar, was andererseits aussagt, dass es Experten für politische Angelegenheiten nicht gibt.¹

Wir können mithin festhalten, dass dasjenige, das normalerweise in der Ergebnis orientierten Öffentlichkeit nicht ausdrücklich thematisiert

¹ Das erwähnt Hannah Arendt im Interview mit Günter Gaus. Der Staatsmann könne nicht alles wissen und brauche Experten. Ein guter Staatsmann belässt es jedoch nicht bei einem Experten, sondern holt verschiedene fachliche Aussagen ein, um zu einer Entscheidung zu gelangen. Günter Gaus: *Zur Person*, a.a.O., S. 29.

wird, Tätigkeiten sind, die vor Inangriffnahme des Vollzugs liegen. Handeln ist somit ein „gesammeltes Verweilen“ bei den zu ergreifenden Möglichkeiten des Handelns¹ und zugleich ein Verweilen bei den Angelegenheiten, die besprochen und beraten werden. Menschliche Angelegenheiten gibt es nur, indem sie in der Sprache zur Darstellung gebracht werden, denn sie sind die „Erfahrungen und ... Sorgen der gegenwärtigen Situation“². Das Verweilen bei den Handlungsmöglichkeiten zeigt sich im Reden, Beraten, Abwägen und Entscheiden.

Aristoteles bringt die Handlungsmöglichkeiten in seinen Erörterungen zum freiwilligen und unfreiwilligen Handeln zur Sprache. Handlungsmöglichkeiten kommen nach Aristoteles erst in den Blick, wenn man ein Geschehen beeinflussen kann. So scheiden Handlungen aus Notwendigkeit (z.B. zur eigenen Rettung im Sturm Ballast über Bord eines Schiffes zu werfen) oder Handlungen im Affekt oder aus Unwissenheit aus. Handlungsmöglichkeiten ergeben sich, wenn man erkennt, dass man das gewollte Ziel auch erreichen kann, dass Dinge „in unserer Gewalt“ liegen. Auf „das Ewige“ oder auf das „was immer wieder anders sein kann, wie Dürre und Regenfälle“ werden keine Überlegungen zum Handeln angestellt. „Also betrifft das Überlegen Dinge, die zumeist begegnen, die ungewiss sind, wie sie herauskommen, und bei denen unbestimmt ist, wie man handeln soll.“ Aristoteles beschreibt den Vorgang des Überlegens vor einer Entscheidung: „... wir setzen das Ziel an und erwägen dann, wie und durch welche Mittel wir es erreichen, und wenn sich mehrere Wege zeigen, so wird geprüft, welcher der schnellste

¹ Vgl. Klaus Held: Phänomenologie der politischen Welt. Vorlesung an der European Humanities University in Minsk (Weißrußland). A.a.O. Klaus Held führt zum Ursprung der politischen Welt im antiken Griechenland aus, dass sich dort erstmals „die neuartige Mittelbarkeit des menschlichen Handelns als solche zeigt. Die Mittel des Handelns treten erstmals als solche hervor, indem die freien Mitglieder einer politischen Welt in einer bestimmten Weise bei den Mitteln und Wegen ihres Handelns verweilen und sich eben dadurch als Bürger erweisen.“ Dieses „gesammelte Verweilen“ bei den Mitteln ist im Unterschied zum Verweilen bei den Mitteln des instrumentellen Handelns gekennzeichnet durch die Sache oder Angelegenheit, auf die der Vollzug des Handelns gerichtet ist. Klaus Held verdeutlicht die unterschiedliche Gerichtetheit philologisch an den Wortbedeutungen von „*chremata*“ / „Sache“, „Angelegenheit“ allgemein im Sinne von „mir gelegen an“, und „*pragmata*“ / nur „Angelegenheit“.

² V.A., S. 13.

und schönste sei; [...] Gegenstand der Überlegung ist ja nicht das Ziel, sondern der Weg zum Ziel.“¹

Das Verweilen bei den politischen Angelegenheiten und den möglichen Wegen zum Ziel weist wieder zurück auf die Pluralität der Menschen und folglich auf die Unmöglichkeit, notwendig nur *eine* sich anbietende Handlungsmöglichkeit zu finden. Beim Handeln sind die Meinungen der Vielen versammelt. Hintergrund einer Meinung sind die Erfahrungen des Einzelnen aus seiner unmittelbaren Umgebung und die zur Verfügung stehenden Informationen zu einer Angelegenheit.

Die Meinung selbst ist mehr als die bloße Äußerung einer unreflektierten Ansicht. Sie entsteht, „indem ich eine bestimmte Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachte, indem ich mir die Standpunkte der Abwesenden vergegenwärtige und sie so mit repräsentiere.“² Meinungsbildung geschieht demzufolge nicht gedankenlos. Eine Meinung zu haben bedeutet, man hat den eigenen Hintergrund suchend erweitert und die Enge des bloß eigenen Interesses verlassen.

Der Prozess der Meinungsbildung entspricht in etwa auch dem Verfahren zur Gewinnung der wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile bei Rawls. Auch Rawls geht aus von den Alltagsurteilen des Einzelnen, die verlassen werden, um zu einem wohlüberlegteren Urteil zu gelangen. Dieses Urteil enthält mehr als die eigene Ansicht, es ist mit Blick auf breitere Zustimmung auf Andere bezogen.

Das Verweilen bei den Handlungsmöglichkeiten erweist sich somit auch als ein Verweilen beim Hören der vielen Meinungen. Der Meinungsstreit zeigt ja erst, dass es zahlreiche Möglichkeiten zu handeln gibt und weist auf weitere Aspekte des Handelns: eine Meinung wird vorgestellt, der Standpunkt wird begründet, man gibt Rechenschaft für die Qualität der vorgeschlagenen Handlungsmöglichkeit, die Möglichkeiten werden beraten, das Für und Wider abgewogen, man entscheidet. Es gibt keine vorhersagbare Handlungsfolge.

¹ Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterungen versehen von Olof Gigon. München 1991. (N.E.), Drittes Buch, 1109 b 30 – 1113 a 15.

² Hannah Arendt: Wahrheit und Politik. In: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. A.a.O., S. 342.

Mit Blick auf die Verfassungsebene zeigt sich an dieser Stelle, wie z.B. die in der Verfassung verankerte Meinungsfreiheit im Mitvollzug der Analyse der Meinungsbildung erfahrbar wird.

Im Unterschied zu den Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens wird deutlich, dass Handeln eine Tätigkeit ist, die sich nicht im Zweck-Mittel-Bereich bewegt. Insofern ist das Handeln, wie bereits ausgeführt, unmittelbar mit der politischen Freiheit verknüpft. Handeln ist ein Prozessgeschehen, es hat seinen Sinn in sich selbst, der sich nicht wie ein Zweck erfüllt, wenn das Handeln zum Ende kommt. Im Vollzug selbst liegt die Bedeutung des Handelns, die nach Hannah Arendt theoretisch mit dem aristotelischen Begriff der *energeia* zum Ausdruck kommt.¹ Handeln erzeugt „die sachlich nicht festlegbaren, ungreifbaren und immer äußerst zerbrechlichen Bezüge zwischen den Menschen.“²

Dem Ungreifbaren der menschlichen Bezüge spürt bereits Montesquieu nach. In seinem Werk *L'Esprit des Lois* entwickelt er drei Gesetzesbegriffe, und Gesetze sind Montesquieu zufolge in einer allgemeinen Bedeutung „die notwendigen Bezüge, wie sie sich aus der Natur der Dinge ergeben.“³ So regeln die Gesetze der Religion die Bezüge der Menschen zu Gott, aber alle anderen Gesetze regeln die Bezüge der Menschen untereinander. Im dritten Gesetzesbegriff beschreibt Montesquieu Kausalverhältnisse, die er den Naturwissenschaften entnimmt, und versucht, diese zur Erklärung des gesellschaftlichen Miteinanders anzuwenden, muss dann aber feststellen, dass das menschliche Handeln offensichtlich einer anderen Gesetzmäßigkeit folgt. Obwohl die „geistige Welt ... unwandelbare Gesetze besitzt“, scheinen sie nicht in dem Maße befolgt zu werden wie die Gesetze der physischen Welt. Den Grund dafür sieht Montesquieu einerseits darin, dass auch vernünftige Menschen irren können. „Andererseits ist es ihrer Natur eigen, daß sie selbständig handeln. Sie folgen daher nicht ausnahmslos ihren ursprünglichen Gesetzen, ja selbst den Gesetzen, die sie sich selber geben, folgen sie nicht immer.“⁴

¹ Vgl. V.A., S. 261.

² V.A., S. 246.

³ Montesquieu: Vom Geist der Gesetze. Stuttgart 2001. Buch I, 1. Kapitel.

⁴ Ebd.

Politisches Handeln

Der Geist der Gesetze waltet folglich in menschlich-weltlichen Bezügen, die alle von Gesetzesarten „regiert“ werden. Neben dem Naturgesetz und dem Gesetz der Religion, dem das Gesetz der Kirche bzw. das Kirchenrecht folgt, werden Menschen „regiert“ „...nach dem Völkerrecht, das man als bürgerliches Recht der Welt ansehen kann, in dem Sinne, daß jedes Volk darin einen Bürger darstellt; nach dem allgemeinen Staatsrecht, dessen Gegenstand jene menschliche Weisheit ist, die alle Gesellschaften gegründet hat; nach dem speziellen Staatsrecht, das in jeder einzelnen Gesellschaft gilt; nach dem Recht der Eroberung ... nach dem bürgerlichen Recht jeder Gesellschaft, dem zufolge ein Bürger sein Leben und seine Habe gegen jeden anderen Bürger verteidigen kann; zu guter Letzt nach dem häuslichen Recht, das sich aus der Zusammensetzung der Gesellschaft aus unterschiedlichen Familien ergibt, die jeweils eine eigene Lenkung nötig haben.“¹ Montesquieu weist durch die verschiedenen weltlichen Bezüge auf, dass kein Gesetz eine über ihm stehende Autoritätsquelle hat. Jede gesetzliche Regelung ist das Ergebnis menschlichen Handelns, und das bedeutet, dass sich auch nach Montesquieu das politische Handeln auf allen drei in dieser Untersuchung aufgezeigten Regionen von Freiheit bewegt. Hannah Arendt weist darauf hin, dass gerade die Macht- bzw. die Gewaltenteilung Montesquieus die Stärkung des Gemeinwesens ausmacht, denn wo viele mächtig sind zu handeln, kontrollieren sie sich auch gegenseitig, und es gibt keine willkürliche Entscheidung eines Einzelnen. Montesquieus Gedanken haben die amerikanischen Gründungsväter in ihre Verfassung aufgenommen (*checks and balances*) mit der Absicht, die Vielen in Amerika im Handeln und gegenseitiger Kontrolle zu einen. Die Verfassung versetzt die Bürger in die Lage, in einer immer größer werdenden Union neue Machtzentren zu bilden - und nicht eine zentrale Macht - , d.h. nicht einer handelt, sondern viele handeln, beraten zusammen und stimmen ab.²

Politisches Handeln ist mithin ein Prozessgeschehen, das selbst „spontane Prozesse“ loslässt, die „potentiell endlos“ sind, deren „Ende ungewiß und unabsehbar ist“. Das einmal Gehandelte ist unwiderruflich

¹ A.a.O., Buch 26. 1. Kapitel.

² Vgl. Revolution, S. 194 ff.

geschehen, man kann es „nicht rückgängig machen“.¹ Hannah Arendt verweilt bei der dem Handeln eigentümlichen Prozesshaftigkeit nicht nur, um zu zeigen, dass und wie es sich vom Arbeiten und Herstellen unterscheidet, sondern auch, um ein anderes Prozessverständnis abzuweisen. Für Hannah Arendt ist das Handeln weder ein Prozess eines nach höheren Gesetzen unentwegten Fortschreitens, noch hat es den Prozesscharakter eines Experiments. Das Experiment will etwas Gegebenes nachweisen oder nachvollziehen. Auf diese Weise werden einerseits Thesen über Naturabläufe verifiziert. Andererseits wird der Ablauf von Experimenten verändert, um andere Ergebnisse zu erreichen. Insofern ist auch der Erfolg des Experiments unabsehbar, es soll jedoch ein Zweck erfüllt werden. Der Prozess des teleologischen Fortschreitens und das Prozesshafte des Experiments zeigen nicht das Wesen des Prozessgeschehens des Handelns, das unabsehbare Resultate in zerbrechlichen Bezügen hat und Alltägliches unterbricht. Würde Handeln als ein Fortschrittsprozess oder als ein Ablauf ähnlich dem des Experiments gesehen, bewege es sich tatsächlich im Zweck-Mittel-Bereich.

Die Unabsehbarkeit der Resultate des Handelns eröffnen den Blick für die Möglichkeiten zu versprechen und zu verzeihen. Das Kontingente des Handelns erhält mit dem Versprechen etwas Verlässliches und mit dem Verzeihen einen weiteren menschlichen Zug.²

Im Gegensatz zum Herstellen und Arbeiten ist es nicht möglich, allein zu handeln. Das zeigen die bisher beschriebenen Momente des Handelns. Auch Charles Taylor bestätigt diese Behauptung in seinem Kommentar zu Rawls' *Theorie* sowie in seinen Ausführungen zur Freiheit, wenn die Rede davon ist, dass man gemeinsam handelt und dass Freiheit nur in Gemeinschaft erfahrbar ist. Alles, was mit Blick auf die politische Welt gesagt wurde, zeugt von der Gegenwart Anderer und bekräftigt unsere Ausführungen zum Öffentlichen der politischen Welt und veranschaulicht noch einmal die politische Freiheit als ein Prozessgeschehen: „Handeln, im Unterschied zum Denken und Herstellen, kann man nur mit Hilfe der anderen und in der Welt. In dem Zusammenhan-

¹ V.A., S. 293 ff.

² Vgl. V.A., S. 311 ff.

deln ... realisiert sich die Freiheit des Anfangenkönnens als ein Freisein.“ (Herv. H.A.)¹

Das Sprechen *als* Sprechen und als Teil des Handelns, das im gesamten Kommunikationsprozess - im Meinungsstreit, Beraten, Versprechen oder Verzeihen - stattfindet, hat eine andere Qualität als „bloßes Gerede“. „Bloßes Gerede“ ist schlichtes Kundtun von etwas. Sprechen jedoch hat nach Hannah Arendt „Aufschluß-gebende Qualität“². Es gibt Aufschluss in zweifacher Hinsicht: Sprechen deckt Hintergründe auf, die im Gesagten und Gehandelten überhaupt erst in der Öffentlichkeit erscheinen. Des weiteren gibt Sprechen Aufschluss über das Wer der Person, die sich „sprechend und handelnd in die Welt“ einschaltet. Ohne Aufschluss zu geben, verbleibt das „Handeln in der Anonymität ... eine Tat, für die kein Täter namhaft gemacht werden kann, ist sinnlos und verfällt der Vergessenheit; es ist niemand da, von dem man die Geschichte erzählen könnte.“³

Der zuletzt zitierte Satz fasst eine Fülle von Prüfkriterien zusammen, die Auskunft darüber geben, ob Handeln wirken und Einfluss ausüben kann. Wir werden auf diese Kriterien an anderer Stelle noch einmal ausführlicher eingehen. Insbesondere ist in diesem Zusammenhang das „Phänomen der Selbstenthüllung“ zu beachten, mit dem der Handelnde in Konkurrenz zu Anderen tritt.⁴

Die Selbstenthüllung stellt zweifellos auch ein gegenwärtig häufig zu beobachtendes Phänomen dar, und man könnte einwenden, dass selbst Diktatoren Selbstenthüllung inszenieren, daher könne sie kein Phänomen sein, das in den Kontext des freien politischen Handelns gehört. Der Einwand kann sogleich abgewiesen werden, denn die in der politischen Welt zu beobachtende Selbstenthüllung ist eng verknüpft mit den Kriterien, auf die das letzte Zitat ebenfalls verweist, denn das Einschalten in die politische Welt, das Aufschluss über das Wer des Handelnden gibt, vollzieht sich wie der Auftritt eines Schauspielers auf der Theaterbühne. Im Gegensatz zu einer Diktatur muss derjenige, der in Erscheinung tritt, seine Rolle „gut“ spielen. Er muss um die Gunst des Publikums werben,

¹ Hannah Arendt: Freiheit und Politik, a.a.O., S. 692.

² V.A., S. 220.

³ V.A., S. 222.

⁴ V.A., S. 243.

er wird von den Zuschauern beurteilt, und politisch-sachlich gesehen muss der Auftretende eine „Sache“ vertreten, die den Zuschauern und Mitagierenden zur Entscheidung anheim gegeben wird. Die „Bühne“ steht für die „Öffentlichkeit“ der politischen Welt, wo „jeder zugleich Zuschauer und Mithandelnder“ ist.¹ Ein Diktator tritt nicht in den Wettstreit mit Anderen, er will sich nicht an Mithandelnden messen, sie sind gar nicht erst zugelassen. Der Diktator *ist* die „Grundstruktur der Gesellschaft“ bzw. die Region der gesicherten Unfreiheit, in die man nur durch Widerstand, Putsch oder Revolution hineinhandeln kann.

Wir können bisher zum politischen Handeln nach Hannah Arendt festhalten, dass Handeln kein technisches Problem ist. Es besteht aus situationsabhängigen und nicht berechenbaren kommunikativen Tätigkeiten. Das beschriebene Handeln entbirgt eher Instabilität der Verhältnisse und Unsicherheiten und läuft mithin allen Bemühungen zuwider, das politische Miteinander sicher zu gestalten. Allerdings weist das Handeln, wie es nach Hannah Arendt vor sich geht, „allgemeine[.] Strukturen einer unbeschädigten Intersubjektivität“ auf, wie Habermas meint. Habermas erachtet allerdings Hannah Arendts Ausführungen zum politischen Handeln als eingeeengt, da sie dem aristotelischen Praxisbegriff verhaftet bleibt und stellt Hannah Arendts phänomenologische Vorgehensweise als möglicherweise unzulänglich in Frage. Da er jedoch einräumt, dass an dieser Praxisphilosophie sowohl die „allgemeinen Strukturen einer unbeschädigten Intersubjektivität“ als auch die „formalen Eigenschaften von kommunikativem Handeln“² abzulesen sind, bringt er zum Ausdruck, dass Hannah Arendt alle Momente zusammenträgt, die für das Handeln konstitutiv sind. Im Idealfall fielen daher die beschriebenen Momente zusammen und ergäben das gesamte politische Handeln, das die politische Welt stiftet.

Unseres Erachtens bietet die Beschreibung der vielschichtigen Momente des Handelns den Vorteil, die einzelnen Aspekte, die dazugehören, immer wieder vergegenwärtigen zu können; denn, wie auch Habermas bestätigt, *ist* das Zusammenhandeln nur, wenn es realisiert wird, d.h. im Prozess des Handelns selbst. Die von Hannah Arendt ausgewiesene

¹ V.A., S. 249.

² Jürgen Habermas: Philosophisch-politische Profile. Erw. Ausg. ² Frankfurt/Main 1991. S. 132 ff.

Vielfalt und Dynamik, die dem Handeln innewohnt, bietet Material zur Beachtung.

Sehen wir nach den vorstehenden Ausführungen zum Handeln auf das Handeln bei Rawls, wird das „prinzipiell unabschließbare Verfahren“, das sich zwischen Urzustand und Überlegungsgleichgewicht bewegt, ein mitvollziehbarer Prozess.

Mit Blick auf das Handeln bei den Kommunitaristen ist dargelegt, wie z.B. die Arbeit an gemeinschaftlichen Wertvorstellungen nach Walzer vor sich geht. Das politische Handeln nach Hannah Arendt verlebendigt die Dinge, die der Bürger nach Taylor tun muss, um in einer nicht-despotischen Gesellschaft für all das zu sorgen, was eine Despotie sonst besorgen würde. Und auch Sandel müsste den Mitvollzug der Phänomene begrüßen. Sie füllen die „demokratischen Spielräume“,¹ die seiner Meinung nach in Abstraktionsverfahren zu verschwinden drohen, und sie erleichtern eine Bewusstwerdung, sich „als Handelnde, und nicht bloß als Marionetten der von uns verfolgten Zwecke“ zu verstehen.²

Ebenso ergänzt unsere Darlegung die Ausführungen Deweys, der das Bewusstsein der Bürger transformieren möchte, um ihr Handlungsmotiv zu einem gemeinsamen Motiv werden zu lassen, das die „Große Gemeinschaft“ bewirkt und nicht nur eine immer größer werdende Gesellschaft, in der das Handlungsmotiv das Individualinteresse ist. Für Dewey ist eine so verstandene gemeinsame Tätigkeit „eine Bedingung für die Erzeugung einer Gemeinschaft“.³ Die Erzeugung der von Dewey vorgestellten Gemeinschaft enthält das gegenseitige Bedingungsgefüge von Handeln und politischer Welt. Dewey nennt das, was Menschen im Zusammenhandeln bindet, zahlreich, aber unsichtbar, bei Hannah Arendt wird es sichtbar.

