

II. Die politische Welt

Erweist sich die Freiheit nun als ein Prozessgeschehen, das nicht linear verläuft, sondern als ein Verweisungsgeflecht vorzustellen ist, muss der „Ort der Politik“, der die Freiheit ist, die gleichen Eigenschaften ausweisen, d. h. er muss sich prozesshaft konstituieren. Der in der Einleitung Abschn. 6.1 vorgestellte Gedanke der Interdependenz von politischem Handeln und politischer Welt, der die vorliegende Untersuchung leitet, verweist auf einen Raum, der nur so lange besteht, wie Menschen sprechend und handelnd voreinander erscheinen. Das auf diese Weise entstehende „räumliche Zwischen“ nannten wir die „politische Welt“, eine Bezeichnung, die Hannah Arendt so nicht verwendet. Sie spricht von „politischem Bereich“, dem „Zwischen-den-Menschen“ oder dem „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“ und betont die Ungreifbarkeit dieses besonderen Raumes, der nur als Phänomen existiert.¹

Die Besonderheit des Zwischenraumes tritt deutlicher hervor, wenn wir im Sinne Hannah Arendts über sie hinausgehen und der gewählten Bezeichnung „politische Welt“ nachspüren, wobei zunächst „politisch“ und „Welt“ getrennt zu erörtern sind.

1. Der phänomenologische Weltbegriff

„Wo immer Menschen zusammenkommen, schiebt sich Welt zwischen sie, und es ist in diesem Zwischen-Raum, dass alle menschlichen

¹ Vgl. Ernst Vollrath: Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens. In: Reif, Adelbert (Hg.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk. Wien 1979. S. 62, 65. Ernst Vollrath stellt in seiner Hannah Arendt-Interpretation fest, dass der von ihr beschriebene politische Bereich und die darin vorkommenden Gegenstände „Phänomenalitätscharakter“ haben.

Politische Welt

Angelegenheiten sich abspielen.“¹ Hintergrund für Hannah Arendts Weltbegriff ist, wie bereits erwähnt, die „Welt“ im Sinne Husserls, auf den sie sich aber zur Erhellung der Bezeichnung „Welt“ nicht ausdrücklich bezieht.

Das im antiken Griechenland begonnene abendländische Philosophieren war gerichtet auf Erkenntnis des Ganzen schlechthin. Nach Aristoteles ist dieses Ganze das Sein als gemeinsamer Bezugspunkt alles Seienden. Bei Husserl wird dieses Ganze die „Welt“. Philosophieren ist gerichtet auf Welterkenntnis, und die Welt als Ganzes genommen hat den Charakter eines allumfassenden, universalen Horizontes, vor dessen Hintergrund sich alles ereignet, abspielt und stattfindet, was sich als Einzelnes wahrnehmen, erleben oder erkennen lässt. Es ist eigentümlich für die Welt, dass sie im alltäglichen Leben eigentlich nie thematisiert wird. Sie ist „da“ als unthematisch vertrauter Hintergrund, von dem man unreflektiert weiß, dass er nicht plötzlich ausbleibt.

Unabhängig von der Welt als Ganzes, die Husserl thematisiert, ist es in verschiedenen Lebensbereichen geläufig, von „Welten“ zu sprechen, ohne sie bewusst *als* die eine oder andere Welt in den Blick zu nehmen. Ist z.B. von der „Welt der Kunst“ die Rede, zählen wir hierzu alles, was mit dem Attribut „künstlerisch“ oder anderen Umschreibungen benannt werden kann, wie künstlerische Leitung, Kunstveranstaltung, Kunstwerk. Bewegt man sich im schulischen Bereich, zählen Schüler, Lehrer, Lehrmittel, schulische Leistungen, Schulgebäude oder Lerninhalte zur „Welt der Schule“. Der Gebrauch des Begriffs „Welt“ ermöglicht es einerseits, eine Grenze gegenüber denjenigen Dingen zu ziehen, die nicht mehr dazu gehören. Jede der alltäglichen Welten weist andererseits etwas Unbegrenztes auf, das Raum für unendliche Möglichkeiten gibt, neue Dinge oder Ereignisse als ebenso zu einer der alltäglichen Welten gehörend zuzuordnen. Im Sinne Husserls sind diese im alltäglichen Leben vorfindlichen Welten „Sonderwelten“,² die vor dem Universalhorizont der Welt als Ganzes erscheinen können.

¹ Was ist Politik ? S. 25.

² Vgl. Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag 1954 (*Husserliana* Bd. VI), Beilage XVII, S. 459 ff.

Weltbegriff

Nach Hannah Arendt erscheint mit der Geburt ein unverwechselbarer Mensch in dieser Welt, die Voraussetzung ist für das Geschehen von Geburt und Tod. In ihr beginnt der natürliche Kreislauf des Lebensprozesses, eingebettet in den großen Kreislauf der Natur selbst. Angewiesen ist der Neuankömmling auf Beständiges: zunächst auf die Welt, die schon vor ihm da war und in die er hineingeboren wird, dann aber auch auf die Welt der ihn umgebenden Dinge, die Dingwelt, um sich daran zu gewöhnen und sich zu Hause zu fühlen. Die Beständigkeit ermöglicht sowohl die Ankunft in der Welt als auch den Aufbruch in den Bezug zur Welt. Aufbruch ist das Kennzeichen für das Besondere der menschlichen Tätigkeit des Sprechens und Handelns, mit der sich der Mensch einschaltet in die „Welt der Menschen“, die auch schon vor ihm existierte. Dieses Einschalten ist nach Hannah Arendt „wie eine zweite Geburt“¹, mit der das faktische Geborenwerden bestätigt wird, ein Vorgang, den der Mensch *selbst* vollzieht. Zugleich ergreift er auf diese Weise die Möglichkeit, etwas Neues zu beginnen. Erst damit unterbricht er den automatischen Ablauf des Alltäglichen und durchbricht den Kreislauf der wiederkehrenden Natur.²

Eine so verstandene Welt - die Welt als Ganzes, die in verschiedenen Lebensbereichen aufscheinenden Sonderwelten oder die politische Welt, das „zweite Zwischen, das sich im Zwischenraum der Welt bildet“³ - ist keine Ansammlung von Gegenständen und kein dinglicher Raum, sondern die Umgebung oder die „Welt“, von der wir je sprechen, ohne sie als solche zu thematisieren.

Aristoteles stellt in seiner *Politik* aufschlussreiche Überlegungen zu einer Agora an, die der Unfassbarkeit der politischen Welt entsprechen könnte. Im Zusammenhang mit den architektonischen Einrichtungen der Stadt schlägt er vor, neben dem Marktplatz für den Warenhandel einen weiteren „freien“ Markt einzurichten, wie es wohl von Thessalien berichtet wird. Beide Plätze müssen voneinander getrennt und verschieden eingerichtet sein. Der Marktplatz für den Warenhandel ist der „notwendige“ Markt, hier braucht man z.B. Lagermöglichkeiten. Für den „freien“ Markt gilt, dass er für die Mußezeit bestimmt ist und folglich von Markt-

¹ V.A., S. 215.

² Vgl. V.A., S. 114 ff, S. 213 ff.

³ V.A., S. 225.

waren „rein bleiben“ muss. Das bedeutet aber auch, dass diejenigen, die mit der Verrichtung der Arbeiten für das Lebensnotwendige befasst sind, das sind u.a. die Arbeiter, Bauern oder Sklaven, ihn nicht betreten dürfen. Aristoteles geht in diesem Kapitel nicht auf das genuin politische Handeln ein.¹ Der von ihm beschriebene „freie Markt“ entspricht einem dinglich festgelegten Ort zur Stiftung der nicht-dinglichen politischen Welt, oder mit Hannah Arendts Worten, dem von einer „freie[n] Nation [gewährten] ... Raum, in welchem das Handeln sich auswirken und sichtbar werden kann.“²

2. Die Einheit des „eigentlich politisch“ Genannten im Begriff der politischen Welt

Zur Annäherung an das Besondere der politischen Welt verweilen wir kurz bei der Verwendung des Adjektivs „politisch“. Wir wollen auf diese Weise der Unbeweglichkeit einer feststehenden Bedeutung von „politisch“ entkommen.

Nach Hannah Arendts Projektbeschreibung zum geplanten Buch „Einführung in die Politik“, aus der in Abschn. 6.3 der Einleitung zitiert wurde, wollte sie diejenigen Bereiche der Welt und des menschlichen Lebens untersuchen, die man „eigentlich politisch“ nennt („...those spheres of the world and human life which we *properly call political*.) (Herv. v. Vfn.).

Seit über das Politische systematisch nachgedacht und diskutiert wird, d.h. bereits seit den frühen antiken Politiklehren, die von Platon und Aristoteles ihren Ausgang nehmen, wird eine Bestimmung von Politik immer wieder neu versucht. Dabei wurde das, was man „eigentlich politisch“ nannte, verdeckt und durch neue Begriffen beschrieben und eingegrenzt.

Die aus dem englischsprachigen Raum eingeflossenen Bezeichnungen für das mehrdimensional strukturierte Wesen von Politik geben einen allgemeinen Überblick darüber, was wir alles „politisch“ nennen:

¹ Vgl. Aristoteles: Politik. Stuttgart 1989. 7. Buch, Kap. 12, 1331 a und b.

² Freiheit und Politik, a.a.O., S. 684.

„politisch“

Das Wort *polity* umfasst die Ebene der politischen Institutionen, die durch Verfassung, Rechtsordnung und Tradition umrissen wird. Sie ist personen-unabhängig und richtet sich auf die dauerhaften Einrichtungen in einer politischen Gemeinschaft. Die Bezeichnung *policy* enthält die programmatische Sicht auf Inhalte (Ziele und Aufgaben der Politik). Diese inhaltliche Dimension ist gebunden an Personen und Einstellungen. Und *politics* verweist auf die Prozesse der Willens-, Meinungs- und Entscheidungsbildung, das Beraten und Treffen von Vereinbarungen. Dies ist die prozessuale Dimension, die den Bereich des Kontingenten darstellt. Alle Dinge und Geschehnisse, die im Rahmen der vorstehenden Einteilungen bestehen oder zum Vorschein kommen, werden „politisch“ genannt.

„Gesellschaft“ ist nach Hannah Arendt nicht von „Politik“ zu trennen; es gibt nur eine politische Gesellschaft oder keine. Die „Gesellschaft“, die sich ab der Neuzeit entwickelt hat, hat das eigentlich Politische durch Vermischung von privaten und öffentlichen Angelegenheiten eher verdeckt. Eine politische Gesellschaft hat einen öffentlichen Raum. Dort werden die gemeinsame Angelegenheiten geregelt und nicht private Dinge behandelt.¹

In der im Sinne Hannah Arendts gewählten Bezeichnung „politische Welt“² ist „politisch“ mit Bezug zu einem „Ersten“, auf das sich das Attribut bezieht, als begriffliche Einheit für den analogen Gebrauch für alles, was „politisch“ genannt wird, zu sehen. Das ist eine der Möglichkeiten von begrifflicher Einheit, die auf Aristoteles zurück geht. Sein Beispiel nennt das Wort „gesund“. Wird ein Mensch als „gesund“ bezeichnet, ist das eine unmittelbare Verwendungsweise des Attributs „gesund“, der die mittelbaren, nachgeordneten Verwendungsweisen folgen,

¹ So interpretiert auch Michael Th. Greven Hannah Arendt. Vgl. ders.: Hannah Arendt - Pluralität und die Gründung der Freiheit. In: Peter Kemper (Hg.): Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt. Frankfurt/Main 1993. S. 69 ff.

² Zum Begriff „politische Welt“ vgl. auch Klaus Held: Eigentliche Existenz und politische Welt. In: Held/Jenningsfeld (Hg.), a.a.O. Klaus Held verweist auf Hannah Arendts Entdeckung der Weltlichkeit des Bereiches des Öffentlichen und wählt in diesem Sinne den Begriff der „politischen Welt“, um sich einer Bestimmung der Weltlichkeit des Politischen anzunähern in Anlehnung an Heideggers Analyse des In-der-Welt-Seins in den Modi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.

(„entsprechender“, also analoger Sprachgebrauch), wie man z.B. Sport treiben oder gute Ernährung „gesund“ nennt.¹

Das der Welt beigegebene Attribut „politisch“ gibt dem Begriff „Welt“ den Rang einer erstrangigen Verwendungsweise. Jeder mittelbare Gebrauch von „politisch“ findet so einen Sinnbezug zur politischen Welt, ohne dass dabei eine inhaltlich festgelegte Bedeutung den Denkrahmen einengen würde. Jede Zuordnung von Bedeutungen im Rahmen

¹ Vgl. Aristoteles: Metaphysik, Buch 4, Berlin 1990, Kap. 2, 1013 a - b4.

Hintergrund für die *analogia attributionis* ist die Kategorienschrift des Aristoteles, die durch die vorangestellte Isagoge des Porphyrius erläutert wird. Unter Hinweis darauf, dass durch die Benennung von Dingen Irrtümer geschaffen werden, beginnt Aristoteles mit den Begriffserklärungen Gleichnamigkeit (*Homonymität, Äquivokation*), Einnamigkeit (*Synonymität, Univozität*) und Nachnamigkeit (*Paronymie, Denomination*), bevor er im 4. Kapitel zu den 10 Kategorien gelangt. Kategorien sind die vielfachen Bedeutungen von Sein, die im Namen zur Sprache kommen. Die Kategorien enthüllen, was und wie Seiendes ist. Wird aber das Sein in vielfacher Weise zur Sprache gebracht, stellt sich die Frage nach der Einheit der kategorialen Vielheit. Die Untersuchung des Verhältnisses des Gattungsbegriffs (Lebewesen) zu den artbildenden Unterschieden (Mensch ist vernünftig, Pferd unvernünftig) zeigt, dass in der Kette der artbildenden Unterschiede keine gemeinsamen Aussagen vorhanden sein dürfen, da sich sonst die Differenz von Arten nicht eröffnet. Die kategorialen Seinsbestände haben eines gemeinsam, nämlich den Bezug zum Sein, und aus diesem Grunde sind die Kategorien *analog* zu verstehen. Die sachhaltig völlig verschiedenen Kategorien sind analog in Bezug auf die Substanz, die als erste Kategorie aufgeführt ist. Damit werden für den Gebrauch der Kategorien die zuvor erklärten Begrifflichkeiten *Äquivokation* (gleicher Name, aber wesensungleich, z.B. das Wort „Schloss“) *Univozität* (verschiedene Namen, aber sinnverwandt) abgewiesen. Sehen wir noch einmal auf das Wort „gesund“, benennt es der Sache nach Verschiedenes (Tee trinken, Spazierengehen), ist aber durch den Bezug zu dem, was von sich her gesund oder krank ist, nämlich der Mensch, Eines. Alle verschiedenen Aussagen beziehen sich analog auf den gesunden Menschen.

