

Raum der Freiheit – Raum des Streites - Nachdenken über Politik

Die beiden Essays von der sehr persönlichen und subjektiven Reflexion über Poesie bis zur systematischen philosophische Reflexion der Erkenntnisgrundlagen und Erkenntnis- und Handlungsmöglichkeiten dieses unseres „In-der-Welt-Seins“ führen mich nun weiter zu Fragen der politischen Gestaltung unserer wirklichen sozialen Verhältnisse, die als solche – das muss man spätestens nach dem philosophischen Essay sagen – nicht nur immer subjektiv-objektiv bestimmt, sondern in letzter Konsequenz philosophisch abgründig grundlos und ohne Letztwahrheiten sind, wie auch immer die modernen Wissenschaften die Religion in der Suche nach eben solchen letzten Wahrheiten beerbt haben mögen. Diese Fragen umgreifen einen großen gedanklichen Bogen, und mit dem Nachdenken über Politik bin ich auf meinem engeren Terrain als Politikwissenschaftler angekommen. Gerade deshalb schreibt es sich nun nicht mehr so leicht. Aber wer (über) politische Lyrik schreibt und sich auf philosophische Grundlagenfragen in einem kursorischen Essay vorgewagt hat, kann einigen systematischeren Reflexionen zur Politik als Gegenstand seiner Profession nicht ausweichen – schon gar nicht, wenn er sich in Zeiten, in denen die Verdrossenheit über die institutionalisierten Mechanismen der (Parteien)Politik über lange Zeit allgemein angewachsen ist, sehr aktiv an einem Wissenschaftler-Praktiker-Dialog über eine „neue Politik der Arbeit“ beteiligt.

Der gedankliche Bogen meiner drei Essays beginnt bei den in der Poesie künstlerisch gestalteten Erfahrungen und Empfindungen von unserer Welt. Intensiver und schärfer als wir sie leben können, vermag die Poesie ihnen Ausdruck zu geben. Über ihr systematische besseres Verstehen im Wege philosophischen Denkens, das uns freilich keine sicheren, gar letzten Wahrheiten erschließt, führt der Bogen nun hin zu der Frage nach den Möglichkeiten der, sagen wir der *conditio humana* gemäßen, Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens. Der gesellschaftliche Raum, in dem dies geschehen kann, ist der der Politik. Helmuth Plessner, bei meinen philosophischen Reflexionen mit viel Zustimmung rezipiert, hat in einem frühen 1931 veröffentlichten Essay die Philosophie dazu aufgefordert zu erkennen, dass sie nicht klüger sei als die Politik, denn beide hätten dasselbe Gesichtsfeld, „das in das unergründliche Wohin geöffnet ist, aus dem Philosophie und Politik im wagenden Vorgriff (...) den Sinn unseres Lebens gestalten.“ Also wäre die Unterscheidung von der Akademie als Platons Philosophenschule und der Agora der Athener Polis nicht substantiell. Plessner mag seinerzeit durchaus Bezüge zu Carl Schmitts „Begriff des Politischen“, seiner ein Jahr später veröffentlichten Schrift, hergestellt haben. Jedenfalls hat der sich umgekehrt ganz explizit zustimmend auf Plessners Bild vom Menschen als „primär Abstand nehmendes Wesen, unbestimmt, unergründlich und ‚offene Frage‘ bleibend“ bezogen und dies als ein „dynamisches Offenbleiben mit einer wagnisbereiten Wirklichkeits- und Sachnähe“ und damit dem „Bösen“ näher interpretiert. Für Schmitt aber wird die ganze Geschichte der europäischen Neuzeit – am deutlichsten in dem seiner Schrift angefügten Text über „Das Zeitalter der

Neutralisierungen und Entpolitisierungen“ ersichtlich - wesentlich als von den jeweiligen nationalen Eliten geprägte Ideengeschichte behandelt. Diese Eliten bestimmen den politischen Kampf, denn, so heißt es dort: „das Leben kämpft nicht mit dem Tod und der Geist nicht mit der Geistlosigkeit. Geist kämpft gegen Geist, Leben gegen Leben, und aus der Kraft eines integren Wissens entsteht die Ordnung der menschlichen Dinge. *Ab integro nascitur ordo.*“ Folgerichtig sind für ihn die neuzeitlichen Staaten des alten Europa bzw. die nicht näher benannten staatlichen Souveräne die Akteure von Politik – und neben ihnen sind dann noch deren philosophische und wissenschaftliche Beobachter eben als Zugehörige zu einer Elite bedeutsam. Das Volk, also die Menschen, die „sich zusammentun müssen, wenn sie eine Einheit werden wollen“ (Thomas Hobbes), kommt eigentlich immer nur als Objekt souveränen staatlichen Handelns vor, und der Begriff des Politischen, festgemacht an der „eigenen letzten Unterscheidung“ von Feind und Freund, geht dem des Staates voraus. Plessner dürfte demgegenüber in den 1950er Jahren politisch eher ein Liberaler gewesen sein; und in einer vor allem im letzten Jahrzehnt neu aufgeflammtten Debatte um die Krise der Politik sind kritische Rückbezüge auf Schmitt fast die Regel. Für Giorgio Agamben muss die Frage nach der Krise der Politik an der Schmitt'schen Frage nach dem Souverän ansetzen. Philip Manow versucht in einer Analyse der symbolischen Ordnungen moderner Demokratien zu zeigen, dass diese „nicht nach-metaphysisch sondern – wenn man so will – neo-metaphysisch“ sind, um in Umkehrung einer These Schmitts argumentiert er, „dass jede Zeit mythische Überzeugungen hat, die ihrer politischen Ordnung entsprechen“. Wolfgang Fach konstatiert eine nach wie vor gegebene Affinität des Politischen „zu einer Metaphysik des Höheren, deren Ausarbeitung dann Sache geeigneter Experten ist“, wobei Schmitt als nachgerade klassisches Beispiel steht. Die Analysen beider Autoren münden u. a. in die Feststellung Michel Foucaults: „In der politischen Theorie haben wir dem König noch nicht den Kopf abgeschlagen“.

Chantal Mouffe schließlich argumentiert in ihrer politisch von links motivierten Kritik an „postpolitischen Konzepten“ einer Weiterentwicklung moderner Demokratien „jenseits von rechts und links“ (Anthony Giddens) oder als „deliberative Demokratien“ (Jürgen Habermas), zunächst mit Schmitt, dass die „immer gegebene Möglichkeit der Freund-Feind-Unterscheidung und der konflikthafte Charakter der Politik den notwendigen Ausgangspunkt bildet.“ Sie fordert dann aber dazu auf mit Schmitt gegen ihn zu denken, „um Ziele demokratischer Politik anzuvisieren.“ Die lägen „nicht in der Überwindung des Wir-Sie-Gegensatzes, sondern in der spezifischen Art und Weise seiner Etablierung. Demokratie erfordert eine Form der Wir-Sie-Unterscheidung, die mit der Anerkennung des für die moderne Demokratie konstitutiven Pluralismus vereinbar ist.“

Ich will mich im Weiteren auf die Arbeiten einiger wichtiger Vertreter der Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie konzentrieren. Hier wird man sofort darauf gestoßen, wie sich in deren Nachdenken nach dem Ende des „zweiten Dreißigjährigen Krieges“, also nach 1945, oder in einer anderen Formulierung nach der „Nacht des Jahrhunderts“, im Zeichen wachsender Chancen und Risiken einer

weiter fortschreitenden Naturbeherrschung und, bei zeitgenössischen Autoren angekommen, angesichts zunehmender Anzeichen eines Zerfalls der nach 1945 zunächst erreichten Formen politischer Ordnung zunehmend ausgesprochen kritische Urteile über die Krise der Politik finden lassen. Hannah Arendt hatte nach den Erfahrungen der im totalen Krieg geendeten totalitären Regime, die nach ihrer Totalitarismustheorie durch eine vollständige Zerstörung des Raums der Politik gekennzeichnet waren, nach den Gründen gefragt, weshalb „die Politik, das heißt das Wir, insofern wir im Plural existieren“ schiefgegangen sei? Für Zigmunt Bauman verdichten sich die Gegenwartsanalysen im Ausgang des 20. Jahrhunderts „zur negativen Utopie einer flüchtigen Moderne, - zu einer Moderne, die geeignet ist, das Grauen, das wir aus Orwells und Huxleys Albträumen kennen, in den Schatten zu stellen“ und Giorgio Agamben fragt sich und uns heute, also nach der Implosion der realsozialistischen Staaten, weshalb die Demokratie „in dem Moment, da sie endgültig über ihre Gegner zu triumphieren und den Gipfel erreicht zu haben schien, sich wider alles Erwarten als unfähig erwies, jene *zoé* vor einem nie dagewesenen Ruin zu bewahren, zu deren Befreiung und Glückseligkeit sie alle Kräfte aufgeboten hatte“. Jacques Rancière schließlich argumentiert in seinem politischen Manifest „über das Unvernehmen“ dass Politik immer nur als das gegen die gesellschaftliche Ordnung und ihre Herrschaftstechniken, gegen die polizeiliche Ordnung im weitesten Sinne also, gerichtete Handeln verstanden werden könne. Und solches politische Handeln als lebendiger Streit zwischen gesellschaftlich höchst Ungleichen mit dem fundamental gleichen Anspruch „leerer Freiheit“ ereignet sich in diesem Sinne „immer lokal und zufällig“. Und ähnlich skeptisch wie Arendt, Bauman und Agamben fährt er am Schluss seines Traktats fort: „Ihr (der Politik H.M.) gegenwärtiges Verschwinden ist ganz wirklich, und es gibt keine Wissenschaft von der Politik, die fähig wäre, ihre Zukunft zu bestimmen (...) Die Weise; in der eine neue Politik den Kreis der glücklichen Konsensualität und der versagten Menschlichkeit durchbrechen könnte, ist heute kaum vorhersehbar, noch ist sie entscheidbar.“

