

1. Einleitung

Als ich vor fünf Jahren das Projekt begonnen habe, dessen Ergebnis dieses Buch ist, interessierte mich die Frage, wie sich Emotionen auf die Etablierung von gesellschaftlicher bzw. politischer Ordnung auswirken.¹ Ich las mich durch die florierende Forschung, die im weitesten Sinne dem sogenannten ›affective turn‹ zugeordnet werden kann. Von kognitionswissenschaftlich fundierten Studien bis hin zu Ansätzen, die unter dem Begriff des Affekts das Andere der Kultur identifizieren als eine der Kognition und der Signifikation vorausgehende und ereignishafte Intensität, als eine unzügelbare Autonomie.² Darüber hinaus zeigen politik-, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen, wie Gefühle – eine Empfindung, die der Mensch als sein Ereignis erlebt – durch Herrschaftsnarrative und gesellschaftliche Praxis geformt werden, d.h. nicht individuell sind, sondern im Individuum tief verwurzelte soziale Konstruktionen widerspiegeln. Zur Debatte in diesem Forschungsfeld steht außerdem, ob ein definitorischer Unterschied zwischen Emotion einerseits und Affekt andererseits sinnvoll sei, ob Gefühle als der Vernunft gegensätzliche zu verstehen sind oder erst durch ein »liberales Gefühlsdispositiv«³ als solche eingestuft wurden.

Je mehr ich mich in diesem widersprüchlichen Forschungsfeld vertiefte, desto unschärfer wurde der Forschungsgegenstand. Die Demarkationslinien waren zwar klar – ob historisch geformt oder autonom, ob vernünftig oder vorkognitiv, ob Gefühl oder Affekt –, nicht aber das Phänomen, das mal als Emotion, mal als Gefühl, mal als Affekt bezeichnet wurde. Ist es ein biochemischer Prozess im Körper? Eine Relationalität zwischen dem Menschen und der Dinge dieser Welt? Eine säkularisierte Version transzendentaler Erfahrungen? Was ist das Phänomen, das als Emotion, Gefühl oder Affekt verstanden und als solches gesellschaftlich geformt wird?

1.1 Mit Arendt in die Gefühlswelt

Bislang wurde Hannah Arendts Werk im Bereich der ›affect studies‹ nicht herangezogen. Damit wird großes Potenzial verschenkt, weil Arendt emotionale Phänomene in ihren Schriften durchgehend verhandelt.⁴ In der Forschungsliteratur wird aber ihr politisches Denken als entschieden antiemotional interpretiert bzw. als ein Ansatz, der dafür plädiert, Gefühle und Leidenschaften aus dem politischen Bereich zu verbannen. Mich überzeugte diese verbreitete Arendt-Lesart aus drei Gründen nicht.

Erstens: Liest man Arendt, trifft man nicht nur auf Texte, die leidenschaftlich argumentieren, sondern auch auf emotionale Phänomene, die Arendts politische Analysen durchziehen, z.B. Mut, Mitleid oder Schmerz. Diese werden nicht als Begleiterscheinungen von politischen Entwicklungen aufgelistet, sondern haben eine spezifische Tiefenschärfe, da sie von Arendt als Ausformulierungen vom Weltbezug des Menschen besprochen werden.

Zweitens: Ein zentrales Untersuchungsfeld der ›affect studies‹ ist das Verhältnis zwischen Formen der Ordnung einerseits und Gefühlen andererseits. Vereinfacht gesagt ist dieses Verhältnis polemisch bzw. antagonistisch, denn die Ordnung strebt nach Stabilität, Berechenbarkeit und Nachhaltigkeit, während Emotionen dieser Ordnungsbestrebung zuwiderlaufen, eingespielte Prozesse unterbrechen, die Macht herausfordern. Die Adjektive, mit denen das Destabilisierende der Emotionen bezeichnet wird, sind bei nahe deckungsgleich mit Arendts Beschreibung des Politischen. Letzteres ist flüchtig und unberechenbar, ereignet sich spontan und ist fragil. Das Politische ist in Arendts Werken – so würde man es im Vokabular heutiger Diskussionen über politische Ontologie bezeichnen – radikal contingent. Wenn man aber ein Konzept des Politischen hat, das die Eigenschaften trägt, die philosophiegeschichtlich das Emotionale kennzeichnen, dann verschiebt sich der Antagonismus. Es ist nicht mehr zwischen Ordnung und Gefühl, sondern zwischen Ordnung und dem Politischen. Die Frage, in welchem Verhältnis emotionale Phänomene zum Politischen stehen, bleibt somit offen.