Aristoteles: Kategorien. Lehre vom Satz mit vorangehender Einleitung des Porphyrius. Philosophische Bibliothek Bd. 8/9, übersetzt mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen von Eugen Rolfes. Unveränderte Neuausgabe 1958 der 2. Aufl. von 1925. Unveränderter Nachdruck Hamburg 1974.

Der Hinweis auf Aristoteles und die Anregung, das Attribut „politisch“ als begriffliche Einheit für den analogen Gebrauch für alles, was „politisch“ genannt wird, zu verwenden und zu vertiefen, ist einer Vorlesung von Klaus Held entnommen; s. Klaus Held: Dialogvorlesung Lebenswelt und Politik. Einführung in die politische Philosophie. Protokoll vom 22.4.1996 (unveröffentlicht), sowie Klaus Held: Phänomenologie der politischen Welt. Vorlesung an der European Humanities University in Minsk. Sommer 2001. Einleitung (unveröffentlicht).

„politisch“

der vorerwähnten Dreiteilung von *polity*, *policy* oder *politics* hat ihren Platz in der politischen Welt.

Ernst Vollrath, der Hannah Arendts politische Philosophie weiter entwickelt hat, versucht bei seinen Erörterungen zu einer philosophischen Theorie des Politischen auf ähnliche Weise, der Unzahl von Politikbegriffen zu entgehen. Unter Hinweis auf das Politische als Phänomen, das in Griechenland aufgebracht wurde und sich von dort ausbreitete, vertritt er die Auffassung, dass das Politische nicht inhaltlich zu fassen und festzulegen sei. Er nennt das Politische eine Praktik und somit eine „adverbiale Modalität, eine Art und Weise zu sein, sich zu ereignen und zu vollziehen, von Handlungen, Institutionen, Ereignissen, Personen usf., eben von allem Möglichen. Jeder beliebige Inhalt kann diese Modalität annehmen und liegt dann in politischer Qualität vor.“¹

Hannah Arendts eigene Bestrebungen, nicht von einer der Bestimmungen und Umbestimmungen des Wortes „politisch“ fehlgeleitet zu werden, führen sie zurück auf die Entstehung der antiken Polis. Dort zeigt sich das Politischwerden gerade darin, dass „ein jeder ,außer seinem privaten Leben noch eine Art zweiten Lebens erhielt, seinen βίος πολιτικός Jeder Bürger gehörte von nun an zwei Seinsordnungen zu, und sein Leben war dadurch gekennzeichnet, dass es genau aufgeteilt war zwischen dem, was er sein eigen nannte (ιδίον), und dem, was gemeinsam war (κοινων)“² Hannah Arendt verweist ausdrücklich auf das historische Faktum, das die Polis-Gründung die Auflösung aller Zusammenschlüsse zur Folge hatte, die auf Verwandtschaftsbeziehungen beruhten. Der *bios politikos* entstand zu dem Zeitpunkt der bewussten Setzung des freiwilligen gemeinsamen Zusammenschlusses. (Vgl. Kap. I.4)

Der Entstehungsprozess des *bios politikos* zeigt nicht nur die ursprüngliche Trennung von „privat“ und „öffentlich“; er zeigt auch das ausdrückliche Festhalten von „Sprechen und Handeln“ als politische Tätigkeit im Öffentlichkeitsbereich. Das bedeutet, alle im Verlaufe des Politischwerdens aufscheinenden Phänomene beruhen auf menschlichen Erfahrungen von eigenem, nicht-dinglichen Tun, und nicht auf einem Akt der Gewalt oder der Vorgabe von Regeln, denen man sich fügt.

¹ Ernst Vollrath: Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen. Würzburg 1987. S. 48 ff.

² V.A., S. 35, Zitat von Werner Jäger: Paideia III.

Die ausdrückliche Angabe der genuin politischen Tätigkeit stellt den Bezug zur Bezeichnung all dessen her, was wir „eigentlich politisch“ nennen. Hannah Arendt verfolgt die auf Aristoteles zurückgehenden Trennungen der Tätigkeiten des Arbeitens, Herstellens und Handelns und untersucht die Räume, die diese Tätigkeiten jeweils eröffnen. Die ursprüngliche Trennung von „privat“ und „öffentlich“, die Gründung der Polis, ermöglichte es erst, überhaupt etwas „politisch“ zu nennen und begründete gleichursprünglich das Zutreten der Möglichkeiten für verschiedene Regionen von Freiheit (s. Kap. I.4).

Die vorstehend aufgesuchte Bestimmung des Attributs „politisch“ für den Begriff „politische Welt“ wird der ursprünglichen Sinnstiftung des Politischen gerecht und fasst zugleich zusammen, was gegenwärtig „politisch“ genannt wird.

3. Politische Welt als gemeinsamer Begriff und Bezugsrahmen statt unterschiedlicher Begriffe für politische Gemeinschaften

Die bis hier erfolgten Ausführungen zur politischen Welt sind geeignet, die von John Rawls und den Kommunitaristen verwendeten Begriffe für politische Gemeinschaften auf die politische Welt hin zu öffnen und in dem Begriff der politischen Welt aufgehen zu lassen.

Das, was „politisch“ genannt wird, wird von John Rawls und den Kommunitaristen auf unterschiedliche Weise geeint bzw. getrennt. Der späte Rawls unterscheidet die politische Gerechtigkeit von der sozialen und begrenzt so „politisch“ auf die Rechts- und Verfassungsebene, die so unumstößlich gesichert erscheint, dass die Bewegung des genuin Politischen, wie es dem Geiste nach mit Hannah Arendt bei der Entstehung der griechischen Polis oder der Amerikanischen Revolution aufgesucht wurde, wegfällt. Hier ist das Politische „gemacht“ und festgelegt auf einen Aspekt, und zwar den der Region der „gesicherten Freiheit“. Es wird keine Welt eröffnet, in der das Kontingente und Unvorhersehbare des gemeinschaftlichen Handelns erprobt werden kann.

Als nachteilig sieht auch Jürgen Habermas Rawls' Entwicklung, da sich mit der Beschränkung auf die Rechts- und Verfassungsebene ein

Gemeinsamer Begriff

Vorrang der liberalen Grundrechte ergibt, „der den demokratischen Prozess gewissermaßen in den Schatten treten lässt.“¹ Die Ebene der Institutionen wäre folglich als etwas Feststehendes zu sehen, das keiner politischen Diskussion mehr zugänglich ist. Habermas meint allerdings, dass diese Konsequenz von Rawls wahrscheinlich nicht gewollt sei.²

Auf vielfache Weise ist in der hier vorgestellten Debatte der Versuch unternommen worden, für das Politische, die Politik des Gemeinwohls und die Rolle des Staates *eine* Lösung zu finden. Befragt man die Beiträge nach einer Bezeichnung für das politische Gemeinwesen, um das es allen geht, ergibt sich eine Begriffsvielfalt, die fragen lässt, ob überall auch über ein und dieselbe Sache gesprochen wird. Neben den Unterscheidungen „Staat“ und „Gesellschaft“ werden Begriffe wie „Gemeinschaft“, „liberaldemokratische Gesellschaft“ oder „liberaldemokratische Gemeinschaft“, „Republik“ oder „soziale Gemeinschaft“ genannt. Darüber hinaus zeigen sich Bemühungen, sich demjenigen, das alle meinen, beschreibend zu nähern, u.a. mit dem „möglichen Ort der Wir-Identitäten“ (Taylor), der „sozialen Union“ oder der „Gemeinschaft aller sozialen Gemeinschaften“ (Rawls). Axel Honneth formuliert die kommunitaristische Forderung nach dem Vorrang des Guten von Sandel und MacIntyre dahin, dass von gerechter Ordnung nur vor dem Hintergrund eines „Horizontes gemeinsamer Werte“ diskutiert werden könne.³

Jedenfalls ist kein Versuch unternommen worden, eine gemeinsame Bezeichnung zu wählen, die es jedem offensichtlich machte, dass alle über den gleichen Gegenstand sprechen. Nachteil der Vielfalt von Begriffen ist, dass von der ursprünglichen Sinnggebung des Politischen und dem gleichursprünglichen Zutagetreten des Spektrums der Regionen von Freiheit nichts mehr oder nur versteckt etwas zu vernehmen ist.

Der phänomenologische Begriff der „politischen Welt“ umgeht diese sprachliche Schwierigkeit und tritt an die Stelle der vielen Begriffe für eine politische Gemeinschaft als eine thematisch zusammengefasste Einheit, zu der all das gehört, was auf unterschiedliche Weise im aufgewiesenen Sinne „politisch“ genannt wird. Der Begriff „politische Welt“

¹ Jürgen Habermas: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: Wilfried Hinsch (Hg.): Zur Idee des politischen Liberalismus. A.a.O., S. 190.

² Vgl. a.a.O., S. 169 ff.

³ Axel Honneth, a.a.O., Einleitung S. 13.

im Sinne der Zugehörigkeit zur politischen Welt stellt eine Einheit dar, die nicht inhaltlich festlegt, sondern den Spielraum für je erforderliche Inhaltsgebungen erst eröffnet oder erneut öffnet.¹

Die „politische Welt“ als Welt ist der unthematisch vertraute Hintergrund, vor dem als Teilbereiche Staat oder Gesellschaft thematisiert werden, weil sie „politisch“ sind und mithin zu dieser Welt gehören. Hiervon müssen auch John Rawls und die Kommunitaristen ausgehen, denn sonst wären keine Ein- und Ausgrenzungen von Bedeutungsspielräumen möglich.

Die Phänomenalität der politischen Welt ergänzt und eint beide Seiten sinnvoll als ein gemeinsamer Gegenstand für die vorliegende Untersuchung. Das entspricht auch der Feststellung, dass es insgesamt um mehr als nur die Verfassungs- und Rechtsebene geht, nämlich um das politische Gemeinwesen in Sinne der *res publica* (s. Kap. I.4).

4. Die Bedeutung der Verfassungs- und Rechtsebene in der politischen Welt

Man könnte gegen die im vorangehenden Abschnitt vorgenommene, für alle Autoren gültige Bestimmung einwenden, dass es nicht möglich ist, von „politischer Welt“ für alle Ebenen des Politischen zu sprechen, insbesondere nicht für die institutionelle Dimension. Bei der Vorstellung des Arendtschen Interdependenzgedankens (Abschn. 6.1 der Einleitung) heißt es, dass der politische Raum nur so lange besteht, wie Menschen sprechend und handelnd voreinander erscheinen, und das bezieht sich nur auf das Kontingente des politischen Handelns und der politischen Ereignisse, die politische Welt ist mithin nur die Welt des Handelns.

So behauptet z.B. Otfried Höffe, dass Hannah Arendt die Aufgabe der Gesetz- und Verfassungsgebung aus ihrem Begriff vom Politischen herauslöse, weil sie diese Tätigkeit dem Herstellen zuordne. Hierzu ver-

¹ Klaus Held macht in seinen Vorlesungen über die Phänomenologie der politischen Welt den Begriff „politische Welt“ zum Gegenstand der politischen Philosophie mit der Begründung, er sei „unbefangener“ als die Begriffe „Staat“ und „Gesellschaft“, die den Bedeutungsspielraum begrenzen. Vgl. Vorlesungen „Phänomenologie der politischen Welt“ in Minsk, a.a.O.

weise Hannah Arendt auf das politische Vorbild, die Griechen, die „die Tätigkeit des Gesetzgebers nicht unter die eigentlich politischen Tätigkeiten“ rechnet.¹ Das ist aber offensichtlich eine Fehlinterpretation, denn Hannah Arendt schließt sich den Griechen in dieser Hinsicht nicht an. Zwar muss sie beim Rückgang auf die Sinnstiftung von politischem Handeln faktisch feststellen, dass die Griechen die Gesetze ursprünglich als Produkte des Herstellens erachteten, die, wie die Mauern der Stadt, Handeln darin erst ermöglichten. Insofern ist Gesetzgebung präpolitisch. Dagegen zieht sie Platon und Aristoteles heran, bei denen gerade die Städtebauer und Gesetzgeber eine herausragende Rolle spielen. Im übrigen verfolgt sie den Beitrag der Römer zum Begriff des Politischen vor dem Hintergrund der römischen Kenntnis der griechischen Kultur, wo „...die Idee der Gründung und die Vorstellung vom Gesetzgeben als einer alles politische Handeln dauernd begleitenden Tätigkeit“ gilt.² Schon in den bereits herangezogenen frühen Äußerungen Hannah Arendts wird gerade diese in *Vita activa* verkürzte Passage besonders deutlich: „Also ist ein Gesetz etwas, was Menschen miteinander verbindet, und es kommt zustande nicht durch eine Gewalthandlung oder ein Diktat, sondern durch eine gegenseitige Abmachung und Abrede. Das Machen des Gesetzes, dieser dauernden Bindung, die dem gewaltsamen Krieg folgt, ist selbst also durchaus an Rede und Gegenrede gebunden und damit an etwas, was griechischer wie römischer Meinung nach im Zentrum alles Politischen stand.“³

Rolle und Bedeutung der Gesetze als Beitrag zur Stabilisierung der menschlichen Angelegenheiten kommen auch in Arendts Untersuchung über die Ursprünge totaler Herrschaft zum Ausdruck: „Gesetze im Sinne des positiven Rechts sind für ein Handeln in der Gesinnung des Herstellens ... überflüssig. Denn sie sichern Kontinuität in der Sphäre menschlichen Zusammenlebens als solcher, in der es einen durch Gegenstände getragenen, an ihnen ausgerichteten und von ihnen garantierten Verlaß ganz und gar nicht gibt. Die Kontinuität menschlichen Zusammenlebens wird immer wieder durch das erschüttert, was wir gemeinhin die Freiheit

¹ S. Otfried Höffe: Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt. In: Peter Kemper, a.a.O., S. 31.