Der Kontrast zu dem „rigorosen Lächeln“ unserer Politiker, die aus Sicht von Rancière eher die Verwalter der herrschenden Ordnung wären, von dem Wiszislawa Sczymborska in einem ihrer Gedichte schreibt, zu der Optimismuspflicht, derer sich Berater und Futurologen befleißigen, oder zu jenen, wie Elmar Altvater schreibt, „berufenen Optimisten (...), die das Ende des Kapitalismus in seiner Wiedergeburt als „post-moderne“ Wissensgesellschaft erblicken“, könnte nicht größer sein. Von der Rede über die „Gottesrechte der Menschen“ und den Erwartungen der Stiftung einer „Demokratie gleichherrlicher, gleichhelliger, gleichbeseeligter Götter“, wie sie politische Dichter wie Heinrich Heine – noch den frischen Schub der europäischen Aufklärung, für ihn gipfelnd im objektiven Idealismus Hegels, im Rücken – einmal zum Ausdruck brachten, aber auch von den Erwartungen und Perspektiven, die sich aus dem Linkshegelianismus entwickelten und im marxistischen Denken am geschichtsmächtigsten zur Geltung kamen, bis sie sich schließlich in der Einsicht in die „Dialektik der Aufklärung“ brachen und in die negative Dialektik Theodor W. Adornos mündeten, wagt man schon überhaupt nicht mehr zu sprechen. Nimmt man die erwähnte neuere Debatte um die These des neo-metaphysischen Charakters

auch noch moderner Demokratien hinzu, sieht man sich jedenfalls, gerade auch auf dem Feld der Politik, einem zumindest weithin un abgeschlossenen Prozess okzidentaler Rationalisierung und Aufklärung gegenüber. Aber gleichwohl, bei einem wirklichen Nachdenken über Politik wird man nicht umhin kommen, diese ganze Spannweite von Erwartungen und Hoffnungen auf Politik als einen Prozess der Befreiung Aller, als einen „Raum der Freiheit“ – von dem Arendt unter Rückgriff auf die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Begriffs der Polis in ihren nachgelassenen „Schriften zur Politik“ spricht, oder als „an die gleiche Freiheit gebundene Institutionalisierung des Streits zwischen Oligoi und Demos“, wie Rancière sagt – und von Enttäuschungen über das, was als Politik möglich wurde, ernst zu nehmen. In der Spanne zwischen den kleinstmöglichen, aber jeweils unausweichlich gewordenen, interessen gebundenen Schritten herrschender Realpolitik, etwa auf den Gipfeltreffen der G8, und den Partialinteressen übersteigenden Forderungen und konkreten Vorschlägen von Vertretern neuer sozialer Bewegungen und NGOs, die unbeirrt daran festhalten, dass eine andere Welt möglich sei, geht es heute exakt um Politik als Raum des Streites und der Freiheit und um „das Wunder der Politik“ in dem Sinne, in dem Arendt davon geschrieben hat.

Folgen wir der bereits zitierten politischen Philosophin Hannah Arendt, dann geht es hier ausweislich ihrer nachgelassenen Texte um die Gestaltung des Wir, um Macht und die unterschiedlichen Formen von deren institutioneller Befestigung als Herrschaft und/oder um die Herstellung desjenigen gesellschaftlichen Raumes, in dem die Freiheit aller gewährleistet sein soll. Ihr scharfsinniger Vergleich der französischen und der amerikanischen Revolution ist, von heute aus gelesen, nicht nur eine erhellende Analyse der Genese des US-Amerikanischen Empire, dem wir uns heute nach dem Ende der Systemkonkurrenz gegenüber sehen und das Michael Hardt und Antonio Negri heute in einem dialektischen Spannungsverhältnis von Empire und Multitude zu analysieren unternommen haben. Dabei nimmt ihre Arbeit, wie F. O. Wolf hervorgehoben hat, angesichts einer nicht durchgehaltenen Unterscheidung von philosophischer Untersuchung und wissenschaftlicher Forschung und angesichts des, von ihnen nicht eingestandenen Verlustes eines Absoluten Wissens wie in der Hegelschen Philosophie „die Form eines historischen Taumels an (...), in welchem kein Glied nicht trunken ist“, und in dem vor allem die Theorie als Hase der historischen Wirklichkeit als Igel einen ebenso tollen wie vergeblichen Wettlauf liefert - ohne jemals bei der wirklichen Globalisierung (...) oder in der wirklich existierenden politischen Debatte der weltweiten ‚sozialen Bewegung‘ ankommen zu können.“ In seinen ideengeschichtlichen Ursprüngen wurzelt das Denken Arendts dem hingegen in der Anknüpfung an die in der Antike entwickelten Überlegungen der Konstituierung des politischen Raumes, in dem allein Freiheit möglich ist. Gegen jede marxistische Teleologie, die sie zeitlebens bekämpft hat, argumentiert sie, dass „die Republik keiner ‚historischen Notwendigkeit‘ und keiner organischen (oder analog gedachten autopoietischen H. M.) Entwicklung ihre Existenz verdankt, sondern einzig einem voll bewussten und wohl überlegten Akt - der Gründung der Freiheit.“ Und als einen solchen interpretiert sie die amerikanische

Revolution. Zugleich kritisiert sie aber auch in aller Schärfe den „Gedächtnisschwund“ und „katastrophalen Mangel an Urteilskraft“ bei jeglicher späteren „Berührung mit revolutionären Regierungen“, der die weitere Entwicklung der Vereinigten Staaten ausgezeichnet habe. Aus dem „land of the free“ sei „das gelobte Land der Armen“ geworden, und es sei so, „als hätte es eine amerikanische Revolution nie gegeben.“ Heinrich Heine hatte in eben diesem Sinne schon 1830, die Julirevolution in Frankreich vor Augen, in Bezug auf die Vereinigten Staaten von „diesem ungeheuren Freiheitsgefängnis (... und) gottverfluchte(n) Land“ gesprochen, „das ich einst liebte, als ich es noch nicht kannte.“ Aufgrund des Rassismus, auch im Norden, wo Farbige als Freigelassene leben konnten, hat er damals weiter ausgeführt: „Alle Menschen sind dort gleich, gleiche Flegel – mit Ausnahme einiger Millionen, die eine schwarze oder braune Haut haben“, und seine Reflexionen in dem Stoßseufzer enden lassen: „Oh Freiheit, du bist ein böser Traum!“

Arendts Kritik 140 Jahre später ist kaum weniger scharf. Allerdings fehlt ihr bei aller Zurückweisung der „ungeheuerlichen Unwahrheit“ der Unterstellung, unter „Freiheit nicht mehr als freie Marktwirtschaft“ zu verstehen und unbeschadet des Hinweises, dass die „losgelassene rücksichtslose ‚Privatinitiative‘ des kapitalistischen Systems (...) erst einmal ein Massenelend von furchtbaren Ausmaßen im Gefolge gehabt hat“, in ihrer isolierten Behandlung von Politik und politisch verfasster republikanischer Freiheit doch der systematisch Blick auf die Verknüpfung der gesellschaftlichen Teilsysteme von Politik, Ökonomie und Wissenschaft, die unsere Welt als ein Reich der Notwendigkeit eben doch prägen. Ihr öffentlicher Raum der Politik als Raum der Freiheit liegt jenseits der privat verfassten Sphäre der Ökonomie. Dort das Handeln hier Arbeiten und Herstellen. Ihre weiteren Analysen sind aber erhellend in Bezug auf die als immer wieder neu zu bewältigende Aufgabe begriffene Herausforderung, einen entsprechenden Raum des Politischen für alle Bürger eines Gemeinwesens, und nicht nur für Berufspolitiker als deren Repräsentanten, zu institutionalisieren. Und wer unter denjenigen, die den gescheiterten großen Revolutionen nachhängen, die, vor allem in der europäischen Geschichte, auf die französische Revolution folgten, käme ohne die Lektüre ihres Buches schon auf den Gedanken, dass der in allen diesen Revolutionen virulente Rätegedanke, dessen praktische Entsprechungen in ihnen doch nie über den *statu nascendi* hinaus gekommen sind, allein von dem US-Amerikanischen Revolutionär Thomas Jefferson vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen in den neuenglischen townhall-meetings wirklich gedacht worden ist: „Von einem Rätegedanken kann man eigentlich nur bei Jefferson sprechen“, schreibt sie im (Rück)blick auf eine Geschichte gescheiterter Revolutionen und die Nacht des zwanzigsten Jahrhunderts und fragt dann nach den Gründen dieses Scheiterns, welche sie in den Wurzeln der abendländischen politischen Philosophie sucht. Sie problematisiert die von Hegel über Marx bedeutsam gewordene geschichtsphilosophische Betrachtung, arbeitet an einer Reformulierung des Begriffs des Politischen als eines Raums der Freiheit und begreift die Moderne als einen wesentlich durch die Fortschritte einer „universal“ gewordenen Wissenschaft und Technik getriebenen und vom menschlichen Handeln losgelassenen Prozess, der immense Potenziale eröffnet, dem aber aus seiner

immanenten Logik heraus auch etwas Zerstörerisches eigen ist. Von hier aus formuliert sie in den 1950er Jahren, als sie zu Zeiten des Einstein-Russel-Manifests in ihren nachgelassenen politischen Schriften von der „Aussichtslosigkeit“ spricht, „in die unsere Welt geraten ist“, schon grundlegende Fragen, die später die Ökologiebewegung beschäftigen werden.