Drittens: Emotionen sind im Verhältnis zum aktiven Handeln die passive Seite der menschlichen Existenz. Sie werden erlitten und widerlaufen dem Ideal eines selbstbestimmt handelnden souveränen Akteurs. Zwar wird Arendt ein schlimmer Fall der Hellas- und Heldenverehrung nachgesagt,⁵ doch bei einer breit angelegten Lektüre wird es sichtbar, dass die Protagonisten, deren Lebensgeschichte Arendt nacherzählt, keine Helden sind. Weder

Rahel Varnhagen,⁶ noch Rosa Luxemburg,⁷ weder Isaak Dinesen,⁸ (Karen Blixen) noch Walter Benjamin⁹ hatten eine glorreiche Biografie. Das gleiche gilt für die ungarischen Aufständische der 1956-er Revolution,¹⁰ denen Arendt ein enthusiastisches Essay widmet oder, in Arendts Dissertation, für die namenlosen Mitglieder eines *civitas terrena*, die von der Einsicht geleitet, dass sie sich von ihrer Angewiesenheit auf ein tragendes und stabilisierendes Außen nicht befreien können, sich in die gegenseitige Interdependenz begeben. Auch Arendts Stabilisierungsvorschläge, die sie gegen die unhintergehbare Fragilität des menschlichen Miteinanders einführt, die von Julia Kristeva als »psychopolitische Eingriffe«¹¹ bezeichnete Vergeben und Versprechen, sind alles andere als ein endgültiger Befreiungsakt des souverän siegenden Helden. Was die Protagonisten in Arendts Denkuniversum auszeichnet, ist ihre Bereitschaft zum Erleiden. Dieses Phänomen bespreche ich in meiner Arbeit unter dem Begriff der Berührbarkeit. Berührbarkeit, als bewusstes Erleiden der Widerfahrnis, ist für Arendt durch ihre weltgewinnende und -stiftende Wirkung politisch unentbehrlich.

Vor dem Hintergrund dieser Gründe war ich der Überzeugung, dass es sich lohnt, Arendts Werk umfassend zu analysieren, um Antworten auf meine Fragen – erstens: Welche Rolle spielen Emotionen für die Etablierung gesellschaftlicher Ordnung? Und zweitens: Was ist das Phänomen oder vielleicht sogar ontologische Gegebenheit des Menschen, das bzw. die sich in Emotionen, Gefühlen und Affekten ausdrückt – zu finden. Da sich durch diese, nun an Arendts politisches Denken gerichtete, Fragestellung auch ein Forschungsdesiderats in der ansonsten unüberschaubaren Arendt-Literatur¹² auftat, entschied ich mich dafür, mit einem hermeneutisch interpretativen Zugang das Phänomen der Emotionalität in Arendts politischem Denken systematisch auszuarbeiten. Durch die intensive und breit angelegte Textanalyse von beinahe aller Hauptwerke (und von einer Handvoll Essays) argumentiere ich einerseits dafür, dass emotionale Phänomene bei Arendt nicht per se als apolitisch oder antipolitisch konzipiert sind. Andererseits liefert die Auseinandersetzung mit Arendt auch wertvolle Einsichten darüber, wofür Emotionalität als Phänomen des menschlichen Lebens steht, wie sie sich zum Politischen verhält, was ihr Status im menschlichen Miteinander ist.

