

## 2. Emotionale Phänomene und Weltbezug

---

In der Sekundärliteratur ist die Annahme weit verbreitet, dass Arendt sich dezidiert gegen emotionale Phänomene im politischen Raum positionierte.<sup>1</sup> Diese These wird durch zwei Stellen begründet: Die erste Passage befindet sich im abschließenden Teil von *The Human Condition*, in der Arendt behauptet, dass Liebe nicht nur ein unpolitisches, sondern sogar ein anti-politisches Gefühl sei.<sup>2</sup> Die zweite prominente Quelle findet man in ihrem Buch *On Revolution*, in dem sie das Scheitern der französischen Revolution darauf zurückführt, dass sich die Revolutionäre vom Gefühl des Mitleids (im englischen Text »pity« in Abgrenzung zu »compassion«) für die mittellose Masse verleiten ließen und aus dieser Mitgefühlkultur heraus eine Terrorherrschaft etablierten – aus den Augen verlierend, dass das Ziel der Revolution nicht allgemeiner Wohlstand, sondern gemeinschaftliche Freiheit sei.

In meiner Argumentation möchte ich eine andere Lesart vorschlagen. Sowohl im Fall der genannten Stellen als auch überall dort, wo Arendt über Emotionen und Affekte spricht, geht es hauptsächlich nicht um das partikulare Gefühl, sondern um Verbindungsversuche und -möglichkeiten, um einen Welt- und Gemeinschaftsbezug bzw. darum, wie beide durch aufkommende Passionen geprägt und geformt werden. Laut Arendt ist das Politische ein Bezugsraum und eine Weise der Beziehung zur Welt bzw. zu den Mitmenschen. So ergibt sich die Frage, welche Rolle emotionale Phänomene in der Gestaltung dieses Bezugsgewebes spielen. Wie werden sie zerstörerisch und wann geben sie erfahrungsgewundene Inspiration zur Etablierung gemeinschaftlicher Werte?

In ihren Werken *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* und *On Revolution* entwarf Arendt die Grundzüge einer Affektlehre.<sup>3</sup> Diese hat sie zwar nie systematisch ausgearbeitet, aber das ihr zugrundeliegende Spannungsverhältnis zwischen dem griechischen Pathosbegriff<sup>4</sup> und der Rousseau'schen Sentimentalität durchzieht Arendts politisches Den-

ken. Durch die Analyse dieser zwei Werke möchte ich zeigen, dass Arendt emotionale Phänomene aufgrund ihrer welteröffnenden oder weltverschließenden Wirkung bewertet und nicht im Allgemeinen als antipolitisch abtut. Wie Arendt Gefühle, Leidenschaften und Sentiments in Bezug zum Politischen setzt, hängt nach meiner Interpretation davon ab, wie diese die ontologische Berührbarkeit des Menschen beeinflussen bzw. ihn zur Etablierung und zur Bewahrung des politischen Raumes befähigen.

Um die Frage beantworten zu können, welche Rolle emotionalen Phänomenen im Politischen zukommt, muss die Grundcharakteristik des politischen Bereiches bestimmt werden. Ich interpretiere ihn anhand Arendt als einen spezifischen Raum flüchtiger Freiheit im pluralen Miteinander. Aus dieser Charakteristik ergibt sich eine scheinbar prinzipielle Unvereinbarkeit zwischen emotionalen Phänomenen und dem Politischen. Erstere sind individuell empfunden, wobei das Politische im Modus der Pluralität stattfindet. In meiner Lesart ist jedoch diese Kontradiktion durch zwei ergänzende Einsichten aufzulösen. Erstens sind emotionale Phänomene, ebenso wie andere subjektive Erfahrungen, in eine dem Politischen angemessene Form transformierbar und somit öffentlich mitteilbar. Zweitens können sie durch ihre welteröffnende Wirkung, durch die Bewahrung einer Berührbarkeit, immens zur Aufrechterhaltung des politischen Bereiches beitragen. In ihrer öffentlich vernehmbaren und Verbindung ermöglichenden Form sind sie nicht nur nicht apolitisch, sondern sogar Grundsteine des Politischen.

## 2.1 Hannah Arendts implizite Affektlehre. Zwischen Berührbarkeit und der Herstellung von Gefühlen

Es ist eine interessante werkhistorische Tatsache, dass Arendts ursprüngliche deutschsprachige Schriften zu ihren Lebzeiten entweder gar nicht oder erst recht spät, als sie schon mit den englischsprachigen Werken weltberühmt war, veröffentlicht wurden. Ihre Dissertation, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, die sie 1928 einreichte und die noch in Deutschland 1929 als solche publiziert wurde, hatte sie Mitte der 1960er Jahre für eine englische Veröffentlichung überarbeitet. Zu der Publikation kam es aber schließlich erst 1996, zu einer deutschen Wiederveröffentlichung noch später, erst 2003. Ihr als Habilitationsschrift angedachtes zweites Buch, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, hat Arendt bis auf die letzten zwei Kapitel vor ihrer Flucht nach Paris, d.h. bis 1933, fertiggestellt.<sup>5</sup> Das Buch wurde erst-

malig 1957 auf Englisch veröffentlicht (in London), die deutsche Publikation erfolgte zwei Jahre später, im Jahr 1959.

Dadurch, dass sowohl die Dissertation als auch die Habilitationsschrift der Öffentlichkeit einerseits spät zugänglich wurden, andererseits keine dezidiert politischen Schriften sind, wurden sie von der politiktheoretischen Arendt-Rezeption kaum in Betracht bezogen. Dabei bergen sie jene Grundzüge und -motive Arendt'schen Denkens, die Arendt später politisierte und die sich mit erstaunlicher Konsequenz durch das ganze Lebenswerk ziehen.<sup>6</sup> Um einige zu nennen: Vergangenheit und Zukunft, Erinnerung, Geschichtlichkeit, Isolation des Menschen und die Illusion der Souveränität, Beziehungen im menschlichen Miteinander, Weltverlust, das Böse, der Wille, Freiheit bzw. Freisein, Weltbezug, Judentum bzw. die Annahme der eigenen Identität, Introspektion und Liebe.<sup>7</sup>

### 2.1.1 Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik

Die Figur der Varnhagen entwirft Arendt als Prototyp der Berührbarkeit. »Worauf es ihr ankam, war, sich dem Leben so zu exponieren, daß es sie treffen konnte »wie Wetter ohne Schirm.«<sup>8</sup> In Arendts Deutung verkörpert Rahel Varnhagen eine prinzipiell offene Haltung der Welt gegenüber. Sie ist in Arendts Auffassung jemand, der sich in keiner Weise zu schützen versucht, der sich weder durch Eigenschaften oder Talente noch durch Sitten oder sozialen Stand<sup>9</sup> auf eine bestimmte stabilisierende Identität festlegt. Berührbarkeit, als ontologische Offenheit, bedeutet unter anderem den Verzicht auf die vorsätzliche Gestaltung der eigenen Lebensumstände. Durch Berührbarkeit setzt man sich dem unvorhersehbaren Außen aus, man besitzt keine souveräne Kontrolle über die Ereignisse. Arendt stellt der leidensbereiten Berührbarkeit als einziges Widerstandsmoment die Aktivität des Geschichtenerzählens gegenüber. Indem »das Geschehene in ein Gesagtes«<sup>10</sup> umgewandelt wird, wird das, was einem zugestoßen ist, angeeignet und »zum Schicksal«<sup>11</sup>. Erst in diesem nachträglich akzeptierenden Prozess wird das Leben tatsächlich zum eigenen, ohne nur ein Konglomerat von identifizierbaren Eigenschaften zu sein. Ein eigenes Schicksal zu haben, bedeutet schlicht, dass man sein Leben erzählen kann. Dieses Schicksal zu besitzen, setzt als einziges »eine nie nachlassende Wachheit und Schmerzfähigkeit, um treffbar und bewußt zu bleiben«<sup>12</sup> voraus.

Dieser Berührbarkeit stellt Arendt die romantische Wendung der aufklärerischen Figur des Selbstdenkens<sup>13</sup> entgegen. Arendt definiert die Idee des Selbstdenkens als Autorität der Vernunft, als eine Verschiebung, durch die der Bezugspunkt in den Menschen selbst, in sein Denken, verlagert wurde. Nach Arendts Kritik wurde ein solches Selbstdenken in der Romantik total und führte zu einer Unabhängigkeit von der Gegenständlichkeit der Welt und der faktischen Realität: »Das Selbstdenken befreit von den Gegenständen und ihrer Realität, schafft einen Raum des nur Denkbaren und eine Welt, die ohne Wissen und ohne Erfahrung jedem Vernünftigen zugänglich ist. Sie befreit vom Gegenstand [...]«<sup>14</sup>.

Rahel Varnhagens prinzipielles Problem war ihr Judentum, das sie nicht annehmen wollte.<sup>15</sup> Arendts Biografie der Varnhagen zeichnet nach, wie sie sich schließlich – nach wiederholtem Liebesunglück – in die Lage versetzte, ihre jüdische Zugehörigkeit zu akzeptieren. Ihr Lebenslauf ist jedoch von Versuchen geprägt, aus diesem Judentum »herauszukommen«<sup>16</sup>: einerseits durch Heirat und andererseits, nach dem Scheitern ihrer Liebesbeziehungen, psychisch, durch die gedankliche Abschaffung dieser tiefst enttäuschenden, »unvernünftigen Wirklichkeit«<sup>17</sup>. Die Beseitigung der Tatsachen wird durch eine Reflexion vollzogen, die Arendt als die romantisierte Version des Selbstdenkens bezeichnet.

»Schlägt das Denken in sich selbst zurück und findet an der eigenen Seele seinen einzigen Gegenstand, wird es zur *Reflexion*, so erzwingt es allerdings, sofern es vernünftig bleibt, einen Schein unbegrenzter Macht, indem es sich eben von der Welt isoliert, an ihr sich desinteressiert, sich schützend vor den einzigen »interessanten« Gegenstand stellt: das eigene Innere. In der durch Reflexion geleisteten Isoliertheit wird es unbegrenzt, weil kein Außen es mehr behelligt; weil kein Handeln mehr verlangt wird, dessen Konsequenzen auch den Freiesten einschränken. Die Autonomie des Menschen wird zur Übermacht der Möglichkeiten, an der jede Wirklichkeit abprallt.«<sup>18</sup>

Das Denken, das sich an sich selbst zurückwendet, bezeichnet Arendt als Reflexion. Im hier besprochenen Kontext bezieht sich diese Zurückwendung jedoch ausschließlich auf die eigene Innerlichkeit. Durch die Introspektion gewinnt der Mensch Freiheit von den unbeliebten Fakten und eine Souveränität, da er in seiner Isolation den verletzenden und verunsichernden Kräften der Welt entkommt. So gewinnt er eine unbegrenzte Potenz, weil er von den unberechenbaren Konsequenzen seines Handelns nicht mehr eingeschränkt ist. Durch seine reflexive Haltung, die gleichzeitig eine Isolation und ein Des-

interesse an der Welt ist, wird der Mensch gänzlich autonom. Nicht mehr ausgesetzt, daher unverletzlich und geschützt. Die Außenwelt hat den Platz für die Innenwelt geräumt. Das Individuum hat sich mit diesem Trick in die Sicherheit gerettet – jedoch verlor er dabei die Verbindung zum Außen. Jetzt ist er unverletzlich, aber auch unberührbar.

Obwohl auf den ersten Seiten ihres Buches Rahel Varnhagen als Prototyp der Berührbarkeit vorgestellt wird, rekonstruiert Arendt, wie sich Varnhagen nach ihren unglücklichen Liebesgeschichten in die isolierende Introspektion flüchtete. Durch das Nacherzählen dieser Phase in Varnhagens Leben erarbeitet Arendt ihre Kritik an Rousseau, den sie als ideengeschichtlichen Vater der isolierenden Gefühlshaltung bzw. Gefühlskultur vorstellt und scharf kritisiert.

Arendt schreibt: »Rousseau ist das größte Beispiel aller Reflexionssucht [...]«<sup>19</sup>. Er soll es geschafft haben, auch »mit der Erinnerung noch fertig zu werden«<sup>20</sup>, die als »störende[r] Realitätsindex«<sup>21</sup> der Autonomie des Selbstdenkens einzig noch Halt bieten konnte. Rousseau – in *Les Confessions* – wandele Ereignisse und Geschehnisse seines Lebens nicht ins Gesagte um, sondern nur noch in verblasste, konturlose »Sentiments, die bei ihnen empfunden worden sind«<sup>22</sup>. Solche »wehmütige Erinnerung«<sup>23</sup> verunmögliche es laut Arendt, dass man sich seines eigenen Schicksals bewusst werde, denn es gäbe nichts zu erinnern, nichts anzueignen, außer einer immerwährenden Vergangenheit des je Gefühlten. Dadurch, dass die eigene Lebensgeschichte zur Summe von Emotionen wird, geschieht anstelle der Annahme der eigenen Identität und der Einnahme eines Platzes in dieser Welt das Gegenteil, d.h. Selbstvergessenheit. Zwar ist die Seele in ihrer Emotionalität unbegrenzt und autonom, doch sei der bezahlte Preis dafür die Wahrheit. »Macht und Autonomie der Seele sind gesichert. Allerdings um den Preis der Wahrheit, die ohne Wirklichkeit, mit anderen Menschen geteilte Wirklichkeit, jeden Sinn verliert.«<sup>24</sup>

Wahrheit gibt es laut Arendt nur, wenn es eine Wirklichkeit gibt, an der mehrere Menschen teilnehmen. Weder Wahrheit noch Wirklichkeit sind daher für den Einzelnen zugänglich. Durch die Introspektion wird das Perspektivische – genau das, was Arendt später in ihren politischen Schriften als Pluralität bezeichnet – abgeschafft und so, nämlich ohne Realitätsindex, wird der Weg für die willkürliche Lüge frei. »Jedes Faktum ist ungeschehen zu machen, durch Lüge auszulöschen. Die Lüge kann das Außen dementieren, das die Reflexion in eine seelische Eigenschaft verwandelte.«<sup>25</sup>

Lüge heißt, so Arendt, dass die Fakten als geteilte Wirklichkeit nicht mehr existieren, dass sie zu bloßen subjektiven Meinungen wurden, die miteinander nicht mehr kommunizieren. Sobald die Fakten nicht von mehreren Menschen bezeugt werden,<sup>26</sup> sobald die Anerkennung dieser Fakten zurückgenommen wird, ist es nicht mehr eindeutig, was Lüge ist und was Wirklichkeit, denn alles wird zur Meinungssache und zu einer Frage der Zustimmung:

»Wirklichkeit besteht vielleicht nur in der Zustimmung aller Menschen, ist vielleicht nur ein soziales Phänomen, stürzt vielleicht zusammen, sobald einer den Mut hat, wirklich und konsequent ihr Vorhandensein zu leugnen. [...] Arme Wirklichkeit, die abhängig ist von Menschen, die an sie glauben und sie bezeugen.«<sup>27</sup>

Arendt meint, in Rousseaus Reflexionssucht die Quelle der wirklichkeitsleugnenden Lüge gefunden zu haben. Sie geht jedoch noch einen Schritt weiter. Die Wahrheit gehe ihr zufolge nicht nur deshalb verloren, weil es keine geteilte Wirklichkeit der faktischen Ereignisse mehr gebe, sondern, weil es im Grunde genommen gar keine faktischen Ereignisse mehr gibt. »Rousseau erzählt weder seine Lebensgeschichte noch seine Erfahrungen. Er bekennt nur, was er in seinem Leben je fühlte, begehrte, wünschte, empfand.«<sup>28</sup> Durch eine solche Emotionalität wird die Welt, die der Raum von Pluralität und Ereignishaftigkeit ist, vernichtet.

Arendt nennt Rousseau »ein seltsames Beichtkind«<sup>29</sup>, ohne Beichtvater, der ihn von seinen Gefühlsregungen freisprechen oder über diese urteilen würde. Ohne die Aussicht auf Absolution und somit zu einer zirkulären Wiederholung gezwungen, beschreibt er in vollkommener Isolation die Gemütsbewegungen seiner Seele. Da es in diesem Modus keine Wirklichkeit gibt, ist auch kein öffentliches Leben möglich. Auch das private Leben wird ungeschehen gemacht, indem nur die Sentiments erinnert werden. Nicht nur die Welt, auch die Mitmenschen verblassen. Es bleibt kein Platz für das Miteinander übrig.

Die Rousseau'sche Selbstbekenntnis prägte die Salonkultur der Romantik. Salons bildeten eine Schnittstelle zwischen der politischen Öffentlichkeit und dem Privaten, das der Intimität frönte. In den Salons wurde, so Arendt, die »wirkliche, vorhandene Situation«<sup>30</sup> in Stimmung umgewandelt. Eine solche Transformation

»[...] umgibt alles Subjektive mit der Weihe der Objektivität, Öffentlichkeit, höchster Interessantheit. In der Stimmung verwischen sich die Grenzen von

intim und öffentlich; das Intime wird veröffentlicht, das Öffentliche nur im Intimen, schließlich im Klatsch erfahrbar und aussprechbar.«<sup>31</sup>

Die durch die (Selbst-)Reflexion erzeugte Stimmung verwischt die Grenzen zwischen Innen und Außen bzw. vertauscht auch die Inhalte, die in die jeweiligen Räume gehören. Öffentlich geschieht nun die Entblößung des Seelenlebens, wobei einzigartig am Menschen nur noch seine diffusen Gefühle, nicht aber sein Handeln, sind. »In der Gehaltlosigkeit einer Gesellschaft, die gleichsam nur noch im Dämmerchein Bestand hat, interessiert Mitteilung nur noch um den Preis der Demaskierung.«<sup>32</sup> Die Indiskretion, die Rousseau<sup>33</sup> auf dem Papier ausübte, wird zum verbreiteten Phänomen in der Gesellschaft. Dabei gehen die Realität als gemeinsamer Bezugspunkt und eine tatsächliche Öffentlichkeit, die sich um die Wirklichkeit kümmern würde, verloren.<sup>34</sup>

Durch die Lebensgeschichte Rahel Varnhagens, die von der Salonkultur geprägt war, zeigt Arendt, wie die Leidenschaften der gescheiterten Liebesgeschichten Varnhagen sowohl im Salon als auch im Privatleben zu dieser Unbestimmtheit der Gefühlswelt drängten. Arendt kommentiert, dass in den Leidenschaften nicht nur das Außen, sondern auch die Zeitlichkeit ihre Struktur verlieren. Die Vergangenheit existiert nur als Gemütszustand, die Gegenwart wird – um über sie Herr zu werden – blitzschnell ins Gefühlte verwandelt. Sie wird schon im Augenblick, in dem sie sich ereignet, zum Sentiment. In einem System, das von vergangenen Emotionen dominiert ist, gibt es keinen Platz mehr für das Neue. »Der Absolutheitsanspruch der Passion läßt Organe für Neues verkümmern.«<sup>35</sup> Gewinnt eine sentimentale Emotionalität überhand, wird die Wirklichkeit durch die Introspektion vernichtet. Es kann keine Unterbrechung mehr stattfinden, nichts kann die Mauer der Sentimentalität durchbrechen. Das nicht berührbare Subjekt schützt sich vor den Tatsachen, indem es sie in Gemütszustände umwandelt. Es beugt auch ungewollten Ereignissen mit vorgefertigten Emotionen vor. »In der erträumten Stimmung baut der Mensch dem direkten Getroffensein vor. Alle Möglichkeiten, auch die äußersten, werden in eine zukünftige Vergangenheit versetzt, um die gegenwärtige Angst vor ihnen zu neutralisieren.«<sup>36</sup>

Die Melancholie dieser Lage ist einerseits etwas selbst Gewolltes, erzeugt durch die Isolation und den Wirklichkeitsverlust. Gleichzeitig, so meint Arendt, zeigt sich in der Schwermut ein letzter Rest Wirklichkeit, zu dessen Überwindung die Rousseau'sche Introspektion entwickelt wurde, nämlich die Tatsache, »daß wir uns nicht selbst das Leben gegeben und es nicht frei

gewählt haben.«<sup>37</sup> In der Unberechenbarkeit einer nichtgewählten Gegebenheit, d.h. im Widerfahrnischarakter des eigenen Lebens, liegt der Grund für eine Gefühlskultur, die den Kontrollverlust über die Ereignisse sowie die grundsätzliche Verletzbarkeit des Menschen durch eine Abwendung der Berührbarkeit vermeiden will. Zu diesem Zweck wird nicht stoische Gleichgültigkeit oder aufklärerische Rationalität, sondern eine künstlich erzeugte und perpetuierte Emotionalität gewählt.

An Varnhagens Beispiel zeigt Arendt die einzige Alternative zu dieser Haltung. Eine, in der die Welt nicht ausgelöscht und das eigene Leben erfahren werden kann: Die Akzeptanz der eigenen Identität, in Varnhagens Fall die des Paria-Seins. Indem Rahel Varnhagen das Faktum ihres Lebens annahm, fand sie einen Platz in der Welt, von dem aus sie »die gewählte Unsicherheit eines sich exponierenden Lebens«<sup>38</sup> erleiden, akzeptieren und darin sogar Zufriedenheit<sup>39</sup> finden konnte. Die Autonomie und die Macht, die durch die Isolation entstehen, können zwar in diesem Zustand nicht mehr aufrechterhalten werden. Berührbar zu sein, bedeutet Schutzlosigkeit. Jedoch entsteht erst im Zustand dieser Betrofbarkeit eine innerweltliche Wirklichkeit. Widerfahrnisse werden akzeptiert und als Teil des eigenen Schicksals bewahrt. Das Leben wird in der Exponiertheit *gelebt* und im nachträglichen Erzählen zum festen Bestandteil der Wirklichkeit transformiert.

»Denn für und in der Welt hat nur das Bestand, was mitteilbar ist. Das Nichtmitgeteilte, das Nichtmittelbare, das, was niemandem erzählt wurde und auf niemanden Eindruck machte, das, was nirgends eingeht in das Bewußtsein der Zeiten und ohne Bedeutung in dem dumpfen Chaos des unbestimmten Vergessens versinkt, ist verdammt zur Wiederholung; es wiederholt sich, weil es, obwohl wirklich geschehen, in der Wirklichkeit keine Bleibe gefunden hat.«<sup>40</sup>

In *Rahel Varnhagen...* entwirft Arendt die Grundzüge einer politischen Affektlehre. Sie beschreibt zwei Pole der Emotionalität. Auf der einen Seite ihre Ereignishaftigkeit und ihren Widerfahrnischarakter in dem Begriff der Berührbarkeit als ein sich exponierendes Leben. Dieses Ausgesetzt-Sein ist eine Schutzlosigkeit, ein Mangel an Macht und Autonomie. Gleichzeitig ist es aber auch eine Verbundenheit mit dem Leben, ein Präsent-Sein, das auch die Zeitlichkeit gliedert – in die Vergangenheit des Geschehenen, in die Gegenwart der augenblicklichen Offenheit und in die Zukunft, in der sich das Neue, da ihm nichts vorbeugt, ereignen kann. Auf der anderen Seite beschreibt Arendt eine künstliche Gefühlskultur, die mit Wirklichkeitsverlust einhergeht. Um

sich vor dem Unkontrollierbaren des Lebens zu schützen, entsteht ein durch Introspektion erzeugtes Seelenleben, das so verschlossen und selbstbezogen ist, dass keine Realität es mehr zu berühren vermag. Während ein exponiertes, erleiden-fähiges Leben ein Miteinander und eine im Plural konstituierte Welt ermöglicht, zerstört ein Gefühlskult die Wirklichkeit als gemeinsamen, unhinterfragbaren Bezugspunkt. Dieses Rousseau'sche Erbe ist dasjenige, was Arendt in *On Revolution* für die Zerstörungswut der Französischen Revolution verantwortlich macht und dabei die explizit politischen Folgen einer Nicht-Berührbarkeit ausbuchstabiert. In ihrer Analyse zeigt sie, dass die Revolution, obwohl sie sich auf das Gefühl des Mitleids berief, in Wirklichkeit gar nicht empfindsam war.<sup>41</sup>

Die Kritik der Introspektion bezieht sich im Varnhagen-Buch auf eine Gefühlswelt, die durch minutiöse Selbstbeobachtung erzeugt und perpetuiert wird und mit der Wirklichkeit – die es nur als Geteiltes geben kann – nicht mehr korrespondiert. In *On Revolution* behauptet Arendt, dass die Selbstbeobachtung der Gefühlsregungen auch ein anderes Objekt als die eigene Psyche haben kann: die körperlichen Empfindungen als »overwhelming urgency«<sup>42</sup>, als »the most powerful necessity«<sup>43</sup>. Der Hunger der verarmten Massen rückte ins Zentrum der Französischen Revolution und führte laut Arendt zu ihrem Scheitern, weil das revolutionäre Ziel die Befriedigung der biologischen Bedürfnisse und nicht das Erreichen eines freien, pluralen Miteinanders war.