Unter den Beobachtern gegenwärtiger politischer Krisenentwicklungen ist es v. a. Zigmunt Bauman der, an das Politikverständnis von Arendt anknüpfend, eine Krise der Politik heraufziehen sieht. In seinen Gegenwartsanalysen führt das schließlich zur Konstatierung der negativen Dialektik einer „flüchtigen Moderne“, die Flexibilität (mit dem Arendt Schüler Richard Sennett im Sinne eines sich Verbiegens) statt Emanzipation befördert, Individualität zwar betont, aber ohne gestaltete Persönlichkeit hervorbringt, Raum und Zeit, in denen sie sich entfalten könnte, verschwinden lässt, Arbeit entgrenzt, fast entkörperlicht und als bloßen Job zum Gelderwerb, ohne Zielgestalt in sich, befördert und für diejenigen, die sich so noch im Zentrum des Erwerbssystems behaupten können, eine neue (alte) Gemeinschaftlichkeit als einfältigen Schutz gegen anwachsende soziale Wüsten darum herum anbietet. Bauman spricht von „iatrogenen Beschwerden schlimmster Art“, die durch solche Entwicklungen hervorgerufen werden, und man könnte auch an Alexander Mitscherlichs Überlegungen über „die Krankheiten der Gesellschaft“ erinnert werden, in denen er ausführt, dass „soziale Krankheiten“ dort entstehen, wo entweder die soziale Matrix einer Gesellschaft zu schwach geworden sei, um die Sozialisation der einzelnen in verbindlicher Form zu fordern oder wo Ansprüche der Gesellschaft so terroristisch in das Individuum hinein vorgetragen würden, dass Pathologien die Folge seien. Aber bleiben wir noch bei Baumans Argumentation. Dort wo er im Rahmen seiner Reflexionen über die Krise der Politik auf den neoliberalen Diskurs abstellt, der um so stärker werde, „je weiter die Deregulierung voranschreitet und die politischen Institutionen entmachtet, die sich im Prinzip dem freien Fluss von Kapital und Finanzen entgegenstellen könnten“, verwendet er in Bezug auf diesen losgelassenen und vorgeblich nicht mehr anders zu steuernden Prozess der Moderne, dem gegenüber die Politik alternative Gestaltungschancen preisgegeben hat, ein Bild, das nicht nur im Blick auf eine entfesselte Eigenlogik der kapitalistischen Ökonomie auf eine schärfere Kapitalismuskritik verweist als sie bei Arendt zu finden ist, sondern, ähnlich wie bei ihr, auch auf die Bedeutung von Wissenschaft und Technik innerhalb dieses Prozesses. Was sich diesem Blick erschließt ist zugleich realistisch und beunruhigend. Das Ergebnis seiner Analyse eines (neuerlichen) Versagens der Politik bringt Bauman in einem eindrucksvollen Bild zum Ausdruck, wenn er schreibt: „Die heutige Unsicherheit ähnelt dem Gefühl, das Passagiere eines Flugzeugs überkommen mag, wenn sie entdecken, das Cockpit ist unbesetzt und die freundliche Stimme des Piloten lediglich eine alte Aufnahme vom Band.“ Gegen die uns heute in der wirklichen Politik allenthalben begegnende „rituelle Wiederholung der TINA-Phrasen“ (there is no alternative) und gegen eine nach seiner Auffassung immer wirklicher werdende negative Utopie der „flüchtigen Moderne“ besteht er deshalb hartnäckig darauf, dass die Soziologen „erklärend und verstehend durch die für die soziale Ordnung typischen Probleme

hindurch sehen“. Er sieht sie als Experten dafür, „die Verbindung zwischen objektiver Notlage und subjektiver Erfahrung wieder in den Blick zu bringen“, auch wenn, in den Worten Pierre Bourdieus, „die Mechanismen die das Leben leidvoll und oft unerträglich machen, zum Bewusstsein zu bringen, noch keineswegs (bedeute), sie auszuschalten. Widersprüche sichtbar zu machen, bedeutet nicht, sie zu lösen“. Unbeschadet einer Krisendiagnose, in der der „allgemeine soziale Fatalismus“ angesichts massiver Arbeitslosigkeit belege, dass heute auch „jene Kräfte eingedampft werden, die versuchen, die Frage nach einer anderen Ordnung auf der Tagesordnung zu halten“, beharrt er geradezu mit Emphase darauf, es sei „die Aufgabe des Soziologen, dafür zu sorgen, dass Entscheidungen wahrhaft frei sind und es für alle Zeit in zunehmendem Maße bleiben.“

Folgen wir schließlich dem Philosophen Giorgio Agamben, dann ist dieser Zugriff, den Arendt im Blick auf das Scheitern der abendländischen politischen Philosophie in der Nacht des 20. Jahrhunderts versucht hat und an den Bauman anknüpft, noch zu harmlos. Agamben geht stattdessen auf die klassische Frage Schmitts nach dem Souverän und auf dessen Antwort zurück, dieses sei derjenige, der den Ausnahmezustand verhängen könne. In seinen beiden Büchern „Homo Sacer“ und „Ausnahmezustand“ beschreibt er unter Rückgriff auf diese Denkfigur eine (westliche) Welt, deren Orientierung auf Ausschluss der Ausgestoßenen bzw. des „Nackten Lebens“ (Homo Sacer) basiert. Die griffige und kontroverse These seiner Theorie lautet, dass das Lager – bzw. Auschwitz als die undenkbbare und doch vollzogene Realisation des Prinzips des Ausnahmezustands– das heimliche und schreckliche Paradigma der Moderne bilde. Agamben nahm mit diesen beiden Büchern an einer öffentlich geführten Diskussion teil, die das Gefängnis auf Guantanamo Bay mehrheitlich als Modellfall einer neuen imperialen Machtpolitik der USA und ihrer Verbündeten ansah. Es geht also aus diesem von ihm gewählten Blickwinkel um die Erfahrungen des Scheiterns und der immer neuen Bedrohung menschlicher Bemühungen um die Herstellung einer Republik der Freiheit. Seine Verknüpfung von Staat, Rechtsprechung und Gewalt zielt radikal provozierend auf die Zerstörung des Traums vom stetigen politischen und sozialen Fortschritt der westlichen Demokratien, weil sie, an Schmitts Frage nach dem Souverän anknüpfend, dazu zwingt, diejenigen materiellen Praktiken in den Blick zu nehmen, die inmitten dieser modernen Demokratien neue Orte der souveränen Gewalt schaffen, für die bei ihm der Begriff des Lagers steht. Solche Orte sind Gefangenenlager wie Guantanamo, Schiffe mit Scharen von Menschen, die von Afrika oder Albanien aus das Mittelmeer überqueren usw. Und im Zeitalter der Bioinformatik finden wir sie gleichermaßen in unseren Krankenhäusern, „wo wir mit unseren höchst spezialisierten Experten, zur Freiheit verdammt, über die Grenzen zwischen Leben und Tod, zwischen lebenswürdiger Existenz und nacktem, rechtlosem Leben unterscheiden“. „Aus den Lagern“, so lautet ein Ergebnis seiner Analyse, „gibt es keine Rückkehr zur klassischen Politik“. Auf einer historisch – philosophischen Ebene müsse vielmehr an der in seiner Analyse gewonnenen, wenn auch mit aller Vorsicht aufzustellenden These „einer innersten Solidarität zwischen

Demokratie und Totalitarismus“ festgehalten werden, um „das Feld für jene neue Politik frei zu machen, die im wesentlichen noch zu erfinden bleibt“.

Jacques Rancière lässt demgegenüber die Politik immer wieder dort beginnen, „wo man damit aufhört, die Gewinne und Verluste auszugleichen, wo man sich damit beschäftigt, die Anteile am Gemeinsamen zu verteilen“. Damit ist die politische Gemeinschaft „mehr als ein Vertrag zwischen Tauschpartnern“. Ihre Schlüsselbegriffe sind Freiheit und Gleichheit, Freiheit und Gleichheit unter Ungleichen, den Oligoi (die der Reichtum der kleinen Zahl kennzeichnet), den Aristoi (die Tugend und Hervorragendheit kennzeichnet) und dem Volk (Demos), dem allein die Freiheit gehört (nachdem in der Athenischen Polis die Sklaverei für Schulden abgeschafft worden war). Das aber heißt: „Das Volk eignet sich die gemeinsame Eigenschaft als eigene Eigenschaft an. Was es zur Gemeinschaft beisteuert ist eigentlich der Streit.“ Aus dieser Argumentation folgt: „Der Kampf zwischen Reichen und Armen ist nicht die gesellschaftliche Wirklichkeit, mit der die Politik rechnen müsste. Er ist identisch mit ihrer Einrichtung. Es gibt Politik, wenn es einen Anteil der Anteillosen, einen Teil oder eine Partei der Armen gibt. Es gibt nicht einfach deshalb Politik, weil die Armen den Reichen gegenüberreten und sich ihnen widersetzen. Man muss eher sagen, dass es die Politik ist – das heißt die Unterbrechung der einfachen Wirkungen der Herrschaft der Reichen –, die die Armen als Entität zum Dasein bringt“.

