

Einiges zum Verhältnis von Politischem und Gesellschaftlichem bei Hannah Arendt – inklusive ein Versuch, zu verstehen, wie sich das Ganze zum Hegemoniebegriff verhält.

1 Zu Kontext und Herangehensweise

Im Track werden die folgenden Fragen behandelt: Wie funktioniert Hegemonie? Braucht die Gesellschaft Hegemonie? Welche Allianzen ermöglichen Hegemonie? All das sind Fragen, die sich das eingereichte Abstract, das einen Einblick in mein laufendes Dissertationsprojekt darstellt, nicht gestellt hat. Es ist vielmehr von der Idee ausgegangen, den Widerspruch von Kapitalismus und Demokratie mit dem von Gesellschaft und Politischem bei Arendt zu vergleichen – ein schwieriges Vorhaben, wie ich rückblickend meine, weil sich die Konzepte auf unterschiedlichen Ebenen bewegen. Ich hoffe, dass in diesem Papier klar wird, was mit diesen Ebenen gemeint ist – und wie sie sich (möglicherweise) zueinander verhalten.

Meine Fragestellung in diesem Papier hat sich also im Vergleich zum Abstract geändert. Ich werde versuchen, zu umreißen, was das Politische im Sinn Arendts ist und wie es sich zu dem verhält, was Arendt das „Gesellschaftliche“ nennt. Beide will ich versuchen, in Bezug zum Hegemoniebegriff zu setzen: und zwar einerseits als Erscheinungsraum von Macht und hegemonialen Bestrebungen, andererseits als deren Inhalt. Arendt verwendet nicht den Hegemoniebegriff, durchaus aber geht es bei ihr um den Raum, indem Gruppen, Interessen und Konzepte hegemonial werden – und davon, wie dieser Raum selbst sich dadurch verändern kann. Im Folgenden werde ich ganz kurz mein Dissertationsprojekt umreißen, um meinen grundsätzlichen Fragehorizont deutlich zu machen. Dann werde ich mich dem Thema des Politischen zunächst auf negative Weise nähern, nämlich über ein Referat von Arendts Bemerkungen über die „politische Weltanschauung der Bourgeoisie“ (Arendt 2017a, 308), die man als „antipolitische Politik“ (Vollrath 1995, 48 übers. Marchart 2016, 35) beschreiben kann. Was dagegen ein ‚politisches Politisches‘ nach Arendt ausmacht, wird im Anschluss daran Thema sein. Drittens ist die Frage, wie das Verhältnis beider (sonst noch) gedacht werden kann, wie es sich zum Hegemoniebegriff verhält und was dabei für theoretische Probleme auftauchen.

Das Dissertationsprojekt befindet sich im fortgeschrittenen Anfangsstadium. Es läuft unter dem Arbeitstitel „Ist Geld (anti)politisch?“ und geht erstens aus von Arendts Phänomenologie des politischen Handelns: Arendt beschreibt uns als Handelnde in Unsicherheit, ohne Herrschaft über die Konsequenzen unseres Tuns, die sich miteinander alles ausmachen können; als plurale und freie

Anfänger:innen. Diesen Begriff politischen Handelns etabliert Arendt – zweitens – nebst einer Modernekritik, die den Raum für selbiges Handeln bedroht sieht: die öffentlichen Angelegenheiten würden zunehmend von einer utilitaristischen Ökonomie geregelt, die ihr Tun jeweils als alternativlos begreift (Arendt 2018). Diese These einer „Kolonisierung“ (Marchart 2010, 42) erinnert – dieser dritte Punkt ist eine Arbeitshypothese der Dissertation – an die These, Geld ersetze oder verdränge *agency*. Dies ist ein Topos in Kritiken der Moderne, etwa in marxistisch informierten Entfremdungsdiskursen (Ferguson 2018, 40-43; Hetzel 2017) und kann bis auf frühneuzeitliche, indigene Kritiken des europäischen Lebensstils zurückverfolgt werden (Graeber und Wengrow 2021, 52–58). Geld wirkt, so die Hypothese, de-politisierend (und das durchaus im Arendtschen Sinn), indem es eine den politischen Diskurs zerstörende Ungleichheit und Herrschaft einführt, und zwar auf Basis einer neu eingeführten Gleichheit aller als Zahlungsberechtigter. Die Dissertation fragt nun erstens, wie sich Politisches und Gesellschaftliches bei Arendt zueinander verhalten (Hypothese: problematisch), zweitens, ob und wie sich das wesentlich antipolitische Gesellschaftliche mithilfe eines Geldbegriffs fassen lässt, der sich bei Arendt allerdings nicht findet. Drittens soll auf aktuelle Theorien des Geldes eingegangen werden, die dieses nicht (nur) als Agens gesellschaftlicher Entfremdung, sondern als politische Institution verstehen. Der damit offenbare Widerspruch soll versucht werden, mithilfe eines vertieften Verständnisses von Arendts Begriff des Politischen zu klären.

