

## Die Verstetigung des pluralen Moments im Föderalismus

*Jan Bergner, Janick Banyuaji Ellwein, Tobias Valentin Jerzewski<sup>1</sup>*

### 1. Einleitung

Angesichts der gegenwärtigen Umbrüche im gesellschaftlichen und globalen Rahmen gewinnt der Begriff der Pluralität aus zweierlei Gründen an Bedeutung. Zum einen verstärken die globale Vernetzung und Migrationsströme die Interaktion zwischen „Fremden“ und machen eine Vermittlung erforderlich. Zum anderen erwächst aus der stärkeren Ausdifferenzierung von Lebensentwürfen die Notwendigkeit, dieser Verschiedenheit in gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen einen gebührenden Platz einzuräumen.

Dabei stößt der Nationalstaat, der sich als dominierendes Ordnungsmodell von Gesellschaften und Territorien weltweit etabliert hat, bisweilen an seine Grenzen. Er stand für die Vereinigung kleiner kultureller Räume zu einer ‚großen Idee‘, wobei über geteilte Symboliken ein vermeintlich homogenes Volk geschaffen wurde. Den Anforderungen einer permeablen Gesellschaftsordnung, die Ausdifferenzierung nicht nur zulässt, sondern aktiv fördert, ist er nicht gewachsen. Unabhängig davon, ob wir Pluralität als Notwendigkeit in der heutigen Zeit erachten oder aber sie als normative Finalität ansehen, bedarf es einer Neuformulierung von Pluralität und einer Abkehr vom Nationalstaat als homogener Einheit

Wir wenden uns deshalb dem Pluralitätsbegriff Hannah Arendts zu. Pluralität muss dabei als ein Aktivum, ein mit freiheitlichem Handeln untrennbar verbundenes Konzept menschlicher Interaktion verstanden werden. Die Idee der Pluralität bildet somit die Essenz für eine demokratische Selbstgestaltung freiheitlich fundierter Gemeinschaften und muss demzufolge auch der Maßstab sein, an dem sich staatliche Strukturen im Sinne von Ermöglichungsräumen gemeinschaftlichen Handelns messen lassen müssen.

Mit Arendt denken und arbeiten heißt für uns, eine freiheitlich orientierte Balance anzustreben - zwischen utilitaristischen und mithin liberalen Gesellschaftsentwürfen, bei denen der Gemeinschaft das sinnstiftende Moment abhandenkommt, und der Vollkommenheit der Gemeinschaft im Sinne der Volkssouveränität, wie sie Rousseau avisiert.

In unserem Beitrag wollen wir, aufbauend auf einer Exegese dieses Pluralitätsverständnisses im Arendtschen Werk, die normativen Eckpfeiler von Arendts Pluralismus greifbar machen und dem Konzept des Nationalstaates kritisch gegenüberstellen. Daran anknüpfend wollen wir das Konzept des Föderalismus als ein sowohl dem Arendtschen Denken

---

<sup>1</sup> Jan Bergner, MA, Studium der Politikwissenschaft am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin; ebenso Janick Banyuaji Ellwein; Tobias Valentin Jerzewski, Doppelmaster in Politikwissenschaft-Affaires Européennes am Otto-Suhr-Institut der Freien Universität Berlin und an der Sciences Po Paris.

inhärentes als auch mit dem intersubjektiven Charakter des Pluralismus kompatibles Element vorstellen. Dabei soll uns die Frage leiten, was das Arendtsche Pluralitätsverständnis in seinem inneren Wesen ausmacht und wie dieser Kern adäquat auf gesellschafts-politische Strukturen übertragbar ist. Denn wenn wir Pluralität nicht nur als Aktivum, sondern auch methodisch als Postulat eines Potenzials für Ergebnisoffenheit verstehen, lässt sich mit dem Föderalismus ein gesellschaftsstruktureller Vorschlag formulieren, der diese Prämissen überzeugender aufzugreifen vermag als die Idee des Nationalstaates.

Mit Arendts Verständnis des Politischen lassen sich Freiheit, Pluralität und Offenheit als die miteinander verwobenen Eckpfeiler einer funktionierenden politischen Gemeinschaft verstehen; mit Blick auf die im modernen Nationalstaat Form findende Idee der Souveränität lässt sich zeigen, dass eben jener Anspruch des Politischen im Nationalstaat nicht erfüllt wird; der Föderalismus dagegen weist die strukturell benötigten Eigenheiten auf, die es für Arendts Idee einer erfolgreichen demokratischen Gemeinschaft braucht und lässt sich hierbei direkt an Arendts Überlegungen anknüpfen.

## **2. Vom tätigen Leben: Hannah Arendt und der Begriff des Handelns**

Der Facettenreichtum des Arendtschen Handlungsbegriffs dient uns als Ausgangspunkt für die anschließende Entfaltung ihres Gesellschaftsverständnisses. In „Vita Activa“ beschreibt Arendt die menschlichen Grundeigenschaften, „unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“<sup>2</sup>: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Neben diesen grundlegenden Begriffen ihrer politischen Theorie legt Arendt die Trennung der Sphären des Sozialen und Politischen sowie des Öffentlichen und Privaten fest. Die für uns relevante Kategorie ist, wie auch für Arendt, die des Handelns, denn „sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart“<sup>3</sup>. Als einziger Tätigkeit, die sich unmittelbar zwischen den Menschen vollzieht, kommt dem Handeln eine besondere Rolle zu. Sein spezifischer Charakter, der es von den beiden Tätigkeitsformen Arbeit und Herstellen unterscheidet, „liegt (...) in der Überwindung der Zweck-Mittel-Relation“<sup>4</sup>. Handeln lebt, mit Arendts Worten, „vom Beginnen, vom Entstehen von etwas Neue[m]“<sup>5</sup>. Dabei ist es existentiell bestimmt durch das „Faktum der Pluralität“<sup>6</sup>. Menschliche Tätigkeit ist dergestalt „bedingt durch die Tatsache, daß Menschen zusammenleben, aber nur das Handeln ist nicht einmal vorstellbar außerhalb der Menschengesellschaft“<sup>7</sup>.

Wir halten also fest, dass die Fähigkeit des Anfangens zwar beim Menschen in seiner Singularität liegt, jedoch nur im Weltbezug und im Bezug zu anderen realisierbar wird<sup>8</sup>. Die Einzigartigkeit des Individuums manifestiert sich, wie Jaeggi betont, nur, „sofern sie

---

2 Arendt 1960: 14

3 Arendt 1960: 165

4 Förster 2013: 224

5 Arendt 1960: 16

6 Arendt 1960: 14

7 Arendt 1960: 27

8 Arendt 1994: 224

sich entäußert. Sie individualisiert sich in ihren bzw. durch ihre Handlungen“<sup>9</sup>. Für das Verständnis der menschlichen Bedingtheit spielen bei Arendt neben Weltlichkeit und Pluralität auch „das Leben selbst und die Erde [sowie] Natalität und Mortalität“<sup>10</sup> eine Rolle. So setzen Geburt und Tod die Welt voraus und verleihen dem menschlichen Leben eine „Dauerhaftigkeit und relative Beständigkeit [, die] Ankunft und Aufbruch ermöglichen“<sup>11</sup>. Gäbe es den weltlichen Bezugsrahmen nicht, „so gliche menschliches Dasein in der Tat der »ewigen Wiederkehr«, es wäre das todlose Immersein des Menschengeschlechts wie jeder anderen Gattung tierischen Lebens“<sup>12</sup>.