Hannah Arendt befasst sich mit den Handlungsmöglichkeiten, die im Meinungsstreit, Beraten und Entscheiden, im Versprechen und Verzeihen und im rechenschaftlichen Reden zur Erscheinung gelangen. Die verschiedenen Aspekte des Handelns machen in besonderer Weise deutlich, wie wir Handeln *als* Handeln mitvollziehen können und wie wir auf diese Weise zu Teilhabenden an der politischen Welt werden.

¹ Michael Sandel. In: Axel Honneth. A.a.O., S. 33.

² A.a.O., S. 25.

³ John Dewey: Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. A.a.O., S. 124 ff., Zitate S. 130 f.

Einigen Aspekten des politischen Handelns ist noch weiter nachzugehen: Es müssen die Phänomene des Anfangen-Könnens und des Versprechens vertieft werden. Das „*initium*“, das der Mensch ergreifen kann, stellt ein wenig beachtetes Prüfkriterium dafür dar, ob genuin politisches Handeln stattfindet. Anfangen-Können unterbricht einen angenommenen „automatischen“ Verlauf alltäglich zu vollziehender Handlungen, was wie die Pluralität der Vielen auf das Kontingente des Handelns und der menschlichen Angelegenheiten verweist, und das Versprechen im politischen Bereich stellt einen Ausweg dar, Kontingentes verlässlicher zu machen.

Das Phänomen der Selbstenthüllung der Person des Handelnden führt uns, als ein weiterer Aspekt des politischen Handelns, in eine ästhetische Dimension, die unserer Aufmerksamkeit als politisches Prüfkriterium oft entzogen ist. Ebenso ist das Entscheiden, die Tätigkeit des Urteilens, ein zentrales Element des politischen Handelns.

4. Bezugnahme auf Aristoteles

Die bisherigen Ausführungen zum politischen Handeln zeigen auf, wie sich der Prozess des Handelns vollzieht. Der Vollzug von etwas hat den Charakter eines Bemühens, und ein Bemühen selbst kann erfolgreich sein oder auch scheitern. Das politische Handeln soll folglich gelingen, was zugleich bedeutet, dass ein mögliches Misslingen mitanwesend ist. Wir haben mit Hinweis auf Aristoteles bereits festgestellt, dass der *bios politikos* eine *praxis* ist, ein Handeln. (Vgl. Kap. III.3) Wir verweilen kurz bei Aristoteles, auf den sich sowohl John Rawls als auch die Kommunitaristen beziehen und mit dessen Praxisbegriff Hannah Arendt nach Habermas „verklammert“ ist.

Hannah Arendts Rückbesinnung auf die aristotelischen Unterscheidungen der menschlichen Tätigkeiten und die Analyse des politischen Handelns sind keine Aristoteles-Interpretation. Hannah Arendt will das Handeln in seiner Komplexität vor Augen führen, eine Komplexität, die „innerhalb des Erfahrungshorizonts jedes Menschen“ zu finden ist. Geleitet ist das Vorgehen „von den Erfahrungen und den Sorgen der ge-

genwärtigen Situation“, einem Motiv, das in jeder neuen politischen Konfliktsituation virulent ist.¹

Was Hannah Arendt bei Aristoteles für die Besinnung auf die ursprüngliche Komplexität des Handelns wichtig erscheint, nimmt von drei Bestimmungen seinen Ausgang. Es handelt sich dabei insbesondere um das „Gutleben in der Polis“, um die sich ergänzenden Definitionen des Menschen als *zoon politikon* und *zoon logon echon* und dem, was daraus folgt, und um die Bestimmung des kontingenten Handelns als Selbstzweck und den sich daraus ergebenden Verweisungen.

„... [D]er Staat [gemeint ist die Polis, d.Vfn.], ... der nun zwar des Lebens wegen entstanden ist, [besteht] aber doch um des guten Lebens willen.“² Das Gutleben ist nach Aristoteles der Zweck, das Worumwillen der Polis. Er leitet seine These ab aus einem allgemeinen Zug menschlichen Handelns. Handeln geschieht eines Gutes wegen, es hat ein Ziel (*telos*): „... jede Gemeinschaft [besteht] um eines bestimmten Gutes willen - denn eines Gutes wegen ... tun alle alles.“³ In jeder Gemeinschaft ist das Handeln auf ein anderes Ziel gerichtet. Die Gemeinschaft zwischen Mann und Frau hat z.B. ein anderes Worumwillen als die Hausgemeinschaft. Gemeinschaften unterscheiden sich folglich voneinander in ihren Zielsetzungen. Die Polis unterscheidet sich von anderen Gemeinschaften dadurch, dass das Gute, worum es bei der Polis geht, in der Rangordnung von Zielen, die Gemeinschaften haben können, an höchster Stelle steht. Das Gut der Polis „umspannt“ alle anderen Gemeinschaften, d.h. die Polis stellt alles bereit für ein gutes Leben aller anderen Gemeinschaften. Die Polis ist somit die an Rang und Qualität beste Lebensform.

Hannah Arendt weist darauf hin, dass „Gutleben in der Polis“ nicht ein leichtes und sorgenfreies Leben bedeutet. Das Leben in der Polis ist „... gut nur in dem Maße, indem es ihm gelungen war, der Notwendigkeit Herr zu werden...“⁴ Für dieses Ziel sind besondere Anstrengungen er-

¹ V.A., S. 13 f. Hannah Arendt weist darauf hin, dass ihr die *Besinnung* auf die verborgenen Elemente des menschlichen Zusammenlebens wichtig ist und sie keinen politischen Trends folgt wie dem der Verbreitung von Optimismus, des Bekenntnisses „hoffnungsloser Verwirrtheit“ oder des „Wiederkäuen[s] des guten Alten“. Ebd.

² Aristoteles: Politik. Stuttgart 1993. 1. Buch, Kap. 2, 1252 b 28.

³ A.a.O., 1. Buch, Kap. 1, 1252 a 1 ff.

⁴ V.A., S. 46.

forderlich, die einerseits das politische Handeln überhaupt konstituieren, und andererseits das Bedingungsgefüge von Handeln und politischer Welt darstellen, das erst durch die strengen Unterscheidungen der Tätigkeiten in der Antike zur Erscheinung gekommen ist. Die Erfahrung, die dem ursprünglichen Erscheinen der politischen Welt zugrunde liegt, lautet, dass Gutleben nur möglich ist, wenn man die Notwendigkeiten des Lebens und Überlebens beherrscht. Das ist der Grund, warum Aristoteles sagt, dass die Polis nicht um des bloßen Lebens, sondern um des Gutlebens willen besteht. Das allumfassende Gut des Gutlebens transzendiert jedes partikulare Gut.

Dass die Polis entstanden ist und bestehen kann, führt Aristoteles auf das Wesen des Menschen zurück, das er als *zoon politikon* und *zoon logon echon* bestimmt.¹ Hannah Arendt sind diese Definitionen vom Menschen auf mehrfache Weise wichtig (vgl. auch Kap. II.5): „Die beiden berühmten aristotelischen Definitionen des Menschen, dass er ein politisches und ein mit Sprache begabtes Wesen sei, ergänzen sich gegenseitig und beruhen beide gleichermaßen auf den Erfahrungen des griechischen Lebens in der Polis.“² Die Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* bedeutet, dass es zum Wesen des Menschen gehört, „[p]olitisch zu sein, in einer Polis zu leben“³, was nach Aristoteles die beste Lebensform des Menschen ist. In Verbindung mit der ergänzenden Definition als *zoon logon echon* wird das faktische in-einer-Polis-Leben mit einer ganz bestimmten politischen Tätigkeit gefüllt, dem Sprechen als dem „zentralen Anliegen der Bürger“⁴, Sprechen aber nicht als „bloßes Gerede“, sondern als Rechenschaft und Aufschluss gebendes Reden. „Doch die Sprache ist da, um das Nützliche und das Schädliche klarzulegen und in der Folge davon das Gerechte und das Ungerechte. Denn das ist ... den Menschen eigentümlich, dass nur sie allein über die Wahrnehmung des Guten und des Schlechten, des Gerechten und des Ungerechten und anderer solcher Begriffe verfügen.“⁵ Aristoteles zeigt, dass weder das philosophisch-wissenschaftliche Wissen, noch das bloße

¹ Aristoteles: Politik. A.a.O., 1. Buch, Kap. 2, 1253 a 4 ff.

² Revolution, S. 19.

³ V.A., S. 36.

⁴ V.A., S. 37.

⁵ Aristoteles: Politik. A.a.O. 1253 a 14 ff.

Ansicht-Haben, noch die Beschäftigung mit bloßem am-Leben-Sein ein Gutleben für alle darstellen. Rechenschaft-Geben ist darüber hinaus eine Fähigkeit, über die jeder verfügt, so wie auch jeder eine Meinung äußern kann. Indem Rechenschaft gegeben wird, wird die eigene Meinung reflektiert, sie wird dem Anderen erläutert, kantisch ausgedrückt „ansinnbar“ gemacht. Die eigene Meinung wird ins Verhältnis zu der der Anderen gesetzt. Damit gewinnt auch die Meinungsäußerung in Verbindung mit dem *logon didonai* eine politische Dimension.

Die Rückbesinnung auf die aristotelische Definition des Menschen dient Hannah Arendt in ihrer Untersuchung der Revolutionen dazu, die Unterschiede zwischen den Begriffen „Krieg“ und „Revolution“ zu verdeutlichen. Zunächst scheint es nach Hannah Arendt so, als wäre Gewalt das Verbindende zwischen den beiden Begriffen. Gewalt ist jedoch in Bezug auf Kriege und Revolutionen ein politisches Grenzphänomen, und die Achtsamkeit ist darauf zu richten, was der Gewalt folgt. Siegt die Gewalt, kommt das Politische des Miteinander-Redens zum Stillstand. Gewalt ist insoweit ihrem Wesen nach „schweigsam“. Im Falle der Revolution, sofern sie mit Gewalt beginnt, folgt dem Gewaltakt die „Machtbildung“, und „Macht“ ist kommunikativ. Sie entsteht im Sprechen und Handeln der Vielen. Um an dieser Stelle den Unterschied zwischen „Macht“ und „Gewalt“, zwischen politischem Handeln und gewaltmäßigem Handeln zu erhärten, bezieht sich Hannah Arendt auf die Definitionen des Menschen bei Aristoteles und verdeutlicht damit das Wesen des Politischen, das darauf angewiesen ist, „...daß die Phänomene seines Bereichs sich selbst kund tun; es bleibt dem, was von sich her in dem Bereich menschlicher Angelegenheiten erscheint und sich ausspricht, verbunden. Und diese politischen Phänomene, im Unterschied zu den reinen Naturerscheinungen, bedürfen der Sprache und der sprachlichen Artikulation, um überhaupt in Erscheinung zu treten; sie sind als politische überhaupt erst existent, wenn sie den Bereich des nur sinnfällig Sichtbaren und Hörbaren überschritten haben.“¹ Das Zitat gibt die für das Gutleben in der Polis maßgeblichen Tätigkeiten wieder, auf die die aristotelischen Bestimmungen des Wesens des Menschen hinweisen. Auch werden die Phänomenalität und Künstlichkeit des gegenseitigen

¹ Revolution, S. 20.

Bedingungsgefüges, das angewiesen ist auf Weiterhandeln, noch einmal deutlich.

Der dritte Grund für die Besinnung auf Aristoteles ist die Bestimmung des kontingenten Handelns als Selbstzweck und die sich daraus ergebenden Verweisungen. Der Sinn des Handelns, auch wenn es an einem Ziel orientiert ist und einen Zweck erreichen möchte, liegt darin, dass es als solches gelingt (oder auch misslingt). Aristoteles verdeutlicht dies im 1. Buch der Nikomachischen Ethik am Beispiel des Kitharaspielers, dessen Spiel nur darauf aus ist zu gelingen und mithin seinen Zweck in sich selbst hat. Aristoteles gibt dieses Beispiel im Zusammenhang mit der Erörterung derjenigen Tätigkeit, die dem Menschen eigentümlich ist und ihn von der Pflanzen- und Tierwelt wesenhaft unterscheidet. Er zeigt auf, dass die für den Menschen wesenhafte Tätigkeit nicht darin besteht, nur zu arbeiten und zu konsumieren: „... wir suchen aber das dem Menschen Eigentümliche. Das Leben der Ernährung und des Wachstums ist also auszuscheiden.“¹ Die den Menschen auszeichnende Tätigkeit ist die Betätigung des „vernunftbegabten Teils der Seele“, und das Ziel liegt in Handlungen und Tätigkeiten, in den „seelischen Gütern“ im Gegensatz zu den äußeren Gütern.²

Die Ausführungen zum Handeln verknüpfen sich an dieser Stelle mit den Ausführungen zur politischen Freiheit. Jenseits der Zweck-Mittel-Kategorie scheint im Prozess des Handelns politische Freiheit auf, und dieser Prozess ist nach Aristoteles „das Werk des Menschen qua Menschen“, das bei Gelingen ein Gutleben darstellt, wobei es sich „...nicht um ein gegenständlich-greifbares Hergestelltes handeln kann, sondern eben nur um eine Tätigkeit in ihrer Aktualität.“³

Die Kommunitaristen beziehen sich allgemein gesehen auf Aristoteles aufgrund der teleologischen Konzeption des Strebens nach einem höchsten Gut. Michael Sandel behauptet, dass sich z.B. Theorien zur gerechten Gesellschaft normalerweise auf Ziele stützen, was der Liberalismus verneint. Ein solches Ziel ist nach Sandel das Gute, das nach Aristoteles Maßstab der Polis gewesen sei.⁴ Folglich hat das Gute Vorrang

¹ Aristoteles: N.E., a.a.O., 1. Buch, 1097 b 30 f.

² Aristoteles : a.a.O., 1098 b 19.

³ V.A., S. 262.

⁴ Michael Sandel in: Axel Honneth, a.a.O., S.18 ff.

vor dem individuellen Rechten. Gerechtigkeit als wichtigste Tugend des politischen Lebens ist der Aristoteles-Bezug von Alasdair MacIntyre. Nur in einer Gemeinschaft, in der ein gemeinsames Gut das Verbindende ist, könne die Tugend der Gerechtigkeit entwickelt werden.¹

Charles Taylor bezieht sich auf das aristotelische Freundschaftsmotiv. Die Bürger einer intakten Republik sind geleitet von einem gemeinsamen Gut, und dieses geteilte Gut zeigt sich in einer Verbundenheit, die dem Band der Tugend-Freundschaft nach Aristoteles ähnlich ist. Taylor überträgt das Freundschaftsmotiv in den modernen Sprachgebrauch und nennt es das „Band der Solidarität mit meinen Landsleuten“, das auf dem „Sinn [eines] geteilten Schicksals beruht.“²

John Rawls beruft sich auf Aristoteles aufgrund eines von Rawls vorausgesetzten „Grundprinzips der Motivation“, das er den „Aristotelischen Grundsatz“ nennt, der aber nicht ein „Grundsatz des Aristoteles“ ist.³ Den „Aristotelischen Grundsatz“ als „Grundprinzip der Motivation“ entwickelt Rawls aus dem, was Aristoteles in der Nikomachischen Ethik über das Verhältnis zwischen Glück, Tätigkeit und Genuss sagt, dass nämlich „Menschen lieber etwas tun, wenn sie es besser können.“ Rawls unterstellt, dass der Grad der Befriedigung bei der Ausübung einer angeborenen oder erworbenen Fähigkeit höher ist, je komplizierter die beanspruchte Fähigkeit ist.⁴ Die Ausübung einer entwickelten Fähigkeit ist kein technisches Tun, sondern ein Urteilen und Bewerten mit einer Tendenz, die Fähigkeit im Tun immer weiter zu entwickeln, etwas gut zu machen oder zum Gelingen zu bringen: „Dinge zu tun, an denen man einfach um ihrer selbst willen Freude hat, jedenfalls wenn die unabweislichen Bedürfnisse befriedigt sind.“⁵ Es geht Rawls an dieser Stelle nicht um die Beschreibung des Handelns, sondern um die Formulierung einer anthropologischen Tatsache, dass Menschen motiviert sind, Dinge um ihrer selbst willen zu tun.

¹ Alasdair MacIntyre: *Der Verlust der Tugend*. Frankfurt/Main / New York 1987, S. 270 f., S. 325 ff.

² Charles Taylor: *Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus*. In: Axel Honneth, a.a.O., S.115.

³ *Theorie*, S. 463.

⁴ Vgl. *Theorie*, S. 464.

⁵ *Theorie*, S. 470.

Aristoteles

Rawls überträgt das Motiv, die Ausübung einer Fähigkeit gelingen lassen zu wollen, auf das gemeinsame gerechte Handeln im menschlichen Miteinander. Das gemeinschaftliche Ziel ist die Einrichtung und Aufrechterhaltung der „wohlgeordneten Gesellschaft“. Das Motiv für das gemeinsame Handeln wandelt sich nun zum „Gerechtigkeitssinn“. Die Ausübung der Fähigkeit des auf die Gemeinschaft gerichteten Gerechtigkeitssinns ist wiederum auf Gelingen aus. „Und diese gemeinschaftliche Tätigkeit muss als etwas Gutes empfunden werden, wenn der Aristotelische Grundsatz richtig ist.“¹

Als ein „reines Beispiel“ für das Bestreben, je einzelnes und gemeinschaftliches Handeln gelingen zu lassen, nennt Rawls eine Gruppe von Musikern, von denen „jeder sich ebenso gut wie jeder andere auf jedem Instrument des Orchesters hätte ausbilden können, die sich aber nach einer Art stillschweigender Übereinkunft je nur der Vervollkommnung auf dem einen gewählten Instrument widmen, um im Zusammenspiel die Fähigkeiten aller zu entfalten.“²

Was gewinnen wir aus den verschiedenen Aristoteles-Bezügen und aus dem, was Aristoteles selbst aussagt? Politik und Ethik des Aristoteles werden unterschiedlich interpretiert. Die einen berufen sich darauf, dass Aristoteles alle Tätigkeiten als auf ein Ziel gerichtet vorstellt und somit vom Resultat oder vom Ziel her denkt. Andere sehen bei Aristoteles eher auf die Tätigkeit als Ziel.

Nach der Feststellung, dass alles nach einem Gut strebt, betont Aristoteles, dass es jedoch Unterschiede „...in den Zielen [gibt]: denn die einen sind Tätigkeiten, die andern sind bestimmte Werke außer ihnen. Wo es Ziele außerhalb der Handlungen gibt, da sind ihrer Natur nach die Werke besser als die Tätigkeiten.“³ Das Vollkommenste, wonach es zu streben gilt, ist jenes Ziel des Handelns, das wir „um seiner selbst willen“, d.h. als Zweck an sich selbst wollen und nicht „um anderer Ziele willen“.⁴ Aristoteles unterscheidet mithin das Streben als Mittel zur Erreichung eines Zweckes - hierzu ist z.B. auch das Streben nach Besitz zu zählen, ebenso die Tätigkeit des Herstellens und die Verrichtung des

¹ Theorie, S. 573.

² Theorie, S. 569, Fn. 4.

³ N.E., 1. Buch, 1094 a 3-6.

⁴ A.a.O., 1097 a 30-36.

zum Leben Notwendigen - von dem Streben um seiner selbst willen, das ein „selbstgenügsames Gut“ ist.¹

Es kommt unseres Erachtens nicht darauf an, Aristoteles entweder aufgrund des Entelechie-Gedankens als einen Vertreter der teleologischen Ausrichtung zu sehen, oder ihn als Prozess orientiert einzuordnen. Gerade weil er aus jeder Sicht interpretiert werden kann, kann er als Bindeglied zwischen den Ansichten der Kommunitaristen und der von Rawls herangezogen werden. Sehen wir folglich auf das, was sich „zwischen“ der Ausfaltung des Entelechie-Gedankens abspielt.

Aristoteles entwickelt eine Hierarchie der Tätigkeiten, die ranghöchste Tätigkeit ist die Ausübung der betrachtenden Lebensweise des Philosophen (*theoria*). Sie erfüllt alle Kriterien der Vollkommenheit, die Aristoteles in der Nikomachischen Ethik herausstellt: Sie ist eine Tätigkeit des Geistes und mithin die beste Tätigkeit, sie ist Selbstzweck, sie ist selbstgenügsam, bedarf keiner anderen Menschen und lässt sich in unbeeinträchtiger Muße durchführen. Es ist jedoch nicht möglich, bei der Tätigkeit des Geistes zu verweilen, denn das Naturhafte des Menschen und das Erfordernis, Angelegenheiten zu erledigen, nötigen dazu, diesen Zustand immer wieder zu verlassen. Auch der die höchsten Dinge Denkende ist gebunden an die Verrichtung des zum Leben und Überleben Notwendigen, an die Tätigkeit des Arbeitens. Um sich nicht selbst ständig um die zeitaufwändige Beschäftigung des zum Leben Notwendigen zu bemühen, bedarf es der Organisation des Alltäglichen. Der Ort des Alltäglichen ist das Haus, der Oikos, das ist der Bereich des Privaten. Nach der Befreiung von der Mühe der Besorgung des Lebensnotwendigen ist der zur theoretischen Tätigkeit Strebende frei für die Angelegenheiten außerhalb des Hauses, für die öffentlichen Dinge, für die er aufgrund der Organisation seiner privaten Angelegenheiten Muße hat. Will er auch davon befreit sein, um Muße für die höchste Tätigkeit zu gewinnen, bedarf es gemeinsamer Anstrengungen derjenigen, die von der Verrichtung des Lebensnotwendigen befreit sind. Es liegt in der Natur der Tätigkeiten, die auf dem Wege zur betrachtenden Lebensweise zu verrichten sind, dass sie nicht ein für allemal erledigt werden können. Man muss sich immer wieder mit ihnen befassen.