All das werde ich nicht im Track vorstellen und auch nicht auf die Geldthematik eingehen, sondern nur auf den ersten Teil, die Frage nach dem Verhältnis von Politischem und Gesellschaftlichem. Warum ist das interessant? Mir scheint, Arendts Ideen hierzu durchzuarbeiten ist eine von vielen möglichen Weisen, das Verhältnis von Teilnehmendenperspektive und Struktur durchzuarbeiten: es werden strukturelle Beobachtungen gemacht; gleichzeitig ist die Perspektive und das Erscheinen der Person als einer von Vielen methodischer Ausgangspunkt und wird als Kernmerkmal des Politischen als solchem genommen.

2 Handeln und Politisches bei Arendt – und das Gesellschaftliche

In der *Vita Activa* fragt Arendt danach, was wir tun, wenn wir in der Welt tätig sind (im Unterschied zu: was wir tun, wenn wir geistig tätig sind). Die Antwort: wir arbeiten, stellen her und handeln. Der Handlungsbegriff bei Arendt ist ein Begriff für einen bestimmten Vollzug in der Welt (Hetzel und Hetzel 2010), nämlich den politischen. Wir befinden uns in einem Raum ohne verifizierbar optimale Lösungen, dafür mit anderen Leuten, die unser Handeln angeht und die es mitbeeinflussen. Wir sind

weder allein noch haben wir alle dasselbe Ziel. Unser Bedürfnis nach Gewissheit wird frustriert; Versprechen und Vergeben macht Arendt als Weisen aus, in der dies für uns handhabbar wird (Arendt 2018, 213ff; zum Versprechen und Vergeben 300ff). Das Handeln ist politisch und frei, insofern es unter den Bedingungen von Pluralität und Natalität stattfindet. Pluralität bedeutet die Vielheit der Menschen im Plural, die tatsächlich erlebt und realisiert wird, und das wird sie nur, wenn wir nicht auf „den Menschen“ im Singular als Individuum oder als Gattungswesen reduziert werden (Arendt 2013, 45). Mit Natalität ist gemeint, dass die Tatsache, dass wir geboren wurden, also selbst einen Anfang haben, uns ein Verständnis davon gibt, dass Anfänge möglich sind, d. h. auch die Möglichkeit, neu anzufangen.

Handeln können wir also nicht allein, es ist die „politische Tätigkeit par excellence“ (Arendt 2018, 18). Das Politische betrifft das *inter homines esse*, unter Menschen sein, und zwar insofern die alle unberechenbarerweise etwas Neues anfangen können. Das Politische ist das, was das Gemeinsame betrifft. Andererseits ist nicht jede Form des Koexistierens politisch. Nicht politisch ist das natürliche Zusammenleben *per se*, etwa in der Familie. Die Pluralität ist einerseits „Faktum“ (Arendt 2018, 17), andererseits muss sie realisiert werden, d h sie wird erst verwirklicht, wenn wir handeln und sprechen (im Gegensatz zu: funktionieren, herrschen, produzieren).

Ich möchte im Folgenden Arendts Konzept davon, was politisch ist und was Pluralität ist, deutlich machen anhand ihrer Hobbes-Rezeption in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Dort wird, wie ich meine, recht scharfkantig klar, wovon Arendt das Politische abgrenzt, aber auch, vor welchem Hintergrund sie ihre Konzepte entwickelt – dem Totalitarismus. Im Gegensatz zu Hobbes‘ *Leviathan* – aus Einzelnen wird Einer – steht die Pluralität als Grundgegebenheit der Menschen als politischen Wesen. Anschließend möchte ich auf den Begriff der Natalität eingehen, der die zweite wesentliche Bestimmung dessen ist, was nach Arendt politisch ist, und die positive Bestimmung der Freiheit. Aus der negativen Bestimmung von Freiheit ergibt sich politische Gleichheit sowie ein umfassender Gewaltbegriff.

2.1. Pluralität und die „politische Weltanschauung der Bourgeoisie“

Einige Jahre bevor sie in der *Vita Activa* über Pluralität und Handeln spricht, gibt Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* einen Einblick in die von ihr so betitelte „politische Weltanschauung der Bourgeoisie“ (Arendt 2017a, 308ff). In der imperialistischen Expansion Europas Ende des 19. Jahrhunderts werde diese Weltanschauung realisiert, indem die Staaten in den Kolonien tatsächlich als bloße Polizei agierten – entkleidet aller politischen Organisation (Arendt 2017a, 312). D. h. in den Kolonien bestand der Staat aus purer Staatsgewalt, mit dem Ziel, private Interessen

durchzusetzen. Das, was die bürgerliche Gesellschaft schon vorher ausgemacht habe, nämlich das Verfolgen von privaten Besitzinteressen, sei damit zur öffentlichen Angelegenheit erklärt; die „Maximen privaten, an Konkurrenz gebundenen Handelns“ wandelten sich zu „Prinzipien für die Ordnung öffentlichen Angelegenheiten“ (Arendt 2017a, 317). Das darin verwirklichte Denken, eben die Weltanschauung der Bourgeoisie, habe dreihundert Jahre zuvor Thomas Hobbes vorweggenommen. In dessen *Leviathan* wird laut Arendt die Gründung politischer Institutionen auf Basis von nichts anderem als Privatinteressen logisch durchgedacht.