² V.A., S. 244; vgl. Revolution, S. 240 ff.

³ Was ist Politik ? S. 109.

des Menschen nennen; und das ist politisch die Geburt jedes neuen Menschen, der in dieses Zusammenleben hineingeboren wird, weil mit jeder neuen Geburt ein neuer Anfang, eine neue Freiheit, eine neue Welt anhebt. Diesen neuen Anfang hegen die Zäune der Gesetze ein und sichern ihm zugleich seine Freiheit, schaffen ihm den Raum, in welchem allein Freiheit sich verwirklichen kann. So garantiert das Gesetz die Möglichkeit eines voraussehbar, absolut Neuen und zugleich die Präexistenz einer gemeinsamen Welt, deren Kontinuität alle einzelnen Anfänge übersteigt;...“¹

Ebenso hebt sie in ihren Untersuchungen zur Amerikanischen und Französischen Revolution die Bedeutung der Gründungsakte, das Wissen um die Errichtung „öffentlicher Organe und Institutionen“ hervor und spricht von der „Heilkraft der menschlichen Institutionen“.²

Was Hannah Arendt an einer einseitigen oder übermäßig betonten Beschäftigung mit der Gesetzgebung und der Vollstreckung von Gesetzen als negativ erblickt, ist die Vorstellung, die Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns, das Kontingente menschlicher Angelegenheiten, zuverlässiger zu gestalten nach dem Vorbild der Vollstreckung eines Gesetzes, bei der das darauf bezogenen Handeln ein absehbares Ende hat, das, wie beim Herstellen, ein Endprodukt hinterlässt.³ Wird nun das politische Handeln reduziert auf den Bereich des Machbaren, ist ein solches Handeln eher dem Herstellen zuzuordnen. Und nur dort, wo das Instrumentelle des Verfassungsgebungs- und Gesetzgebungshandeln im Vordergrund steht, um das Kontingente des menschlichen Handelns auszublenden, um es vorhersehbarer zu „machen“, ist es nach Hannah Arendt ein Herstellen. Der Bereich der Verfassungs- und Rechtsebene ist mithin nicht hergestellt, sondern entsteht durch Handeln. Er stellt den gesicherten Rahmen für freies politisches Handeln und auch der reinen Lebenssicherung dar.

¹ E.u.U., S. 957.

² Revolution, S. 226 ff.

Auf die Ausführungen von Brigitte Gess wurde in dieser Hinsicht bereits verwiesen (Kap. I.3.2). Die Einbeziehung der Verfassungsgebungs- und Rechtsebene bestätigt auch Oskar Negt: Zum Verständnis des Politischen bei Hannah Arendt. In: Peter Kemper (Hg.), a.a.O., S. 60 f., oder Leroy A. Cooper: Hannah Arendts politische Philosophie: eine Deutung. In: Adelbert Reif (Hg.), a.a.O., S. 152 ff.

³ Vgl. V.A., S. 245.

Verfassungs- und Rechtsebene

Die politische Welt ist in der Tat eine Welt des Handelns, umgreift aber ebenso die Rechts- und Verfassungsebene dahingehend, dass auch die in Gesetzen und in der Verfassung niedergelegten Bestimmungen immer wieder einer Überprüfung unterzogen werden können, um sie zu verändern oder zu verbessern, wenn Umstände sich geändert haben.¹ Eine Überprüfung aber geschieht in Beratungen, Streitgesprächen und Abstimmungen, d.h. im Sprechen und Handeln. Nach Hannah Arendt wäre es ein Dogmatismus, wenn die Verfassungs- und Gesetzesebene als unveränderlich festgelegt gälte und nie wieder kritisch untersucht werden könnte.

Übereinstimmungen mit dieser Auffassung lassen sich auch bei John Rawls und den Kommunitaristen finden. Um nachzuweisen, dass ein Individuum sich als eingebettet in einer Gemeinschaft vorfindet, bestätigt Charles Taylor in seinen weiter entwickelten Ausführungen, dass die Grundlagen und Institutionen einer Gesellschaft nicht allein entstehen, sondern von freien Menschen geschaffen und ständig reproduziert werden müssen. Der Reproduktionsprozess, so Taylor, bezieht sich einerseits auf die Freiheit, derer man sich immer wieder selbst versichern muss, andererseits auf ein Bewahren des freien Tuns. Das freie Tun verdankt sich einer schon vorher bestehenden Freiheit und ist somit Verpflichtung, sie als Möglichkeit für die nächste Generation aufrecht zu erhalten.²

Die politische Welt entspricht einer solchen Bewegung bzw. *ist* Bewegung und entbirgt sie, weil sie ohne die sie bedingende Tätigkeit gar nicht entsteht und somit auf sie verweist. Die politische Welt wird jedes Mal im Sprechen und Handeln neu gestiftet.

Rawls zeigt die Bewegung des „immer wieder“ auf andere Weise. Die Gerechtigkeitsgrundsätze gelten als regulatives Prinzip, um zu prüfen, ob die Grundstruktur der Gesellschaft gerecht ist oder verändert werden muss. Er nennt den Urzustand ausdrücklich eine einzunehmende Perspektive, die unter dem Schleier des Unwissens jedem jederzeit möglich ist und nicht als eine „Volksversammlung aller Menschen“ vorzu-

¹ Vgl. *Revolution*, S. 298 ff. Hannah Arendt zitiert dort Jeffersons Bemerkung, dass die Verfassung kein Allerheiligstes und Unberührbares sei. Sie sei nie vollkommen und jede Generation müsse die Möglichkeit haben, „die Welt von Neuem zu beginnen.“

² Vgl. Charles Taylor: *Atomism*, a.a.O. S. 204 ff.

stellen ist, „die zu einem bestimmten Zeitpunkt leben, und noch viel weniger als eine Versammlung aller, die jemals leben könnten. Er ist nicht die Gesamtheit aller wirklichen und möglichen Menschen. Würde man sich den Urzustand auf eine dieser Weisen vorstellen, so wäre diese Vorstellung keine natürliche Anleitung für die Intuition mehr und hätte keinen klaren Sinn. Auf jeden Fall muß man den Urzustand so auffassen, dass man sich jederzeit seinen Blickwinkel zu eigen machen kann. Es darf keinen Unterschied machen, wann und durch wen das geschieht.“¹

Aus den in Abschnitt 2 der Einleitung beschriebenen Entscheidungsverfahren (Wahl im Urzustand und Überlegungsgleichgewicht) ergibt sich, dass sowohl die Prinzipienengewinnung aus den moralischen Alltagsurteilen, als auch die Beschreibung des Urzustandes immer wieder neu vorgenommen werden können, und die Gerechtigkeitsgrundsätze, die auf die Grundstruktur der Gesellschaft gerichtet sind, selbst auch aufgrund neuer Aussagen aus den Entscheidungsverfahren Veränderungen erfahren, wie sie im Verlauf der *Theorie* von Rawls selbst vorgenommen worden sind. Das bedeutet, dass die Verfassungs- und Rechtsebene gleichfalls dem Entscheidungsprozess wieder unterworfen werden kann und nicht unwiderruflich mit Letztbegründungsanspruch besteht. Der Urzustand gilt so als archimedischer Punkt, von dem aus mit einem gewissen Abstand die gegenwärtigen Verhältnisse betrachtet werden. Dem entspricht im übrigen auch die Rückbesinnung auf die griechische Polis und den dort wirksamen Geist des genuin Politischen, um aus der Ferne zu sehen, ob und was von der ursprünglichen Sinnstiftung noch erkennbar ist.

Die Bewegung eines ständig neuen Handelns ist ein weiteres Mal zu vernehmen, wenn Rawls davon spricht, dass sich ein gerechtes System aus Gründen der Stabilisierung selbst stützen muss. Das Verfahren zur Unterstützung des Systems bleibt allerdings ungenannt. Rawls fordert dazu auf, die Mitglieder der Gemeinschaft entsprechend zu motivieren, und verweist nochmals auf die Gerechtigkeitsgrundsätze, die den archimedischen Punkt zur Beurteilung des Gesellschaftssystems bilden.²

Wenn einmal die Grundstruktur der Gesellschaft im Mittelpunkt steht oder ein anderes Mal die Entstehung der Grundlagen der Gesell-

¹ Theorie, S. 162.

² A.a.O., S. 294.

Das Besondere

schaft oder die Beschäftigung mit dem Erfordernis, diese Grundlagen immer wieder reproduzieren oder stützen zu müssen, so bewegt man sich auch im Sinne Rawls' in allen drei Regionen der Freiheit. Anders wäre es nicht möglich, die Verfassungs- und Rechtsebene politisch, d.h. im dem Sinne, dass sie die „Sache aller“ ist, zu gestalten.

Wenn auch die Grundstruktur der Gesellschaft nicht als „alltägliches Problem“ ständig auf der politischen Tagesordnung steht, hat sie dennoch nicht den Charakter des ein für allemal Hergestellten eines Gegenstandes. Gerade weil Rawls die Entscheidungsverfahren so stark macht, können die darin beschriebenen Tätigkeiten für die Wieder-Einholung des politischen Handelns in seine komplexe Gesamtsicht nutzbar gemacht werden, denn eine „wohlgeordnete Gesellschaft“ *ist* nur im Tun und muss ständig reproduziert werden. Sie ist auf die im Prozess des Handelns aufscheinenden Phänomene angewiesen, die auf wirklichen Erfahrungen beruhen, auch wenn die Phänomene wieder verschwinden.

Wie aufgezeigt, ist die Verfassungs- und Rechtsebene auch im Sinne der Autoren der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte das Ergebnis politischer Tätigkeiten, gehört folglich zur Welt des Handelns bzw. zur politischen Welt.

5. Das Besondere der politischen Welt

Im Anschluss an die vorstehenden Klärungen ist es nun möglich, das Besondere der politischen Welt deutlicher herauszustellen und den Vorzug des Begriffs „politische Welt“ gegenüber möglichen anderen Bezeichnungen zu betonen. Zu Beginn dieses Kapitels wurde beim phänomenologischen Weltbegriff verweilt. Die nur als Phänomen aufscheinende Welt tritt in verschiedenen Bedeutungshorizonten auf. Über die Art und Weise, wie im alltäglichen Gebrauch von Welt gesprochen wird, fanden wir zu den vielen Sonderwelten - die Welt des Sports, die Geschäftswelt, die Welt der Kunst etc.. In diesen Welten richten sich Menschen sprechend und handelnd aneinander und sprechen zumeist „miteinander *über* etwas“ (Herv. H.A.) oder teilen „einander etwas weltlich-

nachweisbar Gegebenes“ mit. Dabei wird sowohl die Sache, über die gesprochen wird, als auch die sprechende Person als ein „Wer“ enthüllt.¹

Die vielen Sonderwelten wiederum erscheinen vor dem Hintergrund der Welt als Ganzes, der Welt als Universalhorizont, der nicht entsteht, sondern unthematisch vertraut „da“ ist.

Aus der Sicht Hannah Arendts entsteht durch je selbst vollzogenes Einschalten in die Welt der menschlichen Angelegenheiten ein Zwischenraum, die politische Welt, und auf den ersten Blick könnte man vermuten, dass sie nichts anderes sei als eine Sonderwelt, die Welt des Politischen. Hannah Arendt hat jedoch unter Wiederaufnahme der auf Aristoteles zurückgehenden Unterscheidungen der menschlichen Tätigkeiten und der damit in den Blick kommenden Räume, die sie entfalten, die politische Welt von allen anderen Bereichen abgegrenzt. Die politische Welt entsteht durch die Tätigkeit des Sprechens und Handelns (die in Kap. III thematisiert wird), ist nicht-dinglich und in einem noch näher auszuführenden Sinne öffentlich. Dort werden diejenigen menschlichen Angelegenheiten behandelt, die alle in einem Gemeinwesen Lebenden angehen. Die öffentlichen Angelegenheiten können nicht einer Sonderwelt zugerechnet werden, wobei es allerdings erforderlich ist, auf Grenzen zu achten. Mit Eintritt in die politische Welt wird jedes Individual- oder Gruppeninteresse transzendiert, und in diesem Sinne ist der Horizont der politischen Welt ein Universalhorizont, denn er geht über die Horizonte der Sonderwelten hinaus, ohne gleich Universalhorizont der Welt als Ganzes zu sein - ein besonderes Zwischen, dem eine gewisse Zerbrechlichkeit eigen ist (Näheres Kap. II.7). Die Zerbrechlichkeit der Welt macht Hannah Arendts Aussage verständlich, dass im Mittelpunkt der Politik die „Sorge um die Welt“ steht und nicht die „Sorge um den Menschen“ (vgl. 6.1 der Einleitung).

Das Besondere der politischen Welt zeigte sich für Hannah Arendt deutlich vor dem Hintergrund der Erfahrung des Totalitarismus im 20. Jahrhundert, wo die politische Welt ausblieb. Hinsichtlich der Sonderwelten hat ein Ausbleiben keine gravierenden Folgen. So mögen zu verschiedenen Zeiten manche Sonderwelten untergehen und neue entstehen. Ist aber unter einem totalitären Regime die Stiftung der politischen Welt nicht mehr möglich, dann kann auch die beschriebene Freiheit nicht

¹ V.A. S. 224.

Das Besondere

mehr aufscheinen. Zwar können Menschen auch unter einer totalen Herrschaft über politische Angelegenheiten sprechen und vermeintlich die politische Welt stiften; hat aber das dort Gesprochene und Entschiedene keine Bedeutung für die Herrschenden, wird es nicht zur Kenntnis genommen, dann ist diese politische Welt eben nur eine Sonderwelt, in der man sich wie in einem Verein über bestimmte Interessen verständigt, die über die Grenzen dieses Bereichs hinaus keine Bedeutung entfalten.