Für die später folgende Auseinandersetzung mit Arendts Freiheitsverständnis sowie ihrem Handlungs- und Machtbegriff (3.) erlangt die Feststellung des menschlichen „Mit anderen In-der-Welt-Sein[s]“<sup>13</sup> als Grundbedingung des Menschseins eine zentrale Rolle. Wenn wir den „neuzzeitlichen Subjektivitätsbegriff insgesamt durch den eines Intersubjektivismus“ ablösen, wie es Heuer treffend formuliert, gelangen wir zu einer intersubjektiven Betrachtung, die es uns ermöglicht, „politische Phänomene wie Freiheit und Macht, Gewalt und Autorität nicht als Wesenheiten, sondern als Beziehungsformen“<sup>14</sup> zu definieren.

Arendt schreibt dem Politischen als elementarem Baustein innerhalb ihres Gesellschaftsverständnisses keinen bloßen Werkzeugcharakter zur Realisierung privater Interessen zu, sondern einen in der menschlichen Interaktion beruhenden Eigenwert. Mit der Geburt der modernen Gesellschaft konstatiert die Theoretikerin eine der Gesellschaft innewohnende „unwiderstehliche Tendenz zur Expansion“<sup>15</sup>, welche die Gefahr einer kontinuierlichen Überwucherung des Politischen in sich birgt. In diesem Sinne hat die moderne Massengesellschaft nach Arendt die Fähigkeit verloren, einen öffentlichen Raum zu bilden, „zu versammeln, d. h. zu trennen und zu verbinden“<sup>16</sup>. Arendt attestiert der modernen Gesellschaft einen natürlichen „Konformismus“, demzufolge alle Tätigkeiten als Arbeit verstanden werden und lediglich der Sicherung der Lebensnotwendigkeiten dienen.<sup>17</sup> Durch den Verlust des öffentlichen Raums in der Moderne und dem damit einhergehenden Ausschluss des Handelns wird das „Sich-Verhalten“ zur Antriebskraft eines normierten Funktionierens innerhalb des Gesellschaftsprozesses.<sup>18</sup>

Somit fördert die Entwicklung der modernen Gesellschaft für Arendt laut Jaeggi „nicht die Zunahme von Freiheit, sondern die Zunahme von Zwang“<sup>19</sup>. Sie führt zu einer Entfremdung von der gemeinsamen Wirklichkeit und legt den Fokus auf eine Subjektivität, die sich laut Arendt darin äußert, dass die moderne Gesellschaft ein „Familienkollektiv“ darstellt, das sich „ökonomisch als eine gigantische Über-Familie versteht und dessen politische Organisationsform die Nation bildet“<sup>20</sup>. Als Konsequenz der radikalen Isolierung

---

9 Jaeggi 1997: 72-73

10 Arendt 1960: 18

11 Arendt 1960: 88

12 Arendt 1960: 89

13 Benhabib 2011: 175

14 Heuer 2016: 12

15 Arendt 1960: 46

16 Arendt 1960: 52

17 Arendt 1960: 46-47

18 Arendt 1960: 51-52

19 Jaeggi 1997: 15

20 Arendt 1960: 32

rung und Nivellierung des Individuums im Sinne des Konformismus entsteht eine gefährliche Anfälligkeit für die Vereinnahmung durch Kollektive.<sup>21</sup> Eine derart konformistische Gesellschaftssphäre ist schließlich der Ort einer unpolitischen Herrschaftsform, die im direkten Gegensatz zum Handlungsideal steht.<sup>22</sup> Die „Herrschaft des Niemand“, die Arendt hier in Gestalt einer Bürokratie erkennt, besitzt als Herrschaftsform ein tyrannisches Potenzial, das selbst das der Monarchie übersteigt<sup>23</sup>.

### 3. Pluralität als konstitutives Element für Freiheit

Innerhalb der für Arendt strikten Unterteilung menschlicher Tätigkeitsformen nimmt das Handeln für Arendts Politikbegriff einen speziellen Platz ein: „Was den Menschen zu einem politischen Wesen macht, ist seine Fähigkeit zu handeln.“<sup>24</sup> Die Möglichkeit, durch Sprechen und Handeln tätig zu werden, kann schon an dieser Stelle als ein Eckpfeiler des Politischen angesehen werden.<sup>25</sup> In diesem Zusammenhang knüpft Arendt den Begriff des Handelns an den urpolitischen Begriff der Macht. Macht, so Arendt, manifestiert sich, indem Handlungen zwischen Menschen zur Zustimmung oder Ablehnung von Akteursintentionen werden. Arendt spricht an dieser Stelle davon, dass Macht „nie ein fester Besitz [ist], sondern verschwindet, sobald die Vielen, aus gleich welchen Gründen, wieder auseinandergehen oder einander im Stich lassen.“<sup>26</sup> Gesellschaftliche Gestaltungsmöglichkeiten für Akteure sind also nur denkbar durch die volatile Unterstützung dieser Akteure von Seiten anderer Personen – Macht ist somit in ihrer Logik und ihrer Legitimität rückgebunden an den Zusammenschluss und Austausch von Akteuren, ergo an die Tätigkeit des Handelns. Anders gedacht kann Macht im Sinne Arendts als *Ermächtigung* durch Handeln verstanden werden.

Denn Macht manifestiert sich ja durch die Unterstützung durch andere, mithin also durch die Interaktion mit ihnen. Im Arendtschen Handlungsverständnis können wir sogar noch einen Schritt weiter gehen – Handeln ist demnach ausschließlich in Interaktion möglich: „Handeln, im Unterschied zum Herstellen, ist in Isolierung niemals möglich; jede Isoliertheit, ob gewollt oder ungewollt, beraubt der Fähigkeit zu handeln.“<sup>27</sup> Die Interaktion ist somit Ermöglichungsbedingung und zugleich Ausschlusskriterium für erfolgreiches Handeln im Arendtschen Sinne.

Politisches Handeln benötigt zumindest auf einer grundlegenden Ebene institutionalisierte Räume.<sup>28</sup> Daraus folgt der Bedarf eines politischen Raums, der zugleich dem Anspruch genügt, das unerwartete, unberechenbare des Handelns zu sichern und damit das Politische aus Arendts Sicht zu ermöglichen.<sup>29</sup> Das Politische drückt sich demnach aus „durch das Freisein, in dem die Gabe der Freiheit, des Anfangenkönnens, zu einer greif-

---

21 Benhabib 2011: 172

22 Jaeggi 1997: 16

23 Arendt 1960: 45

24 Arendt 1971: 81

25 Benhabib 2011: 17

26 Arendt 1974: 226

27 Arendt 1960: 180

28 Thiel/Volk 2016: 351

29 Arendt 1994a: 221

bar weltlichen Realität wird<sup>30</sup> und in einer engen Verbindung mit dem gemeinsamen Handeln steht. Diese enge Kopplung des Politischen an das Handlungsmoment sorgt dafür, dass der politische Raum für Arendt eine extreme Volatilität aufweist – er verschwindet sofort, wenn das Handlungsmoment verloren geht.<sup>31</sup> Egal wie sehr der politische Raum institutionell ausgestaltet ist, der entscheidende Faktor für einen gemeinsamen Erscheinungsraum ist das Sicherstellen eines nicht endlichen Handlungsmomentums.<sup>32</sup> Der Prozess des freien Handelns ist dabei bereits Teil des politischen Prozesses. Das einzig vorpolitische Element ist, wenn überhaupt, der Moment der Spontaneität, welcher der Handlung vorgelagert ist. Das Politische ist also der öffentlich zugängliche Bereich, in dem sich für die Menschen die Möglichkeit der gemeinsamen Gestaltung ihrer Belange ergibt.<sup>33</sup>