Um kurz die Grundidee des *Leviathan* zu skizzieren: In dieser Variante des Gesellschaftsvertrags proklamiert Hobbes den natürlichen Menschen, der das natürliche Recht hat, zu überleben und sich alles zu nehmen, was er dafür braucht, was insgesamt in einem Konkurrenzverhältnis Gleicher resultiert. Gleich sind die Naturmenschen, insofern jede.r einzelne potentiell jede.n töten kann – unterlegene Körperkraft wird wettgemacht durch List. Aus diesem unheilvollen „Krieg aller gegen alle“ (Hobbes 2018, 115) treten die Menschen heraus, indem sie sich assoziieren: und zwar, indem sie ihr Recht an eine über alle herrschende Instanz abgeben, den Leviathan, der nun das Tötungsmonopol innehat (Hobbes 2018, 112–29, Kap. XIII und XIV).

Arendt zufolge wird hier nicht der Mensch beschrieben, wie er ist, sondern, wie er sein muss, um in der bürgerlichen Gesellschaft zu reüssieren (wobei nicht zu reüssieren in diesem Denkmodell freilich bedeutet, unterzugehen: there is no alternative). Das Individuum, wie es Hobbes und die Bourgeoisie denken, kann „in der absoluten Minderheit seiner Vereinzelung seinen Vorteil erkennen, ihn aber nur mit Hilfe einer Mehrheit verfolgen und realisieren [...].“ (Arendt 2017a, 320) Das impliziert zweierlei: Erstens kommt die Assoziation, das Gemeinsame, nachträglich. Zweitens ist die Mehrheit relevant, genauer: was die Mehrheit meint. Das Individuum strebt zur Macht über die Meinungen der Anderen, d. h. über die öffentliche Meinung. Denn diese öffentliche Meinung ist, was den Wert der Dinge und der Menschen (des Individuums) bestimmt: „Der Wert des Menschen ist ‚sein Preis, das ist das, was für den Gebrauch seiner Kraft gegeben werden würde‘“ (Arendt 2017a, 319 zitiert Hobbes). Wert entsteht also durch den Vergleich¹. Der Wert tritt historisch an die Stelle von Bedeutungen und Tugenden, die es als solche sinnlos wäre, gegeneinander aufzuwiegen. Was im Imperialismus offenbar wird, d. h. in dem historischen Moment, in dem sich Arendt zufolge die Weltanschauung der Bourgeoisie politisch realisiert, ist ein bestimmtes Verständnis davon, was Macht bedeutet. Mit diesem Verständnis geht auch eine bestimmte Realität einher. Diese möchte ich in Kontrast setzen zu dem, was Arendt in der *Vita Activa* unter Macht versteht bzw. als Macht beschreibt.

¹ Siehe dazu auch Simmel (2017).

Dort ist Macht definiert als ein Potential, d. h. als Vermögen, etwas zu tun. Als solches kann es nur zwischen Menschen existieren und nicht, wie (persönliche) Stärke oder eine Fähigkeit, in jemandes Besitz sein. D. h. wir können nicht von Macht ohne Pluralität mitzudenken (Arendt 2018, 254).² Arendt beschreibt Macht als das, was jenen „Erscheinungsraum“ aufrechterhält (Arendt 2018, 259), in dem wir handeln können, d. h. in dem unser Handeln etwas bedeutet (aka ‚erscheint‘). Dieser Erscheinungsraum „entsteht, wo immer Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen“ (Arendt 2018, 251), d. h. er geht jeder konkreten politischen Gemeinschaft sachlich voraus. Auch konkrete politische Gemeinschaften werden durch Macht zusammengehalten. Wenn nicht gesprochen und gehandelt wird, wenn Macht also nicht realisiert wird, kann dieser Erscheinungsraum zusammenbrechen.

Die so verstandene Macht, die „der menschlichen Fähigkeit [entspricht], nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“ (Arendt 2017b, 45), unterscheidet Arendt vom materiellen Wohlstand (Arendt 2017b, 14) sowie von der Gewalt. Jene findet nicht zwischen Menschen statt, sondern an ihnen geübt. Gewalt gleicht strukturell der Produktion von Dingen, es wird mit Gewaltmitteln ein Zweck verfolgt, der die Tendenz hat, von den sich verselbstständigenden Mitteln überholt zu werden (Arendt 2017b, 8). Gewalt ist daher, im Gegensatz zur Macht, nicht durch Pluralität bedingt (Arendt 2018, 255ff).