## 2.1.2 On Revolution

Wie die in der Isolation verharrende Selbstbeobachtung der eigenen emotionalen Regungen den Bezug zur Wirklichkeit erodiert, besprach Arendt in *Rahel Varnhagen...* Im politischen Kontext hat die Nivellierung der Perspektivität, durch die Vergrößerung eines einzigen Aspekts, die Konsequenz, dass die Grundlage des gemeinsamen Handelns eine Einheitsvorstellung wird: der imaginierte politische Körper, der von einem homogenen Willen geleitet ist. *Volonté Générale*, »the nation as a body driven by one will, like an individual«<sup>44</sup> ist die politische Folge der Bemühung, Berührbarkeit und Unberechenbarkeit auszuschließen. Ein sicherer Hafen der Macht soll etabliert werden, auch um den Preis des Wirklichkeitsverlusts oder der Auslöschung der Pluralität. Dies geschah im Fall der Französischen Revolution in Arendts Verständnis aber nicht durch kühle Rationalität oder die Ablehnung der menschlichen Emotionalität, sondern durch Vergrößerung und Isolierung eines einzigen emotionalen Moments, des Mitleids.<sup>45</sup> Die politische Konstitution der Nation als

ein Körper vermennt sich laut Arendt mit Rousseaus Auffassung des Naturzustandes, der von der Güte des Menschen bestimmt ist und sich in erster Linie durch die authentische und zutiefst menschliche Fähigkeit des Mitleids auszeichnet.<sup>46</sup> »It was this capacity for suffering that Rousseau had pitted against the selfishness of society on one side, against the undisturbed solitude of the mind [...] on the other.«<sup>47</sup>

In Anlehnung an Rousseau etablierten Robespierre und seine Mitstreiter eine politische Kultur des Mitleids, die im Mitgefühl mit der hungernden Masse bestand. Der Bezugsrahmen hierfür war aus Arendts Sicht, dass sich die Revolutionäre im Kampf »between reason and the passions«<sup>48</sup> für die Leidenschaften entschieden, wobei sie zu diesen Beschluss durch eine Verwechslung kamen. Laut Arendt war ihnen der Unterschied zwischen Verstand und Denken nicht bewusst. Während der Verstand seiner Struktur nach eher monologisch ist, ist das Denken ein Gespräch mit sich selbst, welches die Perspektivität der Welt bewahrt. Da die Revolutionäre den Prozess des Denkens mit der Unbeweglichkeit des Verstandes gleichsetzten, nahmen sie die dialogische Potenzialität des Denkens nicht wahr und verwarfen sowohl Denken als auch Verstand auf der Grundlage, dass sie den Menschen egoistisch und unempfänglich für das fremde Leid machten. Dadurch, dass die kommunikative Seite des Denkens ignoriert wurde, wurde das Gefühl zum Vermittler zwischen Ich und Welt, zwischen Ich und den anderen. »[...] these early pleas for passion, for the heart, for the soul, and especially for the soul torn into two [...] had put a soul [...] into the place of the two-in-one that manifests itself in the silent dialogue of the mind with itself which we call thinking«<sup>49</sup>.

Arendt gibt Rousseaus Proklamierung der gesellschaftsstiftenden Wirkung von Mitleid die Schuld dafür, dass die Französische Revolution von diesem Sentiment ergriffen wurde.

Laut Arendt kann Mitleid auf zwei Weisen erlebt werden – als Widerfahrnis (»compassion«, in der deutschen Version »Mitleiden«) oder als Ergebnis einer Introspektion (»pity«, »Mitleid«). In der Beschreibung dieser zwei nicht-identischen emotionalen Phänomene vertieft Arendt ihre implizite Affektlehre, die im Spannungsverhältnis zwischen *pathos* und *sentiment* besteht. Interessant ist dabei, dass – obwohl Arendts Konzept des Mitleidens eindeutig mit dem griechischen Begriff des Pathos korrespondiert (im Sinne von Leidenschaft und Erleiden, als Widerfahrnis und pathische Erfahrung<sup>50</sup>) – ihr Bezugspunkt kein antiker Autor, sondern eine Figur aus Fjodor Dostojewskijs Roman *Brüder Karamasow* ist, namentlich Jesus in der Abhandlung *Der Großinquisitor*.<sup>51</sup> In der Erzählung Dostojewskijs treffen der auf die Erde

wiedergekehrte Jesus von Nazareth und der spanische Großinquisitor aufeinander. An der Szene ihres Gesprächs im Gefängnis – wohin die kirchliche Figur den unerwünschten Jesus einsperren ließ – arbeitet Arendt den Unterschied zwischen Mitleiden und Mitleid aus. Sie schreibt: »For compassion, to be stricken with the suffering of someone else as though it were contagious, and pity, to be sorry without being touched in the flesh, are not only not the same, they may not even be related.«<sup>52</sup>

Mitleiden (»compassion«) ist die wahrhafte Ergriffenheit vom Leiden des anderen, es ist »co-suffering«<sup>53</sup>. Als solches kann es sich nicht auf eine Masse beziehen, nur immer auf das individuelle Leiden, auf das Partikulare und Einmalige. Es kann nicht verallgemeinern. Jesus verkörpert in Arendts Augen diese Mit-leidens-Fähigkeit, »to have compassion with all men in their singularity«<sup>54</sup>. In Kontrast zu Jesus steht der Großinquisitor, der – ebenso wie Robespierre und seine Mitstreiter – das Mitleid (»pity«) zum Erzeugen und Erhalten von politischer Macht nutzt. Mitleid ist generalisierend, es sieht nicht mehr das einzelne (Er-)Leiden, sondern »depersonalize[s] the sufferers, lump[s] them together into an aggregate«<sup>55</sup>, erzeugt die Masse der Leidenden, die *toujours malheureux*. Während der Großinquisitor eloquent spricht und sein Mitleid für die Massen bekräftigt (da sie unter ihrer Freiheit leide und als Abhilfe der kirchlichen Vorschriften bedürfe), schweigt Jesus.

In der Rede des Mitleids (»pity«) drückt sich eine Distanz zwischen dem Leidenden und dem Mitleidenden aus. Das verallgemeinernde Mitleid, das sich vom partikularen Leiden nicht ergreifen lässt, ist sprachfähig und beeindruckt sogar auf rhetorische Weise.<sup>56</sup> Demgegenüber verschlägt es dem leidenschaftlich Mit-Leidenden die Sprache. Die Ergriffenheit des Mitleidens (»compassion«), die auf eine Mit-Betroffenheit zurückzuführen ist, ist, ebenso wie auch jede andere Ergriffenheit, sprachlos. Sie ist zwar nicht gänzlich ohne Artikulation, »but their language consists in gestures and expressions of countenance rather than in words«<sup>57</sup>. Jesus, so Arendt, schweigt in der Anwesenheit des Priesters nicht deshalb, weil er keine Gegenargumente hätte, sondern weil er mit seinem eloquenten Gesprächspartner ebenso mitleidet, wie er dies mit jedem einzelnen Leidenden tat. Er ist ergriffen von dem Leid, das sich hinter den Worten des Inquisitors verbirgt. Durch Jesus' Schweigen, welches eine absolute Zuwendung und Hinwendung ist, die die Distanz zwischen dem Redner und dem Zuhörer auslöscht, entsteht in der monologischen Situation doch ein Dialog,<sup>58</sup> der in der abschließenden Geste des Kusses Ausdruck findet.<sup>59</sup>

Arendt zeigt durch Dostojewskijs Erzählung, dass Rousseaus Gefühlskultur und Proklamierung des Mitleids kein wahrhaftes »co-suffering« sind, sondern ein Selbstbezug. Keine Betroffenheit, keine Ergriffenheit, sondern eine Beschäftigung mit dem eigenen Herzen und dessen Moralität. Aus dem Pathos des Mitleidens (»compassion«) wird bei Rousseau »as stimulus for the vitality of the newly discovered range of emotions«<sup>60</sup> ein Gefühl. Mitleid ist somit symptomatisch für eine Nicht-Berührbarkeit. Es drückt keine Verbindung mit den vielen aus, sondern ist Instrument für ihre Beherrschung.

Neben der Szene zwischen dem Großinquisitor und Jesus zitiert Arendt ein zweites literarisches Beispiel in diesem Kontext, Hermann Melvilles Roman *Billy Budd*.<sup>61</sup> Arendt interpretiert diesen Roman als Gedankenspiel darüber, was mit einem engelhaft guten Wesen geschehen würde, wenn es sich in die Welt der Menschen begäbe. »[...] its topic is goodness beyond virtue and evil beyond vice, and the plot of the story consists in confronting these two.«<sup>62</sup> Der Konflikt zwischen »absolute good« (Billy Budd) und »absolute evil«<sup>63</sup> (Claggart) mündet im Gewaltausbruch des Guten. Es kann das Böse nicht ertragen und schlägt es tot, womit es selbst zum Mörder wird. Die Ungerechtigkeit, die in der Figur von Claggart verkörpert ist, und das durch ihn verursachte Leiden sind für Billy Budd so unerträglich, dass er das Böse vernichten muss. Worauf Arendt durch den Roman verweist, ist Folgendes: Wenn sich das Pathos auf das Beheben des Leidens richtet, dann verhandelt es nicht, sondern agiert. Indem es, vom Mitleiden getrieben, die Quelle des Schmerzes sofort beseitigen will, übergeht es die politischen Prozesse des Miteinanders, wie das Diskutieren, Überzeugen und Besprechen.<sup>64</sup> Dadurch wird es als Handlung zwar nicht unbedingt (moralisch) verwerflich, aber apolitisch in seiner Art, weil die pathische Ergriffenheit in diesem Fall zu einer Verengung der Welt, zur Ausblendung des gemeinsamen öffentlichen Raumes und schließlich zur Gewalt führt. Arendts Kritik richtet sich damit nicht auf Leidenschaftlichkeit an sich, sondern auf ihre potenzielle welt- und pluralitätsvernichtende Wirkung. Womit aber nicht behauptet ist, dass jedes Pathos solche Konsequenzen hätte, dass es keine emotionale Phänomene gäbe, die den Raum des Politischen eröffnen, stabilisieren und die Verbindung zur Welt und zum Mitmenschen (mit-)etablieren würden.

### 2.1.3 Politische Instrumentalisierung der Gefühle

Während Leidenschaft im Sinne von Ergriffenheit und Widerfahrnis eine zeitliche und ebenso räumliche Begrenzung hat, sind laut Arendt Gefühle und

Sentiments, als Ausdrucksformen einer selbsterzeugten Selbstreferenzialität, grenzenlos und repetitiv.<sup>65</sup> Wie sie durch Introspektion unbeschränkt, wirklichkeits- und pluralitätsvernichtend werden, illustriert Arendt mit der Lebensgeschichte der Rahel Varnhagen. Dass eine solche Gefühlskultur politisch verheerende Konsequenzen hat, führt sie in *On Revolution* aus. Die Verabsolutierung eines Gefühls, in diesem Fall des Mitleids, erschafft eine gesellschaftliche Struktur, die keine Pluralität mehr zulässt. Ebenso wie Gefühle die unwiderstehliche Eindeutigkeit einer Situation nahelegen, verlangen sie im politischen Kontext Einheit. Einen (Volks-)Körper und einen (Volks-)Willen, der sich wie eine einzige Wahrnehmungsmaschine bewegt. Die einheitliche Wahrnehmung, festgelegt und kanalisiert im Gefühl des Mitleids, legitimierte laut Arendt während der Französischen Revolution den Terror und die Gewalt gegen alle, die sich diesem einen politischen Willen nicht fügen wollten.

Mitleid als Gefühl bzw. als Emotion ist somit kein Erleiden, sondern eine Aktivität, eine Bemühung, Situationen zu bewältigen oder sogar politische Macht zu ergreifen. Dass die Fähigkeit zur Berührbarkeit kardinal ist für die eigene Identität, argumentiert Arendt in ihrer Habilitationsschrift. Wie wichtig das Pathische für das Politische ist, wird in ihrer Kritik der Französischen Revolution deutlich – diejenigen, die nicht in der Lage sind, das Leid zu ertragen, instrumentalisieren die Leidenden und bleiben gleichzeitig in der sicheren Distanz vom existenziellen Leid entfernt. Sie erzeugen politische Macht durch die heuchlerische Berufung auf ein gelogenes Mitgefühl.

Weder die Pervertierbarkeit des Mitleidens<sup>66</sup> (als Mitleid) noch ihr potenzielles unpolitisches Agieren sind für Arendt prinzipielle Argumente gegen die Bedeutsamkeit emotionaler Erfahrungen im politischen Raum. Revolution ist ihrer Auffassung nach ohne Pathos nicht denkbar. »Only where this pathos of novelty is present and where novelty is connected with the idea of freedom are we entitled to speak of revolution.«<sup>67</sup> Die grundsätzliche Frage ist nicht, ob Leidenschaften generell in politischen Ereignissen erwünscht oder zu vermeiden sind. Der ausschlaggebende Punkt ist, worauf sich emotionale Phänomene beziehen und wie sie den Welt- und Mitmenschenbezug beeinflussen. Die pathische Ergriffenheit, wenn sie sich mit der Idee der Freiheit verbindet, ist für die Entstehung einer neuen politischen Ordnung unentbehrlich.

Der geschichtlich verbreitete Umgang der Politik mit Gefühlen ist entweder deren Instrumentalisierung oder ihr Ausschluss. Letzterer wird damit begründet, dass emotionale Phänomene spontan, unberechenbar, unvorher-

sehbar, störend und irrational sind, unbrauchbar für Politik und Herrschaft, die langfristige Stabilität und Berechenbarkeit anstreben. In Hannah Arendts Denken ist aber all das, was die Politik in den Emotionen verkörpert sieht und befürchtet, das eigentlich Politische. Arendts Konzeption des Politischen – als Unterbrechung, Spontaneität und flüchtige Konstellation – wirft daher die Frage auf: Wie verortet man emotionale Phänomene im Politischen, wenn das Politische nicht als das Rationale, als das Planbare und als die souveräne Herrschaft konzipiert ist?

Um sich der Antwort auf diese Frage zu nähern, werde ich im Folgenden sechs Eigenschaften des Arendt'schen Politischen vorstellen. Die Grundcharakteristik des politischen Bereichs wirkt auf Arendts Beschreibung emotionaler Phänomene zurück und verdeutlicht das Spannungsverhältnis zwischen einer abgeschirmten Selbstbezogenheit der Gefühle und einer weltbezogenen Berührbarkeit.

## 2.2 Kriterien des Politischen bei Hannah Arendt

Zwar ist Arendt die Denkerin der kategorialen Gegenüberstellungen (was sich an den berühmten Dreiheiten von »Arbeiten-Herstellen-Handeln«, »Denken-Wollen-Urteilen« und »Privat-Gesellschaftlich-Politisch« beispielhaft zeigen lässt), doch ist das Verhältnis dieser Bereiche zueinander oft eindeutiger als die exakten Definitionen der jeweiligen Kategorien. Dies gilt insbesondere, wenn man Arendts Begriff des Politischen untersucht. Als eigenständiger lässt er sich nur unscharf bestimmen und verhält sich zu anderen Arendt'schen Konzepten, wie zu dem Öffentlichen und zu dem Handeln, von Fall zu Fall sogar synonym. Aber auch wenn es keinen Zweizeiler für die Definition des Politischen gibt, werden die Konturen dieses Bereiches in *The Human Condition* deutlich sichtbar. Arendt versteht unter dem Politischen einen Bereich, der erstens nur unter Erfüllung gewisser Konditionen existieren kann, zweitens dem Menschen eine spezifische Seins- und Beziehungsform ermöglicht und drittens von Herrschaftsformen bzw. Staatsmacht unterschieden ist.

In der Forschungsliteratur über Arendt wurden ihre Kategorien überwiegend als voneinander abgegrenzte, nicht zu überbrückende Bereiche betrachtet. Neuere Sekundärliteratur stellt aber in Arendts Denken eine dynamische Politisierbarkeit fest.<sup>68</sup> Demnach ist nicht der Gegenstand selbst ausschlaggebend, um zu entscheiden, in welchen der Arendt'schen Bereiche er gehört, sondern der Modus seiner Thematisierung. Wenn es in der Auseinanderset-

zung mit einem Thema um die Frage von Unterdrückung vs. Freiheit geht (und nicht in erster Linie um die pragmatische Lösung eines Problems), dann ist es politisierbar. D.h., dass die Problematik so thematisiert werden kann, dass sie sich dadurch im Bereich des Politischen verortet, sich als politisches Problem artikuliert.

Um Inhalte politisch verhandeln zu können, muss man den *Modus Operandi* des Politischen verstehen. Im Folgenden stelle ich Aspekte vor, die nach meiner Lesart das Politische bei Arendt bestimmen: Öffentliches Erscheinen, Artikulation, Pluralität, Miteinandersein, Freiheit und Temporalität. Diese Eigenschaften, die bei Arendt den politischen Raum bestimmen, verdeutlichen, dass das Politische beweglich, veränderbar, offen und vielstimmig ist. Ich argumentiere dafür, diese Eigenschaften als Beweis dafür zu interpretieren, dass Arendt das politische Miteinander als grundsätzlich berührbar konzipiert. Als einen Raum, der die Entfaltung der anthropologischen Berührbarkeit ermöglicht und langfristig sichert. Gleichzeitig zeichnet es sich auch ab, dass Berührbarkeit ein unverzichtbarer Ermöglichungsgrund des politischen *Modus Operandi* ist. Die folgende Analyse der Eigenschaften des Politischen impliziert die gegenseitige Bedingtheit von Berührbarkeit und dem Politischen.

### 2.2.1 Öffentliches Erscheinen

Das Politische ereignet sich bei Arendt immer in einem öffentlichen Raum. Öffentlichkeit gab es in Arendts ursprünglichem Modell der griechischen Polis nur auf dem Marktplatz, als politische Schaubühne der Bürger, im Gegensatz zum privaten Raum des Haushalts. Arendt zeichnet eine gesellschaftliche Entwicklung nach, durch die sich eine Quasi-Öffentlichkeit, der Bereich des Gesellschaftlichen (im englischen Original »the social«), ausbildete. Dieser reguliert staatlich die Abläufe und Angelegenheiten, die ursprünglich für das Private vorgesehen waren, d.h. die Aufrechterhaltung des Lebens, die Befriedigung der täglichen Nöte, Fragen der Behausung, der Gesundheit, der Ökonomie und vieles mehr. Die gesellschaftliche Öffentlichkeit, die sich durch die staatliche Zuständigkeit etablierte, ist aber kein politischer Raum. Dem Gesellschaftlichen fehlen, obwohl es außerhalb der eigenen vier Wände stattfindet, die prinzipiellen Eigenschaften, die das Politische ausmachen. Für das Gesellschaftliche ist dieselbe Struktur bezeichnend, die auch den Bereich des Haushalts bestimmt. Es ist von hierarchischen Beziehungen, Befehlen und

deren Ausführung bestimmt, wie sich das am Beispiel der Bürokratie am offensichtlichsten zeigen lässt.<sup>69</sup>

Politische Öffentlichkeit meint aber Gleichheit und Mitbestimmungsrecht. Arendt definiert diese Öffentlichkeit in zweifacher Hinsicht. Einerseits meint sie damit Wahrnehmbarkeit für alle. »[...] everything that appears in public can be seen and heard by everybody and has the widest possible publicity.«<sup>70</sup> Diese öffentliche Sicht- und Hörbarkeit ist in Arendts Auffassung essenziell dafür, dass der Mensch Realität als solche überhaupt konstruieren kann. »The presence of others who see what we see and hear what we hear assures us of the reality of the world and ourselves [...].«<sup>71</sup> Fehlt einem diese bestätigende Erfahrungsdimension – wie sie in der Antike Frauen und Sklaven fehlte, da sie ihr Leben ausschließlich in der Privatheit der eigenen vier Wände verbrachten –, ist es, als gäbe es weder den Menschen, noch sein Leben. »To be deprived of it means to be deprived of reality [...] whatever lacks this appearance comes and passes away like a dream, intimately and exclusively our own but without reality.«<sup>72</sup>

Das Öffentliche bezeichnet nicht nur den Erscheinungsmodus, der existenz- und realitätsversichernd ist, sondern umfasst auch den Raum, in dem diese Sicht- und Hörbarkeit entsteht. Die gegenseitige Sicht- und Hörbarkeit etabliert die Wirklichkeit als geteilten Bezugspunkt und als gemeinsamen Lebensraum. Der öffentliche Raum ist somit die Voraussetzung für die Existenz der Welt. Mit Welt meint Arendt nicht die Natur oder die Erde, sondern eine von Menschenhand erschaffene Welt – die Gegenstände, die Verhältnisse, welche den Umgang miteinander bestimmen<sup>73</sup> – auf die sich die Beteiligten als gemeinsamen Bezugspunkt beziehen. Arendts Metapher für die Welt ist der Tisch, um den sich Menschen versammeln und an den sie sich (hin-)setzen. Dabei steht der Tisch zwischen ihnen als trennendes, aber auch als verbindendes Moment. »[...] a table is located between those who sit around it; the world like every in-between, relates and separates men at the same time.«<sup>74</sup> Weltbezug zu haben, ist die Voraussetzung dafür, miteinander in Verbindung zu treten.

Das Öffentliche ist bei Arendt so konzipiert, dass es vernehmbares Erscheinen ermöglicht, dabei aber weder isolierte Auftritte noch massenförmige Verschmelzung meint, sondern ein Sich-Versammeln um die – alle Anwesenden betreffende – Wirklichkeit. In einem so verstandenen öffentlichen Bereich erscheint der Mensch in einem bestimmten Modus. Nicht seine privaten Lebensereignisse sind relevant, auch nicht sein sozialer Stand oder seine alltäglichen Geschäfte. Er erscheint hier als einzigartiges und einmaliges

Wesen. Wie so oft, greift Arendt auch an dieser Stelle auf die griechische Polis zurück, wenn sie schreibt: »The public realm [...] was reserved for individuality; it was the only place where men could show who they really and inexchangeably were.«<sup>75</sup>

Diese Einmaligkeit beginnt mit dem mutigen Schritt,<sup>76</sup> aus der sicheren Privatheit des Lebens heraus und vor die Augen und Ohren anderer, unbekannter Menschen zu treten. Indem der Mensch öffentlich erscheint, wird seine absolute Differenz zu den anderen vernehmbar. Was das Einmalige des Auftretenden ist, wird nur für die Zuschauer und Zuhörer eindeutig, nicht für den Träger dieser Einzigartigkeit.<sup>77</sup>

Öffentliches Erscheinen ist der Akt, der dem Menschen seine Realität und die Richtigkeit seiner Wahrnehmung versichert. Die öffentlich Erscheinenden beziehen sich auf eine miteinander geteilte Welt, um die sie sich sorgen, über die sie sprechen und die sie durch Handeln zu bewahren bzw. zu verändern versuchen. Auch wird erst durch dieses öffentliche Erscheinen möglich, dass die prinzipielle Individualität und die Einmaligkeit der Person überhaupt erfahrbar und vernehmbar werden.

Da das Politische immer öffentlich ist, d.h. sichtbar für alle, die sich um die gemeinsame Welt sorgen, ist der öffentliche Raum eine Bedingung des Politischen, öffentliche Wahrnehmbarkeit eine Voraussetzung für politische Wirksamkeit.

## 2.2.2 Artikulation

»[...] nothing can appear without a shape of its own.«<sup>78</sup> Im öffentlichen Raum erscheinen sterbliche Lebewesen, deren Sprechen und Handeln flüchtig ist. Damit es eine generationsübergreifende Stabilität gibt, muss sich all das, was in dieser Öffentlichkeit erscheint, manifestieren und für späteren Zugriff erreichbar sein. Das Flüchtige muss sich in potenzielle Ewigkeit transformieren.<sup>79</sup> Hierfür muss sich zuerst das sich im Privaten ereignende Unsichtbare in eine sichtbare Form gießen. D.h. alles, was sich ereignet, muss in eine für andere wahrnehmbare Form übersetzt und transformiert werden. Vernehmbarkeit ist nicht nur eine formale Bedingung des öffentlichen Raumes. Sie ist die existentielle Voraussetzung dafür, dass der Mensch sich in Beziehung zu dieser Welt setzen kann, dass er sich und seine Wahrnehmung als Realität erlebt.<sup>80</sup> Es ist daher eine Notwendigkeit, sich artikulieren zu können. Ist die Artikulation nicht möglich oder wird sie einem verweigert, so kann sich der Mensch nicht als wahrnehmbare Erscheinung etablieren. Seine Realität wird

ihm abgesprochen. Die anderen, die seine Wahrnehmung bestätigen oder bekräftigen, sind existentiell notwendig.

Der Drang zur Realität steht in Arendts Auffassung über allem. »[...] even the greatest forces of intimate life [...] lead an uncertain, shadowy kind of existence unless and until they are transformed, deprivatized and deindividualized, as it were, into a shape to fit them for public appearance.«<sup>81</sup> Damit das im Privaten Erfahrene in den geteilten Wahrnehmungsraum eingefügt werden kann, braucht es einen verständlichen Ausdruck. Diesen gibt es aber nicht umsonst. Der Preis der Artikulation ist, dass die ursprüngliche Erfahrung de-individualisiert und de-privatisiert wird. Ihre originale Subjektivität muss in etwas Allgemeineres transformiert werden, damit sie auch für andere nachvollziehbar und anschlussfähig ist.

Die Transformation ist eine Übersetzungsarbeit, die den Verlust der subjektiven Intensität, gleichzeitig aber Realitätsgewinn bedeutet. Eine solche Realität ist tragfähiger und stärker als die verlorene Wucht. Gefühle oder Gedanken, die ihrem Wesen nach stumm sind, transzendieren sich durch die Artikulation in etwas Dinghaftes. Dadurch befreien sie sich »from [their] imprisonment within the self«<sup>82</sup> und übertragen gleichzeitig ihre »passionate intensity«<sup>83</sup> als vernehmbare Form in die gemeinsame Welt. Für Arendt manifestiert sich diese Transformation unmittelbar im alltäglichen Geschichten-erzählen, wenn man über die Ereignisse berichtet, die man erlebte.<sup>84</sup>

Erzählen ist die prinzipielle und ursprünglich transformierende Form der Artikulation. »[...] whatever men do or know or experience can make sense only to the extent that it can be spoken about.«<sup>85</sup> Sinn kann nach Arendt ausschließlich durchs Miteinandersprechen entstehen, durch die Mitteilung und den Austausch, durch die dem Menschen seine Realität bestätigt und versichert wird. Da Sprechen das Mittel ist, durch das die gemeinsame Welt geformt, in Frage gestellt, herausgefordert oder zur Veränderung aufgerufen wird, ist »speech [...] what makes man a political being.«<sup>86</sup> Gewalt hingegen ist stumm. Sie wird ohne Argumente ausgeübt und sie lässt auch keine Artikulation, keine Wortmeldung zu.<sup>87</sup> Sprechen ist in einem prinzipiellen Sinne nicht nur Gerede, sondern selbst Handeln. »[...] finding the right words at the right moment, quite apart from the information or communication they may convey, is action.«<sup>88</sup> Das richtige Wort zum richtigen Zeitpunkt greift in den Verlauf der Dinge ein, unterbricht sie, verändert ihre Richtung und hat einen Einfluss darauf, was wir als Realität anerkennen. Darüber hinaus bezieht der Mensch erst durch seine hörbaren Worte einen Standpunkt in der Welt.