¹ A.a.O., 1097 a 31, 1097 b 7.

Das Streben nach Glück, selbst wenn es nicht das Glück des reinen Betrachtens ist, ist mit Tätigkeit verbunden. Zeichnen wir die Genese der Polis kurz nach, wird die Prozesshaftigkeit der „Zwischen-Räume“ der auf Ziele gerichteten Tätigkeiten auf andere Weise deutlich:

Arbeitsteilung war eines der ersten Motive für den Zusammenschluss mehrerer Häuser in der Antike. Auf diese Weise war nicht mehr jeder einzelne Oikos mit Großfamilie, Bediensteten und Tieren gezwungen, alle mit der Erhaltung des bloßen Lebens verbundenen Arbeiten für sich allein auszuführen. Organisiert man Arbeitsgebiete nach den jeweiligen Stärken einer Großfamilie, scheint erstmals eine Befreiung jedes Oikos von *allen* Lebensnotwendigkeiten auf. War das Ziel des Zusammenschlusses mehrerer Häuser zur Dorfgemeinschaft, „die erste Gemeinschaft, die sich wegen eines über den Tag reichenden Bedürfnisses zusammensetzt“,¹ nicht nur der gegenseitige Schutz, sondern die Befreiung von der Verrichtung sämtlicher Tätigkeiten des Überlebens, so wird das Ziel des Zusammenschlusses mehrerer Dörfer zur Polis das Gutleben, das es zu organisieren gilt. Was unter der Organisation des Gemeinsamen zu verstehen ist, wird deutlich in der Unterscheidung der menschlichen Tätigkeiten, die Aristoteles nach Rang und Vollkommenheit bewertet. Dabei treten nebenbei auch verschiedene Welten im phänomenologischen Sinne hervor, so die Welt der Kunst und des Sports, aber insbesondere die politische Welt, für die Aristoteles die architektonische Einrichtung einer vom Handel frei zu haltenden Agora vorschlägt. (Vgl. Kap. II.1) Die Polis organisiert demnach nicht nur das bloße Zusammenleben, sondern gibt Raum für Handlungen, die über das Organisatorische hinausgehen.

Das Gutleben dient dem politischen Zusammenleben als sich durchhaltendes Ziel zur Orientierung. Gutleben wird nicht in einem Gemeinwohlbegriff festgehalten, sondern bedeutet Möglichkeit des Mitgestaltens. Auf diese ursprüngliche Möglichkeit des Mitgestaltens in der Antike greift Hannah Arendt zurück, wenn sie von der amerikanischen Erfahrung von „öffentlichem Glück“ im 18. Jahrhundert spricht. Es bedeutete unmittelbare Anteilnahme am öffentlichen Leben, an den öffentlichen Angelegenheiten, die keine Last darstellte, sondern „...ein Gefühl innerer Befriedigung verschaffte, das sie in keiner rein privaten Beschäfti-

¹ Aristoteles: Politik. 1. Buch, 1252 b 15.

gung zu finden vermochten.“¹ Im übrigen wäre die Bezeichnung „Glück“ als Gutleben in der Polis nach Aristoteles auch nicht möglich, denn darüber, was das Glück sei, gibt es keine Übereinstimmung.²

Das höchste Gut für den Menschen lässt sich, wie aufgezeigt, nur auf dem Weg über das politische Leben verwirklichen, das ein ständiges Handeln ist. Handeln ist Selbstzweck und darauf gerichtet, dass es gelingt. Aristoteles nimmt das Handeln heraus aus der Zweck-Mittel-Relation. Dennoch verläuft Handeln nicht chaotisch, sondern geregelt und auf das Leben als Ganzes als letztes Worumwillen gerichtet. Das ganze Leben soll gelingen. Am Beispiel des Bogenschützen erläutert Aristoteles das Anvisieren des Ziels, das Woran der Orientierung. Am Beispiel des Flötenspielers oder des Kithara-Spielers zeigt sich die Art des Vollzugs. Politisch gewendet geht es nicht darum, nur einmal eine richtige Entscheidung zu treffen, sondern es geht um das Einüben, um das Handeln als eines „immer-wieder“ in einer bestimmten Situation und mit bestimmten zur Verfügung stehenden Informationen. Gutes Handeln ist keine natürliche Fähigkeit. Die Teleologie bei Aristoteles ist mithin bezogen auf das Gelingen der gemeinsamen Praxis in der Polis.

Der Weg über Aristoteles zeigt, dass die mit Hannah Arendt vorgenommene Rückbindung alles Politischen an das politische Handeln sinnvoll ist und die Auseinandersetzung zwischen Rawls und den Kommunitaristen ergänzt. Wir haben gesehen, dass Rawls mit der Vorstellung einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ ebenfalls kein Endziel im Auge hat, das politischen Gemeinschaften die Lösung aller Konflikte verspricht. Auch eine „wohlgeordnete Gesellschaft“ ist nur „da“, wenn sie ständig reproduziert wird. Das heißt, es muss auch bei Rawls im aufgewiesenen Sinne gehandelt werden.

Wie der Grund für eine Rückbesinnung auf Aristoteles und auf das ursprüngliche sich-Zeigen von politischen Phänomenen für Hannah Arendt darin liegt, den „Geist“ eines ursprünglichen Geschehens aufzusuchen, zu verstehen und für die Gegenwart festzuhalten und nutzbar zu machen, so haben auch andere moderne Denker Gründe, sich auf Aristoteles zu beziehen und ihn neu zu lesen. Otfried Höffe koppelt z.B. die Analyse der griechischen Polis des Aristoteles von ihren historischen

¹ Revolution. S. 152.

² Vgl. N.E., 1. Buch, 1095 a 17 ff.

Rechtsverknüpfungen ab. Nach dem Recht der antiken Polis war bekanntlich nicht jeder ein freier und gleicher Bürger. Das „Modell des zielgerichteten Strebens“ in einer Gemeinschaft, das Aristoteles auf die griechische Polis überträgt, ist nach Höffe aber unabhängig von der Geschichte: „Dort, wo Aristoteles von einem begrifflichen Modell herdenkt, trifft jedoch genau dies zu: Die aristotelische Argumentation ist von ihrer geschichtlichen Herkunft ablösbar.“¹ Im übrigen interpretiert Höffe das politische Handeln bei Aristoteles nicht als ein instrumentelles Handeln, sondern als ein Beraten und Ergreifen situationsgerechter Mittel. Im Vorgang des Entscheidens sieht Höffe bei Aristoteles Elemente des Urteilsvermögens, die auch heute noch gültig sind.²

Jürgen Habermas geht auf das antike Polismodell und die aristotelischen Untersuchungen deshalb zurück, weil er die „Kategorie Öffentlichkeit“ dort aufsuchen will, wo sie durch die sogenannte traditionelle Politik ihre ursprüngliche Bestimmung erhielt. Sozialwissenschaftliche Disziplinen haben nach Habermas das mit „Öffentlichkeit“ Gemeinte eingegrenzt. Diese Eingrenzungen werden der Komplexität des Gemeinten jedoch nicht gerecht. Nur wenn die originäre Sinnstiftung des begrifflich Festgelegten und Eingegrenzten aufgesucht wird, kommt der „volle Gegenstand“ zur Geltung.³ Indem Habermas der antiken Trennung von Oikos und Polis und den Tätigkeiten der Bürger in der Öffentlichkeit nachspürt, zeigt er das griechische Verständnis von „Öffentlichkeit“. Mit Bezug auf Hannah Arendt hebt Habermas die „eigentümlich normative Kraft“ des Modells der antiken Öffentlichkeit hervor. Bei Höffe ist es das „Modell“ der griechischen Polis, bei Habermas ist es das „ideologische Muster“ des Modells der „hellenischen Öffentlichkeit“, das seine normative Kraft bis in die Gegenwart entfaltet.⁴

Die Kraft, die im Rückgang auf die ursprünglichen politischen Erfahrungen erneut zur Erscheinung kommt, scheint der Grund zu sein, warum man sich auf Aristoteles bezieht. Etwas nach Aristoteles „gut“ zu tun, es gelingen zu lassen, ist ein für alle Menschen erstrebenswertes

¹ Otfried Höffe: *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*. München 1971. S. 49, Fn. 11.

² Otfried Höffe: *Aristoteles*. München 1996.

³ Jürgen Habermas: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. 5. Neuwied / Berlin 1971. S. 7.

⁴ A.a.O., S. 15 ff.

Gut. Dieses Gut sich phänomenologisch im Sinne Hannah Arendts näher anzusehen ist geeignet, die „eigentümlich normative Kraft“ erneut zu nutzen. Dazu gehört auch, die Trennung von Oikos und Polis in Verbindung mit den in diesen Räumen jeweils waltenden Tätigkeiten zu beachten, denn, wie wir mit Montesquieu gefunden haben, herrschen beim Handeln andere Gesetze.

5. Die Bedeutung des Handelns als Anfangenkönnen

Politisches Handeln gelingen zu lassen bedeutet nach Aristoteles, das Handeln einzuüben wie ein Musikstück auf einem Instrument, um es gut zu spielen. Orientierung am Gelingen heißt demnach, die Tätigkeit um ihrer selbst willen auszuüben, um sie gelingen zu lassen. Daraus folgt, dass es für das Gelingen keinen gesicherten Maßstab gibt. Man ist darauf angewiesen, immer wieder neu anzufangen, ohne zu wissen, ob, wie und wann das Handeln gelingt.

Obwohl es eine Reihe anderer Aspekte gibt, die beim Gelingen eine Rolle spielen, trägt das Beginnen-von-etwas zum Verständnis der Gegensätzlichkeiten von Stabilität und Kontingenz in der politischen Welt maßgeblich bei. Politisches Handeln ist „wesentlich Anfangenkönnen“¹, und ein „...Neuanfang steht stets im Widerspruch zu statistisch erfassbaren Wahrscheinlichkeiten...“² Das Motiv, aus eigenem Antrieb selbst etwas zu beginnen, liegt in dem Faktum der Gebürtlichkeit eines jeden Menschen begründet. Hannah Arendt erläutert das mit einem Zitat von Augustinus aus *De Civitate Dei* näher: „Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab.“ „([Initium] ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.)“³ Die Gebürtlichkeit ist nicht

¹ Freiheit und Politik, a.a.O., S. 689.

² V.A., S. 216.

³ V.A., S. 215 f. Hannah Arendt weist in einer Fußnote zu diesem Zitat darauf hin, dass es für Augustinus zwei „Anfänge“ gibt, den Anfang der Welt und den Anfang des Menschen, mit völlig unterschiedlichen Bedeutungen. Die „Anfänge ... waren für Augustin so wenig miteinander identisch, dass er zwei ganz verschiedene Worte brauchte, um sie zu bezeichnen und zu unterscheiden. Der Anfang, der der Mensch ist, heißt bei ihm *initium*, während er für den Anfang der Welt die lateinische Bibelübersetzung übernimmt, die das erste Wort der Bibel ‚Im Anfang‘ mit *principium* übersetzt.“ Augustinus’ Erläuterung

Anfangenkönnen

mit der Schöpfung des Menschen *als* Geschöpf zu verwechseln. Wäre er nur Schöpfung, wie man üblicherweise von der Schöpfung der Welt spricht, wäre er auch nur eingebunden in den biologischen Kreislauf von Werden und Vergehen. Es ist gerade dieser Kreislauf der wiederkehrenden Natur, den der Mensch durchbrechen kann, indem er Neues beginnt. Daraus spricht, dass menschliches Leben nicht nur Lebenserhaltung und generative Arterhaltung bedeutet. (Vgl. Kap. III.3).

Indem der Mensch eingreift in seine Art zu leben, unterbricht er den biologischen Ablauf, entfaltet Eigenes und gibt dem Leben eine je eigene Richtung. Indem Leben Lebensgestaltung wird, meldet sich das Mitsein mit Anderen, das *Inter-esse*. Das *Inter-esse* entbirgt zugleich die Pluralität der Menschen und den Pluralismus menschlicher Angelegenheiten, die sich ereignen, weil menschliches Miteinander nicht bei der Verrichtung der Lebensnotwendigkeiten stehen bleibt. Aus dem *Inter-esse* ergeben sich die zwischenmenschlichen Ereignisse, in die sich die Menschen einschalten, um ihnen eine Richtung zu geben, die ohne Mitwirkung absehbar anders verlaufen würden. (Vgl. Kap. I.4)

Jeder Mensch ist durch Geburt ein Neuanfang und verfügt über die Fähigkeit, selber etwas anzufangen, „[er] ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst.“¹ Automatisch ablaufende Vorgänge zu unterbrechen, zeigt sich als nur dem Menschen eigentümliche Begabung. „Ohne diese Fähigkeiten des Neubeginns, des Anhaltens und des Eingreifens wäre ein Leben, das, wie das menschliche Leben, von Geburt an dem Tode ‚zueilt‘, dazu verurteilt, alles spezifisch Menschliche immer wieder in seinen Untergang zu reißen und zu verderben.“² Dem linear verlaufenden Leben bis zum Tod kann man durch Handeln nicht entkommen, aber die Spanne zwischen Geburt und Tod ist gestaltbar, denn

gibt Arendt wie folgt wieder: „illud quod dictum est *In principio*, not ita dictum tamquam primum hoc factum sit, cum ante fecerit Angelos. Während es also vor der Erschaffung der Welt nicht etwa Nichts gab, gab es vor der Erschaffung des Jemand, der der Mensch ist, buchstäblich Niemand.“ Die Übersetzung des Textes von Augustinus ist eine Interpretation von Hannah Arendt in Anknüpfung an das im Text genannte Zitat. V.A., Fn. 3, S. 459.

¹ V.A., S. 216.

² V.A., S. 315 f.

nach Hannah Arendt werden Menschen „...nicht geboren ..., um zu sterben, sondern im Gegenteil, um etwas Neues anzufangen ...“.¹

Abzuweisen ist die Vorstellung, dass Neuanfangen die Möglichkeit sei, „...ab ovo anzufangen oder ex nihilo etwas zu erschaffen“,² und Neuanfangen ist nicht anfängerhaft wie das Einüben einer Fertigkeit. Anfangen ist mit Sprechen und Handeln jenseits eines Zweck-Mittel-Bereiches wesentlich verbunden und findet folglich in diesem Sinne auch jenseits der Welt des Arbeitens und der Welt des Herstellens statt. Anfangen im Bereich des Handelns verändert die Wirklichkeit.

Ein Anfang als Einschalten in Ereignisse vollzieht sich unerwartet, aber er ist nicht plötzlich und unvorbereitet da. Er kommt aus Gewesenen und setzt auf uns Zukommendes in Gang, d.h. jeder Anfang hat eine Entwicklung, aus der er kommt und auf die er vorausweist. Dennoch geschehen Neuanfänge im alltäglichen politischen Geschehen, ohne dass man sich des Neuen, das jeder Anfang ist, bewusst wäre.

Das ursprüngliche Politischwerden der Griechen in der Polis, bei dem sich Anfangen als menschlicher Anfang und menschliches Anfangen erstmals zeigte, zeugt gleichfalls von einer solchen Unauffälligkeit des Neuen. Das Bürgersein als Freie und Gleiche in der antiken Polis war kein bewusster Anfang. Die Griechen haben die Mitsprache breiter Bevölkerungsschichten an öffentlichen Angelegenheiten nicht in einem politischen Akt entschieden und umgesetzt. Vielmehr ergab sich die Möglichkeit zum Handeln aus Veränderungen der politischen Ordnung in Athen zur Zeit des Kleisthenes (508 v. Chr.). Bürger der Schichten außerhalb der bis dahin einflussreichen Adelsgeschlechter meldeten sich in einer Zeit, in der die üblichen Abhängigkeiten zerbrachen, politisch selbst zu Wort und entdeckten auf diese Weise ihre Fähigkeit, die gemeinsamen Angelegenheiten selbst zu regeln. Das politische Handeln wurde den Handelnden mithin erst in der Realisierung selbst bewusst.

Die Entdeckung der Möglichkeit, selbst mit dem Handeln anzufangen, löste die gewohnten Zusammenhänge auf. Eine daraufhin eigentlich erforderliche Institutionalisierung der neuen Ordnung war jedoch nicht gleich erfolgreich. Diese Entwicklung nachzuzeichnen, würde den Rah-

¹ Ebd.

² Hannah Arendt: Die Lüge in der Politik. In: Hannah Arendt: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. München 2000. S. 323.

Anfangenkönnen

men dieser Untersuchung übersteigen.¹ Bedeutsam für unseren Zusammenhang ist einerseits das geschichtliche Faktum, dass politisches Handeln im Phänomen des Anfangens mit der Selbstbestimmung über das eigene Geschick erfahren wurde. Das bedeutete zugleich auch die Erfahrung von Freiheit in zweifachem Sinne: Freiheit *von* der vorgegebenen Ordnung, von den Einflussbereichen der führenden Familien, und folglich Freiheit *für* die Entscheidung darüber, was gut für die Bürger und die Polis ist.

Der Übergang zur neuen, direkt-demokratischen Ordnung, der sich nicht ohne Schwierigkeiten vollzog, ermöglichte wegen seines auffälligen Verlaufs eine besondere Bewusstwerdung des Neuen an den politischen Erfahrungen. Analog zur Erfahrung des Ausbleibens der politischen Welt, wo bewusst wird, was sich versagt, war es die umgekehrte Erfahrung in der historischen Entwicklung zur Polis. Man entdeckte sich selbst in der neuen Rolle des Bürgers und trat erstmals aus der Rolle der Zugehörigkeit zu einer Berufsgruppe heraus; man überschritt damit die Schwelle von der privaten Zugehörigkeit des Oikos zum „hellen Licht der Öffentlichkeit“. Das zweifache Verlassen von Bereichen, die von Abhängigkeiten geprägt und die Gewohnheit geworden waren, erforderte neben der Organisation der neuen Weise des Zusammenkommens eine Veränderung der Menschen selbst. Die Erfahrung und Bewusstwerdung des Neuen verlangte nach einer Transformation des Menschen in einen Bürger. Der Bürger *als* Bürger musste sich neu definieren, ein neues Selbstverständnis und Zugehörigkeitsgefühl entwickeln, er musste selbst ein anderer werden.²

Auf die historischen Veränderungen zur Zeit des Kleisthenes kommt auch Aristoteles in seinen Überlegungen darüber, wer als Bürger zu bestimmen sei, zu sprechen. Wenn Bürger nur derjenige sein kann, der von einem Bürger abstammt, wird das dem Neuen nicht gerecht, das sich nach der Zerschlagung der alten Ordnung ereignete. Erst das Neue ermöglichte den Bewohnern Athens die Teilhabe an den gemeinsamen

¹ Vgl. hierzu die ausführlichen Darlegungen zum Übergang von Alter Ordnung zur „bürgerlichen Gegenwärtigkeit in Athen“ von Christian Meier: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt/Main 1980. S. 91 ff.

² Vgl. hierzu auch Christian Meier, a.a.O.

Angelegenheiten, was sie veränderte und zu Bürgern machte.¹ Die Bestimmung des Menschen als Bürger kann mithin keine Frage der Abstammung sein.

Angesichts des griechischen Neuanfangs breiterer Schichten, über das eigene Geschick zu entscheiden, wurde zugleich auch die Verfassung des Gemeinwesens die Sache aller. An dieser Stelle scheinen die drei Regionen von Freiheit ursprünglich auf, wie sie dem politischen Handeln aufgegeben sind.

Das Handeln als „wesentlich Anfangenkönnen“ dermaßen in den Vordergrund zu rücken, birgt jedoch die Gefahr zu verunsichern. Das aufgewiesene Anfangen ist reine Kontingenz und steht allen Forderungen nach Stabilität und Langlebigkeit entgegen. Sind alle Ergebnisse menschlichen Handelns, selbst die Verfassung, kontingent wie das Handeln selbst, gibt es in der politischen Welt keine Sicherheit. Politische Theorien verfolgen aber gerade den Zweck, Beliebigkeit und Unsicherheit abzuwehren und zu gültigen Aussagen zu kommen, die Sicherheit und Verlässlichkeit garantieren.