Hier lassen sich grobe Gemeinsamkeiten mit einigen der älteren Quellen finden, die Wolfgang Haug in seinem Überblicksartikel zum Hegemoniebegriff anführt: Die Gewalt ist nicht allein entscheidend, vielmehr ist von Relevanz, was die Leute meinen. Es wird Pascal zitiert - „L’opinion dispose sur tout“ – ‚Die Meinung verfügt über alles‘, und Macchiavelli angeführt, laut dem der Staat nicht nur auf Gewalt, sondern auch auf Überzeugung beruhe. Hume zufolge sei die „force“ automatisch aufseiten der Regierten, weshalb sich die Regierung auf deren Meinung stütze – und Ferguson schreibt: „arms are of consequence only in the hands of the brave“. (Haug 2004, 5–8). D. h. bevor Gramsci den Hegemoniebegriff im Sinne einer „marxistischen Politik- und Machttheorie jenseits ökonomischer Reduktionismen“ (Haug 2004, 1) entwickelt, wird hier die Wichtigkeit des Immateriellen und der Meinung gegenüber individueller Stärke, Notwendigkeit, Wahrheit und Gewalt (direkt-physischer oder indirekt-ökonomischer Natur) betont. Die Macht besteht in der Hegemonie im Bereich der Meinungen – mit Arendt gesprochen: dem politischen Bereich.

² Ich nehme mich als eine von vielen wahr, die alle voneinander abhängig, aber nicht determiniert sind. Was zwischen uns ist, sind Interessen. Diese sind verschieden von Privatinteressen, indem sie nicht erst im Effekt (sich selbst verstärkender Akkumulationsprozess), sondern von Anfang an über mich als Privatperson hinausgehen.

Zurück zu Arendts Hobbes-Rezeption: Was sich nun im Vergleich mit der „politischen Weltanschauung der Bourgeoisie“ darstellt, ist, dass Macht als Potential im Medium der öffentlichen Meinung entweder politisch sein kann oder gesellschaftlich. Im letzteren Fall wird die Macht angestrebt als Mittel zur Bestimmung des Werts und mit dem Ziel der Akkumulation von Besitz. Dieses Mittel verselbstständigt sich, d. h. die Vermehrung von Macht wird selbst Ziel der Aktivitäten.³ Die kolonialen Verwaltungsbeamten seien, so Arendt, die ersten gewesen, die das Wesen politischer Organisation in der Akkumulation von Macht sahen (Arendt 2017a, 314). Für das gesellschaftliche Denken ent- und besteht Macht im Medium der direkten Konkurrenz und ist daher von der Gewalt nicht per se geschieden – wurzelt doch die Gleichheit der Konkurrierenden nach Hobbes in deren gleichem Potential, zu töten, aus der sich schließlich das Staatssouveränitätsprinzip zusammenaddieren wird.

Der Unterschied zwischen beiden Verständnissen oder Formen, von Macht, ist also: Im Gesellschaftlichen, wo Konkurrenz von Privatinteressen herrscht, kommt das Wert der Person nicht vor, da alle qualitativ gleich sind bzw. unterschiedliche Qualitäten in Wert ausgedrückt oder vernachlässigbar sind. Es geht nicht um das, was jemand sagt oder tut, vielmehr ist die Richtung aller Aktivität vorgegeben. Ferner ist Macht akkumulierbar und steht nicht im grundsätzlichen Widerspruch zur Gewalt.

Dabei ist allerdings Macht auch in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung kein ökonomischer Begriff: Arendt bestimmt den Wert – im Gegensatz zum Preis, der sich laut ihr über Material und Arbeitskraft kalkulieren lässt – als Meinungssache. Sie widmet dem nur einen Satz, als wäre ohnehin klar, wie sich Wert und Preis zueinander verhalten, was der Frage keinesfalls gerecht wird⁴. Trotzdem ist festzuhalten, dass eine Unterscheidung getroffen wird zwischen materieller Notwendigkeit einerseits und Ideologie der Notwendigkeit andererseits. Während es die materiellen Bedingungen des Lebens freilich wirklich gibt, und zwar als Notwendigkeiten, kleidet das gesellschaftlichen Denken seine Werte in den Mantel der Notwendigkeit. Diesen Ankleideprozess darf man nicht als bewusstes Verkleiden verstehen. Vielmehr folgendermaßen: Hobbes beschreibt laut Arendt, wie der Mensch sein muss, damit er in die Gesellschaft passt, und zwar nicht die des englischen Bürgerkriegs, sondern die des Bürgertums Ende des 19. Jahrhunderts. Dieses Müssen hat die doppelte Bedeutung, Sollen und Sein beide mit derselben Notwendigkeit zu beanspruchen – und erringt dann durch diese

³ Erinnert an Begehrendynamiken des Geldes.

