

### 3. Politiken der Berührbarkeit

---

»Niemand litt je an einem schlimmeren Fall von Hellasverehrung als Arendt.«<sup>1</sup>, behauptet Judith Shklar. Ihre kritische Bemerkung knüpft an den Heldenkult an, der Arendt nachgesagt wird. Sie würde nur souveräne, selbstwirksame Männer – die Staaten gründen, Revolutionen initiieren, sich befreien und regieren – als politische Akteure anerkennen. Diese Kritik Arendt'scher Subjekte erweist sich jedoch bei einer genaueren Lektüre als nicht haltbar. Nicht nur sind die Personen, deren Biografien Arendt rekonstruiert – Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Walter Benjamin, Isak Dinesen (d.i. Karen Blixen) – scheiternde, den Umständen ausgesetzte Figuren. Auch sind Arendts (unsystematisch entwickelte) Gedanken über das Subjekt, die Person und Individualisation durch Abhängigkeit und Interdependenz, durch die Unverfügbarkeit des Selbst und durch die Angewiesenheit auf ein konstitutives Außen gekennzeichnet.

Arendts Gedanken über die Bedingtheit des Menschen machen ihr Werk an subjektivierungstheoretische Überlegungen anschlussfähig. Diese teilen über alle Unterschiede zwischen poststrukturalistischen, psychoanalytischen und praxeologischen Subjektivierungstheorien hinweg die Grundannahme, dass moderne Subjekte von gesellschaftlichen Machtverhältnissen prinzipiell und unhintergebar bestimmt sind. Sie sind in ein Machtgefüge qua Geburt bzw. mit Eintritt in die soziale Welt eingelassen und werden von dieser geprägt und geformt, werden durch diese überhaupt erst zu ›Jemandem‹. Freiheit liegt aus subjektivierungstheoretischer Perspektive nicht außerhalb der Gesellschaft, sondern in den Räumen, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse dafür bestimmt wurden. So ist grundsätzlich keine Befreiung möglich, insofern diese Bedingtheit das Subjekt überhaupt erst hervorbringt. Nur indem die Gesellschaft verändert wird, kann das Subjekt jemand anderer werden.<sup>2</sup>

Auch bei Arendt sind Handeln und Revolution in ein individuelles und kollektives Bedingungsnetz (u.a. historische Lage, tradierte Kultur, sozio-ökonomische Verhältnisse, »race«, Geschlecht, Religionszugehörigkeit und sozialer Status) eingeflochten. Solche Bedingtheit reflektiert und berücksichtigt Arendt in ihrem Werk, wie das gegenwärtig feministische,<sup>3</sup> postkoloniale oder intersektionale Reflexionen tun. Das Arendt'sche Subjekt ist nicht souverän, sondern prinzipiell abhängig und bedingt. Dennoch bestehen zwischen subjektivierungstheoretischen Überlegungen und zwischen Arendts Denken Unterschiede. Erstens liegt Arendts Fokus nicht auf der Genealogie und auf der Funktionsweise solcher Bestimmtheiten, sondern auf einem Glauben an einen Überschuss, der es auf eine wundersame Weise ermöglicht, solche weltverschließenden Abhängigkeiten und Machtverhältnisse aufzubrechen. Arendt denkt das Neue als ein Phänomen, das die Grenzen des Gegebenen überschreitet und aus der Vergangenheit nicht lückenlos abgeleitet werden kann. Zweitens ist Arendts Theorie aus subjektivierungstheoretischer Perspektive betrachtet machtblind. Sie reflektiert nicht, wie soziale Umstände politische Handlungsmöglichkeiten verschließen bzw. wie das Individuum von einer (produktiven) Macht durch und durch bestimmt ist.

Jedoch lege ich im Folgenden eine Lesart vor, die beweist, dass Arendt – bezogen auf das öffentliche Erscheinen – eine detailreiche Vorstellung davon hat, wie politische Subjektivierung stattfindet. Meine Interpretation klärt einerseits die Bedeutung der Wörter Subjekt und Person in Arendts Werk. Andererseits argumentiere ich dafür, dass auch Arendt ein Werden des Menschen denkt. Die dynamisierenden, formenden Kräfte sind aber nicht die Machtverhältnisse im gesellschaftlichen Miteinander, sondern die Liebe zur Welt und die Bejahung der eigenen Bedingtheit: Vorgänge, die zum politischen Handeln befähigen.

### 3.1 Wer einer ist

Wer einer ist, wie er in der Welt erscheint und auf jene einwirkt ist eine Frage, die sich durch Arendts ganzes Œuvre zieht.<sup>4</sup> In ihrem 1958 veröffentlichten Werk *The Human Condition* widmet sie sich den Tätigkeitsbereichen, in denen sich der Mensch während seines Lebens engagiert. Sie stellt die Frage, was diese unterschiedlichen Formen der Beschäftigung über die menschliche Verfasstheit aussagen. In diesem Buch entwickelt Arendt den für ihr politisches Denken zentralen Begriff des Handelns als eine Tätigkeit, die weder von Not-

wendigkeiten noch von einer Zweck-Mittel- bzw. Kausalitätslogik bestimmt ist, sondern die menschliche Freiheit schlechthin ausdrückt.

Aufgrund des dabei entwickelten Freiheitskonzepts erntet Arendts Konzeption des Handelns und des Politischen noch bis heute viel Kritik. Sie blendet es aus, wie voraussetzungsreich diese Begriffe seien, wie sehr sie nur von freien männlichen Bürgern der Mehrheitsgesellschaft erfüllt und gelebt werden könnten, die keiner Minderheit zugehörig sind. Diesen kritischen Anmerkungen widerspricht jedoch, dass Arendts Handelnde keine souveränen und unabhängigen Individuen sind. Genau das Gegenteil trifft zu. Immer wieder stellt sie heraus, dass Handelnde mit ihrer grundsätzlichen Interdependenz – die Kondition des Miteinanders, die man in Arendts Denken seit ihrer Dissertation findet – konfrontiert werden.

Für die Bezeichnung der Handelnden benutzt Arendt in ihrem Buch mehrere, einander teils widersprechende Wörter: »agent«, »author«, »master«, »doer«, »hero« – aber auch »actor«, »sufferer« und »subject«. Alleine die Auflistung dieser Ausdrücke zeigt die Paradoxie und die Grundspannung von *The Human Condition*. Einerseits ist Handeln eine wundersame Kraft, andererseits eine zu erleidende Macht. Der Handelnde ist nie ausschließlich der Held der Geschichte, sondern auch derjenige, dem die Ereignisse widerfahren.

In *The Human Condition* katalogisiert Arendt geradezu die vielfältige Abhängigkeit und Bedingtheit des Handelnden. Er benötigt die Unterstützung seiner Mitmenschen, damit seine beginnende Tat langfristige Wirkung erzielt und nicht sofort im Augenblick des Beginns zu Asche wird. Er ist auf den Geschichtenerzähler angewiesen, damit seine Taten im Nachhinein erzählt, festgehalten und innerweltlich werden und nicht aus der kollektiven Erinnerung verschwinden. Er benötigt eine Öffentlichkeit, die ihn als Handelnden wahrnimmt, anerkennt und ihm eine Existenz im Miteinander ermöglicht. Ohne diese externe Validierung könnte er seine weltformende Freiheit nicht ausleben. Darüber hinaus ist er auf die Sprache selbst angewiesen. Ohne sie könnte sich der Mensch weder artikulieren noch sich Gehör verschaffen.

Durch die Ausarbeitung solcher Unterwerfungs- und Abhängigkeitskonstellationen möchte ich zeigen, wie Arendt Interdependenz im Miteinander konzipiert und wie diese Angewiesenheit aufeinander den Menschen gleichzeitig bestimmt und befähigt.

### 3.1.1 Der Unterworfenene

Freiheit definiert Arendt als Freisein von Not bzw. Notwendigkeit. Da der Mensch in allererster Linie ein biologisches Lebewesen ist, ist er in Form von Hunger, Erschöpfung und anderen körperlichen Bedürfnissen »subject to necessity«<sup>5</sup>. Im Augenblick seines öffentlichen Erscheinens ist er hingegen jemand, der sich um die Erhaltung seines biologischen Lebens erfolgreich gekümmert und sich aus dieser existentiellen Not befreit hat. Er ist aber nicht nur versorgt, sondern auch jemand, der weder Befehle folgen noch selbst verteilen muss. Freiheit bedeutet »neither to rule nor to be ruled«<sup>6</sup>. Sie ist Unabhängigkeit von Konstellationen, in denen Zwang bestimmend ist bzw. von Verhältnissen, in denen der Mensch Zwängen unterworfen ist. Selbst Herrschende sind nicht frei, weil sie die Aufgabe des Herrschens bestimmt.

»Subjectivity«<sup>7</sup> verbindet Arendt mit dem Bereich des Unfreien, den sie im Privaten ansiedelt.<sup>8</sup> In diesem ist man nicht nur den biologischen Bedürfnissen oder, als Sklave, den Befehlen des Hausherrn unterworfen, sondern auch der Unsichtbarkeit. D.h. allem, was sich in einem regt bzw. einem zustößt, aber für andere wegen der Dunkelheit des Privaten<sup>9</sup> nicht wahrnehmbar ist. Diese Unsichtbarkeit bewirkt eine Gefangenschaft »in the subjectivity of their own singular experience«<sup>10</sup>. In dieser Hinsicht ist Schmerz die »most radical subjectivity«<sup>11</sup>. Er schneidet den Erleidenden von der Welt gänzlich ab und unterwirft ihn seiner körperlichen Not, so dass »[...] I am no longer ›recognizable‹ to the outer world of life.«<sup>12</sup>

Unterwerfung bedeutet daher nicht nur Adressat von Befehlen und Nöten zu sein, sondern auch eine essenzielle Unsichtbarkeit für die Außenwelt. Was nicht sichtbar oder gehört ist, ist kein Teil des Miteinanders und kann daher auch nicht verändert werden. Subjektivität bedeutet somit Unterworfenheit unter das Gegebene, die Dominanz des So-ist-Zustands. Im Modus der Subjektivität bleibt die Welt dem Menschen verschlossen.