Arendt meint deshalb:

Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nachher, weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind.<sup>34</sup> Freiheit ist somit handlungs- und momentbezogen, es manifestiert sich im Ausleben der freiheitlichen Möglichkeiten. Das Freiheitliche ist weniger statisch als vielmehr expressiv. Entscheidend dafür ist, wie Arendt herausstellt, „daß politisches Handeln, wie alles Handeln, im Wesentlichen immer der Anfang von etwas Neuem ist.“<sup>35</sup>

Für Arendt ist der beschriebene politische Raum die erste, absolut notwendige Bedingung der Freiheit: „Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich hat Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erscheinen könnte.“<sup>36</sup> Der politische Raum muss, wie wir gesehen haben, eine institutionelle Grundlage für die Offenheit des freiheitlichen Handlungsprozesses im Sinne der Idee vom „Akt des Gründens“ schaffen; dabei muss die Balance zwischen der institutionellen Rahmung und der Veränderbarkeit gewahrt werden. Es darf kein Determinismus entstehen, der das Handeln unmöglich macht, sondern es müssen immer freiheitliche Gestaltungsspielräume erhalten bleiben.<sup>37</sup>

Die Beziehung von Freiheit und Politik setzt dabei voraus, dass Politik mit der Welt zu tun hat und nicht mit dem Leben respektive der Lebenssicherung. Freiheit setzt demnach dort an, wo der Zwang der Lebensbedingungen nicht mehr auf die Menschen wirkt.<sup>38</sup> Anknüpfend an Arendts Zeitdiagnose setzt sich in der heutigen Gesellschaft nicht die das Politische begleitende Freiheit, sondern vielmehr „die Logik des Haushalts und des Sachzwangs“ durch, also die Notwendigkeit<sup>39</sup>. Dergestalt kann sich aber menschliche Freiheit,

---

30 Arendt 1994a: 225

31 Arendt 1994a: 225

32 Benhabib 2011: 263

33 Jaeggi 1997: 28-32; Arendts republikanischer Ansatz wendet sich dabei gegen den Liberalismus und sieht das Politische als den Ort, an dem individuelle Interessenskonstellationen zugunsten einer gemeinschaftlich diskursiv entworfenen Gemeinwohlorientierung zurückgestellt werden.

34 Arendt 1994a: 206

35 Arendt 1994b: 124

36 Arendt 1994a: 201–202

37 Thiel 2013: 265

38 Arendt 1994a: 210

39 Weißflug/Förster : 65

die sich durch öffentliches Handeln manifestiert, für einen Großteil der Bürger nicht entfalten und „die Repräsentation nur wenigen echte Menschlichkeit gewähren“<sup>40</sup>.

Aus dem Arendtschen Freiheitsbegriff erklärt sich die Notwendigkeit der Pluralität als konstitutives Element des Handelns. Diese Verbindung wollen wir an drei Punkten aufzeigen:

Erstens ist Freiheit durch den Begriff des Handelns an die menschliche Interaktion gebunden. Arendt dazu: „Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.“<sup>41</sup> Der Bezug aufeinander, das wechselseitige Wahrnehmen, Anerkennen und Interagieren, macht also den Kern der Freiheit für Arendt aus. Daher stemmt sie sich auch gegen den Ich-Bezug des westlichen Freiheitsverständnisses. Denn nur im Kontext der Interaktion spüre ich als Person durch die Reaktionen auf meine Handlungen, die mein Handeln wiederum zur Reaktion meiner Eindrücke machen, meinen Bezug zur mich umgebenden Welt, nur im Momentum des Handelns agiere ich als das, was mich als Mensch auszeichnet. Es geht also um die sinnhafte Greifbarkeit eines sozialen Miteinanders.<sup>42</sup>

Zweitens folgt daraus, dass Freiheit in einem Modus von anerkannter Pluralität zu denken ist. Für Arendt steht außer Frage, dass „Menschen im Singular gar nicht vorstellbar sind, daß ihre Gesamtexistenz daran hängt, daß es immer auch andere gibt, die ihresgleichen sind.“<sup>43</sup> Dies schließt ebenfalls an ihren Weltbegriff an und unterstreicht die Wahrnehmung der Welt als etwas zwischen uns Liegendes und zugleich uns Verbindendes. Dieser Punkt ist von der Interaktion dahingehend zu trennen, dass sich aus der Weltvorstellung Arendts zwingend unterschiedliche – plurale – Hintergründe und Perspektiven ergeben, die im Rahmen der Interaktion miteinander in Berührung kommen. Die Verschiedenheit der Menschen durch ihre Einzigartigkeit ist ein die Freiheit zusätzlich qualifizierender Faktor, weil neben der Freiheit, wechselseitig aufeinander einzuwirken, die Freiheit einer trotzdem verbleibenden Differenz tritt. Es geht eben nicht um Interaktion mit der Zielsetzung der Überzeugung, Vereinnahmung oder Überlagerung, sondern die Pluralität bleibt während des die Freiheit konstituierenden zwischenmenschlichen Handlungsmoments als grundlegender Faktor menschlicher Existenz erhalten.<sup>44</sup>

Drittens lebt Freiheit darüber hinaus von Spontaneität und Offenheit. In einem pluralen Kontext, in dem eine Interaktion stattfindet, braucht es für Freiheit die Ergebnisoffenheit des Prozesses, wie Arendt betont:

Worum es hier geht, ist nicht Wahrheit, sind überhaupt keine eigentlichen Denkeresultate, sondern ist die schiere Tätigkeit des Rasonierens selbst, aus der Freiheit entsteht; das Rasonieren schafft einen Raum zwischen den Menschen, in dem Freiheit wirklich ist.<sup>45</sup>

---

40 Meewes 2016: 280

41 Arendt 1994a: 201

42 Förster 2013: 224

43 Arendt 1994a: 214

44 Thiel 2013: 266

45 Arendt 1994a: 205

Dieser intersubjektive Moment des Rasonierens ist also das entscheidende freiheitliche Momentum. In ihm manifestieren sich sowohl die Reflektion über den eigenen Erkenntnis- und Meinungshintergrund als auch das Potenzial des Zweifels bezogen auf die eigene Handlungsgrundlage, als auch die Offenheit gegenüber dem Ergebnis eines gleichrangig durchgeführten Interaktionsprozesses. Somit könnte man den Willen zur Spontaneität als das einzig vorpolitische Element des politischen Handelns in Freiheit auffassen.<sup>46</sup>

Der politische Raum muss einen entsprechend ausbalancierten Rahmen setzen, um Freiheit unter dem Maßstab von Pluralität zu gewährleisten. Um mit Thiel zu sprechen: Arendts „Freiheitsideal ist unmittelbar mit Gleichrangigkeit verbunden, dem Sich-auf-Augenhöhe-begegnen-Können“<sup>47</sup>. Dies macht den Wesenskern ihres Pluralitätsverständnisses aus. Eine funktionierende Gesellschaft ist daher weder ohne Aspekte der Gleichheit, ohne verbindende Elemente zwischen den einzelnen Gesellschaftsakteuren als Grundlage für eine wechselseitige Interaktion denkbar, noch ist eine legitime und freiheitliche Ordnung vorstellbar, die keinen Raum für Differenz und Verschiedenheit der Meinungen und Handlungen lässt. Es geht also um die Verbindung, das „Zusammenspiel von Gleichheit und Differenz“<sup>48</sup>, wenn Pluralität möglich und wirkungsvoll sein soll. Benhabib fasst Pluralität daher konsequenterweise als „eine Bedingung für Gleichheit-in-Verschiedenheit.“<sup>49</sup>