1.2 Berührbarkeit und Weltzugang

Zwar legt Arendt in ihrem Werk einen Unterschied zwischen den Begriffen Gefühl und Leidenschaft an, doch verwendet sie diese nicht konsequent. Des Weiteren besteht der Unterschied dieser Begriffe nicht darin, was sich in den »affect studies« als die Debatte zwischen autonomes, unmittelbares versus kulturell angelegtes Fühlen artikuliert, sondern darin, ob der Mensch durch die Art und Weise der ihn betreffenden Emotionalität der Welt gegenüber offen bleibt oder sich vor ihr verschließt. Deshalb habe ich in meiner Arbeit, statt Emotion, Gefühl und Affekt, Berührbarkeit eingeführt und sie als zentralen Begriff der Arendt'schen politischen Philosophie auf drei Ebenen ausgearbeitet.

Erstens interpretiere ich Berührbarkeit als das gesuchte Phänomen hinter Emotionen, Gefühlen und Affekten. In meiner Lesart sind emotionale Phänomene in Arendts politischem Denken nicht an sich »gut« oder »schlecht« (z.B. gut als Liebe, schlecht als Zorn), sondern Ausdruck von einem existierenden Weltbezug oder eines eminenten Weltverlustes.¹³ Alles, was die gemeinsame Welt stiftet, was »das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«¹⁴ erweitert, ist bei Arendt politisch. Alles, was dieses Gewebe zerreißt, die gemeinsame Welt als geteilten Erfahrungsraum zerstört, ist antipolitisch. Zur Zerstörung ist die Liebe genauso in der Lage, wie der Zorn von Weltgewinn zeugen kann. Für erstere ist Arendts Beispiel *caritas* – die Liebe zu Gott, die das irdische Leben, die diesseitigen Beziehungen des Gläubigen in Hinblick auf das ewige Sein bei Gott irrelevant werden lässt.¹⁵ Letzteren veranschaulicht Arendt sowohl in *On Revolution*¹⁶ als auch in ihrem späteren Essay, *On Violence*¹⁷, mit dem wütenden Zorn der Unterdrückten. Diese Wut ist der Ausdruck dessen, dass die Unterdrückten die Wirklichkeit der Welt, nämlich, dass sie von den Mächtigen erdrückt und ausgebeutet sind, erkennen und erleiden. Sie schützen sich davor nicht durch Rationalisierung der Unterdrückung oder durch Rückzug in die illusorische Wärme isolierter Paria-Gemeinschaften,¹⁸ sondern erkennen ihre tatsächliche Lage im Licht ihres Zorns an. Der Zorn an sich ist noch nicht politisch, aber als Ausdruck von Realitätsbezug ist er der Ausgangspunkt für die Veränderung der Situation. Dafür, dass mehr Freiheit entsteht, dass der geteilte Raum des Miteinanders sich erweitert.

Die emotionalen Phänomene in ihren unterschiedlichen Ausformulierungen verweisen auf eine vorhandene oder fehlende Berührbarkeit. Berührbarkeit wiederum ist der Katalysator für politische Veränderung. Der berührba-

re Mensch, der die Widerfahrnisse der menschlichen Existenz erleiden kann, wird durch dieses Erleiden dazu befähigt, zu erkennen, wo Veränderung nötig ist. Der unberührbare Mensch bestätigt den *Status quo* und trägt dazu bei, dass die existierende Herrschaft nicht ins Wanken gerät. Arendt macht es nicht explizit, doch klingen hier zwei Grundeinsichten hinsichtlich emotionaler Phänomene durch. Erstens sind Gefühle nicht autonom und auch nicht vorgesellschaftlich, sondern relational. Sie antworten auf existierende Verhältnisse und klären über den Stand der Welt auf. Zweitens setzt zwar Arendt Berührbarkeit als ontologische Gegebenheit des Menschen – der schutzbedürftig, betreffbar und sterblich ist und ohne seine eigene Entscheidung in die Welt kommt –, doch stellt sie im Fall vom totalitären Terror detailliert dar, wie die politische Herrschaft diese Berührbarkeit systematisch zerstört, um Widerstand zu verunmöglichen. Der kulturell und historisch bedingte Raum, in dem Berührbarkeit nicht nur durch Politiken der Vernichtung, sondern auch durch philosophische Interventionen eingedämmt und abgestumpft werden kann, wird zwar nicht systematisch erarbeitet, aber doch konturiert.¹⁹