In einer Fußnote<sup>13</sup> zitiert Arendt eine Geschichte, die Plutarch in den *Parallelbiographien* über Demosthenes erzählt. Zu Demosthenes kommt ein Mann und will ihn als seinen Anwalt engagieren, da er von jemandem angegriffen und geschlagen wurde und durch ihn schwere Gewalt erlitt. Demosthenes zweifelt die Wahrheit der Geschichte an: » ›But certainly,‹ said Demosthenes, ›you got none of the hurts which you describe.‹«<sup>14</sup>, zitiert Arendt Plutarch. Woraufhin Demosthenes' Gegenüber seine Stimme erhebt und verzweifelt aufschreit: » ›I, Demosthenes, no hurts?‹ ›Now, indeed,‹ said Demosthenes, ›I hear the voice of one who is wronged and hurt.‹« – und Plutarch ergänzt

die Geschichte mit dem abschließenden Gedanken: »So important in winning credence did he consider the tone and action of the speaker.«

Dass Arendt diese Geschichte zitiert, illustriert einerseits die Verbindung, die sie zwischen Sprechen und Handeln immer wieder herstellt. Sprechen und Handeln beweisen die Integrität des Menschen, wenn sie sich gegenseitig validieren und miteinander im Einklang sind. Was diese Geschichte aber auch veranschaulicht, ist die Unentbehrlichkeit der Artikulation als Sich-vernehmbar-Machen. Ohne die persönliche Erfahrung überzeugend mitteilen zu können, bleibt diese unsichtbar und ohne Realität – als hätte sie nie stattgefunden. In Plutarchs Erzählung ereignet sich eine Vernehmbarkeit erst, als die Betroffenheit, die Erschütterung und das Leid artikuliert werden. Die Subjektivität der Erfahrung kann sich erst durch den Aufschrei Gehör verschaffen.<sup>15</sup> Indem das Erfahrene und die emotionale Betroffenheit durch die Artikulation miteinander in Einklang kommen, bricht das Opfer aus der Unsichtbarkeit seiner Unterworfenheit, d.h. seiner Subjektivität aus. Die Geschlossenheit der privaten Erfahrung wird zur innerweltlichen Realität, zu einer Wirklichkeit, auf die sich im zitierten Fall nun auch Demosthenes beziehen kann.

In der Unterworfenheit kommt dem Menschen nicht nur die Welt abhandeln, sondern auch seine eigene Existenz, die es laut Arendt erst dann gibt, wenn die anderen es bestätigen, wenn man als Ebenbürtiger wahrgenommen wird. Aus der Geschlossenheit im Privaten kann der Mensch nur durch die Anerkennung durch andere heraustreten. »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>16</sup> Aus der Unterworfenheit führt kein souveräner, selbstbestimmter Weg heraus. Nur die Annahme der Angewiesenheit auf Andere und ein bejahter Eintritt in die Interdependenz weisen den Weg aus der Subjektivität und in die Welt.

### 3.1.2 »What« versus »Who«

Diese Angewiesenheit auf Andere ist bei Arendt nicht als lästige Beschränkung oder als zu überwindende Hürde konzipiert, sondern als Existenz- und Freiheitsermöglichung. »Who somebody is«<sup>17</sup> im Unterschied zu »what he is«<sup>18</sup> kann ausschließlich von einem Außen, von anderen wahrgenommen werden.<sup>19</sup> Das »what« eines Menschen ist in Arendts Vokabular das Offensichtliche und Beschreibbare an ihm. Seine physische Erscheinung, seine Stimme, seine Fähigkeiten und Makel, die Summe seiner Eigenschaften.<sup>20</sup>

Dieses »what« ist im Privaten erfassbar, wo der Mensch von denen umgeben ist, die ihn – und seine Gästen, Reaktionen und Gewohnheiten – kennen. »What« ist die »sheer passive givenness«<sup>21</sup> des Individuums. Um aus dieser Gegebenheit in die Freiheit hervorzutreten, braucht es das öffentliche Miteinander, denn erst in diesem kann der Mensch von seinem ebenbürtigen Gegenüber als »who« wahrgenommen werden.

Wer jemand ist, ist zwar undefinierbar und erst nach seinem Tod erzählbar, doch ist es durch seine öffentlichen Taten und Worten wahrnehmbar. »This disclosure of ›who‹ in contradiction of ›what‹ somebody is [...] is implicit in everything somebody says and does.«<sup>22</sup> Sobald man versucht, das »who« des anderen darzustellen, fällt man zurück in die Beschreibung seines »what«. Obwohl man darüber sprechen möchte »what kind of ›who‹ he is«<sup>23</sup>, entzieht sich diese Ebene der Beschreibung. In Worte kann man nur das Handeln fassen, das dieses »who« erhellt, durch das dieses »who« durchstrahlt.

Das »who« ist keine Essenz, kein Kern des Menschen. Einen solchen besitzt er laut Arendt gar nicht. In ihrer Dissertation argumentiert Arendt, dass diese fehlende Essenz es dem Menschen unmöglich macht, sich selbst zu genügen. Weil er sie nicht hat, ist er auf das Außen angewiesen. *Cupidas* und *caritas* sind Versuche, diesen Mangel durch das Einverleiben des *bonum* zu beheben. Das »who«, das Arendt in *The Human Condition* entwirft, ist daher also keine Essenz oder der wahre Kern der Persönlichkeit, sondern das Wesentliche, für den politischen Bereich Relevante am Menschen. Es meint seine Gesamtheit, die durch seine Anwesenheit im Miteinander und durch sein Sprechen und Handeln, für alle sichtbar wird. Sprechen und Handeln sind ein unbeabsichtigtes Entblößen des »who«, das nur dann stattfinden kann, wenn andere zuschauen und zuhören und dadurch die Realität bzw. die Existenz des Handelnden bestätigen.

Arendt vergleicht dieses »who« mit dem persönlichen *daimon* der griechischen Mythologie, »which accompanes each man throughout his life, always looking over his shoulder from behind and thus visible only to those he encounters.«<sup>24</sup> Das »who« bleibt für das Ich verborgen, nur die anderen können es wahrnehmen. Die Öffentlichkeit, in der Menschen weder gegeneinander noch füreinander, sondern frei miteinander sind,<sup>25</sup> ist der Bereich, in dem sich das »who« herauskristallisiert und erscheint. Öffentlich zu erscheinen bedeutet für das Subjekt, von anderen in einer Weise wahrgenommen zu werden, die es selbst nicht kontrollieren oder bestimmen kann. Sein »who« zeigt sich in seinen Taten und Wörtern stets, aber beiläufig.<sup>26</sup> Das Handeln intendiert nämlich nicht, das »who« zu offenbaren, sondern tut dies nebenbei,

während sein eigentliches Ziel der öffnende Neubeginn und das Miteinander sind. Der Mensch ist auf die Enthüllung seines »who« und den damit einhergehenden Existenz- und Realitätsgewinn angewiesen, damit er Freiheit erlangen und auf die Gestaltung der Welt einwirken kann. Ohne dieses unberechenbare Sein im Öffentlichen würde er sein »what«, seine biologische Existenz nur passiv erleiden.<sup>27</sup>

Öffentlicher Auftritt, Handeln und Sprechen in der Anwesenheit von anderen werden bei Arendt als prinzipielle Befreiungsakte verstanden – als Freisein von der Notwendigkeit und als Freisein zur Gestaltung dieser Welt.<sup>28</sup> Doch zeigt sich schon am Anfang des Sich-Enthüllens, dass diese Freiheit weder souverän noch selbstbestimmt ist. Der Handelnde kontrolliert nicht, wie er wahrgenommen wird. Er kennt nur sein »what«, aber nicht sein »who«. Während er handelt und sich dadurch auf die gemeinsame Welt bezieht, wird sein »who« als Nebenprodukt auch vernehmbar.<sup>29</sup> Genauso wie er, werden auch alle anderen im öffentlichen Miteinander sichtbar. Aus diesen, wie beiläufigen, unbeabsichtigten Enthüllungen bildet sich – ähnlich zur Etablierung der materiellen Welt – »the ›web‹ of human relationships«<sup>30</sup>, »das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«<sup>31</sup>. Im Netz dieses Bezugsgewebes befindet sich der Handelnde, wenn er einen Anfang setzt.

### 3.1.3 Der Handelnde als Erleidende

Beginnen bedeutet die dem Menschen intrinsische Natalität zu aktualisieren, etwas in die Welt zu setzen, was es früher nicht gab, d.h. das Neue zu manifestieren. Arendt führt aus, dass es in der altgriechischen und der lateinischen Sprache zwei Wörter für das Handeln gab.<sup>32</sup> Im Altgriechischen *archein* (beginnen, führen, herrschen) und *prattein* (vollenden, erreichen, beenden) und im Lateinischen *agere* (in Bewegung setzen, führen) und *gerere* (austragen).<sup>33</sup> Von diesem etymologischen Hintergrund leitet Arendt ab, dass Handeln als aus zwei Momenten bestehend verstanden wurde: erstens als beginnender Akt des Einzelnen und zweitens als Durchführung durch mehrere. In der politischen Begriffsgeschichte etablierte sich laut Arendt eine Aufgabenteilung und damit einhergehend auch das Auseinanderdriften der ursprünglichen Bedeutungen. *Archein* und *agere* wurden die Signifikate für die herrschende, führende Tätigkeit, während *prattein* und *gerere* nur noch das Machen und Tun als allgemeines Tätigsein bezeichneten.