Stabilität des Gemeinwesens und sichere Verfahrensweisen zur Regelung der Grundstruktur der Gesellschaft sind erklärte Ziele der Bemühungen von John Rawls und der Kommunitaristen. Die Umsetzung dieser Vorhaben sind in rationalen Entscheidungsverfahren oder in Aufforderungen zur Orientierung am Gemeinwohl enthalten, die sich letztlich als das Erfordernis erweisen, politisches Handeln von möglichst vielen Bürgern einzufordern, wie in dieser Untersuchung dargelegt.

Sofern das politische Handeln freies Handeln ist, und insofern Handeln nicht anderen überlassen oder übertragen wird, verweist uns das Handeln auf das Phänomen des Anfangens von etwas Neuem, das zusammen mit dem Prozessgeschehen der Freiheit ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis darstellt. Das Freisein im Anfangenkönnen ist im politischen Alltag jedoch, wie bereits angemerkt, unauffällig und nur schwer zu erfahren. Die nichtpolitischen Anfänge in den Sonderwelten vermitteln aufgrund schneller und greifbarer Resultate eher die Erlebbarkeit von Freiheit. Das führt zu der Annahme, dass Freisein kein politisches Phänomen sei und die politisch Handelnden die je eigene Ver-

¹ Aristoteles: Politik. A.a.O., 3. Buch. 1275 b 22 ff.

Anfangenkönnen

wirklichung von sonderweltlichem Freisein der Bürger rechtsstaatlich abzusichern hätten.¹

Das politische Anfangenkönnen wird bewusst in Grenzsituationen, wenn ein Ereignis eingetreten ist, in dem die politische Welt ausbleibt, wenn z.B. Krieg droht. Grenzsituationen können allerdings die Achtsamkeit auf alltägliche Phänomene des Neuanfangens richten. Das „Bewusstsein davon, dass es das absolut Neue auch im Politischen geben könne“,² entstand mit den Revolutionen des 18. Jahrhunderts. Wie bereits erwähnt, ist es die Amerikanische Revolution, die die Freiheit von alten Abhängigkeiten stiftet, die sich in der Gründung der Republik zeigt. Der hier gemachte Anfang ist ein deutlicher Bruch mit allen bekannten Herrschaftssystemen. Man wagt erfahrbares Freisein über den Revolutions- und Gründungsakt hinaus und lässt sich auf eine unbekanntere Zukunft ein, die man selbst gestaltet. Daraus folgt, dass dem mit der Revolution und dem Gründungsakt selbst initiierten Prozess auch weitere Prozesse folgen müssen. Dem losgelassenen Vorgang muss eine von vielen möglichen Verlaufsrichtungen gegeben werden, andernfalls liefen die Vorgänge „automatisch“ weiter. Die Einflussnahme auf den Verlauf der gemeinsamen Angelegenheiten ist nichts anderes als ständiges Neuanfangen. „Der Anfang ist das Prinzip jeden Handelns, als Prinzip hält er sich durch...“,³ auch wenn die deutlich sichtbaren Anfänge, die Revolution und die Gründung der Republik, bereits Vergangenheit sind. Es wird die Schwierigkeit deutlich, Handeln als „wesentlich Anfangenkönnen“ bewusst wahrzunehmen, denn die alltäglichen politischen Geschäfte geraten zur Routine. Das Anfangen und Loslassen von Prozessen war den Handelnden in Amerika unmittelbar nach dem Gründungsgeschehen deutlicher und dauerhafter bewusst als den gegenwärtig Handelnden. Das politisch Gewohnte der Vergangenheit hatte keine Geltung mehr, die Selbstregierung als Neues war noch nicht Gewohnheit, sie musste bewusst jeweils neu initiiert werden. Die Zeit des Einübens war ein Transformationsprozess für die Handelnden selber, sie veränderten sich

¹ Auf dieses Missverständnis in der Auffassung von Freiheit weist Hannah Arendt in ihrem Vortrag „Freiheit und Politik“ hin, a.a.O., S. 693 f.

² Revolution, S. 57.

³ Revolution, S. 274.

Politisches Handeln

in der Weise, wie im antiken Griechenland die breiteren Schichten der Handelnden Andere wurden.

Zeigt Handeln keine deutlich sichtbaren Neuanfänge in der Tagespolitik, ist es schwierig, „den Geist des Neuen“ so zu institutionalisieren, dass er bewusst wäre und Wirkungen zeigen könnte. Die Negation des Anfangenkönnens, die am deutlichsten erfahrbar ist, ist das Phänomen des Totalitarismus. Wie bereits ausgeführt, ist in einem totalitären Staat freies politisches Handeln und mithin auch die Stiftung der politischen Welt nicht möglich. Hier ist ganz offenbar, dass eines unerreichbar ist: an der politischen Wirklichkeit etwas zu verändern, etwas Neues anzufangen.

Die Herrschaftsweise des Totalitarismus war angesichts bekannter Unterdrückung (Despotie, Tyrannis, Diktatur) selbst etwas Neues. Jedoch war das Neue gleichbedeutend damit, nichts unvorhersehbar Neues im politischen Bereich zuzulassen, bzw. die politische Welt insgesamt zu verunmöglichen. Unter totaler Herrschaft findet das Gegenteil von dem statt, was dem Gründungsgeschehen in Amerika folgte. An die Stelle der handelnden Beeinflussung der eigenen unbekanntes Zukunft tritt die Gewissheit, keine selbst zu gestaltende Zukunft zu haben. Im Totalitarismus gibt es nichts Kontingentes, alles wird erklärbar und berechenbar. „Der Anspruch [von Ideologien] auf totale Welterklärung verspricht die totale Erklärung alles geschichtlich sich Ereignenden, und zwar totale Erklärung des Vergangenen, totales Sichauskennen im Gegenwärtigen und verlässliches Vorhersagen des Zukünftigen.“¹

Die Phänomene der Revolution und des Gründungsakts für ein partizipatorisches Gemeinwesen sowie das Phänomen des Totalitarismus sind extreme Beispiele, in denen Handeln als Anfangenkönnen bzw. das Ausbleiben dieser Möglichkeit sichtbar wird. In den genannten Fällen steht das Ganze der politischen Zusammenhänge auf dem Spiel, der gesamte „Bewandtniszusammenhang“ der politischen Welt wird auffällig, nicht nur ein Zusammenhang, in dem es mit einer bestimmten Sache „seine Bewandtnis“ hat. In den genannten Beispielen der Sichtbarkeit oder des Ausbleibens von Handeln als Anfangenkönnen geht es, „...worum es eigentlich in der Politik, wie wir sie gewöhnlich verstehen, nie gehen

¹ E.u.U., S. 964.

Anfangenkönnen

dürfte, nämlich um alles oder nichts ...¹ Diese Grenzsituationen politischen Geschehens fallen auf und werden beachtet.

Im routinemäßig ablaufenden politischen Tagesgeschäft geht es normalerweise nicht ums Ganze, die Achtsamkeit ist folglich gering. Die unauffälligen Phänomene des Anfangenkönnens begegnen eher beiläufig. Wie zu Hannah Arendts Reaktionen während ihrer Arbeit für die deutsch-jüdische Exilzeitung „Aufbau“ bereits erwähnt (vgl. Kap. I.3.1), begrüßt sie die Nachrichten aus Europa, dass Juden Widerstand leisten. Widerstand zu leisten ist selbst im Totalitarismus die Möglichkeit, einen Anfang von etwas Neuem zu machen, sich nicht zu fügen. Ein absehbar verlaufendes Geschehen wird auf diese Weise gestört und möglicherweise verändert, der Vorgang läuft nicht „automatisch“ weiter. Widerstand hat in derart auswegloser Situation den Charakter der Hoffnung. Hoffnung klingt auch am Ende des Totalitarismusbuches an, wenn Hannah Arendt darauf verweist, dass die Möglichkeit des Neuanfangs „... immer und überall da und bereit [ist]. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen.“² Das Faktum der Natalität kann weder von den Gefährdungen, bei denen sich die politische Welt versagt, noch von einem totalitären Regime abgeschafft werden.³

Weitere sichtbare Neuanfänge begegnen in den bereits genannten Phänomenen des Versprechens und Verzeihens, (s. Kap. III.3) deren politische Bedeutung angesichts der Kontingenz menschlicher Angelegenheiten hervorzuheben ist. Die beiden Handlungsarten verweisen zunächst darauf, dass sie nur gemeinschaftsbezogen zur Anwendung kommen können. In der Welt des Arbeitens, d.h. der Welt des Lebens- und Überlebensnotwendigen, und in der Welt des Herstellens und im Umgang mit sich selbst sind sie nicht zu finden.⁴ Verzeihen wird eine Schuld, eine Tat, ein Vergehen, die falsche Einschätzung einer Sachlage, der falsche Ratschlag. Verzeihen ermöglicht einen Neuanfang. Ein Versprechen drückt Verlässlichkeit aus bei der Erwartung eines Zukünfti-

¹ E.u.U., S. 916.

² E.u.U., S. 979.

³ Es sei denn, es würde in das natürliche Werden eines jeden Menschen willkürlich (z.B. gentechnisch) eingegriffen. Hier würde sich die Qualität des Neuanfangs verändern.

⁴ Vgl. hierzu V.A., S. 300 ff.

gen, es bietet Orientierung in kontingenten Situationen und bindet mindestens zwei Menschen.

Verzeihen und Versprechen als Weisen des Handelns sind aber nur möglich, wenn es eine Wahl gibt. Verläuft ein Ereignis in unabänderlicher Weise ab, kann kein Versprechen daran etwas ändern. Und das Verzeihen birgt die Möglichkeit, verschiedene Prozesse zwischen Annahme und Ablehnung in Gang zu setzen.

Schließlich seien noch die unauffälligen Neuanfänge berührt, die täglich in Nachrichtensendungen konsumiert werden. Wir erfahren das Neue des Tages, Ereignisse und politische Angelegenheiten, wobei die Achtsamkeit auf Neuanfänge durch die Aufbereitung der Nachrichten in Bildern und Inszenierungen abgelenkt ist.

Mit der letzten Anmerkung wenden wir uns dem Neuanfang auf eine andere Weise zu: Neuanfänge als Medienereignisse zu konsumieren, ist selbst kein Handeln. Sie sind *als* Neuanfänge jedoch der Aufmerksamkeit und Beurteilung derjenigen Bürger anheim gegeben, die nicht direkt handeln, aber als Zuschauer reagieren können. (Näheres Kap. III.7) Ein Verbleiben in der Zuschauerrolle käme nach Arendt einem Rückzug aus der Welt gleich. Erst im Handeln als Anfangenkönnen konkretisiert sich die Einschaltung des Menschen in das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“, mit der er auf das Faktum des Geborenses antwortet.

Die Vergegenwärtigung des Handelns als Anfangenkönnen konkretisiert den die Untersuchung leitenden Hauptgedanken Hannah Arendts, dass Sprechen und Handeln die politische Welt stiftet. Das bedeutet aber auch, die im Handeln liegenden Zufälle und Risiken zu bejahen. Folglich ist es trotz aller theoretischen Bemühungen, Risiken und Zufälle zu begrenzen, kaum möglich, der dem Handeln innewohnenden Schrankenlosigkeit mit mehr Berechenbarkeit zu begegnen. So findet sich das Handeln als „wesentlich Anfangenkönnen“ bei Rawls und den Kommunitaristen nicht, wohl aber wird der Umgang mit der Unsicherheit thematisiert, die dem politischen Miteinander entspringt.

Die Überlegungen zur politischen Freiheit haben bereits deutlich werden lassen, dass auch Rawls und die Kommunitaristen Freiheit nicht festlegen können, so dass sie als gültig definiert und als abgehandelt gilt. Sie muss immer wieder neu bestätigt werden. Nach Taylor wird „Freiheit

Anfangenkönnen

in gemeinsamen Handlungen [ausgeübt]“.¹ Ebenso haben wir zur Zerbrechlichkeit der politischen Welt festgestellt, dass die politische Welt „aufgegeben“ ist. Das bedeutet, sie bedarf einer ständig zu erneuernden Tätigkeit, um erscheinen zu können. Taylor legt an zahlreichen Stellen immer wieder dar, dass das freie Individuum sich in dem, was es ist, nur der Gesellschaft als Ganzes verdankt und fordert dazu auf, diese Gesellschaft zu „schaffen, zu unterstützen und dazu zu gehören“ („... then this is the society we ought to try to create and sustain and belong to.“)² Indem Taylor das Verb „to create“ wählt und nicht „to produce“, betont er das Schöpferische der Tätigkeit, und schöpferisch ist stets der Anfang eines Tuns, das nicht im Zweck-Mittel-Bereich etwas Vorhersagbares als Ergebnis vorweisen kann.

In *Kritik und Gemeinsinn* geht Michael Walzer der Frage nach, warum man die eigene Gesellschaft kritisiert. Er kommt zu dem Schluss, dass es nicht möglich ist, eine objektive Lösung für eine intakte Gemeinschaft in allen Bereichen zu finden. Politisches Handeln erübrigt sich nicht durch eine einmal gewonnene Erkenntnis. Es muss immer wieder neu mit Analysen und Veränderungen der politischen Welt begonnen werden, zumal der Gesellschaftskritiker nicht von einem archimedischen Punkt jenseits der Gesellschaft seine Kritik verfasst.³

Ein soziales Grundproblem ist für Rawls die Stabilität. Selbst wenn eine Gerechtigkeitsvorstellung erarbeitet wird, die *als* Vorstellung stabil wäre, d.h. wenn die zur Ermittlung der Gerechtigkeitsvorstellung durchzuführenden Verfahren immer wieder oder annähernd die gleiche Gerechtigkeitsvorstellung zum Ergebnis hätten, folgt daraus nicht, dass auch die Grundstruktur der wohlgeordneten Gesellschaft stabil wäre. Auch „Institutionen und Verfahrensweisen der wohlgeordneten Gesellschaft“ können sich verändern, weil „...die Verhältnisse ... sich von Zeit zu Zeit ändern [werden]“. Hinsichtlich der Stabilität einer wohlgeordneten Gesellschaft bedeutet das, dass sich die Institutionen den jeweils neuen Verhältnissen anpassen müssen. Dazu bedarf es systemimmanenter Kräfte und „moralische[r] Gesinnungen“ der Mitglieder der Gesell-

¹ Charles Taylor: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus. In Axel Honneth (Hg.): Kommunitarismus. A.a.O., S. 117.

² Charles Taylor: Atomism. In: ders.: Philosophy and the Human Sciences. A.a.O. S.207.

³ Michael Walzer: Kritik und Gemeinsinn. Berlin 1990.

schaft.¹ Rawls stellt an dieser Stelle seiner *Theorie* überwiegend moralpsychologische Überlegungen an. Er möchte erproben, ob seine Konzeption der Entscheidungsverfahren in der Realität anwendbar wäre.²

Zu einer Lösung des Grundproblems „Stabilität“ kommt Rawls jedoch nicht. Es bestätigt sich hier einmal mehr, dass Rawls seine beiden Begründungswege nicht wie eine feste und unwiderrufliche Basis behandelt. So wird eher das Gegenteil deutlich: Kontingenz im politischen Bereich lässt sich nicht beseitigen.

Auch das Überlegungsgleichgewicht in Rawls' *Theorie* ist immer nur vorläufig. Ein Mitvollzug der Entscheidungsverfahren der *Theorie* ergibt eine ständige Bewegung zwischen den Bedingungen des Urzustandes und den wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen. Die Bewegung ist ein Innehalten, Prüfen und Vergleichen und nur im Miteinander-Sprechen erfahrbar.

Ist nun das politische Handeln „wesentlich Anfangenkönnen“, dann ist jegliche Bemühung zur Kontingenzbewältigung in der politischen Welt abgeleitet aus der Erfahrung des Anfangens.

John Dewey, der einen Mittelweg beschreitet zwischen dem Dogmatismus einer teleologischen Ausrichtung des politischen Handelns und einem eigenständigen Handeln des rational entscheidenden Individuums, stellt hinsichtlich der politischen Angelegenheiten fest, dass man sie einerseits nicht einfach ablaufen lassen kann, andererseits kann man für den Ausgang ihrer Bearbeitung ihrer Natur nach keine Gewissheit beanspruchen, weil sie sich in eine ungewisse Zukunft hinein entwickeln. „Was erst noch *zu tun* ist, schließt die Vorhersage einer noch von Eventualitäten abhängigen Zukunft ein, und kann nicht dem Umstand entgegen, dass es wie jede Vorwegnahme von Wahrscheinlichkeiten dem Irrtum unterliegt.“³ (Herv. J.D.) Würden die Menschen resignieren und die politischen Angelegenheit der „Wissenschaft“ überlassen, verlören sie nach Dewey die Fähigkeit, in das politische Geschehen einzugreifen und es zu beeinflussen.⁴ Das Handeln im Sinne von Eingreifen und Beeinflussen, so wie es Dewey einfordert, hat den Charakter des Anfangens.

¹ *Theorie*, S. 498.

² *Theorie*, S. 492 ff., insbesondere S. 539 ff.

³ John Dewey: *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme*. A.a.O., S. 151.

⁴ *Ebd.*, S. 129 f.

Anfangenkönnen

Die den politischen Angelegenheiten innewohnende Kontingenz war schon bei den Überlegungen des Aristoteles zu den Wegen und Möglichkeiten des Handelns unverkennbar. (Vgl. Kap. III.3) Auf das Anfangen verweist Aristoteles indirekt. In seiner Nikomachischen Ethik bestimmt er die ethische Tugend als eine Mitte (*mesotes*), eine mittlere Haltung zwischen Übermaß und Mangel. „Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte im Bezug auf uns Die Mitte liegt aber zwischen zwei Schlechtigkeiten, dem Übermaß und dem Mangel.“¹ Die Tugenden werden nur durch Einübung, die rechte Mitte zu treffen, erworben. Mithin ist das Treffen der rechten Mitte abhängig von Erfahrungen und den Erfordernissen der jeweiligen Situation und kann nicht mathematisch berechnet werden. Der Handelnde ist auf sich selbst gestellt. Jede Gelegenheit, die Tugend einzuüben, weist mithin auf einen Anfang. Der Anfang liegt im Handelnden, der einer Angelegenheit, die sich „so und auch anders“ verhalten kann, eine bestimmte Richtung gibt.

Die Besinnung auf das Anfangenkönnen und die angeführten Beispiele ermöglichen Orientierung in gegenwärtigen politischen Erfahrungen. Im Mitvollzug des Phänomens des Neuanfangens nimmt sowohl die Möglichkeit der je eigenen Erfahrung von Handeln als auch das politische Handeln selbst seinen Anfang. Versetzt man sich an den Anfang des Anfangens, wird deutlich, dass jeder selbst ein Element des Handelns ist und Handeln als Tätigkeit keinen natürlich ablaufenden Prozess darstellt. Es wird verständlich, dass Vorgegebenes (Idee, Ideologie, Gemeinwohlbegriff) das Handeln teleologisch führt, und dass Anleitungen, das Handeln nach Art des Herstellens sicher funktionieren zu lassen, die Erfahrung von Anfangen und Freisein verstellen. Es gilt, Anfänge zu bemerken und auf Anzeichen in der Sprache zu achten, die die Möglichkeit des Unvorhersehbaren aus der politischen Welt ausschließen.²

Die Möglichkeit des Anfangenkönnens ist ein Ausdruck der ständigen Orientierungsleistung im Handlungsspielraum des Ungewissen der

¹ Aristoteles: Nikomachische Ethik. A.a.O., 1106 b 35 – 1107 a 2.

² Hannah Arendt gibt Beispiele für derartige Argumente gegen Demokratie, z.B. wenn Bürger als ein „vielköpfiges Eines“ gesehen werden, nicht als die Vielen in ihrer Pluralität; wenn von „kollektivem Körper“ oder „Einstimmigkeit“ gesprochen wird oder davon, dass es „nur eines Mannes bedarf“, der statt der Vielen handelt. Vgl. V.A., S. 278 ff.

menschlichen Angelegenheiten. Anfänge setzen etwas unabsehbar auf uns Zukommendes in Gang, sie sind ausgerichtet an Unbestimmtem und orientieren sich am Gelingen. Anfangenkönnen wird sichtbar als Reaktion auf Ereignisse, als Ergreifen einer von vielen Handlungsmöglichkeiten. Die Möglichkeit des Anfangenkönnens selbst ist ein Prüfkriterium für die Erfahrbarkeit von Freiheit als Freisein. Es lässt mithin die Komplexität des politischen Handelns ins Offene treten.

6. Das Versprechen als Leitgedanke der Machtbildung und Kontingenzbewältigung

Gemeinwohlbegriffe und gemeinschaftlich definierte Güter haben Gemeinwohlorientierung zum Ziel. Sie sollen das Handeln leiten und mithin das politische Miteinander vorhersehbar verlaufen lassen. Theorien über die Verfahren zur Ermittlung der Grundlagen einer politischen Gemeinschaft haben ebenso das Ziel, über rationale Einsicht eine stabile politische Ordnung herzustellen und die Zukunft sicherer zu machen. Eine erfahrbare Möglichkeit, auf uns Zukommendes verlässlich zu gestalten, ist das Versprechen.