Und im Blick auf diesen nicht ohne Emphase dargelegten Raum des Streitigen, in dem Ungleiche (im Hinblick auf gesellschaftliche Positionierung, gesellschaftliche und persönliche Vermögen usw.) als Gleiche (im Sinne einer „leeren Freiheit“) den gemeinsam geteilten Raum ihrer Gemeinschaftlichkeit beständig neu festlegen, spricht er dann weiter von der „Dialogizität der Politik“, von ihrer „literarischen Heterologie“, von „ihren Aussagen, die ihren Autoren entzogen und ihnen zurückgegeben werden, von ihren Spielen der ersten und der dritten Person“, von der „politische Erfindung“, die sich in Handlungen vollziehen, „die gleichzeitig argumentativ und dichterisch/schöpferische Kraftschläge sind, die die Welten, in denen diese Handlungen Handlungen der Gemeinschaft sind, öffnen und so oft notwendig wieder öffnen.“ Und es gibt, so fährt er fort „Politik, wenn die Gemeinschaft der argumentativen und der metaphorischen Fähigkeiten jederzeit und durch jeden Beliebigen sich ereignen kann.“

Diese emphatische auf das politische Handeln zugespitzte Argumentation mag auf der einen Seite an die Eigensinnigkeit der Figur des „spezifischen Intellektuellen“ erinnern, die Michel Foucault in Auseinandersetzung mit den immer weiter verfeinerten Selbsttechnologien erfunden und selbst gelebt hat. Sie ist zugleich, ähnlich den Gegenwartsanalysen von Bauman oder Agamben, eine Antwort auf das Verschwinden heutiger Politik in unseren von ihm als „post-demokratisch“ bezeichneten Gesellschaften, und sie mündet in eine kaum weniger skeptische Sicht der Dinge: „Die Politik ist in ihrer Besonderheit selten. Sie ist immer lokal und zufällig ihr gegenwärtiges Verschwinden ist ganz wirklich, und es gibt keine Wissenschaft

von der Politik, die fähig wäre, ihre Zukunft zu bestimmen (...) Die Weise; in der eine neue Politik den Kreis der glücklichen Konsensualität und der versagten Menschlichkeit durchbrechen könnte, ist heute kaum vorhersehbar, noch ist sie entscheidbar“, heißt es am Ende seines Buches. Und in dieser Skepsis der Analyse trifft er sich sicherlich auch mit Arendts Analysen nach der Nacht des Jahrhunderts. Ein gewichtiger Unterschied sollte allerdings nicht übersehen werden: wenn Rancière von politischer Subjektivierung spricht, handelt er im Kern, eng an Michel Foucaults Analysen anschließend, von einer Negation von Subjektivierung im Sinne von Positionszuweisung und Zurichtung innerhalb einer je gegebenen Herrschaftsordnung, vom Subjekt im Sinne des Unterworfenen. Bei Arendt hingegen sind mit dem Bezug auf das Denken als „dialogisch mit-sich-selbst-sein auf andere bezogen“ und als „unbedingter‘ Tätigkeit und Quelle der Freiheit“, so einige Formulierungen in ihrem Denktagebuch, unverkennbar Bezüge zu einer Subjektphilosophie in der Tradition des deutschen Idealismus, beginnend bei Immanuel Kant und in ihrer eigenen Biographie bis zu Edmund Husserl und Martin Heidegger reichend, gegeben. Es geht um das Subjekt als Zugrundeliegendes. Und in beiden Hinsichten muss man heute wohl Subjektivität in den Blick nehmen. Und dann muss man diese Subjektivität zum einen gegen ihre Infragestellung durch herrschende Paradigmen von den schon erwähnten Biologismen neuerer Hirnforschung und Vorstellungen eines Siegeszuges künstlicher Intelligenz bis hin zu den hier nicht näher behandelten ökonomischen Abstraktionen des homo oeconomicus verteidigen. Zum anderen muss man aber auch danach fragen, wie denn diese Subjektivität heute innerhalb der gegebenen gesellschaftlichen, oder mit Rancière polizeilichen, Ordnung ausgeprägt wird. Zu Rancierés Konzept der politischen ‚Subjektivierung‘, genauer noch vor ihm, käme also der aktuelle Diskurs über die ‚Subjektivierung von Arbeit‘ ins Spiel. Die heutigen, fortgeschrittenen Gesellschaften weisen im Zeichen zunehmend verwissenschaftlichter Arbeitsprozesse, in denen Arbeiten zunehmend dem Arendt’schen Herstellen entspricht, eben durchaus andere Voraussetzungen politischer Subjektivierung auf, als die antike Polis oder die späte Feudalgesellschaft zu Zeiten der amerikanischen oder französischen Revolution – auf der Ebene der vergesellschafteten Individuen wie auch auf der der gesellschaftlich produzierten technischen Gegebenheiten und Möglichkeiten.

Hebt man noch einmal auf die Gemeinsamkeiten aller dieser Analysen ab, so gilt: sie sind zweifellos skeptischer als es die auch schon beunruhigten Überlegungen sind, die der theoretische Kopf der amerikanischen Revolution und Verfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, Thomas Jefferson im Zuge seines Denkens des Rätegedankens angestellt hat. Für ihn kam es vor allem darauf an, dem Volk den Raum zu geben, in dem es die Freiheit auch wirklich ausüben kann. Es ging ihm in diesem Zusammenhang vor allem um die kleinen, überschaubaren Republiken in der großen und die Sicherstellung der Vielheit von Meinungen und Interessen. Das Volk wird in solchen Überlegungen, ähnlich wie noch 50 Jahre später bei Heinrich Heine, noch ganz ungebrochen als der Träger der Souveränität angesehen, von dem die revolutionären Denker erwarten, dass es seine Freiheit

auch realisieren wird. Die Vielheit der einzelnen, individuellen Subjekte als – im doppelten Wortsinne – zugrunde Liegende und Unterworfenen ist noch weit davon entfernt eine auch problematische Kategorie zu werden. Noch prägt „die Lust ein Ich zu sein“, den Blick. Die Menge der Vielen auch als Objekte einer unter jeweiligen neuen Herrschaftsverhältnissen ausgeprägten Biopolitik zu sehen, wird erst sehr viel später, etwa mit Hilfe der von Foucault bereitgestellten analytischen Instrumente möglich werden. Und die Frage nach der Herausbildung jener gesellschaftlichen Subjektivität, die einen Prozess der Befreiung stabil tragen und in ihm zugleich gestärkt werden könnte, stellt sich danach gründlich neu. In Rancières Begriff des Politischen ist sie nicht enthalten und für Agamben stehen wir gerade an der Schwelle eine solche Politik neu zu denken.

Jefferson denkt, folgt man der Analyse von Arendt, gewissermaßen kantianisch über eine bestmögliche republikanische Verfassung nach, wenn er der Gefahr begegnen möchte, „dass ein ‚auf Wahl beruhender Despotismus‘ sich als ein ebenso großes und vielleicht als ein größeres Übel erweisen werde als die Monarchie“ und in diesem Zusammenhang feststellt: „Wenn das Volk je aufhören sollte, sich um öffentliche Angelegenheiten zu kümmern, werden wir alle, Ihr und ich, und der Kongress und die Parlamentsversammlungen, die Richter und die Statthalter, wie wir da gehen und stehen, zu reißenden Wölfen werden.“ Doch diese an Thomas Hobbes erinnernde Formulierung ist ausdrucksstark, und sie regt im Kontext der Analysen Agambens zum weiteren Nachdenken an. Wenn er im „Homo sacer“ in dem Kapitel „Der Bann und der Wolf“ argumentiert: „Die Missdeutung des Hobbesschen Mythologems in Begriffen des Vertrags anstatt des Banns hat die Demokratie jedes Mal, wenn es sich dem Problem der souveränen Macht zu stellen galt, zur Ohnmacht verdammt und sie zugleich konstitutiv unfähig gemacht, eine nichtstaatliche Politik der Moderne wirklich zu denken“, thematisiert er exakt das gleiche Problem wie Jefferson. Der Souverän, der vor der bürgerlichen Revolution – aus weit zurückreichenden mythologischen Wurzeln heraus als Träger geheiligter göttlicher Macht dem Homo sacer (als Grenzfall im Ausnahmezustand, den er allein konstituieren kann) gegenübersteht, wäre in Jeffersons Bild, das auf seine Weise ebenfalls an den bei Agamben analysierten Mythos des Werwolfs erinnert, als reißender Wolf exakt die Entsprechung des Ausnahmezustands, „während dessen (notwendig begrenzter Dauer) das Gemeinwesen aufgelöst ist und die Menschen in eine Zone der Ununterscheidbarkeit mit den Tieren geraten“. Aber der Werwolf entspräche als Wolfsmensch nicht nur der ursprünglichen Figur dessen, der – ähnlich dem Homo sacer - aus der Gemeinschaft verbannt worden ist. Der Volksvertreter als der entmythologisierte neue Souverän, der nun auch zum Wolf werden, bzw. als solcher erkannt werden kann, wäre hier in gleicher Weise als Teil eines Ausnahmezustands zu verstehen, der aus der Erosion und Krise der Institutionen der Republik entsteht, indem er darauf reagierend, und sie weiter zuspitzend, den Ausnahmezustand herbeiführt.

Mit Frieder O. Wolf wäre allerdings gegen Agamben einzuwenden, dass jener eine „Umdeutung der politischen Philosophie Thomas Hobbes“ vornimmt, die dahin führt,

„die modernen Formen (und Widersprüche) politischer Praxis- in ihrem prinzipiell fragilen Verhältnis von konstituierender und konstituierter Gewalt – auf archaische Herrschaftsverhältnisse zu reduzieren.“ Die „Differenz zwischen modernen, ‚sachlich vermittelten‘ Verhältnissen und den vormodernen Verhältnissen persönlicher Abhängigkeit“ wird so „in der Konsequenz unsichtbar und unbegreiflich gemacht“. Eine Perspektive auf Befreiung kann so gerade nicht eröffnet werden. Deren historisch neue Voraussetzungen im Zeichen einer unter ihrer kapitalistischen Formbestimmung weiter vorangetriebenen Entfaltung der lebendigen, nun „subjektivierten“ Arbeit kommt in den skizzierten Debatten in Politikwissenschaften und politischer Philosophie systematisch nie in den Blick. Arbeit spielt in zeitgenössischen Demokratiekonzepten so gut wie keine Rolle. Demokratie wird nicht als „politisches und soziales Projekt“ thematisiert.