Ebenso wie die Flüchtigkeit von Gedanken und Gefühlen durch die manifestierende Kraft der Artikulation in die Realität eingreift, kann im Öffentlichen stattgefundenes Handeln durch Verdinglichung der Flüchtigkeit entkommen und für spätere Generationen bewahrt werden. Um beispielsweise die Revolution in Erinnerung zu halten, reichen neue Gesetze oder eine freiere Staatsform nicht aus. Diese verändern zwar die Ordnung, zeugen aber nicht vom revolutionären Geist oder vom Akt der Befreiung an sich. Genauso wie das subjektiv Geschehene einen mitteilbaren Ausdruck braucht, benötigt das, was im Öffentlichen erscheint bzw. sich ereignet, auch eine Artikulation. Durch die geht zwar die ursprüngliche Intensität verloren, aber die Erfahrung selbst bleibt in der geteilten Welt bewahrt.

»[...] acting and speaking men need the help of *homo faber* in his highest capacity, that is, the help of the artists, of poets and historiographers, of monument-builders or writers, because without them the only product of their activity, the story they enact and tell, would not survive at all.«<sup>89</sup>

Artikulation bedeutet gleichzeitig Entsinnlichung und Verdinglichung, weltliches Dasein bzw. Relevanz für die Umwelt. Nur durch den vernehmbaren Ausdruck kann das Politische stattfinden und eine Bleibe in der geteilten Welt finden. Einerseits ist das öffentlich Artikulierte das, worauf sich das Politische beziehen kann. Erst, was artikuliert wurde, kann im Öffentlichen besprochen und politisiert werden. Andererseits benötigt das politische Handeln, nachdem es stattfand, die Artikulation, damit es als Geschichte in der Welt bleibt und nicht vergessen wird.

### 2.2.3 Pluralität

Eine gemeinsam gestaltete Welt bedeutet nicht die Homogenität der sie Gestaltenden. Die gemeinsame Welt – als geteilte Wirklichkeit – wird nicht durch die Vereinheitlichung oder Verschmelzung der Anwesenden etabliert. Bei Arendt ist eine weitere Eigenschaft des Politischen, dass es unter der Bedingung der Pluralität stattfindet. »[...] plurality is specifically *the* condition [...] of all political life.«<sup>90</sup>

Die Realität der Welt entsteht nicht dadurch, dass alle einer Meinung sind und die Richtigkeit der subjektiven Wahrnehmung versichern, sondern dadurch, dass sich alle über den Gegenstand des Gesprächs einig sind. Die Perspektiven auf das Besprochene sind zwar unzählbar vielfältig, aber dass man über ein und dieselbe Sache spricht, dass man einen gemeinsamen Referenz-

raum hat, ermöglicht es, dass man sich um den Tisch versammelt. Jeder in der geteilten Welt hat einen anderen Standpunkt und einen anderen Blickwinkel, aus dem er den Gegenstand betrachtet. Die Unterschiedlichkeit der Betrachtungen des Gleichen und die Vielstimmigkeit der Diskussion garantieren erst die Pluralität.

»Under the conditions of a common world, reality is not guaranteed primarily by the ›common nature‹ of all men who constitute it, but rather by the fact that, differences of position and the resulting variety of perspectives notwithstanding, everybody is always concerned with the same object.«<sup>91</sup>

Pluralität entsteht weder durch eine gewisse Staatsform noch durch Beliebigkeit im Handeln und Sprechen der Beteiligten. Pluralität entsteht durch die Vielstimmigkeit einer Diskussion, dessen Objekt festgelegt und identifiziert ist. Wenn Pluralität verschwindet, bedeutet das ein Ende des Politischen. Laut Arendt bahnt sich der Verfall der gemeinsamen Welt an, wenn entweder die Eindeutigkeit des besprochenen Bezugspunktes nicht mehr garantiert ist (z. B., weil über Fakten gelogen wird), oder wenn der gemeinsame Gegenstand nur noch aus einer Perspektive betrachtet wird. Für Letzteres benennt sie zwei mögliche Szenarien. Erstens die Isoliertheit des Individuums in Tyraneien. Die verunmöglicht es, dass man sich über Perspektiven austauscht und führt zur Ausschließlichkeit des eigenen Blickwinkels. Zweitens die Verschmelzung der Vielfältigkeit zu einer Ansicht, gar zu einem (politischen) Körper. »In both instances, men have become entirely private, that is, they have been deprived of seeing and hearing others, of being seen and being heard by them.«<sup>92</sup>

Dass es ein Miteinander im Modus der Pluralität gibt, ist die Voraussetzung für das Politische. Pluralität hat jedoch als Konsequenz, dass es unvereinbare Meinungen, Handlungsvorschläge und jederzeit unvorhersehbare Wendungen im gemeinsamen Handeln geben wird. Denn Handeln entsteht im öffentlichen Raum zwischen Menschen, die sich – ihre Standpunkte artikulierend – um die gemeinsame Welt sorgen.

Das Politische darf kein Unisono sein. Dass es eine distinguierte Vielstimmigkeit<sup>93</sup> im öffentlichen Raum gibt, ermöglicht erst, über die Gegenstände der geteilten Welt zu verhandeln und eine Realität zu stiften, in der Handeln im Arendt'schen Sinne möglich ist. Die aus dieser Pluralität resultierende Misere des Handelns ist etwas, das ohne Zerstörung des Politischen nicht behoben, nur erlitten werden kann.

### 2.2.4 Miteinandersein

Pluralität heißt nicht nur die Artikulation unterschiedlichster Standpunkte, sondern ist auch eine besondere Form des Miteinanders. In der Arendt'schen Aufteilung ist der Bereich des Arbeitens von der Notwendigkeit bestimmt, dass der Körper erhalten werden muss. Die physischen Bedürfnisse sind unumgänglich und ihre Befriedigung ist ein Zwang, dem der Mensch nachgeben muss. Diese Zwang-Struktur bestimmt den privaten Bereich, der primär für die Versorgung des Körpers durch Arbeit vorbehalten ist.

Im Modus des Herstellens, eine von der Arbeit geschiedene Tätigkeitsform, ist die Zweck-Mittel-Logik bestimmend. Man tut etwas, um damit ein erwünschtes Ergebnis zu erreichen. Diese Unfreiheit des eigenen Tuns wird oft von einer Einsamkeit begleitet, von der Isolation des beschäftigten Tätigseins selbst.<sup>94</sup> Nur Handeln verträgt Isoliertheit gar nicht (alleine kann man nicht handeln), nur hier geschieht die Interaktion der Beteiligten in Freiheit, d.h. ohne Not oder ohne konkret vorgegebene Ziele. Miteinandersein im Modus der Pluralität bedeutet »people are *with* others and neither for nor against them – that is, in sheer human togetherness«. <sup>95</sup> Erst in einem solchen Zusammensein kann sich das Politische ereignen, können Handeln und Sprechen stattfinden.

Im pluralitätsbestimmten Miteinander geht es um die geteilte Welt. Um ein gemeinsames Interesse im wörtlichen Sinne, wie Arendt darauf aufmerksam macht. »These interests constitute, in the word's most literal significance, something which *inter-est*, which lies between people and therefore can relate and bind them together.«<sup>96</sup> Während aber Inhalte besprochen werden, macht sich als ein weiteres »inter-est« das Beziehungsnetz bemerkbar, in dem Sprechen und Handeln stattfinden.

»This second, subjective in-between is not tangible, since there are no tangible objects into which it could solidify [...] But for all its intangibility, this in-between is no less real than the world of things we visibly have in common. We call this reality the »web« of human relationships [...].«<sup>97</sup>

In der deutschen Fassung von *The Human Condition* verwendet Arendt den Ausdruck »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«<sup>98</sup>. Damit gemeint ist ein schon immer bestehender und immer weiter gewebter Zusammenhang, in den der Einzelne hineinspricht und -handelt. Das Miteinandersein ist also nicht nur durch den Gegenstand bestimmt, auf das sich die Beteiligten von ihren unterschiedlichen Standpunkten aus beziehen, sondern auch durch ihre

Beziehungsvorgeschichte.<sup>99</sup> Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten beeinflusst sowohl den Platz, den der Mensch im Politischen einnehmen kann, als auch den Verlauf und die Wirkung seines Sprechens und Handelns. »[...] the stories, the results of action and speech, reveal an agent, but this agent is not an author or producer. Somebody began it and is its subject in the twofold sense of the word, namely, its actor and sufferer.«<sup>100</sup>.

Politisches Handeln und Sprechen sind somit nicht selbstbestimmt. Sie finden im öffentlichen Miteinander statt, ihr Verlauf und ihre Wirkung werden von den anderen Anwesenden mitbestimmt. »[...] action, though it may proceed from nowhere, so to speak, acts into a medium where every reaction becomes a chain reaction and where every process is the cause of new processes.«<sup>101</sup> Das Miteinander ist eine Vernetzung. Der Einzelne ist zwar nicht determiniert durch die anderen, doch ist er durch sie prinzipiell mitbestimmt und bedingt. Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten impliziert Unberechenbarkeit und fehlende Souveränität. Aus diesem Bezugsgewebe kann sowohl der radikal antipolitische Terror wie auch der revolutionäre Neubeginn entwachsen. Bleibt dieses bedingte Miteinander frei von Willkür und Unterdrückung, ist der so bestimmte politische Bereich die höchste Form menschlicher Freiheit.

## 2.2.5 Freiheit

Nach Aristoteles,<sup>102</sup> der für Arendts politisches Denken als wichtiger Referenzpunkt dient, gibt es nur zwei menschliche Aktivitäten, die tatsächlich politisch sind: Sprechen und Handeln, *lexis* und *praxis*.<sup>103</sup> Sie sind als politisch zu betrachten, weil sie weder der Notwendigkeit noch der Nützlichkeit unterworfen, d.h. gänzlich frei von Herrschafts- oder Kausalitätslogik sind. Im Sprechen und Handeln drückt der Mensch aus, wer er ist. Er positioniert sich in der Welt, artikuliert seinen Standpunkt und ist für andere im Raum des Miteinanderseins vernehmbar.

Eine solche Freiheit war in der Antike – genauso wie auch noch heute – sehr voraussetzungsreich. Nur derjenige konnte in diesem Sinne frei sein, für dessen Lebensnotwendigkeiten schon gesorgt wurde, dessen Kapazitäten nicht durch den Überlebenskampf erschöpft wurden. »[...] to be a free person [means to be] free to transcend his own life and enter the world all have in common.«<sup>104</sup> Freiheit kann daher nicht ohne Notwendigkeit gedacht werden. Kennt jemand die Not nicht, kann er auch nicht als frei bezeichnet werden, denn Freisein entsteht erst dadurch, dass man sich von Zwängen freikämpfte.

»Man cannot be free if he does not know that he is subject to necessity, because his freedom is always won in his never wholly successful attempts to liberate himself from necessity.«<sup>105</sup>

So einmalig auch die Freiheit des Politischen sein mag, zeugt sie paradoxerweise von einer spezifischen Unterworfenheit. Diese besteht nicht in Herrschaftsverhältnissen, sondern darin, dass sich die Konsequenzen des eigenen Handelns und Sprechens der Intention und der Kontrolle des Sprechenden bzw. des Handelnden entziehen. Während man durch Arbeit die biologischen Bedürfnisse vorsehbar befriedigen kann und am Ende von Herstellungsprozessen die geplanten Gegenstände stehen, sind die Konsequenzen von Sprechen und Handeln sowohl unberechenbar als auch unwiderruflich,<sup>106</sup> weil sie im Miteinander stattfinden und sich auf alle anderen auswirken. Im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten entgleiten sie der Kontrolle des Sprechenden bzw. des Handelnden, verursachen Nicht-Intendiertes, lösen Ungevoltes aus. Sie machen den Handelnden für solche Folgeentwicklungen verantwortlich, die er nie beabsichtigte. »[...] the human capacity of freedom, which, by producing the web of human relationships, seems to entangle its producer to such an extent, that he appears much more the victim and the sufferer than the author and doer of what he has done.«<sup>107</sup>

Arendt argumentiert, dass die westliche Philosophiegeschichte diese unberechenbare Freiheit des Politischen überwiegend als etwas zu Verbannendes bzw. Einzudämmendes bewertete. Die Unvorhersehbarkeit der Konsequenzen freien politischen Handelns wurde nämlich als zwingende Kausalität und als Rückfall in die Notwendigkeit interpretiert. Als Alternative entwickelte sich einerseits ein politisches Denken, das für starke Führung plädierte, andererseits ein Aufruf zum gänzlichen Rückzug von der Welt, so dass persönliche Integrität gewahrt werden kann.<sup>108</sup>

Der Fehler der philosophiegeschichtlichen Denktradition liegt laut Arendt jedoch darin, dass sie Freiheit und Souveränität miteinander gleichsetzte. Souveränität kann es nur um den Preis der Unterdrückung anderer geben, denn nur so kann erreicht werden, dass einem keiner mehr bei der Ausübung der eigenen Freiheit im Wege steht. Dies wiederum heißt aber, dass es keine Freiheit für alle gibt. »If it were true that sovereignty and freedom are the same, then indeed no man could be free, because sovereignty, the ideal of uncompromising self-sufficiency and mastership, is contradictory to the very condition of plurality.«<sup>109</sup>

In einer Welt, die von Menschen und nicht ausschließlich von einem Menschen bewohnt ist, kann es bei Bewahrung der Pluralität nicht gleichzeitig

Freiheit und Souveränität geben. Pluralität im Miteinander, als Bedingung des Politischen, schließt Freiheit ein und Souveränität aus. Nur der absolut herrschende Tyrann und der sich in seine Gefühlswelt zurückgezogene Isolierte können souverän sein. Die Unvorhersehbarkeit des eigenen freien Handelns und Sprechens soll daher nicht als Rückfall in eine kausale Notwendigkeit oder als Herrschaft der Konsequenzen gedeutet werden. Unberechenbarkeit und Unwiderruflichkeit sind vielmehr Ausdruck einer tatsächlichen Freiheit, deren Ausübung Mut erfordert. Freiheit schließt Unvorhersehbarkeit als Kondition des Politischen mit ein.

### 2.2.6 Temporalität

Dass politisches Handeln im Öffentlichen nicht vorhersehbar und planbar ist, verhindert, dass historische Ereignisse als Fortsetzung einer schon immer vorhandenen Kausalkette bzw. als Akkumulation des Vorausgehenden betrachtet werden. Natalität steht nicht nur aus anthropologischer Sicht im Zentrum von Arendts Menschenbild. Der Gebürtigkeit eigener Neuanfang ist die immerwährende politische Alternative zum Bestehenden. Handeln ist eine Initiative, der Beginn einer neuen Zeitrechnung. »To act, in its most general sense, means to take an initiative, to begin [...], to set something into motion [...].«<sup>110</sup> Natalität ist pure Temporalität. Sie ist sowohl der Augenblick des Neuen als auch die Unterbrechung des Kontinuierlichen.

Jede Tätigkeit besitzt eine Zeitstruktur bei Arendt. Arbeit bedeutet Wiederholung und Verschwinden. Das biologische Leben verzehrt seine Ressourcen und muss täglich neu genährt werden. Gegenüber der Flüchtigkeit des individuellen Lebens erzeugt die herstellende Tätigkeit Beständigkeit. Gegenstände überdauern Generationen und wirken in einer sich permanent verändernden Welt stabilisierend. Handeln ist zwar das Neue schlechthin, doch ist es flüchtig. Es ereignet sich in einer kurzen Zeitspanne und verschwindet danach.

Der Anfang ist ein erst rückblickend definierbarer Zeitpunkt, mit dem keiner rechnete und der wie ein Wunder geschah. »[...] the new therefore always appears in the guise of a miracle«<sup>111</sup>. Wunder sind die Manifestation davon, was Arendt als »infinite improbability«<sup>112</sup> bezeichnet: Ereignisse, die trotz aller Unwahrscheinlichkeit stattfanden. Mit Verweis auf die Entstehung des Universums argumentiert Arendt, dass menschliche Existenz der ultimative Beweis für die Innerweltlichkeit unendlicher Unwahrscheinlichkeit ist. Politisches Handeln, als eine Variante solcher Wunder, ist im Men-

schen durch seine Natalität, durch die »infinite improbability« seines eigenen Lebens, angelegt. Wann es sich ereignet, ist nicht vorhersagbar – wenn es sich aber ereignet, ist es wie ein Wunder und verflüchtigt sich auch ebenso.

Handeln stößt eine Ereigniskette an. Wie die durch dieses Handeln losgelöste Geschichte ausgeht, können nur jene sagen, die den Anfang rückblickend, vom Ende her betrachten.<sup>113</sup> Geschichtsschreibung ist unentbehrlich, weil das Handeln ohne sie keinerlei Abdrücke in der Welt hinterlassen würde. An sich ist es flüchtig und existiert nur für »a fleeting moment«<sup>114</sup>. Erinnerung, Geschichtsschreibung und andere Artefakte der herstellenden Tätigkeit verdinglichen das Handeln in der Welt. »[... action itself is] of an entirely unwordly nature and therefore need[s] the help of an altogether different nature; [it] depend[s] for [its] reality and materialization upon the same workmanship that builds other things in the human artifice.«<sup>115</sup>

Ebenso wie Menschen den pluralen Raum des Öffentlichen brauchen, um sich ihrer eigenen Realität zu versichern, braucht das Politische aufgrund seiner fehlenden Dinghaftigkeit und seiner Flüchtigkeit den öffentlichen Raum bzw. die Wahrnehmung der Anwesenden, damit es in der Welt bleiben kann. Es muss sich materialisieren, damit es aus dem Augenblick des Wunderbaren in die Beständigkeit der kulturellen Erinnerung übertragen werden kann. Nur als Verdinglichtes kann es langfristig als gemeinsamer Bezugspunkt in der geteilten Welt anwesend sein. Nicht mehr als Handeln an sich, aber als Beispiel dafür, was es heißt, zu handeln.

### 2.2.7 Fragiler Schutz

Das Politische ist in Arendts Beschreibung ein besonders fragiler Raum des menschlichen Miteinanders. Ihn durch Einzelmacht zu stabilisieren, ist das verführerische Versprechen der Politik. Eine durch souveräne Herrschaft erzeugte Sicherheit zerstört das Politische, denn sie lässt die Freiheit und die Artikulation der Vielstimmigkeit im öffentlichen Miteinander nicht zu. Arendt konzipiert das Politische nicht nur als einen fragilen Raum, sondern auch als den Ort, der Fragilität ermöglicht und genügend Schutz bietet, um die Berührbarkeit menschlichen Seins anzunehmen. Das Politische wirkt öffnend auf das Miteinander. Es ermöglicht das Neue und hält Veränderungen aus. Das Politische bewahrt die ontologische Berührbarkeit des Menschen, weil es Raum dafür bietet, die Konsequenzen von Betroffenheitserfahrungen zu artikulieren und auszudiskutieren bzw. diese wiederum ins Miteinander einzugliedern. Das Politische ist durch seine Fragilität flexibel genug, um

Wunder zuzulassen, um die Chancen und Gefahren auszuhalten, die der Natalität inhärent sind.

Vor diesem Hintergrund kann nun die Frage beantwortet werden, wie bei Arendt das Verhältnis zwischen emotionalen Phänomenen und dem politischen Raum gedacht ist. Gefühle versteht Arendt in Rousseau'scher Tradition als isolierende und weltverschließende emotionale Phänomene und sieht in ihnen schon im Varnhagen-Buch eine weltvernichtende Kraft, die die Neigung zur Isolation und zur Massenstimmung, die Vorbereitung von Lügen, die Auslöschung der Fakten und einen ideologischen Zwang enthalten. Daher sind sie für das Politische grundsätzlich ungeeignet.

Um pathische Erfahrungen, die einen Widerfahrnischarakter haben, steht es anders. Diese betrachtet Arendt als authentische und elementare Erfahrungen, für deren Empfängnis der Mensch seine Berührbarkeit bewahren und bereit sein muss, sich ihnen auszusetzen. Sowohl im Fall Rahel Varnhagens wie auch am literarischen Beispiel Jesu zeigt Arendt, dass die pathische Erfahrung dem Menschen grundsätzliche Wahrheiten über sein Sein in der Welt und im Miteinander mitteilt. Die leidenschaftlich erlittenen Widerfahrnisse klären einen über die Wirklichkeit der eigenen Identität (Rahel Varnhagen), die Grenzen des (moralisch) Erträglichen (Billy Budd) und über das Gewicht wirklichen Leidens in der Welt (Jesus) auf. Diese Erfahrungen sind realitätsstiftend. Das Politische ist der Bereich, in dem die Wirklichkeit der Welt konstituiert, bestätigt und in ihrer ganzen Schönheit und Hässlichkeit akzeptiert und besprochen wird.

Den Leidenschaften mangelt es allerdings an einigen Eigenschaften, um sich für den politischen Raum zu eignen. Sie sind intensive Erfahrungen der privaten Betroffenheit und dem daraus resultierenden Aufgewühltsein. Sie sind prinzipiell weder klare Artikulation noch öffentliches Erscheinen im freien, pluralen Miteinander. Betroffenheit, wie Arendt es am Beispiel des Mitleidens zeigt, löscht die Distanz zwischen dem Leidenden und dem Mitleidenden aus,<sup>116</sup> ihr Verhältnis wird weltlos. In der Verschmelzung ist keine Berührbarkeit mehr möglich. Zwar drückt die pathische Ergriffenheit aus, dass der Mensch berührbar ist und in Verbindung mit der Welt und mit dem anderen steht, doch ist die Leidenschaft an sich eine Erfahrung, die aufgrund ihrer Intensität ausschließlich erlitten wird und dabei das Außen vor dem Erleidenden verschließt.

In ihrem Kern beweist die Tatsache der Ergriffenheit, dass es eine Offenheit der Welt und dem Anderen gegenüber gibt. Daher sind Leidenschaften anders als Gefühle nicht prinzipiell antipolitisch. Jedoch sind im Bereich des

Politischen Prozesse der Artikulation und der Verdinglichung von grundlegender Bedeutung. Diese Transformation muss immer wieder stattfinden, damit das Politische überhaupt erst entstehen bzw. erinnert werden kann. Damit die Welt nicht verschwindet, muss immer wieder diskutiert werden, was das »inter-est« tatsächlich ist. Artikulation bzw. Ausdruck zu verschaffen, ist ein Übersetzungsprozess, eine Bewegung aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit, aus der Flüchtigkeit in eine Permanenz.

Wieso sollten aus dem Sich-transzendieren-Können pathische Erfahrungen ausgeschlossen sein? Nachdem ihre Intensität abgeklungen ist, können sie genauso veröffentlicht und artikuliert werden wie andere Erfahrungen, Erkenntnisse, Ereignisse. Sie verlieren zwar ihre ursprüngliche Wucht, erreichen aber eine andere Wirklichkeit, nämlich eine auch für andere sichtbare. Als Elemente eines Miteinanders formen sie die Wahrnehmung und stoßen Diskussionen an, die ohne die erlittene Betroffenheit nicht entstanden wären.<sup>117</sup>

In *On Revolution* deutet Arendt eine so verstandene Transformation von Leidenschaften in politische Werte an. »Pity may be the perversion of compassion, but its alternative is solidarity. For solidarity, because it partakes of reason, and hence of generality, is able to comprehend a multitude [...] though it may be aroused by suffering, is not guided by it [...].«<sup>118</sup> Die Transformation des Mitleidens in eine die Pluralität bewahrende, innerweltliche Form ist Solidarität. Eine pathische Erfahrung, die an die Berührbarkeit des Menschen anschließt, wird durch Verallgemeinerung und Artikulation in einen gemeinschaftsstiftenden Wert transformiert.<sup>119</sup> Als Solidarität entspricht sie den Regeln des politischen Raumes, vermittelt aber auch eine Erkenntnis, die erst durch die pathische Betroffenheit artikulierbar wurde. Schmerz muss behoben werden, auch, wenn ihn andere erleiden. Erzeugt durch pathisches Mitleiden, aber nicht mehr von ihm getrieben, kann Solidarität als gemeinsamer politischer Wert etabliert werden.