Voraussetzung für Verständnis und Kommunikation zwischen Menschen ist der Aspekt der Gleichheit, der sich im Mensch-Sein und der gemeinsam geteilten Welt manifestiert. Gleichzeitig treten wir uns in dieser gemeinsam geteilten Welt als voneinander verschiedene, weil jeweils einzigartige Wesen gegenüber und drücken diese Verschiedenheit durch unser Handeln aus. Gleichheit und Verschiedenheit sind somit gleichzeitig existent, sie stellen gewissermaßen die zwei Seiten einer Medaille dar, nämlich der Idee der Pluralität.<sup>50</sup>

Dieses zweiseitige Verständnis von Pluralität drückt sich in Arendts Plädoyer für den Konsent im Kontrast zum Konsens als Prämisse menschlicher Interaktion aus. Aufbauend auf dem Rahmen einer gemeinsam geteilten Welt<sup>51</sup> entsteht so der Raum für den Umgang mit Differenz. Thiel und Volk fassen es pointiert zusammen:

Inhaltliche Übereinstimmungen sind eine mögliche Folge [des öffentlichen Diskurses], wichtiger aber ist Arendt die Verständigung über politische Streitfragen im Sinne eines to agree that we disagree, also einer die Fortsetzung des Streits erlaubenden Anerkennung der Position des Gegenübers.<sup>52</sup>

Die politische Auseinandersetzung in einer freiheitlichen Gemeinschaft muss demnach in der Lage sein, Differenz im Sinne einer wechselseitigen Akzeptanz des gegenüberliegenden Standpunktes zu ermöglichen. Der Modus politischer Argumentation ist damit weder von vorneherein auf die Zielsetzung von Konsens eingeeignet noch auf die vermeintlich finale Legitimation durch Mehrheitsentscheidung verkürzt. Damit einher geht auch,

---

46 Förster 2013: 227–228

47 Thiel 2013: 266

48 Meyer 2013: 241

49 Benhabib 2011: 305

50 Arendt 1960: 164f.

51 Canovan 1983: 294

52 Thiel/Volk 2016: 351

dass die Rolle der Vernunft nicht als zwingendes Lösungselement des Streits angesehen wird, also anders als beim Konsens dem Streit „nicht übergeordnet oder ihn fundierend ist“.<sup>53</sup> Im Konsent drückt sich das ebenbürtige Eintreten für unterschiedliche Positionen und das Agieren als Versprechen gebender und haltender Bürger aus.<sup>54</sup>

#### **4. Nationalstaat und Souveränität als freiheitseinschränkende Herrschaftskonzepte**

Mit diesem Verständnis von Pluralität können wir uns dem klassischen Rahmen moderner Gesellschaften zuwenden – dem Nationalstaat. Arendts Kritik am Nationalstaat hängt eng zusammen mit ihrer Kritik am Konzept der Souveränität, sowohl in der Hobbeschen Ausprägung als auch im Rousseauschen Konzept der Volkssouveränität. Die oben herausgearbeiteten Eckpfeiler des Arendtschen Politikverständnisses im Allgemeinen und der Konzeption von Pluralität im Besonderen lassen uns Arendts Souveränitätskritik un- schwer nachvollziehen. Die Idee des Souveräns als Zentrum der politischen Macht wider- strebt Arendts Verständnis gemeinsam geteilter Macht als prozeduraler Grundlage einer freiheitlich konstituierten Gemeinschaft. Erst individuelle Handlungsmacht sorgt für kol- lektive Ermächtigung, weshalb sich Pluralität als Konstitutionselement in politischen Handlungskontexten darstellt. Die für das Handeln und den Freiheitsbegriff bei Arendt so wichtige Unberechenbarkeit, die Spontaneität und Unabsehbarkeit menschlichen Han- delns, wird letztendlich durch die Souveränität in Frage gestellt.<sup>55</sup> Folglich impliziert Arendts Diskurs über Souveränität, allen Formen von Herrschaft und Dominanz zuguns- ten des Bestrebens nach jener gerade beschriebenen Unberechenbarkeit des menschli- chen Handelns zu entkommen<sup>56</sup>.

Es ist somit die menschliche Existenz selbst, die dafür sorgt, dass „ihr Freiheit nur un- ter den Bedingungen der Nichtsouveränität geschenkt ist“<sup>57</sup>.

„Solange nationale Unabhängigkeit, die Freiheit von Fremdherrschaft, auf die jedes Volk ein Recht hat, und Staatssouveränität, unkontrollierte und unbegrenzte Macht in außenpolitischen Angelegenheiten, gleichgesetzt werden“, so Arendt in „Macht und Gewalt“, „ist ein gesicherter Friede so utopisch wie die Quadratur des Kreises“<sup>58</sup>.

Das Bestreben des Arendtschen Republikanismus ist mit anderen Worten, wie es För- ster treffend ausdrückt, die „Dekonstruktion des modernen Amalgams von Freiheit und Souveränität.“<sup>59</sup>

Dieses Bestreben gilt auch für die Auseinandersetzung mit Rousseaus Konzept der Volkssouveränität. Gefährlich an diesem ist, dass mit Souveränitätsdenken Identitätsden- ken einhergeht, und dies ist auch Arendts zentraler Kritikpunkt an Rousseau. Besonders problematisch ist dabei Förster zufolge das Streben zu einem Gemeinwillen, der einen einheitlichen Willen und das Unterdrücken von Einzelinteressen voraussetzt und damit

---

53 Meyer 2016: 103

54 Arendt 1972: 92

55 Förster 2013: 225

56 Muldoon 2016: 118

57 Arendt 1994a: 214

58 Arendt 1971: 9-10

59 Förster op. 2009a: 153



die Meinungsfreiheit einschränkt, ein für Arendt elementares Recht zur Sicherung der Freiheit.<sup>60</sup> In diesem Sinne wird der Begriff der Volkssouveränität als vermeintlich größte Errungenschaft der Französischen Revolution zu einem belastenden Element der Demokratie. Souveränität (des Einzelnen oder der Gruppe) ist für Arendt immer nur Schein, weil hier ein homogenes Verhalten simuliert wird, weshalb Freiheit in der Massengesellschaft massiv eingeschränkt oder gar gänzlich unmöglich macht.<sup>61</sup> Klusmeyer betont, dass Souveränität im Sinne eines einheitlichen Willens

provides no room for a public realm in which individuals can express their different views on common affairs or deliberate together over these differences. The finality of the sovereign's judgment is not linked to any special capacity to represent, harmonize or arbitrate among differences in points of view, but rather is designed to circumvent the need to mediate differences through the exclusive authority vested in one godlike monistic standpoint.”

Eine so gedachte Volkssouveränität kommt einer Zentralisierung der Macht gleich, die anstelle der Suche nach einem Konsens den „gewaltförmigen Zwang der Homogenisierung und die Auslöschung von Pluralität“<sup>62</sup> zulässt. Dadurch wird der Eigenwert abweichender Meinungen per se abgewertet.

Die Vorstellung eines unmissverständlichen Gemeinwillens, der sich an Plebisziten oder in der Demoskopie ablesen lässt, beraubt aber jede Ordnung der Spontaneität und der Pluralität, die für den Begriff des Handelns konstitutiv sind – und verschließt damit den öffentlichen Raum und damit auch die Freiheit.