⁴ Simmel (Simmel 2017, 81) stellt den Wert als Preis dar. Von Preistheorien neueren Datums vermutlich ganz zu schweigen. Über Preis und Wert bei Marx vgl. Eich (2022, 129)

Notwendigkeit Tatsächlichkeit (und umgekehrt). Indem es sich als notwendig setzt, wird es notwendig, weil tatsächlich.⁵

Ein Sollen jenseits des Notwendigen, d. h. „Recht und Unrecht“, wird damit ausgehebelt (Arendt 2017a, 320). Das wird es nicht nur in Form ‚objektiver‘ Moralmaßstäbe, traditioneller Tugenden oder Naturrechte. Vielmehr werden auch Meinungen über Recht und Unrecht ausgehebelt. Die Machtsphäre wird monopolisiert; Hegemonie im Raum der Meinungen erlangt ein Konzept, das den Raum der Meinungen verneint.

Arendt wiederholt am Schluss des Kapitels ihre Beobachtung, die „politische Weltanschauung der Bourgeoisie“ begreife Gemeinsames als Addition von Privatem mit Hinweis auf liberale Begrifflichkeiten des Fortschritts (der sich zwangsläufig einstelle) und des Verfolgens jeweiliger Eigeninteressen als politischer Tugend (zwischen denen sich eine Balance ergebe) (Arendt 2017a, 329f). Dabei können Privatinteressen laut Arendt genau deshalb nicht öffentliche Interessen werden, weil sie mit dem Tod der Privatperson ihr Ende finden. Das Politische aber müsse sich verstehen als etwas, das über die Privatperson auch zeitlich hinausgeht: Politisch ist die Konstitution einer bedeutungsvollen Welt, d. h. einer Fülle, die verschwindet, wenn sie auf Vergleichbares reduziert wird.

2.2. Freiheit als Anfangen-können und als Gleichheit

Was ist bisher geschehen? Ich habe versucht, zwei Weisen, Macht bzw. Politik zu verstehen und zu praktizieren (nämlich, wenn man Arendt folgt, als authentisch politische Politik und als antipolitische Politik, vgl. Vollrath), gegenüberzustellen: Leviathan vs. Pluralität. Letztere ist der eine von zwei Hauptpfeilern von Arendts Überlegungen zum Politischen. Der zweite ist „Freiheit“. Pluralität findet statt zwischen Menschen, die frei sind. Positiv bedeutet Freiheit bei Arendt die Möglichkeit, etwas Neues anzufangen. Diese Möglichkeit sieht Arendt darin begründet, dass wir geboren sind, also selbst einen Anfang haben (Natalität). Das erste Mal taucht die Natalität auf am Ende des Buches über den Totalitarismus (Arendt 2017a, 979). Diesen verstehen zu wollen muss einen Platz lassen für das, was er nicht ist bzw. was er umbringt und was auch nach dem Äußersten neu anfangen kann. Da Freiheit von Arendt negativ im Gegensatz zur gewaltsamen Nötigung bestimmt wird, muss man mit ihr zwischen Befreiung und Gründung unterscheiden (Cavarero 2021, 8; Marchart 2015, 153). Das Handeln hat zwar immer etwas davon, den laufenden Prozess mit einem neuen Anfang zu unterbrechen (Arendt 2017a, 979); das Neue ist allerdings mehr als das Ende des Alten, d. h. das Neue

⁵ Zu geschichtlicher Notwendigkeit der Form jenseits von Nominalismus und Essentialismus bei Marx vgl. Eich (2023, 127-133).

ist nicht flüchtig, sondern will selbst alt werden (Vázquez 2006). Daher geht Arendt von ihren Überlegungen zur Revolution immer hin zur Konstitution des neuen politischen Gemeinwesens.

Was hier vielleicht auffällt, ist, dass die Trennung des Politischen als dem, was frei ist, von dem, zu dem es ein Trotzdem ist, so entschieden gezogen wird, dass es Arendt einen umfassenden Gewaltbegriff ermöglicht. Gewalt nötigt ihren Gegenstand wie ein Werkzeug das Werkstück. Sie macht unfrei. Sprechen und handeln, Pluralität realisieren, können wir nur, wo wir nicht verletzt und genötigt werden – auch nicht durch indirekte ökonomische Gewalt. Letzteres lese ich nicht so bei Arendt, ist aber m.E. implizit.