»Thus the role the beginner and leader [...] changes into that of a ruler; the original interdependence of action, the dependence of the beginner and leader upon others for help and the dependence of his followers upon him for an occasion to act themselves, split into two altogether different functions the function of giving commands, which became the prerogative of the ruler, and the function of executing them, which became the duty of his subjects.«<sup>34</sup>

Durch die Bedeutungsverschiebung wurde der Beginnende zum souveränen Herrscher,<sup>35</sup> der Befehle gibt, während die gleichberechtigten Mit-Ausführenden zu seinen Untertanen wurden. Sie haben, anstatt die beginnende Tat im Modus der Interdependenz mitzutragen und zu entfalten, nunmehr nur noch Befehlen zu gehorchen. Die Bedeutungsveränderung verdeckt die bestehende Angewiesenheit aufeinander bzw. die existentielle Verbindung zwischen dem Beginnendem und dem Mithandelnden. So werden beide Seiten isoliert. Die gemeinsame Welt, auf die sie sich im Miteinander beziehen, wird in unterschiedlichen Interessenbereichen geteilt.

Macht gibt es laut Arendt nur im gemeinsamen Handeln, nicht aber als individuellen Besitz des Beginnenden. Er ist weder Heros noch mit göttlichen Fähigkeiten ausgestatteter König. Der Mut<sup>36</sup> des Beginnenden zeigt sich darin, dass er das Risiko eingeht,<sup>37</sup> Initiative zu ergreifen. Die Tat allein durchzuführen ist jedoch nicht möglich. Er handelt in ein Bezugsgewebe hinein, das diverse Kräfte und Bewegungen gleichzeitig bestimmen und das deshalb widerständig und unberechenbar ist. Derjenige, der beginnt, kann nie vorhersagen, was seine Initiative bewirken, wie sie fortgeführt und welche Auswirkungen sie auf andere haben wird. Er ist »never merely a ›doer‹ but always and the same time a sufferer. To do and to suffer are like opposite sides of the same coin and the story that an act starts is composed of its consequent deeds and sufferings.«<sup>38</sup>

Der Handelnde weiß weder wer sein »who« ist noch wie er von anderen wahrgenommen wird, auf deren Blicke er sogar in zweifacher Hinsicht angewiesen ist. Erstens, damit seine Initiative nicht im Sand verläuft, sondern durch das kollektive Mittragen innerweltlich wird. Zweitens, weil er ohne die anderen, die sich auch auf die gemeinsame Wirklichkeit beziehen, nicht handeln könnte. Jenseits des öffentlichen Miteinanders ist Handeln nicht möglich, alleine löst man keine Revolution aus. Alles, was jemand außerhalb des

Öffentlichen tut, bleibt im Privaten verschlossen und bewirkt in der gemeinsamen Welt keine Bewegung.

Solange Freiheit das menschliche Miteinander bestimmt, ist niemand Herr über Folgewirkungen und Konsequenzen. Diese Feststellung soll den Handelnden nicht von der Verantwortung freisprechen, sondern vor Hybris beschützen. »The actor never remains master of his acts.«<sup>39</sup> Gegen die Konsequenzen seiner beginnenden Tat ist auch er nicht gefeit.

### 3.1.4 Autorschaft und Geschichte

Vor dem Handelnden sind nicht nur die Konsequenzen seines beginnenden Aktes verborgen, sondern auch die Geschichte, die man über sein Handeln erzählen wird. Er ist ins Handeln und in die Interdependenz verwickelt. Genauso wenig, wie er sein eigenes »who« zu begreifen in der Lage ist, kann er die Zusammenhänge, die Chronologie, den Kontext und den Fluchtpunkt der Ereignisse überblicken. Er ist als Akteur durch seinen Standpunkt bedingt.

Um das Geschehene festzuhalten und für die Zukunft aufzubewahren, benötigt der Handelnde den Geschichtenerzähler, den Historiker oder den Poeten, der die Ereignisse im Nachhinein in einer Narration anordnet und als geschlossene Geschichte erzählt. Der Handelnde wird nicht zum Autor seiner Geschichte. Er ist Akteur während der Ereignisse, der Erleidende ihrer Folgen und der Protagonist der Geschichte.

Die Aufgabe des Geschichtenerzählers ist es einerseits, die Ereignisse geordnet nachzuerzählen. Andererseits ist er derjenige, der das »who« des Handelnden nach dessen Tod vollständig begreifen und in der Erzählung darstellen kann. »[...] the essence of who somebody is – can come into being only when life departs, leaving behind nothing but a story.«<sup>40</sup> Der Geschichtsschreiber erzählt die Gesamtheit eines Lebens in Form der Biografie und enthüllt dadurch das »who«. »Who somebody [...] was we can know only by knowing the story of which he is himself the hero – his biography, in other words«<sup>41</sup>. Erst in der nachträglichen Narration wird der Handelnde zum Helden, zur Hauptfigur einer Ereigniskette.

Der Handelnde ist in Arendts Beschreibung bedingt. Nicht einmal seine eigene Geschichte ist er in der Lage zu erfassen oder ihren Sinn zu verstehen. Er bestimmt weder die Abläufe noch kann er die Folgen kontrollieren. Er weiß nicht, wer er in den Augen der anderen ist. Auch das Spezifische und Einmalige seiner Existenz entziehen sich seiner Wahrnehmung.

Trotz seiner Bedingtheit und seiner Ambivalenz ist der Handelnde laut Arendt der politische Akteur schlechthin, weil er Natalität und Freiheit im Miteinander aktualisiert. Seine Wirkung kann er ausschließlich in einer externen Bedingtheit, durch die Annahme der Interdependenz und durch die Aufgabe der Souveränitätsidee entfalten.

Subjekt zu sein bedeutet laut Arendt Unterworfenheit unter die unveränderliche und repetitive Macht des Gegebenen. Der Unterworfenen ist derjenige, der weder gesehen noch gehört wird. Im Kontrast zu diesem »what« wird zwar das »who« vernommen, bestimmt aber nicht selbst, auf welcher Weise. Er ist darauf angewiesen, dass seine Initiative von anderen mitgetragen und zum gemeinsamen Anliegen wird. Nur in einer anerkannten Interdependenz kann sich das politische Potenzial der Natalität entfalten.

Dieses Potenzial ist gefährlich, weil es destabilisierend, unterbrechend und öffnend wirkt. Da es sich nur im Miteinander verwirklichen kann, ist es gemeinschaftsstärkend. Der Mensch als Träger dieser Potenz wurde zur Zielscheibe des NS-Staates. Der faschistische Terror und die unerschütterliche politische Macht konnten erst durch die Zerstörung des Individuums, als Träger des Neuen, erreicht werden. Gelingt es der Macht, das menschliche Miteinander so umzustrukturieren, dass das Individuum den unsichtbaren Bereich des Repetitiven weder physisch noch mental verlassen kann, besteht für die Herrschaft keine destabilisierende Gefahr mehr. Um den Einzelnen in die ewige Wiederholung zu verbannen, muss aber seine Berührbarkeit vernichtet werden. Ohne Berührbarkeit gibt es keinen Ausweg aus der Repetition.

### 3.2 Zerstörung

Interdependenz und die Abhängigkeit von einem konstitutiven Außen sind die Parameter, die das »who« bestimmen. In *The Human Condition* wird jedoch nicht eindeutig benannt, wie der Übergang aus dem »what«-Status in den »who«-Status erfolgt und wodurch er motiviert ist. Auch bleibt das »what« seltsam unscharf. Es gehört in den privaten Bereich, wo es mit den Gegebenheiten seiner Existenz konfrontiert ist, die es zu erleiden gezwungen ist – mehr erfahren wir über diese Schicht des Individuums nicht. Daher schlage ich vor, *The Human Condition* zusammen mit *The Origins of Totalitarianism* zu lesen, genauer gesagt mit den Stellen, an denen Arendt die Zerstörung des Menschen beschreibt. Ich argumentiere dafür, diese Passagen als eine *ex*

*negativo* Bestimmung des »what« zu verstehen. Die Individualität, die moralische Entscheidungsfähigkeit und die staatsbürgerlichen Rechte – alles Facetten menschlicher Existenz, die durch den Staatsterror vernichtet wurden – sind es, aus denen sich das »what« zusammensetzt, bevor es in den politischen Raum eintritt. Seine Einzigartigkeit ausleben zu können, moralische Orientierung und rechtlichen Schutz zu haben sind nach dieser Lesart die Voraussetzungen politischer Handlungsfähigkeit – sind sie nicht erfüllt, kann der Mensch in den politischen Bereich nicht eintreten. Indem der NS-Staat das »what« zerstörte, eliminierte er auch die Mindestvoraussetzungen des Handelns. Hier greifen weder Natalität noch das wunderähnliche Handeln mehr. Die Destruktion des Individuums ist mit einer politischen Theorie der Neuanfänge nicht zu heilen.

Ich möchte nahelegen, dass diese Grenze der Theorie-Reichweite auf die Zerstörung menschlicher Berührbarkeit zurückzuführen ist, derer Träger das »what« ist und die ohne einen intakten politischen Bereich der politischen Willkür ausgesetzt ist. Verliert der Mensch durch systematische Verunmöglichung seine Fähigkeit, berührt zu werden, kann er in keine Interaktion mehr mit der Welt treten. Sie verschließt sich vor ihm, wird unveränderbar und der Repetition preisgegeben. Mit Arendts Analyse der Zerstörung des Individuums ist es somit möglich, eine Politik der als *conditio humana* verstandenen Berührbarkeit zu entwickeln.