Soweit ein kurzer Blick auf skeptische Analysen zeitgenössischer Beobachter und die Aktualität einiger Fragen, die sehr grundlegend schon zu Beginn des Zeitalters der bürgerlichen Revolutionen aufgeworfen wurden und im Lichte der zeitgenössischen Analysen an Aktualität nichts eingebüßt haben. Die skizzierten Analysen mögen manchem als irritierend und überzeichnet erscheinen. Es gibt ja auch diejenigen Beobachter, die wie Francis Fukuyama im Ausgang des 20. Jahrhunderts angesichts der quantitativen Zunahme formal demokratisch verfasster Gesellschaften vor allem zunehmende Anzeichen eines ungebrochenen, weltweiten Siegeszuges der westlichen Demokratien erblicken und die Augen vor den unbewältigten Erosionsprozessen in ihrem Inneren sowie dem Anwachsen von Zonen deregulierter politischer Unsicherheit an ihrer Peripherie verschließen. Aber diese Zonen wachsender Unsicherheit und politischer Deregulierung reichen von den neuerdings wieder von Piraterie bedrohten Seegebieten am Horn von Afrika oder in Südostasien über die durch Kriege verheerten und von Warlords beherrschten diversen afrikanischen und asiatischen Territorialgebiete bis zu den angesichts zunehmenden Terrors, und staatlichen Gegenterrors, immer schwerer beherrschbaren bürgerkriegsähnlichen Zustände im nahen Osten. In Bezug auf Israel als Staat der Juden und nicht als binationalen Staat, wie Martin Buber 1944 vorgeschlagen hatte, oder als Konföderation, wie Arendt damals empfahl, hat letztere im Übrigen schon sehr früh eine bestürzend scharfsinnige Analyse formuliert, als sie, ebenfalls 1944, konstatierte: „Ein Heim, das mein Nachbar nicht anerkennt und nicht respektiert, ist kein Heim. Ein jüdisches Nationalheim, das von dem Nachbarvolk nicht anerkannt und respektiert wird, ist kein Heim, sondern eine Illusion – bis es zu einem Schlachtfeld wird.“

Wachsende Unsicherheiten und Deregulierungen sind heute schließlich auch zu beobachten in Prozessen neu zunehmender sozialer Spaltung in den Ländern der Triade selbst wie auch zwischen ihnen und jenen, die von den vorgeblichen Verheißungen einer neoliberal gewollten Globalisierung längst abgekoppelt sind. Und schließlich werden sie immer unübersehbarer in den tiefgreifenden sozialen wie ökologischen Verwerfungen in den großen Schwellenländern, etwa in Brasilien mit seinen Favelas und seinem, in einigen Analysen schon als neues Paradigma für die

hoch entwickelten westlichen Länder genommenen „brasilianisierten“ Arbeitsmarkt, oder in dem zur Fabrik der neoliberal reregulierten Welt gewordenen China, die heute mit eben der gleichen Emphase und Brutalität frühkapitalistischer Modernisierung zum „großen Sprung“ ansetzen, wie zu Zeiten des Kommunistischen Manifestes die führenden westlichen Metropolen. In den alten Zentren der kapitalistischen Ökonomie werden im gleichen Zuge die Fundamente der uns immer noch sehr gefestigt erscheinenden Demokratien unsicherer. An der Oberfläche der zunehmend nur noch personalisierenden medialen Berichterstattung über die ablaufenden Politikroutinen wird das eher verdeckt. Der demokratische Prozess läuft weiter - von Wahl zu Wahl. Und die Spielräume der Politik sind eben begrenzt, wie uns die professionellen Beobachter in den Medien versichern. Aber man durchschaut den routinisierten Politikbetrieb an dieser Oberfläche doch leicht. Wenn man noch die Bilder der Inthronisation des George W. Bush nach seiner zweiten Wahl vor Augen hat, an denen der Geldadel der USA vor der, der klassischen Antike nachempfundenen Kulisse der Repräsentationsbauten des modernen Empire teilnehmen konnte, nicht ohne für die besten Tribünenplätze ordentlich bezahlt zu haben, dann mag man an den symbolischen Gehalt dieser Bauten erinnert werden: Es mag einen z.B. Thomas Jefferson in den Sinn kommen, der als Botschafter der jungen US-amerikanischen Republik zu Zeiten der französischen Revolution in Nîmes begeistert und andächtig für Stunden vor den Resten römischer Architektur in sich versunken war und später selbst Skizzen für Gebäude entwarf, die den Rahmen für die neue amerikanische Republik geben sollten. Oder man erinnert sich an einen Text, den Wolfgang Koeppen 1974 unter dem Titel „Angst“ veröffentlichte und in dem er „das Zuckerbäckerkapitol den Traum vom großen Rom (träumen lässt), das schon schrecklich genug war“ und, den damals seinem Ende entgegengehenden Vietnamkrieg vor Augen, weiter schreibt: „Vergessen wir nicht (...), vorausschauend in die Zukunft, neben dem Pentagon, wachsend, gedeihend, groß, größer werdend, am größten den Arlington-Heldenfriedhof zu erwähnen, wo Kennedy begraben liegt, zwei Kennedys von jener Kraft, die stets das Gute will und stets das Böse schafft“. Etwas beklommen mag einem so Barack Obama als der neue charismatische Kennedy in den Sinn kommen, der in seiner ersten Amtszeit, konfrontiert mit der „neuen Weltwirtschaftskrise“ (Paul Krugman). Jedenfalls nicht ein neuer Roosevelt geworden ist. Oder man mag angesichts dieser Umkehrung der mephistophelischen Selbstbeschreibung aus Goethes Faust, einmal mehr über die Dialektik der Aufklärung ins Grübeln kommen und sich fragen, wie kurz der Weg von der Idee der Republik unter aktiver demokratischer Beteiligung Aller zu einer auf Wahl beruhenden Despotie von Austauscheliten ist - für Frankreichs Präsidialdemokratie, in der die Dinge anders, aber vielleicht doch ganz ähnlich liegen, sprach Pierre Bourdieu bekanntlich vom „Staatsadel“ – und George W. Bush vor Augen, wie kurz der Weg von deren Repräsentanten ist, im Falle krisenhafter Zuspitzung zum Werwolf zu werden.

In den Sinn kommt einem aber auch noch ein weiterer Aspekt: Berufspolitiker, für die im Sinne der problematischen Arendt'schen begrifflichen Differenzierung von Arbeiten, Herstellen und Handeln der Raum des politischen Handelns letztlich

reserviert bleibt, haben bisweilen aus späterer Distanz sehr kritisch auf jene institutionalisierten Routinen des politischen Getriebes geschaut, in denen sie zuvor selbst mit Gestaltungsansprüchen agiert haben. Dwight D. Eisenhower z.B. hat nach seiner Amtszeit als amerikanischer Präsident durchaus kritisch auf jenen militärisch-industriellen Komplex aufmerksam gemacht, der sich gerade während seiner Amtszeit unter den Bedingungen des kalten Krieges entfaltet hatte, und Al Gore hat vor – und vor allem dann nach - seiner Amtszeit als Vizepräsident die ökologischen Herausforderungen der Zeit, und neuerdings auch die Gefährdungen demokratischer Öffentlichkeit in einer Schärfe hervorgehoben, von der man in den Jahren seiner praktisch politischen Tätigkeit nur wenig hören konnte. Sicherlich verweisen seine fortgesetzt intensive Arbeit am Ökologiethema in der letzten Dekade und sein Oscar-prämierter Dokumentarfilm nicht zuletzt auf einen aktuell weiter gewachsenen Problemdruck, aber der Unterschied zu der vorausgegangenen Phase seiner Vizepräsidentschaft belegt auch die pragmatischen Zwänge, denen die institutionalisierte Politik der Berufspolitiker unterliegt und denen auch Al Gore Rechnung tragen musste. Mir geht es hier vor allem um diesen Problemdruck, auf den weiter oben schon im Zusammenhang der informellen G 8–Treffen verwiesen wurde. Das von institutionellen Zwängen geprägte Alltagsgeschäft unserer Berufspolitiker ist vor allem das stetige Ringen um Kompromisse. Als ein höchst mühsames Übersteigen von Interessen, seien sie ökonomischer, machtpolitischer oder sonstiger Art, ist ihr Handeln gewöhnlich weit davon entfernt, den Raum der Politik selbst, als institutionell verfassten Raum von Bürgerfreiheiten, auf Möglichkeiten seiner Festigung oder Erweiterung hin zu überprüfen. Ihre Bemühungen erschöpfen sich eher darin, auch noch dürftigste Kompromisse als wichtige Erfolge ihrer Anstrengungen herauszustellen, wobei das Wahlvolk die zunehmend ritualisierte Sprache, in der das geschieht, erkennbar immer weniger hören mag. In anwachsender Parteienverdrossenheit und sinkenden Wahlbeteiligungen kommt dies zum Ausdruck.