Seit der Urstiftung der politischen Welt bei den Griechen hat es immer Bemühungen gegeben, das Besondere dieser Welt zu benennen. Aus diesem Grunde haben die Namen für die politische Welt ständig Um- und Neubestimmungen mit unterschiedlichen Bedeutungen erfahren, so dass kaum mehr über ein und dieselbe Sache gesprochen wird. Das zeigt sich auch deutlich in dem hier vorgestellten Ausschnitt aus der lange währenden Auseinandersetzung zwischen Rawls und den Kommunitaristen, wobei die Versuche, das Besondere der politischen Welt hervorzuheben, dieses Besondere eher verdecken.

Alasdair MacIntyre fordert z.B. von den Mitgliedern der Gesellschaft einen gewissen Patriotismus, der dem Besonderen der politischen Welt gerecht werden soll. Um den Begriff des Patriotismus zu erläutern, greift er jedoch zurück auf bekannte Vereinigungen, und demzufolge wird Patriotismus zu einer loyalitätsbezogenen Tugend entsprechend der ehelichen Treue, der Treue Freunden gegenüber oder entsprechend der Identifikation mit Schule oder Vereinen.¹

Michael Walzer greift - bei aller Skepsis gegenüber der Instabilität von Vereinigungen, denen man sich freiwillig zugesellt - ebenfalls zurück auf die Welt der Gemeinschaftsgefühle in Gewerkschaften, religiösen Vereinigungen, Nachbarschaften, Familien oder Berufsgruppen, um von dort aus auf das Mehr an Gemeinschaftsdenken für die politische Welt (bei Walzer „Staat“ und „amerikanische“ oder „liberale Gesellschaft“) zu schließen, für das er einen Begriff gemeinsamer Wertvorstellungen sucht (s. Abschn. 3 der Einleitung und Kap. I.2). Das Besondere der politischen Welt scheint dennoch versteckt auch bei Walzer durch. In *Sphären der Gerechtigkeit* schafft er zwar durch eine Unterscheidung verschiedener Sphären auch verschiedene Sonderwelten, hat aber in seiner Forderung nach dem „nicht-neutralen Staat“ die Vorstellung von

¹ Vgl. Alasdair MacIntyre in Honneth, a.a.O., S. 85 f.

einer Gemeinschaft, aus der man im Gegensatz zu den vielen freiwilligen Zusammenschlüssen nicht austreten kann.¹

John Rawls kennzeichnet das Besondere der politischen Welt mit dem Begriff der „wohlgeordneten Gesellschaft“. Sie ist eine Form sozialer Gemeinschaft, weil sie den Grundsätzen der Gerechtigkeit entspricht, und gleichzeitig eine „soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften“². In diesem Ideal mit funktionierenden Institutionen, die von allen anerkannt sind, ist bereits realisiert, dass jeder Bürger wechselseitig nach Grundsätzen handelt, denen im Urzustand zugestimmt wurde. Die gerechte Verfassungsordnung der „sozialen Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften“ ist nach Rawls der Rahmen für die „kleineren sozialen Gemeinschaften des täglichen Lebens“³, wo sich je einzelne Lebenspläne verwirklichen lassen. Der späte Rawls ergänzt den Begriff der „wohlgeordneten Gesellschaft“ mit dem Hinweis, dass sie keine Privatgesellschaft sei, sondern öffentlich und auf freiwillige Unterstützung angewiesen. Diese Unterstützung erfährt sie nach dem in Abschn. 4 der Einleitung Gesagten aus dem Bereich, in dem nicht-öffentliche Rechtfertigung praktiziert wird, denn die öffentliche wohlgeordnete Gesellschaft ist die Voraussetzung dafür, dass sich verschiedene Denksysteme und moralische Lehren, denen nicht jeder zustimmen kann, entfalten können.

Die von Rawls gewählte Bezeichnung „soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften“ weist auf etwas Umfassendes hin, das in seiner Bedeutung nahe an der der politischen Welt liegt. Das Besondere der politischen Welt geht jedoch durch Abtrennung des Kontingenzbereiches gleich wieder verloren.

Der Grund, warum das Besondere der politischen Welt verdeckt ist, liegt nach Hannah Arendt an einer Missachtung der Trennung des öffentlich-politischen Bereiches vom privaten und an der Zwischenschaltung der „Gesellschaft“ zwischen beide Bereiche. Mit anderen Worten, es entstanden Sonderwelten mit deutlichen Grenzen voneinander, die Bürger leben in verschiedenen Bereichen, im gesellschaftlichen, wirtschaftlichen oder kulturellen. So gesehen kommt der Bürger nur noch von

¹ Vgl. Michael Walzer: Sphären der Gerechtigkeit. A.a.O.

² Theorie, S. 572.

³ A.a.O., S. 573.

Das Besondere

außen in die Politik, und Politik wird ein Bereich für Fachleute, die von dort aus in alle Sonderwelten eingreifen.

Der Hinweis Hannah Arendts auf das Problem der Übersetzung der griechischen Originalbegriffe ins Lateinische bekundet einen weiteren Grund für die Verdeckung des Besonderen der politischen Welt. So führten bereits die Übersetzung des Begriffs für „politisch“ und die der aristotelischen Bezeichnungen des Menschen als eines *zoon politikon* bzw. *zoon logon echon* ins Lateinische als das *animal sociale* bzw. das *animal rationale* sowie die bereits Interesse geleitete Übernahme der Begriffe im römisch-christlichen Denken zu einer Gleichsetzung der Bedeutungen von „politisch“ und „sozial“. Hannah Arendt korrigiert in diesem Zusammenhang die allgemeine Fehlmeinung zur aristotelischen Definition des Menschen als eines „geselligen“ oder „sozialen Wesens“. Aristoteles bezeichne mit dem Begriff des *zoon politikon* lediglich das Wesen des Menschen, sofern er in einer Polis lebt und politisch sei. Diejenigen, die „nicht Bürger einer Polis waren - Sklaven und Barbaren -, ... [waren] ohne Logos, was natürlich nicht heißt, dass sie nicht sprechen konnten, wohl aber, dass ihr Leben außerhalb des Logos verlief, dass das Sprechen als solches für sie ohne Bedeutung war, eben weil die griechische Lebensform sich dadurch auszeichnete, dass sie vom Reden bestimmt war und dass das zentrale Anliegen der Bürger das Miteinander-Sprechen war.“¹

Liberales, konservative oder sozialistische Theorien handeln nach Arendt im wesentlichen von der Gesellschaft, in der das Öffentliche privatisiert und das Private zum Gegenstand der öffentlichen Sorge gemacht wird. Diktaturen haben an die Stelle des öffentlichen Interesses das einheitliche Interesse des Gesellschaftskollektivs gesetzt und in den Demokratien vertreten Parteipolitiker Privatinteressen der Wähler, „... so dass der öffentliche Raum von individuellen Privatinteressen gleichsam überwuchert wird.“ Als Zeichen des Fehlens des genuin Politischen, des

¹ Vgl. V.A., S. 33 ff., Zitat S. 37. Hannah Arendt verweist insbesondere auf Thomas von Aquins Aussage, der Mensch sei von Natur aus politisch, d.h. gesellschaftlich: „*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*“, wobei „gesellschaftlich“ im Lateinischen nur begrenzt politische Bedeutung hatte und ursprünglich ein Bündnis zwischen Menschen bezeichnete, um gemeinsam beschlossene Aktionen auszuführen, z .B. Herrschaftsaneignung oder kriminelle Handlungen. (S. 34).

politischen Handelns, ist „de[r] handelnde[.] Mensch[.] und seine Freiheit ... aus dem Gang der Ereignisse“ ausgeschaltet.¹

Vorstehende Ausführungen verdeutlichen das Besondere der politischen Welt in einer Weise, die nicht inhaltlich festlegt, aber dennoch den Spielraum für die mannigfaltigen Handlungs- und Entscheidungsregionen offen hält. Das stärkt noch einmal die Wahl des Begriffs „politische Welt“ an Stelle der vielfältigen Bezeichnungen für eine politische Gemeinschaft, da die Untersuchung gezeigt hat, dass in diesem Begriff die vielfältigen unterschiedlichen Bezeichnungen erfasst sind und insofern alle über diesen Gegenstand sprechen.

6. Das Öffentliche der politischen Welt

Wie im vorausgehenden Abschnitt erwähnt, ist Missachtung der Trennung des öffentlichen Bereiches vom privaten nach Hannah Arendt der Grund für die Verdeckung des genuin Politischen. Der Hinweis John Rawls', die politische Welt („die soziale Gemeinschaft sozialer Gemeinschaften“) sei keine private Gesellschaft, sondern eine öffentliche, kann ebenso verstanden werden. Und Charles Taylor verweist auf das Überschreiten einer „wichtigen Linie“, wenn etwas öffentlich wird.

Die Ausführungen zur politischen Freiheit erwähnen bereits den Bereich des Privaten als den Bereich des für das Überleben Notwendigen (s. Kap. I.3.2). Die von Hannah Arendt vorgenommene Unterscheidung zwischen Oikos (privat) und Polis (öffentlich) dient der Freilegung der fundamentalen Elemente des Politischen, die durch neue Bezeichnungen und Inhaltsgebungen verschüttet werden.

Wie bereits festgestellt, geht es allen Autoren dieser Untersuchung um mehr als die Verfassungs- und Rechtsebene, nämlich um das politische Gemeinwesen im Sinne der *res publica* (s. Kap. I.4). Mit der Bezeichnung *res publica* kommt über die genannte „Sache“ die Öffentlichkeit in den Blick. Der Begriff *res publica* entwickelte seine normative Bedeutung aufgrund einer sinnvollen Verwendung mit den Begriffen *salus publica*, *bonum commune* oder auch *patria*. Diese Entwicklung verdankt sich der Definition Ciceros, wie er sie in seiner Schrift *De re*

¹ Freiheit und Politik, a.a.O., S. 678.

Das Öffentliche

publica vornimmt. In dieser Schrift führt Cicero erläuternd auf den Begriff *res publica* hin, indem in einem fiktiven Gesprächskreis der Vergangenheit sein Hauptredner Scipio Africanus das Erfordernis formuliert, eine Definition dessen zu geben, worüber man spreche. Scipio entwickelt den Begriff „*res publica*“ aber nicht aus der Familie, sondern setzt die Vorstellung eines politischen Gemeinwesens bei seinen Zuhörern bzw. Lesern voraus: „*Est igitur ... res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.*“ („Es ist also ... das Gemeinwesen die Sache des Volkes, ein Volk aber nicht jede irgendwie zusammengescharte Ansammlung von Menschen, sondern die Ansammlung einer Menge, die in der Anerkennung des Rechtes und der Gemeinsamkeit des Nutzens vereinigt ist.“¹ *Publicus* (öffentlich) ist abgeleitet von *populus* (Volk), so dass „öffentlich“ „das Volk angehend“ bedeutet und dasjenige, das das Volk angeht, ist die „öffentliche Sache“ im Sinne von „öffentlicher Angelegenheit“.²

Die Wortbildung *res publica* verweist zugleich auf die andere „Sache“, von der sie sich unterscheidet, die *res privata*, die nicht das Volk, sondern den Einzelnen angeht.

Die Ansicht, dass dasjenige, was alle angeht, auch öffentlich ist, hat sich im Grunde nicht geändert. Werden aber Teilbereiche der politischen Welt vom öffentlichen Handeln getrennt, indem die kontingenten Angelegenheiten herausgenommen werden oder indem man sich an einem vorgegebenen Gemeinwohlbegriff orientiert, oder werden umgekehrt private Angelegenheiten zu öffentlichen, sind die Bedeutungen von „öffentlich“ oder „Öffentlichkeit“ nicht mehr eindeutig. Sehen wir folglich darauf, was das Öffentliche konstituiert.

Nach Hannah Arendt ist öffentlich alles, was vor der Allgemeinheit erscheint und für jeden sichtbar und hörbar ist, d.h. die Gegenwart Anderer, die auch sehen und hören, was wir selbst sehen und hören, ist ein Element von Öffentlichkeit. Im Sehen, Sprechen und Gehörtwerden er-

¹ Marcus Tullius Cicero: *De re publica*. Vom Gemeinwesen. Übersetzt und herausgegeben von Karl Büchner, Stuttgart 1995. I. Buch 25 (39).

² Zu der etymologischen Ableitung vgl. Karl H. Gugg: Cicero. In: Maier, Rausch, Denzer (Hg.): *Klassiker des Politischen Denkens I*.⁶ überarb.u.erw. Ausgabe, München 1986. S. 70 ff., insbes. S. 79.

scheinen die Angelegenheiten, die alle betreffen. Angelegenheiten als Phänomene des Besprochenwerdens sind nur auf diese Weise als wirkliche Angelegenheiten zu erkennen, wenn sie aus dem Verborgenen des Nichtgesagten und Nichtgehörten in das „unerbittliche Licht“ der Öffentlichkeit gestellt werden. Dieser Öffentlichkeit ist auch Privates ausgesetzt, wenn darüber vor der Allgemeinheit gesprochen wird oder wenn private Vorgänge öffentlich gezeigt werden. Sie werden dadurch aber nicht zu Angelegenheiten, die alle angehen, und der Charakter des in der Öffentlichkeit gezeigten Privaten ändert sich dadurch nicht (z.B. die Notwendigkeit der generativen Arterhaltung oder des Überlebens).

Zugleich mit dem Erscheinen der Angelegenheiten vor der Allgemeinheit im Sprechen und Hören erscheinen die Sprechenden und Hörenden selbst in der Öffentlichkeit, die Art und Weise des Auftretens, und es erscheint die Welt selbst, „insofern sie das uns Gemeinsame ist und als solches sich von dem unterscheidet, was uns privat zu eigen ist...“ und als „Inbegriff aller nur zwischen den Menschen spielenden Angelegenheiten“. Dieses uns allen Gemeinsame ist aber „keineswegs identisch mit der Erde oder der Natur im Ganzen...“.¹ Der Unterschied des uns allen Gemeinsamen von Erde oder Natur im Ganzen verweist noch einmal auf die Phänomenalität der öffentlichen, der politischen Welt.