Für unsere weiterführende Auseinandersetzung mit Arendts Föderalismusverständnis spielt die Möglichkeit einer der Volkssouveränität entspringenden Herrschaft der Mehrheit, die aufgrund ihrer Unbeschränktheit zur Gefahr für die Freiheit der Minderheit(en) führen kann, eine entscheidende Rolle.<sup>63</sup> Im Fall der Eroberung oder – der Aktualität Rechnung tragend – bei großen Migrationsströmen, ist der Nationalstaat gezwungen, fremde Bevölkerungen zu assimilieren und gleichzeitig ihre Zustimmung zu erzwingen. Arendt sieht ihn aber weder in der Lage, diese zu integrieren, noch ihnen „seinen eigenen Maßstab für Recht und Gesetz auferlegen“<sup>64</sup>. Daher besteht „stets die Gefahr der Tyrannie“<sup>65</sup>.

Mit der hier nachvollzogenen Abkehr vom Nationalstaat wendet sich Arendt einem anderen Vorbild der modernen Gesellschaftsordnung zu, in dem sie ihr Konzept des Handelns, insbesondere die konstitutive Rolle von Pluralität verwirklicht sieht. In ihrer Analyse der Amerikanischen Revolution sieht Arendt in der gelungenen Eliminierung des „Anspruchs der Macht auf Souveränität im politischen Körper der Republik“ eine der

---

60 Förster 2013: 222

61 Arendt 1994a: 214-215

62 Meyer 2016: 100-101

63 Jaeggi 1997: 19

64 Arendt 1958: 289f.

65 Arendt 1958: ebd.

größten und zukunftsreichsten Errungenschaften (...), denn im Bereich menschlicher Angelegenheiten kann Souveränität schließlich und endlich immer nur auf Gewaltherrschaft durch einen Tyrannen hinauslaufen<sup>66</sup>.

Von der Amerikanischen Revolution ausgehend konzipiert Arendt ein föderales Prinzip, welches Grundzüge einer anderen Gesellschaftsordnung skizziert. Im Folgenden werden wir das föderale Prinzip bei Arendt herausarbeiten und dabei besonders auf die Verbindung von Föderalismus und Pluralität eingehen.

## **5. Das föderale Prinzip und die Ausgestaltung des politischen (Handlungs-) Raumes**

Mit Arendt gesprochen ist das föderale Prinzip die „einzige Alternative zu dem nationalstaatlichen Prinzip“<sup>67</sup>, wobei die Föderalismuskonzeption eine Form der Politikorganisation darstellt, die außerhalb des geläufigen souveränen Nationalstaatsmodells liegt.<sup>68</sup> Weiter noch: wirkliche Demokratien könne es nur geben, „wo die Machtzentralisierung des Nationalstaats gebrochen ist und an ihre Stelle die dem föderalen System eigene Diffusion der Macht in viele Machtzentren getreten ist“<sup>69</sup>.

In den nachfolgenden Ausführungen werden wir auf Grundlage des bisher erläuterten Politik- und Freiheitsverständnisses Arendts, ihrer Souveränitätskritik und der Ablehnung des Nationalstaates ihre Vorstellungen einer föderal aufgebauten politischen Körperschaft nachzeichnen. Folgende, bis hierhin angerissene Erwägungen sollen dabei im Vordergrund stehen: Als erstes werden wir die Bedeutung der Assoziation unter Gleichen für Arendts föderales Prinzip nachzeichnen. Dann werden wir das Prinzip der Letztbegründung und der daraus folgenden Eliminierung der Volkssouveränität und die Machtteilung im Föderalismus darstellen. Schließlich werden wir die Grundidee der Machtteilung und der Fähigkeit der politischen Partizipation, die für die öffentliche Freiheit konstitutiv sind, auf den Begriff der Pluralität weiter zurückführen.

### **Vertragstheoretische Grundlagen**

Arendt geht von der Vertragstheorie des siebzehnten Jahrhunderts aus und unterscheidet zwischen zwei Typen des Gesellschaftsvertrages<sup>70</sup>: Einerseits dem vertikalen Vertrag, der zwischen einem Volk und seinem Herrscher geschlossen wird, woraus dann ein Rechtsstaat entsteht.<sup>71</sup> Dieser Vertragsakt selbst verlangt einzig die Zustimmung des isolierten Einzelnen, sich von einem Staat beherrschen zu lassen.<sup>72</sup> Andererseits der horizontale Vertrag, der zwischen einer Anzahl von Privatpersonen geschlossen wird. Bei dem auf Wech-

---

66 Arendt 1974: 199f.

67 Arendt 1974: 215

68 Muldoon 2016: 118

69 Arendt 1963

70 Arendt 1974: 220

71 Arendt 1974: 220

72 Arendt 1974: 221

selseitigkeit beruhenden und Gleichheit voraussetzenden Gesellschaftsvertrag schließen sich eine Anzahl von Menschen zusammen, um eine Gemeinschaft zu bilden. Der Inhalt des Paktes beruht auf einem Versprechen aller untereinander, sodass eine „co sociation oder societas im römischen Sinne, also ein Bündnis“<sup>73</sup>, entsteht. Im Gegensatz zum vertikalen Gesellschaftsvertrag entsteht beim horizontalen Vertrag Macht: „Das Bündnis versammelt die isolierten Kräfte der Bündnispartner und bindet sie in eine Machtstruktur, die auf dem gegenseitigen Vertrauen in die ‚freie und aufrichtige Versprechung‘ basiert“.<sup>74</sup> Arendt sieht hier das Versprechen als entscheidendes Element des horizontalen Gesellschaftsvertrags, das der gesellschaftlichen Ordnung und allen Organisationen zugrunde liegt: „Every organization of men, be social or political, ultimately relies on man’s capacity for making promises and keeping them.“<sup>75</sup> In einem Gesellschaftsvertrag dieser Güte ist damit die Bereitschaft, Versprechen zu geben und zu halten, die größte moralische Pflicht eines jeden Individuums.<sup>76</sup> So können Versprechen helfen, die Zukunft zu ordnen und so voraussagbar und verlässlich wie möglich für den Menschen zu machen.<sup>77</sup> Das Versprechen für den gegenseitig bindenden Vertrag schlägt sich im Konzept des Konsents nieder.

Im Gegensatz zu Rousseau führen Versprechen und Konsent bei Arendt allerdings nicht zu einem homogenen Körper mit nur einem Willen; stattdessen sieht sie die Bestimmung des horizontalen Gesellschaftsvertrages darin, die menschliche Unberechenbarkeit einzugrenzen, indem Institutionen geschaffen werden, in denen sich die Menschen in ihrer Pluralität als Gleiche bewegen und handeln können. Anstatt also die Individuen auf einen einzigen Willen zu reduzieren, können vielfältige Individuen vereint werden, indem sie eine gemeinsame Welt, ein gemeinsames Set an Institutionen, teilen.<sup>78</sup> Die Pluralität beschreibt Arendt wie folgt:

A contract presupposes a plurality of at least two, and every association established and acting according to the principle of consent, based on mutual promise, presupposes a plurality that does not dissolve but is shaped into the form of a union – e pluribus unum.<sup>79</sup>