Der eher hilflose Vollzug von solcherart Handlungszwängen der Berufspolitiker, in dem Politik als ein Übersteigen von Interessen in einem weiter zu entfaltenden Raum der Freiheit und des Streitigen kaum mehr zu erkennen ist, erinnert so schließlich an eine sehr pointierte Analyse, die aus der Feder von Johann Wolfgang Goethe stammt, der als Geheimer Rat am Hofe des Großherzogs von Weimar sicherlich wusste, wovon er sprach, als er konstatierte: „Der Handelnde handelt immer gewissenlos, Gewissen hat nur der Beobachter“. Versteht man diesen Satz nicht moralisch, so bringt er treffend zum Ausdruck, dass das zur Entscheidung getriebene oder drängende Machtbewusstsein politisch Handelnder, wie Joachim Schumacher treffend interpretiert hat, schließlich „zu einem eigentlichen Affekt wird und als Faktor nun seinerseits verursachend wirkt. Was daraus folgt ist dann überhaupt nicht mehr subjektive Gewissenssache, sondern dingliche Folgerichtigkeit – for better or worse.“

Es ist nun durchaus bemerkenswert, dass eine wachsende Zahl von Politikern unterschiedlicher Parteien inzwischen nicht nur auf die Risiken zunehmender sozialer Ungleichheit verweist, sondern auch mit Sorge beobachtet, dass auch Grundlagen

unseres demokratischen Zusammenlebens angesichts zunehmender Spaltungs- und Ausgrenzungsprozesse sowie einer medial überformten Öffentlichkeit in zunehmendem Maße gefährdet sind, und das Maß, in dem neue soziale Bewegungen und NGOs gegenüber der vorherrschenden TINA-Politik unserer Tage mit dem Argument an die Öffentlichkeit treten, eine andere Welt sei möglich, ist ermutigend. Andererseits sind die Diskurse unserer institutionell verfassten sozialen Wirklichkeiten, nicht nur in der Politik, sondern auch in der Wissenschaft davon nach wie vor nur schwer zu beeindrucken. In den sozial- und politikwissenschaftlichen Diskursen der Gegenwart ist, um nur ein Beispiel heranzuziehen, John Rawls „Theorie der Gerechtigkeit“ ungebrochen anerkannter Bezugspunkt aller Debatten – und dies zugleich ziemlich folgenlos. Das Buch dieses bedeutenden amerikanischen Liberalen wurde noch vor Überschreiten des Gipfelpunkts der so genannten goldenen Jahrzehnte des Fordismus konzipiert und geschrieben, die durch Massenproduktion und -konsum immer größerer Gütermengen, durch Vollbeschäftigung als Basis arbeitgesellschaftlich begründeter demokratischer Teilhabe Aller an den repräsentativen Demokratien des Westens und durch Fortschritte demokratischer Teilhabe, insbesondere im Verhältnis verschiedener Ethnien gekennzeichnet waren. Der Aufbruch der schwarzen Bürgerrechtsbewegung des Martin Luther King war noch in frischer Erinnerung. Das Buch atmet vor diesem Hintergrund den Geist des amerikanischen Traums. Aber es erhebt doch nur bescheiden den Anspruch, Fragen sozialer Gerechtigkeit allein für den Rahmen eines einzelnen Landes zu behandeln, hat manche Fragen, etwa die der Gendergerechtigkeit, die zu Zeiten seiner Abfassung gerade erst neu auf die Agenda gebracht werden sollte, noch kaum im Blick und spart die Spaltung von erster und damaliger dritter Welt erklärtermaßen aus, die seinerzeit für die 68er Bewegung ein nicht unwesentliches Motiv moralischer Empörung war und sich seither eher vertieft hat. Für den nationalstaatlichen Rahmen liefert Rawls allerdings ein theoretisches Modell, an dem gemessen die Praxis fortschreitender sozialer Spaltung und mittlerweile fast selbstverständlicher zunehmender Bereicherung derjenigen, die ohnehin Angehörige privilegierter Gruppen sind, legitimatorisch nur noch ein einziges, ideologisch überhöhtes Argument aufbieten kann – und sich gleichwohl stetig erweitert fortsetzt. Dies Argument ist der Hinweis auf Angebot und Nachfrage auf den entsprechenden Märkten für die Wirtschaftseliten, um die die großen Konzerne im vorgeblichen Interesse Aller, die im jeweiligen nationalstaatlichen Rahmen doch an Standortvorteilen interessiert sein müssten, doch auch konkurrieren müssten.

Wovon das Rawlssche Modell allerdings gänzlich abstrahiert, das ist der politische Streit wirklicher Menschen. Sein „Gedankenexperiment“, das eine „ideale Theorie“ einer „wohlgeordneten Gesellschaft“ begründet, auf die gedachten Menschen unter dem „Schleier der Unwissenheit“, das heißt ohne Kenntnis ihrer je besonderen Begabungen und Interessen, sich verständigen würden, erweist sich so als ziemlich hilflos gegenüber einem global entfesselten, ökonomisierten Denken und Handeln, das exakt jene „ungeheuerliche Unwahrheit“ zu seiner Maxime gemacht hat, unter „Freiheit nicht mehr als freie Marktwirtschaft“ zu verstehen und Kritiker der

anwachsenden Auswüchse solcherart Politikverzichts wahlweise mit Begriffen unangebrachten „Sozialneids“ oder „Gutmenschentums“ belegt. Was so herrschen soll, ist allein ein außerpolitisches, ökonomisches Realitätsprinzip. Oder, wie Rancière auf, aus seiner Sicht grundlegende, Klassenkonflikte zuspitzend formuliert: „Vom Athen des 5. Jahrhunderts vor Christus bis zu unseren Regierungen hat die Partei der Reichen immer nur eine einzige Sache gesagt: es gibt keinen Anteil der Anteillosen (...). Es gibt nur Anteile an den Teilen. Anders gesagt: es gibt keine Politik, es sollte keine geben. Der Krieg zwischen den Armen und den Reichen ist somit der Krieg um das Dasein der Politik selbst.“

Heute sieht man sich demgegenüber - angesichts wachsender sozialer Ungleichheit, nicht nur im jeweiligen nationalen Rahmen sondern weltweit, und angesichts drohender ökologischer Risiken, die die Menschen ebenfalls weltweit höchst ungleich treffen werden - dazu gedrängt, die Frage nach einem supranational tragfähigen Gedankenmodell zu stellen, das Fragen sozialer Gerechtigkeit in den Rahmen eines neuen Diskurses um Nachhaltigkeit stellen kann, der darauf zielt, diese Erde für die Menge der Vielen, in wachsendem Maße Ausgegrenzten in einer Weise bewohnbar zu machen, die der *conditio humana* gerecht wird. Es sind die alten Hoffnungen und Fragen die sich stellen. Wolfgang Koeppen hat sie in der Einleitung seines Essays über Emile Zola, den literarischen Verfechter der Menschenrechte im in der zweiten industriellen Revolution aufblühenden Kapitalismus, prägnant umrissen, als er für diese zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts von einer „der ersten, wegweisenden und hoffnungsvollsten Epochen naturwissenschaftlicher Forschungen und Erkenntnisse“ sprach, die „die Menschen hätten vernünftiger, die Erde bewohnbarer, das Leben humaner machen können, die meisten aber im Gegenteil zunächst mehr verwirrten als aufklärten, ihnen neue Ängste brachten, ihren Egoismus, ihren Geburts- und Clandünkel, ihre Gegensätzlichkeiten und Feindschaften hochtrieben, statt sie das allgemeine Miteinander rechtzeitig vor den Katastrophen, die kommen sollten, zu lehren.“ Und damit sind wir wieder bei den Spannungsverhältnissen zwischen den G 8-Treffen der mächtigen Regierenden und dem Protest von NGOs und neuen sozialen Bewegungen. Und es ist dann auf der Höhe der Zeit, wenn ehemalige Berufspolitiker wie z.B. Heiner Geißler, mittlerweile Mitglied von Attac, konstatieren, dass die Politik längst abgedankt und das Kommando global operierenden Konzernen übergeben habe, die nun „mit unglaublichen Exzessen“ dem Profit huldigten. Dass fast 90 Prozent der Menschheit unterhalb der Armutsgrenze vegetierten, sei, so argumentiert er weiter, „globale soziale Apartheid der schlimmsten Form“.

Die prägt sich allerdings auch in hoch entwickelten Gesellschaften der Triade selbst von neuem aus. Bei allen Erosionsprozessen politischer Institutionen sind sie noch immer institutionell verfasste Arbeitsgesellschaften, und sie werden auf absehbare Zeit jedenfalls Arbeitsgesellschaften bleiben, allen anderen zeitdiagnostischen Etikettierungen zum Trotz. Dies gilt erst Recht, wenn man sich von einem engen, auf Erwerbsarbeit fixierten, Arbeitsbegriff frei macht und alle auf die Erbringung von Leistungen gerichteten Tätigkeiten einbezieht, - von der Familien- über die Eigen- bis

zur Bürgerarbeit. Zwar wird sich der Stellenwert von Erwerbsarbeit in diesen immer noch reicher werdenden Gesellschaften relativieren – und dies entspräche ja nur dem Umstand, dass mit der weiter steigenden Arbeitsproduktivität auch die Chancen für die Einzelnen steigen, auch noch etwas anderes zu tun als Unternehmer ihrer eigenen Arbeitskraft ihr durch und durch von der entgrenzten Erwerbsarbeit geprägtes Leben zu führen, jenseits aller denkbaren Räume der Freiheit an die heteronome Sphäre der Erwerbsarbeit gekettet und irgendwann vielleicht doch merkend, wie hohl die darauf bezogenen, oben mit Arendt ja schon kritisierten, neoliberalen Freiheitsversprechen tatsächlich sind – aber der Zugang zum System der Erwerbsarbeit wird eine wichtige Forderung jeder gegen den neoliberalen Mainstream gerichteten Politik bleiben. Auf der anderen Seite ist ebenso klar, dass jede ernstliche Debatte über eine nachhaltige Weiterentwicklung der Zivilgesellschaft die Fokussierung auf Erwerbsarbeit durchbrechen muss. In einer Welt, in der die Eliten aus Wirtschaft und Politik selbst prognostizieren, dass es weltweit nur ein Fünftel der erwerbsfähigen Bevölkerung sein wird, das den Prozess des kapitalistischen ökonomischen Systems am Laufen hält, und in der in den hoch entwickelten Ländern der Triade vielleicht 20 % der erwerbsfähigen Bevölkerung zu den hoch qualifizierten Wissensarbeitern rechnen werden, die fest im Erwerbssystem verankert sind, ihnen andere 20 % gegenüberstehen, die dauerhaft davon ausgeschlossen sind, während die übrigen 60 % mit unterschiedlichem Erfolg darum kämpfen, sich darin zu behaupten, nicht heraus zu fallen, mit dem Status von Prekarität zurechtzukommen usw., in einer solchen Welt bedeutet die Fokussierung auf das Erwerbssystem eine Verengung des Blickwinkels, angesichts derer schon allein im Blick auf soziale Nachhaltigkeit nur noch negative Utopien gezeichnet werden können. Von der Dimension ökologischer Nachhaltigkeit oder der Sicherung und Schaffung sozialer Räume, die politische Freiheit für alle Mitglieder der menschlichen Gesellschaft verbürgen könnten, ist dabei noch überhaupt nicht die Rede. Zutreffend analysiert Jan Kruse die Retotalisierung des Arbeitsprinzips in neoliberalen Gesellschaften im Anschluss an das Simulationskonzept von Baudrillard als einen zunehmend verselbständigten, autopoietischen Prozess des entfesselten Teilsystems Wirtschaft, der seinen reflektierten und gestalteten Rückbezug zur Gesellschaft und eben zum „Ganzen der Arbeit“, durch das sie sich erst reproduziert und von dem Adelheid Biesecker in ihren Analysen spricht, verloren hat. Es ist folgerichtig, wenn ernst zu nehmende wissenschaftliche Beobachter einer Politik, die angesichts dieser Entwicklung allein auf „Vorfahrt für Arbeit“ starrt, und dabei allein Erwerbsarbeit meint, Realitätsverlust bescheinigen.