Hannah Arendt macht in diesem Zusammenhang auf ein besonderes Phänomen aufmerksam, nämlich auf eine erscheinungshafte Verbindung und Trennung; Verbindung, sofern die Welt eine gemeinsame ist, und Trennung, sofern die vielen Erscheinenden in ihrer Einzigartigkeit sich vom je Anderen unterscheiden und auf diese Weise nicht zu einem Körper im Sinne eines Organismus oder in der Erscheinungsweise der Einstimmigkeit zusammen schmelzen. Die Zwischenschaltung des Gesellschaftlichen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen und der Hinweis auf die Behandlung der Mitglieder der Gesellschaft im Sinne eines Körpers sind bei Hannah Arendt mit dem gleichen Unbehagen verknüpft, das sie bereits 1941 - 1945 bei ihrer Arbeit für den „Aufbau“ verspürte, aber noch nicht deutlich formulierte, als die zionistische Bewegung u.a. „Einstimmigkeit“ für Ihr Handeln forderte (vgl. Kap. I.3.1). Die Gesellschaft erscheint ihr monolithisch, in der das je einzelne Han-

¹ V.A., S. 65 f.

Das Öffentliche

deln zum einheitlichen Sich-Verhalten als Gesellschaft geworden ist, wie die „Glieder einer großen Familie“, in der es nur „eine Ansicht und nur ein Interesse geben kann.“¹ Abgewiesen ist damit nicht das Bemühen um einen Konsens in einer Konfliktsituation im politischen Alltag, ein Konsens von besonderer Natur im übrigen, worauf noch einzugehen ist. Hier ist nur der Blick auf die Elemente des genuin Politischen gerichtet, wovon eines, wie aufgezeigt, nicht die Einstimmigkeit der Vielen, sondern die Pluralität der Sichtweisen ist.

Halten wir die für die Öffentlichkeit konstitutiven Phänomene an die Ausführungen Charles Taylors, zeigt sich eine ähnliche, auf die Sprache konzentrierte Anstrengung, verschiedene Arten von Öffentlichkeit zu verdeutlichen. Für Taylor ist der öffentliche Raum im Gespräch begründet. Das Sprechen, das im Zentrum vieler seiner Überlegungen steht, ist konstitutiv für alles, was öffentlich wird, und das Öffentliche beginnt für Taylor im Gespräch zwischen zwei Partnern. Am Gespräch nimmt man teil in der Form des Sich-auf-etwas-Richtens, mit der Sprache werden Maßstäbe gefunden und als solche artikuliert. Sprache ist mithin wesentlich für das Urteilen oder allgemeiner, für das Treffen von Unterscheidungen.

Nach Taylor konstituieren Partygespräche, vertraute oder andere Gespräche jeweils ein bestimmtes Miteinander mit kleiner oder größerer Öffentlichkeit. Die größtmögliche durch Sprache konstituierte Öffentlichkeit findet in Parlamentsdebatten statt; Taylor bezeichnet sie als den „die Gesellschaft umgreifende[n] Raum“, ohne den eine Gesellschaft nicht funktionieren könne.²

Über die Sprache deutet Taylor das Besondere der politischen Welt im Unterschied zu den Sonderwelten im hier dargelegten Sinne an, stellt aber das Besondere in der direkten Auseinandersetzung mit der *Theorie* nur indirekt heraus. Dort untersucht er die Beziehungen zwischen Identität und Gemeinschaft, um am „möglichen Ort von Wir-Identitäten“ das gemeinsame Handeln im Unterschied zu „kollektiver Instrumentalität“ in den Blick zu nehmen. Die Erläuterung seines Weges zur sogenannten Wir-Identität richtet die Aufmerksamkeit auf die Gefühlsebene. So zeigt ein „Mozart-mit-dir“ ein anderes Erleben als „Mozart-alone“; oder die

¹ V.A., S. 50.

² Vgl. Charles Taylor: Bedeutungstheorien. In ders.: Negative Freiheit ? a.a.O., S. 52 ff.

gemeinsamen Handlungen zwischen Freunden stellen jeweils verschiedene Erlebnisse im Modus des Wir dar. Analog zu den genannten Wir-Identitäten gelangt Taylor - wiederum über die Sprache - zu der zu Beginn dieses Abschnitts genannten Grenzüberschreitung, die dann stattfindet, wenn eine Information aus einer Sonderwelt („offene Geheimnisse“ von Journalisten, Politikern oder Taxifahrern) z.B. in den Medien erscheint und mithin „öffentliches Wissen“ wird, zum Wissen „für uns, draußen im öffentlichen Raum“. In diesem Fall ist die „wichtige Linie“ zur Öffentlichkeit überstiegen.¹ Nicht einsichtig wird unseres Erachtens, wie sich mit Taylors Überschreitung der Grenze zur Öffentlichkeit das Gemeinschaftsgefühl als „Band der Solidarität mit meinen Landsleuten“ einstellen soll. Taylor leitet das Gemeinschaftsgefühl als „moralische Verpflichtung gegenüber dem Wohl aller Menschen“ ab aus „aufgeklärtem Selbstinteresse.“²

Eine umfassende Beschäftigung mit dem, was „öffentlich“ bedeutet, findet sich bei John Dewey, der schon in den 20-er Jahren, d.h. lange vor der Auseinandersetzung zwischen John Rawls und den Kommunitaristen, die Spannung zwischen kantischer Pflichtmoral und aristotelischer Ethik des guten Lebens thematisiert hat. Was alle angeht, sollten nach Dewey auch alle wissen, und eine so verstandene öffentliche Angelegenheit ist erst dann richtig bekannt, „wenn sie veröffentlicht ist, wenn sie gemeinsam besessen wird und gesellschaftlich zugänglich ist ... Eine Tatsache des Gemeinschaftslebens, die nicht überall verbreitet wird, um gemeinsamer Besitz zu werden, ist ein Widerspruch in sich.“³

Es hat darüber hinaus den Anschein, als ob Dewey der Begriff „Gesellschaft“ und die begriffliche Trennung von „Staat“ und „Gesellschaft“ Unbehagen bereitete. Gesellschaft ist für ihn ein „abstraktes oder ein kollektives Substantiv“.⁴ Sein Ziel ist aufzuzeigen, wie aus einer „Großen Gesellschaft“ die „Große Gemeinschaft“ werden kann, denn nur in einer „Großen Gemeinschaft“ kommt „die Öffentlichkeit“ ins Offene: „Welches sind die Bedingungen, unter denen wir uns vernünftigerweise

¹ Vgl. Charles Taylor in Honneth, a.a.O., S. 113 ff.

² A.a.O., S. 115.

³ John Dewey: Die Öffentlichkeit und ihre Probleme. Bodenheim 1996. S. 150. Sein Buch entstand als Reaktion auf die ernüchternde Destruktion des „Phantoms Öffentlichkeit“ von Walter Lippmann (1925).

⁴ A.a.O., S. 70.

Das Öffentliche

das Auftauchen *der* Öffentlichkeit aus ihrer Versenkung vorstellen können?¹ Und die „Große Gemeinschaft“ ist diejenige aller, geht somit alle an und wird von allen geteilt als eine „demokratisch wirksame *Öffentlichkeit*“. (Herv. J.D.) Indirekt vollzieht Dewey eine Trennung zwischen „privat“ und „öffentlich“ im Sinne der Trennung nach Hannah Arendt. Er beschreibt die natürlichen Tätigkeiten, z.B. die generative Arterhaltung oder die Notwendigkeit der Nahrungsaufnahme, und hebt das Besondere des Handelns mit Gemeinschaftscharakter als eines bewussten künstlichen Tuns hervor.²

Dewey vollzieht die direkte Trennung zwischen privat und öffentlich mit Blick auf die Folgen menschlichen Handelns, darauf, ob sie direkte oder indirekte Auswirkungen auf alle haben oder nicht. Bleiben Handlungsfolgen auf wenige beschränkt, handelt es sich um eine private Angelegenheit. Haben die Folgen aber direkt oder indirekt Auswirkungen auf alle, handelt es sich um eine öffentliche Angelegenheit. Das verdeutlicht einerseits auch, wie sich die Öffentlichkeit bei Vereinen und Interessengruppen von der politischen Welt unterscheidet. Das Besondere des Öffentlichen in der politischen Welt erfährt mit Deweys Darlegungen noch einmal eine besondere Betonung, und es zeigt die Reichweite der Angelegenheiten, die in unserem Sinne „politisch“ genannt werden.

Werden die vom späten Rawls vorgenommenen Unterscheidungen zwischen öffentlich und nicht-öffentlich unberücksichtigt gelassen, schließt sein Begriff der Öffentlichkeit zum einen an Dewey an, zum anderen äußert sich Rawls zu „öffentlich“ durchaus im phänomenologischen Sinn. Im Kapitel über die Institutionen der Rede-, Versammlungs-, Gedanken- und Gewissensfreiheit spricht er vom „Forum der Öffentlichkeit“, dessen „sich jedermann ... bedienen können [muss]“, weil es „allen offen und ständig tätig“ ist. Auf dem Forum der Öffentlichkeit besteht die Möglichkeit, sich politisch zu Angelegenheiten des „öffentlichen Wohls“ zu Wort zu melden, d.h. in „freien öffentlichen Diskussionen“ werden keine privaten oder Gruppeninteressen vorgebracht.³ Des weite-

¹ A.a.O., S. 135.

² Vgl. a.a.O., S. 130 f.

³ Theorie, S. 251 ff.

ren ist Öffentlichkeit nach Rawls die Bedingung zur Rechtfertigung von Meinungen und Verhalten anderen gegenüber.¹

Das Besondere des Öffentlichen, das jede Sonderwelt transzendiert, kommt sowohl in Deweys als auch in Rawls' Ausführungen zur Öffentlichkeit in den Blick. Das Wesen der Öffentlichkeit ist analog zum Besonderen der politischen Welt zu sehen. In jeder menschlichen Vereinigung gibt es eine Öffentlichkeit, jedoch bewegt sich das dort Erscheinende in seiner Bedeutung im Horizont der jeweiligen Sonderwelt. So mögen z.B. sportliche Hochleistungen diese Sonderwelt verlassen und der Öffentlichkeit für alle ausgesetzt werden, z.B. durch Nennung in allgemeinen Nachrichtensendungen. Auf diese Weise wird eine Information potentiell „von allen besessen“, sie ist aber keine Nachricht, die alle angeht, weil sie das Leben aller in der politischen Welt betrifft, und insofern ist die „Leidenschaft sich auszuzeichnen“ motiviert von den Zielen und Zwecken, die eine Sonderwelt setzt. Sich auszuzeichnen für die politische Welt ist im Prinzip darauf gerichtet, dass das politische Handeln gut gelingt, weil es sich nicht an einem äußerlichen Maßstab messen lässt oder ein dingliches Ergebnis hervorbringt.

Die in der politischen Öffentlichkeit so zahlreich zu erfahrenden persönlichen Vorteilsnahmen, die Rückschlüsse auf politisches Handeln als Mittel zur Erreichung eines bestimmten, zumeist auf einzelne Interessen gerichteten Zweckes zulassen, sind eine Besonderheit im Gesamtkomplex des politischen Handelns, die nicht nur negativ zu sehen ist. (Einzelheiten hierzu Kap. III.7.5)

Wird die Verfolgung eigenen Interesses als vorgetäushtes Handeln für das Allgemeinwohl aufgedeckt, verdeutlicht das einmal mehr den Unterschied der politischen Öffentlichkeit gegenüber der Öffentlichkeit aller anderen Vereinigungen, wie es bei Deweys Ausführungen zu den Handlungsfolgen mitzuhören war. Persönliche Vorteilsnahmen von Politikern fallen auf, denn sie sind „öffentliche Personen“ und als solche auch Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit. Jedes Wort wird gehört und geprüft und ein Handeln, das nicht auf die *res publica* gerichtet ist, fällt - wenn auch nicht immer - in seiner Interesse geleiteten Zweckhaftigkeit auf.

¹ A.a.O., S. 626.

Das Öffentliche

Elemente des Öffentlichen kommen bei Rawls ein weiteres Mal zur Sprache in seinen Ausführungen zum zivilen Ungehorsam. Definiert als „öffentliche, gewaltlose, gewissenbestimmte, aber politisch gesetzwidrige Handlung“ findet ziviler Ungehorsam nur in der Öffentlichkeit statt, weil sie „ausreichend wahrgenommen“ werden muss. Das Gegenteil wäre eine geheime Handlung. Mit einer öffentlichen Rede vergleicht Rawls den zivilen Ungehorsam, denn der Adressat ist die Öffentlichkeit.¹

Letztlich ist Öffentlichkeit bei Rawls noch eine formale Bedingung für die Gerechtigkeitsgrundsätze wie der kategorische Imperativ Kants, d.h. jeder muss alles über die Gerechtigkeitsgrundsätze wissen, weil sie Beurteilungskriterien sind.² Diese Bedingung ergibt sich aus der Vertragstheorie, denn ein fiktiver Vertrag aller mit allen bedingt, dass alle Vertragsschließenden wissen, was in den Vertrag Eingang findet, demnach sind auch die Umstände bekannt, unter denen es zum Vertragsschluss gekommen ist. Ein Vertragsschluss aller mit allen setzt voraus, dass jeder im Prinzip sein Vorbringen jedem anderen gegenüber gerechtfertigt hat.³ Deshalb können nach Rawls auch tiefergehende Konflikte mit Hilfe der Gerechtigkeitsprinzipien gelöst werden, weil sie wie der kategorische Imperativ Kants als Beurteilungsprinzipien herangezogen werden können. Zumindest kann immer wieder darauf zurückgegriffen werden, denn man hat ihnen öffentlich zugestimmt.

Jürgen Habermas bestätigt in gewisser Weise unsere Auffassung, das Öffentliche bei Rawls in der vorstehend angeführten Weise zu betonen. In seinen Ausführungen zum „öffentlichen Vernunftgebrauch“ interpretiert er Rawls' Verwendungweise von politisch“ u.a. als ein „Fundus für gemeinsame Überzeugungen der Bürger“ und als „regionale Abgrenzung eines Gegenstandsbereiches“ gegenüber anderen kulturellen Sphären sowie als „Klassifikation von Angelegenheiten öffentlichen Interesses“.⁴ Da der politische Bereich mit dieser Interpretation als ein von allen anderen Bereichen unterschiedener angesehen und das Attribut „politisch“ in dem Sinne gebraucht wird, dass alles so Bezeichnete alle

¹ A.a.O., S. 399 ff.