Die zweite Ebene meiner Interpretation der Figur der Berührbarkeit bezieht sich auf die Art und Weise, wie Arendt selbst politische Philosophie betreibt bzw. den Anfang des politischen Denkens beschreibt.²⁰ Als Auslöser dieses spezifischen Denkens, das sich auf das menschliche Miteinander in der Welt bezieht, benennt sie den griechischen Begriff des *thaumazein*²¹ als erschütterndes Sich-Wundern und als Widerfahrnis. Die Erschütterung gilt der Konfrontation damit, dass der Mensch im Plural existiert. Diese Pluralität verursacht die Fragilität und die unkontrollierbare Veränderbarkeit des politischen Miteinanders. Nur dort, wo es keine Freiheit gibt, ist die ontologische Pluralität – die Arendt auf die biologische Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit zurückführt – nicht gefährlich, weil sie eingedämmt ist. Wenn jedoch Pluralität als Bedingung des politischen Miteinanders ernst genommen wird, bedeutet sie für das politische Denken, dass dieses keine Letztbegründungen, keine stabile Staatsform und keine metaphysischen Wahrheiten in den Bereich des Politischen hineinragen kann. All diese Bestrebungen politischen Denkens implizieren Singularität und schließlich Zwang. Freiheit kann es nur dort geben, wo es keinen Zwang gibt. Daraus folgert Arendt, dass es nur vorübergehende Stabilität gibt. Das Unerwartete und seine unvorhersagbaren und unwiderruflichen Konsequenzen können jederzeit eintreffen. Die gleiche Temporalität, die für Verhältnisse im Politischen gilt, gilt auch im Bereich des politischen Denkens. So, wie das Handeln, als Eintreffen des Unerwarteten, laufende politische Prozesse unterbricht und durchwirbelt, wirkt

auch das *thaumazein* auf den politischen Philosophen. Genauso wenig, wie es im Politischen endgültige Antworten auf Fragen des Zusammenlebens geben kann und die Formen des Miteinanders aufs immer Neue verhandelt werden müssen, kann es auch keine abschließende politische Philosophie geben, die nur noch in die Praxis implementiert werden müsste, um eine ideale Welt zu stiften. Die Unterbrechung, das Unerwartete, die Erschütterung und die Herausforderung des Bestehenden, d.h. das Neue, die Natalität in Arendts Vokabular, liegen sowohl dem politischen Miteinander als auch dem politischen Denken zugrunde. *Thaumazein* als provozierende und destabilisierende Berührung, die als Widerfahrnis erlitten wird, ist eine isolierende Erfahrung. Überführt ins Denken – das Arendt in Anlehnung an Platon als ein stilles Zweigespräch bezeichnet – ist es aber pluralisierbar und kann im politischen Bereich erscheinen. Zwar nicht als Wahrheit, nach der sich die politische Realität zu richten hat, sondern als Dialogpartner in der Person des politischen Philosophen (dessen Modell Sokrates ist), der *thaumazein* erlitt und nun als eine Stimme unter den vielen auftritt. Natalität manifestiert sich in der Welt sowohl als neugeborenes Kind als auch als politisches Handeln wie auch als *thaumazein*, aber jedes Mal nur unter der Voraussetzung, dass es Bereitschaft dafür gibt, die Erschütterung durch das Neue zu erleiden. Verschwindet diese Bereitschaft aus dem politischen Denken – z.B. durch die Bestrebung, eine unerschütterliche Letztbegründung des Staates durchzusetzen –, wird die politische Philosophie genauso repetitiv, weltverloren und gewaltvoll, wie das der totalitäre Staat ist. Gegen die Flüchtigkeit, die mit der Natalität als »infinite improbability«²² bzw. als »unendliche Unwahrscheinlichkeit«²³ einhergeht, hat Arendt kein Heilmittel. Diese Temporalität garantiert die Freiheit. Doch benennt Arendt Artikulation als prinzipielle Handhabe, um dem Verschwinden entgegenzuwirken.²⁴ Artikulation ist zwar die Entzinnlichung der Widerfahrnis, weniger intensiv und der Erfahrung nachträglich, doch ermöglicht sie, dass das Erlittene innerweltlich wird. Die grundsätzliche Form solcher Verdinglichung ist die »story«, durch die Menschen einander erzählen, was ihnen geschah. Wenn solche »stories« von kollektivem Interesse sind, weil sie z.B. eine Revolution erzählen, werden sie zu »history«. Der politische Philosoph, den die wiederholte Erfahrung des *thaumazein* zum – so Arendt – Experten im Erschüttert-Werden²⁵ qualifizierte, fügt diese Geschichten in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten wieder ein. Nicht, um zu erklären oder zu belehren, sondern um Versöhnung mit dem Erlittenen zu ermöglichen.