Aus dieser negativen Bestimmung der Freiheit als Freiheit von Not, Gewalt und Herrschaft ergibt sich die Idee, dass die politische Gemeinschaft eine der Gleichen sein muss. Das Politische ist mit Arendt sowohl als ein negatives Trotzdem denkbar, d. h. als Moment des Anfangen-könnens, das sich dem Gesellschaftlichen entzieht, als auch findet es sich beschrieben als konkrete Gemeinschaft nach griechischem Vorbild. Während im Politischen Bedeutungen geschaffen werden, die das einzelne Leben überragen (womit sich politische von Privatinteressen unterscheiden; vgl. oben), ist es auf Begrenzung gegenüber den Nöten des Lebens angewiesen, um ein Raum der Freiheit zu bleiben. Gewaltfrei ist das Reden und Handeln ohne Not, aus dem Raum der Freiheit sind seine Vorbedingungen ausgeschlossen.

Ich möchte, um den Reigen halbwegs zu schließen, festhalten: Mit ihren Bestimmungen sowohl von Pluralität als auch von Freiheit (von Gewalt, zum Anfangen) stellt sich Arendt in Gegensatz zu dem, was sie bei Hobbes liest. Die Gleichheit in dieser Gemeinschaft steht in einem Gegensatz zu jener der von (Arendts) Hobbes unterstellten Gesellschaft der Individuen. Die Gleichheit ist hier keine natürliche des Potentials bzw. der Notwendigkeit, das Überleben zu sichern mit Gewaltmitteln, sondern eine künstliche, zu der sich entschieden wird, und die es nur ohne Gewalt geben kann.

2.3. Politisches und Gesellschaftliches

Ich habe im Vorangegangenen versucht, aus Arendts Werk zwei Fäden herauszufischen, die Macht auf unterschiedliche, besser: konträre, Weise verstehen. Wie können wir sie in Beziehung bringen – und warum sollten wir? Soll nicht eher das hier so genannte Gesellschaftliche als Gegenstand der politischen Ideologie der Bourgeoisie verworfen werden? Natürlich. Allerdings ist fraglich, wie genau der Akt dieses Verwerfens auszusehen hätte. Zweitens wäre eine Möglichkeit, sie als verschiedene Sphären zu denken: Während im Bereich des Gesellschaftlichen Werte verhandelt werden und Macht akkumuliert wird, ist im Bereich des Politischen Wert irrelevant, vielmehr zählt das, was Leute sagen und tun. Macht ist das Potential, das das Politische als Erscheinungsraum zusammenhält. Es läge

intuitiv wohl nahe, den Bereich des Gesellschaftlichen dann gleich als Ökonomie zu definieren, als Bereich der materiellen Nöte, die abgedeckt werden müssen, damit abstrakte Politik stattfinden kann. – Diese Interpretation trifft aber nicht den Punkt. Erstens würde das Gesellschaftliche mit dem Privaten identifiziert, dem *oikos* (Haushalt, Ökonomie), den Arendt als unpolitisch, aber nicht antipolitisch versteht. Zweitens trifft sie, zumindest, wenn wir uns in den hier besprochenen Texten bewegen, nicht den Punkt, insofern das Gesellschaftliche selbst ein Machtphänomen ist, und nicht ein materieller Unterbau. Das Gesellschaftliche ist die „antipolitische Politik“, die den Erscheinungsraum ihrer selbst aushebelt. Der Verdacht ist also, dass die Teilung in Sphären nicht der Dynamik gerecht werden kann, mit der wir es zu tun haben. Wie können wir das Verhältnis von Politischem und Gesellschaftlichem also sonst fassen?

3. Das Politische als Erscheinungsraum und der Postfundamentalismus

Ich möchte dazu ein, zwei Schritte zurückgehen und ansetzen bei den alten Quellen, die Haug zum Hegemoniebegriff befragt: es gibt eine Relevanz des Meinens. Zweitens möchte ich ansetzen beim scheinbar Notwendigen, das hegemonial wird, indem es die Relevanz des Meinens negiert. Das war in diesem Aufsatz beispielhaft die „politische Weltanschauung der Bourgeoisie“.

Nun kann man dazu auch eine Gegenbewegung ausmachen: Universalgründe wie ökonomische Gesetzmäßigkeiten oder Vernunftuniversalismus büßen an Erklärungs- und Gestaltungskraft ein. Indem Fundamentalismen in die Krise kommen, kommt die Idee eines autonomen Politischen auf, bzw. wird das Politische sichtbar als Bewegungsmoment, welches es außer dem, was bewegt wird oder Bewegung behindert (Fundamente), auch gibt. Das Moment der Gründung geht nicht in konkreten Situationen auf, kann aber nur in ihnen erscheinen. Grund und Gründung sind nicht zwei Sphären in der Welt, etwa gedacht wie die Geltungssphäre der Marktlogik, die neben der Geltungssphäre der Demokratie bestehen mag (ob und wie sei dahingestellt). Es geht vielmehr um zwei verschiedene Ebenen. Im Sinne eines Postfundamentalismus (Marchart 2010, 15ff) ist also das Politische als Gründendes von den jeweiligen Gründungen zu unterscheiden. Dadurch wird auch der Naturalisierung des „Gesellschaftlichen“ entgegengetreten. Hegemoniale Positionen werden also angegriffen: es gibt nicht keinen Grund, sondern viele Gründe, die auf ein Gemeinsames verweisen: das Politische als Gründendes. Mouffe schreibt dazu:

Das Politische ist mit den Akten hegemonialer Instituierung verknüpft. In genau diesem Sinne muß das Gesellschaftliche vom Politischen unterschieden werden. Das Gesellschaftliche ist eine Sphäre *sedimentierter* Verhaltensweisen, d. h. von Verhaltensweisen, die die ursprünglichen Akte ihrer

kontingenten politischen Institutionen verhüllen und als selbstverständlich angesehen werden, als wären sie in sich selbst begründet (Mouffe 2017, 26).

Zum Politischen gehöre dagegen die Sichtbarkeit seiner Gründungsakte – was nach Mouffe bedeutet, dass es erst im Nachhinein, als Instituiertes, vom Gesellschaftlichen unterscheidbar ist. Mouffe meint mit dem Politischen „die Dimension des Antagonismus“ im Gegensatz zum Politischen als einem „Ort der Freiheit und öffentlicher Diskussion“ (Mouffe 2017, 16) und grenzt sich damit von Arendts Ansatz ab. Der Hauptgegner ist allerdings ein anderer: ein Liberalismus, der sich weigert, das Politische zu denken, und stattdessen in allen Bereichen rationale Einigkeit anstrebt (Mouffe 2017, 20). Mouffe sieht das Politische nicht in erster Linie vom Ökonomischen kolonisiert, sondern von einer liberal-kosmopolitischen Konsens, der sich auf Rationalität beruft. Mit Arendt teilt sie die Annahme, das Politische sei etwas Eigenes, das nicht auf vernünftige Verhältnisse reduzierbar sei - ein Thema, das bei Arendt unter den Schlagworten Meinung vs. Wahrheit immer wieder kommt (Arendt 2015).

Marchart (2010, 35-42) beschreibt zwei Traditionslinien im Denken des Politischen: die arendtianische, einerseits, betont das assoziative Moment. Das Kollektiv wird gedacht als verbunden durch die „Sorge um das Gemeinsame“ (Marchart 2010, 38), also um den Erscheinungsraum oder die Öffentlichkeit, in der wir uns als Freie und Gleiche begegnen können. Es geht dabei um die Konstitution einer bedeutungsvollen Realität, die wir teilen. Dem gegenüber denkt die dissoziative Tradition das politische Kollektiv in Abgrenzung von einem äußeren Feind oder Gegner. Die Grenzen kommen hier also von außen (während sie, wie mir scheint, in der assoziativen Variante von innen kommen, was dieselbe im Sinne einer emanzipatorischen Idee kritisierbar macht). Hier liegt der Fokus auf einem Moment der Unterscheidung von Gruppen, d. h. eines aktiv entscheidenden sich-Unterschiedens, das sich nicht auf etwa ökonomische Determinanten oder auf ein moralisch Richtiges oder Falsches zurückführen lässt.

Was sagt uns das über das Verhältnis von Politischem und Gesellschaftlichem? Wie bei Mouffe können wir das Gesellschaftliche bei Arendt in seiner Bestimmung als politischer Weltanschauung der Bourgeoisie als Institution betrachten, die ihre Instituietheit verschleiert. Politisches und Gesellschaftliches sind nicht Sphären, die nebeneinander existieren, sondern spielen sich auf unterschiedlichen Ebenen ab („Der Unterschied ist eine zeitlicher (Marchart 2010, 58)). Die bürgerliche Gesellschaft, die Hobbes prophezeit, ist eine Politikvariante, die dem Politischen nicht erlaubt, zu erscheinen. Hier wird im Erscheinungsraum etwas platziert, das denselben verneint.

Ein Gegenprogramm kann einerseits darin bestehen, den ontologischen Status der verschleierte Institution zu verändern, d. h. sie als Institution nachzuweisen und ihren Platz im hegemonialen

Gefüge auszumachen und zu benennen (Marchart 2010, 61f). Die andere (kompatible) Möglichkeit ist freilich, Alternativen zu konstruieren.

Im Hinblick auf Arendts Phänomenologie des Politischen als Erscheinungsraum scheint es dabei zwei theoretische Möglichkeiten zu geben. Erstens setzen beide Gegenprogramme voraus, dass es einen Erscheinungsraum gibt (in dem sie erscheinen können), d. h. Eine wie auch immer geartete Öffentlichkeit, in der es geteilte Bedeutungen gibt, in der wir uns also verstehen können, und in der wir verstehen, dass Neues möglich ist. Hier setzt Brodkorb (2008) an, der Gramscis Zivilgesellschaft, die Sphäre des Ringens um Hegemonie (auch: Haug 2004) jenseits sowohl von Staat als auch der Ökonomie, mit der Öffentlichkeit bei Arendt vergleicht. Gemeint ist jeweils ein Erscheinungsraum, indem die Vielen das Neue auftauchen lassen, in dem aber auch Hegemonien verhandelt werden. Dieser Raum ist laut Brodkorb, was im Totalitarismus zerstört wird.