² A.a.O., S. 155 f.

³ A.a.O., S. 632 ff.

⁴ Jürgen Habermas: Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch. In: Zur Idee des politischen Liberalismus. A.a.O., S. 191 f.

angeht, stärkt Habermas des weiteren unsere Auffassung, dass auch Rawls für das Besondere der politischen Welt offen ist.

Angesichts der vorstehenden Ausführungen wird nunmehr deutlich, warum die Beachtung der Trennung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen im Sinne Hannah Arendts sinnvoll bleibt und eine Missachtung der Trennung die Elemente des Politischen und den Charakter des Öffentlichen verdecken. Wird nämlich das Private zum Gesellschaftlichen, und wird das Gesellschaftliche zur öffentlichen Angelegenheit, dann ist nur die Beschäftigung mit der Erhaltung und Sicherung des Lebens, die zum Bereich des Notwendigen gehört, öffentlich. Das bedeutet, dass sich das Gesellschaftliche im Zweck-Mittel-Bereich abspielt, und dass die *res publica*, die alle angeht, die phänomenale Welt des Handelns verschwindet. Die Mitglieder einer so verstandenen Gesellschaft arbeiten für den eigenen Lebensunterhalt und den ihrer Familien. Das wäre nach Hannah Arendt ein Zustand, in dem wir dem Wort „privat“ nicht mehr anhören, dass es ursprünglich einen Zustand der Beraubung kennzeichnet: „...und zwar beraubt der höchsten Möglichkeiten und der menschlichsten Fähigkeiten. Wer nichts kannte als die private Seite des Lebens, wer wie der Sklave keinen Zutritt zum Öffentlichen hatte oder wie die Barbaren ein allen gemeinsames Öffentliches gar nicht erst etabliert hatte, war nicht eigentlich ein Mensch.“¹ Nach der ursprünglichen Bedeutung gehört eine gewisse Muße, die man erst durch Befreiung von der Notwendigkeit der Arbeit des Überlebens findet, dazu, aus der Ver- und Geborgenheit des Hauses in die Öffentlichkeit zu treten, wobei Sklaven, Frauen und diejenigen Berufstätigen, die den Tätigkeiten der reinen Lebenserhaltung nachgingen, ausgenommen sind. Des weiteren ist es in der Antike eine Auszeichnung, und es gilt als ehrenvoll, am öffentlichen Leben und an Beratungen über öffentliche Angelegenheiten teilzunehmen.²

¹ V.A., S. 48.

² Hannah Arendts Auffassung zur Öffentlichkeit im Rückgang auf die ursprüngliche Trennung von „privat“ und „öffentlich“ stimmt auch Cornelius Castoriadis uneingeschränkt zu. Nach Castoriadis gehört Hannah Arendts Darlegung der Bedeutung des öffentlichen Raumes „zum Besten, was sie zum Geiste dieser institutionellen Schöpfung der Griechen gesagt hat.“. Für ihn zeigt das geschichtliche Ereignis der Trennung der beiden Räume und der gleichursprünglichen allgemeinen Teilhabe am politischen Leben erstmals die Schaffung eines öffentlichen Raumes, der „allen gehört“ und wo die ge-

Das Öffentliche

Die Besinnung auf die ursprüngliche Sinnggebung der Trennung von „privat“ und „öffentlich“ weist mithin auf das Wesen der menschlichen Tätigkeiten und auf die Räume, die sie eröffnen. Deweys Ansatz zur Trennung von „privat“ und „öffentlich“ unterscheidet zwar nicht die menschlichen Tätigkeiten im aristotelischen Sinne, ist aber neben seinen Bemerkungen zur Öffentlichkeit, die unsere Untersuchungen unterstützen, eine wichtige Ergänzung hinsichtlich der Angelegenheiten, die in der Öffentlichkeit besprochen werden. Wird die Trennung beachtet, sind dadurch die Tätigkeiten nicht eingeschränkt, sondern es eröffnet sich gerade mit Blick auf das Handeln ein unendlicher Spielraum. Dient die Familie als Modell für die politische Welt oder erfahren die menschlichen Vereinigungen außerhalb der Familie die gleiche Bewertung wie die politische Welt, ist der Blick auf die Natur der Tätigkeiten schon verstellt. Die Folgerung, bei einer Trennung von „privat“ und „öffentlich“ seien die lebensnotwendigen privaten Nöte nicht Sache der Politik, ist so gesehen eine Fehlinterpretation.¹

Was klären die Überlegungen zu Bedeutungen von Öffentlichkeit ? Indem wir darauf sehen, welche Momente Öffentlichkeit begründen, werden weitere Phänomene offenbar, die einerseits das Besondere der politischen Welt deutlicher hervortreten lassen, andererseits die Aufrechterhaltung der Trennung des privaten Bereiches legitimieren und die

meinsamen Angelegenheiten nicht mehr Sache eines Königs oder Sache anderer „einsamer Entscheidungen“ sind. Daraus folgt, dass es vom Ursprungsgedanken her gesehen keine Trennung der Bürger von der Institution des Staates geben kann. Die Rückbesinnung auf die antike Polis und die Würdigung der Ausführungen Hannah Arendts dienen nach Castoriadis dazu, die Tradition der Demokratie mit Blick auf die Gegenwart besser zu verstehen.

Vgl. Cornelius Castoriadis: Die griechische Polis und die Schaffung der Demokratie. In: Ulrich Rödel (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie. Frankfurt/Main 1990. S. 298 ff. Zitat S. 314.

¹ Vgl. hierzu auch Leroy A. Cooper: Hannah Arendts politische Philosophie: eine Deutung. In Reif, Adelbert (Hg.), a.a.O., S. 137 ff.

Ein Beispiel für die auf gleicher Ebene liegenden Folgen einer *Nicht*trennung, d.h. Wendung der Perspektive von den Tätigkeiten zu den Sorgen um die Vereinigungen der Zivilgesellschaft als staatliche Aufgabe finden wir bei Michael Walzer. Vgl. ders.: Sphären der Gerechtigkeit, a.a.O.. Walzer bestätigt seine Auffassung erneut und grenzt sich insoweit ausdrücklich von Hannah Arendt ab. Vgl. Michael Walzer: Als Alliierte willkommen. In: Literaturen, 09/2002, S. 29.

eingeschränkte Öffentlichkeit aller übrigen menschlichen Vereinigungen im Unterschied zur politischen Welt aufzeigen.

Öffentlichkeit ist dasjenige, zu dem jeder Zutritt bzw. Anspruch auf Zugang hat. Zum Privaten hat nicht jeder Zutritt, der Oikos ist der Ort der Sicherheit, des Schutzes vor dem Licht der Öffentlichkeit. Nur vor dem Hintergrund der privaten Lebenswelt besteht überhaupt die Entfaltungsmöglichkeit von öffentlicher Welt. Der Übergang in die Unverborgenheit der Öffentlichkeit kann nur aus der Verborgenheit des Privaten geschehen. Im privaten Bereich des Lebensnotwendigen herrschen andere Gesetze als im öffentlichen Bereich.

Öffentlichkeit konstituiert sich durch die Anwesenheit Anderer, jeder erscheint dem Anderen, wird gesehen und gehört, und alles, was öffentlich erörtert wird, wird auch von allen gehört. Das Licht der Öffentlichkeit ist das Sehen und Gesehenwerden im Licht der Anderen und kein Ort der Geborgenheit. So „erwächst die Wirklichkeit des öffentlichen Raumes aus der gleichzeitigen Anwesenheit zahlloser Aspekte und Perspektiven, in denen ein Gemeinsames sich präsentiert und für die es keinen gemeinsamen Maßstab ... je geben kann.“¹

Diejenigen, die in der Familie oder in anderen Vereinigungen ein Modell für die politische Welt sehen, werden der so verstandenen Öffentlichkeit nicht gerecht. In der Öffentlichkeit zeigt sich auf besondere Weise die Pluralität der Menschen, die Einzigartigkeit jedes Einzelnen. Hier lassen die Privat-, Gruppen- oder Vereinsinteressen die Menschen nicht zu einem Körper werden. Auch in Vereinigungen außerhalb der politischen Welt ergreift man öffentlich das Wort, aber die Öffentlichkeit der Sonderwelten ist eine begrenzte, weil sie nur diejenigen erreicht, die ihr angehören. Das zeigt gerade, dass die Sonderwelten nicht vollständig öffentlich sind, weil jede Vereinigung, meist gemäß ihren Satzungen, auf bestimmte Ziele ausgerichtet ist und bestimmte Zwecke verwirklichen will, die außerhalb dieser Vereinigung nicht von Bedeutung sind. Werden dagegen die Grenzen zur politischen Welt hin überschritten, stellt sich die hier beschriebene Öffentlichkeit ein, die prinzipiell alle angeht, wo alles von „allen gewusst“, von „allen besessen“ wird und alle mit ein und demselben Gegenstand befasst sind. Öffentlichkeit ist das Offene an sich selber und verbindet die Vielen in ihrer Pluralität als je von jedem

¹ V.A., S. 71.

Das Zerbrechliche

anderen Unterschiedenen, statt sie zu einem einheitlichen Ganzen werden zu lassen.

Die Phänomene des Öffentlichen machen Gemeinsamkeiten aller in dieser Untersuchung genannten Autoren offenbar. Wie dargelegt, steht im Zentrum ein politisches Gemeinwesen, das keine „Privatgesellschaft“ ist, sondern eine „öffentliche“ (Rawls), geht es um den Vollzug „vom-für-mich-zum-für-uns“ (Taylor), eine gemeinsame öffentliche Sache, die auch allen Kommunitaristen keine private Sache ist.

Der Weg der Untersuchung führte vom ursprünglichen Aufscheinen der politischen Öffentlichkeit bei der Polis-Gründung über die Entwicklung dieses Raumes zu einer *res publica*, zur öffentlichen Sache aller, zur gegenwärtigen Wachsamkeit darüber, ob „eine freie Nation den Raum gewährt, in welcher das Handeln sich ausdrücken und sichtbar werden kann“. Dieser Raum ist mithin als Öffentlichkeit der „weltlich sichtbare Ort, an dem Freiheit sich manifestieren, in Worten, Taten und Ereignissen wirklich werden kann ...“¹ Die Ausführungen zur Öffentlichkeit verweisen einerseits noch einmal auf die verschiedenen Regionen der Freiheit und andererseits auf das Erfordernis, diejenigen Phänomene aufzusuchen, die die Öffentlichkeit füllen.

7. Das Zerbrechliche der politischen Welt

Der Vollständigkeit halber muss noch ein weiteres Kriterium berücksichtigt werden, das untrennbar, aber unsichtbar mit der politischen Welt verbunden ist: ihre Zerbrechlichkeit. Das Erscheinen-Können der politischen Welt hängt von bestimmten Bedingungen ab. Sind die Bedingungen nicht erfüllt, ist mit ihrem Ausbleiben zu rechnen. Hannah Arendt hat das Ausbleiben der politischen Welt und damit zugleich das Ausbleiben der politischen Freiheit im Totalitarismus des 20. Jahrhunderts erfahren - es wurde kein Raum gewährt, wo „in Worten, Taten und Ereignissen“ freies politisches Handeln wirken und sichtbar werden konnte. Die Menschen unter einem totalitären Regime hätten sprechen und handeln können, soviel sie wollten - sofern das überhaupt möglich war - , es war den Machthabern ohne Bedeutung. Das wechselseitige

¹ Freiheit und Politik, S. 684, 579.

Bedingungsgefüge konnte sich nicht entfalten, und folglich gab es keinen Raum für Politik und kein politisches Handeln, sondern nur das Verhältnis von Befehl und Gehorsam. Dem Bürger blieb nur der Rückzug in andere Welten.

Veranschaulichen wir das Ausbleiben der politischen Welt, kommt erneut der Weltcharakter in den Blick. Ausgangspunkt der Veranschaulichung ist der normale Lauf des alltäglichen Lebens, der sich routinemäßig ohne Auffälligkeiten ereignet: Politische Welt und Freiheit sind kein Thema, und Handlungen laufen unauffällig ab. Dennoch gibt es Ereignisse, die einen Perspektivenwechsel auf das sonst unauffällige Dasein der politischen Welt veranlassen. Um die Art des Ereignisses zu verdeutlichen, ziehen wir ein Beispiel aus Heideggers Analyse der Weltlichkeit eines dinglichen Gegenstandes (Zeug) heran.

Heideggers Zeuganalyse weist im alltäglichen Bereich auf diese Bruchstelle des gewöhnlichen Ablaufs.¹ Mit „Zeug“ meint Heidegger dasjenige, wovon wir im weitesten Sinne Gebrauch machen, z.B. Schreibzeug, Möbel, Werkzeug etc. Die Dienlichkeit der Werkzeuge, ihre mannigfaltigen Verwendungsmöglichkeiten sind vertraut, der Umgang für das beabsichtigte „Um-zu“ ist in den besorgenden Gesamtzusammenhang eingebettet, der Gesamtzusammenhang des Zeugs ist jedoch keine zahlenmäßige Versammlung vieler Gebrauchsgegenstände. Das einzelne „Zeug“ verweist jeweils in seiner Dienlichkeit auf das, wozu es da ist und damit auf ein anderes, eine Verweisung von etwas auf etwas: so verweist der Nagel auf den Hammer, mit dem er in die Wand getrieben wird, um dann auf ein Bild zu verweisen, das daran befestigt werden kann. Mit jedem „Zeug“ hat es in seinem Verweisen auf anderes so seine „Bewandtnis“, es ist eingebunden in einen Bewandtniszusammenhang.²

Geschieht nun eine Störung, weil z.B. der Griff des Hammers bricht und das Werkzeug unbrauchbar wird, tritt das sonst Unauffällige plötzlich als es selbst in den Vordergrund. Der Hammer und auch das Verweisungsgefüge werden zum Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, weil der Zusammenhang auseinander gebrochen ist und der Erfolg des beabsichtigten Tuns auf dem Spiele steht. Man kann nicht wie gewohnt handeln.