Solidarität leitet Arendt nicht aus moralischen Überlegungen ab. Sie wird nicht als religiöser oder als ethischer Imperativ eingeführt, sondern entspringt der Transformation einer pathischen Erfahrung. Ohne die Betroffenheitserfahrung, die durch Berührbarkeit ermöglicht wird, könnte sich Solidarität als politisches Prinzip nicht durchsetzen. Als Kontrastfolie dazu übt Arendt eine überraschende Kritik an den von ihr so verehrten amerikanischen Gründungsvätern aus. Diese waren in einer ganz anderen Situation als die französischen Revolutionäre. Durch eine andere ökonomische Lage und durch das Ignorieren der Situation der Sklaven war massenhaftes Hungern

und das dadurch verursachte Leid keine Kernfrage der Revolution. Leidenschaften verstanden die amerikanischen Freiheitskämpfer nur im Sinne von Lusterfahrung und nicht als »to suffer and to endure«<sup>120</sup>. Diese fehlende Erfahrung des Erleidens führte laut Arendt zu einer gewissen Gewichtlosigkeit ihrer staatsgründerischen Prinzipien.<sup>121</sup> Politische Werte können nur dann den Bestand der Gemeinschaft garantieren, wenn sie die ganze Breite menschlicher Erfahrungen widerspiegeln bzw. in den politischen Raum integrieren. Ohne Berührbarkeit und Betroffenheit fehlt dem politischen Raum ein Eckstein. Widerfahrnis und Erleiden bzw. ihre Transformation in politische Werte sind für den Erhalt des Politischen unverzichtbar. »For, humanly speaking, it is endurance which enables man to create durability and continuity.«<sup>122</sup>

Das Erlittene gibt nicht nur der politischen Konstitution eine Tiefe. In *On Revolution* und in einem späteren Essay, *On Violence* schreibt Arendt über Zorn, den sie als Antwort auf Ungerechtigkeit interpretiert. Das Leiden, das den Punkt des Unerträglichen überschritten hat, »explodes into rage«<sup>123</sup>. Dieser Wutausbruch ist nicht die hilflose Reaktion eines trotzigigen Kindes, im Gegenteil. Er ist die erste aktive Antwort auf die wahrgenommene Wirklichkeit. »For rage is [...] the mode in which impotence becomes active in its last stage of despair. The *enrages* [...] were those who refused to bear and endure their suffering any longer [...].«<sup>124</sup> In der Zurückweisung des Weiterhin-erleiden-Müssens drückt sich die Verbindung zur Welt aus. Sie wird erlebt, erlitten, man ist ihr ausgesetzt und aus dieser Berührbarkeit heraus entspringt die protestierende Wut. Die Vorstufe der von Arendt konzipierten »rage« ist das ungerecht erlittene Leiden. Dieses muss erlebt werden, damit transformierende Kräfte freigesetzt werden können. »[...] it is true that suffering, once it is transformed into rage, can release overwhelming forces.«<sup>125</sup>

Die freigesetzte Antriebskraft kann zu Gewalt führen. Arendt argumentiert jedoch dafür, dass weder eine so verursachte Gewalt noch die ihr zugrunde liegende Wut per se animalisch oder irrational wären. Der Affekt an sich impliziert keine Irrationalität, im Gegenteil sogar. Er ist Ausdruck menschlicher Lebendigkeit und der Antwortfähigkeit darauf, was einen in der Welt umgibt und einem zustößt. »Only where there is reason to suspect that conditions could be changed and are not does rage arise.«<sup>126</sup> Animalisch oder dehumanisierend sind nicht Gewalt oder Wut, meint Arendt, sondern die Umstände, die den Menschen so verunstalten, dass er keine Zeichen von Betroffenheit mehr zeigt. »[...] not rage and violence, but their conspicuous absence is the clearest sign of dehumanization.«<sup>127</sup>

Antipolitisch sind zwar sowohl Gewalt als auch Wut, weil sie nicht mit »deliberate speed«<sup>128</sup>, sondern im Augenblick der Ergriffenheit agieren und für politische Debatten nicht offen sind. Dass sie nicht verhandlungsbereit sind, bedeutet aber für Arendt nicht, dass sie irrational oder gar politisch zu vermeiden wären. »[...] there are situations, in which [they are] the only appropriate remedy«<sup>129</sup>. Da in der Wut zum Ausdruck kommt, dass die Zustände in der Welt erlitten, bewertet und als unerträglich beurteilt wurden, würde eben das Ausbleiben dieser Emotion mit Entmenschlichung gleichbedeutend sein.<sup>130</sup> Von einer politischen Warte aus betrachtet ist Wut mehr als »merely emotional«<sup>131</sup>. Indem sie die erpresserischen Zustände benennt, sich gegen sie aufbäumt und sie zu transformieren bereit ist, trägt sie zur Wiederherstellung des politischen Raumes bei. »Rage« ist wirklichkeitsstiftend – sie artikuliert den Ist-Zustand und macht ihn damit zum Teil des Miteinanders. Erst, wenn die Ungerechtigkeit wahrgenommen wird, kann eine gerechtere Welt entstehen.

Emotionale Phänomene, die aus der Berührbarkeit des Menschen resultieren, sind für das Politische in zweifacher Hinsicht unentbehrlich. Erstens als menschliche Grunderfahrungen, die durch ihre Transformation belastbare Prinzipien einer politischen Gemeinschaft etablieren. Zweitens als sensibilisierende Momente des politischen Raumes, die den Einbruch des Neuen ermöglichen und somit vorbeugen, dass das Politische seine Fragilität, Offenheit und Berührbarkeit verliert. Gleichzeitig bietet der politische Raum einen sicheren Ort für die Thematisierung und für die politische Integration von Betroffenheitserfahrungen.

Arendt unterscheidet Gefühle (Rousseau) und Leidenschaften (*pathos*). Die kategorische Unterscheidung legt sie darin fest, inwiefern diese emotionale Phänomene dialogisch sind, ob sie auf ein Außen verweisen bzw. mit ihm in Verbindung treten. Vor diesem Hintergrund übt Arendt an der Rousseau'schen Emotionalität Kritik aus. Sie sei eine künstliche, durch Isolation und Repetition erzeugte Konstruktion eines Subjekts, das sich von der Welt zurückzieht, sich von ihrer Unberechenbarkeit und vor seiner eigenen Berührbarkeit schützen will. Im Gegensatz dazu versteht Arendt *pathos* als grundsätzliche Interaktionsform mit der Welt, die immens zum Erkennen der Wirklichkeit und der gesellschaftlichen Tatsachen beiträgt. Ich interpretiere Arendts implizite Affekttheorie im Hinblick auf das Politische so, dass emotionale Phänomene durch Transformation (d.h. durch Verdinglichung und Verallgemeinerung als Artikulation bzw. Pluralisierung) zum Initiationsmoment politischer Werte werden. Dafür lege ich eine Lesart des Politischen

vor, in der das Politische ein prinzipiell offener, veränderbarer und berührbarer Raum des menschlichen Miteinanders ist, mit dem Ziel der »Weltwahrung«<sup>132</sup>.

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass Arendt nicht nur zwischen Gefühl und Leidenschaft unterscheidet, sondern auch diverse emotionale Phänomene in ihrem Werk bespricht. Dabei ist die Analyseoptik nicht dadurch bestimmt, ob bestimmte Gefühle ›gut‹ (z.B. Liebe) oder ›schlecht‹ (z.B. Hass) sind, sondern ob sie die Welt für den Menschen öffnen oder sie vor ihm verschließen. Da die Grundcharakteristik des Politischen diesen Bereich als einen weltoffenen und wirklichkeitsstiftenden bestimmt, müssen emotionale Phänomene ähnlich wirken, um für das Politische von Bedeutung zu sein.

## 2.3 Erlösung aus der Isolation durch Liebe

Dass Arendts Denken eine Affinität zu emotionalen Phänomenen hatte, verrät schon ihre Dissertation. In dieser widmete die junge Studentin ihre Aufmerksamkeit dem Liebeskonzept des Kirchenvaters Augustin. In der folgenden Analyse von Arendts Frühwerk decke ich erstens die Ursprünge ihrer späteren politischen Fragestellungen auf. Zweitens vertiefe ich die oben aufgestellte These, wonach emotionale Phänomene in unterschiedlichen Modi funktionieren können und dieser Modus für ihre politische Relevanz entscheidend ist, durch ihre systematische Untersuchung. Indem ich die Funktionsweise und Wirkung von emotionalen Phänomenen in Arendts Schriften (u.a. Liebe als *cupiditas*, *caritas* und als *amor mundi*, Angst, Schmerz, Vergeben u.v.m.) herausarbeite, wird deutlich, dass ihnen sowohl weltvernichtende als auch weltkonstituierende Potenziale inhärent sind.

### 2.3.1 Entstehungsgeschichte

Hannah Arendt reichte ihre Dissertation mit dem Titel *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* an der Universität Heidelberg 1928 ein. Die Arbeit erschien als Buch 1929 und blieb auf Deutsch bis 2003 ohne weitere Veröffentlichung. Erst im November 2018 erschien die erste kritische Ausgabe des Werkes, unter der Edition von Frauke A. Kurbacher.<sup>133</sup> Jedoch existiert Arendts Dissertation auch in einer englischen Fassung, die deutlich früher als die deutsche Neuauflage, schon 1996, erschien. Diese als Interpretationsgrundlage für meine Analyse zu verwenden, ist nicht nur dar-

in begründet, dass editorische Entscheidungen die Lesbarkeit des Textes immens erleichtern, sondern auch darin, dass die englische Fassung die letzte, von Arendt bearbeitete Version ihrer Dissertation ist.

Arendt widmete sich ihrer frühen Schrift in den 1960er Jahren als Vorbereitung einer englischsprachigen Veröffentlichung.<sup>134</sup> Im Laufe der 1962 angefangenen, aber schließlich nie erfolgten Publikation überarbeitete sie den Originaltext. Maßgeblich für Arendts editorische Arbeit war die Erweiterung der ursprünglichen Dissertation, ohne ihre These grundsätzlich zu verändern.<sup>135</sup> Die erste Fassung wurde nicht von Arendt, sondern von E. B. Ashton (Ernst Basch) übersetzt. Später revidierte Arendt Ashtons Übersetzung und tippte sie auf Englisch selbst ab. Schließlich fügte sie der so entstandenen Version handschriftlich weitere Anmerkungen hinzu. Dass der Text als Buch letztendlich doch nicht erschien, ist der Tatsache geschuldet, dass die Jahre nach dem Eichmann-Buch<sup>136</sup> Arendt sehr beanspruchten und keine Zeit für die Fertigstellung des begonnenen Projekts blieb. Doch ist die englische Fassung jene, die Arendts Gedanken bezüglich des Dissertationsthemas in jüngster Form wiedergibt. Deshalb werde ich mich als Zitationsgrundlage auf *Love and Saint Augustine* beziehen.

### 2.3.2 Thematik der Dissertation

In Ihrer Dissertation sucht Arendt die Antwort auf die Frage, was Augustin unter Nächstenliebe verstanden und, wie er diese konzipiert habe. Da die Liebe zum Mitmenschen in diesem Kontext stark mit der Liebe zu Gott und der aus dieser Verbindung resultierenden neuen Form der Selbstliebe verbunden ist, untersucht Arendt jede dieser unterschiedlichen Liebesformen. Augustin bezeichnet sie mit drei Begriffen. »Augustine generally, but not consistently, uses *amor* to designate desire and craving (that is, for love in its largest, least specific sense); *dilectio* to designate the love of self and neighbor; and *caritas* to designate the love of God and the ›highest good.«<sup>137</sup>

Im Laufe ihrer Ausführungen arbeitet Arendt heraus, wie die Nächstenliebe (*dilectio*) der Liebe zu Gott (*caritas*) entspringt und von dieser bestimmt wird. Der Weg zu *caritas* führt aber durch die selbstverleugnende Liebe des Ichs, wodurch Arendt zu Recht die Frage stellt: Wie kann jemand, der sich selbst negiert, seinen Nächsten lieben?<sup>138</sup> Wo ist die Verbindung zwischen dem Ich und dem Du, wenn die Stelle des Ichs durch die rechte Gottesliebe ausgehöhlt wurde?

Gerahmt werden die Arendt'schen Überlegungen zur Interpersonalität von den Augustin'schen Gedanken über die Genealogie des Menschen. »[...] the being of man is understood as derived from a twofold source«<sup>139</sup>, interpretiert Arendt Augustin. Einerseits wird der Mensch als Individuum verstanden, als Einzelner, der durch Geburt in die Welt kommt, in die er aus Gottes Willen, als seine Kreatur, gesetzt wurde.<sup>140</sup> Gebürtigkeit und Kreatürlichkeit werden gleichgesetzt. Andererseits gehört der Mensch durch Generationsabfolge zur Menschheit,<sup>141</sup> ist intrinsisch von dieser Zugehörigkeit bestimmt. Die Abstammung von Adam determiniert die Generationen als sündhaft, d.h. diese ursprüngliche Zugehörigkeit ist *per se* problematisch. Gleichzeitig ist diese gemeinsame Zugehörigkeit diejenige, die es überhaupt erst ermöglicht, dass Menschen miteinander in Kontakt kommen,<sup>142</sup> dass das Ich auf einen Nächsten trifft.

Da aber die Erlösung aus der Sündhaftigkeit – verstanden als die immer scheiternde Bemühung, Glückseligkeit in dieser Welt zu finden – nur in der individuellen und isolierten Begegnung mit Gott stattfinden kann und kein Kollektivakt ist, verändert sich die Verbindung zum Mitmenschen. Wie ein zwischenmenschliches Verhältnis doch noch stattfinden kann, ist die Frage, der Arendt in ihrer Dissertation nachgeht.

Die Rezeption von Arendts Dissertation bemängelte, was auch später Zielscheibe permanenter Kritik war: Arendts sehr eigenwilliger Umgang mit ihren Quellen, ihre unorthodoxe, teilweise nicht wirklich nachvollziehbare Interpretation,<sup>143</sup> die Tatsache, dass sie relevante Aspekte (z.B. den theologischen Kontext) der Augustin'schen Überlegungen ignorierte. Des Weiteren ist es beinahe unmöglich zu unterscheiden, was Arendt selbst behauptet und was sie von Augustin übernahm, weil sie keinen Konjunktiv benutzt und nur in Ausnahmefällen ganze Sätze als Zitate markiert. Diese zeit ihres Lebens konsequent verwendete Argumentationsweise legt aber nahe, dass es ihr eben nicht um den Ursprung der Gedanken und deren philosophiegeschichtlichen Kontext ging, sondern um den Prozess des denkenden Verstehens selbst.<sup>144</sup> Verbindungen, Zusammenhänge und Bedeutungen tun sich auf, die nicht explizit in der Quelle zu finden sind. »As such, the dissertation is far more revelatory about Arendt herself and the early directions in her thinking than it is as a piece of scholarship on Augustine of Hippo.«<sup>145</sup>

Da Arendts Dissertation bereits wichtige Grundmotive ihres später entwickelten politischen Denkens beinhaltet, untersuche ich diese Frühschrift weder aus philologischer Perspektive noch bewerte ich Arendts Augustin-Interpretation. *Love and Saint Augustine* lese und interpretiere ich in Hinblick

auf Arendts politische Schriften. Meine Leitfrage lautet: Welche Aussagen trifft ihre Dissertation über die Rolle der Berührbarkeit im menschlichen Zusammenleben? Diese Fragestellung bietet erhellende Einsichten darüber, warum Arendt Weltverlust als Ursprung aller gesellschaftlichen Probleme betrachtet und wieso sie zwischenmenschliche Interdependenz als anthropologische und politische Ausgangssituation setzt.

### 2.3.3 Isolation – Begehren – Glückseligkeit und Verlustangst

Arendt übernimmt Augustins ontologische Bestimmung des Menschen ohne Vorbehalte und setzt diese auch in ihren späteren, explizit politischen Schriften voraus. Der Mensch ist ein isoliertes Wesen, getrennt von anderen Lebewesen und von der Welt.<sup>146</sup> Diese Isoliertheit wird dadurch verursacht, dass der Mensch der Welt nicht selbstverständlich zugehörig ist. »Originally, he is not part of the world.«<sup>147</sup> Als von außen Kommender lebt er in der Welt in »fundamental isolation«<sup>148</sup>. Dieses ontologische Isoliertsein ist für den Menschen unerträglich<sup>149</sup> und dessen Aufhebung ist die Voraussetzung dafür, dass er Glück erfahren kann. »[...] happiness [...] is the reversal of isolation«<sup>150</sup>. Das Getrenntsein kann nur durch den Besitz eines externen Gegenstandes aufgehoben werden, den der Mensch als sein *bonum*, d.h. als das für ihn Gute erkennt.<sup>151</sup> Das Nicht-Mehr-Getrenntsein ist daher keine bloße Weltzugehörigkeit, sondern das Besitzen des *bonum*. »Happiness is only achieved when the beloved becomes a permanently inherent element of one's own being.«<sup>152</sup>

Durch Begehren (*appetitus*) versucht der Mensch der Isolation ein Ende zu setzen. Das Begehren soll die ontologische Trennung zwischen dem Begehrenden und dem Begehrten überbrücken. Das Begehren erfüllt mehrere Funktionen. Erstens ist es die treibende Kraft der Suche nach dem *bonum*, zweitens ist es die Verbindung zwischen dem begehrenden Menschen und dem Objekt seines Begehrens, drittens ist das Begehren die transformierende Kraft, die das begehrte Objekt ins Geliebte und den begehrenden Menschen in den Liebenden verwandelt und so eine Zusammengehörigkeit stiftet. »Desire mediates between subject and object, and it annihilates the distance between them by transforming the subject into a lover and the object into the beloved.«<sup>153</sup> Liebe wird somit zur Ausdrucksform der Bemühung, das eigene *bonum* zu erreichen. »[...] love is a kind of craving [...] Craving, or love, is a human being's possibility of gaining possession of the good that will make him happy [...].«<sup>154</sup>

Dauerhaftes und gesichertes Glück wird ausschließlich dann erlebt, wenn die Kluft zwischen Begehrender und Begehrtem endgültig geschlossen wurde.<sup>155</sup> Das aber ist aus zwei Gründen nicht möglich. Erstens kann der Mensch das Objekt bzw. die Objekte seiner Liebe nicht in einer Weise einverleiben, die das Getrenntsein für immer aufheben würde. Denn erst eine solche Unverlierbarkeit würde die absolute Sicherheit des Besitzes, »being sure of not losing it«<sup>156</sup> garantieren und immerwährende Glückseligkeit bewirken. Während das Besitzen des Objekts der Liebe Glück bedeutet, ist der ständig drohende Verlust desgleichen das, was Traurigkeit verursacht. Allerdings – rezipiert Arendt Augustin – steht der Glückseligkeit des Habens nicht die Traurigkeit über das Verloren-Haben gegenüber, sondern die andauernde Angst, dass dieser Verlust eintreten könnte. »It is not the lack of possessing but the safety of possession that is at stake.«<sup>157</sup> Begehren und Liebe werden immer von der Verlustangst begleitet. Das ist eine der Ursachen, welche die endgültige Überwindung der Trennung zwischen dem Menschen und dem Außen verunmöglicht.

Zweitens liegt die Unmöglichkeit der absoluten Sicherheit in der Seinsweise des Menschen, nämlich in der Tatsache seiner Mortalität. Nicht die Unbeständigkeit der begehrten Objekte verursacht die Sehnsucht nach dem unverlierbaren Besitz, sondern das sterbliche und flüchtige menschliche Wesen selbst. »This enormous importance of security [...] is due to the condition of man and not the objects he desires.«<sup>158</sup> Ein sterbliches Wesen kann nichts für immer behalten. In jedem Begehren, in jeder Liebe drückt sich daher der Wunsch danach aus, die Mortalität zu überwinden und damit die Verlustangst mit »the calm quietude«<sup>159</sup> des sicheren Habens zu ersetzen. »Thus, the good love craves is life, and the evil fear shuns is death. The happy life is the life we cannot lose. Life on earth is a living death.«<sup>160</sup>

Die Kluft zwischen dem Liebenden und dem Geliebten kann aufgrund des Todes nie endgültig geschlossen werden. Der Mensch bemüht sich aber ununterbrochen um die Aufhebung seiner Isoliertheit. Sein Begehren ist zwar zum Scheitern verurteilt, doch kennt er keinen anderen Weg aus dem Getrenntsein heraus. Er ist durch sein alternativloses Begehren um einen unverlierbaren Besitz bemüht und in letzter Konsequenz von dieser Suche versklavt.<sup>161</sup> Weder kann er die Objekte seines Begehrens besitzen, noch kann er sich von der Außenwelt und somit von der begehrenden Liebe unabhängig machen und nicht mehr begehren. »For the extent that we are alive and active (and desire is a form of action), we necessarily are involved in things outside ourselves and cannot be free.«<sup>162</sup>

Freiheit wäre in diesem Kontext eine Unabhängigkeit vom Außen.<sup>163</sup> Eine solche Unabhängigkeit würde auch Angstlosigkeit mit sich ziehen. Ohne Abhängigkeit vom Begehrten hat man auch keine Angst vor seinem Verlust. Ein sterbliches Wesen aber, das prinzipiell vom Leben – als von einem nicht in seiner Macht liegenden äußeren *bonum* – abhängig ist,<sup>164</sup> kann diese Freiheit nie erreichen. Der Mensch besitzt sein eigenes Leben nicht<sup>165</sup> und aus diesem prinzipiellen Mangel folgen alle weiteren Abhängigkeiten. Der Augustin'sche-Arendt'sche Mensch ist daher nicht nur als isoliert konzipiert, sondern auch als nicht selbstgenügsam, bedürftig und auf das Außen angewiesen. »[...] man is not independent and self-sufficient. His original isolation from his own good testifies to his dependence.«<sup>166</sup> Diese ursprüngliche, aus der Isolation resultierende Abhängigkeit wird im Begehren weiter verstärkt, da das begehrende Lieben bedeutet, dass man zusätzlich zur ontologischen Abhängigkeit auch noch von einem bestimmten Liebesobjekt abhängig ist.<sup>167</sup> Das Begehren des Liebesobjektes bedeutet eine Zunahme an Abhängigkeit und an Verlustangst, schließlich an Unfreiheit. »[...] freedom is essentially freedom from fear. No one who depends upon what is outside himself can be fearless.«<sup>168</sup>

Zusätzlich zu der Abhängigkeit von der Außenwelt verstärken die Unberechenbarkeit und Unvorhersehbarkeit des Kommenden noch mehr die Unfreiheit des Menschen. Sowohl Begehren als auch Verlustangst überschreiten den Horizont der Gegenwart und beziehen sich auf eine unbekannte Zukunft. »Thus, the future in which man lives is always the expected future, fully determined by his present longings or fears.«<sup>169</sup>

Sicherheit des Besitzes und die damit eintretende Freiheit könnte es nur geben, wenn auf die Gegenwart keine Zukunft mehr folgen würde, wenn sich die Gegenwart unendlich ausdehnen und zur Ewigkeit werden würde, in der es keine Veränderung mehr gäbe. »This present without a future [...] is eternity [...] is freedom from fear. Such fearlessness exists only in the complete calm that can no longer be shaken by events expected of the future.«<sup>170</sup> Solange es aber eine unbekannte Zukunft gibt, ist die Gegenwart von einer Selbstvergessenheit bestimmt – der Mensch verliert sich an eine verlangte oder befürchtete Zukunft.<sup>171</sup> Das Begehren findet zwar im Jetzt statt, aber es richtet sich auf die Zukunft. So zerstört es die Gegenwart. »Constantly bound by craving and fear to a future full of uncertainties, we strip each present moment of its calm, its intrinsic import, which we are unable to enjoy. And so the future destroys the present.«<sup>172</sup>

Weder die Objekte des Begehrens noch die Zukunft bieten eine mögliche Aufhebung der prinzipiellen Isoliertheit und Abhängigkeit des Menschen.

Den einzigen Ausweg aus der Versklavung bietet die alternative Wahl des Liebesobjekts: eines, das nicht den Konditionen des menschlichen Seins unterliegt. »The right love consists in the right object. [...] Hence, Augustine warns, ›Love, but be careful what you love.«<sup>173</sup>

### 2.3.4 Auswege aus der Isolation: *cupiditas* und *caritas*

Das Begehren, d.h. die liebende Bindung an ein Außen, ist der natürliche Versuch des Menschen, seine Isolation aufzuheben. Seine Abhängigkeit und fehlende Selbstgenügsamkeit wird er auf diesem Wege zwar nur verstärken, aber das ist ihm nicht von Anfang an bewusst. Die Liebe birgt das Versprechen, beim begehrten Objekt das Ende der Isolation und damit einhergehend Glückseligkeit zu finden. »[Man] is driven to break out of his isolation by means of love«<sup>174</sup>.

Liebe, die sich auf Gegenstände dieser Welt richtet, kann das Getrenntsein unmöglich überwinden, weil die menschliche Mortalität das letzte Wort hat und Isolation und Verlust endgültig macht. »This love has the wrong object, one that continually disappoints its craving.«<sup>175</sup> Im Gegensatz zu dieser falschen Liebe führt Augustin die Möglichkeit einer richtigen, zielführenden Liebe ein. Dieses richtet sich auf das *summum bonum*, d.h. das höchste Gut, auf die Ewigkeit.<sup>176</sup>

»The right love consists in the right object. [...] Augustine's term for this wrong, mundane love that clings to, and thus at the same time constitutes, the world is *cupiditas*. In contrast, the right love seeks eternity and the absolute future. Augustine calls this right love *caritas*; the ›root of all evil is *cupiditas*, the root of all good is *caritas*.«<sup>177</sup>

Zwar sind sowohl *cupiditas* als auch *caritas* ihrer Struktur nach gleich, nämlich Liebesmodi des Begehrens, doch bieten sie dem menschlichen Sein unterschiedliche Perspektiven an. In *caritas* bezieht sich der Mensch auf ein zukünftiges ewiges Sein und will dieses durch die Transformation seines Selbst erreichen.<sup>178</sup> Indem er sich durch *caritas* in einen ewig Seienden umwandelt, überwindet er den Verlust, der mit dem Tod unumgänglich einherginge. Durch *cupiditas* aber verliert sich der Mensch an seine Vergänglichkeit, an die Objekte seiner Liebe, von denen er spätestens durch seinen Tod wieder getrennt wird. *Cupiditas* ist von einem »deep dissatisfaction«<sup>179</sup> begleitet, weil sein Ziel – das stabile Glückliche durch den Besitz des geliebten Objekts – unerreichbar

ist. »Love that desires a wordly object, be it a thing or a person, is constantly frustrated in its very quest for happiness.«<sup>180</sup>

Da der Mensch weder selbstgenügsam noch allmächtig ist, sind die geliebten Dinge schon zu seinen Lebzeiten außerhalb seiner Kontrolle.<sup>181</sup> Die immerwährende Verlustangst dominiert ihn und macht ihn unfrei. Deshalb ist es laut Arendt nicht *caritas*, was Augustin der *cupiditas* entgegensetzt, sondern die Freiheit.<sup>182</sup> Die grundlegende Verbindung zur Welt ist also in der *cupiditas*-Liebe die unfreie Angst. Angst davor, das nicht zu bekommen, was die eigene Isolation aufheben könnte bzw. Angst davor, das geliebte Objekt wieder zu verlieren. »The tie to the world, which is actualized in *cupiditas*, must be cut because it is governed by fear.«<sup>183</sup>

*Cupiditas* führt zur Zerstreuung des Selbst. Das Ich, das sich, um aus der Isolation seiner Mortalität gerettet zu werden, an diverse Dinge bindet, vergisst sich selbst in der Spirale von Angst und Begehren. »I lose the unity that holds me together by virtue of which I can say ›I am‹.«<sup>184</sup> Der Vorteil dieser Zerstreuung ist allerdings, dass sie mit der Selbstvergessenheit einhergehend auch von der Angst befreit. »Since dispersion brings about loss of self, it has the great advantage of distracting from fear, except that this loss of fear is identical with loss of self.«<sup>185</sup> Das grundlegende Problem mit *cupiditas* ist in dieser Hinsicht kein Moralisches (z.B. die Wahl der Objekte, der fehlende Gottesbezug), sondern dass der Mensch sich selbst vergisst und schließlich in der Zerstreuung gänzlich verlorenggeht. Arendt zitiert Augustin: »[man] does not stay in himself but [...] has gone out of himself as well.«<sup>186</sup>

Worin liegt aber der Unterschied zu *caritas*, wenn *caritas* auch nur eine Form des Begehrens ist? Das *summum bonum* ist ein Gutes, das außerhalb des Menschen liegt und für seine Glückseligkeit notwendig ist. »In this conceptual context, *caritas*, like any love, must be understood as craving and is distinguished from *cupiditas* by its object alone.«<sup>187</sup> Der gegenwärtige Zustand des Menschen wird ebenso wie im Fall von *cupiditas* abgewertet – das Gute, was glücklich macht, liegt außerhalb und ist zukünftig zu erreichen. Demnach gibt es den erwünschten Zustand des Menschen nur im Kommenden, nicht aber in der Gegenwart.