Aber Umverteilung von Erwerbsarbeit auf Alle und Zugang zu ihr so für Jeden, das sind Vorstellungen, die sich in unserer, zunehmend durch einen Primat der Ökonomie geprägten Welt, nur geringen Zuspruchs erfreuen. Hält man die Schlüssigkeit der Argumente für gegeben - nicht zuletzt gemessen am Maßstab der nach innerwissenschaftlichen Kriterien von Einfachheit und Prognosefähigkeit überzeugendsten ökonomischen Theorie, wie der Keynesianer Karl Georg Zinn nicht müde wird darzulegen -, so wird man auf die Frage gestoßen, wie denn der öffentliche Raum des Austausches von Meinungen heute verfasst ist. Manche

WissenschaftlerInnen, wie etwa Helga Nowotny u. a., die den innerwissenschaftlichen am Regulativ der Wahrheit orientierten Diskurs mit großer Skepsis betrachten, setzen ja gerade auf die Öffentliche Debatte auf der Agora. Nun ist aber sogleich darauf hinzuweisen, dass die Frage nach der (Wieder)Herstellung eines öffentlichen Raumes, gerade auch unter Rückgriff auf den Begriff der Agora, ein anspruchsvolles Programm ist. Es verweist auf eine politikwissenschaftliche Debatte, die an Arendt anknüpfen kann und in der aktuell v. a. Bauman einen wichtigen und erhellenden Beitrag geleistet hat. Dieses Programm muss nicht nur dem Umstand Rechnung tragen, dass einerseits eine fortschreitende Trennung der (ökonomischen) Macht von der Politik zu konstatieren ist, wobei „die Macht des Kapitals (...) immer ‚irrealer‘ (wird), gemessen an der Bedeutung, die Realität für Menschen besitzt, die nicht zur globalen Elite gehören und wenig Chancen haben sich ihr anzuschließen“. Vielmehr muss ein solches Programm auch eine Antwort darauf finden, dass die Agora als die Sphäre, in der sich nach dem Verständnis der alten Griechen in der Polis die Sphären des Privaten und des Öffentlichen treffen, heute auch dadurch destruiert wird, dass „das Öffentliche“ in ihr „seines eigenen separaten Inhalts beraubt“ wird und in unseren alltäglichen Talkshows nur noch aus einer „Anhäufung privater Schwierigkeiten, Sorgen und Probleme“ besteht, „zusammengeschustert“ ist aus „individuellen Sehnsüchten nach Beistand“, für die zugleich aber jede „Aussicht auf kollektive Mittel (fehlt), die beim Umgang mit individuellen Problemen und ihrer Lösung kollektiv einsetzbar wären“. „Um aus der Agora einen geeigneten Ort für autonome Individuen und eine autonome Gesellschaft zu machen, muss man gleichzeitig ihrer Privatisierung und Entpolitisierung Einhalt gebieten“, argumentiert deshalb Bauman: „Man muss die Übersetzung des Privaten ins Öffentliche wiederherstellen. Man muss den unterbrochenen Diskurs über das Gemeinwohl - was individuelle Autonomie sowohl erreichbar als auch erstrebenswert sein lässt – wieder in Gang bringen (auf der Agora, nicht nur in den Philosophie-Seminaren).“ Hinzufügen möchte man im Blick auf unsere heutigen Markt- und zunehmend weniger institutionell verfassten, neoliberal reregulierten Arbeitsgesellschaften, in denen der Raum der Arbeit in den beiden vergangenen Jahrhunderten zunehmend entprivatisiert worden ist, dass diese Agora allerdings auch kaum der Marktplatz, auch nicht die medial hergestellte Öffentlichkeit oder die des Internet sein kann. Es müsste wohl auch um die Öffentlichkeit der Räume wirtschaftlicher Produktion gehen. In den geschichtlich bislang erreichten Institutionalisierungsformen haben wir es hier ja bestenfalls mit Formen des Geltendmachens eines Anteils der Anteillosen und der Errichtung eines Raumes des Streites zu tun, die – politisch formuliert – einer gewissen Einschränkung absolutistischer Herrschaft entsprechen. Das „Feld für jene neue Politik (...), die im wesentlichen noch zu erfinden bleibt“, von dem Agamben spricht, dürfte jedenfalls ohne neue Ansätze auch zu einer Demokratisierung der Wirtschaft kaum hinreichend zu beschreiben und zu ‚beackern‘ sein.

Und wenn von AutorInnen wie Helga Nowotny, Peter Scott und Michael Gibbons der epistemologische Kern der Wissenschaften grundsätzlich in Frage gestellt wird, stellt sich auch die weitere Frage, wodurch denn die spezifische Rolle der Wissenschaft

gekennzeichnet sein soll, in der sie sich auf der Agora an der Erzeugung eines neuen robusten Wissens beteiligen soll. Die philosophische Debatte um Wahrheit und um eine gesellschaftliche Wahrheitspolitik wird damit erneut berührt. Ich möchte sie an dieser Stelle orientiert an einem Aufsatz von Wolfgang Seitter zur Behandlung der Wahrheitsfrage bei Foucault angehen. Seitter geht von zwei Sätzen Foucaults aus: „Philosophie ist eine Bewegung zur Behandlung der Wahrheitsfrage, mit deren Hilfe man sich nicht ohne Anstrengung und Zögern, nicht ohne Träume und Illusionen von dem freimacht, was für wahr gilt, und nach anderen Spielregeln sucht,“ und: „Mein Problem (war) ohne Unterlass und immer die Wahrheit, das Sagen der Wahrheit, das Wahrsagen (...) – und der Bezug zwischen dem Sagen der Wahrheit und den Formen der Reflexivität, Reflexivität von sich über sich“. Seine Argumentationslinie im Durchgang durchs Foucaults Werk ist dann die folgende: (1) Es gibt zunächst ein frühes Wahrheitspathos: „Foucault verlegt (...) in seiner Analyse der Geisteskrankheiten den Akzent vom Wahrheitsdefizit auf die Ebene von Kräftekonflikten – beansprucht aber mit dieser Verlegung für sich eine Wahrheit, die er der offiziellen Wahrheit der Psychatrien entgegensetzt, während er sich mit einer gewissen Wahrheit des Erlebens der Kranken verbündet“. Zu beobachten ist so: Ein Zurückdrängen der Wahrheit als Umkippen in eine wundersame Vermehrung der Wahrheit. (2) Damit verknüpft sich ein Verschwinden der Wahrheit (von einer ontologischen zu einer logischen Kategorie, zum Diskurs als „menschlichen Machenschaften mit der Wahrheit“): „Jede Gesellschaft hat ihr eigenes Wahrheitsregime, ihre allgemeine „Politik der Wahrheit“, das heißt sie akzeptiert bestimmte Diskurse, die sie als wahre Diskurse funktionieren lässt; es gibt Mechanismen und Instanzen, die eine Unterscheidung von wahren und falschen Aussagen ermöglichen und den Modus festlegen, in dem die einen oder anderen sanktioniert werden; es gibt bevorzugte Techniken und Verfahren zur Wahrheitsfindung, es gibt einen Status für jene, die darüber zu befinden haben, was wahr ist und was nicht“. (3) Dann aber gibt es eine Wiederkehr der Wahrheit: „Ausgerechnet die Wahrheit, deren ontologische Schwäche klargestellt worden ist, und deren Fremdheit und Unsicherheit gegen alle Aneignungs- und Versicherungsanstrengungen sich wieder und wieder herausstellt: ausgerechnet diese Wahrheit wird zur Instanz erhoben, deren unwahrscheinliche Mächtigkeit nicht nur nicht geleugnet werden kann, sondern deren Autorität man sich selber unterordnen soll, weil die Wahrheit alle möglichen Aneignungen und Instrumentalisierungen zwar zulässt, aber auch überschreitet und sprengt und damit zu neuen Wahrheitspolitiken zwingt“. „Es geht nicht bloß darum, das Wahre zu wissen, sondern es auszusprechen. Die Seinsweise, zu der der Mensch sich verändern soll, liegt im ‚Wahres-Sagen‘: In dieser Tätigkeit und Tugend, so argumentiert Seitter abschließend, Foucault am Ende seines Lebens den Gipfel einer bestimmten antiken Wahrheitspolitik gesehen. Und er hat zumindest ein fernes Vorbild für eine heutige Wahrheitspolitik erblickt. Es ist Parrhesie.