Die dritte Untersuchungsebene in meiner Arbeit bezieht sich auf die Frage, in welchem Verhältnis die nun als Berührbarkeit verstandene Emotionalität zum Politischen steht.²⁶ Zwar führt Arendt die heute als politische Differenz bezeichnete Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen nicht explizit ein. Doch ihr ganzes Werk ist durchzogen von der Analyse solcher philosophischen und machtpolitischen Versuche, die unter der Verhieselung von Sicherheit und Stabilität zum Weltverlust führten. Sie verschließen den Horizont von Freiheit und Pluralität und zerstören dabei nicht nur das menschliche Miteinander, sondern im Extremfall den Menschen selbst. Von ihrer Dissertation an argumentiert Arendt dafür, dass es keine Letztbegründung des innerweltlichen Miteinanders gibt, dass das Zusammensein im Modus einer grundsätzlichen Offenheit und Zerstörbarkeit stattfindet. Nicht nur das politische Miteinander, sondern auch das politische Denken bewegt sich in einer Kluft. Durch die Akzeptanz der Bedingtheit und Zerbrechlichkeit menschlicher Existenz ist dies ertragbar, aber nie zu beheben. Jeder Versuch – ob religiös, philosophisch, bürokratisch oder machtpolitisch –, der die grundsätzliche Kontingenz menschlichen Daseins zu heilen verspricht, ist potenziell auf dem Weg zum totalen Terror. Selbstredend plädiert aber Arendt nicht für Anarchie oder für ein Alles-ist-Erlaubt, sondern für eine berührbare Flexibilität, die durch das Erleiden dieser Grundlosigkeit dazu bewegt ist, im Modus der Freiheit und der Interdependenz ein Miteinander zu etablieren. Arendt markiert die vielfältigen Nöte des biologischen Lebens deutlich. Es muss gearbeitet werden, damit der Körper als lebendiger Organismus erhalten werden kann. Der Mensch braucht ein Dach über seinen Kopf und auch intime Beziehungen. In all diesen Verhältnissen ist er aber weder frei noch in seiner spezifischen Berührbarkeit vollkommen entfaltet, denn die Nöte und die Konflikte des alltäglichen Lebens beschränken ihn und zwingen ihn zur Verwaltung des Alltags bzw. zu bestimmten Verschließungen. Vor diesem Hintergrund, von dem Arendt den Menschen nie ablösen will, wird jener Bereich des Politischen bedeutsam. In diesem Bereich – dessen Betreten den mutigen Eintritt in die öffentliche Wahrnehmbarkeit bedeutet – erscheint der Mensch schutzlos, um mit den anderen Anwesenden gemeinsam die Welt als geteilten Erfahrungsraum zu stiften. Berührbarkeit und das Politische bedingen sich gegenseitig. Die prominente Rolle, die in Arendts Werk dem Politischen zukommt, resultiert daraus, dass die spezifisch menschliche Berührbarkeit gänzlich nur im Politischen erlebt und verhandelt werden kann, denn hier zählen weder biologische Notwendigkeiten noch gesellschaftliche Leistungen. So bleibt es die Aufgabe des politischen Bereichs das Erlittene im