Wenn politisches Handeln „wesentlich Anfangenkönnen“ ist, so ist das Versprechen eine Weise des Anfangenkönnens. Das Versprechen ist eine Quelle des Vertrauens auf Verbindlichkeit von Vereinbarungen. Es hat seine Wurzeln in Bereichen vor aller Ordnungsstiftung, d.h. politisch in der Region der Freiheit, die der durch Verfassung und Gesetze gesicherten Region der Freiheit vorausgeht. Diese Quelle des Vertrauens muss mithin auch in vertragstheoretischen Überlegungen Hintergrund sein.

Hannah Arendt spürt einer Quelle der Vertrauensstiftung durch Versprechen in ihren Untersuchungen zur Amerikanischen Revolution nach. Sie geht zurück auf den *Mayflower-Compact* der *Pilgrim Fathers* aus dem Jahre 1620.¹ Die Auswanderer aus Plymouth und London, ein „zusammen gewürfelter Haufen“ von jedoch „zivilisierten Menschen“ hatten sich von der Britischen Krone losgesagt. Der Grund lag nicht in dem

¹ Revolution, S. 214 ff.

Versprechen

Bestreben, Abenteuer und Gefahren zu bestehen. Das Motiv zu handeln gründete in der Erfahrung von Unfreiheit in der Ausübung ihres Glaubens. Das Streben nach freier Religionsausübung ließ die Auswanderer politisch werden.¹ Sie wollten in der Neuen Welt ein neues Plymouth gründen. Für das Gründungsgeschehen sicherten sie sich noch auf der *Mayflower* gegenseitig zu, Regeln und Abmachungen, die sie bei diesen Versammlungen vereinbarten, in der neuen Gemeinschaft einzuhalten. Sie vertrauten gegenseitig auf die Zuverlässigkeit jedes Einzelnen, sein Versprechen zu halten. Im Zusammenhandeln wurden sie mächtig, „...einen ‚civil Body Politick‘ zu etablieren, der von nichts zusammengehalten war als dem Vertrauen auf die Kraft gegenseitiger Versprechen, die sie sich abgaben, ‚in der Gegenwart aller und unter den Augen Gottes‘...“²

Die Kraft des Versprechens ist im Falle der *Pilgrim Fathers* die Quelle für eine Art Gesellschaftsvertrag, dessen theoretische Autorität den neuen Siedlern nicht bekannt war. Das Versprechen bindet mithin die Menschen aneinander. Der *Mayflower-Compact* ist der außergewöhnliche Fall, in welchem das Entstehen einer neuen Gemeinschaft durch eine Art Gesellschaftsvertrag sichtbar wird, bei dem tatsächlich alle mit allen ein vertragsähnliches Bündnis schließen.³ Das Versprechen spielt eine wichtige Rolle, haben doch die Bündnispartner keine Möglichkeit, bei Zuwiderhandeln gegen eine der Abmachungen ein Gericht anzurufen und auf Vertragsverletzung zu klagen.

Das historische Ereignis des *Mayflower-Compact* zeigt die politische Erfahrbarkeit der Phänomene des Versprechens und Vertrauens und ein ursprüngliches Entstehen von allem, was wir „politisch“ nennen, denn es handelt sich hier nicht um eine Vereinsgründung. Die Vielen in ihrer Pluralität treten als Gleiche sprechend und beratend zusammen, um mit gegenseitigen Versprechen die „Inseln des Voraussehbaren“ für das zu gründende Gemeinwesen zu schaffen. Ohne jeden theoretischen Hintergrund ist den Auswanderern bewusst, dass nach der Landung Chaos

¹ Vgl. hierzu: Alexis de Tocqueville: Über die Demokratie in Amerika. A.a.O., S. 32 ff. Tocqueville weist besonders darauf hin, dass die Auswanderer trotz religiöser Motive nicht auf ein Jenseits vorausblickten, sondern bewusst eine eigene, diesseitige Gründung in Amerika unternommen haben, um in Freiheit ihrem Gott zu dienen.

² Revolution, S. 217.

³ Vgl. Revolution, Anm. 55, S. 386.

herrschen wird, wenn nicht ein Voraushandeln eine gewisse Ordnung schafft. Sie „...[hatten] Angst ... vor einer Art Naturzustand, vor der unberührten Wildnis, die grenzenlos vor ihnen lag, und vor der unbegrenzten Initiative von Menschen, die keine Gesetze mehr in Schranken hielten.“¹

Im Handeln der Auswanderer sind gleichfalls die drei Regionen politischer Freiheit anschaulich gegeben: Sie lösen sich von der Britischen Krone, können mithin keinen Schutz für ihre neue Ordnung erwarten. Sie befinden sich in der Region von Freiheit ohne jede Sicherheit. Das Versprechen als vorausgehender Gründungsakt ist der Gestaltungsrahmen für die gesicherte Region der Freiheit hinsichtlich der Ungewissheiten der in der Zukunft liegenden Konflikte und Ereignisse. Das Versprechen sieht zugleich vor, das gemeinschaftliche Handeln auch nach Gründung der Siedlung analog zum prä-politischen Handeln zu ermöglichen. Das bedeutet, dass im gemeinsamen Handeln die ständige Bestätigung der gegebenen Versprechen geschieht, und damit zeigt sich zugleich die dritte Region von Freiheit als der Raum für politische Angelegenheiten und / oder Veränderung von Teilen der gesicherten Freiheitsregion.

Das Beispiel des *Mayflower-Compact*, das sich historisch weit vor der Amerikanischen Revolution und Verfassungsgebung ereignete, lässt noch ein anderes Phänomen aufscheinen, nämlich das der Entstehung und Ausübung von Macht. Die Erfahrung des Zusammenschließens und die sich daraus ergebende Macht des Zusammenhandelns führte in der Amerikanischen Revolution zu einem völlig neuen Machtbegriff, der *als* Unterschied zu gewohnten Begriffen von Macht nicht nur zu Lebzeiten Hannah Arendts nicht gesehen wird, sondern auch gegenwärtig kaum besondere Beachtung erfährt.²

¹ Revolution, S. 216 f.

² In den „gewohnten“ Machtbegriffen wird Macht in der Regel gleichgesetzt mit Gewalt, Ausübung von Herrschaft oder Mittel zur Erzeugung und Erhaltung von Herrschaft. „Macht ist jede Chance innerhalb einer sozialen Beziehung, den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“ Diese Definition von Macht von Max Weber (in ders.: *Wirtschaft und Gesellschaft*.⁵ München 1972, S. 28) ist in den empirischen Sozialwissenschaften und in der Politikwissenschaft grundlegend geblieben, so dass Macht im Sinne einer Erzwingungschance erscheint. Hannah Arendt hat sich ausführlich mit der Problematik von Macht im Unterschied zur Gewalt befasst in dies.: *Macht und Gewalt*,¹⁴ München 2000, (M.u.G.), nimmt aber auch

Versprechen

Indem sich die Einwanderer auf der *Mayflower* zusammenschlossen, um gemeinsam über verbindliche Regeln, Zielsetzungen und das gemeinsame Handeln in der neu zu gründenden Siedlung zu beraten und dies letztlich in gegenseitigen Versprechen zu artikulieren, war Macht entstanden, die von keinem gesichert war. So wie die *Pilgrim Fathers* Furcht vor möglicher Schrankenlosigkeit menschlicher Bestrebungen in einem unregelmäßigem Zustand hatten, so überzeugt waren sie davon, dass ihr Zusammenschließen qua Versprechen wirksam und umsetzbar sei.

Welches Verständnis von Macht kommt beim Handeln der *Pilgrim Fathers* zum Ausdruck? „Macht entspricht der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln. Über Macht verfügt niemals ein Einzelner; sie ist im Besitz einer Gruppe und bleibt nur solange existent, als die Gruppe zusammenhält.“¹ Gemäß diesem Verständnis ist Macht in der politischen Welt nicht „herzustellen“, sie ist flüchtig und vergänglich wie die politische Welt selbst. Man muss sich ständig um sie kümmern bzw. sie immer neu bilden. Entstehung und Ausübung von Macht haben die gleiche Bewegung wie das politische Handeln selbst und die dadurch entstehende politische Welt. Diese Phänomene sind darauf angewiesen, immer wieder neu zur Erscheinung gebracht zu werden.

Die Macht des Staates bzw. der Regierung ist im vorstehenden Sinne gesehen gebunden an die ständige Bestätigung derjenigen, in deren Auftrag sie ermächtigt wurden. Das Verständnis vom Wesen der Macht geht verloren, sobald Macht als ein Verhältnis von Befehl und Gehorsam gesehen wird. Der zur Befehlsgewalt ermächtigende Bürger würde im Augenblick seiner Ermächtigung „ohnmächtig“, d.h. er hätte danach keine Möglichkeit mehr, sich mit Vielen zusammenzuschließen, um sich sprechend und handelnd in die politische Welt einzuschalten. Die Gewalt, die die Staatsmacht zum Schutz des Gemeinwesens anwendet, dient nach Hannah Arendt nicht zum Machterhalt oder Machtaufbau. Sie

in ihren Werken Über die Revolution und Vita Activa im hier ausgefalteten Sinne auf die Macht Bezug.

¹ M.u.G., S. 45.

gilt als letztes Handlungsmittel, wenn die politischen Möglichkeiten versagen.¹

In *Vita activa* hat Hannah Arendt durch die Analyse der menschlichen Tätigkeiten die in dem neu entstandenen Machtbegriff des 17. Jahrhunderts sich aufschließenden Möglichkeiten des politischen Handelns festgehalten und sichtbar gemacht. Sie weist damit auf die Erfahrbarkeit von Handlungsmöglichkeiten und auf die Gefahr, dass durch Nichtunterscheidung der menschlichen Tätigkeiten deren Bedeutung in Begriffsvermischungen oder in inhaltlichen Begriffsveränderungen verloren gehen. Die Gewaltanwendung ist nach Arendt streng genommen dem Herstellen von etwas zuzuordnen, denn Gewalt ist immer Mittel zu einem Zweck und braucht zur Anwendung ein Instrument. Mit anderen Worten, Gewalt ist instrumentell, Macht dagegen kommunikativ.²

Die von den *Pilgrim Fathers* gemachte Erfahrung des kommunikativen Zusammenschließens ließ das Phänomen der Macht unter Freien und Gleichen aufscheinen. Dieses Element des Politischen war rund 150 Jahre später auch die Erfahrung der Männer der Amerikanischen Revolution, die Hannah Arendt in die „artikulierte Sprache des politischen Denkens“ (Arendt) überträgt: „... die spezifisch amerikanische Erfahrung [hatte] die Männer der Revolution gelehrt ..., dass das Handeln zwar in Vereinzelung begonnen und von wenigen Entschlusskräftigen, die sich über ihre Motive einig sind, beschlossen wird, dass es aber nur durchgeführt werden kann in einer gemeinsamen Anstrengung, welche die Vielen miteinbezieht, ... daß also bei der Durchführung nur die gemeinsame Anstrengung zählt und nicht die Einheitlichkeit von Motiven, Vergangenheit und Abstammung Die gemeinsame Anstrengung gleicht die Verschiedenheit der Abstammung wie der persönlichen Qualität auf eine höchst effektive Weise aus; in ihr werden wirklich alle gleich.“³

Wichtig für unseren Zusammenhang ist aus diesem Zitat die Nennung der Vielen in ihrer Pluralität als Handelnde und Entscheidende, die lediglich geeint sind durch das gemeinschaftliche gegenwärtige und zu-

¹ M.u.G., S. 48.

² Vgl. hierzu auch Jürgen Habermas, der sich von Hannah Arendt zu seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* angeregt fühlte: „Von Hannah Arendt habe ich gelernt, wie eine Theorie des kommunikativen Handelns anzugehen ist ...“ In ders.: *Philosophisch-politische Profile*. Erw. Ausgabe, ² Frankfurt/Main 1991. Zitat S. 405.

³ *Revolution*, S. 225.

Versprechen

künftige Handeln. Das wäre die Realisierung des republikanischen Ideals der Gleichheit und Freiheit ohne Rücksicht auf Herkunft oder individuelle Glücksvorstellungen.

Der neu entstandene Machtbegriff ist gerichtet auf Macht*zuteilung* und nicht auf Zentralisierung von Macht. Das kommt in der Formulierung des *Mayflower-Compact* zum Ausdruck, in der die Beteiligten zur Bekräftigung ihres gegenseitigen Versprechens nicht nur Gott anriefen, sondern dies ausdrücklich „in the presence of one another“ taten, d.h. jeder sieht und hört jeden und wird von allen anderen gesehen und gehört.¹

Deutlicher tritt die Erfahrbarkeit des politischen Handelns hervor, wenn wir das Neue des Machtbegriffs dem alten Verständnis gegenüber stellen, wie es Hannah Arendt im Vergleich zur Französischen Revolution getan hat. Im Kapitel zur politischen Freiheit ist ausgeführt, dass Freiheit nur im Falle einer Revolution als ein zu verwirklichender Zweck erscheint, im übrigen zeigt sie sich nur in Situationen des Handelns und im Ablauf der daraus folgenden Ereignisse. Ist nun die Gründung von Freiheit das Ziel aller Revolutionen, dann ist mit dem Akt der Befreiung das revolutionäre Geschehen noch nicht zu Ende. Revolutionäre zielen darauf, die Freiheit institutionell festzulegen. So muss eine neue Verfassung auch etwas Neues hinsichtlich der Ermöglichung von freiem Handeln enthalten. Die nach Rawls zur Grundstruktur der Gesellschaft gehörenden Grundfreiheiten des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes stellen, wie bereits festgestellt, im Grunde Sicherungsrechte dar. Sie sind nach Hannah Arendt folglich ihrer Natur nach negativ, da sie nur den Missbrauch regeln. „Nun sind aber die Rechte und Freiheiten, die von den Gesetzen des Verfassungsstaats garantiert werden, alle negativer Natur ... sie stellen keinen Anspruch auf Mitbeteiligung an der Staatsgewalt dar, sondern sind lediglich ein Schutz gegen sie“² Die Verfassung, die sich die Revolutionäre zur Gründung der Freiheit geben, die auf freies politisches Weiterhandeln gerichtet ist, muss mithin neben den Rechten der Bürger und der Begrenzung der Staatsgewalt die Ermöglichung von Freiheit,

¹ Revolution, S. 221.

² Revolution, S. 186.

d.h. Möglichkeiten zu handeln, konstitutionell zum Ausdruck bringen und zum Zusammenhandeln auffordern.¹

Die Sicht auf den Akt des Versprechens als den „Akt des Sichaneinanderbindens“ bringt das Handeln *als* Handeln als „Quelle für die Macht, die allen denen zufließt, die ihm [dem Bund, d. Vfn.] angehören“² zum Ausdruck und dient nicht der Legitimation von Herrschaft, wie dies in der Regel durch die Konstruktion des fiktiven Gesellschaftsvertrages geschieht.

Es gibt bei einem gelingenden Prozess der Revolution, wie es die Amerikanische Revolution nach Hannah Arendt darstellt, kein Machtvakuum. Der Übergang zur neuen Ordnung geschieht kontinuierlich durch die Handelnden selbst, die sich zunächst zusammenschließen, um „mächtig“ zu sein und sich von alten Strukturen zu lösen, um sodann die Freiheit in der Verfassung für ein neues oder verändertes Gemeinwesen zu gründen und in der Verfassung die immer wieder mögliche Machtbildung als Bestätigungshandeln festzulegen. Im Sinne Taylors' sorgen sie selbst für die Dinge, die sonst ein Despotismus für sie besorgen könnte (s. Kap. I.2), und sie unterbrechen ihr Miteinander-Handeln nicht.

Vergleichen wir eine gelingende Revolution mit misslingenden Revolutionen und Rebellionen, verläuft der Weg des Zusammenhandelns bis zum Akt der Befreiung gleich. Wenn aber, wie in der Französischen Revolution, ein anderes Machtverständnis vorherrschend ist, das nach Hannah Arendt auch mit einem „Misstrauen gegen Macht als solche“ verbunden ist, entsteht nach Zerschlagung der alten Machtstrukturen ein Machtvakuum, das mit neuen Apparaten gefüllt wird. Macht heißt hier „Herrschen“ oder „Regieren“, Macht kommt „von oben“. Wird nun eine Regierung gestürzt und „versprechen“ potentielle Herrscher eine andere Ordnung, z.B. Abstellung von Missständen, kommt auch die neue Ordnung „von oben“ und nicht „von unten“, vom Volk bzw. aus dem Volk.

Der neue Machtbegriff ist keine Erfindung Hannah Arendts. Die Gründungsväter in Amerika haben ihre Machtausübung ausdrücklich im

¹ Die Schwierigkeit, eine Handlungsaufforderung im Sinne von Anfangenkönnen zu artikulieren, d.h. den „Geist der Revolution“ zu bannen und im politischen Alltag aufrechtzuerhalten, war Hannah Arendt bekannt (vgl. z.B. Revolution S. 277 ff.). Ihr gesamtes politisches Denken war von dem Bemühen geprägt, Phänomene wie die der Revolution oder des Totalitarismus selbst zu verstehen und verständlich zu machen.

² Revolution, S. 221.

Versprechen

vorstehenden Sinne gemeint, d.h. sie legten die Bildung von Machtquellen verfassungsmäßig fest und nicht deren Begrenzung: „Hätte Madison geglaubt, dass Macht unteilbar sei - dass geteilte Macht weniger Macht bedeute -, so hätte er vorschlagen müssen, die neue Macht der Union aus den Machtteilen aufzubauen, welche die Länder um ihrer eigenen Sicherheit willen mehr oder minder freiwillig abtreten, was zur Folge gehabt hätte, dass die Bundesregierung um so mächtiger geworden wäre, je mehr die sie konstituierenden Teile an Macht verloren hätten. Gegen alle solche Vorstellungen ... behauptete er, dass mit der Gründung der Union, durch das Zusammentreten der dreizehn Länder, auch eine neue Machtquelle aufgebrochen sei, die ihre eigene Kraft keineswegs von der Macht der sie konstituierenden Länder bezog, da sie in keiner Weise auf ihre Kosten errichtet worden sei.“¹

Hannah Arendt hat in anderen Zusammenhängen auch den „alten“ Machtbegriff benutzt, wenn es nicht darum ging, Machtbildung und Machtausübung sichtbar zu machen. Man hätte sonst nicht miteinander reden können, insbesondere nicht mit Theoretikern aus anderen politischen Systemen. Die Komplexität des politischen Handelns, der wir in unserer Untersuchung nachgehen, erfordert allerdings, das Zusammenhandeln als „Machtquelle“ festzuhalten, aus der das Phänomen der Macht als Handlungsmöglichkeit der Vielen immer wieder hervorgeht.

Wie wenig in Europa und im heutigen Amerika diese Machtquellen gesehen werden und wie sehr man dem alten Machtverständnis verhaftet ist, zeigt ein Blick auf gegenwärtiges politisches Geschehen. Wann immer in den Medien davon berichtet wird, dass in einem Land eine neue Verfassung in Kraft getreten ist, handelt es sich in der Regel um eine Verfassungsgebung „von oben“. Die Regierenden geben dem Volk die Verfassung, nicht das Volk selbst, wie auch nach dem Zustandekommen der deutschen Einheit die Verfassungsgebung durch das Volk umgangen werden konnte. Das ostdeutsche Zusammenhandeln zur Befreiung von der alten Machtstruktur konnte nicht in einem neuen „Gründungsakt“ als Machtquelle festgeschrieben werden. Das geänderte Grundgesetz, das

¹ Revolution, S. 199.

zur „endgültigen Verfassung Deutschlands“ wurde, war „von oben“ gegeben worden.¹

Am Beispiel des *Mayflower-Compact* ist die dem politischen Handeln eigentümliche Bewegung klar erkennbar: eine öffentliche Angelegenheit in der äußeren Gestalt einer Situation, die es zuvor noch nie so gegeben hat, erfordert Klärung. Die Beteiligten fällen eine Entscheidung unter Ungewissheit. Aus der vergangenen alten Ordnung ist Sicherheit nicht ableitbar, die Zukunft nicht berechenbar. Das im *Mayflower-Compact* niedergelegte Versprechen schafft eine „Insel des Vorhersehbaren“, handlungsleitend ist das Vertrauen auf Verlässlichkeit. Die Bewegung des Handelns beginnt stets aus Neuem, hält in einer Orientierungssuche inne und lässt dennoch Unvorhersehbares los.

In der Amerikanischen Revolution im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts wird die Erfahrung des *Mayflower-Compact* in der gleichen Bewegung des politischen Handelns sichtbar: die Unabhängigkeitserklärung bekundet die Loslösung von der alten Ordnung, der Gründungsakt und die Verfassungsgebung zeigen die wechselseitig gegebenen Versprechen, und in den Machtquellen, die jede Gemeinschaft darstellt, die sich der Union anschließt, ist das unvorhersehbare Weiterhandeln aller ausdrücklich festgehalten. Die in diesen Akten entstehende Gemeinschaft ist die Machtquelle selbst, weil ihr alle angehören und weiterhandeln.