In *The Human Condition* stellt Arendt ihr Konzept des Politischen am detailliertesten vor. Das Politische wird nicht nur als höchste Verwirklichungsstufe der menschlichen Freiheit thematisiert. Die ihm intrinsischen Gefahren, das Scheitern und seine Aporien werden auch vorgestellt. Arendt schildert eindrücklich, wie sich Menschen in dieser Form der Interaktion entfalten können, zu einem »who« werden, die Potenziale ihrer naturgegebenen Einmaligkeit und Einzigartigkeit ausleben können.

Wird dieser politische Raum systematisch zerstört, wird auch der Mensch stufenweise ruiniert. Das Modell dieser Eliminierung liefert für Arendt der totalitäre Staat. Im Vernichtungsprozess des Menschen benennt sie drei Etappen. Erstens die Zerstörung der juristischen Person, zweitens die Vernichtung der moralischen Person und drittens die Liquidierung der Individualität. Die Zerstörung zielt auf die Eindämmung der für die totalitäre Politik gefährlichen Potenziale des Menschen. Mit jeder Etappe seiner Eliminierung werden sein Welt- und Mitmenschenbezug immer weiter eingeschränkt, bis er gar keine Verbindungsversuche mehr wagt und seine Isolation hinnimmt. Seine welteröffnenden, Beziehung aufbauenden Fähigkeiten werden vernichtet,

schließlich auch seine prinzipielle Berührbarkeit. Was zurückbleibt, ist nur ein »Reaktionsbündel«<sup>42</sup>.

»[...] each and every person can be reduced to a never changing identity of reactions, so that each of these bundles of reaction can be exchanged at random for any other, transforming the human personality into a mere thing, into something that even animals are not; for Pavlov's dog [...] was a perverted animal.«<sup>43</sup>

In Arendts Beschreibung totalitärer Vernichtung wird wie durch eine Negativfolie deutlich, welche Bedingungen der Übergang vom »what« zum »who« hat. Mit der Zerstörung des Subjekts wird auch die Möglichkeit zum öffentlichen Erscheinen eliminiert. Dass diese Erscheinung nicht nur auf Mut, sondern auf komplexen strukturellen Voraussetzungen beruht, legt Arendts Analyse nah. Um sich am öffentlichen Miteinander beteiligen zu können, muss sich der Mensch nicht nur um den Erhalt seines biologischen Lebens erfolgreich gekümmert haben, sondern auch auf mehreren Ebenen dazu befähigt sein, erscheinen zu können. Durch die Zerstörung der Befähigung zeigt Arendt die Komplexität dieser Voraussetzungen. Bevor der Mensch öffentlich erscheinen kann, muss er »er sich selbst sein dürfen«, ein freundschaftliches Selbstverhältnis pflegen können und schließlich durch die staatsbürgerlichen Rechte die schützende Maske der juristischen Person<sup>44</sup> tragen. Wenn diese Bedingungen eliminiert werden, wird der berührbare Mensch in ein Reaktionsbündel verwandelt, das keine Möglichkeit mehr hat, sich im Öffentlichen zu exponieren und die Welt durch sein Handeln mitzugestalten.

### 3.2.1 Die Zerstörung der juristischen Person

»[...] killing of the juridical person in [man], is a prerequisite for dominating him entirely.«<sup>45</sup> Die juristische Person zu zerstören, bedeutet, dem Individuum staatsbürgerliche Rechte abzuspochen. Im totalitären NS-Staat erfolgte das laut Arendt auf zwei Weisen. Erstens wurde bestimmten Gruppen die Staatsbürgerschaft aberkannt. Sie wurden somit zu Menschen, für die kein Staat mehr verantwortlich oder zuständig war. Sie erhielten weder staatlichen Schutz noch rechtliche Vertretung und befanden sich wortwörtlich jenseits der Gesetze. Zweitens wurde die Rechtlosigkeit durch die Einrichtung von Konzentrationslagern erzeugt. Diese funktionierten offiziell als Strafeinrichtungen, die Zahl der tatsächlich kriminellen Häftlinge war aber unbedeutend. Durch die Abschaffung der Rechte bestimmter Gruppen erzeugte

der NS-Staat einen Zustand, in dem der Einzelne – unabhängig von seinen Taten – in Strafeinrichtungen verbannt werden konnte. Diese hatten nicht die Funktion der rechtmäßigen Bestrafung, denn es gab gar keine Straftat seitens der Verfolgten. Konzentrationslager demonstrierten die letzte Konsequenz der Rechtlosigkeit: Die willkürliche Verfügungsmacht des Staates über das Schicksal derjenigen, die sich auf seinem Territorium befanden.

Die Vernichtung der juristischen Person bedeutet die Abschaffung der Gleichheit unter den Menschen. Laut Arendt ist Gleichheit im Miteinander nicht naturgegeben, sondern eine politische Errungenschaft. »We are not born equal; we become equal members of a group on the strength of our decision to guarantee ourselves mutually equal rights. [...] we can produce equality through organization.«<sup>46</sup> Gleichheit, als Produkt solcher menschlichen Organisationen, die das Zusammenleben koordinieren und gestalten, etabliert sich vor dem Hintergrund der anthropologischen Verschiedenheit qua Geburt. Naturgegeben ist nach Arendt die Differenz zwischen den Menschen, ihr »single, unique, unchangeable«<sup>47</sup> Charakter. Der Charakter, diese unveränderbare Einmaligkeit jedes Menschen, ist für die politische Ordnung bedrohlich. Denn das Unveränderliche ist auch unkontrollierbar und aus der Perspektive der politischen Herrschaft potenziell destruktiv.<sup>48</sup> Gleichheit, als politische Errungenschaft, bedeutet daher nicht nur gleiche Rechte, sondern auch die Eindämmung der Unterschiedlichkeiten durch die Erschaffung von Gemeinsamkeiten. Damit geht die Reduzierung jener Gefahr einher, die der unauflösbaren anthropologischen Differenz entspringt. Das, was im Menschen naturgegeben und unveränderbar ist, ist das Fremde für die politische Ordnung, das sich in den Staatskörper nicht einschmelzen lässt. »The ›alien‹ is a frightening symbol of the fact of difference, of individuality as such«<sup>49</sup>. Dieses Fremde erzeugt Hass, Misstrauen und Diskriminierung.<sup>50</sup> Darauf ist die politische Antwort die Vergabe von gleichen Rechten, welche die Ungleichheit reduzieren und allen dieselbe Möglichkeit zur Gestaltung des gemeinsamen Lebens erteilen sollen.

Was aber in totalitären Systemen, zunehmend auch schon im modernen Nationalstaat<sup>51</sup>, geschieht, ist nicht die die Ausweitung der Zugehörigkeit durch gleiche Rechte, sondern Homogenisierungstendenzen. Es soll eine Nation auf der Basis einer naturgegebenen Ähnlichkeit und Verwandtschaft entstehen. So wird die künstlich erzeugte juristische Gleichheit überflüssig und die Etablierung der totalen Dominanz einfacher. Die Homogenisierung erfolgt, indem die juristische Person derjenigen zerstört wird, die aufgrund

ihrer natürlichen Andersheit dem zukünftigen Staat nicht zugehörig sein sollen.

Durch die Vernichtung ihrer Rechte bleiben diese Menschen nicht nur ohne Staatsbürgerschaft zurück, sondern auch ohne öffentlich wahrnehmbare Erscheinung und ohne signifikante Relevanz für das politische Miteinander. Sie können auf die Gestaltung des Miteinanders keinen Einfluss nehmen.<sup>52</sup> Damit geht aber auch die individuelle Möglichkeit einer entfalteten Existenz verloren, d.h. die Möglichkeit, zum »who« zu werden. Derjenige, der seine juristische Person verliert, ist unsichtbar. Er ist nur noch der Gattung Mensch zugehörig, ebenso wie Tiere oder Pflanzen einer Art angehören.

»[...] the loss of human rights [means that] a person becomes a human being in general [...] and different in general, representing nothing but his own absolutely unique individuality which, deprived of expression within and action upon a common world, loses all significance.«<sup>53</sup>

### 3.2.1.1 Flucht in die Persönlichkeit

Die Zerstörung der juristischen Person im Totalitarismus ist die Vollendung eines Prozesses, den Arendt der modernen Politik insgesamt zuschreibt. In Arendts Modell der griechischen Polis ist der Bereich des Politischen durch Freiheit gekennzeichnet. In dieser Hinsicht stehen sich das Politische und das Private gegenüber. Im Privaten verhält sich der Mensch wie seine Artgenossen. Er hat dieselben Sorgen, Bedürfnisse und Nöte wie auch andere. Im Politischen dagegen erlebt er Freiheit. Er gestaltet zusammen mit juristisch Ebenbürtigen die Welt. Jeder darf sich positionieren, artikulieren und somit auf das Zusammenleben Einfluss nehmen.

In der Etablierung der modernen Politik – bei Arendt heißt das im Grunde genommen alles, was auf Sokrates' Hinrichtung folgte – sieht Arendt den sukzessiven Austausch der Zuständigkeiten vom privaten und vom politischen Bereich. Die Staatspolitik verdrängt das Politische und wird zu einem Bereich, in dem die Bürger, statt Freiheit, in Form von Zwang und Unterwerfung ihr Ausgeliefertsein erleben. Das Höchstmaß erreicht diese Tendenz in der Bürokratisierung als Regierung des Niemand<sup>54</sup> ohne die Möglichkeit der Einflussnahme. Der moderne Mensch steht im Öffentlichen einer Politik gegenüber, die genauso zwingend, repetitiv und unveränderbar funktioniert wie das biologische Leben. Je weniger Einfluss die juristische Person auf die öffentlichen Angelegenheiten nehmen kann bzw. je mehr sie als Staatsbürger

zum »cog in the power-accumulating machine«<sup>55</sup> degradiert wird, desto mehr verliert sie ihr Interesse am Öffentlichen und sucht die Freiheit im Privaten.