In Arendts Verständnis basiert also Konsent im föderalen Sinne nicht auf Mehrheitsentscheidungen, sondern auf dem horizontalen Gesellschaftsvertrag, welcher Schutzvorrichtungen für nicht zustimmende Minderheiten zusichert.<sup>80</sup> Sie sieht also im Konsent das Recht auf Dissens gleichsam enthalten.<sup>81</sup> Für Arendt ist die „Kunst des Zusammenschlusses“<sup>82</sup> ein zentrales Mittel des Handelns. Gleichzeitig stellt für sie die Freiheit des Zusammenschlusses eine notwendige Garantie gegen die Tyrannei der Mehrheit dar.<sup>83</sup>

---

73 Arendt 1974: 220

74 Arendt 1974: 22f

75 Arendt 1972: 92

76 Arendt 1972: 92

77 Arendt 1972: 92

78 Canovan 1983: 294

79 Arendt 1972: 94

80 Arendt 1972: 92

81 Arendt 1972: 95

82 Arendt 1972: 95

83 Arendt 1972: 96

Ein föderaler politischer Körper im Sinne Arendts besteht daher aus einem Bund aus Freien und Gleichen, die sich auf Basis eines gegenseitigen Versprechens und unter Anerkennung eines Konsent zusammenschließen, um gemeinsam zu handeln. Diese Art von Gesellschaftsvertrag sieht Arendt in der durch die Amerikanische Revolution gegründeten Union von 13 ehemaligen Kolonien, die sich als freie und gleiche Staaten zu einer föderalen Republik konstituiert haben. In dieser Republik gehen die einzelnen Elemente nicht vollständig in dem neu gegründeten Körper auf; stattdessen formen die vielen Elemente den neuen Körper – *e pluribus unum*.

### **Machtteilung und Letztbegründung**

In ihrer Souveränitätskritik entwickelt Arendt ein weiteres elementares Strukturprinzip des Föderalismus. In der Genese des Nationalstaats und der damit einhergehenden Säkularisierung des Politischen trat allzu oft die Nation an die Stelle des Souveräns, gewissermaßen als Königersatz. Wie es Arendt am Beispiel der Französischen Revolution erläutert, wurde der Absolutheitsanspruch des Königs, der sich den göttlichen Herrschaftsanspruch zu Eigen gemacht hatte, durch eine säkularisierte metaphysische Rechtfertigungssemantik mit der Souveränität des Volkes ersetzt. Im Unterschied dazu können sich föderale Systeme von dieser Letztbegründung der Souveränität einer Nation lösen und damit Räume des politischen Handelns eröffnen, „indem sie [ganz im Sinne der amerikanischen Verfassung] in mehrfacher Hinsicht grundlegende Differenzen Anerkenn[en] und institutionell sicher[n].“<sup>84</sup>

Wie bereits geschildert unterliegt Arendts Machtbegriff nicht dem Schluss, dass politische Ordnungen Macht einhegen, ja sogar begrenzen sollen, sondern er fördert im Gegenteil die Etablierung von Macht.<sup>85</sup> Den Vorteil von föderalen Systemen sieht sie darin, dass sich die Mächte der untergeordneten Teile (Bundesstaaten) und des übergeordneten Ganzen (föderale Ebene) gegenseitig ergänzen und nicht unabhängig voneinander auf verschiedenen Ebenen existieren.<sup>86</sup> Die Schaffung der föderalen Ebene hat also zum Zweck, die Macht durch die Kombination der Teile und des Ganzen zu vermehren und die Macht auf den einzelnen Schichten von unten nach oben zu verteilen.<sup>87</sup>

Diese Erwägung Arendts entspringt der Überzeugung, dass die politische Konsequenz der Monopolisierung von Macht die „Austrocknung“ und das „Versickern aller lokaler Machtquellen des Landes [ist], und damit letzten Endes zu einem offenbaren Machtverlust“<sup>88</sup> führt. Hier rekurriert sie auf Montesquieu und das Konzept der Gewaltenteilung, was in ihren Augen vielmehr einem Konzept der Machtteilung gleichkommt. Es verhindert nicht nur, dass

ein Staatsapparat, etwa die Legislative oder die Exekutive, alle Macht an sich reißt und monopolisiert, sondern [sorgt dafür], dass ein Gleichgewicht hergestellt ist, das

---

84 Thaa 2016: 79

85 Arendt 1974: 191

86 Arendt 1974: 198

87 Disch 2011: 358

88 Arendt 1971: 84

es ermöglicht, überall neue Macht zu erzeugen, aber eben nicht auf Kosten anderer Machtquellen und Machtzentren<sup>89</sup>.

Die Machtteilung (nach Montesquieu: Gewaltenteilung) ist also kein Schutz der individuellen Freiheit der Bürgerinnen und Bürger gegenüber der Macht des Staates, sondern führt zu der Machtmehrung des politischen Körpers im Allgemeinen.<sup>90</sup> Die Machtteilung erfolgt demnach sowohl zwischen den unterschiedlichen Ebenen im föderalen System (vertikal), als auch auf der jeweils gleichen Ebene zwischen verschiedenen Institutionen (horizontal). Durch das Zusammentreten verschiedener konstituierter politischer Gemeinschaften bricht eine neue Machtquelle auf, „die ihre eigenen Kräfte keineswegs von der Macht der sie konstituierenden Länder [das heißt politischen Körper] bezog, da sie in keiner Weise auf ihren Kosten errichtet worden [ist].“<sup>91</sup>

### **Partizipation**

Für Arendt besteht im Nationalstaat die Gefahr, Repräsentation durch eine einzigen ‚repräsentative‘ Instanz oder Organ zu gewährleisten, was für sie auf Tyrannei oder auf die Abschaffung von Politik und Rechtsstaatlichkeit hinausläuft.<sup>92</sup> Im Kern erwächst aus der Repräsentationslogik des Nationalstaates, „dass das repräsentative Regierungssystem nur für die gewählten Vertreter eine öffentliche Sphäre schaffe“<sup>93</sup>, was die große Mehrheit der Bürger jedoch aus dieser Sphäre ausschließe. Insofern lässt sich eine Entfremdung der politischen Institutionen von den Bürgern konstatieren, die letztere dazu verleitet, sich aus der politischen Öffentlichkeit ins Private zurückzuziehen.

Die Herausforderung eines republikanisch organisierten Staatswesens und der Anspruch an dieses müssen bei Arendt notwendigerweise daran gemessen werden, inwieweit politische Aktivität und Teilhabe es dem Einzelnen ermöglicht, ein reflektiertes Leben zu führen, das sich von bloß menschlicher Existenz unterscheidet.<sup>94</sup> Eine politisch involvierte Bürgerschaft und die damit entstehenden Synergien bilden das Fundament des Arendtschen Föderalismusverständnisses.