¹ Es sei hier kurz an die bewusste Entscheidung im Jahre 1993 erinnert, das Thema einer Verfassung für das wiedervereinte Deutschland, die mit einer bekräftigenden Volksabstimmung bestätigt werden sollte, nicht weiterzuverfolgen. Dem waren zwei offizielle Verfassungsdiskurse vorausgegangen, der vom „Kuratorium für einen demokratisch verfassten Bund deutscher Länder“ und eine deutsch-deutsche Bürgerinitiative mit Experten und Laien, und die „Gemeinsame Verfassungskommission von Bundestag und Bundesrat“ (GVK), das offizielle Beratungsgremium der Bundesregierung. Der Beitritt der DDR zum Geltungsbereich des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland hatte nach Art. 146 GG eine Verfassungsgebung für ganz Deutschland möglich gemacht. Absicht war, in einer gemeinsamen Verfassung auch den geistigen Extrakt der politischen Kultur widerzuspiegeln, d.h. die politischen Erfahrungen von vier Jahrzehnten Teilung und der europäische Integrationsprozess sollten darin aufgenommen werden, so wie das Grundgesetz seinerzeit die Reaktion auf den NS-Staat darstellte. Die Verfassungsdiskussion, 1991 von allen Parteien noch eine Notwendigkeit genannt, fand nicht statt, ebenso wenig ein Volksentscheid, letztlich entschied die GVK im vorstehenden Sinne. (Vgl. Werner Weidenfeld / Karl-Rudolf Korte (Hg.): Handbuch zur deutschen Einheit. Bonn 1999.)

Versprechen

Die beiden amerikanischen Neuanfänge erforderten Veränderungen des Menschen selbst, wie auch die Erfahrung der Handlungsmöglichkeiten bei den Griechen, ihre eigenen Geschicke selbst zu lenken (s. Kap. III.5). Die Auswanderer auf der *Mayflower* entwickelten sich in der Verfolgung ihres Wunsches nach freier Religionsausübung vom Gläubigen zum direkt-demokratischen Bürger, die Revolutionäre des 18. Jahrhunderts erfuhren die Transformation vom Untertan zum Bürger.

Das Verweilen beim Phänomen des gegenseitigen Versprechens lässt den Unterschied zum Vertragsschluss deutlich werden, wie Hannah Arendt ihn versteht. Ein Gesellschaftsvertrag verlangt nach Zustimmung und verweist auf ein Verhältnis von Ungleichen, das Versprechen verweist auf die wechselseitigen Verpflichtungen und mithin auf ein Verhältnis von Gleichen. Die Situation des Versprechens verdeutlicht weiterhin ein politisches Handeln jenseits von Regelmäßigem und jenseits der Subsumtion unter Vorgegebenes. Das kennzeichnet das Wesen des politischen Handelns. Das politische Handeln selbst wird dabei ebenso unmittelbar erfahren wie die drei Regionen der Freiheit. Desgleichen zeigt sich in der Situation des Versprechens der Weltcharakter der politischen Welt im phänomenologischen Sinne, denn „[g]erade in der Fähigkeit, Versprechen zu geben und zu halten, offenbart sich die weltbildende Fähigkeit des Menschen.“¹ Im Bewusstsein der weltbildenden Fähigkeit des Menschen durch Sprechen und Handeln wäre auch der „Geist der Revolution“ oder der „Geist des Neuanfangens“ gegenwärtig.

Der Durchgang durch die Situation des Versprechens eröffnet einen neuen Zugang zum Rawlschen Urzustand. Rawls wählt den Begriff des „Urzustands“ an Stelle des „Naturzustands“, weil der Urzustand eine höhere Abstraktionsebene darstellt als die bisherige Vorstellung vom Gesellschaftsvertrag, dem ein Naturzustand vorausliegt. (Vgl. Einleitung, 2). Die höhere Abstraktionsleistung hat nach Rawls' Überzeugung den Vorteil, eine breitere Zustimmung zu den im Urzustand möglichen Entscheidungen annehmen zu können als im Falle des Naturzustands. Mit Blick auf die Tätigkeiten, die im Urzustand vonstatten gehen, haben wir bereits festgehalten, dass sie politisches Handeln darstellen, denn man trifft eine Wahl für eine der verschiedenen Gerechtigkeitsvorstellungen. Man muss notwendig miteinander sprechen und beraten.

¹ Revolution, S. 227.

Was an Rawls' Begründungsgang im Sinne Hannah Arendts stört, ist die angenommene „Zustimmung“. Zustimmung wird in der Regel einer Sache erteilt, die ein anderer erarbeitet hat. Es gilt nur, dieser Sache zuzustimmen oder sie abzulehnen, wie es bei Blitzumfragen oder in der angedachten Abstimmung per Knopfdruck in der Teledemokratie (vgl. Kap. I) der Fall ist. Der Bearbeitungsprozess und die Beteiligung der Vielen in ihrer Pluralität werden nicht erfahren. Versprechen aber setzt an bei jedem einzelnen Menschen, im Falle eines wechselseitig gegebenen politischen Versprechens erfährt jeder alles - die Beratungen, den Meinungsstreit, die vorläufige Einigung und den späteren Vollzug.

Das Faktum der Vielen in ihrer Pluralität und die Bewegung des Phänomens des Versprechens sind jedoch auch im kohärenztheoretischen Teil von Rawls' *Theorie* zu entdecken. Die Beschäftigung mit dem Problem der Stabilität der Institutionen einer wohlgeordneten Gesellschaft lässt Rawls den Gerechtigkeitsinn analysieren, der in jedem Menschen anzutreffen sei. Rawls geht in dieser Analyse zurück auf die frühkindliche Entwicklung in der Familie, in der jeder Mensch ein „Selbstwertgefühl“ heranbildet und ein wechselseitiges Vertrauensverhältnis erfährt. In der Erfahrung von Lob und Tadel für Verhalten und Handlungen bildet sich ein moralisches Empfinden aus, das Fehlverhalten erkennbar macht und zum Verzeihen befähigt. In Schulen, Vereinen und in der Nachbarschaft erfährt der Gerechtigkeitsinn eine Gruppenorientierung, bis der Sinn so weit entwickelt ist, dass er auf die „ganze Nation“ anwendbar wird, wenn die „intellektuellen Fähigkeiten“ so weit herangereift sind, „...um die Dinge von verschiedenen Standpunkten aus zu betrachten.“¹

Der Gerechtigkeitsinn, der bei den wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteilen und den Abstraktionen von diesen Urteilen und beim Überlegungsgleichgewicht am Werke ist, ist folglich abgeleitet aus gemeinsinnig getroffenen Urteilen von Menschen. Hintergrund der gemeinsinnig getroffenen Urteile ist die je eigene lebens- und sonderweltliche Rückbindung. Handlungsleitend ist, wie bei den *Pilgrim Fathers* und den *Founding Fathers*, das Vertrauen auf Verlässlichkeit.

Die Darstellung der Entwicklung des Gerechtigkeitssinns bei Rawls findet bei Nietzsche eine Entsprechung in der Darstellung des Prozesses,

¹ Theorie, S. 493 ff., Zitat S. 509.

Versprechen

an dessen Ende der Mensch in der Lage ist, ein Versprechen zu geben, „um unter den Vorteilen der Sozietät zu leben.“¹ Nietzsche schildert diesen Prozess als Aufgabe, „ein Tier heranzuzüchten, das versprechen darf.“ Das setzt voraus, den Menschen berechenbar zu machen mit den Mitteln der „sozialen Zwangsjacke“ der Sitte. Bevor die „soziale Zwangsjacke“ ihre Wirkung entfalten kann, muss sich der Mensch als freies und autonomes Individuum und „Inhaber eines langen unzerbrechlichen Willens“ erkennen, um nach dieser Erkenntnis feststellen zu können, dass dieser Zustand der Sittlichkeit widerspricht.

In der Erfahrung des unabhängigen Willens ist sich der Mensch nach Nietzsche bewusst, dass er versprechen darf, woraus ihm Verantwortlichkeit wächst. Diese Erkenntnis verschafft ihm sein durch Sozialisation herangebildetes Gewissen. Gegen die Vergesslichkeit des Gedächtnisses für gegebene Versprechen, „um unter den Vorteilen der Sozietät zu leben“, gibt es Gesetze und Strafen.²

Politisches Miteinander braucht mithin eine Vertrauensbasis. Sie gründet in der Fähigkeit, Versprechen geben zu können und einzulösen. Diese Fähigkeit hat ihre Wurzeln und Übungsspielräume in den Familien und Sonderwelten. Die Fähigkeit des Versprechens stiftet ein Wechselverhältnis, in dem nichts einklagbar ist.

Auch Rawls muss auf seinem langen Begründungsweg zu den Gerechtigkeitsgrundsätzen den kontingenten Wechselverhältnissen gerecht werden, deren Vertrauensbasis er über die Analyse der Aneignung des Gerechtigkeitssinns aufgedeckt hat. Im Grunde bewegt man sich in der *Theorie* so lange im rechtlich nicht gesicherten Miteinander, bis man im Urzustand diejenigen Dinge beschließt, die in einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ mit Zwang durchsetzbar sein sollen. Die Ebene der Institutionen ist im Sinne Nietzsches das verdinglichte Gedächtnis gegen das Vergessen des ursprünglich Versprochenen.

Im alltäglichen politischen Geschehen sind Versprechen als Wahlversprechen, Zusagen und Voraussagen erfahrbar. Sie schaffen Beruhigung und Zuversicht, aber auch Freiheit von der Politik, denn Orientie-

¹ Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift, dem Letztveröffentlichten „Jenseits von Gut und Böse“ zur Ergänzung und Verdeutlichung beigegeben. Stuttgart 1953. S. 285 ff, Zitat S. 291.

² Ebd.

rung an Versprochenem und Zugesagtem lässt den Weg vergessen, das Handeln selbst. Das Verweilen bei der durch gegenseitiges Versprechen erzeugten Bewegung lässt hingegen das menschliche Handeln *als* Handeln ins Offene treten. Die je eigene Erfahrung, Versprechen zu geben und zu halten, sowie die Erfahrung von gebrochenen Versprechen rücken das Versprechen als ein Element auch des politischen Handelns in die Reihe der zu beachtenden politischen Phänomene. Im Versprechen scheint der „Geist“ der Machtbildung im Sinne des Zusammenhandelns auf und verweist auf die handelnden Menschen in ihrer Pluralität. Es wird deutlich, dass die Weltbildung qua Versprechen als Element des politischen Handelns eine Selbstleistung des Menschen ist.

Das Phänomen des Versprechens zeigt erneut, dass politisches Handeln ständige Orientierungsleistung ist. Sie findet statt als Bewegung zwischen neuer Situation, der Suche nach Halt im Ungewissen, d.h. einer Handlungsmöglichkeit, und dem Handlungsvollzug. Ein politisches Versprechen, ein neues Gesetz, eine politische Entscheidung sind nur zusammenzusehen mit der Möglichkeit des Weiterhandelns. Mit Blick auf den Kommunitarismus lässt das Phänomen des Versprechens darüber hinaus die Entstehung von Bindungen erfahren. Ein Versprechen stellt eine bindende Vereinbarung dar, der Versprechende bindet sich durch sein Versprechen an diejenigen, denen etwas versprochen wird. Ein wechselseitiges Versprechen wie der *Mayflower-Compact* ist die Bindung an etwas, das alle verbindet und mithin ein Element eines einendes Band jeder politischen Gemeinschaft.

7. Lob und Tadel in der Öffentlichkeit

Die Wechselbeziehung von politischem Handeln und politischer Welt ist der Sache nach ausreichend dargelegt. Wir verweilen nunmehr beim Handelnden selbst, auf den die Ausführungen zum politischen Handeln verweisen. Hannah Arendt zufolge enthüllen Menschen in dem Bereich, „der zwischen Menschen qua Menschen liegt“¹, sprechend und handelnd zugleich auch wer sie sind: „Wer bist Du ? Aufschluß darüber,

¹ V.A., S. 224.

wer jemand ist, geben implizite sowohl Worte wie Taten Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt ...“¹

Hannah Arendts Rückgang auf die ursprüngliche Sinnstiftung des Gedankens der Interdependenz von Handeln und politischer Welt (Abschn. 6.4 der Einleitung) berührt bereits einige der Momente des „Glücksfalles“ der Geschichte, denen nun besondere Aufmerksamkeit gewidmet ist. Die zur Entstehung der Polis führenden Umstände weisen über die reinen Phänomene des politischen Handelns hinaus auf Rollen und Motive der Handelnden. Das „organisierte Andenken“, das die Polis wesenhaft ist, thematisiert den Grund und die Weisen des Andenkens - erworbene Verdienste werden gerühmt, dem „Helden“ wird Ehre zuteil. Doch auch das alltägliche Handeln in der antiken Polis soll verdienstvoll sein. Im Streben nach gelingendem Handeln, das würdig ist, ausgezeichnet zu werden, wird die Agora die „immerwährende Bühne“, auf der jeder „zugleich Zuschauer und Mithandelnder“ ist. Das Zusammenhandeln auf der Bühne der Öffentlichkeit schafft nach Hannah Arendt zugleich auch „die Bedingungen für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte.“ (S. Kap. III.3)

Politisches Handeln ist wie die Schauspielkunst angewiesen auf die Anwesenheit Anderer. Die Agierenden können ihren Berufen nicht unauffällig nachgehen, sie müssen ihre Rolle spielen, sie müssen sich und eine Sache darstellen. Zuschauer und Öffentlichkeit beurteilen das, was auf der Bühne erscheint. Das Erscheinende erscheint entweder in einem guten oder in einem schlechten Licht. Mit ihrer Zustimmung oder Ablehnung erteilen die nicht selbst Handelnden der Darstellung Lob oder Tadel, sie werden auf diese Weise zu Mithandelnden. Die Handelnden aber entfalten je nach Reaktion der Mithandelnden ihre je eigene Bedeutung. Sie zeigen, *wer* handelt. Im Hinblick auf die Gesamtheit der Handelnden entfalten sie die Bedeutung für die politische Welt und mithin für Geschichte.

Die Enthüllung des „Wer-jemand-ist“, das Erscheinen der Zusammenhandelnden und die durch die Medien vermittelten Bilder von Politikern und politischen Angelegenheiten sind sinnliche Wahrnehmungen,

¹ V.A., S. 217, 219.

die dem Zuschauer gegeben sind. Wie alles sinnlich Wahrnehmbare hat mithin auch politisches Handeln eine ästhetische Seite, der wir mit Blick auf die Art und Weise, wie in der Öffentlichkeit Lob und Tadel in Erscheinung treten, nachgehen.

7.1 Die Entwicklung des Wer der Person

Die Enthüllung des „Wer-jemand-jeweilig-ist“ (Arendt) beginnt mit der Geburt. Wie bereits dargelegt, versteht sich der Anfang des Menschen nicht als ein wiederkehrender Anfang des Geschöpfes Mensch. In Anknüpfung an das Zitat des Augustinus („Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab“, s. Kap. III.5) kommt mit dem Menschen als Anfang ein Jemand auf die Welt, davor war er Niemand: „... will man den Jemand, der einzigartig in jedem neuen Menschen in die Welt kommt, bestimmen, so kann man nur sagen, dass es in Bezug auf ihn vor seiner Geburt ‚Niemand‘ gab.“¹

Zwischen der faktischen Geburt und der Einschaltung in das „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ als „zweite Geburt“ liegt eine Entwicklung jedes Menschen, in der Lob und Tadel nicht-öffentlich wirksam sind. Lob und Tadel werden in der Regel mit Erziehung in Verbindung gebracht, und bei Erziehung denkt man an Kinder und Jugendliche. Erziehung spielt aber auch im Erwachsenenalter eine Rolle. So wurde z.B. nach dem II. Weltkrieg durch Umerziehungsmaßnahmen auf die gesamte Bevölkerung Einfluss genommen. Doch auch ohne einen direkten Anlass geschieht in der politischen Welt ständig erzieherisches Einwirken.

Der traditionelle Ort der Erziehung ist die Familie. Sie vermittelt die gelebten Bräuche und Sitten. Auf diese Weise entwickeln sich Verhaltensweisen, für die man immer schon in einer Gemeinschaft gelobt wird. Lob und Tadel treten hier für jeden Menschen ursprünglich in Erscheinung. Sie sagen ihm, ob sein Tun lobenswert oder tadelnswert ist. Der Mensch entwickelt seine persönlichen Verhaltensweisen. Die vermittelten Sitten und Bräuche haben „eine namenlos gewordene Autorität“², sie haben nicht hinterfragte Geltung und Verbindlichkeit.

¹ V.A., S. 217.

² Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.⁶Tübingen 1990, S. 285.

Entwicklung der Person

Außerhalb des Elternhauses erziehen Schule, *peer groups*, Vereine, Berufsausbilder. Heimerziehung und Beratungsstellen springen ein bei Konflikten zwischen Erzieher und Zögling, und der Strafvollzug erzieht bei Gesetzesübertretungen.

Das sich im Sprechen und Handeln enthüllende Wer kommt demzufolge aus einem je eigenen nicht-politischen Vorleben und Hintergrund, wo es erzogen wurde.

Der bis hier beschriebene Entwicklungs- und Sozialisationsweg entspricht den Auffassungen der Kommunitaristen und der John Rawls'. Betont wird gerade von den Kommunitaristen, dass das Individuum eingebettet sei in eine soziale Umgebung und in die Gesellschaft als Ganzes, es verdanke sein So-Sein dieser Gesellschaft. Entwicklungsstufen für eine geforderte Gemeinwohlorientierung sind Familien, Vereine oder Berufsgruppen. Für den geforderten Patriotismus oder die republikanische Gesinnung gelten die Zugehörigkeitsempfindungen der Sonderwelten analog, was nach unserer Auffassung dem Besonderen der politischen Welt nicht gerecht wird.

Die „wohlüberlegten Gerechtigkeitsurteile“, die für die Steuerung des Überlegungsgleichgewichts in Rawls' *Theorie* herangezogen werden, haben ihren Ursprung in moralischen Alltagsurteilen. Moralische Alltagsurteile wiederum haben ihren Ursprung in der Familie, wo die „autoritätsorientierte Moralität“ entwickelt wird, die die Wurzel des von Rawls untersuchten Gerechtigkeits sinns darstellt. Lob und Tadel erscheinen als „Billigung und Missbilligung seitens der Eltern und anderer Autoritätspersonen“.¹ Das Kind erwirbt die Fähigkeit, seine Handlungen zu beurteilen, eigenes Fehlverhalten zu erkennen, Schuldgefühle daraus zu entwickeln und gegebenenfalls um Verzeihung zu bitten.²

Die Erziehung außerhalb des Elternhauses nennt Rawls die Entwicklung einer „gruppenorientierten Moralität“. Sie findet statt in den „verschiedenartigsten Gruppen bis hin zur ganzen Nation.“³ Mit „Lob und Tadel“ leitender Gruppenmitglieder werden die geltenden Regeln vermittelt, das Urteilsvermögen erweitert sich in Vereinen oder Nachbarschaftsgruppen von der Beachtung von Vorschriften bis zur Anwendung

¹ Theorie, S. 498.

² Theorie, S. 503.

³ Theorie, S. 508.

von moralischen Grundsätzen. Man gelangt zur Akzeptanz von Rechten und Pflichten und zur Übernahme der Ideale jeder Gruppe, so dass sich wie „...auf der ersten Stufe [der Entwicklung der autoritätsorientierten Moralität, d. Vfn.] bestimmte natürliche Einstellungen gegenüber den Eltern entwickeln, so hier Freundschaft und Vertrauen gegenüber den Gruppenmitgliedern.“¹ In den Gruppen bewährt sich die angeeignete Fähigkeit, das eigene Verhalten und das ihm entsprechende Handeln zu beurteilen. Gelingt das Handeln, erfährt der Handelnde vor allem „Freundschaft“ und „Vertrauen“. Misslingendes Handeln erfährt „Unmut und Empörung“ (Tadel).²

Rawls schließt aus den nachgezeichneten erzieherischen Entwicklungen, „dass die Gruppenmoralität ganz natürlich an die Kenntnis der Gerechtigkeitsgrundsätze heranführt.“ Der Gerechtigkeitsinn kann nun auf die „ganze Nation“ ausgedehnt werden, und die Gerechtigkeitsgrundsätze können zur Anwendung kommen. Der Bürger ist nach Rawls in der Lage, „nach den Erfordernissen der Situation“ verschiedene Blickrichtungen einzunehmen, mal „die Sichtweise einer verfassungsgebenden Versammlung, eines gesetzgebenden Organs u.a.“, welche auch immer für das Ziel einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ erforderlich ist.³

Ganz offensichtlich ist, dass die Zuteilung von Lob und Tadel ein Ziel hat. Erziehung ist darauf gerichtet, sich der Möglichkeit nach im größten vorstellbaren Miteinander zu bewähren, und das ist die Öffentlichkeit. Der Erziehungsprozess kommt in der Öffentlichkeit aber nicht zum Ende, Lob und Tadel bekommen eine andere Qualität und kommen auf unterschiedliche Weise zur Erscheinung.