Allerdings verändert sich die Zeitlichkeit im Fall von *caritas*. Da die Erfüllung, die Aufhebung der Isolation, in einer absoluten Zukunft stattfindet, die als Realität des Gläubigen im Jetzt antizipiert wird, wandelt sich die Gegenwart schon hier auf Erden in die erhoffte Ewigkeit um. »If the present is altogether filled with desire for the future, man can anticipate a timeless present [...]«<sup>188</sup>. Zwischen dieser Ewigkeit, die Gott selbst ist, und dem ge-

genwärtigen Menschen vermittelt *caritas* ebenso, wie *cupiditas* zwischen dem Menschen und der Welt vermittelt. Das Begehren ist der Vermittler zwischen Begehrendem und Begehrten, da der Mensch in seinem ursprünglichen Zustand weder mit Gott noch mit dieser Welt in Verbindung steht. »All [*caritas*] does is mediate. It is no manifestation of an original interconnectedness of either man and God or man and world.«<sup>189</sup> Die Vermittlung richtet sich immer auf ein Außerhalb, um das sich der Mensch bemüht. Durch seine Bewegung auf das begehrte Objekt zu – ob Gott oder Welt – überschreitet und vergisst er sich selbst.<sup>190</sup> Gott und das ewige Leben liegen in dieser Struktur genauso außerhalb des Menschen wie ein weltliches Objekt. Der ausschlaggebende Unterschied ist aber, dass das in »*caritas*« Begehrte selbst ewig ist, d.h. nicht zu verlieren oder zu verfehlen. Die Verlustangst wird folglich obsolet, »a provisional sort of eternity comes about to manifest itself in this life as absolute fearlessness.«<sup>191</sup>

*Caritas* behebt somit zwei prinzipielle Probleme. Einerseits überwindet das Konzept des ewigen Lebens (zu erreichen durch *caritas*) den eigenen Tod. »Death has died.«<sup>192</sup> Wenn es aber keinen Tod mehr gibt, gibt es auch keinen Verlust mehr. Gibt es keinen Verlust mehr, hört die Angst endgültig auf, weil es nichts mehr gibt, um dessen Verlust man Angst haben müsste. Durch *caritas* bleibt das Leben dem Menschen erhalten. Arendt setzt dem ständigen Begehren die Freiheit entgegen, die in der Angstlosigkeit besteht. Frei zu sein bedeutet, keine Angst vor dem Verlust zu haben. *Caritas*, die durch die Auslöschung des Todes auch die Verlustangst vernichtet, lässt den Menschen an dieser Freiheit schon im Diesseits teilhaben. Auch wenn das ewige Leben ein erst kommendes Leben ist, ist es ein Nicht-Verlierbares. »The sign of *caritas* on earth is fearlessness, whereas the curse of *cupiditas* is fear – fear of not obtaining what is desired and fear of losing it once it is obtained.«<sup>193</sup>

Das zweite Problem, für das *caritas* die Lösung bietet, ist die fehlende Selbstgenügsamkeit und die enorme Abhängigkeit des Menschen. In der Liebe zu Gott erlangt der Mensch sein ewiges Sein, welches sein eigentliches Sein ist. Dieses ewige Leben ist weder bedürftig noch verletzbar noch von vergänglichen Dingen abhängig. Es ist frei und autark. Indem der Mensch sich durch *caritas* auf dieses ewige Leben bezieht und die ewige Version seines selbst begehrt,<sup>194</sup> hat er die Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit erreicht. Indem er im Jetzt sein ewiges Sein antizipiert, ist er von der Gegenwart unabhängig geworden.

*Caritas* macht den Menschen frei, während ihn *cupiditas* an die Welt und an ihre angsteinflößende Vergänglichkeit ausliefert. Allerdings wird in der

Weise des Begehrens und des Liebens ein markanter Unterschied deutlich. Während *cupiditas* die Dinge dieser Welt selbst, in ihrer Originalität und Einmaligkeit, begehrt,<sup>195</sup> unterwandert *caritas* durch ihre Zukunftsgerichtetheit das gegenwärtige Verhältnis zu dieser Welt. Dadurch verändern sich alle innerweltlichen Beziehungen des Ichs: zu sich selbst, zu Gott, zum Nächsten und zur Welt. Die Grundstruktur der neuen Beziehungen besteht laut Augustin nicht im Genuss oder in der Freude (*frui*), sondern in ihrer Nützlichkeit (*uti*)<sup>196</sup> für das *summum bonum*.

### 2.3.5 Ich-Selbst

Alles Begehren resultiert aus Selbstliebe. Denn diese Liebe des eigenen Selbst ist die Motivation für die Suche nach dem eigenen *bonum*. Der Mensch will aus Selbstliebe das haben, was ihn glücklich macht, er begehrt das für ihn selbst Gute.<sup>197</sup> Wie oben dargestellt, führt dieses Begehren entweder als *cupiditas* zur Bemühung um weltliche Dinge oder als *caritas* zu Gott und dem ewigen Leben. *Cupiditas* hängt sich an immer neue Liebesobjekte, die dem Menschen nie die erhoffte Ruhe und Sicherheit geben können. So zerstreut sich der Mensch in seinem Begehren. »I thereby become dispersed in the manifoldness of the world and lost in the unending multiplicity of mundane data.«<sup>198</sup>

Das eigentliche Problem dieser Zerstreuung ist nicht, dass sie vergängliche Genüsse und augenblickliche Befriedigung jagt. Arendts Bewertung – in Anlehnung an Augustin – entspringt der Tatsache, dass das Ich durch die Zerstreuung sich selbst vergisst. Die Selbstvergessenheit ist jedem Begehren inne. Der Unterschied zwischen *cupiditas* und *caritas* liegt aber darin, dass sich der Mensch durch *cupiditas* nicht nur vergisst, sondern auch verliert. »In this search man must ›forget‹ his self over the good he desires, and he runs the risk of losing himself altogether if he forgets himself over the goods of the world.«<sup>199</sup> *Cupiditas* führt durch Zerstreuung und Selbstvergessenheit bis in den Selbstverlust, während *caritas* den Menschen durch das Begehren des *summum bonum* zu seinem unsterblichen Sein verhilft.

Der Weg zum *summum bonum* beginnt mit dem Rückzug aus der Zerstreuung »into some inner region«<sup>200</sup>. Da aber der Augustin'sche-Arendt'sche Mensch nicht selbstgenügsam und unabhängig ist, findet er in seinem Inneren nicht die ersehnte Ruhe. Je mehr er sich zurückzieht, desto größer wird das Rätsel seines Seins, »he first discovers that he is doomed to die and that he is changeable«<sup>201</sup>. Arendt zitiert Augustins Erkenntnis: »I have become a question to myself« und macht damit deutlich, dass die Erlösung aus der Zerstreuung

ung und aus der Selbstvergessenheit nicht in der simplen Absage zur Welt zu finden ist. Als Augustin für sich selbst zur Frage wurde, die er nicht beantworten konnte, wandte er sich an Gott und erwartete die Antwort von ihm. Dieses biografische Datum des Kirchenvaters wird in Arendts Interpretation generalisierend als die Zusammenführung von Ich-Suche und Gott-Suche artikuliert: »Self-discovery and discovery of God coincide.«<sup>202</sup>.

Begehren verwandelt immer den Begehrenden. Einerseits wird er zum Liebenden und das Objekt seines Begehrens zum Geliebten. Andererseits überschreitet er sich selbst, geht aus sich heraus und vergisst sich. Er liebt und wünscht bei dem begehrten Objekt zu sein. »This ›transit‹ indicates the moment when the lover no longer loves with reference to himself, when his whole existence has become ›loving‹. In a similar way, *caritas*, the craving love of God, achieves the ›transit‹ to the future eternity.«<sup>203</sup> Der Übergang von sich zu dem Geliebten bewirkt eine Transformation der menschlichen Natur.<sup>204</sup> »This love [*caritas*] does not seek to depend on its object but really transforms the lover.«<sup>205</sup>

Wie geht diese Transformation vonstatten? Die Logik, die Arendt rekonstruiert, ist folgende: Im Begehren will der Mensch das für ihn absolut Gute erreichen, nämlich den Tod überwinden und ein Leben erlangen, das vom Verlust nicht mehr bedroht ist. Das Liebesobjekt von *caritas*, d.h. Gott selbst, »is nothing but the manifestation of this ›good‹.«<sup>206</sup> *Caritas* verändert die Zeitlichkeit des menschlichen Seins radikal. Der Fokus verlegt sich in die Ewigkeit. Das Gute ist in der Zukunft zu finden, das eigentliche Sein des Menschen wird sich erst dort verwirklichen. Im Hinblick darauf wird alles Gegenwärtige radikal abgewertet. »By anticipating eternity (the absolute future) man desires his own future self and denies the I-myself he finds in earthly reality.«<sup>207</sup> Durch *caritas* erlangt der Mensch die Einsicht, dass ihm das gegenwärtige Leben unmöglich das Glück geben kann, nach dem er sich sehnt. Somit verliert das Leben im Diesseits an »meaningfulness and weight«<sup>208</sup>.

Der Rückzug ins Innere wird durch *caritas* zur Ewigkeit hin geöffnet. Der Mensch wendet der Welt den Rücken zu, findet in seinem Inneren keine Antworten auf seine Fragen und kehrt deshalb zu Gott zurück. Es ist ein Zurückkehren, weil er sich durch *caritas* als Gottes Kreatur erkennt, als von ihm kommend. Sein gegenwärtiges Sein wird dadurch zu einer unbedeutenden Zwischenstation in der Geschichte seines ewigen Seins bei Gott. »The concrete course of life is no longer important.«<sup>209</sup>

Diese Erkenntnis und die Transformation des gegenwärtigen Menschen gehen mit einer Selbstverleugnung einher. Das aktuelle Selbst muss als unei-

gentliches Selbst zurückgewiesen werden, damit das wahre, ewige Ich gefunden und schon im Hier und Jetzt antizipiert werden kann. »This self-denial can only be achieved in *caritas*, because nothing else provides a reason for the sacrifice. Only through love can man renounce his own will«<sup>210</sup>.

Selbstverleugnung für die antizipierte Verwirklichung des ewigen Selbst bedeutet aber den totalen Rückzug aus dieser Welt. Das Ich wird mit all seinen Verbindungen, Vorlieben und individuellen Eigenschaften negiert.<sup>211</sup> Durch die Liebe zu Gott wird die Individualisation rückgängig gemacht. Der Mensch ist nun »an explicit assimilation to God«<sup>212</sup>. »Now he loves and hates as God does.«<sup>213</sup>

*Caritas* verändert also das Verhältnis vom Ich zu sich selbst in folgender Weise: Sie ist genauso ein Begehren, wie *cupiditas* es ist, und aus diesem Grund führt sie auch in die Selbstvergessenheit. Das Begehren konkretisiert sich im Wunsch, bei Gott und in der Ewigkeit zu sein. In dieser Ewigkeit meint *caritas* das eigentliche, weil ewige und unsterbliche, Sein des Menschen gefunden zu haben. Somit mündet *caritas* nicht im Selbstverlust, sondern führt zum Finden des eigentlichen Ichs. Dieses ist Gottes Kreatur, ein ewiges Wesen. Um sich in dieses unsterbliche Ich zu transformieren, muss das irdische Ich ausgelöscht werden, weil alles, was es im Diesseits ist (Eigenschaften, Vorlieben, seine Individualität), der Sterblichkeit unterliegt. Selbstverleugnung und Selbstauslöschung sind die Opfer, die die Liebe zu Gott verlangt, um ein Leben ohne Tod zu besitzen. Was auf diesem Wege verleugnet und ausgemerzt wird, ist die weltliche Individualität des Menschen. Durch *caritas* wird er nicht einfach zum »besseren Menschen«, zu jemandem, der weltlichen Freuden den Rücken kehrt. Indem er liebt und hasst wie Gott, wird er wie Gott. Er betrachtet sich selbst aus Gottes Perspektive und als seine Kreatur.

In *cupiditas* flieht das Ich vor sich selbst, weil es permanent unter Verlustangst leidet. Das Ich vergisst sich im Begehren. In den Augenblicken des Habens erlebt es sich als eins mit der Welt, wodurch seine Isolation für den Moment aufgehoben wird. Da aber sein Besitz nicht sicher ist, kehrt die Angst wieder und treibt das Ich im Modus der Selbstvergessenheit zu weiteren Objekten des Begehrens, bis es sich gänzlich an die Welt verliert. Er lebt nun in der Zerstreuung bis hin zur Selbstvergessenheit und ist nicht mehr fähig, Ich zu sagen. In Arendts Augustin-Lektüre ist dieses das natürliche Verhältnis des Ichs zu sich selbst.

*Caritas* verändert dieses Verhältnis radikal. Indem der Mensch seine Zerstreuung reflektiert und sich durch den Rückzug zu finden versucht, trifft er auf Gott. In Gott findet er jenes *summum bonum*, wonach er schon immer auf

der Suche war, die furchtlose, sichere Ewigkeit als Überwindung des Todes. Da er in dieser Perspektivenverschiebung vom Diesseits zum Jenseits seine Mangelhaftigkeit erkennt, verwirft das Ich sein diesseitiges Sein, seine Individualität. Wenn *cupīditas* den Menschen bestimmt, liebt er sich selbst in seinem gegenwärtigen Zustand nicht mehr, weil er das Selbst begehrt, das ewig ist und als Gottes Kreatur lebt. Das, was er bisher geliebt hat – das weltliche Selbst, aber auch die diesseitigen Bindungen – verwirft er, weil es sich als wertlos entlarvt. Das Ich verleugnet das Selbst, das es auf der Erde ist, und liebt das Selbst, das es in der Ewigkeit sein wird. »Since man is both ›from God‹ and ›to God‹, he grasps his own being in God's presence.«<sup>214</sup>

### 2.3.6 Ich-Gott

Gott zu finden und zu lieben heißt, sich aus dieser Welt zurückzuziehen und dem Diesseits nicht mehr zugehörig zu sein. Aber wieso bedeutet, Gott zu finden, gleichzeitig auch, dass das Selbst gefunden wird?<sup>215</sup>

Das menschliche Leben wird vom Begehren nach etwas Unveränderlichem und somit Sicherem und Verlässlichem bestimmt. Diese Unveränderbarkeit findet der Mensch weder in der Welt noch in sich selbst. Er ist der Veränderung unterworfen (*mutabilis*) und verändert sich mit jeder Sekunde seines Lebens bis hin zum Tod.<sup>216</sup> Ihm mangelt es an Sein, an einem Sein das ewig ist, d.h. an der Essenz des Seins. Da Gott eben diese Essenz ist, findet der Mensch bei ihm genau das, was ihm fehlt, was er selbst nicht besitzt und vergebens sucht. »Man loves God because God belongs to him as the essence belongs to existence, but precisely for this reason man is not. In finding God he finds what he lacks, the very thing he is not: an eternal essence.«<sup>217</sup>

Indem der Mensch Gott findet, findet er seine eigene Essenz und wird frei von *cupīditas*, d.h. von dieser an der Unbeständigkeit der menschlichen Existenz scheiternden Liebe. Gott zu lieben heißt auch, dass der Mensch *ist*. Nicht als ein vom Tod bestimmter Vergänglicher, sondern als eine von Gott erschöpfte, ewige Kreatur. Gott ist die Garantie für das essenzielle Sein des Menschen, »he cannot find his self except in the craving for God«<sup>218</sup>.

Der Mensch liebt Gott im Modus von *caritas* und erst so findet er sich selbst, erst so kann er das Sein erlangen, welches Gott besitzt. Die Abhängigkeit des Menschen wird also nicht gänzlich aufgehoben, aber in etwas Ewiges und Beständiges, nämlich in Gott hinaus verlagert. »[...] if man withdraws from God, man is nothing«<sup>219</sup>. Diese Bemühung um das eigene essenzielle

Sein durch die Liebe zu Gott ist es, was den Menschen transformiert, was sein Verhältnis zu seinem Selbst, zum Mitmenschen und zur Welt verändert.

Während *cupiditas* die unerträgliche Isolation des Menschen in der Welt aufzulösen versucht, kehrt der seiner Zerstreung bewusst gewordene Mensch in die Einsamkeit im Inneren zurück. *Caritas* hebt einerseits diese Isolation wieder auf, indem der Mensch sich an Gott sicher und verlässlich binden kann. Gleichzeitig aber – kommentiert Arendt – ist der Mensch in »absolute isolation in God's presence«<sup>220</sup>. Er bezieht sich als ein Ich auf Gott und kann sich nicht mehr aus diesem Gottesbezug lösen, ohne dabei seine Essenz, das ewige Sein, zu verlieren.

### 2.3.7 Ich-Nächster

*Caritas* verändert alle Verhältnisse radikal. Indem der Mensch Gott liebt, wird er transformiert, sogar an Gott assimiliert. »Now he loves and hates as God does.«<sup>221</sup> Die Selbstliebe wird zum Lieben der eigenen Kreatürlichkeit bzw. der eigenen Essenz. Das Kreatur-Sein wird auch in jedem anderen Menschen geliebt. Der Mitmensch ist als Freund oder Feind nicht länger relevant, die weltlichen Bindungen zählen nicht mehr. Der andere wird allein in seinem wahren Sein – d.h. als Kreatur<sup>222</sup> – geliebt, wie Gott ihn auch liebt.

Dieses essenzielle und ewige Sein besitzt der Mensch an sich nicht. Der andere wird für etwas geliebt, das er selbst gar nicht ist, das grundsätzlich nur Gott ist. Somit bedeutet die Nächstenliebe letztendlich nichts anderes, als Gott im anderen zu lieben, d.h. »every beloved is only an occasion to love God.«<sup>223</sup> Die konkrete Existenz des Mitmenschen verliert seine Bedeutsamkeit.<sup>224</sup> »And just as I do not love the self I made in belonging to the world, I also do not love my neighbor in the concrete and worldly encounter with him.«<sup>225</sup>

Der andere wird nicht in seiner weltlichen Konkretheit, mit Eigenschaften und einer individuellen Geschichte geliebt, die Verbindung zu ihm etabliert sich nicht durch selbständige Gefühle des Liebenden. Der Mitmensch ist eine bloße Gelegenheit, in allem, was vorhanden ist, Gott und seine Schöpfung zu lieben. »I never love my neighbor for his own sake, only for the sake of divine grace.«<sup>226</sup> Diese Liebe transformiert zwar jeden, dem der Mensch begegnet (ob Verbrecher oder Wohltäter) in einen Nächsten, aber verunmöglicht gleichzeitig eine innerweltliche Begegnung mit ihm oder eine Relation zu ihm. Der andere ist nur als Nächster relevant, in ihm wird nur Gott geliebt. Er an sich, als Individuum und in seiner Unterscheidbarkeit von anderen Menschen,<sup>227</sup>

bleibt ungreifbar. »Love of neighbor leaves the lover himself in absolute isolation«<sup>228</sup>, schreibt Arendt.

Ebenso wie *caritas* die Liebe zu sich selbst verändert und eine Selbstvergessenheit und Selbstnegierung verlangt, um das wahre Sein des Selbst zu erlangen, löscht *caritas* auch das uneigentliche aber konkrete Sein des Mitmenschen aus. »In self-denying love I deny the other person as well as myself, but I do not forget him.«<sup>229</sup> Der Nächste wird ausschließlich indirekt geliebt. Unmittelbar wird nur Gott geliebt.

Aus dieser *caritas* leitet sich die Nächstenliebe (*dilectio*) ab. Arendt betont nicht nur, dass die Nächstenliebe den Einzelnen in seiner Isolation gefangen hält, sondern auch, dass sie schon bestehende Verbindungen zerstört. »[T]his indirectness breaks up social relations.«<sup>230</sup> Das selbstverständliche Zusammenleben, das der Mensch durch seine Zugehörigkeit zur Menschheit von Geburt an erfährt, wird durch die Mittelbarkeit der Nächstenliebe zerstört. Zwar ist das ursprüngliche Miteinander auch von Isolation begleitet, von einem Getrenntsein vom *bonum*, aber es ist doch ein »self-evident living together«<sup>231</sup>, aus dem der Mensch durch *caritas* herausgerissen wird und das er sogar – in Hinblick auf sein wahres Selbst und das ewige Leben – verleugnen muss. *Caritas* instrumentalisiert die innerweltlichen Beziehungen. Sie sind als gegebene, innerweltliche Verbindungen nicht mehr Quellen von Freude (*frui*), sondern nur noch Mittel (*uti*), um in der Absage an sie noch mehr wie Gott zu werden.

### 2.3.8 Ich-Welt

*Cupiditas* und *caritas* bestimmen nicht nur das Selbstverhältnis des Menschen bzw. seine Verbindung zu Gott und dem Mitmenschen, sondern auch sein Verhältnis zu seinem weiteren Umfeld, zu der Welt, in der er von Geburt an lebt.

Welt versteht Arendt in Anlehnung an Augustin in zweifacher Weise. Erstens ist die Welt Himmel und Erde, Gottes Schöpfung. In diese vorgegebene Materialität wird der Mensch durch Geburt gesetzt. Zweitens bedeutet »Welt« die menschliche Welt,<sup>232</sup> d.h. Ereignisse, Interaktionen, Tätigkeiten, die von Menschen ausgeübt werden, kurz das, was Arendt viel später als »Bezugsge- webe menschlicher Angelegenheiten«<sup>233</sup> bezeichnen wird.

Die Ausgangsposition – d.h. das materielle Vorhandensein einer Welt, die Gottes Schöpfung ist – lässt offen, ob der Mensch in der Welt sein Zuhause findet oder nicht. Die Tatsache seiner physischen Präsenz durch Geburt be-

deutet noch nicht, dass er sich in der Welt heimisch fühlt. In der zweiten Bedeutung, als menschliches Zuhause, wird die Welt erst durch Liebe erfahrbar. »[...] the love of the world [...] turns the world, the divine fabric, into the self-evident home of man. When living man finds his place in the pre-existing creation he is born into, he turns the fabric of creation into the world.«<sup>234</sup>

Der Mensch macht sich in der göttlichen Schöpfung ein Zuhause. Er richtet sich ein, er transformiert das materiell Vorhandene in etwas Humanes. Dies geschieht aber nicht durch das Herstellen von Gegenständen, Gebäuden oder sozialen Strukturen – diese sind schon Ergebnisse davon, dass der Mensch die Welt als sein Zuhause anerkannt hat. Die bewegende Kraft, in der Welt sein Zuhause zu finden bzw. zu etablieren, ist seine Liebe zur Welt. »[...] it is through love of the world that man explicitly makes himself at home in the world [...].«<sup>235</sup> Durch Herstellen allein würde die Welt nicht zum Zuhause werden. Sie würde dem Menschen äußerlich bleiben, etwas Fremdes,<sup>236</sup> in dem zwar das von Menschenhand Erschaffene auffindbar, aber ohne wirkliche Verbindung zu seinem Hersteller ist. Erst die Liebe zur Welt wandelt ihr äußerliches Vorhandensein in eine intrinsische Verbindung um. Diese Liebe etabliert die Welt im zweiten Sinne, als menschliche Welt.<sup>237</sup>

Liebe zur Welt leitet Arendt aus *cupiditas* ab. Der Mensch, der immer begehrt, wovon er getrennt ist, verhält sich zur Welt – bevor sie zu seinem Zuhause wird – genauso, wie zu anderen Objekten seines Begehrens. Er ist zwar physisch in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt. »Originally he is not part of the world, for if he were of the world, he would not desire it.«<sup>238</sup> Sein Begehren, ebenso wie *cupiditas* im Allgemeinen, will das Getrenntsein aufheben und das zu seinem Inneren werden lassen, was sich außerhalb von ihm befindet. Die spezifische, auf die Welt gerichtete Form von *cupiditas* ist notwendig, um die Erde in ein Zuhause zu verwandeln. Diese Liebe zur Welt, d.h. *amor mundi*, ist zwar nicht selbstverständlich, aber doch naturgegeben, der Antrieb qua Geburt.<sup>239</sup> In der Welt nicht Zuhause sein zu wollen, sie nicht zu lieben, sie als Zuhause zu verleugnen, ist dagegen eine Entscheidung, die *caritas* dem Menschen abverlangt.<sup>240</sup>

Die naturgegebene Liebe zur Welt etabliert eine selbstverständliche Form des menschlichen Zusammenlebens als »*civitas terrena*«<sup>241</sup>. Sie ist die irdische Stadt, d.h. die Gemeinschaft der Menschheit unter der Bedingung der Sterblichkeit. Dieses Miteinander löst die originale Isolation des Menschen nicht auf und befreit ihn nicht vom Begehren des *bonum*. Doch etabliert sich in der *civitas terrena* eine Gemeinschaft. »The individual is not alone in this

world. [...] [In mortality] lies the kinship of all people and at the same time their fellowship.«<sup>242</sup>

Genauso wenig, wie die ontologische Isolation behoben wird, verringert sich auch die Abhängigkeit in der *civitas terrena* nicht. Jedoch wird aus einer unbestimmten, an allem haftenden Abhängigkeit gegenseitige Interdependenz und Angewiesensein aufeinander. Arendt macht es in ihren Ausführungen deutlich, dass die Interdependenz keine Garantie für gegenseitiges Wohlwollen bedeutet. Es gibt keine Sicherheit dafür, dass man nicht ausgenutzt oder verletzt wird, denn die Veränderbarkeit und die Sterblichkeit des menschlichen Wesens werden nicht überwunden. Doch etabliert sich in der *civitas terrena* ein gegenseitiger Glaube in Form vom Vertrauen. Vertrauen darauf, dass der andere sich der Gemeinschaft würdig erweisen wird und das Miteinander nicht zerstört. Der Glaube daran, dass ein irdisches Zusammensein möglich ist, ist die positive Wendung der Interdependenz. Ein Anerkennen und Akzeptieren der gegenseitigen Abhängigkeit. Ohne Glauben daran und Vertrauen darin ist die Etablierung jeglichen politischen Miteinanders unmöglich.