Dort kann sie aber die Freiheit laut Arendt unmöglich finden, denn diese gibt es nur in der Öffentlichkeit. Das Private, als Rückzugsort und Sicherheit, wird aber als Antwort auf die Verdrängung der politischen Freiheit immer weiter aufgewertet. Damit einhergehend werden auch diejenigen Eigenschaften des Menschen bedeutsamer, die nur im Privaten erscheinen können und nur dort von Bedeutung sind. »Deprived of political rights, the individual, to whom public and official life manifests itself in the guise of necessity, acquires a new and increased interest in his private life and his personal fate.«<sup>56</sup>

Für dieses gewachsene Interesse am Ich kritisiert Arendt Rousseau schon in ihrem Buch über Rahel Varnhagen. Dabei richtet sich ihre Kritik nicht nur auf die Selbstreferenzialität der Gefühle und auf ihre repetitive, weltverschließende Wirkung, sondern auch auf die Gefahr, die dann entsteht, wenn diese Selbstbezogenheit die politische Öffentlichkeit ersetzt. Als Antwort auf die zunehmende Ungestaltbarkeit und Unfreiheit der Staatspolitik setzte sich laut Arendt in der Gesellschaft des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts die Salonkultur durch. Die Berliner Salons sind für Arendt Beispiele öffentlicher Räume, in denen nur noch das Persönliche besprochen wurde. Die Extravaganz der Persönlichkeit wurde zum ausschließlichen Distinktionsmerkmal. »[...] nothing really mattered but the personality and the uniqueness of character, talent, and expression«<sup>57</sup>, genau das, was im Gegensatz zum »who« eines Menschen das »what« seiner Eigenschaften und Errungenschaften bedeutet.

Als gesellschaftshistorischen Hintergrund dieser Tendenz benennt Arendt den aussichtslosen Kampf zwischen Aristokratie und der bürgerlichen, wohlhabenden Klasse, die sich gesellschaftliche Anerkennung ohne angeborenen Adelstitel nur schwer erkämpfen konnte. Je mehr nämlich die Adligen den wachsenden politischen Einfluss der reichen Bürger fürchteten,<sup>58</sup> desto mehr beharrten sie auf einer hierarchischen Unterscheidung zwischen sich und den Aufstrebenden. Der soziale Status qua Herkunft (Adelstitel) sollte höher bewertet bleiben als der Stand qua Errungenschaften (Geld und Bildung). In diesem Ringen um gesellschaftliche Anerkennung etablierte sich der Begriff der »innate Personality«<sup>59</sup> als Begründung von Exzellenz und sozialer Vornehmheit.

Die angeborene Persönlichkeit wurde deshalb so wichtig, weil die bürgerliche Klasse dadurch beweisen wollte, dass das Noble an ihr ebenso wie ein Adelstitel angeboren war. Zwar wurde der soziale Stand des neuen Bür-

gertums in Wirklichkeit durch herausfordernde (Bildungs-)Arbeit errungen, doch sollte die Anstrengung verschleiert bleiben. Das Bewundernswerte und Einzigartige des Charakters sollte ebenso naturgegeben wirken, wie die aristokratische Herkunft.

»All attempts of the bourgeoisie to attain social status failed to convince aristocratic arrogance because they reckoned with individuals and lacked the most important element of caste conceit, the pride in privilege without individual effort and merit, simply by virtue of birth. The ›innate personality‹ could never deny that its development demanded education and special effort of the individual.«<sup>60</sup>

Obwohl angeborener sozialer Status mit dem Konzept der angeborenen Persönlichkeit weder einzuholen noch zu besiegen war, trug ihre Verbreitung dazu bei, dass das öffentlich wahrnehmbare »who« im Gegensatz zum präsentierten »what« immer mehr an Bedeutung einbußte. Während sich das »who« der Kontrolle seines Trägers entzieht, ist das »what« bewusst gestaltbar. Das »what« validiert den Schein und macht den Weg durch konstruierte Persönlichkeiten für Täuschung frei.

Menschen, die sich mit dem Polieren ihrer (angeblich) angeborenen Persönlichkeit beschäftigen, die die Öffentlichkeit für die Anerkennung ihrer Persönlichkeit missbrauchen, werden sich mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht wehren, wenn ihr juristischer Status eingeschränkt wird. In Freiheit zu handeln und die Welt gemeinsam zu gestalten ist für den Persönlichkeitskult von geringer Relevanz. Die Gefahr, welche die Obsession mit der eigenen Person birgt, ist enorm. Unbemerkt wird der Einzelne zum Subjekt totaler Dominanz.

Der Verlust der juristischen Person führt nur im totalitären Staat bis in die Konzentrationslager. Jedoch heißt die sukzessive Abschaffung der juristischen Person immer, dass der Mensch die Gestaltung der Welt, in der er lebt, immer weniger beeinflussen kann. Durch die Destruktion der juristischen Person werden nämlich die rechtlichen Bedingungen des öffentlichen Erscheinens und Handelns eingeschränkt bzw. eliminiert. Rechte zu haben ist nicht arbiträr. Laut Arendt ist keine politische Wirkung von entrechteten Menschen möglich.<sup>61</sup>

Die Zerstörung der juristischen Person bedeutet, dass man nicht mehr öffentlich erscheinen und nicht mehr handeln kann. Die Bedingungen des Handelns werden eliminiert. Die Entfaltung und öffentliche Vernehmbarkeit des »who« wird abgelöst vom »what« eines Menschen. Dieses kann keinen

Einfluss auf die Gestaltung der Welt nehmen, weil es sich nicht um die Erhaltung der gemeinsamen Welt bemüht, sondern um den eigenen sozialen Status. Politisch ist das »what« irrelevant. Je bedeutsamer es aber in der Öffentlichkeit wird, was man ist, desto größer wird die Gefahr, dass man sich selbst in die politische Machtlosigkeit begibt und freiwillig auf die eigene juristische Person verzichtet.

### 3.2.2 Die Zerstörung der moralischen Person

Auf die vollständige Vernichtung der juristischen Person folgt im totalitären Staat die Zerstörung der moralischen Person. Diese sieht Arendt im Phänomen versinnbildlicht, dass Opfern des Staatsterrors das erste Mal systematisch verunmöglicht wurde, zum Märtyrer zu werden.<sup>62</sup> Ein Märtyrer ist jemand, der für seine Überzeugungen auch den Tod in Kauf nimmt. Im Tod des Märtyrers drückt sich daher sein moralischer Standpunkt in der Welt aus, was er für richtig bzw. für falsch hielt, woran er glaubte, was mit seinem Gewissen vereinbar war. Ist Märtyrertum, d.h. die extreme Konsequenz einer Gewissensentscheidung nicht mehr möglich, sind mildere Formen der moralischen Stellungnahme auch irrelevant. Die moralische Person wird durch Überflüssigmachung, durch die Unbedeutsamkeit von Gewissensüberlegungen und -entscheidungen, vernichtet. Weil es im Totalitarismus keinen öffentlichen Raum mehr gibt, wo die Hinrichtung des Opfers als Märtyrertum wahrgenommen werden könnte, bleiben seine Überzeugungen unsichtbar und insignifikant.

Als Teil dieses Phänomens betrachtet Arendt erstens, dass der Tod der Opfer unbemerkt bleibt. Darüber hinaus wird das Trauern um diesen Tod bzw. das Sich-Erinnern an den getöteten Menschen im totalitären System als Straftat eingestuft und so verhindert. Man weiß nicht, ob der Gefangene noch lebt oder schon verstarb, man weiß nicht, wann sein Tod eintraf, man hat keine Leiche, die man begraben, von der man Abschied nehmen könnte. »The concentration camps [...] robbed death of its meaning [...] In a sense they took away the individual's own death [...] His death merely set a seal on the fact that he had never really existed.«<sup>63</sup> Der Tod verliert jegliche Aussagekraft. Nicht nur, weil man sich seiner gar nicht sicher sein kann, sondern auch, weil die Ermordung willkürlich erfolgt. Das Opfer kann sich im Gegensatz zum Märtyrer zu seinem eigenen Tod nicht verhalten.

Zweitens bedeutet laut Arendt die Zerstörung der moralischen Person, dass es für den Einzelnen unmöglich ist, moralisch richtige Entscheidungen

zu treffen. Das Gewissen verliert seine Bedeutung. Wie das im Einzelfall geschah, illustriert Arendt mit drei Begebenheiten.<sup>64</sup> In der Sowjetunion sah sich eine Ehefrau gezwungen, sich von ihrem Ehemann scheiden zu lassen, als dieser vom Staat verhaftet wurde. Sollte er aus der Gefangenschaft wider Erwarten zurückkehren, würde sie ihn wie einen Fremden behandeln, um die gemeinsamen Kinder davor zu beschützen, dass sie wegen ihres Vaters selbst zum Opfer werden. Als zweites Beispiel nennt Arendt einen Fall in Griechenland während der NS-Besetzung. Hier hatten NS-Soldaten eine Mutter dazu aufgefordert, selbst zu entscheiden, welches ihrer drei Kinder vor ihren Augen erschossen werden sollte. Das dritte Exempel ist eine Szene, in der jemand die Entscheidung treffen musste, ob er seine Freunde verrät und dadurch zu deren Tod beiträgt oder ob er, als Konsequenz seiner Nicht-Kooperation mit der Macht, seine Frau und Kinder gefährdet.