Eine solche Form der Mitgestaltung findet Arendt beispielsweise bei den sogenannten *townhall meetings* als elementarem Bestandteil des amerikanischen Verfassungsgebungsprozesses.<sup>95</sup> Entwürfe wurden „in Amerika nicht nur summarisch vo[m] Volk ratifiziert, sondern Abschnitt für Abschnitt und bis in alle Details in den *townhall meetings* (...) oder später in den Länderparlamenten (...) diskutiert“.<sup>96</sup> Partizipation im öffentlichen Raum avancierte somit zur Antriebsfeder des gesellschaftlichen Zusammenlebens:

---

89 Arendt 1974: 197

90 Arendt 1974: 198

91 Arendt 1974: 199

92 Arato/Cohen 2009: 308

93 Meewes 2016: 278

94 Roth 2010: 10

95 Tocqueville 2014: 250-253

96 Arendt 1974: 186

Consent and the right to dissent became the inspiring and organizing principles of action that taught the inhabitants of this continent the ‘art of associating together,’ from which sprang those voluntary associations whose role Tocqueville was the first to notice, with amazement, admiration, and some misgiving; he thought them the peculiar strength of the American political system.<sup>97</sup>

Wir halten fest, dass von Arendts Gesellschaftsbild und ihrem Handlungs- und Politikverständnis ausgehend das Konzept der Souveränität im Nationalstaat nicht zielführend für die Etablierung von Freiheit ist. Dem steht die Idee des Föderalismus gegenüber, welche weitaus anschlussfähiger für Arendts Konzeption des Politischen ist. Mit Arendt selbst lässt sich diese Position stützen:

„Der einzige Ansatz, den ich für einen neuen Staatsbegriff sehe, würde im föderalistischen System liegen, dessen Vorteil darin besteht, daß Macht weder von oben noch von unten, sondern gleichsam horizontal in Schach gehalten wird.“<sup>98</sup>

Eine wirkungsvolle Machtteilung in einem föderalen System, die Minderheitenrechte effektiv schützt und durch das Einbinden vieler Akteure in den Entscheidungsprozess letztlich sogar zur Machtvermehrung beiträgt – dies können wir als einen der zentralen, wenn nicht sogar den elementaren Baustein für einen Föderalismus im Arendtschen Sinne identifizieren. In einer solchen Struktur bleibt kein Raum für den nationalstaatlichen Souveränitätsanspruch, vielmehr wird durch den Aspekt der Selbstverwaltung die parallele und miteinander verwobene Existenz politischer Machtkörper ermöglicht.<sup>99</sup> Die föderale Machtteilung führt, in Kombination mit der Gewaltenteilung und der daraus abgeleiteten Rolle des Rechts als Schutz vor der Tyrannei der Mehrheit, zu jenem politisch-öffentlichen Raum, in dem sich nach Arendts Verständnis die Freiheit manifestiert.<sup>100</sup>

Damit greift der Föderalismus als Architektur für ein größtmögliches Maß an Pluralität die zentralen Ansprüche Arendts auf und ist somit anschlussfähig an eine legitime politische Ordnung in ihrem Sinne. Föderalismus ermöglicht durch die bereits beschriebene Machtteilung und durch die Ablehnung einer homogenisierenden Struktur eine bessere Grundlage für die parallele Existenz von differenten Positionen. Förster fasst diesen Punkt beispielhaft zusammen:

Die Menschen sind auf allen Ebenen auf Kooperation und Solidarität angewiesen. Für Arendt ist dies gleichzeitig die Quintessenz des Föderationsgedankens. [...] Da die Föderation als institutionelle Ordnung wie das Handeln auf dem Faktum der Pluralität beruht, entspringt es für Arendt genuin politischen Erfahrungen.<sup>101</sup>

Föderalismus bildet somit auf gleich drei Ebenen eine Anschlussfähigkeit für die Ideen der Pluralität und des Konsents: Erstens: Durch die föderale Autonomie der jeweiligen Teilelemente wird eine breitere Anzahl an Handlungsalternativen möglich, der ausschließende Zuschnitt auf eine zentralisierte Problemlösung wird zugunsten einer Parallelität

---

97 Arendt 1972: 95

98 Arendt 1971: 131

99 Thaa 2016: 79

100 Heuer 2016: 32

101 Förster 2013: 228

von strukturellen Politikentwürfen überwunden. Zweitens: Dieses institutionell gesicherte Maß an Eigenständigkeit befreit Entscheidungen mit umfassender Gültigkeit in der Föderation vom Gewicht eines existenziellen Konflikts um Mitsprache und Durchsetzungsfähigkeit – Minderheiten laufen nicht Gefahr, vollständig außen vor gelassen zu werden. Dies führt drittens dazu, dass der Modus der Aushandlung und Entscheidungsfindung in föderalen Strukturen von seinem Grundverständnis her ein besseres Verständnis für vielfältige Meinungen besitzt als der Nationalstaat. Förster versteht Arendt deshalb auch dahingehend, dass der Föderalismus „für sie die entscheidende Struktur [bietet], grenzüberschreitendes Wachstum und Lokalität miteinander zu versöhnen und Pluralität zu erhalten.“<sup>102</sup>

Föderalismus stellt somit bezogen auf den Anspruch an eine politische Ordnung, Pluralität zu gewährleisten, eine bessere Lösungsmöglichkeit dar als der souveränitätsgeprägte Nationalstaat. Bedingt wird dies durch die bewusste Streuung seiner artikulierungsermöglichenden Institutionen und seinen Modus des Diskurses aufgrund seiner horizontalen Machtteilung.<sup>103</sup> Er stellt damit eine funktionalere Methode dar, die der Pluralität inhärente Gleichrangigkeit institutionell umzusetzen<sup>104</sup> und sichert den politischen Prozess zugleich gegen die Tendenz des Gegeneinander-Handelns ab, die mit der nationalstaatlichen Souveränitätsstruktur einhergeht.<sup>105</sup>

## 6. Schluss

Föderalismus kann vieles bedeuten, für unsere Perspektive und auf Arendt aufbauend geht es jedoch um die föderative Republik als ein politisches Gebilde, das die Grundaspekte einer Republik beinhaltet und diese durch föderale Elemente für politische Gemeinschaften greifbar macht, die über die Größe von Stadtstaaten hinausgehen. Der größte Charme von Arendts föderalem Prinzip ist die konstitutive Rolle des Pluralismus als Verbindung von Gleichheit und Differenz. In einer stärker zusammenwachsenden Welt schafft der Föderalismus nämlich das, woran der Nationalstaat bisweilen gescheitert ist: die Permeabilität des politischen Systems. Mit dem Nationalstaat verabschieden wir uns nämlich konzeptionell auch von der fiktiven Gleichartigkeit der Bürger und wenden uns dem politischen Ziel zu, den jeweils Anderen, den Fremden, in seiner Fremdheit zu beachten und zu belassen. Die größte Stärke des republikanischen Föderalismus ist daher, dass er von der Anerkennung des Umstandes ausgeht, dass Pluralität fundamental für die *conditio humana* ist.<sup>106</sup> Die Vielfalt im republikanischen Sinne vermittelt also zwischen der Gemeinsamkeit, als ein „kooperatives Unternehmen zum allseitigen Vorteil für jedermann“<sup>107</sup>, wie sie in liberalen und utilitaristischen Gesellschaftsentwürfen vorkommt, und der Vollkommenheit der Gemeinschaft im Sinne der Volkssouveränität, wie sie Rousseau avisiert.

---

102 Förster 2013: 216

103 Muldoon 2016: 120

104 Thiel 2013: 266

105 Volk 2013: 513

106 Klusmeyer 2009: 52

107 Guérot 2016: 90

Daraus lassen sich elementare Schlüsse auf die Herausforderung der heutigen Gesellschaft ziehen. Erstens bedingt Freiheit den Konsent zwischen Menschen. Er ist – gemeinsam mit dem Willen zum Handeln – das Bindeglied, welches sinnstiftend für eine Gesellschaft ist. Das gegenseitige Versprechen im Sinne des horizontalen Gesellschaftsvertrags befreit die Menschen also aus ihrer Vereinzelung und schafft eine Gemeinschaft. Der Republikanismus Arendtscher Lesart prägt hier den Begriff der Übereinstimmung in den Rechtsvorstellungen, „die bei Cicero auf die aristotelische Konzeption von Politik verweist, als einer Tätigkeit, die auf die Verwirklichung eines guten Lebens ausgerichtet ist“,<sup>108</sup> und erweitert auf diese Weise die klassische Konzeption des republikanischen Föderalismus. Im Gegensatz zu utilitaristischen Gesellschaftsvorstellungen bedarf es also einer wechselseitigen Anerkennung, die über die schiere Notwendigkeit des Zusammenlebens hinausgeht. Vielmehr ist es das Versprechen der Ergebnisoffenheit, welche die wechselseitige Anerkennung notwendig macht, um die Schaffung von etwas Neuem zuzulassen. Das Neue wiederum, als das Ergebnis von Handeln, ist das zentrale sinnstiftende Element für die Gemeinschaft im politischen Sinn.