»This interdependence shows in the mutual give and take in which people live together. The attitude of individuals toward each other is characterized here by belief (*credere*), as distinguished from all real or potential knowledge. We comprehend all history, that is, all human and temporal acts, by believing – which means by trusting, but never understanding. The belief in the other is the belief that he will prove himself in our common future. Every earthly city depends upon this proof. Yet this belief that arises from our mutual interdependence precedes any possible proof. The continued existence of humankind does not rest on the proof. Rather, it rests on necessarily belief, without which social life would become impossible.«<sup>243</sup>

Wenn sich aber der Mensch für *caritas* entscheidet, strukturieren sich alle seine natürlichen Verhältnisse und Verbindungen um. *Caritas* ist die absolute Bezogenheit auf Gott und auf das ewige Sein des Menschen. In Hinblick darauf löst er sich von allem, was für sein irdisches, individuelles Wesen von Bedeutung war.<sup>244</sup> Alles auf der Welt wird nur noch in der Liebe zu Gott relevant. »[it] annihilates all bonds between man and the world [...] [and] tolerates no affinity and no belonging.«<sup>245</sup> Ist die Zugehörigkeit zu dieser Welt für den Gläubigen, d.h. den im Modus der *caritas* Liebenden, versagt, wird die Welt ebenso wie der Nächste zum Mittel, um auch durch sie Gott und das ewige Sein zu lieben. Die Welt geriet somit in einer Zweck-Mittel-Relation zum

Menschen. Sie wird sinnvoll als »for Your sake«<sup>246</sup>, »only insofar as the world is of some use for attaining the ultimate goal«<sup>247</sup>. Das bedeutet aber, dass die Welt ihr Spezifikum verliert. Sie ist nicht das Zuhause des Menschen, sondern wird für ihn zur Wüste<sup>248</sup>, durch die er gezwungenermaßen wandern muss, um bei Gott und in der Ewigkeit anzukommen. Weder zur Welt noch zum Nächsten hat der Liebende eine Beziehung. Seine einzige Verbindung ist jene zu Gott als seinen Schöpfer und sein *summum bonum*.<sup>249</sup>

Genauso wie *cupiditas* und *amor mundi* eine Form des menschlichen Zusammenlebens in der *civitas terrena* stiften, etabliert *caritas* auch ein Miteinander als »*civitas Dei*«<sup>250</sup>. Sie ist zwar materiell nicht existent, sondern nur als Versprechung antizipiert,<sup>251</sup> bestimmt aber das diesseitige Leben des Gläubigen. Gottes Reich entspringt der Abwehr dieser Welt gegenüber, er ist »defense against the world.«<sup>252</sup> Die Liebe zu Gott verändert auch die Verbindung unter den Gläubigen. Die natürliche Interdependenz wird mit gegenseitiger Nächstenliebe (*dilectio*) ersetzt.<sup>253</sup> Diese Liebe ist weder naturgegeben (wie *cupiditas* oder *amor mundi*) noch bezieht sie sich auf die individuelle Existenz des Mitmenschen. Sie nimmt den Nächsten als jemanden wahr, in dem Gottes erlösende Gnade und das ewige Sein geliebt werden können und sollen. Eine »specific indirectedness of this love«<sup>254</sup> ist bezeichnend für diese, die Interdependenz ersetzende Verbindung unter den Gläubigen.

Die Menschen sind füreinander in der *civitas Dei* als Individuen nicht greifbar. »The community of Christ is understood as a body containing all individual members within itself. [...] The individual is completely forgotten over this community.«<sup>255</sup> Verbindung zwischen den einzelnen Mitgliedern dieses imaginären Körpers gibt es nur durch die Vermittlung via Gott. Indem sich alle auf Gott beziehen, etablieren sie ein spezifisches Verhältnis zueinander, das aber tatsächlich keines ist und den Gläubigen in seiner diesseitigen Isolation belässt.

Arendt weist auf zwei prinzipielle Merkmale der *civitas Dei* hin, die in anderen Formen irdischer Vergemeinschaftung nicht auffindbar sind. Erstens basiert jede menschliche Vereinigung auf bestimmten Eigenschaften, die die Zugehörigkeit zur Gruppe beweisen bzw. legitimieren. Nationalität, Geschlecht, Ethnizität, Sprachzugehörigkeit oder Augenfarbe – das alles sind partikuläre Eigenschaften, die den Menschen in eine Gruppe einfügen, ohne seine weiteren Eigenschaften anzutasten oder sogar bestimmen zu wollen. Der Gottesstaat ergreift aber den Menschen als Ganzes. »[...] the community of faith demands a total response from each person. [...] [it] demands the whole man, as God also demands him.«<sup>256</sup> Indem der Mensch sich für *caritas*

entscheidet, muss er sich als Ganzes einer Veränderung unterziehen. Keine Eigenschaften und kein Bereich seines Lebens bleiben von dieser Transformation unangetastet, sie ist ein totaler Anspruch auf den irdischen Menschen.

Zweitens beziehen sich diesseitige (politische) Gemeinschaftskonzeptionen auf die Zukunft der Mitglieder als Einheit. Im Modus der *caritas* geht es aber ausschließlich um die Zukunft des Individuums.<sup>257</sup> Da der Mensch durch *caritas* als Einzelner in Verbindung zu Gott tritt und in der göttlichen Präsenz alleine steht, ist auch seine Erlösung eine individuelle Gelegenheit. Zwar können die anderen auch erlöst werden, aber nicht auf einem kollektiven Weg, sondern indem sie sich einzeln für *caritas* entscheiden und als Einzelne Gott lieben bzw. sich von dieser Liebe gänzlich transformieren lassen. Die Isolation des Menschen unter seinen Mitmenschen, sogar seinen Nächsten, wird somit auch total.

### 2.3.9 Die Relevanz der Liebe für das menschliche Zusammenleben

In Ihrer Dissertation entwickelt Arendt ausgehend von Augustins Überlegungen ein komplexes Modell menschlicher Verbindungen im Modus des Begehrens. Dabei wird der Mensch ontologisch als ein Sterblicher und anthropologisch als ein Isolierter gesetzt. Aus dem Zusammenkommen dieser zwei Grundeigenschaften menschlichen Seins entspringt die Relevanz der Liebe. Sie soll es dem Menschen ermöglichen, dass er Herr über Verlust und Einsamkeit wird.

Arendt geht die unterschiedlichen, die von Augustin vorgegebenen Liebesmöglichkeiten durch und zeigt sowohl bei *cupiditas* als auch bei *caritas*, wie diese für das grundlegende Problem keine Lösung bieten können. *Cupiditas* wechselt ihre Objekte permanent in der Hoffnung, dass sie bei einem die Erfüllung finden wird, die Sicherheit des Besitzes. Da dies aber unmöglich ist, mündet ihre Suche in der Zerstreuung, in Selbstvergessenheit und schließlich auch im Selbstverlust. *Caritas* meint zwar das unveränderbare Objekt des Begehrens gefunden zu haben, nämlich das ewige Leben bei Gott, doch muss sie dafür die Welt als natürliches Umfeld des Menschen aufgeben. Indem sie vom Menschen verlangt, dass er sich von allem löst, wird der Mensch als Individuum gänzlich ausgehöhlt und isoliert – er ist nicht mehr in der Lage, reale Verbindungen auszubauen, weil er selbst nicht mehr von dieser Welt ist. Somit tauscht er die Isolation in dieser Welt für die Isolation in Gottes Präsenz ein.

Die Ergebnisse von Arendts Arbeit wären wenig zufriedenstellend, würde sie nicht *amor mundi* als Alternative zu den interpersonalen Formen von *cupiditas* und *caritas* einführen. Sowohl *caritas* als auch *cupiditas* operieren auf der individuellen Ebene, versuchen durch persönliche Liebesbeziehungen die ontologische und anthropologische Misere des Menschen zu beenden – nach Arendt ohne Erfolg.

*Amor mundi*, die Liebe zur Welt, fügt jedoch den Menschen in ein tatsächlich existierendes Netz der Menschheit ein. In *amor mundi* wird in erster Linie nicht ein anderer Mensch oder Gott geliebt – sondern die Welt als natürliches Zuhause des Menschen, das er mit anderen Menschen gemeinsam bewohnt. Indem sich der Mensch durch die Liebe zur Welt in dieser niederlässt, etabliert er Beziehungen zu allem, was sich in ihr befindet. *Amor mundi* wird somit die Voraussetzung dafür, dass man wirkliche Verbindung und Zugehörigkeit erleben kann. Zwar können die ontologische Abhängigkeit und Sterblichkeit nicht behoben werden, aber sie werden sozial und somit tragbar. Die bedrückende Abhängigkeit von einem unbestimmten Außen wird zu einer gegenseitigen, anerkannten und mitgetragenen Interdependenz. Eine absolute Sicherheit kann auch *amor mundi* nicht bieten, aber sie ermöglicht durch die Etablierung der *civitas terrena* gegenseitige Versprechen darauf und Vertrauen darin, dass es eine Verlässlichkeit im sterblichen Sein gibt. Die Liebe zur Welt macht den isolierten und unfrei begehrenden Menschen zum Teil einer menschlichen Gemeinschaft, in der er nicht allein ist. Durch *amor mundi* findet der Mensch Ruhe in der Gegenwart und Verbindung zu dem Gegebenen, ohne es besitzen zu müssen, ohne von der Verlustangst getrieben zu sein und ohne sich aus der Welt zurücknehmen zu müssen.

Die Liebe zur Welt, die Arendt in ihrer Dissertation einführt, ist die Form von Liebe, die politisch relevant und sogar unverzichtbar ist, um ein menschliches Zusammenleben zu ermöglichen. Denn erst durch diese Liebe wird der Mensch Mitglied der Menschheit und erkennt, dass es gemeinsame Angelegenheiten und eine gemeinsame Welt gibt. Erst durch *amor mundi* wird es für den Menschen möglich, seine prinzipielle Abhängigkeit anzunehmen und darunter nicht zu zerbrechen, weil sie in der Interdependenz von anderen mitgetragen wird.

*Amor mundi* – über die Hannah Arendt Jahrzehnte nach ihrer Dissertation behauptete »[i]t is *amor mundi* which makes us political minded«<sup>258</sup> und sie als ursprünglichen Titel für *The Human Condition/Vita Activa* bedachte<sup>259</sup> – begleitete Arendts Denken und Schreiben durchgehend. *Cupiditas* mündet in Selbstverlust, *caritas* verlangt Selbstverleugnung. Sowohl *cupiditas* als auch *ca-*

*ritas* zerstören die fragile Struktur der *civitas terrena*, die durch *amor mundi* gewonnen wird.

So findet man in Arendts Dissertation ein grundlegendes Modell für die Wirkung emotionaler Phänomene: Liebe, die die Welt zerstört und Liebe, die das Miteinander etabliert.

## 2.4 Weltverlust und Repetition: Entsetzen-Schmerz-Rache

Isolation und Weltverlust sind Arendt'sche Themen, die für die breite akademische Öffentlichkeit aus ihrem 1951 veröffentlichten Werk *The Origins of Totalitarianism* bekannt sind. Arendts Dissertation ist jedoch Beweis dafür, dass Weltverlust und Isolation für sie nicht erst durch die Erfahrung von totalitärem Terror zu Forschungsthemen wurden. Arendts Dissertation bespricht abstrakt, als philosophische Fragestellung, das lebensgeschichtliche Dilemma der Rahel Varnhagen: die Spannung zwischen Hingabe und Isolation bzw. die Unmöglichkeit eines glücklichen Lebens in diesen Modi. Durch Liebe als Begehren – ob *cupiditas* oder *caritas* – gehen sowohl Welt als auch der Nächste verloren. Selbstvergessenheit, Selbstverlust und Selbstverleugnung erodieren die Gemeinschaft und verunmöglichen echte Verbindungen zwischen dem Menschen und der Welt bzw. dem Menschen und seinen Mitmenschen.

Liest man Arendts Dissertations- und Habilitationsschriften zusammen, ergibt sich eine Überschneidung zwischen Rahel Varnhagens Akzeptanz ihres Paria-Seins und zwischen *amor mundi*, die Anerkennung der Welt als Zuhause. Sowohl die Bejahung der eigenen Identität als auch die Liebe zur Welt sind wirklichkeitsstiftend. Durch sie nimmt der Mensch seine Existenz mit all seinen Aporien an und versucht nicht mehr, sich in eine Innerlichkeit oder in ein Jenseits zu retten. Er wird sich seines Selbst als Wesen bewusst, das von der Ereignishaftigkeit der Welt angesprochen und berührt werden kann. Durch diese radikale Bejahung der eigenen Innerweltlichkeit bzw. der damit einhergehenden Bedürftigkeit (nach Schutz und Stabilität, nach Liebe und Interdependenz) eröffnen sich neue Handlungsspielräume und tragende Verbindungsmöglichkeiten. Die weltverschließende Isolation wird erst im Erleiden-Können der Bedingtheit behoben.

Anschließend an die Isolationsproblematik in Arendts frühen Schriften möchte ich Vereinzelung in *The Origins of Totalitarianism* untersuchen. Meine Analyseoptik fokussiert nicht auf die gesellschaftliche Umstrukturierung, die zu der totalen Verlassenheit im Konzentrationslager führte, sondern auf die

emotionalen Begleitphänomene und auf ihre weltverschließende Wirkung. Zwar scheinen Entsetzen, Schmerz und Rache auf der Gefühlsebene eine Kontrastfolie zur Liebe zu sein, doch, so meine Interpretation, sind sie in ihrer Wirkung *cupiditas* und *caritas* gleich. Sie halten den Menschen in seiner ontologisch gesetzten Isolation gefangen und verschließen vor ihm die Möglichkeit der sicheren und freien Bindung zur Welt und zu den anderen. Durch die systematische Auflistung von emotionalen Phänomenen in *The Origins of Totalitarianism* und im späteren Textverlauf in *The Human Condition* möchte ich meine These vertiefen, das Arendt Gefühle, Emotionen und Leidenschaften als welteröffnende bzw. weltverschließende Phänomene versteht und sie mit dem politischen Bereich aus diesem Verständnis heraus verbindet.

### 2.4.1 Strukturelle Voraussetzungen: Isolation, Einsamkeit, Alleinsein

Isolation versteht Arendt als die ontologische Ausgangssituation des Menschen. In ihrer Dissertation befragt sie unterschiedliche Formen der begehrenden Liebe nach einem Ausweg aus dem Getrenntsein. Doch können *cupiditas* und *caritas* nur eine vorübergehende Aufhebung der Isolation bieten, diese auch nur begleitet von Weltvergessenheit und Selbstverlust. Erst indem der Mensch durch *amor mundi*, d.h. durch die Liebe zur Welt, die Welt samt ihren Fallstricken und Beschränkungen als sein Zuhause annimmt, wird er fähig, Beziehungen zu anderen Menschen aufzubauen und aus seiner Isolation herauszutreten. In der *civitas terrena* gehen die Bewohner dieser anerkannten und gemeinsam etablierten Welt ein Bündnis miteinander ein. Das gegenseitige Vertrauen ineinander transformiert die unerträgliche Isolation und Abhängigkeit in eine erträgliche Interdependenz.

Totale Herrschaft ist im Gegensatz dazu »organized loneliness«<sup>260</sup>. Sie vertieft die ontologische Isolation des Menschen durch die Umstrukturierung der Gesellschaft. Als Endergebnis wird jeglicher Kontakt zwischen Menschen und Welt bzw. Menschen untereinander unmöglich. In *The Origins of Totalitarianism* definiert Arendt Isolation nicht aus ontologischer Perspektive, sondern als politisches Phänomen der ohnmächtigen Vereinzelung. Bezeichnend für diese Isolation ist eine prinzipielle Machtlosigkeit. Macht – in Arendts Verständnis – entsteht nämlich nur dort, wo Menschen sich zusammen tun und gemeinsam handeln.<sup>261</sup> Ist dieses »acting in concert«<sup>262</sup> aufgrund physischer Isolation nicht möglich, entsteht automatisch politische Impotenz.<sup>263</sup> Dass bürgerliche Aktivitäten verhindert werden und sogar verboten sind, kennt die politische Geschichte aus Diktaturen. Während aber priva-

te Welterfahrung und soziale Kontakte auch in einer Diktatur möglich sind, zerstört »the iron band of total terror«<sup>264</sup> alle Formen von Verbindung.

Isolation als Getrenntsein von der Welt ist nach Arendt als vorübergehender Zustand für die herstellende Tätigkeit unentbehrlich. Der Prozess des Herstellens – ob es auf ein Gemälde oder auf ein von eigenen Händen angefertigtes Möbelstück abzielt – findet abseits von den politischen Ereignissen dieser Welt statt. Jedoch hört die Isolation der Herstellenden mit der Fertigstellung ihres Gegenstandes auf. Durch das Einfügen des Produktes in die Welt werden sowohl Herstellende als auch das Produkt wieder Teil des menschlichen Bezugsgewebes. »In isolation, man remains in contact with the world as the human artifice; only when the most elementary form of human creativity, which is the capacity to add something of one's own to the common world, is destroyed, isolation becomes altogether unbearable.«<sup>265</sup>

Die totale Herrschaft ermöglicht es nicht mehr, sich in das gemeinsame Netz einzufügen, weil dieses Gemeinsame vollkommen definiert und festgelegt ist, daher keinen Raum für die Ergebnisse der eigenen herstellenden Tätigkeit bietet. Ein totales System definiert seine Bürger als Unterworfenen in jeglicher Hinsicht und spricht sie als Individuen nicht an. Individualität, als gefährlichste Destabilisierungsquelle, wird sogar konsequent vernichtet.

Von der politischen Isolation unterscheidet Arendt die soziale Einsamkeit des Menschen.

»What we call isolation in the political sphere, is called loneliness in the sphere of social intercourse. [...] loneliness concerns human life as a whole [...] [it is] the experience of not belonging to the world at all, which is among the most radical and desperate experiences of man.«<sup>266</sup>

Während Isolation die politische Überflüssigkeit des Menschen bedeutet, manifestiert sich in der rapiden Zunahme der Einsamkeit die gesellschaftliche, das Individuum betreffende Vereinzelung. Einsamkeit ist ein modernes Phänomen und ihre Verbreitung verbindet Arendt mit der Auflösung von Klassengesellschaften, die die prinzipielle Zugehörigkeit des Menschen fixierten.<sup>267</sup> In dieser Hinsicht bedeutet Einsamkeit nicht, dass man keine politische Handlungsspielräume hat, sondern dass man für sich kein Zuhause in dieser Welt findet und dass man sich in der Gesellschaft als heimatlos und überflüssig erlebt.<sup>268</sup> Diese Erfahrung, die historisch gesehen für lange Zeit ausschließlich bestimmte Gruppen – wie ältere Menschen oder Minderheiten – betraf, »has become an everyday experience of the evergrowing masses of our century.«<sup>269</sup> Auf diese existenzielle und überall verbreitete

Erfahrung der Einsamkeit, so Arendt, schien der Totalitarismus in seinen Anfängen eine Antwort zu bieten. Er stiftete Massenidentität und bat den zerstreuten Individuen Gefühle der Zugehörigkeit und des Miteinanders an. Arendt bezeichnet totalitäre Tendenzen als »destroying all space between men and pressing men against each other«<sup>270</sup> und als »suicidal escape«<sup>271</sup> der Individuen aus der ängstigenden Realität ihrer Einsamkeit.

Während Isolation als selbstgewählter Rückzug für den Herstellungsprozess fruchtbar ist, ist die Transformation der Einsamkeit ins Alleinsein<sup>272</sup> eine Möglichkeit, der Verlassenheit vorübergehend zu entkommen. Alleinsein definiert Arendt als ein »two-in-one«, als dialogisches Zusammensein mit sich selbst. In diesem internen Gespräch ist die Außenwelt repräsentiert.<sup>273</sup> »All thinking [...] is done in solitude [...]«<sup>274</sup> und als solches ist Alleinsein die unentbehrliche Voraussetzung des Denkens. In späteren Schriften entfaltet Arendt die Argumentation, dass ein fehlendes Selbstgespräch zur Banalität des Bösen führt, zu einer gewissenlosen und zerstörerischen Gedankenlosigkeit.

Alleinsein ist aber, ähnlich wie Isolation, nur dann ertragbar, wenn es ein vorübergehender Zustand ist. Alleinsein ist laut Arendt eine Spaltung des Ichs, eine innere Teilung in ein Ich und ein Du. Damit man aber in der Welt sein kann, muss man eine Entität sein bzw. eine Identität haben. Identität, d.h. die Einheit des im Alleinsein gespaltenen Ichs, kommt nur dann zustande, wenn man von außen als Du adressiert, wenn man als Individuum angesprochen und anerkannt wird. Alleinsein ist nur unter der Bedingung der immer wieder eintretenden Anrede konstruktiv. Ohne das konstitutive Außen zerfällt der Mensch im Alleinsein in seine zersplitterten Teile und kann sich selbst als »Jemand« gar nicht begreifen. »[...] this two-in-one needs the others in order to become one again [...] For the confirmation of my identity I depend entirely upon other people«<sup>275</sup>.

Die im Totalitarismus strukturell angelegte Einsamkeit verunmöglicht aber sowohl den Ertrag der Isolation als auch den des Alleinseins. Herstellen verliert seinen Sinn, weil man der totalitär gewordenen Welt keine eigenen Produkte mehr hinzufügen kann, sondern zur Akzeptanz und zum Konsum des Vorgegebenen gezwungen ist. Auch das Denken im Alleinsein ist nutzlos in einer Welt, die nur die Ideologie duldet und eigenen moralischen Prinzipien keinen Raum bietet. Wenn die Öffentlichkeit als Raum des Erscheinens und der freien Artikulation verschwindet, wird auch die Möglichkeit vernichtet, von anderen wahrgenommen zu werden und eine gemeinsame Welt zu stiften. Totalitäre Isolation als politische Ohnmacht vernichtet sowohl jegliche Verbindungsmöglichkeit zur Welt und zum Mitmenschen als auch

die Erfahrbarkeit der Welt als gemeinsames Zuhause.<sup>276</sup> So wird die ontologische Isolation des Menschen in der gesellschaftlichen Ordnung verankert und vertieft.

### 2.4.2 Schock-Grauen-Angst

Die strukturelle Veränderung der Gesellschaft unter totaler Herrschaft wäre nicht so erfolgreich gewesen, hätte die Macht den Menschen nicht ganzheitlich, d.h. samt seiner Berührbarkeit, Empfindungen und Affekte, ergriffen. Schock, Grauen und Angst sind nicht nur Wörter, die in *The Origins of Totalitarianism* sehr häufig vorkommen, sondern auch emotionale und affektive Phänomene, die zu der Etablierung und zum vollständigen Ausbauen der totalen Herrschaft immens beitrugen.

Arendt verweist auf solche emotionalen Zustände in den Ereignissen des 20. Jahrhunderts immer wieder. Sie bestimmten nicht nur den Verlauf historischer Prozesse, sondern wirkten sich auch auf Arendts Schreibweise immens aus. Auf dem Buchcover der 1962er Ausgabe von *The Origins of Totalitarianism* wird E.H. Carr, ein Rezensent der *The New York Times* zitiert, der über das Werk behauptet: »[...] it is written throughout under the stress of deep emotion«<sup>277</sup>. In der Einleitung der ersten Ausgabe von *The Origins of Totalitarianism* schreibt selbst Arendt, dass die Motivation für dieses Buch darin bestand, einen Mittelweg zwischen »desperate hope and desperate fear«<sup>278</sup> – die sich nach Auschwitz als einzige affektive Antwortmöglichkeiten dargeboten haben<sup>279</sup> – zu finden.

Während Arendt mit *The Origins of Totalitarianism* ein politisches Urteil etabliert und ihre eigenwillig zusammengestellte Geschichte über totalen Terror schreibt, versucht sie gleichzeitig, das Ungeheuerliche zu verstehen. Dabei ist es ihr bewusst, dass ein Begreifenkönnen unter anderem emotionale Involviertheit voraussetzt. »Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt.«<sup>280</sup>

Der Schock der Erfahrung ist nicht nur für die Autorin ausschlaggebend, die verstehen will. Er ist auch thematisch ein wichtiges Motiv, das in Arendts Werk als einer der Entstehungsgründe des totalen Staates angebracht wird. Schock, genauso wie Grauen und Angst, waren laut Arendt prinzipielle emotionale Erfahrungen ab dem 19. Jahrhundert.

Im Zusammenhang mit den Konzentrationslagern ist es selbstredend, Schock zu thematisieren. In diesem Kontext beschreibt Arendt unter anderem den Schock der nicht-kriminellen Häftlinge darüber, dass sie gleich wie Verbrecher behandelt wurden und sich somit unbeachtet ihres früheren gesellschaftlichen Standes auf einmal auf der untersten sozialen Stufe befanden.<sup>281</sup> Die Erfahrung der im KZ neu Eingetroffenen bezeichnet Arendt als »the well-organized shock of the first hours«<sup>282</sup>.

Aber *The Origins of Totalitarianism* thematisiert Schock nicht nur bezogen auf die Extremsituation im KZ, sondern auch als Grunderfahrung des modernen Menschen, als »[...] the never-ending shocks which real life and real experiences deal to human beings and their expectations«<sup>283</sup>. Zu diesen schockierenden Erfahrungen rechnet Arendt das Aufeinandertreffen von weißen Kolonisierenden und schwarzen Einwohnern in Afrika,<sup>284</sup> des Weiteren »the second great shock«<sup>285</sup>, als sich Europa im Vorfeld des Zweiten Weltkrieges damit konfrontieren musste, dass der Status der Geflüchteten nicht mehr in den alten Strukturen des Nationalstaates zu lösen ist. Als Schock bezeichnet Arendt auch die Erkenntnis, dass der totalitäre Staat nicht einmal aus utilitaristischer Perspektive sinnvoll ist. »This introduced into contemporary politics an element of unheard-of unpredictability.«<sup>286</sup>

Die endlosen Schockerfahrungen des modernen Menschen und seine unerträgliche, belastende Einsamkeit in einer zerfallenden Gesellschaft sollen in ihm eine Sehnsucht nach Sicherheit und Stabilität erweckt haben.<sup>287</sup> Sehnsüchte, die im Menschen ontologisch angelegt sind und daher politisch instrumentalisiert, manipuliert und missbraucht werden können. Schock löst Verwirrung und prinzipielle Verunsicherung aus. Daher begünstigen Schockerfahrungen ein konsistentes Lügen als Heilsversprechen bzw. als Orientierungshilfe. »[...] totalitarian movements conjure up a lying world of consistency which is more adequate to the needs of the human mind than reality itself«<sup>288</sup>. Die totalitäre Propaganda bietet für die nicht von Anfang an ausgegrenzten Gruppen eine »shock-proof«<sup>289</sup> Ersatzwelt. Diese ist zwar »a fool's paradise of normalcy«, aber diejenigen, die in dieses Paradies hereingelassen werden, genießen vorerst Sicherheit und Stabilität, ökonomische Vorteile<sup>290</sup> und Schutz vor den schockierenden Entwicklungen »da draußen«.