Was Arendt mit diesen Beispielen verdeutlicht, ist die Unmöglichkeit moralisch richtiger Entscheidung. »Totalitarian terror achieved its most terrible triumph when it succeeded in [...] making the decisions of conscience absolutely questionable and equivocal.«<sup>65</sup> In einem System, in dem es für keinen mehr möglich ist, Gewissensentscheidungen zu treffen, werden alle zu Komplizen. So wird die Trennungslinie zwischen Täter und Opfer verwischt. »Through the creation of conditions under which conscience ceases to be adequate [...], the consciously organized complicity of all men in the crimes of totalitarian regimes is extended to the victims and thus made really total.«<sup>66</sup>

Die analytische Verbindung zwischen der durch den Staatsterror erzwungene Irrelevanz von Gewissensentscheidungen und der Vernichtung der Person, bildet das Fundament für Arendts spätere Ausführungen über kollektive und private Verantwortung. In den 1960er und 1970er Jahren entstanden drei Texte, die explizit die Relevanz des Gewissens unter Terrorherrschaft besprechen. In diesen Essays wird deutlich, dass Arendt die Funktionstüchtigkeit des Gewissens mit der Fähigkeit des Denkens verbindet. Diese Fähigkeit zu aktualisieren ist laut Arendt in politischen Extremsituationen die einzige Möglichkeit des Widerstands. Wird das Gewissen vernichtet und aufgrund seiner Ohnmacht sinnentleert, wird die politische Kapazität des Menschen zerstört. Er kann sich zwischen Richtig und Falsch nicht mehr entscheiden und damit auch nicht mehr entsprechend dieser Entscheidung im Politischen erscheinen und handeln. Die Frage, die Arendt in den im Folgenden analysierten Essays zu beantworten versucht, ist die: Bedeutet die politisch erzeugte Irrelevanz moralischer Stellungnahmen bzw. die erzwungene Komplizenschaft mit dem Staatsterror auch das endgültige Abstumpfen des Gewissens? Soll-

te das nämlich der Fall sein, gäbe es keinen Antrieb mehr, den *Status quo* zu verändern.

Während die Zerstörung der juristischen Person die Bedingung des öffentlichen Auftritts eliminiert, löscht die Destruktion der moralischen Person die Motivation zum Handeln aus, weil man nicht einmal mit dem aus Gewissensgründen gewählten Tod ein Zeichen setzen kann. Ohne Handeln ist der öffentliche Raum zur Repetition des immer Gleichen verurteilt. Unterbrechende, revolutionäre und öffnende Impulse entstehen nicht, wenn das Gegebene nicht sinnvoll beurteilt und verändert werden kann.

Die Entscheidung zwischen Richtig und Falsch leitet Arendt aus einem Selbstverhältnis ab. Dieses ist nicht in sich geschlossen (wie die Rousseau'schen Gefühle), sondern auf die Welt bezogen. Das Gewissen verbindet Arendt mit dem Denken, das sie als einen die Welt reflektierenden und die Pluralität abbildenden inneren Dialog versteht.

### 3.2.2.1 Moral und Weltbezug

Im Jahr 1968 verfassten Essay *Collective Responsibility* fragt Arendt, unter welchen Umständen private Gewissensentscheidungen politisch relevant werden. Sie beginnt mit einer etymologischen Bedeutungsverschiebung des Wortes Moral. Im antiken Kontext, »from the *Nicomachean Ethics* to Cicero«<sup>67</sup>, so Arendt, bezogen sich ethisch-moralische Überlegungen auf das angemessene Verhalten des Bürgers. Ethik und Moral waren Teil des Politischen und keine private Angelegenheit. »The question is never whether an individual is good but whether his conduct is good for the world he lives in. In the center of interest is the world and not the self.«<sup>68</sup> Im heutigen Verständnis – welches von der jüdisch-christlichen Tradition geprägt ist und sich um das moralische Wohlergehen der Seele (religiöser Ausdruck) bzw. des Ichs (säkulare Variation)<sup>69</sup> sorgt – ist die Frage aber nicht mehr, wie die Welt durch das eigene Verhalten ein gerechterer und für das menschliche Zusammenleben angemessener Ort sein könnte, sondern inwiefern ethisch-moralische Überlegungen in das Konzept des privaten Glücks integriert werden können und sollen. Durch die Bedeutungsverschiebung stellt Arendt einen prinzipiellen Interessenunterschied fest. »In the center of moral considerations of human conduct stands the self; in the center of political considerations of conduct stands the world.«<sup>70</sup>

Jedoch benennt sie eine Stelle in den klassischen Texten, wo sich die Interessen der Welt und des Ichs treffen. Arendt zitiert Sokrates' berühmten Satz:

»It is better to suffer wrong than to do wrong.«<sup>71</sup> Das moralische Selbstinteresse gründet sich auf die Annahme, dass der Mensch nicht nur mit anderen, sondern auch mit sich selbst zusammenleben muss. Das Falsche zu tun bedeutet nicht nur moralische Verfehlung, die im besten Fall unbemerkt bleibt. Es impliziert auch die bedrückende Konsequenz, dass man das falsche Verhalten selbst sah und mit der Person, die es begangen hat, nämlich mit dem Ich, weiterhin und unausweichlich zusammenleben muss.

Das Weltinteresse dieses Satzes ist nicht sofort offensichtlich. Laut Arendt ist die klassische politische Antwort auf Sokrates' Aussage, dass die Person des Leidenden (ob das Ich oder ob die anderen) politisch irrelevant sei. Das Leiden an sich, dieses zu beheben bzw. zu verhindern, sind für ethisch-moralische Überlegungen im Politischen ausschlaggebend. »What is important in the world is that there be no wrong; suffering wrong and doing wrong are equally bad.« Never mind who suffers it, your duty is to prevent it.«<sup>72</sup> Es gäbe aber Schwellensituationen, argumentiert Arendt, in denen das Selbst- und das Weltinteresse – d.h. nicht mit einem schadhaften Ich zusammenleben zu müssen und das Leiden in der Welt zu verringern – ein Gemeinwesen bilden. In diesen Fällen kann zwar der Einzelne das Leiden anderer nicht verhindern, aber er kann sich dagegen wehren, anderen selbst Schmerz zu verursachen. In dieser spezifischen Schwellensituation wird das Nicht-Partizipieren zum Handeln. Dadurch gewinnt man doppelt. Erstens wird man nicht zum Täter und zweitens erscheint im öffentlichen Bereich eine Widerstandsform. Diese begründet sich in der Erkenntnis, es sei für das Ich besser, Ungerechtigkeit zu erleiden, als sie anderen gegenüber auszuüben. Mit diesem Ansatz richtet sich der Einzelne auf das Wohlergehen der Welt und der anderen, er wird durch seine Passivität politisch.

Der totalitäre Staat erzeugt den Zwang zur allgemeinen Partizipation. Nichts und niemand darf außerhalb der totalitären Ideologie existieren. Indem man sich für die Nicht-Teilnahme und für den Rückzug entscheidet, handelt man eminent politisch. In diesem Entzug drückt sich einerseits die moralische Einsicht aus, dass man als Partizipierende zum Komplizen würde. Andererseits manifestiert sich darin auch die Erkenntnis der eigenen politischen Machtlosigkeit. Wurde man in politische Ohnmacht gedrängt, kann man für die Welt nicht mehr aktiv Sorge tragen. Es ist für das Individuum nicht mehr möglich, den Verlauf der Angelegenheiten zu beeinflussen und das Gegebene herauszufordern, zu öffnen und zu verändern. »The marginal situation in which moral propositions become absolutely valid in the realm of politics is impotence. Powerlessness [...] is a valid excuse for doing nothing.«<sup>73</sup>

Sich nicht zu beteiligen, ist durch das Selbstinteresse motiviert, nicht zum Täter werden zu wollen. Im totalen Terror wird aber dieses aus Eigeninteresse beschlossene Nicht-Partizipieren zum politischen Akt, d.h. zum Weltinteresse. Rückzug wird zur Widerstandsform, in der sich die Überzeugung ausdrückt, dass menschenwürdiges Miteinander einen gemeinsamen, freien, öffentlichen Raum benötigt.

Im Kontext des Vietnamkrieges und der Kriegsdienstverweigerung (als Nicht-Partizipation) schreibt Arendt: »What is in the center of consideration is not the self – I don't go because I don't want to dirty my hands [...] – but the fate of the nation and its conduct toward other nations in the world.«<sup>74</sup> Solange man noch die Teilnahme verweigern kann, besteht die Möglichkeit zum Widerstand, der die moralische Integrität des Selbst wahrt und gleichzeitig grundsätzlich politisch ist.

Der Weg zu säkularen moralischen Entscheidungen führt laut Arendt durch das Denken, durch »the silent dialogue between me and myself«<sup>75</sup>. Wie die Ergebnisse des im Alleinsein stattfindenden Denkens politisiert und in den Bereich der Pluralität übertragen werden können, erläutert Arendt im Jahr 1964 veröffentlichten Aufsatz *Personal Responsibility under Dictatorship*.

### 3.2.2.2 Urteilen und Gewissen

*Personal Responsibility under Dictatorship* widmet sich zwei Fragen. Erstens: Wodurch unterscheiden sich diejenigen, die sich am NS-System beteiligt haben von denjenigen, die sowohl Kollaboration als auch Partizipation aktiv zurückgewiesen haben? Zweitens: Wieso haben sich die Partizipierenden für die Teilnahme entschieden und wie konnten sie ihre Partizipation vor sich selbst moralisch rechtfertigen?<sup>76</sup>

Als Erklärung für das Verhalten beider Gruppen nennt Arendt zwei ausschlaggebende Gründe. Der erste betrifft die Differenz zwischen Gehorsam (»obedience«) und Unterstützung (»support«). Adolf Eichmanns zentrale Legitimation seiner Taten war, dass er sich, indem er die ihm aufgetragenen Aufgaben präzise und effektiv ausführte, als gehorsamer Staatsbürger verhielt. Arendt greift diese Logik mit dem Verweis an: »An adult consents where a child obeys; if an adult is said to obey, he actually *supports* the organization or the authority or the law that claims »obedience.«<sup>77</sup> In der Argumentationsstruktur der Partizipierenden existierte der Unterschied zwischen Gehorsam und Unterstützung nicht, während die Nicht-Partizipierenden diese Differenz und die damit einhergehende Entscheidungsmöglichkeit erkannten.