Miteinander zu vernehmen, zu verhandeln und in das Bezugsnetz menschlicher Angelegenheiten einzuweben. Gleichzeitig wird der veränderliche politische Bereich durch die Berührbarkeit des Menschen immer wieder aufs Neue gestaltet, indem durch das Erleiden-Können der Widerfahrnisse eine gemeinsame, geteilte Welt gewonnen bzw. aktualisiert wird.

Durch die Einführung von Hannah Arendts politischem Denken mit den aus den ›affect studies‹ bekannten Fragestellungen erfolgt eine gegenseitige Bereicherung dieser Forschungsfelder. In Arendts Denkuniversum wird ein bislang ignoriertes bzw. abgelehntes Phänomen als für den politischen Bereich zentral sichtbar. Die ›affect studies‹ gewinnen, statt widerstreitenden Konzeptionen von Gefühl, Emotion und Affekt, im Phänomen der Berührbarkeit einen Oberbegriff. Dessen spezifische, kontextabhängige Ausformulierungen bleiben weiterhin analysierbar, nun aber vor dem Hintergrund, dass sich in den emotionalen Phänomenen die Fähigkeit bzw. die Bereitschaft des Menschen ausdrückt, das Abhängige seiner Existenz zu akzeptieren bzw. zu erleiden. Auch die Analyse globaler politischer Entwicklungen kann unabhängig vom politischen Standpunkt dem Arendtschen Begriff der Berührbarkeit etwas abgewinnen. Denn sie legt nahe, dass jeder, der verspricht, dem Menschen das Erleiden-Müssen von Interdependenz und fehlender Souveränität abzunehmen, damit begonnen hat, die Welt als konstitutives Außen menschlicher Existenz zu vernichten.²⁷

1.3 Einige Anmerkungen

Auf den folgenden Seiten argumentiere ich für eine spezifische Bedeutung von Berührbarkeit. Dabei geht es nicht um die körperlichen Implikationen des Begriffes²⁸ und auch nicht um einen Beitrag zum Vulnerabilitätsdiskurs.²⁹ Der Mensch ist zwar auch in Arendts Werk als ein verletzbarer verstanden, aber seine prinzipielle Bestimmtheit ist nicht Verletzlichkeit, sondern Interdependenz. Während im Begriff der Vulnerabilität eine bedrohliche, das Individuum potenziell verletzende, gewalttätige Welt mitgedacht wird, verschiebt sich der Akzent im Begriff der Interdependenz auf ein Miteinander und auf ein Interaktionsgewebe (ohne dabei z.B. Schmerz zu leugnen). Dabei gelangt man nicht beim souveränen Subjekt. Letzteres bleibt ein Bedingtes, aber nicht gänzlich den Umständen Ausgesetztes oder Unterworfenes.

Berührbarkeit, wie ich sie mit Arendt konzipiere, ist mehr als ein Fühlen-Können. Sie ist Wahrnehmung und Präsenz im Gegebenen.³⁰ Sie hat eine

emanzipatorische Kraft, weil der berührbare Mensch den Ist-Zustand der Welt erfährt und erkennt. Er ist in der Lage, durch dieses Wissen die ihn umgebende Welt mit anderen gemeinsam mitzustalten. Berührbarkeit verstehe ich mit Arendt als Weltzugang bzw. als Weltgewinn und Wirklichkeitsstiftung. Somit ist Berührbarkeit der Antagonist des Weltverlustes, der sowohl durch Politiken der Unberührbarkeit als auch durch selbstreferenzielle Gefühle erfolgen kann. Im Zentrum eines solchen Berührbarkeitskonzepts steht daher nicht das Empfinden des Menschen, sondern die Welt, die erfahren und kennen gelernt wird. In Arendts Denken hat die Bewahrung der Welt als Raum des Miteinanders Priorität. Der Mensch findet sein Zuhause in diesem Miteinander erst dann, wenn er das Gegebene bzw. die Wirklichkeit erleiden kann.³¹