¹ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. 17. Tübingen 1993. §§ 15, 16, S. 66 ff.

² Vgl. a.a.O., § 18, S. 83 ff.

Das Zerbrechliche

Der Bruch im Ablauf des Vorgangs zwingt zum Wechsel der Perspektive. Man sieht auf die einzelnen Schritte des beabsichtigten Tuns und verweilt somit bei den Möglichkeiten der zu ergreifenden Alternativen. Der Handlungsspielraum ist allerdings begrenzt durch die Zweck-Mittel-Relation des beschriebenen Tätigkeitsbeispiels. Das Beispiel macht jedoch deutlich, dass der Gesamtzusammenhang des besorgenden Tuns solange verborgen ist, bis ein Teil daraus auffällt und sich damit die Welt der Verweisungen *als* der Bewandniszusammenhang von der Bruchstelle ausgehend zeigt, wenn es nämlich mit dem entsprechenden Werkzeug nicht mehr „seine Bewandnis“ hat.

Übertragen wir das Sich-Zeigen eines sonst Verborgenen nun auf Handlungsabläufe beim nicht-instrumentellen Handeln. Auch das politische Handeln - der politische Meinungsstreit, die parlamentarische Debatte - laufen normalerweise wie selbstverständlich ab, d.h. nach Regeln und Gepflogenheiten. Durchdringt aber ein totalitäres Regime die politische Gemeinschaft und treten an die Stelle der politischen Meinungsbildung und der parlamentarischen Debatten mit Zwang durchzusetzende Vorschriften zur Behandlung aller öffentlichen Angelegenheiten, entsteht kein durch Sprechen und Handeln gestifteter phänomenaler Raum für die Sichtbarkeit und das Wirken in Worten, Taten und Ereignissen. Handeln kann nur den Vorschriften gemäß erfolgen. Die Störung bzw. die Verunmöglichung von freiem politischen Handeln lässt einerseits das Ausbleiben selbst wahrnehmen und zwingt andererseits zum Perspektivenwechsel auf das, was da ausbleibt, nämlich die Ausübung des öffentlichen Meinungsstreits über öffentliche Angelegenheiten und die Möglichkeit, das Beziehungsgeflecht des politischen Miteinanders zu stiften. Das nachfolgende Kapitel zur Analyse des politischen Handelns wird diese Ausführungen ergänzen und vertiefen.

Deutlich sichtbar wird Weltlosigkeit im Falle des Entzugs der Staatsbürgerschaft. Mit Reflexion auf ihre persönliche Erfahrung erörtert Arendt diesen Entzug in ihrem Werk zum Totalitarismus im Kapitel über die „Aporien der Menschenrechte“.¹ Mit der Staatenlosigkeit kommt nicht nur die in einer Staatsbürgerschaft rechtlich verankerte Freiheit und Gleichheit abhanden, sondern auch „die Zugehörigkeit zu einer Gemein-

¹ E.u.U., S. 601 ff.

schaft, in die man hineingeboren ist,¹ d.h. es gibt kein Fundament dafür, dass man überhaupt Rechte haben kann: „... der Verlust der Heimat und des politischen Status [konnte] identisch werden mit der Ausstoßung aus der Menschheit überhaupt.“² Denn ein Staatenloser hat keine Instanz, wo er seine „unveräußerlichen Menschenrechte“ einklagen könnte. Im Zustand völliger Rechtlosigkeit ist man „politisch (aber natürlich nicht personal) der Fähigkeit beraubt, Überzeugungen zu haben und zu handeln“, d.h. es ist nicht möglich, eine politische Welt zu stiften, in der „man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird.“³

Erneut wird vor dem Hintergrund dieser Überlegungen offensichtlich, was Hannah Arendt mit ihrer Behauptung meint, im Mittelpunkt der Politik stehe primär die „Sorge um die Welt“ und nicht die „Sorge um die Menschen“. Gewaltsames Handeln (Krieg) zerstört nicht nur Städte und Gebäude, die Dingwelt der Menschen und die Menschen selber, sondern auch die „politisch-geschichtliche Realität“: „Was hier getötet wird, ist nicht ein Sterbliches, sondern etwas möglicherweise Unsterbliches. ... die Gewalttätigkeit [erstreckt sich hier] nicht nur auf Hergestelltes, das seinerseits ja auch durch Gewalt entstanden und daher ... wieder aufgebaut werden kann, sondern auf eine in dieser hergestellten Welt behaute geschichtlich-politische Realität, die, da sie nicht hergestellt war, auch nicht wieder restauriert werden kann. Wenn ein Volk seine staatliche Freiheit verliert, verliert es seine politische Realität, auch wenn es ihm gelingen sollte, physisch zu überleben.“⁴

Im Extremfall versagt sich sonach nicht nur die politische Welt, es kommen zugleich auch alle Regionen der politischen Freiheit abhanden. Dem Ausbleiben der politischen Welt in den Ausnahmefällen von Totalitarismus und der Aberkennung der Staatsbürgerschaft nachzuspüren, bestätigt auf anschauliche Weise den Prozesscharakter des Freiheitsgeschehens sowie die Verknüpfung der Freiheitsregionen untereinander.

Angesichts der Phänomenalität der politischen Welt wird auch verständlich, dass sie normalerweise nicht thematisiert, ihr Fehlen aber be-

¹ A.a.O., S. 613.

² A.a.O., S. 614.

³ Ebd.

⁴ Was ist Politik ? S. 89.

merkt wird. Im Ausbleiben fällt die politische Welt auf und kann zum Thema gemacht werden.

Der Aspekt der Gefährdung der politischen Welt ist von John Rawls und den Kommunitaristen in seiner extremen Weise im Falle des Totalitarismus in der hier vorgestellten Debatte nicht zur Sprache gekommen. Tatsache aber ist, dass Überlegungen zu einer gerechten Grundstruktur der Gesellschaft oder zu fehlendem Gemeinsinn gerade dann vorgenommen werden, wenn man sich um die politische Welt, um das politische Gemeinwesen sorgt, wenn es mit dem Einen oder Anderen im alltäglichen politischen Ablauf nicht mehr „seine Bewandnis“ hat. Im Rahmen von Gesellschaftsanalysen wird die Sorge in gesellschaftlichen Defiziten artikuliert. Gemeinsam ist jedenfalls die Auffassung, dass ein freies demokratisches Gemeinwesen, wie alle Vereinigungen, die im Prinzip auf freiwilligem Zusammenschluss beruhen, „in ihrem Bestand gefährdet sind“, wie es Michael Walzer zum Ausdruck bringt (vgl. Kap. I.). Gesellschaftskritiker lassen in der Regel im Anschluss an die Aufdeckung der möglichen Ursachen für das eine oder andere Defizit Ratschläge oder Forderungen folgen, die bei der Beseitigung des Defizits oder der Verbesserung der Umstände dienlich sein könnten.

Es ist u.E. ein Vorteil des Begriffs der politischen Welt, dass sie im Mitvollzug der sie konstituierenden Phänomene als sie selbst und das, was sie zu dem macht, was sie ist, beinahe „sinnlich“ erfahrbar wird. Besonders deutlich ist das der Fall, wenn wir dem Ausbleiben der politischen Welt unter totaler Herrschaft nachspüren; ebenso verhält es sich bei der Erfahrung von Terrorismus. Terror lässt noch nicht einmal die Struktur von Befehl und Gehorsam zu, hier herrscht instrumentell ausgeübter Zwang ohne Möglichkeit des Ausweichens.

Abgesehen von den Extremfällen, d.h. von Diktatur, Tyrannis, totalitärem Regime und Terrorismus, gibt es weitere Phänomene, unter denen die politische Welt fast unmerklich verschwindet. Schlüsselbegriffe dafür sind u.a. Massengesellschaft, Arbeitsgesellschaft, Globalisierung, Technisierung. So wie in einem totalitären Regime die Menschen zu einem überdimensionalen Singular organisiert werden, so werden die Menschen der Massengesellschaft als in Massenbewegungen aufgehend interpretiert, in denen die Glieder sich wie eine große, mit einer Stimme sprechende Familie verhalten und ihre personale Einmaligkeit verlieren.

Hannah Arendt deutet die Massenbewegung als ein „radikales Phänomen der Privatisierung“, d.h. es gibt keine Gelegenheit, bei der jemand „sehen und hören oder gesehen und gehört werden kann.“¹ Im Sinne der politischen Welt befindet sich die Massengesellschaft im Zustand der Weltlosigkeit. Die Qualität der Weltlosigkeit verändert sich, wenn darüber hinaus von einer „arbeitenden Massengesellschaft“ (Karl Marx) gesprochen wird, eine Entwicklung, die Hannah Arendt am Ende der *Vita activa* als den „Sieg des *animal laborans*“ bezeichnet. Anders als das Ausbleiben der politischen Welt in Diktatur oder Totalitarismus gründet die Gefahr des Ausbleibens hier in der weiteren Nichtunterscheidung, neben der von privat und öffentlich, nämlich die der menschlichen Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln. Ist das menschliche Leben derart der Arbeit verhaftet, dass alles unter diesen Begriff subsumiert wird, tritt das Besondere des politischen Handelns als weltstiftende Tätigkeit nicht mehr in Erscheinung, es kann vergessen werden oder verloren gehen.

Der seit der Neuzeit einsetzende Siegeszug des Begriffs der Arbeit hat sich alle Lebensbereiche erschlossen - alles arbeitet: die Organe, der Denker, der Handwerker, die Politiker. Es wird Kopfarbeit, Beinarbeit, Trauerarbeit geleistet. War ursprünglich die Befreiung von der Arbeit der Überlebensnotwendigkeit deshalb angestrebt, um für das politische Tätigsein frei zu sein, wird das moderne Streben nach Befreiung von der Last der Arbeit zur Flucht in die individuellen Sonderwelten genutzt. Das setzt den Arbeitsprozess gleich wieder in Gang: jede Berufstätigkeit wird unter die Tätigkeit des Arbeitens subsumiert, die Arbeit und ihre monetären Erträge dienen sowohl der Beschaffung von Lebensmitteln zum Überleben als auch der Beschaffung von Möglichkeiten zur Freizeiterfüllung, d.h. zur Finanzierung der Tätigkeiten in den jeweiligen Sonderwelten. Man bewegt sich nur noch im Kreislauf von Arbeit und Konsum.

Fällt durch Technisierung oder Zusammenlegung von Firmen die Arbeit weg, geht also, wie Hannah Arendt sagt, der Arbeitsgesellschaft die Arbeit aus,² können zwar die Sonderwelten prinzipiell aufrecht erhalten werden. Sie erfahren aber eine Einschränkung, wenn die Mittel zur

¹ V.A., S. 72 f.

² Vgl. V.A., S. 13

Das Zerbrechliche

Ausübung der sonderweltlichen Tätigkeiten nicht mehr vorhanden sind. Die Befreiung der Arbeitsgesellschaft von den „Fesseln der Arbeit“ durch Technik, der Umgang mit technischen Mitteln und die daraus resultierende Veränderung der Kommunikation, tragen zum „Verschwinden des Politischen“ bei.¹ Man ist gezwungen, sich in die Welt der Technik einzuschalten, um nicht einerseits aus der Welt der Technik und deren Möglichkeiten ausgeschlossen zu werden, und andererseits auch nicht aus der mit neuen Techniken operierenden Berufswelt. Das bedeutet, man bewegt sich im Modus des Funktionierens und nicht im Modus des Handelns.

Auch John Dewey bemerkt beiläufig Veränderungen von geistigen und moralischen Überzeugungen und Idealen aufgrund äußerer Bedingungen, wie Dampf und Elektrizität.² Die indirekten Folgen des Maschinenzeitalters wirken sich danach eher auf einer unpersönlichen Ebene aus, die dazu führen, kleine „Gemeinschaften“ zu zerstören und eine „Große Gesellschaft“ zu entwickeln. Dewey ist darum bemüht, die „Große Gesellschaft“ zu einer „Großen Gemeinschaft“ zu transformieren durch Wieder-Entdeckung der Öffentlichkeit. Die sich infolge der Technisierung bildenden Vereinigungen, von denen Dewey spricht, wie auch die Technisierung der Kommunikation, lassen keine Bindungen entstehen, die eine Vereinigung von Menschen zu einer Gemeinschaft machen.

Ebenso aktuell ist Hannah Arendts politisches Denken angesichts des Stichwortes „Globalisierung“. Das Phänomen des Totalitarismus oder die Vorstellung von Gesellschaft als ein monolithischer Block erscheinen ihr als unaufhaltsame Prozesse, ebenso unaufhaltsam erscheint der Prozess der Globalisierung. Axel Honneth hat die von Hannah Arendt aufgewiesene Gefährdung bzw. die Abschaffung der politischen Welt im Totalitarismus mit dem Phänomen der Globalisierung verknüpft. Hannah Arendt rege Honneth zufolge an zum Gegensteuern, um der Logik der Automatik des Globalisierungsgeschehens zu entgehen, das die politische Öffentlichkeit zerstöre und den Menschen zu einer

¹ Vgl. hierzu Peter Trawny: Vom Verschwinden des Politischen. In: Heinrich Hüni/Peter Trawny (Hg.): Die erscheinende Welt. Festschrift für Klaus Held. Berlin 2002. S. 111 ff.. Peter Trawny untersucht das Verschwinden des Politischen paradigmatisch an Heideggers „Diktatur des Man“ und seinen Gedanken zum Maß der Technik, Ernst Jüngers „Der Arbeiter“ und Hannah Arendts Begriffe „Macht“ und „Arbeit“.

² John Dewey: Die Öffentlichkeit und ihre Probleme, a.a.O., S. 122 ff.