Der zweite Grund, den Arendt für das unterschiedliche Verhalten benennt, ist das persönliche Verhältnis zu ethisch-moralischen Überzeugungen im Allgemeinen. In den Partizipierenden identifiziert Arendt Menschen, die bereit waren, ihr Wertesystem über Nacht auszutauschen, als die politischen Machthaber dies verlangten. »They simply exchanged one system of values against another.«<sup>78</sup> Diese Bürger hielten sich einzig und allein am staatlich vorgegebenen Wertesystem fest.<sup>79</sup> Unabhängig von dessen Inhalt und ohne es zu hinterfragen, zu überprüfen oder sogar zurückzuweisen, akzeptierten sie es.

In denjenigen, die die Partizipation verweigerten, erkennt Arendt keine Menschen, die intellektuell gefeilter, gebildeter, klüger oder moralisch überlegener gewesen wären.<sup>80</sup> Laut Arendt weigerte sich diese Gruppe, weil ihr Gewissen funktionierte und sie so den veränderten staatlichen Wertekodex beurteilen konnte. »[...] the nonparticipants were those whose consciences did not function in this, as it were, automatic way«<sup>81</sup>. Sie überprüften die Lage und trafen selbst ihr Urteil.

»[...] they asked themselves to what extent they would still be able to live in peace with themselves after having committed certain deeds; and they decided that it would be better to do nothing, not because the world would then be changed for the better, but simply because only on this condition could they go on living with themselves. [...] they refused to murder [...] because they were unwilling to live together with a murderer – themselves.«<sup>82</sup>

Nicht-Partizipation kann laut Arendt auch in diesem Fall aus dem Sokratischen Prinzip abgeleitet werden. Unabhängig von der aktuellen politischen Macht und ihrem Wertekanon ist es besser zu leiden, als selbst Leid zu verursachen. Denn Letzteres verurteilt das Ich dazu, mit einem Täter zusammenleben zu müssen. »[W]hatever happens, as long as we live we shall have to live together with ourselves«<sup>83</sup>. Dieses Zusammenleben mit sich selbst impliziert, ähnlich wie das Zusammenleben mit einem anderen Menschen, einen permanenten Austausch und Umgang mit sich selbst. Sich selbst zu befragen, die Ereignisse zu beurteilen und so einen eigenen Standpunkt zu beziehen, findet als »silent dialogue between me and myself«<sup>84</sup> statt. Dieses Selbstgespräch wird seit Sokrates und Platon als Denken bezeichnet.<sup>85</sup>

Diejenigen, deren Gewissen den automatischen Wechsel des Wertesystems zurückwies und die sich aufgrund ihres eigenen Urteils für Nicht-Partizipation entschieden, waren die Denkenden. D.h. diejenige, die mit sich selbst im Gespräch standen und sich der Herausforderung dieses Gesprächs

auch in der verzweifelten Situation stellten. Die moralische Entscheidung, sich nicht am Falschen zu beteiligen, entsprang diesem denkenden Selbstverhältnis. Das innere, im Alleinsein stattfindende Gespräch führte zu dem, unter diesen Bedingungen einzig möglichen, politischen Handeln als Nicht-Teilnahme und zu der einzig aufschlussreichen politischen Einsicht, dass man ohnmächtig sei.

»[...] it seems to require a certain moral quality even to recognize powerlessness, the good will and good faith to face realities and not live in illusion. Moreover, it is precisely in this admission of one's own impotence that a last remnant of strength and even power can still be preserved even under desperate conditions.«<sup>86</sup>

Wie versteht Arendt das Denken, das so eng mit der moralischen Person verbunden ist und sie bedingt? Darauf antwortet ihr ausführlichster Essay in diesem Kontext, *Thinking and Moral Considerations* aus dem Jahr 1971.

### 3.2.2.3 Denken und Moral

Um Denken als performativen Akt und als Erfahrung – unterschieden von Wissen als Faktum – in ihre Argumentation einzuführen, verweist Arendt nicht auf entsprechende theoretische Konzepte, sondern auf den Philosophen Sokrates als Modell. »Socrates, this lover of perplexities«<sup>87</sup> soll durch seine öffentliche Präsenz gezeigt haben, was es heißt, zu denken bzw. wie das Denken den öffentlichen Auftritt prägt.<sup>88</sup>

Die Metaphern, die Sokrates – laut Platon – als Selbstbeschreibung verwendete, waren Bremse (»gadfly«) und Hebamme (»midwife«). Als Fremdschreibung wurde er außerdem Zitterrochen (»electric ray«) genannt. Arendt entfaltet und erklärt diese Vergleiche wie folgt:<sup>89</sup>

Erstens drückt die Metapher der Bremse das Provokative bzw. Aufrüttelnde des Denkens aus. Wie die Bremse das träge Pferd durch Irritation aufstachelt, soll das Denken den Menschen aus der automatischen Annahme des Vorgegebenen und damit zum Leben erwecken. »To thinking, to examining matters, an activity without which life, according to Socrates, was not only not worth much but was not fully alive.«<sup>90</sup>

Der zweite Vergleich der Hebamme<sup>91</sup> hat drei Bedeutungsschichten. Erstens bringt nicht die Hebamme selbst das Kind zur Welt – ähnlich etablierte Sokrates keine philosophische Schule oder Theorie. Zweitens half er anderen ihre Meinungen, Annahmen und Gedanken öffentlich zu artikulieren, auf die Welt zu bringen – genauso wie die Hebamme die Geburt unterstützt. Drit-

tens beurteilten im antiken Griechenland die Geburtshelferinnen, ob das Kind lebensfähig war oder nicht – ähnlich tat Sokrates es mit den ihm präsentierten Meinungen. Er überprüfte diese und entschied, ob sie valide Manifestationen des Denkens oder nur bloße Trugbilder<sup>92</sup> waren, »unexamined prejudgments which prevent thinking by suggesting that we know where we not only don't know but cannot know«<sup>93</sup>.

Die dritte Analogie des Zitterrochenes scheint auf dem ersten Blick der der Bremse zu widersprechen. Der Zitterrochen paralyisiert sein Opfer durch einen Stromschlag, während die Bremse es aufrüttelt. Die lähmende Verunsicherung, die das Denken auslöst, betraf Sokrates ebenso wie jenen Gegenüber, den er zum Denken aufstachelte. Die Lähmung und der paralyisierende Schock, die durch den Verfall eingeübter Antworten und gewohnter Ansichten eintreten, werden gleichzeitig als Erregung erlebt, als »the highest state of being alive«<sup>94</sup>. Denken, abgeleitet vom Sokratischen Modell, ist eine ereignishaft Erfahrung, die aufrüttelt und gleichzeitig verwirrt, insofern es die selbstverständlichen Annahmen als trügerische Vorstellungen entlarvt.

Sokrates' nicht gerade schmeichelhafte (Selbst-)Beschreibung gleicht Arendt mit zwei, von ihr wertgeschätzten, Sokrates'schen Sprüchen aus. Erstens: »It is better to be wronged than to do wrong«<sup>95</sup> und zweitens: »It would be better for me that my lyre or a chorus I directed should be out of tune and loud with discord, and that multitudes of men should disagree with me rather than that I, *being one*, should be out of harmony with myself and contradict *me*.«<sup>96</sup> Diese handlungsleitenden Einsichten sind keine ethisch-moralischen Richtlinien, sondern »insights of experience [which] arise out of the thinking experience as such.«<sup>97</sup>

Ein Denken, das provoziert, schockiert und aufrüttelt, hat Widerfahrnischarakter. Der Bearbeitung dieser Ereignishaftigkeit dient der innere Dialog. Er impliziert zur gleichen Zeit, dass der Mensch innerlich gespalten, ein Ich und sein Gesprächspartner ist. Während er im Außen als eine Entität, als »one«<sup>98</sup> erscheint, ist er im Inneren mehrstimmig. So wie Harmonie durch die Beteiligung von mindestens zwei nichtidentischen Tönen entsteht, liegt der nach außen sichtbaren Einheit bzw. dem Einklang des Menschen eine innere Mehrstimmigkeit zugrunde. »A difference is inserted in my Oneness.«<sup>99</sup>, kommentiert Arendt die Sokrates'sche Aussage. Die Wahrnehmung dieser inneren Pluralität ist das Bewusstsein.

»[...] so long as I am together with others, barely conscious of myself, I am as I appear to others. We call *consciousness* (literally, »to know with myself«) the

curious fact that in a sense I also am for myself, though I hardly appear to me [...] I am not only for others but for myself, and in this [...] case, I clearly am not just one.«<sup>100</sup>

Die für Arendts politisches Denken so zentrale Pluralität ist nicht nur der Modus des freien Miteinanders in der Welt, sondern auch das Prinzip im Inneren. Der Satz »I am I«<sup>101</sup> bildet dieses Verhältnis zu dem inneren Anderen ab. Solange man bei Bewusstsein ist, weiß man, dass man mit sich selbst nicht identisch, sondern Träger einer internen Differenz ist. »I am inevitably *two-in-one*«<sup>102</sup>, fasst Arendt zusammen und fügt kritisch hinzu: Die modische Suche nach der eigenen Identität ist nur um den Preis des Bewusstseinsverlustes zu beenden. Solange man am Bewusstsein ist, ist es aufgrund der inneren Geteiltheit nicht möglich, eine selbstidentische Einheit zu sein.<sup>103</sup> Identität als Einheit hat man nur nach außen. In der inneren Wahrnehmung könnte sie es nur dann geben, wenn es kein Bewusstsein als Selbstverhältnis gäbe.