Eng mit den Schockerfahrungen verbunden sind die Empfindungen des Grauens, »horror« in der englischen Originalfassung. An den Stellen, an denen Arendt Schock feststellt, erscheint in ihrer Beschreibung auch das Grauen. Das Aufeinandertreffen von Kolonialisierenden und Einwohnern Afrikas schockierte erstere aufgrund »a horrifying experience of something alien bey-

ond imagination or comprehension«<sup>291</sup>. Der absolut fehlende ökonomische Sinn der totalen Gewalt ging Hand in Hand mit »the incredibility of the horrors«<sup>292</sup>, die unter anderem in der vollkommen sinnlosen Zerstörung menschlicher Arbeitskraft bestand. Terror, der als letzte Etappe des totalitären Staates etabliert wurde, bestand im »real horror«<sup>293</sup> der absoluten Unterwerfung. Das Grauen, das die Minderheiten, die Ausgegrenzten und Verfolgten schon in den anfänglichen Stadien zu spüren bekamen, wurde (wenn auch in abgeschwächter Form) zur allgemeinen gesellschaftlichen Erfahrung im zweiten Weltkrieg, zum unveränderbaren Ausgeliefertsein an die tyrannische Macht. »[...] the individual caught in the horror machine and his utter inability to change his fate.«<sup>294</sup>

Totaler Terror in seiner vollkommen entfalteten Form, nämlich in den Konzentrationslagern, beraubte die Häftlinge sogar ihrer Persönlichkeit. Grauen erweckt das Wissen darüber, dass die Häftlinge noch lebende Menschen waren, aber ohne Individualität,<sup>295</sup> nur noch »Reaktionsbündel«<sup>296</sup>. »The real horror of the concentration and extermination camps lies in the fact that the inmates, even if they happen to keep alive, are more effectively cut off from the world of the living than if they had died«<sup>297</sup>.

Schockerfahrungen und Entsetzen stiften eine Grundstimmung der Angst. Zwar ist Angst ebenso wie Schock und Grauen durchgängig präsent in Arendts Erzählung von Imperialismus und Antisemitismus, doch wurde sie erst im Totalitarismus absolut, da sie sogar ihre Funktion als Warn- und Schutzmechanismus verlor. »Under conditions of total terror not even fear can any longer serve as an advisor of how to behave, because terror chooses its victims without reference to individual actions or thoughts«<sup>298</sup>. Diejenigen, die sich der totalitären Bewegung ursprünglich wegen ihrer Berechenbarkeit und der Abschirmung von der schockierenden Erfahrung des Lebens angeschlossen haben, unterlagen schließlich selbst der zügellosen und unvermeidbaren Angst. Die Angst war nicht mehr abzulegen oder durch die Wahl der Zugehörigkeit zu beheben. Der Bürger des totalitären Staates »fears leaving the movement more than he fears the consequences of his complicity in illegal actions.«<sup>299</sup>

Arendts Rekonstruktion der emotionalen Phänomene, die den Weg bis hin zum Totalitarismus begleiteten und bestimmten, zeigt, wie politische Isolation, gesellschaftliche und soziale Einsamkeit und Empfindungen von Schock, Grauen und Angst hergestellt und befestigt werden. Diese emotionalen Erfahrungen führen schließlich zur Weltverlust und zum Zurückgeworfensein des Ichs auf sich selbst. Sie sind nämlich pathische Erfahrungen, die

den Menschen mental einengen, ihm keine freie Handlung ermöglichen, sein ontologisches Getrenntsein in eine politisch eingeforderte Verschließung vor der Welt und vor dem Mitmenschen umwandeln. Die Vernichtung der Offenheit durch vereinsamende Gefühle und durch die das Individuum auflösende Massenbewegung bereitet den Weg für die Etablierung einer Ersatzwelt, die durch Lügen und Propaganda seinen isolierten Mitgliedern Stabilität und Sicherheit verspricht. Indem der totalitäre Staat an prinzipiellen emotionalen Erfahrungen anschließt, spricht er den Menschen genau dort an, wo er am verletzlichsten und am berührbarsten ist: in seiner ontologisch gegebenen Angewiesenheit. Ebenso wie es *cupiditas* und *caritas* dem Menschen nahelegen, die Isolation durch den gut gewählten Gegenstand des Begehrens endgültig aufzuheben, verspricht die totalitäre Bewegung Sicherheit, Gemeinschaft und das Ende vom schockierenden, entsetzlichen und ängstigenden Dasein.<sup>300</sup>

Arendt zeichnet genau nach, wie jene Empfindungen, die den Erfolg der totalitären Bewegung ermöglichen, politisch erzeugt, aufrechterhalten und schließlich ins Absolute vergrößert werden, so dass der Mensch die Wirklichkeit und auch sich selbst verliert. Seine Isolation ist nicht nur politische Unterwerfung und das Ausgeliefertsein an eine willkürliche Terrorherrschaft. Isolation im totalitären Staat ist die politisch erzeugte Rückkehr zum ontologischen Ausgangspunkt. Durch die dauerhafte Angst bewirkt der Terror Selbstverlust und als letzte, ohnmächtige Selbstschutzreaktion sogar den Verlust der Berührbarkeit. So wird der *Status quo* des totalitären Staates weitgehend bekräftigt.

### 2.4.3 Schmerz

Eine nennenswerte Leerstelle in Arendts Ausführungen über Schock, Entsetzen und Angst im Totalitarismus-Buch ist, dass Schmerz als physischer Konterpart dieser psychischen Empfindungen weder besprochen noch erwähnt wird. Schmerz zu thematisieren, wäre naheliegend, weil Folter und grauenhafte Gewalt gegen den menschlichen Körper allgegenwärtige Mittel totaler Machtausübung sind. Die merkwürdige Körperlosigkeit der Empfindungen entspricht aber dem Umgang, den Arendt (auch) in diesem Werk mit sogenannten ›hard facts‹ pflegt. Obwohl es um historische Ereignisse geht, umgibt ihre Analyse eine atmosphärische Ungreifbarkeit, eine Materielosigkeit. Der Wechsel der Schauplätze, die grobspurigen Kausalitätsketten, die steilen Übergänge zwischen Szenen aus Romanen und historischen Daten, zwi-

schen ideengeschichtlichen Konstellationen und Berichten von Überlebenden – vermischt mit der spürbaren Involviertheit der Verfasserin – verwandeln das Werk in einen Fiebertraum. Der Text wirkt wie Spuren einer Betroffenheit, die so ungeheuerlich war, dass sie sich nicht erzählen lässt. *The Origins of Totalitarianism* wiederholt den gespaltenen Geisteszustand des Zeugen, über den Arendt folgendes schreibt:

»There are numerous reports by survivors. The more authentic they are, the less they attempt to communicate things that evade human understanding and human experience – sufferings, that is, that transform men into uncomplaining animals. [...] if the speaker has resolutely returned to the world of the living, he himself is often assailed by doubts with regard to his own truthfulness, as though he had mistaken a nightmare for reality.«<sup>301</sup>

Die Wirkung des Schmerzes ist jedoch in Arendts auf *The Origins of Totalitarianism* folgenden Buch, *The Human Condition* (1958), eine grundlegende menschliche Erfahrung und führt sowohl räumlich als auch zeitlich zur Isolation. »Painful« ist das Epitheton der Arbeit, »painful labor«<sup>302</sup>. Der tägliche Kampf, schreibt Arendt, zu dem der menschliche Körper in der Tätigkeit des Arbeitens (»labor«) gezwungen ist, ist deshalb eine so schmerzhaft Anstrengung, weil es davon kein Entkommen gibt. Solange der Mensch lebt, enden die durch die zwingende Befriedigung seiner biologischen Bedürfnisse verursachten Bemühungen nicht. »[...] what makes the effort painful is not danger but its relentless repetition.«<sup>303</sup> Im Arbeiten sorgt der Mensch für den Erhalt des biologischen Lebens. Solange er auf dieser Welt ist, muss er seine täglichen Nöte immer aufs Neue befriedigen. Zwar gehört die Freude über die Befriedigung der Bedürfnisse auch zum Arbeitsprozess dazu, doch ist sie nur vorübergehend und nicht von der schmerzhaften und erschöpfenden Anstrengung des Arbeitens zu trennen. »There is no lasting happiness outside the prescribed cycle of painful exhaustion and pleasurable regeneration«<sup>304</sup>.

In der Unterwerfung und Versklavung von Menschen sieht Arendt den Versuch der Herrschenden, sich von eben dieser schmerzhaften Anstrengung der Lebenserhaltung zu befreien. Diese Unternehmung verurteilt Arendt nicht nur deshalb, weil sie mit der »violent injustice of forcing one part of humanity into the darkness of pain and necessity«<sup>305</sup> einhergeht. Sie ist auch als Ansatz falsch,<sup>306</sup> weil sie die Tatsache verkennt, dass für menschliche Vitalität die Erfahrung von Anstrengung unentbehrlich ist.

»The human condition is such that pain and effort are not just symptoms which can be removed without changing life itself; they are rather the modes in which life itself, together with the necessity to which it is bound, makes itself felt. For mortals, the »easy life of the gods« would be a lifeless life.«<sup>307</sup>

Schmerz, im Zusammenhang mit Arbeit, ist dadurch verursacht, dass Arbeit repetitiv und zyklisch ist wie das biologische Leben selbst. Sie ist die ewige Wiederkehr des Gleichen,<sup>308</sup> zwischen Not und Befriedigung, Anstrengung und Entspannung. Diese Bewegung beschreibt Arendt als Gefangenschaft des Menschen in seinem Metabolismus, »without ever transcending or freeing itself from the recurring cycle of its own functioning«<sup>309</sup>. Das biologische Wiederkehren des immer Gleichen beraubt den Menschen von der freien und spontanen Welterfahrung. Im schmerzhaften und anstrengenden Arbeiten ist der Körper mit sich selbst und mit seiner eigenen Aufrechterhaltung beschäftigt. Dieser Fokus macht ihn weltlos und isoliert.<sup>310</sup>

Das schmerzvolle Arbeiten ist eine weitere Quelle des Weltverlustes, weil es alles andere außer dem eigenen Körper aus dem Blick verliert. »Nothing [...] ejects more radically from the world than exclusive concentration upon the body's life, a concentration forced upon man in slavery or in the extremity of unbearable pain.«<sup>311</sup> Genauso wie der arbeitende Körper allein mit sich selbst beschäftigt ist, ist auch der vom Schmerz gequälte Körper nach Innen gewandt und weltverloren. Im Schmerz hören die Sinnesorgane, welche die Weltwahrnehmung ermöglichen, auf, zu funktionieren,<sup>312</sup> »who is in pain really senses nothing but himself.«<sup>313</sup>

Der schmerzende Körper ist der Realität beraubt. Dies geschieht nicht nur dadurch, dass seine Wahrnehmung blockiert ist, sondern auch dadurch, dass er im Augenblick des Schmerzes sein Empfinden nicht verständlich artikulieren oder mitteilen kann. Er ist mit seiner Betroffenheit allein und isoliert dadurch, was er erlebt. »Pain [...] is so subjective and removed from the world of things and men that it cannot assume an appearance at all.«<sup>314</sup> Was aber unartikuliert bleibt und im menschlichen Zusammensein nicht vernehmbar erscheinen kann, ist nicht dafür qualifiziert, sich als gemeinsame Realität zu etablieren. Neben der alptraumähnlichen Unglaubwürdigkeit der Foltererfahrung kann diese fehlende Mitteilbarkeit ein weiterer Grund dafür sein, warum Schmerz in *The Origins of Totalitarianism* nicht besprochen wird. Der Schmerz, den die KZ-Häftlinge erdulden mussten, war und ist nicht artikulierbar. Er kann nicht innerweltlich werden. Er isoliert die Überlebenden auch noch nach der Befreiung aus dem Horror.<sup>315</sup>

#### 2.4.4 Repetition und Rache

Zeitlichkeit verläuft in Arendts Werken auf mehreren Ebenen. Es gibt einerseits die Zeit des biologischen Lebens, die in jedem lebendigen Organismus eine zyklische ist. Solange er lebt, verbraucht jeder Körper Ressourcen, um sich im Wechsel von Regeneration und Anstrengung am Leben zu erhalten. In diesem Prozess verzehrt er nicht nur die nährenden Quellen seiner Umwelt, sondern schließlich auch sich selbst.

»Life is a process that everywhere uses up durability, wears it down, makes it disappear, until eventually dead matter, the result of small, single, cyclical life processes, return into the over-all gigantic circle of nature herself, where no beginning and no end exist and where all natural things swing in changeless, deathless repetition.«<sup>316</sup>

Vor dem Hintergrund dieser Indifferenz des biologischen Lebens, die in der zyklischen Repetition besteht, etabliert sich das menschliche Leben. In ihrem Essay *The Concept of History. Ancient and Modern*<sup>317</sup> definiert Arendt Mortalität als eine geradlinige Bewegung, die durch den Kreis des Zyklischen schneidet (ohne es zu unterbrechen).<sup>318</sup> Diese Linie des menschlichen Lebens hat einen definierbaren Anfang und ein (rückblickend) definierbares Ende, die zwei Punkte, wo die Gerade den Kreis durchschneidet. Zwar beinhaltet das menschliche Leben auch zyklische, d.h. biologische Abläufe, für die im Prozess des Arbeitens Sorge getragen wird. Jedoch darf das Leben, um wirklich menschlich zu sein, nicht in der repetitiven Bewegung der Natur aufgehen.

Genauso wie sich das menschliche Leben vom rein Biologischen unterscheidet, verhält sich Handeln (»action«) zum Arbeiten. Während Arbeiten die kreisförmige repetitive Bewegung abbildet, entspricht Handeln der Gerade. Handeln ist das Unberechenbare, Unvorhersehbare und Einmalige, all das, was der Mensch im Kontrast zur Indifferenz der Natur ist. »These single instances, deeds or events, interrupt the circular movement of daily life in the same sense that the rectilinear βίος interrupts the circular movement of biological life.«<sup>319</sup> Ähnlich wie Schmerz den Körper von der Außenwelt isoliert, ist auch der repetitive biologische Lebenserhalt selbstbezogen und rekuriert auf das Außen nur insofern, dass er seine Ressourcen verzehrt.<sup>320</sup> Das Verhältnis zwischen diesem Innen und Außen ist im Modus der Not und in der Zeitlichkeit des zyklisch Wiederkehrenden festgelegt und darin eingeschlossen.<sup>321</sup> Könnte der geschlossene Kreis nicht stabil aufrechterhalten bleiben, könnte das Leben nicht versorgt werden. So ist die Repetition lebensnotwen-

dig, drückt aber eine Geschlossenheit aus, die keine Öffnung erlaubt. Das Öffnende würde die Destabilisierung des Zyklischen bedeuten. Die Öffnung ist das Abweichende, das Unterbrechende und Einmalige, d.h. das Handeln.

Mortalität ist zwar eine gradlinige Bewegung im Kontrast zum Zyklischen, jedoch läuft sie auf den Tod zu, da dieser auch Teil des biologischen Lebens ist. Obwohl das Ende des Lebens eine unausweichliche Tatsache ist, setzt Arendt den Endpunkt nicht mit der Essenz des menschlichen Seins gleich. Im Gegenteil, der Mensch muss zwar sterben, aber er lebt nicht »zum Tode«<sup>322</sup>, sondern um zu beginnen und um in der Gegebenheit des Zyklischen die Unterbrechung zu verkörpern. »[...] though [men] must die, [they] are not born in order to die but in order to begin.«<sup>323</sup> Handeln ist laut Arendt die menschliche Fähigkeit, diesen zyklischen und im Tod mündenden Zeitverlauf zu unterbrechen und den Ereignissen eine neue Richtung zu geben. Auch wenn der Mensch immer vom biologischen Leben abhängig bleibt, verwirklicht er qua Gebürtigkeit das Prinzip, das der Logik des Wiederkehrens, der Berechenbarkeit und des Ruins widerspricht. Innerweltlich sichtbar wird dieses im Menschen inkarnierte Prinzip des Anfangen-Könnens im Handeln. Handeln ist die Öffnung des geschlossenen Kreises. Es ist das Wundersame, das durch den Menschen in die Welt kommt.

»Yet [...] from the standpoint of nature, the rectilinear movement of man's life-span between birth and death looks like a peculiar deviation from the common natural rule of cyclical movement, thus action, seem from the viewpoint of the automatic processes which seem to determine the course of the world, looks like a miracle. In the language of natural science, it is the »infinite improbability which occurs regularly«. Action is, in fact, the one miracle-working faculty of man [...].«<sup>324</sup>

Handeln unterbricht das Gegebene und dessen automatischen, vorhersagbaren Verlauf. Handeln ist daher dem Repetitiven zuwiderlaufend und ein Wunder, da im Handeln gerade das geschieht, womit keiner gerechnet hat. Handeln ist eine Öffnung, das Wiederkehrende dagegen ist die Verschließung, die keine neuen Erfahrungen, keine Berührbarkeit zulässt. Da Handeln die Essenz des Politischen ist, ist das Politische der Raum der Öffnung, welcher der Geschlossenheit der Repetition entgegengesetzt ist.

Repetitiv ist auch die Rache, die von Arendt als ein weiteres emotionsgebundenes Phänomen besprochen wird. Rache ist nicht nur die Vergeltungstat, sondern auch eine Logik des Antwortens bzw. eine emotionale Reaktion auf eine Übeltat. Indem Rache reagiert, gibt sie eine vorhersehbare Antwort

auf das Geschehene, ähnlich wie auf Anstrengung zwangsweise Entspannung folgt. Rache vergeltet die Übertretung mit einem Akt der Bestrafung oder der Zurückzahlung und bleibt dadurch fest an die erste Tat gebunden. »[...] everybody remains bound to the process, permitting the chain reaction [...] revenge, which is the natural, automatic reaction to transgression [...] can be expected and even calculated.«<sup>325</sup>. Indem Rachegeleüste handlungsleitend werden, nimmt das repetitiv Zyklische auch im Bereich des Handelns überhand. Das Wunderpotenzial des menschlichen Handelns wird in die Notwendigkeit der biologischen Prozesse zurückverwandelt. Die Zukunft wird zum Verhängnis,<sup>326</sup> zu einer repetitiven Zeitspanne der Vergeltung und der Gegenvergeltung, bis hin zum Tod.

Arendt thematisiert Rache nicht aus ethisch-moralischer Perspektive, auch nicht als Mittel der Machtdemonstration oder als Gewaltausübung. Rache ist für sie als verschließendes, das Handeln verunmöglichendes und somit auch als das Wunder vernichtendes Phänomen relevant. In der Rache sieht Arendt die gleichen Zwangsmechanismen wirksam, die auch die repetitive Natur des Biologischen bestimmen. Rache ist genauso unfrei wie die Tatsache, dass auf Hunger das Gefühl der Sättigung folgt, welches wiederum vom Hunger abgelöst wird. Rache verklavt den Menschen genauso wie die ausschließliche Fokussierung auf körperliche Befindlichkeiten. Beide sind in der repetitiven Logik gefangen, kennen keine Öffnung, Unterbrechung oder Abweichung vom Zyklischen.

In der ewigen Wiederkehr des Gleichen verkrümmt die menschliche Fähigkeit fürs Handeln. Durch die Repetition geht auch der Weltbezug verloren. Rache reagiert auf das Vergangene sowohl in der Gegenwart als auch in der Zukunft. Rache verewigt das einmal Stattgefundene, setzt dem kein Ende und versperrt somit den Weg fürs Neue. In der Reaktion auf das Vergangene verengt sich die Wahrnehmung. Der Kontakt zur Welt und zu den Mitmenschen verschwindet.

## 2.5 Welt-Gewinn und Neuanfang: Vergeben-Versprechen-Mut

Im Kontrast zur Repetition, Wiederkehr und Vorhersagbarkeit steht Arendts zentraler Begriff der Natalität, »the central category of political [...] thought«<sup>327</sup>. Natalität, d.h. die Gebürtigkeit des Menschen, verbindet Arendt mit Beginnen und Handeln. Der Grund für diese Verbindung ist zweifach. Erstens kommt jeder Mensch durch Geburt in diese Welt. Durch

die Tatsache seines physischen Seins verkörpert er das absolut Neue. Zweitens trägt auch jeder Geborene, als Anfang schlechthin, die Fähigkeit des Beginns in sich. Zu beginnen bzw. zu initiieren ist bei Arendt die Essenz des Handelns. Handeln ist nicht durch den Inhalt der konkreten Tat ausgezeichnet, sondern dadurch, dass es sich ereignet, dass es die Potenzialität des Anfangens aktualisiert und in die Tat umsetzt. Handeln ist somit *par excellence* das, was der Repetition entgegengesetzt ist. Im Handeln wird das Potenzial der Natalität durch die Manifestation des Neuen verwirklicht. »To act [...] means to take an initiative, to begin [...] to set something into motion.«<sup>328</sup>

Seine Geburt geschieht dem Menschen, dadurch ist er selbst *initium*, ein Anfang. Das dieser Gegebenheit inhärente Potenzial muss er aber durch die Bestätigung seines Daseins aktualisieren. Diese Bestätigung, die Arendt als zweite Geburt<sup>329</sup> bezeichnet, bedeutet zu handeln, d.h. die Initiative zu ergreifen und zu beginnen. Durch die Tatsache, dass der Mensch etwas initiiert, tritt er selbst in seinem ganzen Potenzial in Erscheinung, er wird sichtbar und vernehmbar. Nicht seine Tat an sich zählt, sondern dass der Geborene durch das Handeln zur Person wird. »[...] it is not the beginning of something but of somebody, who is a beginner himself.«<sup>330</sup>

Zu beginnen bedeutet, einen Anfang zu machen inmitten von automatisch ablaufenden, bekannten und vorhersagbaren Prozessen. Das Neue, das durch das Anfangen initiiert wird, hebt sich von dem Bestehenden ab, verkörpert das, womit man nicht gerechnet hatte, was aus den Umständen und den Bedingungen nicht abzuleiten war. »The new always happens against the overwhelming odds of statistical laws and their probability [...] the new therefore always appears in the guise of a miracle.«<sup>331</sup>

Dieses Wunder, das nicht von göttlichen Mächten, sondern vom Menschen ausgeführt wird, ist ein Befreiungsakt. Es ereignet sich im Modus des Trotzdem. Es befreit sich von den Bedingungen und Umständen des Gegebenen. Daher sieht Arendt in dem Menschen, der das Wunder vollbringt, sowohl das Prinzip der Natalität als auch das der Freiheit verkörpert. »With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before.«<sup>332</sup>

Das Neue ist laut Arendt die stattgefundenene »infinite improbability«<sup>333</sup>, die in dem bzw. durch den Menschen in die Welt kommt. Durch die eingetretene »unendliche Unwahrscheinlichkeit«<sup>334</sup> wird das Bestehende herausgefordert und umgeworfen. Somit entsteht eine Öffnung im repetitiven Zirkel des zu

Erwartenden. Durch die Öffnung verlässt der Mensch den Bereich des Berechenbaren, Vorhersagbaren und Stablen. Er lässt die Schutzmechanismen von biologischem und gesellschaftlichem Sein hinter sich und setzt sich unbekanntem Konsequenzen aus. Natalität ist in Arendts Denken nicht nur das anthropologische Konzept der Gebürtigkeit und das politische Kernmodell der Freiheit. Natalität drückt die existentielle Einsicht aus, dass tatsächliche Verbindung zur Welt und zum Mitmenschen nur in der Abweichung vom Gegebenen möglich ist. Repetition verschließt und verharrt im Modus der Reaktion. Aktion, also Handeln als etwas Neues, ist nur durch Unterbrechung möglich. Unterbrechung heißt aber Orientierungsverlust, Verunsicherung, Unberechenbarkeit und Schutzlosigkeit. In diesem Zustand ist der Mensch absolut ausgesetzt, absolut berührbar. Hier kann sich die Freiheit verwirklichen.

Sich dem Neuen zu exponieren, die Potenziale der Natalität zuzulassen, bedeutet den Verzicht auf eine berechenbare Sicherheit. Handeln bringt Gefahren mit sich. Obwohl es wie aus dem Nichts kommt,<sup>335</sup> wirkt jede Handlung auf das Bestehende ein. »Action [...] always establishes relationships and therefore has an inherent tendency to force open all limitations and cut across all boundaries.«<sup>336</sup> Die Wirkung des Handelns ist nicht vorhersagbar und seine Konsequenzen nicht widerrufbar. »The consequences are boundless«<sup>337</sup>. Diese Grenzenlosigkeit ist die dem Handeln inhärente Gefahr. Die Gefahr einzudämmen, wie das diverse politische Ideen und Systeme versuchten, ist nur durch die Zerstörung des Handelns möglich, wodurch jedoch auch Natalität und Freiheit mitvernichtet werden.<sup>338</sup>

Da Arendt Natalität als Modus des Politischen konzipiert und zentral stellt, gleichzeitig aber die vom Handeln verursachten Fallstricken anerkennt,<sup>339</sup> führt sie kompensierend und stabilisierend den politischen Akt des Vergebens und des Versprechens ein.<sup>340</sup> Sie sollen eine, die Berührbarkeit bewahrende, Form von Zuverlässigkeit ermöglichen.