Heute hat Arendt Kultstatus.³² Ihr Werk ist aktuell und regt immer wieder zum (Nach-)Denken an. Das lässt sich nicht zuletzt auch damit begründen, dass Arendt ontologische Gegebenheiten³³ in politische Fragestellungen umzuwandeln wusste. Der von Arendt entworfene politische Raum ist der Ort, wo ontologisch angelegte Herausforderungen des pluralen Miteinanders innerweltlich besprochen werden können. Doch bedeutet ein Kultstatus oft eine verengte, von (positiven) Vorurteilen bestimmte Wahrnehmung der Autorin. Zwar ist »thinking with Arendt against Arendt«³⁴ zum geflügelten Wort der Arendt-Forschung geworden, doch ist die Rezeption überwiegend unkritisch (oder schweigsam), wenn es um Arendts eurozentrischen Blindflecken und ihren Anmerkungen über afrikanische Kultur bzw. afro-amerikanische Bürgerrechtsbewegungen in den USA geht. Letztere sind schlicht nicht zu verteidigen. Ich denke, dass man Arendt nicht ohne das bewusste Wahrnehmen der Ausgrenzungsmechanismen, die ihr eigenes politisches Denken bestimmten, lesen darf. Daher lege ich in diesem Buch einen Interpretationsvorschlag vor, dem das Prinzip ›Arendt mit Arendt lesen‹ zugrunde liegt. Diese Herangehensweise führt zu einer exegetischen Argumentation, die Frühwerke und Spätschriften, Essays und Bücher miteinander verbindet. Durch ein solches Zusammenlesen der Texte strebt die Arbeit an, Motive, Phänomene und ihre Genealogie in Arendts Werk herauszukristallisieren.

Nach ihrer Flucht nach New York im Jahr 1941 schrieb Arendt – abgesehen von explizit für deutsche Anlässe fertiggestellten Texten – nur noch auf Englisch. Alle ihre Hauptwerke entstanden in dieser Fremdsprache. Auch in den Fällen, wo Arendt selbst die deutschen Übersetzungen anfertigte, gibt es zwischen der englischen und der deutschen Fassung Unterschiede. Ich möchte in dieser Arbeit Arendts mehrsprachliches (politisches) Denken da-

durch wiedergeben, dass ihre Texte in der Sprache zitiert werden, in der sie entstanden sind. So soll nicht nur jener Übersetzungsprozess angedeutet werden, der zwischen den deutschsprachigen Einträgen in Arendts *Denktagebuch*³⁵ und den englischsprachigen Werken stattfand, sondern auch die öffnende bzw. veröffentlichte Bewegung zwischen dem Privaten und dem Politischen, zwischen dem Erlittenen und dem Handeln.

Abschließend noch einige Anmerkungen zu meinem Sprachgebrauch. Für eine geschmeidige Leseerfahrung wird das generische Maskulinum verwendet, mitgedacht sind jedoch alle Gender. Gefühle, Emotionen und Leidenschaften fasse ich unter dem Begriff der emotionalen Phänomene zusammen bzw. verwende sie aus stilistischen Gründen stellenweise als Synonyme. Das gleiche gilt für die Wörter Mensch, Subjekt, Individuum, wobei diese Begriffe während meiner Argumentation auch als voneinander getrennt definiert werden.

Die Lesart, die ich auf den folgenden Seiten vorlege, ist durch meine eigene Perspektive beschränkt. Doch hoffe ich, dass es mir gelang, eine Wahrnehmungsebene zu erschließen, die zu neuen Gesprächen mit Hannah Arendts Werk anregt.