Schon Aristoteles hat die Erziehung auf die Verfasstheit der Polis bezogen und gefordert, entsprechende Gesetze über die Erziehung zu erlassen. Die Art und Weise, wie die Bürger ihr Bürgerdasein praktizieren, zeigt den Zustand des Gemeinwesens. Die „Staatsverfassung“, von der Aristoteles spricht, bedeutet in erster Linie die Tätigkeit des Bewahrens dieser Verfassung seitens der Bürger. Spricht man im griechischen Sinne von guter Demokratie (*Politie*), gehört es zu ihrem Wesen, dass auch diejenigen, die nach antikem Verständnis Bürger sind, teilhaben an

¹ Theorie, S. 512.

² Theorie, S. 513.

³ Theorie, S. 514.

Entwicklung der Person

der Bewahrung des demokratischen Gemeinwesens.¹ Stimmen in einem Gemeinwesen Verfassung und die Tätigkeiten zur Bewahrung der Verfassung überein, hat sich die Erziehung auf diese Verfassung hin bewährt.

Ein anderer Aspekt der Erziehung und ein unterschiedliches Prüfkriterium dafür, ob sich Erziehung bewährt, findet sich bei John Locke. In seinen „Gedanken über die Erziehung“ erörtert er das Ziel, den jungen Menschen zum Gentleman zu erziehen, d.h. er soll einerseits nicht unangenehm auffallen und muss andererseits lernen, sich ins rechte Licht zu setzen. So muss „...derjenige, der sich beliebt machen will, ... seinen Handlungen sowohl Schönheit als auch Kraft verleihen ... In den meisten Fällen ist die Art und Weise, wie wir etwas tun, von größerer Bedeutung, als was wir tun.“² Von der Art und Weise der Darbietung hängt also ab, wie der Mensch ankommt in seiner Umgebung, ob der Darbietung zugestimmt oder Missfallen geäußert wird. Gelingt sie, „...tritt [der junge Mann] mit einem großen Vorteil in das Leben hinaus.“ Sein Handeln öffnet ihm Türen, er wird „mehr Freunde erwerben“, und es „in der Welt weiterbringen.“³

John Locke betont im Grunde zwei Aspekte: einmal soll ein Verhalten eingeübt werden, das den Menschen gewohnheitsmäßig begleitet, wann immer er mit Anderen in Gemeinschaft ist. Andererseits fordert Locke, das Handeln ästhetisch zu gestalten. Das erfordert, Handlungen zu planen und von Äußerungen und Gesten aufgrund von Neigungen und aktuellen Stimmungen abzusehen. Man muss berechnend sein und wie ein Schauspieler agieren. Am Fortkommen im Leben wird sichtbar, ob das Handeln gelungen ist und sich die Erziehung bewährt hat.

Mit Blick auf den Ort, wo sich Erziehung bewähren muss, ist die schützende Welt des Oikos verlassen. In Vereinen und anderen Gruppenzugehörigkeiten sind Handlungen gefordert, die dem jeweiligen Zweck dienlich sind. Familien und Gruppierungen sind hinsichtlich der Anzahl der Teilnehmer und der räumlichen Gegebenheiten begrenzte Gebiete. Die Gruppenmitglieder erscheinen sich in den Sonderwelten

¹ Aristoteles: Politik. A.a.O., 8. Buch, 1337 a.

² John Locke: Einige Gedanken über die Erziehung. Paderborn 1967. S. 77.

³ John Locke: a.a.O., S. 79.

wechselseitig in überschaubarer Nähe und enthüllen ihr Wer der jeweiligen Sache gemäß.

Hinsichtlich der politischen Welt tritt der Einzelne in den Vordergrund mit seinem im vor-öffentlichen Leben erworbenen Hintergrund und zeigt mit seinem Sprechen und Handeln, Wer er ist, wie Hannah Arendt sagt. Voraussetzung für die Enthüllung des Wer ist die schon erwähnte erscheinungshafte Verbindung und Trennung (Kap. II.6): „[W]ie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist“.¹ Hannah Arendt warnt in diesem Zusammenhang vor der Gleichgültigkeit in einer Massengesellschaft, die die Kraft verloren hat, zu versammeln, und das bedeutet nach Arendt zu trennen und zu verbinden. Andernfalls geht das Interesse an einer gemeinsamen Welt verloren. Den voreinander Erscheinenden ist die Welt, die sie jeweils stiften, das Gemeinsame und zugleich die Bühne, auf der sich jeder Erscheinende in seiner Einzigartigkeit von jedem Anderen unterscheiden kann.

Mit dem Eintritt in die Öffentlichkeit verändert sich die Sichtweise auf den Anderen. Die Nähe des Zusammenseins der geschlossenen Sonderräume ist aufgehoben. Die in der Öffentlichkeit Agierenden halten sowohl eine räumliche als auch nicht-räumliche Distanz ein. Die Distanz in der Öffentlichkeit gründet in der Unüberschaubarkeit der vielen an ihr Teilhabenden. Jede Sonderwelt ist im Gegensatz zur Öffentlichkeit überschaubarer, weil man sich kennt. Wer auf die Bühne der Öffentlichkeit tritt, ist zunächst unbekannt. Er muss auf sich aufmerksam machen, er muss den anderen als derjenige erscheinen, der er sein will. Er muss z.B. einen Vorgang schildern, seine Meinung dazu vertreten oder verteidigen, seine Motive darlegen. Das hat zur Folge, dass der Erscheinende agiert wie ein Schauspieler. Der Schauspielcharakter des politischen Handelns verweist auf die Zuschauer und auf deren Beurteilung des Dargebotenen. Sie sind es, die applaudieren oder Missfallen äußern und mithin mit Lob und Tadel in der Öffentlichkeit das Verhalten der Handelnden beeinflussen. Lob und Tadel werden jedoch als solche selten thematisiert. Sie verbergen sich in anderen Begrifflichkeiten und verweisen auf eine lange Tradition der Bewertung voreinander Erscheinender.

¹ V.A., S. 66.

Tradition öffentlicher Bewertung

Wer-jemand-ist, ist in Familie und Sonderwelten wechselseitig leichter zu enthüllen. Als Wer man den Anderen erscheint, kann gewissermaßen selbst beeinflusst werden. Nähe und Überschaubarkeit erlauben Korrekturen und Veränderungen am Urteil über das Wer. Bezogen auf die politische Welt entzieht sich das Wer der eigenen Einflussnahme, es ist dem Urteil der Vielen ausgesetzt, die lediglich den Erscheinenden aus ihrer jeweiligen Perspektive wahrnehmen. Wer jemand „wirklich“ ist, ist nicht zu ermitteln.

7.2 Das antike Erziehungsideal und die darin gründende Tradition der Bewertung öffentlich Erscheinender

Die älteste Bewertung derjenigen, die auf der Bühne der Öffentlichkeit erscheinen, finden wir bei Homer. Das Erziehungsideal der homerischen Zeit ist der Held. Ein Held hat es auf dem Schlachtfeld im Kampf mit großen Taten zu Ruhm und Ehre gebracht. Daher gilt er dem jungen Menschen als Vorbild, ebenfalls große Taten anzustreben: „Allzeit allen voran der Beste zu sein und der Erste“.¹ Sich auszuzeichnen ist mithin ursprüngliches Handlungsmotiv, um sich von allen Anderen zu unterscheiden.

Die in der Schlacht erbrachten großen Taten werden auf dem Lagerplatz des Heeres gelobt, der Ruhm nach Hause getragen, und die Dichter halten ihn in Versen fest. Das Zuhause der Helden ist der Ort, wo große Taten überleben und in Gedichten und Geschichten der nächsten Generation weitergegeben werden. Als erster bleibender Ort für die Bewahrung des Andenkens an große und kleine Taten der sterblichen Menschen gilt die griechische Polis, deren Gründung mit den bei Homer geschilderten Kriegserfahrungen eng verbunden ist. Sie gilt als der auf Dauer eingerichtete Lagerplatz des Heeres, und in diesem Sinne benennt Perikles in seiner Grabrede die Bedeutung der Polis dahin, dass sie gegründet wurde, um für die großen Reden und Taten ausgezeichneten Männer eine verlässlichere Bleibe zu schaffen, als die der Dichter.²

Man könnte an dieser Stelle einwenden, dass Taten auf dem Schlachtfeld wie alle Kriegshandlungen generell dem instrumentellen

¹ Homers *Ilias*, Gesang, Vers 208, übersetzt von Rudolf Alexander Schröder, Berlin 1943.

² Vgl.: Was ist Politik ? S. 46 f. und V.A., S. 246 ff.

Politisches Handeln

Handeln zuzuordnen und daher in Untersuchungen zur Komplexität des kommunikativen politischen Handelns, das sich nicht im Zweck-Mittel-Verhältnis bewegt, nicht herangezogen werden können. Sehen wir jedoch genauer auf die Worte des Perikles, die Thukydides niedergelegt hat, zeigen sich eher Elemente ursprünglichen politischen Handelns, die bisher noch nicht zur Sprache gekommen sind.

In den ersten beiden Abschnitten seiner Rede zum Abschied von den im Krieg Gefallenen hält sich Perikles an die übliche Form von Grabreden (der Verdienste der Vorfahren zu gedenken, vergangene Erfolge zu schildern etc.), verweilt aber dann ausführlich bei der Schilderung der Größe der Stadt, für die die Gefallenen lebten und kämpften. Groß wurde Athen nicht durch Kriegstaten allein, die Gesinnung ihrer Bürger und das daraus folgende Handeln begründeten ihren Ruhm. Gegner und Feinde Athens geben Zeugnis von dieser Größe: die Art und Weise, wie Athener Freunde zu gewinnen suchen, wie sie für andere eintreten und wie sie mit Feinden umgehen: „Unsre Stadt ist die einzige heut, die stärker als ihr Ruf aus der Probe hervorgeht, nur sie erregt im Feind, der angegriffen hat, keine Bitterkeit - was für ein Gegner ihm so übel mitspiele - und auch im Untertan keine Unzufriedenheit, dass er keinen würdigen Herrn hätte. Und mit sichtbaren Zeichen üben wir wahrlich keine unbezeugte Macht, den Heutigen und den Künftigen zur Bewunderung, und brauchen keinen Homeros mehr als Sänger unsres Lobes noch wer sonst mit schönen Worten für den Augenblick entzückt.“¹

Ebenso zeugt die vorbildliche Weise des politischen Handelns im Stadtstaat von der Andersheit der Athener, die Fremden auffällt: „Wir vereinigen uns in die Sorge um unser Haus zugleich und unsre Stadt, und den verschiedenen Tätigkeiten zugewandt ist doch auch in staatlichen Dingen keiner ohne Urteil. Denn einzig bei uns heißt ein Mensch, der daran gar keinen Teil nimmt, nicht unpolitisch, sondern unnützlich, und nur wir entscheiden in den Staatsgeschäften selber oder denken sie doch richtig durch. Denn wir sehen nicht im Wort eine Gefahr fürs Tun, wohl aber darin, sich nicht durch Reden zuerst zu belehren, ehe man zur nötigen Tat schreitet.“²

¹ Thukydides: Die Totenrede des Perikles. Übertragen von Georg Peter Landmann. Bern 1945. Kap. 41. S. 31.

² A.a.O., Kap. 40. S. 29.

Tradition öffentlicher Bewertung

Perikles belegt, dass trotz der Trennung der menschlichen Tätigkeiten und der Trennung von Oikos und Polis dennoch die Sorge um das Private Gegenstand des politischen Handelns ist, sofern die „Sorge um unser Haus“ eine gemeinsame Sorge aller ist und mithin eine öffentliche Angelegenheit. Diese Aussage des Perikles steht mithin nicht im Gegensatz zur Trennung des politischen Handelns von den anderen menschlichen Tätigkeiten, wie sie im Sinne Hannah Arendts in dieser Untersuchung beibehalten wird.

Das direkt-demokratische Moment, keiner sei in politischen Angelegenheiten ohne Urteil, verweist auf den noch zu vertiefenden Aspekt des politischen Urteilens. Perikles hebt insbesondere den Prozess des Beratens und Klärens hervor, der der Entscheidung voran geht.

Die Grabrede des Perikles hat für die überlebenden Polisbürger eine erzieherische Wirkung. Nicht nur dienen die Helden selbst als Vorbilder, sondern dasjenige, wofür sie gehandelt haben. Das Vermächtnis der Gefallenen ist der Auftrag an die Überlebenden, die „Größe der Stadt“ zu bewahren, die in der Gesinnung und im Handeln ihrer Bürger offenbar wird.

Die Polis-Gründung hat folglich auch einen bleibenden Ort geschaffen für das alltägliche Handeln der Polisbürger. Es gilt, sich auf der Agora auszuzeichnen, auf der die freien Bürger der Polis voreinander aus der Verborgenheit der Welt des Oikos öffentlich erscheinen. Das Motiv lautet, „sich jedermann in jeder Lage gewachsen zu zeigen“¹ (Herv. v. Vfn.), und das ist nur möglich, wenn es vor Vielen geschieht, sonst wird es nicht gesehen.

Die Orientierung am Ruhm der Helden und an den ausgezeichneten Taten fügt sich in das Ganze der Tradition, denn diese Orientierung fließt mit ein in die Einübungszeit an Sitten und Bräuche an dem Ort, wo Lob und Tadel ursprünglich erfahren werden, ein Prozess, der nie zum Stillstand kommt.

Auf diesen „jahrtausendelangen Lernprozess“ bezieht sich auch Umberto Eco. In einer Auseinandersetzung über die Tugenden von Gläubigen und Nichtgläubigen mit dem Mailänder Kardinal Martini verweist er u.a. darauf, dass ein Straftäter, der seine Straftaten ja nicht ständig ausübt, die meiste Zeit seines Lebens damit zubringt, „von sei-

¹ Lexikon der Alten Welt, Zürich, Stuttgart 1965, S. 467.

nesgleichen Anerkennung, Achtung und Lob zu erbetteln“. Der anerkennende Blick ist - wie beim Säugling - nicht nur eine Notwendigkeit für eine ungestörte Entwicklung des Menschen. „Ohne den Blick und die Antwort des anderen können wir nicht begreifen, *wer* wir sind (so wie wir nicht leben können, ohne zu essen und zu schlafen).“¹ (Herv. v. Vfn.) Und diese gegenseitige Anerkennung (Lob) oder Ablehnung (Tadel) ist das „jahrtausendelange“ Üben.

7.3 Der Schauspielcharakter der politischen Handelns

Der Schauspielcharakter des Handelns in der Öffentlichkeit bedarf an dieser Stelle einer näheren Hinsicht. Bisher scheint es durch den Rückgang auf das antike Erziehungsideal so, als wäre das Streben nach unsterblichem Ruhm etwas, das die Menschen nach Art einer objektiven Beurteilung in fairem Ringen ehrlich leisteten. Die vorstehend genannte Distanz, in der man in der Öffentlichkeit miteinander umgeht, bringt es mit sich, dass auch nur das gesehen wird, was im Lichte dieser Öffentlichkeit zur Erscheinung kommt. Im Gegensatz zu den geschlossenen Räumen von Familie und Sonderwelten sind Zuschauer und Teilnehmer zahlreicher und der Raum, die Bühne, größer.

Es ist infolge dessen nicht erkennbar, ob der Handelnde sich auszeichnet, weil er von Natur aus gut ist oder nur gut scheint. Das erscheinende Sprechen und Handeln wird danach beurteilt, wie es erscheint, unabhängig von den Charaktereigenschaften der Person. Als Maßstab gelten Überzeugungskraft, Ausstrahlung und Erfolg. Stellt sich Erfolg aufgrund des Handelns eines Einzelnen ein, gilt das Handeln als gut und wird gelobt, und Lob bringt Ehre und öffentliche Anerkennung.

Durchaus möglich ist es auf diese Weise, gut im politischen Handeln zu scheinen, ohne wirklich ein guter Mensch zu sein. Der Schein der Taten bringt es mit sich, dass die Zuschauer sich im Menschen täuschen können oder bewusst getäuscht werden, wenn sie das gute Handeln auf einen guten Charakter zurückführen. Wahrer und falscher Schein lassen sich schwer erkennen. Der beschriebene Schauspielcharakter ist ein Phänomen, das untrennbar mit dem Politischen verbunden ist - das Politi-

¹ Carlo Maria Martini/Umberto Eco: *Woran glaubt, wer nicht glaubt ?* München 1999. S. 86.f.

Schauspielcharakter

sche verstanden als politisches Handeln in der politischen Welt, die die Öffentlichkeit ist.

Es war Niccolò Machiavelli, der den Schauspielcharakter des politischen Handelns erkannt und das Problem des Verhältnisses von Sein und Schein *als* Phänomen herausgestellt und untersucht hat.

Unsterblicher Ruhm war nach Homer das Motiv für große Taten. Die Griechen und Römer hatten das Motiv, sich für die Polis oder das Gemeinwesen auszuzeichnen. Es galt als höchstes politisches Streben. Man ging davon aus, dass die Handelnden deshalb hervorragten, weil sie von Grund auf tugendhafte und rechtschaffene Männer waren. Machiavelli entdeckt dagegen, dass in der Politik nichts ohne Heuchelei, d.h. nichts ohne Schein möglich ist. Heuchelei ist aber nicht mit Betrug gleichzusetzen, - dagegen wollte er ja gerade vorgehen - hat aber mit Schauspielerei zu tun.

Motiv für politisches Handeln ist nach Machiavelli nicht Pflicht, sondern die reine Freude sich auszuzeichnen. Machiavelli will, dass politisches Leben in Freiheit wieder möglich wird und richtet sich einerseits gegen die zu seiner Zeit vorherrschende Korruption der Kirche und des Volkes im italienischen Stadtstaat Florenz, andererseits schwebt ihm aber keine Alleinherrschaft im Sinne der Tyrannis vor. Die Alleinherrschaft des *Principe* gilt ihm als letzte Möglichkeit, Florenz vor dem völligen Verderben zu bewahren, wenn die Bürger nicht mehr selber in der Lage sind, für ihr Gemeinwesen gemeinschaftlich zu handeln. Mit dem Ziel vor Augen, die gemeinsame Welt zu verbessern, ist es gleichgültig, wie der persönliche Charakter des Handelnden beschaffen ist. Wichtiger ist, Tugenden zur Schau zu stellen, die zur Erreichung des Zieles führen.¹

Unter diesem Aspekt kann Machiavelli seinem *Principe* raten, schlecht zu handeln, wenn notwendig. Er solle sich vor Augen halten, dass es zwar nicht nötig ist, über alle Tugenden zu verfügen, die man gewöhnlich für gut hält. Er müsse nur so tun, als ob er sie besitze. So ist es gut, für freigiebig gehalten zu werden, vernünftig, milde zu scheinen und wesentlich, allgemein geachtet zu sein. Insgesamt muss der *Principe* ein Meister in Heuchelei und Verstellung sein und listig die Menschen umgarnen können. Die Eigenschaften des *Principe* sollen dergestalt sein, dass sie „Lob und Tadel erwecken“. Zu meiden sei, „verachtet und ge-

¹ Vgl. hierzu auch Revolution. S. 128ff.

hasst“ zu werden.¹ So werden die Tugenden des Herrschers zu Masken, die je nach Zwecksetzung mal aufgesetzt, mal abgesetzt werden.²

Die Beispiele aus Machiavellis *Principe* verdeutlichen die Besonderheit des aktiven In-Erscheinung-Tretens. Die Enthüllung des Wer beim Sprechen und Handeln in der Öffentlichkeit ist ein Schauspiel ganz besonderer Art, das aber dem des Theaterspielens ähnlich ist. Die Bühne des Theaters ist wie die Bühne einer Welt. Die handelnden Personen spielen für die Zuschauer, und diese beurteilen, ob ihnen das Spiel gut oder schlecht erscheint, indem sie Lob (Applaus) oder Tadel (Buhrufe) erteilen. Jeder Schauspieler will sich auszeichnen, und so bemüht er sich, gut zu sein. In der Welt des Theaters ist es festgelegt, dass die Schauspieler eine vorgegebene Rolle spielen und nicht sich selbst.