### 2.5.1 Vergeben

Totalitarismus ist vervollständigter Weltverlust und vollkommene Weltverschließung. Die Realität ist für den Einzelnen weder als Tatsachenwahrheit noch als das Außen, mit dem man in Berührung kommen kann, zugänglich. Das geschlossene politische System ist die entsprechende Manifestation davon, was auf privater Ebene gefühlt und erlebt wird: Isolation, Schock, Grauen, Angst, Schmerz und die Gefangenschaft in einer Repetition, von der keine

Abweichung möglich ist. »If left to themselves, human affairs can only follow the law of mortality«<sup>341</sup>, behauptet Arendt. Sterblichkeit als Gesetz bedeutet die Erfahrung von Weltverlust, Weltverschließung, Repetition und von ge- seiterter Verbindung.

Diesem geschlossenen Zirkel setzt Arendt im Akt des Vergebens eine andersgeartete emotionale Haltung entgegen. Während Rache die ursprüngliche Tat durch einen permanenten Rückbezug verewigt, ist Verzeihen eine Reaktion, die Platz für Neues schafft und somit selbst zum Handeln wird. »Forgiving is the only reaction which does not merely re-act but acts anew and unexpectedly, unconditioned by the act which provoked it and therefore freeing from its consequences«<sup>342</sup>. Während Rache berechenbar ist, ist Vergeben etwas Unberechenbares. Es tritt dort auf, wo die logische, zu erwartende Antwort die Vergeltung wäre. Vergeltung ist »relentless automatism [...] which by itself never comes to an end«<sup>343</sup>. Vergeben und Verzeihen setzen jedoch ein Ende, aber nicht im Modus der Mortalität, sondern in jenem der Natralität. Sie befreien vom Alten, unterbrechen die Repetition und lassen das Neue zu.

Rache setzt kein Ende, sie perpetuiert. Ein Ende könnte man laut Arendt auch durch eine angemessene Bestrafung setzen.<sup>344</sup> Doch sind die Perspektiven von Vergeben und Bestrafen prinzipiell unterschiedliche. Während sich die Strafe auf das Alte bezieht, richten sich Vergeben und Verzeihen auf die sich öffnende Zukunft. Der Horizont des Alten wird überschritten. »[...] [the] aspect of forgiveness where the undoing of what was done seems to show the same revelatory character as the deed itself.«<sup>345</sup> Während durch Vergeben das Neue gestiftet und das Alte vernichtet wird, zielt Bestrafung auf die angemessene Vergeltung des Alten.

Trotz dieser zwei unterschiedlichen Ansätze stoßen sowohl Vergeben als auch Bestrafen auf die gleiche Grenze des radikal Bösen.<sup>346</sup> Das radikal Böse – den Ausdruck entleiht Arendt von Kant<sup>347</sup> – ist die Tat, die den Bereich der menschlichen Angelegenheiten prinzipiell übersteigt. Es kann weder angemessen bestraft noch verziehen werden, weil es den Rahmen, innerhalb dessen diese Antworten sinnvoll wären, zerstört. Im Totalitarismus-Buch nennt Arendt das radikal Böse noch »absolute evil«<sup>348</sup>, meint damit aber dasselbe,<sup>349</sup> wie mit »radical evil«<sup>350</sup> in *The Human Condition*, nämlich: »When the impossible was made possible it became the unpunishable, unforgivable absolute evil [...] which anger could not revenge, love could not endure, friendship could not forgive.«<sup>351</sup>

In *The Human Condition* arbeitet Arendt ihr Konzept der Vergebung in Berufung auf Jesu Lehre aus.<sup>352</sup> Jesus zitiert sie auch zum Abschluss ihrer

knappen Ausführungen über das radikal Böse. Der Lehrer aus Nazareth hätte nämlich selbst die Unauflösbarkeit solcher Taten erkannt. »Hence, where the deed itself dispossesses us of all power, we can indeed only repeat with Jesus: ›It were better for him that a millstone were hanged about his neck, and he cast into the sea.«<sup>353</sup> Das Urteil über solche Verbrechen, die im Bereich des Menschlichen nicht greifbar sind, überlässt Jesus dem Jüngsten Gericht. Arendt scheint das zu teilen, denn sie kommentiert nur: Die Ergebnisse jenes Gerichts würden das menschliche Leben auf dieser Erde nicht mehr betreffen.<sup>354</sup> Konsequenterweise entwickelt sie das Vergeben als innerweltliches Konzept, das für das menschliche Zusammenleben von großer Bedeutung ist. »The discoverer of the role of forgiveness in the realm of human affairs was Jesus of Nazareth.«<sup>355</sup> Arendt säkularisiert Jesu Idee nicht, sondern zeigt, dass sie keine religiöse, sondern von Anfang an eine intrinsisch innerweltliche Lösung war, in der sich Natalität als menschliche Fähigkeit zum Neuen bewies. In Arendts Interpretation begründet Jesus die Notwendigkeit des gegenseitigen Verzeihens nicht mit einem göttlichen Gebot. Der Mensch ist hier derjenige, der Gott als Vorbild dient. Erst, wenn die Jünger einander verzeihen, wird Gott ihnen gegenüber auch diese Haltung einnehmen können.<sup>356</sup> Vergeben ist eine Form von menschlicher Macht, durch die man sich von der Vergangenheit befreien und das Leben fortsetzen kann.<sup>357</sup> Die Erkenntnis, dass Vergeben notwendig ist, ist von der Einsicht geleitet, dass Überschreitungen im menschlichen Miteinander angelegt und unvermeidlich sind. Arendts Appell, zu vergeben, entspringt der Struktur des Handelns. Derjenige, der handelt, kann die Konsequenzen seiner Tat nicht absehen. »The reason for the insistence on a duty to forgive is clearly ›for they know not what they do.«<sup>358</sup>

Vergeben ist der Akt der Befreiung, der sich auf beide Parteien bezieht. Durch das Verzeihen werden sowohl derjenige, der die Missetat begann, als auch derjenige, der diese erleiden musste, freigesetzt. Sie brechen die repetitive Geschlossenheit auf und treffen sich in der wiedergewonnenen Freiheit. So etabliert das Vergeben eine spezifische Beziehung. »Forgiving and the relationship it establishes is always an eminently personal (though not necessarily individual or private) affair in which what was done is forgiven for the sake of who did it.«<sup>359</sup>

Vergeben und Verzeihen finden immer im Hinblick auf die Person statt, behauptet Arendt. Sie blicken nicht auf die Tat, die nach einer angemessenen Bestrafung oder nach Vergeltung ruft, sondern sehen denjenigen, der die Verfehlung begann. Arendt weist darauf hin, dass aufgrund einer christlichen

Tradition Vergeben und Liebe als einander gegenseitig bedingend verstanden werden.<sup>360</sup> Nur dem könnte man vergeben, den man liebte und nur dem, den man wirklich liebte, vergäbe man alles ohne Hinblick auf seine Tat, allein Aufgrund der Liebe zu ihm.

Wäre Liebe eine unentbehrliche Voraussetzung des Verzeihens, kommentiert Arendt, wären Vergeben und Verzeihen für den politischen Bereich irrelevant. Denn das Politische findet nie zwischen zwei einander liebenden Menschen statt, im Gegenteil. In der Liebe verschwindet die Welt zwischen den einander Liebenden, sie verschmelzen in ihrer Zuneigung, werden selbst- und weltlos. Das Politische ist aber innerweltlich und betrifft die Pluralität der vielen, also kann Verzeihen im Politischen nicht aus der Liebe zu einer bestimmten Person abgeleitet werden. Dass das Konzept des Verzeihens politisch doch nützlich ist, begründet Arendt damit, dass es für das private Phänomen der Liebe eine öffentliche Alternative gibt, den Respekt.

»Yet, what love is in its own, narrowly circumscribed sphere, respect is in the larger domain of human affairs. Respect [...] is a kind of »friendship« without intimacy and without closeness; it is a regard for the person from the distance which the space of the world puts between us, and this regard is independent of qualities which we may admire or of achievements which we may highly esteem. [...] Respect, at any rate, because it concerns only the person, is quite sufficient to prompt forgiving of what a person did, for the sake of the person.«<sup>361</sup>

Das Spezifische an der Liebe ist, dass sie sich gänzlich auf die Person bezieht, nicht auf ihre Taten oder Eigenschaften, sondern auf die Gesamtheit des anderen Menschen. So einen Bezug zu anderen zu etablieren, ist laut Arendt auch ohne private Gefühle möglich, nämlich durch Respekt. Respekt bezieht sich genauso auf das Gegenüber in seinem menschlichen Dasein wie Liebe. Ein solches Anerkennen des anderen Menschen ermöglicht Vergeben auch ohne Liebe zu der Person. Der welteröffnende und welt-wiedergewinnende Akt der Freisetzung durch Verzeihen wird aufgrund von gegenseitigem Respekt in den Bereich des Politischen übertragen bzw. dort aktualisiert. Das Politische kann ohne den Akt des Vergabens nicht erhalten bleiben. Überschreitungen, Missetaten und Verfehlungen sind dem Handeln an sich inhärent und unvermeidlich.

»[...] trespassing is an everyday occurrence which is in the very nature of action's constant establishment of new relationships within a web of relations,

and it needs forgiving, dismissing, in order to make it possible for life to go on by constantly releasing men from what they have done unknowingly. Only through this constant mutually release from what they do can men remain free agents, only by constant willingness to change their minds and start again can they be trusted with so great a power as that to begin something new.«<sup>362</sup>

Erst durch die Einführung von Respekt wird es verständlich, warum für Arendt die Verbrechen des totalitären Staates unverzeihlich sind und in die Kategorie des radikal bzw. absolut Bösen gehören. Respekt bedeutet, dass man im Gegenüber den Menschen anerkennt. Menschen sind fehlbare Wesen, deren verwerfliche Taten durch die Aufdeckung der Motive – »evil motives of self-interest, greed, covetousness, resentment, lust for power, and cowardice«<sup>363</sup> – begriffen und verstanden werden können. Vergeben ist in solchen Fällen möglich, weil im Gegenüber das Menschliche aufzufinden ist. In Arendts Auffassung verloren die NS-Täter durch ihre Taten genau diese Menschlichkeit. Da sie sich durch grausame Handlungen vom Menschsein disqualifizierten, könne man ihnen auch keinen Respekt mehr entgegenbringen. Deshalb sei Vergeben unmöglich. »Just as the victims in the death factories or the holes of oblivion are no longer ›human‹ in the eyes of their executioners, so this newest species of criminals is beyond the pale even of solidarity in human sinfulness.«<sup>364</sup>

Die Zukunft, die vom unerwarteten Handeln immer wieder erschüttert wird, benötigt stabilisierende Maßnahmen. Ohne diese würde das politische Leben in einer angsteinflößenden Unsicherheit aufgehen oder zum anarchischen Chaos werden. Um weiterhin Raum für die sich ereignende unendliche Unwahrscheinlichkeit bereit zu halten und die damit einhergehende Öffnung, Berührbarkeit und Schutzlosigkeit zu kompensieren, führt Arendt das gegenseitige Versprechen als stabilisierende pathische Haltung ein.

## 2.5.2 Versprechen

Laut Arendt gab es in der Geschichte der politischen Philosophie keine Beispiele dafür, dass Verzeihen als genuin politischer Akt anerkannt wurde. Anders steht es um das Versprechen, Arendts zweites ›Heilmittel‹ für die Unberechenbarkeit des Handelns. Als frühestes Beispiel dieser Tradition des Versprechens nennt Arendt Abraham, den sie von einem »passionate drive toward making covenants«<sup>365</sup> getrieben sieht. Verträge, denen ein

gegenseitiges Versprechen vorausgeht, sind eine verbindliche Form der Einigung. Die Beteiligten sichern einander durch ihr Wort zu, sich an das Vereinbarte zu halten. So erzeugen sie eine gewisse Vorhersagbarkeit des eigenen zukünftigen Verhaltens. »[...] the power of stabilization [is] inherent in the faculty of making promises.«<sup>366</sup>

Versprechen sind aufgrund einer »twofold darkness of human affairs«<sup>367</sup> notwendig. Erstens ist der Mensch prinzipiell unzuverlässig. Im Verlauf von der Geburt hin zum Tod verändert er sich permanent. Sowohl seine biologische Konstitution als auch seine Gedanken, seine Überzeugungen, seine Gefühle und Ansichten sind im Wandel. Da die Veränderungen nicht vorsätzlich geschehen, können Menschen »never guarantee today who they will be tomorrow«<sup>368</sup>. Die Unvorhersehbarkeit des Handelns ist der zweite Grund, warum gegenseitige Versprechen so immens wichtig sind. Auf die Unberechenbarkeit des Handelns zu verzichten, würde zwar Stabilität erzeugen, aber auch die Natalität des Menschen vernichten. Will man die geteilte Wirklichkeit in Freiheit etablieren und miteinander in tatsächlicher Verbindung bleiben, gibt es außer dem Versprechen keine stabilisierende Kraft.

Die Tradition der politischen Philosophie und der Politik zeugt von Versuchen, diese zweifache Unberechenbarkeit durch Dominanz und Herrschaft minimalisieren bzw. eliminieren zu wollen. Diese Tendenzen führten in letzter Konsequenz immer zur Vernichtung der Freiheit. Freiheit kann nur bewahrt werden, wenn jeder Mensch seine Natalität und die dieser inhärenten Unberechenbarkeit in das menschliche Zusammenleben einbringen kann. Damit dieses Engagement weder Willkürlichkeit noch Chaos verursacht, sind gegenseitige, bindende Versprechen als ein Minimum an Stabilität unverzichtbar.

Versprechen, die der Anerkennung der Interdependenz entspringen und ein *a priori* Vertrauen voraussetzen, wie das Arendt schon in ihrer Dissertation einführt, münden in Verträgen,<sup>369</sup> die nicht auf Unterwerfung oder Hierarchie, sondern auf Gegenseitigkeit beruhen. Verträge zeugen nicht von Souveränität, sondern von Interdependenz. Sie sind nicht unerschütterlich und können gebrochen werden – nur durch Mittel der Erpressung oder der Unterdrückung könnte man ihre Einhaltung erzwingen. Arendt bezeichnet Versprechen nicht als eine immerwährende Lösung, als das gelobte Land für ein behütetes Zusammenleben, sondern als sichere Inseln im Ozean der Unsicherheit.<sup>370</sup> Versuchten sie zum Festland oder sogar zum Kontinent zusammenzuwachsen, würden sie die Freiheit im menschlichen Zusammensein, »the joy of inhabiting together with others a world«<sup>371</sup>, vernichten.

Politisches Leben, das auf gegenseitigen Versprechen beruht, ist grundsätzlich fragil. Diese Zerbrechlichkeit entspricht den ontologischen Eigenschaften des Menschen als ein sterbliches Wesen, das aber zum Neuen fähig ist. Er ist selbst Träger von Unberechenbarkeit und Unwiderruflichkeit. Erst durch diese riskanten, destabilisierenden Eigenschaften ist es garantiert, dass die Welt und das Miteinander nicht in der Repetition gefangen bleiben, dass Neugestaltung für immer möglich bleibt.

»The danger and the advantage inherent in all bodies politic that rely on contracts and treaties is that they [...] leave the unpredictability of human affairs and the unreliability of men as they are, using them merely as the medium [...] into which certain islands of predictability are thrown and in which certain guideposts of reliability are erected. The moment promises lose their character as isolated islands of certainty in an ocean of uncertainty, that is, when this faculty is misused to cover the whole ground of the future and to map out a path secured in all directions, they lose their binding power and the whole enterprise becomes self-defeating.«<sup>372</sup>

### 2.5.3 Mut

Zu vergeben sei notwendig, weil der Mensch die Verantwortung für die unvorhersehbaren Konsequenzen seines Handelns nie ganz übernehmen könnte und weil seine Taten unwiderruflich sind. Ohne Vergebung wäre das Individuum für immer an seine Tat gefesselt. Verzeihen stellt daher sowohl die gemeinschaftliche als auch die individuelle Freiheit wieder her.

Versprechen betrifft den Menschen selbst insofern, dass es ihn auf das Vereinbarte festlegt. Es stabilisiert seine Identität durch sein gegebenes Wort, es verlangt ihm ab, verlässlich zu bleiben und der Mensch zu sein, der das Versprechen ablegte.

»Without being bound to the fulfilment of promises, we would never be able to keep our identities; we would be condemned to wander helplessly and without direction in the darkness of each man's lonely heart, caught in its contradictions and equivocalities.«<sup>373</sup>

Vergeben und Versprechen ermöglichen nicht nur, dass das menschliche Miteinander in Freiheit stattfinden kann, sondern fügen den Einzelnen in dieses Zusammensein auch ein. Vergeben und Versprechen machen es dem Menschen möglich, aus der Isolation der Vergangenheit herauszutreten und sich

zur Welt und zu seinem Mitmenschen in eine stabile Verbindung zu setzen. Es wird an ihm festgehalten, indem er sein Wort gibt. Durch sein Versprechen wird er zum Mitglied des pluralen Miteinanders. Es wird ihm vergeben, wenn er Verfehlungen begeht, d.h. er muss nicht in die Isolation zurück.

Sowohl Vergeben als auch Versprechen sind grundsätzlich an Pluralität gebunden. Sie finden im Miteinander statt<sup>374</sup> und bürgen dafür, dass diese Vielstimmigkeit bewahrt und gelebt werden kann. Das Miteinander kann erst durch Vergeben und Versprechen wiederhergestellt werden. In den politischen Akten des Vergebens und des Versprechens drückt sich aus, dass Verfehlungen und Unvorhersehbarkeiten mitgedacht sind und als anthropologische Gegebenheiten erkannt werden. Vergeben und Versprechen stabilisieren die strukturelle Verfehlbarkeit des Miteinanders bei Wahrung seiner Offenheit.

Arendt setzt diesem dynamischen politischen Modell die Platon'sche Tradition entgegen. Diese forderte als Form des politischen Zusammenseins Herrschaft und verwarf Pluralität. Platons politische Ordnung sei aus dem souveränen Umgang des Ichs mit dem Selbst abgeleitet<sup>375</sup> und nach dem Vorbild des disziplinierten Selbstverhältnisses entworfen worden. Genauso wie die Seele vom Geist dominiert und ihm unterworfen ist, sollten auch die Aufteilung der unterschiedlichen Klassen und ihrer Zuständigkeiten in der idealen Gesellschaft, dem Philosophenstaat, stattfinden. Dabei gibt es die mehr und die weniger Würdigen, je nachdem, wie sehr sie ihr Sein der Wahrheit der Ideen zu unterwerfen bereit sind.<sup>376</sup>

Diesem Modell der souveränen Selbstbeherrschung setzt Arendt die Interdependenz der Pluralität entgegen. Der Mensch ist auf die Bestätigung seines Seins durch den anderen angewiesen, damit er Teil einer Gemeinschaft werden kann. Um Pluralität etablieren zu können, muss man einander als Gleiche anerkennen. Diese Anerkennung ist u.a. auch die Sichtbarwerdung der eigenen Verfehlungen, der brüchigen, instabilen Identität und der Angewiesenheit auf die stabilisierende Wirkung von anderen.

Angewiesenheit ist Kontrollverlust, fehlende Souveränität und riskante Berührbarkeit. Mut ist vor diesem Hintergrund »one of the most elemental political attitudes«<sup>377</sup>. Mut zeigt sich nicht in der Heldentat, sondern darin, dass man die Schwelle des Haushalts überschreitet und sich öffentlich zeigt. Im Haushalt ist der *pater familias* Herrscher. Er kontrolliert die Abläufe, er plant die Prozesse und trifft Vorhersagen. Er sorgt souverän für das eigene Ich und dessen Erhalt. Sein Verhältnis zu den anderen innerhalb des Haushalts ist das Verhältnis des alleinigen Herrschers zu den Untertanen. Die anderen

schränken seine souveräne Machtausübung nicht ein, ihre Natalität bleibt unsichtbar, sie handeln nicht.

Im Bereich des Öffentlichen sind aber alle Anwesenden gleich. Sie handeln, sie sprechen, sie sind vernehmbar, sie haben Intentionen und agieren in ein schon bestehendes Netz hinein. Dieses Bezugsgewebe fordern sie mit ihren Taten und Worten immer aufs Neue heraus, gestalten es um, destabilisieren es. Mut als politische Leidenschaft bedeutet, dass man sich dem Kontrollverlust und der Fremdwahrnehmung aussetzt. Mut, als Überschreitung der Haustürschwelle, impliziert die Anerkennung der eigenen Abhängigkeit von anderen, die einen als Sprechenden und Handelnden wahrnehmen bzw. einem seine Existenz bestätigen. Man benötigt die anderen und die gemeinsame Welt, um nicht der Isolation anheimzufallen oder im repetitiven Zirkel des biologischen Seins gefangen zu bleiben.

Mut ist die politische Leidenschaft schlechthin. Es braucht Mut, in die Interdependenz einzutreten. Mit diesem Eintritt signalisiert man, dass man auf das Miteinander und auf seine stabilisierende, kompensierende und Freiheit ermöglichende Angebote angewiesen ist. Mut ist notwendig, um vergeben und versprechen zu können, um Glaube an und Hoffnung für die gemeinsame Welt aufzubringen. Im Angesicht all der unerträglichen Tatsachen dieser Welt kann es ohne Mut keine Zukunft geben. Mut ist die öffnende Leidenschaft, die das Neue beginnt.

»[...] faith and hope [are] those two essential characteristics of human existence which Greek antiquity ignored altogether, discounting the keeping of faith as a very uncommon and not too important virtue and counting hope among the evils of illusion in Pandora's box. It is this faith in and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succinct expression in the few words with which the Gospels announced their ›glad tidings‹: ›A child has been born unto us‹.<sup>378</sup>

## 2.6 Emotionale Phänomene und die Möglichkeit der Berührung

Durch das Zusammenlesen von Arendts Frühwerk mit ihren späteren Schriften kristallisiert sich eine Deutung emotionaler Phänomene heraus: Sie sind weltstiftende, öffnende oder weltvernichtende, schließende Erscheinungen. Indem sie den Menschen von dem Außen abschirmen, zerstören sie das Miteinander. Diese Wirkung kann das Heraufbeschwören von Liebe genauso er-

zielen wie rassistische Ideologien. Das Ausschlaggebende ist nicht das Gefühl an sich, sondern ob es Berührbarkeit ermöglicht bzw. zulässt.

Die Frage, inwiefern emotionale Phänomene der Logik des Politischen widersprechen, stellt sich für Arendt in einer spezifischen Weise. Gängig ist diese Gegenüberstellung, weil der Bereich der Politik als Stabilität, Vorhersagbarkeit und Planbarkeit konzipiert wird, der durch die Unberechenbarkeit und Intensität der Emotionen gefährdet werden kann. Doch ist bei Arendt das Politische selbst ein äußerst fragiler Raum, der sowohl durch die Vielstimmigkeit der Beteiligten als auch durch das politische Prinzip des Neuanfangs unberechenbar ist und immer wieder destabilisiert wird. Sollte es jedoch diese Unvorhersagbarkeit und Offenheit verlieren, könnte es keine Freiheit mehr geben, das Politische würde sich selbst auflösen.

Vor dem Hintergrund dieser Bedeutungsverlagerung des Politischen befragt Arendt emotionale Phänomene in Bezug darauf, ob sie die strukturelle Offenheit des Politischen unterstützen oder verhindern. Meine Analyse zeigte, dass sich Emotionen in diesem Kontext sehr unterschiedlich verhalten können. Sobald sie isolieren, verhindern sie die Etablierung und die Bewahrung des politischen Miteinanders. Sind sie jedoch Ausdruck von Betroffenheit – wie z.B. das Mitleiden – oder von Natalität – wie z.B. Mut –, konstituieren sie den politischen Bereich aktiv mit bzw. schützen davor, dass Freiheit und Pluralität im Miteinander zerstört werden.

Arendts Kritik an Rousseau besteht nicht in einer generellen Absage an Gefühle im politischen Bereich, sondern darin, dass in Rousseaus Konzipierung diese Gefühle isolierend und weltverloren sind, den Menschen vor der Welt und vor dem anderen verschließen. Arendt kritisiert Rousseaus Auffassung nicht, weil sie ›emotional‹, sondern weil sie selbstbezogen und weltverloren ist.

Emotionale Phänomene tragen nicht nur zum individuellen Weltverlust bei (wie das Arendt in ihrer Dissertation thematisiert), sondern auch zur Isolierung der Bürger. Durch Schrecken, Entsetzen und Angst etablierte der totalitäre Staat eine weltleugnende Abhängigkeit seiner Bürger. Die Emotionen wirkten weltverschließend und befestigenden *Status quo* des Staatsterrors. Der repetitive Mechanismus des biologischen Lebens wurde in den politischen Bereich übertragen.

Arendts Frühwerk, die Biografie der Rahel Varnhagen, betont dagegen die immense innerweltliche Relevanz der Berührbarkeit. Laut Arendt fand Rahel Varnhagen ihren Platz in der Welt erst, als sie sich vor der Berührbarkeit nicht mehr schützen wollte, sondern sich ihr bewusst aussetzte. Ein solches Sich-

Exponieren führt dazu, dass die Ereignisse des Lebens erlitten werden. Durch die hermeneutische Interpretation von Arendts Gedanken zeichnet sich ab, dass erst eine solche pathische Haltung es ermöglicht, dass der Mensch die Wirklichkeit erfährt und sie nicht leugnet. Sie zu erleiden, ist die Voraussetzung davon, dass man die Wirklichkeit kennenlernt. Damit datiert Arendt die Entstehung der politischen Lüge lange bevor noch sie zur Propaganda werden könnte. Sie beginnt, sobald man die Fakten des eigenen Standpunktes im Miteinander nicht wahrnehmen will – weder als brodelnden Zorn gegen die mächtigen Unterdrücker noch als niederschlagende Trübsal in Anbetracht der Entrechtung. Das Politische kann ohne einen solchen Wirklichkeitsindex nicht bestehen.

Berührbarkeit und der Mut des Sich-Aussetzens sind Motive, die für Arendts Konzeption des Miteinanders im politischen Raum zentral sind. Emotionale Phänomene werden durch die Optik der Berührbarkeit untersucht und bewertet. Sind sie Ausdruck von bzw. öffnen sie den Menschen für Betroffenheitserfahrungen, sind sie für den politischen Raum von großer Bedeutung.