Die zweite Möglichkeit scheint mir zu sein, stattdessen auf die Begrenztheit des Politischen als Raum der Freiheit zu fokussieren, die dieser in Arendts Konzept hat. Dann wird es aus einer emanzipatorischen Perspektive darum gehen, den Raum nicht zu schützen, sondern aufzubrechen. Die Selbstverortung einer solchen Theorie wird anders sein: sie wird eine praktisch-strategische Perspektive einnehmen, während Arendts Theorie der Welt aus einer rückblickend-verstehenden Perspektive geschrieben ist. Ich bin mir allerdings nicht ganz sicher; vielleicht ist auch einfach die Sprache eine Quelle von Verwirrung und es müsste stattdessen konkreter gefasst werden, was der Erscheinungsraum nun ist. Umgekehrt wäre durchzudenken, was die Perspektive auf das Soziale als Phänomen (und der fundamentalistische Anspruch als Phänomen) unterscheidet von der Perspektive auf das Soziale als Struktur, und ob möglicherweise diese beiden es sind, die hier zusammenstoßen.

Im Hinblick auf das Gesellschaftliche und das Politische bei Arendt stellt sich darüber hinaus die Frage, wie nicht nur Bedürfnis, Not und Gewalt, sondern auch, wie das Begehren dabei zu verorten sind.

Quellen

- Arendt, Hannah. 2013. „Über Kants Politische Philosophie“. In *Das Urteilen: Texte zu Kants Politischer Philosophie ; dritter Teil zu „Vom Leben des Geistes“*, herausgegeben von Ronald Beiner, übersetzt von Ursula Ludz, München: Piper, 16–119.
- . 2015. „Wahrheit und Politik“. In *Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays*, 2. Aufl., München Berlin: Piper, 44–93.
- . 2017a. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. 20. Auflage. München Berlin Zürich: Piper.
- . 2017b. *Macht und Gewalt*. Übersetzt von Gisela Uellenberg. Deutsche Erstausgabe, 26. Auflage. München: Piper.
- . 2018. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. 19. Auflage. München Berlin Zürich: Piper.
- Brodkorb, Mathias. 2008. „Totalitarismus als Absorption der Zivilgesellschaft: Antonio Gramsci, Hannah Arendt und der italienische Faschismus“. *Störungsmelder*. 4. November 2008. https://blog.zeit.de/stoerungsmelder/2008/11/04/totalitarismus-als-absorption-der-zivilgesellschaft-antonio-gramsci-hannah-arendt-und-der-italienische-faschismus_535. Zugriff 17.10.2023.
- Cavarero, Adriana. 2021. *Surging Democracy: Notes on Hannah Arendt's Political Thought*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Eich, Stefan. 2022. *The currency of politics: the political theory of money from Aristotle to Keynes*. Princeton: Princeton University Press.
- Graeber, David, und David Wengrow. 2021. *The Dawn of Everything: A New History of Humanity*. London: Allen Lane.
- Haug, Wolfgang Fritz. 2004. *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*. 6,1, *Hegemonie bis Imperialismus*. Hamburg: Argument-Verl.
- Hetzl, Mechthild, und Andreas Hetzel. 2010. „»Damit ein Anfang sei...« Hannah Arendt über Verzeihen und Versprechen“. *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2010 (2): 303–18. <https://doi.org/10.28937/1000106561>.
- Hobbes, Thomas. 2018. *Leviathan*. Übersetzt von J. P. Mayer. Bibliographisch ergänzte Ausgabe 2018, [Nachdruck] 2023. Ditzingen: Reclam.
- Marchart, Oliver. 2010. *Die politische Differenz: zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*. Orig.-Ausg., 1. Aufl. Berlin: Suhrkamp.
- . 2015. „Ein revolutionärer Republikanismus – Hannah Arendt aus radikaldemokratischer Perspektive“. In *Die unendliche Aufgabe*, 151–68. Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839403327-011>.
- Mouffe, Chantal. 2017. *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*. Übersetzt von Niels Neumeier. 7. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg. 2017. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vázquez, Rolando. 2006. „Thinking the Event with Hannah Arendt“. *European Journal of Social Theory* 9 (1): 43–57.
- Vollrath, Ernst. 1995. „Hannah Arendt: A German-American Jewess Views the United States - and Looks Back to Germany“. In *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Émigrés and American Political Thought after World War II*, herausgegeben von Elisabeth Glaser-Schmidt, Horst Mewes, und Peter Graf Kielmansegg, 45–58. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139052665.004>.