Auf der Bühne der politischen Welt werden keine vorgegebenen Rollen gespielt. Der Handelnde kann frei gestalten, wie er sich zeigen will. Ausgerichtet auf sein Ziel, *seine* Sache gut zu machen, stellt er sich dergestalt dar, dass die Zuschauer - und das sind die Mithandelnden, die Bürger der politischen Welt oder die Vielen, die seit der Antike diejenigen sind, die „Meinung“ haben - ihm zustimmen. Dabei kommt es auf seine Wirkung, sein Überzeugen-Können an, sein So-Scheinen, und nicht darauf, wie er tatsächlich ist. Wichtig ist, dass sein Sprechen und Handeln lobenswert erscheinen, und so verstanden kann Theaterspielen als *die* politische Kunst gelten.³

Die Enthüllung des Wer ist aber in einer anderen Hinsicht mehr als ein Schauspiel. Sie ist gebunden an die Voraussetzungen der politischen Freiheit. Nur hier kann ein Wer seine Einzigartigkeit zeigen und dem politischen Geschehen eine eigene Geschichte hinzufügen. Das ist nicht möglich, wenn Sprechen und Handeln vorgegeben sind als Zustimmung zu einem vorhandenen System, wie z.B. den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts. Hier wird nur eine vorgegebene Rolle gespielt oder anders gewendet, es wird Gehorsam gegenüber einem Befehl geleistet. Ohne das Wer wird Sprechen und Handeln den gegenstandsbezogenen Leis-

¹ Niccolò Machiavelli: *Der Fürst (Principe)*. Frankfurt / Main 1990. Kap. XV, XVI, XVIII, XIX.

Zitate S. 78, 82.

² Vgl. hierzu Dolf Sternberger: *Drei Wurzeln der Politik*. Frankfurt / Main 1984. S. 190 ff.

³ Vgl. hierzu V.A., S. 232 ff.

Gegenwärtige Schauspielkunst

tungen ähnlich, die instrumentell als Mittel zum Zweck ausgeübt werden. Das Sprechen erhält den Charakter des „bloßen Geredes“, weil es keine Bedeutungshaftigkeit des Sprechers bekundet.

7.4 Politische Schauspielkunst in der Gegenwart

Der dargelegte Schauspielcharakter des Handelns in der Öffentlichkeit ist unschwer an gegenwärtigen politischen Verhältnissen abzulesen. Sieht man auf den Schauspielcharakter, zeigen sich Lob und Tadel in mannigfacher Begrifflichkeit am Werke.

Politiker stehen in der Öffentlichkeit. Wer öffentlich handelt, will auch öffentlich anerkannt werden. Das geschieht durch Selbstdarstellung im Reden, Überzeugen und im Abwägen oder Entkräften von Argumenten. Wer durch sein Wirken Anerkennung anstrebt, will nichts anderes, als für sein Tun gelobt zu werden. Hat der Politiker eine Lage richtig eingeschätzt, hat er also Erfolg, wird sein Handeln und Entscheiden gut genannt, auch wenn er in anderen Bereichen schlecht ist.

Politiker gestehen niemals zu, als Schauspieler aufzutreten. Sie geben vor, so zu sein, wie sie erscheinen. Mit dieser Vorgabe stehen sie aber bereits auf der politischen Bühne und im Schein der Öffentlichkeit, denn auch die „wahre“ Haltung muss gezeigt werden. Der Zuschauer befindet sich in der schwierigen Lage, zwischen falschem und richtigem Schein zu unterscheiden. Seine Beurteilung schwankt zwischen der Person und der Sache: einmal sieht er darauf, ob die Darstellung der Sache selbst förderlich ist, ein andermal darauf, wie der Darsteller selbst agiert.

Die offizielle Sprache der Politik ist angefüllt mit Begriffen aus der Theatersprache. Man spricht über die „Rollenverzeichnisse“ der Parteien und Parlamente, sogar von „neuen Helden der politischen Interaktion“ und dem Politiker als einem „begnadeten Mimen“, man veranstaltet „Masseninszenierungen“, greift zurück auf „Handlungs- und Darstellungsmuster“, auf das „Repertoire“, und das alles auf dem „Schauplatz des großen Welttheaters.“¹

¹ Entnommen aus Helmut Berking u.a. (Hg.): Politikertypen in Europa. Frankfurt/Main 1994. Die Autoren beschreiben einzelne Politiker oder Gruppen von Politikern der europäischen Politik und versuchen, Typen von Politikern in ihrem alltäglichen Erscheinen festzuhalten. Der Leser wird auf unterschiedliche nationale Politikstile und Probleme aufmerksam gemacht. Die angewendete Theatersprache für die Beschreibung der Politiker verdeutlicht dabei den Schauspielcharakter des politischen Handelns.

Politisches Handeln

Max Weber unternimmt zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Versuch, Gutsein in der Politik zu fordern und vom Schein zu trennen. So verlangt er vom Politiker Qualitäten und Fähigkeiten, die die reine Hingabe an die Sache mit „Verantwortung und Augenmaß“ darstellen. Damit wendet er sich gegen die zu Beginn des Medienzeitalters praktizierte Effekthascherei und die damit verbundene Oberflächlichkeit. Auf der einen Seite verwirft er geradezu die Schauspielerlei, die nach Weber darin besteht, von „Eitelkeit“ zum Handeln motiviert zu sein und durch „das Bedürfnis, selbst möglichst sichtbar in den Vordergrund zu treten.“¹

Ist sich ein Politiker der Beeinflussungsmöglichkeit durch sein Tun bewusst, läuft er Gefahr, „...sowohl zum Schauspieler zu werden wie die Verantwortung für die Folgen seines Tuns leicht zu nehmen und nur nach dem ‚Eindruck‘ zu fragen, den er macht. Seine Unsachlichkeit legt ihm nahe, den glänzenden Schein der Macht statt der wirklichen Macht zu erstreben.“² Andererseits verlangt Weber vom leidenschaftlichen, verantwortungsbewussten Politiker „Distanz zu den Dingen und Menschen...um die Realitäten mit innerer Sammlung und Ruhe auf sich wirken zu lassen.“³

Gleichgültig, ob sich der Politiker mit erkennbarer Eitelkeit oder mit distanzierter Gelassenheit präsentiert, er will wirken. Dabei muss er in verschiedene Richtungen auf Beifall (Lob) bedacht sein. Hat er es nämlich zum Kandidaten und Mandatsträger gebracht und präsentiert so den Willen all derer, die ihn in dieses Amt gewählt haben, hat er auch ein nicht zu beseitigendes Problem: unabhängig davon, ob es um die Durchsetzung politischer Absichten geht oder um seine eigene Karriere oder um den Verbleib in Amt und Würden, der Politiker ist stets auf die Gunst anderer angewiesen.⁴

Angewiesen zu sein auf andere hat zur Folge, dass sich der Handelnde an den Meinungen und Vorlieben derer orientiert, die wichtig zum Verbleib in dieser Position sind. Der Politiker wird zum „Chamäleon“ der Schaustellerei, der sich ständig taktisch anpasst, oder er wird

¹ Max Weber: Politik als Beruf. Stuttgart 1997. S. 62 u. S. 64.

² A.a.O. S. 64.

³ A.a.O., S. 62.

⁴ Vgl. hierzu Ronald Hitzler: Die banale Seite der Macht. Politik als Beruf heute - und morgen. In: Helmut Berking u.a. (Hg.): a.a.O. S. 280 ff.

zum „strategischen Populisten“, der seinen „...Verstand seinen Zielen und seinem Profit widmet, sein Ohr im Dienste dieses Verstandes den ‚Volksmeinungen‘ leiht und seine Dividende aus der Anpassung seines Mundes an den Meinungsmarkt erzielt.“¹ Der ehemalige US-Präsident Ronald Reagan war sogar Schauspieler und daher geübt darin, alle Gelegenheiten wahrzunehmen, um unter der Vorgabe von öffentlichem Interesse die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken.²

Ob ein politisch Handelnder das Gemeinwohl oder sein eigenes Interesse unter dem Deckmantel des Gemeinwohls verfolgt, ist für den Betrachter nicht offensichtlich. Es bleibt die Schwierigkeit, zwischen gutem und falschem Schein zu unterscheiden.

Blickt man auf aktuellere Beispiele von politischer Schauspielerei, wie Aussagen vor Untersuchungsausschüssen zu Parteispendenskandalen u.a., wird das Dilemma von Sein und Schein wiederum deutlich. Werden nämlich Gesetze missachtet um der politischen Erfolge willen, und tritt Erfolg ein, *scheint* dieses Handeln gut. Wird hingegen das persönliche *Schlechtsein* der Gesetzesmissachtung aufgedeckt, ändert das zwar nichts am vergangenen Erfolg, aber es zeigt, dass der Handelnde selbst nicht gut *ist*.

Schon Machiavelli warnt vor der Praxis, sich „mit privaten Mitteln“ Anhänger und öffentliches Ansehen zu verschaffen. „Private Mittel“ sind z.B. Mildtätigkeiten oder Geldzuwendungen. Wird eine solche Übertretung nicht bestraft, gerät sie nach Machiavelli zu einem Schaden für die Freiheit des Staates. Wird diese Praxis zur Gewohnheit, sowohl auf Seiten der Regierenden als auch auf Seiten der Betrachter dieses Schauspiels, findet man nur „schwer auf den rechten Weg zurück.“³ Erlaubt sind „öffentliche Mittel“, um die Gunst des Volkes zu erlangen, und das sind „gute Ratschläge und noch bessere Taten“.⁴ Mit der Aufdeckung eines persönlichen Schlechtseins ist das Theaterspiel in der politischen Welt aber nicht beendet. Mit dem Ziel, sich ins rechte Licht zu rücken,

¹ Hans-Georg Soeffner: Populisten - Profiteure, Handelsagenten und Schausteller ihrer Gesellschaften. In: Helmut Berking u.a. (Hg.): a.a.O., S. 259 f.

² Ein weiteres Beispiel für die Wahl eines Schauspielers zur Wahrnehmung politischer Aufgaben ist die Wahl Arnold Schwarzeneggers zum Gouverneur in Kalifornien 2003.

³ Niccolò Machiavelli: Gedanken über Politik und Staatsführung. ³ Stuttgart 1954. Drittes Buch. S. 190.

⁴ A.a.O., S. 189.

wird öffentlich unter Umständen weiterhin schlechtes Schauspiel geboten.¹

Lob und Tadel spielen in der politischen Welt eine nicht zu unterschätzende Rolle. Andere Begriffspaare für Lob und Tadel oder Konsequenzen daraus lauten: Erfolg - Misserfolg, Achtung - Missachtung, Anerkennung - Ablehnung, Akzeptanz - Nichtakzeptanz, Berufung in ein Amt - Entlassung aus einem Amt oder ihr zuvorkommender Rücktritt.

7.5 Aufgabe für die politische Achtsamkeit.

Gegenwärtig wird als politisches Handeln überwiegend dasjenige erfahren, was in den Medien als Politik erscheint und vermittelt wird. Politisches Handeln wird in und durch die Medien inszeniert, und „[d]ie Dominanz des Fernsehens ... hat eine Form der Ästhetisierung von Politik zum Alltagsphänomen gemacht, das als sinnfällige Inszenierung von Scheinpolitik ein direkter Anschlag auf die Urteilskraft der Bürger ist.“² Deshalb stellt sich die Frage, welche Anweisungen die mit Lob und Tadel in der Öffentlichkeit einhergehenden ästhetischen Momente für die politische Achtsamkeit bergen.

Erziehung und Sozialisation, die Entwicklung des Wer, der Auftritt auf die „Bühne der Welt“ und die Enthüllung des Wer sind tatsächliche Erfahrungen. Es geht aber um mehr als Faktizität, es geht um die Entfaltung von Bedeutung. Hannah Arendt merkt zu den ursprünglichen Aufgaben der Polis an, dass sie die Stätte des „organisierten Andenkens“ bereit stellen sollte (Abschn. 6.4 der Einleitung). Die Polis bürgt dafür, dass große Taten der für die Polis Gefallenen erinnert werden und mithin die Menschen selbst „nicht vergeblich gehandelt und gelebt haben.“³

War „...das Urbild des Handelns, wie es der griechischen Antike vorschwebte, von dem Phänomen der Selbstenthüllung bestimmt...“, das

¹ Es sei in diesem Zusammenhang an die Absetzung des Hamburger Innensenators Schill im August 2003 erinnert.

² Thomas Meyer: *Die Transformation des Politischen*, Frankfurt/Main 1994. S. 137. Meyer, im übrigen sehr vom Denken Hannah Arendts beeinflusst, sieht in den ästhetischen Inszenierungen eher eine Gefahr für die politische Welt. Angesichts der modernen Medienkultur sei Sprachliches verdrängt, die politischen Vorgänge dem Diskurs entzogen, und es würden nur „wohlgefällige Bilder“ (S. 136) anstelle des mühseligen Meinungsstreits gesendet.

³ V.A., S. 248.

Achtsamkeitsaufgabe

sich im Wettbewerb im „leidenschaftliche[n] Sich-an-Anderen-Messen“¹ zeigte, verlagerte sich im Verlauf der Entwicklung der Polis die Hinsicht auf das Handeln. Die Rede des Perikles belegt, dass nach der Sicht auf die Selbstenthüllung nun die Bedeutung für das Ganze den Blick vom Individuum auf die Folgen für das Gemeinsame lenkt. In der Bedeutung für das Ganze bleiben die antiken Handlungsmotive und Handlungsfolgen, Streben nach Ruhm, das wiederholende Rühmen einer Tat und mit-hin das Streben nach Unsterblichkeit im „unsterblichen Ruhm“, erhalten.

Entfaltung von Bedeutung bedarf jedoch der Möglichkeit, sich in ein Prozessgeschehen, das sonst anders verlaufen würde, einzuschalten. Hat menschliches Handeln lediglich die Wirkweise, in Anonymität zu funktionieren, dann fallen Handlung und der Handelnde selbst nicht auf, und es gibt niemanden, der eine Handlungsfolge zu verantworten hat. Darüber hinaus gerät das, was keine Bedeutung erlangt, in Vergessenheit.

Ohne Bedeutung ist das Handeln des Einzelnen in einer Diktatur (s. Kap. III.3). Was immer Bürger politisch in einem diktatorischen oder totalitären Regime sagen oder tun, es hat für den Herrschenden keine Bedeutung, wie schon das Reden der Sklaven und Barbaren in der Antike ohne Bedeutung für die Polis war, weil sie ihr nicht zugehörten. In diesen Fällen kommt dem Handeln weder Lob noch Tadel zu, und es gibt nichts zu erinnern. Handeln ist vergeblich und wird vergessen. Man kann weder ein Wer-man-ist enthüllen, noch der Begründer seiner eigenen Geschichte sein, denn „es ist niemand da, von dem man eine Geschichte erzählen könnte“.²

Ist nun Entfaltung von Bedeutung ein Prüfkriterium dafür, ob es möglich ist, eine politische Angelegenheit zu beeinflussen, so ist die Erteilung von Lob und Tadel für öffentliches Handeln ein Prüfkriterium der nicht direkt Handelnden dafür, ob sie ihrerseits Einfluss ausüben können und auf diese Weise zu Mithandelnden werden. Der Schauspielcharakters des politischen Handelns birgt jedoch die Schwierigkeit, zwischen Schein und Sein unterscheiden zu müssen. Schon die Beurteilung

¹ V.A., S. 243.

² V.A., S. 222. An anderer Stelle erörtert Hannah Arendt die Problematik der Erfahrung der Bedeutungslosigkeit von Menschen am Beispiel nationalsozialistischer Judenaustragung. Die Juden wurden als „objektive“ Gegner verfolgt, ohne dass ihr Handeln für jemanden überhaupt von Belang war. Ihre Einstellung, Meinung, Sichtweise, ihr Tun und Leiden waren für die Verfolger ohne Bedeutung. Vgl.: E.u.U., a.a.O., S. 636 ff.

einer Sache selbst ist nicht einfach. Schwieriger ist es indes, zwischen Sein und Schein des Handelnden selbst und der von ihm vertretenen Sache zu unterscheiden. Die Darstellungen persönlicher Vorteilsnahmen von Politikern zeigen beispielhaft auf, wann sich Handeln in einem Zweck-Mittel-Verhältnis bewegt (s. Kap. II.6). Das in einem solchen Falle vorgegebene Gemeinwohlinteresse des Handelnden ist nur Schein, tatsächlich liegt persönliches Interesse vor, was wiederum auf das moralische Schlechtsein des Handelnden verweist.

John Stuart Mill sieht Lob und Tadel als Mittel, menschliches Handeln in Schranken zu weisen. Mill bemerkt, dass sich Lob und Tadel in der öffentlichen Meinung kundtun, was den zu beobachtenden Neigungen oder Abneigungen Vieler zu entnehmen ist. Öffentliche Meinung ist demnach nicht das Ergebnis des Beliebens eines Einzelnen. Die zum Ausdruck gelangenden Neigungen und Abneigungen sind eine Quelle von Regeln und Vorschriften.¹

Offensichtlich muss in Kauf genommen, dass die Vorgabe falschen Scheins möglich ist, sofern politische Freiheit waltet. John Dewey warnt in seinen Ausführungen zur freien Kommunikation vor den Gefahren der Manipulation und weist in diesem Zusammenhang auf die intellektuelle Energie der Handelnden („eine[m] unheimlichen Instinkt“²), Kontrollen ihres Tuns zu umgehen und mit rhetorischem Geschick die Öffentlichkeit für die von ihnen vertretene Sache einzunehmen. Für Dewey handelt es sich hierbei um den Missbrauch der Freiheit.

Die Möglichkeit der Vorgabe falschen Scheins hat jedoch auch ein kreatives Merkmal: Täuschung und Lüge. Nach Hannah Arendt ist dem politischen Handeln wesentlich, etwas Neues anzufangen. Mit einem Neuanfang wird am Zustand einer Angelegenheit etwas verändert. Eine „...Veränderung wäre unmöglich, wenn wir nicht imstande wären, uns geistig von unserem physischen Standort zu entfernen und uns vorzustellen, dass die Dinge auch anders sein könnten, als sie tatsächlich sind. Anders ausgedrückt: Die bewusste Leugnung der Tatsachen - die Fähigkeit zu lügen - und das Vermögen, die Wirklichkeit zu verändern - die Fähigkeit zu handeln -, hängen zusammen; sie verdanken ihr Dasein

¹ John Stuart Mill: Die Freiheit. A.a.O., S. 126 ff.

² John Dewey: Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. A.a.O., S. 144.

Achtsamkeitsaufgabe

denselben Quellen: der Einbildungskraft.“¹ Eine Lüge ist folglich das Produkt der schöpferischen Einbildungskraft, die darüber hinaus in besonderer Weise ästhetisch präsentiert wird.

Zur Kunst des Lügens gibt es zahlreiche Beispiele prominenter Politiker im gegenwärtigen politischen Alltagsgeschehen.² Empörung aus der Bevölkerung ist beim politischen Geschäft des Leugnens, Täuschens und Lügens der der Tat folgende Tadel.

Festzuhalten ist, dass die Analyse der Phänomene von Lob und Tadel in der Öffentlichkeit einmal mehr auf die Weltlichkeit des politischen Handelns weist. Die Beurteilung von Lobens- oder Tadelnswertem braucht die Gegenwart Anderer. Es gelten andere Maßstäbe als die Maßstäbe der Nützlichkeit oder des reinen Funktionierens.³ Das Erscheinen in der Öffentlichkeit bewegt sich in einer ästhetischen Region, die eine von der Subsumtion unter Vorgegebenes und vom logischen Schließen unterschiedene Beurteilung fordert. Der engen Verknüpfung von ästhetischem Urteilen und politischem Urteilen im Sinne Hannah Arendts gilt das folgende Kapitel.

Die mit Lob und Tadel in der Öffentlichkeit zusammenhängenden Phänomene ermöglichen die Erfahrung von politischer Freiheit. Ist Beeinflussung durch Lob und Tadel verwehrt, ist die Bevölkerung dem unabänderlichen Gang der Dinge ausgesetzt. Man kann Abläufe nicht mehr unterbrechen oder erhellen. Der Preis der politischen Freiheit ist die Wachsamkeit darüber, ob unter dem Schein des Guten Schlechtes getan wird. Politische Freiheit zeigt sich darin, dass es möglich ist, sich mit falschen oder gutem Schein zu befassen und mit Lob und Tadel Einfluss zu nehmen.

¹ Hannah Arendt: Die Lüge in der Politik. In: Hannah Arendt: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II. A.a.O. S.232 f.

² So hat ein US-Magazin in Washington eine Hitliste präsidentialer Unwahrheiten veröffentlicht. Man ging der Frage nach, wer es zu welchen Anlässen mit der Wahrheit nicht so genau genommen hatte, befragte eine Jury aus Journalisten und Politikexperten und veranstaltete einen Leserwettbewerb. Die Auswahl zwischen vier US-Präsidenten - Ronald Reagan, George H. W. Bush, Bill Clinton und George W. Bush - und die Bewertung von je sechs Unwahrheiten pro Präsident brachte George Bush jr. auf den ersten Platz der Akteure. Die Hitliste der Unwahrheiten wird angeführt von Reagans Aussage, die USA hätten keine Waffen oder andere Dinge für die Freilassung ihrer Geiseln in Teheran gegeben. Washington Monthly: The Mendacity Index, September 2003.

³ Vgl. V.A., S. 210 f.