Es würde sich lohnen an dieser Stelle erneut den Politikbegriff von Arendt aufzunehmen: Am Beispiel der griechischen Polis sieht sie den politischen Raum der Freiheit als den Raum, in dem das freie zur Sprache bringen der Meinungen Anderer

als Bereicherung der eigenen Sicht auf die Welt erlebt und genutzt werden kann. Und ganz ähnlich der Argumentation von Seitters findet sich auch hier der Bezug auf die Sokratische Mäeutik in der durch kluges Fragen im Dialog vorangetriebenen Suche nach wahren Einsichten. Am Beispiel des römischen Empire diskutiert sie daran anschließend die Entdeckung der Außenpolitik (*pacta sunt servanda*) als die Erfahrung, dass es – entgegen der im griechischen Denken gänzlich ausgeschlossenen Vorstellung politischen Handelns im Raum zwischen den einzelnen Städten - möglich ist, einen wachsenden Raum herzustellen, in dem die Assimilation anderer Kulturen zur Bereicherung der eigenen möglich wird. Dies erscheint dann eigentlich als ein infinites Prozess. Vorausgehend/eingeschlossen ist allerdings immer auch die gewaltsame Unterwerfung dieser fremden Kulturen als erster Schritt - und Karthago als die erste Erfahrung davon, dass dies auf dieser doppelten Linie (Unterwerfung und Assimilation) nicht immer möglich ist. Es gelingt vielmehr immer nur gegenüber schwächeren politischen Entitäten um das Imperium herum (und auch gegenüber den Germanen später nicht, weil man hier gewissermaßen keine politische Entität als äußeres Gegenüber hat). Das Gemeinsame zwischen der griechischen nur innen- und der römischen auch außenpolitischen Vorstellung von Politik ist dabei: Es handelt sich immer um einen Prozess der stetigen Erweiterung von Perspektiven Anderer (vieler subjektiver Wahrheiten sozusagen). Dieser Prozess erweitert und reichert eine gemeinsam teilbare Perspektive an. Man kann – zumal im Blick auf die aktuellen Erfahrungen mit dem modernen „Empire“ unserer Tage - Roms Aufstieg zur Hegemonialmacht sicherlich auch ganz nüchtern als ein Ergebnis von „Ausscheidungskämpfen“ und als Beispiel für einen „furor hegemonialis“ sehen, wie dies Norbert Elias, ganz auf der Linie seiner empirischen Untersuchung des abendländischen Prozesses der Zivilisation, in seinen „Beobachtungen zur Entwicklung der Menschheit am 40. Jahrestag nach dem Ende eines Krieges“ getan hat. Aber man sollte der gleichermaßen sehr nüchternen Politikwissenschaftlerin und Philosophin Arendt hier dennoch keine idealistische Überhöhung vorwerfen. In dem zitierten Manuskript aus ihren nachgelassenen Schriften geht es ihr darum, die mit dem Entstehen von Außenpolitik verknüpfte Idee, und damit praktisch werdende Möglichkeit, herauszustellen, dass andere, fremde Kulturen erst in diesem neuen Rahmen von Politik als Bereicherung eigener, kulturell geprägter und begrenzter Lebenswelt begriffen werden können. Dass diese Idee angesichts der bis heute „stehenden Institution“ des „gegenseitigen Mordens der Völker“, von der Norbert Elias spricht, deshalb noch lange nicht für die Wirklichkeit menschlichen Zusammenlebens bestimmend geworden ist, spricht ja eher dafür, wie Arendt, den Ursprüngen dieser Idee nachzuspüren und dann in der Tradition der Aufklärung - mit Kant etwa, der für Arendts Denken zweifellos sehr wichtig ist – über die Bedingungen des Wirklichwerdens eines „Ewigen Friedens“, nach innen wie nach außen, weiter nachzudenken.

Ein kleiner Essay bietet dafür nicht den Raum. An seinem Schluss lassen sich aber einige Fragen zusammenfassen, die weiterführendes Nachdenken einbeziehen müsste.

Wenn wir als Ausgangspunkte festhalten können:

- (1) dass die seit dem Zeitalter der Revolutionen aufgeworfenen Frage nach der Verfassung der Gesellschaft der Vielen als einer institutionellen, stetig zu erweiternden Befestigung des Raums der Politik im Sinne eines Raums des Streits und der Freiheit für Alle theoretisch wie praktisch immer noch unzureichend gelöst ist,
- (2) dass dieser politisch verfasste Raum der Freiheit und des Streites im Übrigen solange grundsätzlich unvollkommen und prinzipiell gefährdet bleiben muss, solange die Sphäre der Wirtschaft von ihm ausgenommen ist, und die Menschen den Teil des Tages, den sie erwerbsmäßig den Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens nachgehen zur Sicherung ihres Lebensunterhalts nachgehen müssen eher als Mitglieder eines immer noch weitgehend absolutistisch verfassten Herrschaftsraums fungieren denn als gleichberechtigte Glieder eines demokratischen Gemeinwesens,
- (3) dass darüber hinaus zeitlich wie räumlich begrenzte Fortschritte, am ausgeprägtesten vielleicht nach dem Ende „der Nacht des Jahrhunderts“, nach der Mitte des 20. Jahrhunderts also, immer wieder von Prozessen neuer sozialer Spaltung und der Erosion schon erreichter institutioneller Vorkehrungen der Teilhabe Aller an, oder aber auch ihrer Freiheit von Politik bedroht sind,
- (4) dass das Handeln von Berufspolitikern im Rahmen institutionalisierter politischer Räume – die nach innen als Räume mit mehr oder weniger weitgehenden politischen Freiheiten und sozialen Sicherheiten gelten mögen, nach Außen aber noch immer mit in weiten Bereichen nicht oder wenig demokratisierten Gesellschaften zu tun haben – zugleich immer noch ein Handeln im Rahmen von, institutionell gerade verdeckten, „Machtspielen“ ist, entsprechenden Zwängen und Regeln unterworfen und durch sie begrenzt,
- (5) dass die Fähigkeit zu politischem Handeln, als einem Handeln, das partiale (Gruppenspezifische, ökonomische, machtpolitische usw.) Interessen zu übersteigen vermag, deshalb gerade den BerufspolitikerInnen enge Grenzen setzt und daher fortgesetzt der Selbsttätigen Teilhabe der Vielen bedarf,
- (6) dass diese Einzelnen Vielen selbst erst und allein im Rahmen jenes politischen Raums des Streits und der Freiheit - der ohne ihr selbsttätiges Handeln im Rahmen vielfältiger, schon bekannter und immer wieder neu zu erfindender und zu erprobender, Formen aktiver Beteiligung an Politik nicht entstehen und weiterentwickelt werden kann – zu jenen aufgeklärten Citoyens werden können, derer eine demokratisch verfasste Gesellschaft bedarf
- (7) und dass sich die Voraussetzungen hierfür in den modernen, zunehmend als postindustriell bezeichneten, industriellen Arbeitsgesellschaften fortschreitend verändert haben, in ihnen die rechtlich privat verfasste Sphäre der Arbeit immer mehr zu einer gesellschaftlichen Veranstaltung geworden ist und die Praxis der vergesellschafteten Individuen immer weniger im Sinne der Arendt'schen Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln verstanden werden kann und vielmehr im Sinne eines weit gefassten Arbeitsbegriffs verstanden werden sollte,

dann ist die Frage aller Fragen in Bezug auf die Politik als einen immer wieder neu und immer wieder erweitert herzustellenden Raum der Freiheit und des Streites eine Frage, deren Beantwortung am Ende Bild und Gewicht der Berufspolitiker verändern und für den politischen Prozess der Gesellschaft relativieren muss. Dabei geht es heute in den bereits demokratisch verfassten Gesellschaften nicht um Prozesse der Befreiung nach dem Bild der Revolutionen des Jahrhunderts der Revolutionen, von dem Arendt in ihrer einschlägigen Analyse gehandelt hat. Eher müsste man davon sprechen, dass es um einen neuen Vermittlungszusammenhang zwischen schon institutionalisierter Politik, die wie hier argumentiert wird, zunehmend von Erosionsprozessen betroffen ist, und dem unmittelbaren politischen Handeln der Vielen geht. Man könnte auch, wie Frieder O. Wolf im Kontext einer Philosophie der Befreiung, von einem neuen Zusammenwirken von neuer „primärer“ und schon institutionalisierter „sekundärer“ Politik sprechen. Möglich ist eine damit intendierte Veränderung, und Relativierung, des Handelns der Berufspolitiker allein durch das Selbvertun der einzelnen Vielen. Damit aber stellt sich die Frage danach, ob und in welcher Weise die Prozesse individueller Bildung in den verschiedenen gesellschaftlichen Sozialisationsräumen von Familie, Kindergarten und Schule über die berufliche Bildung und Weiterbildung sowie Arbeit in kooperativen Zusammenhängen und in Form zunehmend verwissenschaftlichter oder jedenfalls durch Wissenschaft geprägter Tätigkeiten nicht doch immer wieder verbesserte Voraussetzungen dafür schaffen, dass ein entsprechendes Selbvertun der einzelnen Vielen in einer solchen Gerichtetheit heute besser möglich ist – besser jedenfalls als in jenen gescheiterten Versuchen der Vergangenheit, die der literarische, philosophische und wissenschaftliche Blick zurück uns immer noch am ehesten als das Scheitern von Illusionen zeichnet, von denen er uns aber immer nur dann ein Bild zu entwerfen vermag, an das wir selbst reflektierend und handelnd anknüpfen können, wenn er die Hoffnungen und Träume, die in diesen Versuchen doch auch wirklichkeitsprägend geworden sind, immer wieder von neuem verlebendigt. Der Traum der Welt von sich selbst, der ja nur einer von Menschen von und in ihrer Lebenswelt sein kann, kann so dereinst vielleicht doch in einem Raum der Politik Gestalt gewinnen, in dem allen eine Agora zugänglich ist, die sich am Ende doch wieder die Philosophie aus der Akademie zurückholt und auch die bildenden Künste in ihrem engen Rückbezug auf die Polis ein Stück weit in sich selbst wieder herein nimmt. Nelson Mandelas Rede vor dem Deutschen Bundestag, die die Weimarer Klassik als Herausforderung gegenwärtiger Politik neu in Erinnerung rief, wäre in diesem Sinne ein Vorschein von Möglichkeiten, von denen die Alltagspolitik vieler Berufspolitiker gerade heute Lichtjahre entfernt scheint.