Funktion im globalen Beziehungsgeflecht mache, in welchem er keine Stimme mehr habe.¹

Eine weitere Variante möglichen Ausbleibens der politischen Welt wird von Robert Putnam in einer soziologischen Untersuchung zur Sprache gebracht. Putnam verweist auf zunehmend verkürzte Redezeiten von Politikern im Fernsehen, was einem rückläufigen Informationsgrad über Politik in der Bevölkerung entspreche, sofern das Fernsehen einziger Informationsgeber sei.² Die politische Diskussion ist mit Blick auf die politische Welt örtlich verlagert und verkürzt auf Sendezeit und Informationsselektion der Sender. Das eigentliche Sprechen und Handeln, das die politische Welt stiftet, findet als Sendung statt, Rückfragen und Rechtfertigungen sind vorsortiert und eingeschränkt. Der Zuschauer kann, anders als im Theater, seine Zustimmung oder Ablehnung nicht zum Ausdruck bringen. Auch die Demokratie-Vision „Teledemokratie“, in der der Zuschauer direkt per Knopfdruck abstimmt, unterliegt diesen Einschränkungen, abgesehen davon, dass technisch nur entweder mit „ja“ oder „nein“ gestimmt werden kann oder vorsortierte Antworten anzuwählen sind und mithin der politische Meinungsstreit fehlt.³ Es erweist sich als schwierig, die politische Welt und das politische Handeln getrennt zu erörtern, so dass die Gefährdungen der politischen Welt nur ansatzweise zur Sprache kommen. Die ergänzenden Aspekte der Tätigkeiten in der politischen Welt, die sich an dieser Stelle melden und die in Kap. III politischen Handeln untersucht werden, verbinden sich mit den Ausführungen zum Ausbleiben der politischen Welt.

¹ Vgl. Axel Honneth: „This means you ...“ in: *Literaturen* 09/02, S. 43.

² Vgl. Walter Reese-Schäfer über Robert Putnam in: *Kommunitarismus*, a.a.O., S. 103 ff.

³ Vgl. Benjamin Barber, a.a.O. Barber hatte in seinem Buch *Starke Demokratie*, das 1984 in den USA erschien, die Möglichkeit des demokratischen Diskurses durch Telekommunikation auf regionaler und nationaler Ebene als eine noch weiter zu entwickelnde Technik angedacht. In der deutschen Ausgabe von 1994 war die Entwicklung schon so weit vorangekommen, dass die Überlegungen nun eher dazu tendierten, darauf zu sehen, wie diese Technologie kontrolliert und wie sie den Bürgern direkt zugänglich gemacht werden kann. Barber sieht einerseits auf die Möglichkeit von Politikern, sogenannte Bürgerversammlungen durch das Fernsehen abzuhalten, sieht aber die Gefahr der Demagogie, die Öffentlichkeit auf diesem Weg zu manipulieren. Des weiteren sei es schwierig, wirklich eine totale Vernetzung aller Bürger vorzunehmen. So befürchtet er, dass Information und Technologie genauso ungleich verteilt werde wie Reichtum. (S. 247 ff.)

8. Die politische Welt als „aufgegeben“

Unvollständig bleibt an einigen Stellen der Durchgang durch die verschiedenen Elemente und Phänomene der politischen Welt. Das geschieht aber mit Hinweis auf das in Kap. III auszufaltende politische Handeln. Bevor die Phänomene des politischen Handelns eingehender erörtert werden, fassen wir das zur politischen Welt Aufgefundene zusammen:

Es geht zunächst darum, einen Gegenstand der Untersuchung zu benennen, der so unterschiedlichen Denkern wie John Rawls, denen des Kommunitarismus und Hannah Arendt gerecht wird, damit von einem allen gemeinsamen Gegenstand gesprochen werden kann. Hierzu wird der Begriff „politische Welt“ gewählt. Die politische Welt ist als ein umgreifender Horizont für all das zu verstehen, das „politisch“ genannt wird. Auf diese Weise entgehen wir einer einseitigen Festlegung von Begriffen für politische Gemeinwesen, die inhaltliche Bedeutungen haben, die meist auf einen bestimmten, sachlich begrenzten Teilaspekt gerichtet sind. Im Begriff der politischen Welt haben sowohl Verfahren für die Ebene der Institutionen, die Grundstruktur der Gesellschaft selbst ihren Ort sowie das Institutionalisierte, als auch das politisch Kontingente, die politischen Angelegenheiten und insbesondere die dies bewirkenden und aushandelnden Menschen.

Die politische Welt ist phänomenal, d.h. sie ist auf Erscheinen angewiesen, und das bedeutet, sie erscheint immer jemandem. Problematisch ist, dass in der Regel nur ein politisch Einzelnes thematisiert wird, eine Angelegenheit oder Politiker selbst. Die politische Welt *als* sie selbst verbleibt unthematisch vertraut im Hintergrund.

Im Wege der Erörterung der Zerbrechlichkeit der politischen Welt und ihrer Gefährdungen gelingt es, sie in ihrer Phänomenalität in den Blick zu nehmen. Am Beispiel ihres Ausbleibens im Totalitarismus oder Terrorismus und im Falle ihres möglichen, meist unmerklichen Sichversagens in der Arbeitswelt oder bei Globalisierung oder Technisierung machen sich weitere Elemente, wie Öffentlichkeit und die notwendige Rückbesinnung auf konstitutive Momente der politischen Welt bemerk-

bar. Sie verweisen wiederum auf Tätigkeiten und deren Erscheinungsweisen, die im Ausbleiben verunmöglicht werden.

Stärkung oder Verlebendigung der politischen Welt ist Ziel aller Ausführungen zum je verschieden definierten politischen Gemeinwesen bei John Rawls und den Kommunitaristen. Indem aber Familien, Vereine oder Gewerkschaften als Beispiele zur Übertragung auf das politische Gemeinwesen angeführt werden, um den in diesen Vereinigungen üblichen Einsatz für die jeweilige Sache analog für die politische Welt zu fordern oder um einen solchen Einsatz einsichtig zu machen, wird deutlich, dass das Besondere der politischen Welt im Unterschied zu allen anderen Vereinigungen nicht im erforderlichen Ausmaß bewusst ist. Eine Folge davon ist, dass ein Empfinden für die vielfältigen Gefährdungen nicht formuliert wird.¹

Indem wir bei den Bruchstellen im Ablauf alltäglicher politischer Geschehnisse verweilen, zeigt sich die normalerweise unauffällige politische Welt *als* Welt, das heißt als ein „Bewandtniszusammenhang“, und zugleich auch das Besondere, das jede Sonderwelt transzendiert. Die politische Welt besteht nicht von Natur aus. Sie ist künstlich und verdankt sich menschlicher Tätigkeiten. Diese Besonderheit gibt auch Aristoteles, wie aufgezeigt, mit seiner Definition vom Menschen als dem seinem Wesen nach Polis-bezogenen Lebewesen zu verstehen (vgl. Kap. II.5). Jede Region des Handelns, jede Region der politischen Freiheit einschließlich der Ebene der Institutionen, ist menschlichen Ursprungs. Das bedeutet, dass es nichts in der politischen Welt gibt, das nicht auch verändert werden könnte. Wenn folglich nicht alles ein für allemal festgelegt und festgestellt ist, dann bedarf die Aufrechterhaltung der Bewandtnisganzheit einer ständig neu aufzunehmenden Tätigkeit. Die politische Welt ist im Sinne eines „immer wieder“ „aufgegeben“, was auch bei allen genannten Autoren mitzuhören ist.

¹ Vgl. hier zu auch Peter Trawny, a.a.O.

Trawny kommt am Ende seiner Untersuchungen zum Verschwinden des Politischen zu der Feststellung, dass es für das Verschwinden einerseits keine „allgemein akzeptierte Sprache“ gibt, und dass es andererseits „gegenwärtig kein verbindliches Bewusstsein von dem [gibt], was sich da ‚nicht einstellt‘, d.h. was sich da entzieht“, denn „nicht Alles [zielt] auf ‚Konsum‘ ab, nicht Alles entscheidet sich in den ‚Medien‘, nicht alles geht ein in die besinnungslose ‚Ökonomie‘ ...“ (S. 134).

Die Aufgabe

In besonderer Weise kann mit dem Phänomen des Öffentlichen das allen Gemeinsame der politischen Welt erschlossen werden. Der von Hannah Arendt beklagten Missachtung der Trennung von privat und öffentlich folgend, die Grund für die Verdeckung des genuin Politischen darstellt, wird die Bedeutung der Öffentlichkeit der Schlüssel zum Verständnis des Zusammenhangs zwischen Individuum, politischer Welt und der Rolle des Begriffs der Gesellschaft. Konstitutiv für das Öffentliche ist ein allen zugänglicher öffentlicher Raum und die Gegenwart prinzipiell jedes Anderen. Im Sprechen, Sehen, Hören, im Gesehen- und Gehörtwerden erscheinen die Angelegenheiten, die alle betreffen und die ohne diese Tätigkeiten nicht zur Erscheinung gelangen. Auf gleiche Weise erscheinen die Sprechenden, Sehenden, Hörenden selber. Was alle angeht, wird so von allen gewusst, von allen „besessen“.

Folglich schließt der Begriff der politischen Welt den Begriff der Öffentlichkeit ein. Der öffentliche Raum ist weder privat, noch geheim, noch an Vereinigungen mit bestimmten Zielsetzungen gebunden. Das Öffentliche erklärt die Natur all dessen, was „politisch“ genannt wird und zur politischen Welt gehört. Es zeigt sich, was allen gemeinsam ist, und nicht, was jemandem „zu eigen“ ist. Werden privat und öffentlich nicht voneinander getrennt, wird der Ort der Politik nur an der Verfassungs- und Rechtsebene festgemacht, dann wird die zwischengeschaltete Gesellschaft „unpolitisch“. Wird die Öffentlichkeit gefüllt mit veröffentlichtem Privaten oder nicht-öffentlichen Angelegenheiten, dann ist die Agora als Raum des Öffentlichen verlassen. Der Bürger ist befreit von der Politik, hat nur die Außensicht auf das Politische, das dann zur Sache von Experten wird.

Die politische Welt muss folglich in besonderem Maße um ihren Aufgang ringen. Der Nachvollzug der Phänomene des Öffentlichen, des Ausbleibens und möglichen Sichversagens der politischen Welt, erfordert in gewisser Weise die Einnahme der Haltung der *Epoché* im Sinne Husserls. Nur wenn man sich aller Wertungen und Beurteilungen zu dem, was öffentlich genannt wird, wie unbeteiligt enthält, wird deutlich, dass jede Sonderwelt eine andere Öffentlichkeit konstituiert, die von der der politischen Welt unterschieden ist. Zugleich erkennen wir, wie jede Zuweisung von Bedeutungen, jede Trennung und Zuteilung von Begrifflichkeiten, menschlichen Ursprungs ist und nicht auf unsichtbare Mächte

verweist, die ein menschliches Handeln von vornherein unmöglich machen.

Hierzu könnte man nun einwenden, dass auch die von uns gewählte Vorgehensweise und Bestimmung der politischen Welt menschlichen Ursprungs ist. Das ist durchaus der Fall, jedoch mit dem entscheidenden Unterschied, dass hier nicht eigene Zuweisungen oder Zuteilungen von Begrifflichkeiten vorgenommen werden, sondern Gemeinsames aller beteiligten Autoren in den Blick geholt wird: Von keiner Seite wird es unterlassen, mit mehr oder weniger Emphase auf die griechische Polis zu verweisen. Wird das auch je anders zur Verifizierung oder Falsifizierung einer These herangezogen, so ist die Entstehung der Polis das Einende des Verweisans. Nicht jeder geht näher ein auf die ursprüngliche Gegebenheitsweise des Politischen, aber der Verweis darauf ist vorhanden. Die Bestimmung von etwas wird stets unter der Voraussetzung gemacht, dass diese Bestimmung einmal ursprünglich gewonnen wurde, es also einen Ort für eine elementare Erfahrung im Wortsinne gibt. Eine Bestimmung mit Bedeutung ist nichts frei Erfundenes. Wo aber ist die elementare Erfahrung zu finden ?

Wir sind Hannah Arendt gefolgt und haben mit der ursprünglichen Trennung von privat und öffentlich, jenem freiwilligen Zusammenschluss jenseits der auf Familienbindungen beruhenden Zusammenschlüsse, die Schnittstelle aufgesucht, an der sich nicht nur die Sinnstiftung des Politischseins ereignete, sondern sich zugleich auch der Spielraum für die unterschiedlichen Regionen von Freiheit eröffnete. Der freiwillige Zusammenschluss ist die Erfahrungsquelle, die das originäre Erscheinen der verschiedenen Freiheitsregionen ermöglichte. Das erste Erscheinen fundiert alle weiteren, „höherstufigen“ (Husserl) Erscheinungen. Die Rückerinnerung ermöglicht eine neue Perspektive auf die Gegenwart. Sie wird als veränderte und im Wie ihres Verändertseins wahrgenommen und kann mit den aufgesuchten Phänomenen aus Ursprünglichkeit und modernen Veränderungen (Massen, Technik, Sonderwelten) durchsichtig und verstehbarer werden.

Die politische Welt erweist sich als ein phänomenales Seiendes, deren Erscheinen an freies menschliches Handeln gebunden ist. Man kann nicht über die politische Welt verfügen wie über ein Verfahren, wie über Dinge oder auch Menschen, man kann sie nur verunmöglichen. Die poli-

Die Aufgabe

tische Welt ist wie die Freiheit kein zu erledigender Zweck, sondern ein ständig Aufgegebenes. Wie die Freiheit steht sie unthematisch vertraut im Hintergrund und macht sich am deutlichsten bemerkbar, wenn sie ausbleibt.

Die Frage nach der Anschaulichkeit für das Ausbleiben der politischen Welt beantworten Totalitarismus und Terrorismus deutlich. Problematischer wird die Demonstration möglichen Ausbleibens bei den Phänomenen der Arbeits- oder Massengesellschaft, der Technik und der Globalisierung. Wann immer von „Zwängen des Marktes“ oder anderen „Sachzwängen“ die Rede ist, ist auch die politische Welt gefährdet. Dem möglichen Ausbleiben entgegenzudenken, gilt die nun folgende Aufgabe, in der die politische Welt bzw. die aufgefundene Öffentlichkeit mit dem Handeln der politischen Akteure zu füllen ist.