Daraus folgt zweitens, dass Pluralität nicht als Herausforderung für Gesellschaftsordnungen begriffen werden dürfen, sondern als absolute Notwendigkeit. Ohne Pluralität gäbe es keine Möglichkeit zu handeln und etwas Neues zu schaffen. Pluralität ist also solange ein Garant für Freiheit, wie der Konsent oder – in der Sprache des Gesellschaftsvertrags – das wechselseitige Versprechen aufrechterhalten werden kann. Mit Arendt gedacht, kann also Pluralität dem Ziel dienen, welches vielen politisch verfassten Gemeinschaften inhärent ist: Einheit in der Vielfalt – *bhinneka tunggal ika*<sup>109</sup> –, womit wir uns unweigerlich nahe am Motto der Europäischen Union, in *varietate concordia*, bewegen.

Wenn wir hier einen Moment innehalten, lässt sich rückblickend folgendes zusammenfassen: Wir haben versucht uns dem Begriff der Pluralität in seiner bei Arendt angelegten Vielschichtigkeit anzunähern und seine verschiedenen Facetten in ihrer Bedeutung für die Wirkungsstrukturen politischer Gemeinschaften zu erfassen. Pluralität als Grundlage, Bedingung und Erfolgsmaßstab einer freiheitlichen politischen Gemeinschaft zeigt sich so als Schlüsselement des Arendtschen Denkens. Dieser Ansatz und der Raum, der dem Faktum der Pluralität hierbei eingeräumt wird, sind für die eingangs skizzierten Herausforderungen demokratischer Massengesellschaften unter den Bedingungen der kapitalistischen Moderne in hohem Maße anschlussfähig. Denken wir an dieser Stelle weiter zum Aspekt der Institutionalisierung des öffentlichen Raumes, so lässt sich mit Arendt und ihrem Verständnis von Pluralität nicht nur das Konzept des Nationalstaats kritisch hinterfragen, sondern es entsteht auch aufbauend auf dem Gedanken des Föderalismus Raum für gedankliche Alternativen und Visionen, um eben jenen aktuellen Herausforderungen handelnd und nicht sich verhaltend zu begegnen.

---

108 Guérot 2016: 90

109 Beispielhaft sei hier das Staatsmotto der Republik Indonesiens genannt. Es stammt aus einem javanischen Gedicht aus der Majapahit-Zeit, vermutlich aus dem 14. Jahrhundert, welches Toleranz zwischen Hindus und Buddhisten fordert. Wortwörtlich übersetzt bedeutet *bhinneka tunggal ika* etwa so viel wie „sie sind unterschiedlich, aber sie sind eins“. Für weitere Informationen zum indonesischen Staatsmotto siehe Rickless 1992



## Literatur

- Arato, Andrew / Cohen, Jean (2009): Banishing the Sovereign? Internal and External Sovereignty in Arendt, in: *Constellations* 16 (2/2009), S. 307–330.
- Arendt, Hannah (1958): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, 2. Aufl., Frankfurt am Main.
- Arendt, Hannah (1963): *Nationalstaat und Demokratie*.
- Arendt, Hannah (1971): *Macht und Gewalt*, 2. Aufl., München.
- Arendt, Hannah (1972): *Crises of the Republic*, Orlando.
- Arendt, Hannah (1974): *Über die Revolution*, 2. Aufl., München.
- Arendt, Hannah (1986): *Europa und Amerika*, in: Hannah Arendt / Marie Luise Knott / Eike Geisel (Hg.), *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin, S. 71–94.
- Arendt, Hannah (1994a): *Freiheit und Politik*, in: Arendt, S. 201–226.
- Arendt, Hannah (1994b): *Verstehen und Politik*, in: Arendt, S. 110–127.
- Arendt, Hannah (Hg.) (1994): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München.
- Arendt, Hannah (1996): *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 8. Aufl., München.
- Benhabib, Seyla (2011): *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, 1. Aufl., Frankfurt am Main.
- Canovan, Margaret (1983): *Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics*, in: *The Journal of Politics* 45 (2/1983), S. 286–302.
- Förster, Jürgen (2013): *Souveränität als Fiktion. Arendts Kritik an einem antipolitischen Konzept der Politik*, in: Schulze Wessel / Volk / Salzborn, S. 207–231.
- Guérot, Ulrike (2016): *Warum Europa eine Republik werden muss! Eine politische Utopie*, Bonn.
- Heuer, Wolfgang (2016): *Föderationen - Hannah Arendts politische Grammatik des Gründens*, Hannover.
- Jaeggi, Rahel (1997): *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, 1. Aufl., Berlin.
- Klusmeyer, D. (2009): *Hannah Arendt's Case for Federalism*, in: *Publius: The Journal of Federalism* 40 (1/2009), S. 31–58.
- Meewes, Horst (2016): *Ist eine liberale demokratische Republik möglich? Das Experiment der Vereinigten Staaten*, in: Thiel / Volk, S. 259–289.
- Meyer, Katrin (2013): *Ordnung jenseits von Souveränität. Arendts Verständnis demokratisch geteilter Macht*, in: Schulze Wessel / Volk / Salzborn, S. 235–257.
- Meyer, Katrin (2016): *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*, Basel.
- Muldoon, James (2016): *Hannah Arendt and Council Democracy*, Melbourne.
- Ricklefs, M.C. (1992): *Unity and Disunity in Javanese Political and Religious Thought of the Eighteenth Century*. In: *Modern Asian Studies*. 26 (4). S.663-678
- Roth, Monika (2010): *Die Demokratiekonzeption von Hannah Arendt*, in: Sebastian Lamm (Hg.), *Macht. Überlegungen zu Theorien der Macht*, 1. Aufl., Berlin, S. 9–38.
- Schulze Wessel, Julia / Volk, Christian / Salzborn, Samuel (Hg.) (2013): *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*, Wiesbaden.

Thaa, Winfried (2016): Die Repräsentation von Differenz als Voraussetzung politischen Handelns, in: Thiel / Volk, S. 73–93.

Thiel, Thorsten (2013): Politik, Freiheit und Demokratie - Hannah Arendt und der moderne Republikanismus, in: Schulze Wessel / Volk / Salzborn, S. 259–282.

Thiel, Thorsten / Volk, Christian (Hg.) (2016): Die Aktualität des Republikanismus, 1. Aufl., Baden-Baden.

Thiel, Thorsten / Volk, Christian (2016): Republikanismus des Dissens, in: Thiel / Volk, S. 345–370.

Tocqueville, Alexis de de (Hg.) (2014): Über die Demokratie in Amerika, Stuttgart.

Volk, Christian (2013): Hannah Arendt und die Kritik der Macht, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 61 (4/2013).

Weißflug, Maïke / Förster, Jürgen: The Human Condition/ Vita activa oder Vom täglichen Leben, in: Heuer, Wolfgang / Heiter, Bernd / Rosenmüller, Stefanie (Hg.): Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart/Weimar, S. 61–68.