Das »two-in-one« ist zentral für das Denken und für die Moral.

Die interne Pluralität gilt seit Platon als die Voraussetzung fürs Denken, für »the silent dialogue between me and myself«<sup>104</sup>. Denken ist ein Selbstgespräch. Ohne die Pluralität im Ich gäbe es keine Gesprächspartner. Während das Bewusstsein das Verhältnis in der inneren, für andere unsichtbaren Pluralität ist, aktualisiert das Denken die angelegte Differenz, indem es sie in ein Gespräch verwandelt. »Consciousness is not the same as thinking; but without it, thinking would be impossible. What thinking actualizes in its process is the difference given in consciousness.«<sup>105</sup>

Das Selbstgespräch setzt aber die Gesprächsbereitschaft der Partner voraus. Die ist nur dann gegeben, wenn man sich selbst nicht verachtet und wenn die inneren Parteien miteinander ein freundschaftliches Verhältnis pflegen. »[...] who would want to be friends and have to live together with a murderer?«<sup>106</sup>

Das Gewissen ist in das Denken indirekt eingebunden. So ist ein ethisch-moralisch richtiges Verhalten, als Ermöglichungsgrund des freundschaftlichen Selbstgesprächs, die unentbehrliche Voraussetzung des Denkens. Arendt illustriert das durch Shakespeares *Richard III.*, der in einem seiner Monologe das unerträgliche Zusammensein mit sich selbst, dem Mörder, schildert. Er verbringt die Nächte in der Gesellschaft von Feiernden, um das quälende Alleinsein mit dem »two-in-one«, die Konfrontation mit seinen Taten zu vermeiden.<sup>107</sup>

Das Gewissen ist zwar nicht das Endprodukt des Denkens – dieses richtet sich auf Phänomene, Verstehen, Urteilen u.v.m. – aber es ist einer seiner Nebeneffekte.<sup>108</sup> Denken als Aufrüttelung, Verblüffung, Hinterfragen und Urteilen stellt das eigene Verhalten und die eigenen Überzeugungen ins Fadenkreuz. Dabei kann die Falschheit von Taten, Worten und Überzeugungen erkannt werden, die dadurch auch zu Gewissensfragen werden. Dass das Ich untersucht und von Trugbildern bereinigt wird, hat politische Implikationen als »by-product«<sup>109</sup>. Als Ergebnis des Selbstgesprächs kann sich das öffentliche Handeln verändern und das Miteinander anders beeinflusst werden. »The purging element in thinking, Socrates' midwifery, that brings out the implications of unexamined opinions and thereby destroys them – values, doctrines, theories, and even convictions – is political by implication.«<sup>110</sup>

Denken ist die unsichtbare innere Auseinandersetzung mit der Welt und mit sich selbst. Indem es Selbstverständlichkeiten auf den Prüfstand stellt und dekonstruiert, beurteilt es einerseits das Ich vor dem eigenen Gewissen. Andererseits eröffnet das Denken durch die kritische Untersuchung einen Raum, in dem man sich eine Meinung bilden kann, statt das Vorgegebene anzunehmen. Urteile sind innerweltliche Manifestationen des Denkens, die sichtbaren und vernehmbaren Ergebnisse des Selbstgesprächs. »The manifestation of the wind of thought [...] is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly. And this indeed may prevent catastrophes [...] in the rare moments when the chips are down.«<sup>111</sup>

### 3.2.2.4 Die Gefahren des (Nicht-)Denkens

Beschäftigung ist das Gegenteil von Denken. »Doing and living in the most general sense [...] positively prevent thinking.«<sup>112</sup> Denken selbst ist Unterbrechung und hält zum Selbstgespräch an.

In der Unterbrechung wird man zum Dialog mit sich selbst angeregt. Sokrates kann dabei als Arendts Modell angesehen werden, weil er im Gespräch mit seinen Partnern öffentlich demonstrierte, wie der interne Dialog verläuft. In der Auseinandersetzung mit dem Gegebenen brechen bis dahin verwendete und als angemessen erscheinende Kategorien auf. Das Denken, das zum Überprüfen anstachelt, zerstört Vorurteile und Annahmen, taut gefrorene Definitionen auf. »It is the nature of thinking to undo, unfreeze as it were, what language, the medium of thinking, has frozen into thought [...] thinking inevitably has a destructive, undermining effect on all established criteria.«<sup>113</sup>

Dieses Denken, das als Unterbrechung der Beschäftigung beginnt und zum Untersuchen und Analysieren aufrüttelt, verursacht Verwirrung. Es verhindert, dass man seine Tätigkeit im bisherigen Modus fortsetzt. Es paralyisiert, ohne neue Handlungsanweisungen zu geben.

»Hence, the paralysis of thought is twofold: it is inherent in the *stop* and think, the interruption of all other activities, and it may have a paralyzing effect when you come out of it, no longer sure of what had seemed to you beyond doubt while you were unthinkingly engaged in whatever you were doing.«<sup>114</sup>

Arendt vergleicht deshalb das Denken mit Penelopes Weben:<sup>115</sup> Es kommt nie zu einem Ende, da in der Nacht zerstört wird, was am Tag gewebt wurde. Niemals entsteht das finale Tuch, Destruktion und Umdenken nehmen kein Ende. Denken hinterfragt und verwirft gesellschaftlich akzeptierte Kategorien und hört mit diesem destruktiven Verfahren an keinem Punkt auf. »There are no dangerous thoughts; thinking itself is dangerous«<sup>116</sup>, zieht Arendt die Konsequenz. Für die gegebene Welt ist diese Zerlegung indirekt gefährlich. Sie wird nicht mehr akzeptiert, möglicherweise als falsch erkannt und zurückgewiesen.

Zwar erschüttert das Denken, aber es führt zu keinen positiven Ergebnissen. Aus dieser Perspektive ist es ein ergebnisloses Unternehmen. »How can anything relevant for the world we live in arise out of so resultless an enterprise?«<sup>117</sup>, stellt Arendt die berechtigte Frage. Die Antwort erfolgt *ex negativo*. Zwar ist das Denken selbst eine ergebnislose Tätigkeit, ihr Ausbleiben jedoch eine enorme Gefahr für das politische Miteinander. Menschen, die das Gespräch mit sich selbst bewusst meiden,<sup>118</sup> die nicht mit den verblüffenden und lähmenden Einsichten konfrontiert werden möchten, nehmen Ansichten und Überzeugungen an, die leicht und reibungslos austauschbar sind. »What people get used to is [...] the possession of rules under which to subsume particulars. In other words, they get used to never making up their minds.«<sup>119</sup>

Die Möglichkeit zu Denken hängt nicht davon ab, ob ein Mensch gut oder schlecht, intelligent oder dumm ist, sondern von seiner Bereitschaft zum Selbstgespräch. »The actualization of the difference given in consciousness is not a prerogative of the few but an ever-present faculty of everybody.«<sup>120</sup> Wer sich für das Nicht-Denken entscheidet, entkommt den Konsequenzen des Selbstgesprächs<sup>121</sup> und ist vollkommen frei zu tun, wie es ihm im Augenblick gefällt, ohne die Tat vor sich selbst später verantworten zu müssen. Derjenige, der nicht denken will, ist frei zu lügen, frei zu betrügen, frei zu

morden. Solange das ihn umgebende System diese Verhaltensweisen akzeptiert oder sogar legitimiert, wird er keine Rechenschaft ablegen müssen. Die Banalität des Bösen, die Arendt im Anschluss an Adolf Eichmanns Reden vor dem Jerusalemer Gericht formulierte, drückt genau dies aus: »an extraordinary shallowness«<sup>122</sup>, die fehlende Bereitschaft zu denken, die eifrige Bereitwilligkeit, sich dem Vorgegebenen zu fügen.

Derjenige, der das Gespräch mit sich selbst führt, hat seine Worte und Taten mindestens vor sich selbst zu verantworten. Er wird die politischen und moralischen Angebote und Aufforderungen der Welt als partikuläre Fälle untersuchen. Er wird ein eigenes Urteil darüber treffen, ob er diese für richtig oder falsch, für schön oder hässlich hält. Denken verpflichtet also den Menschen insofern zum ethisch-moralisch vertretbaren Verhalten, als dass es das Gewissen mitproduziert und den Menschen dazu bewegt, vor diesem Gewissen Rechenschaft abzulegen. Arendts Frage lautet daher nicht, welche Ergebnisse das Denken aufzeigen könnte, sondern welche politischen Gefahren durch das Denken verhindert werden können. »[...] could the activity of thinking as such, the habit of examining and reflecting upon whatever happens to come to pass [...] could this activity be of such a nature that it ›conditions men against evildoing?«<sup>123</sup>

Sieht man sich den Extremfall, d.h. den totalitären Staat an, wird deutlich, welche Verwüstung und welche Gewalt die Vernichtung der Selbstgesprächsfähigkeit freisetzt. Die Abschaffung der moralischen Person ist deshalb so verheerend, weil damit einhergehend auch die Möglichkeit des Denkens verhindert wird. Denken ist nur für diejenigen möglich, die bereit sind, sich vor sich selbst zu erkennen und sich dem inneren Gespräch auszusetzen, weil sie vor sich selbst nichts zu verbergen haben. Wie könnte aber jemand so ein Gespräch mit sich selbst führen, nachdem er in moralisch unlösbare Situationen gedrängt wurde, in denen er zum Komplizen, sogar zum Täter wurde? Wie wäre es möglich, sich für den Tod als Strafe für Nicht-Partizipation zu entscheiden, wenn man damit gleichzeitig das Leben der eigenen Familie aufs Spiel setzt? Die Perversion, die hinter der Vernichtung der moralischen Person steht, fabriziert Menschen, die mit sich selbst nicht mehr zusammenleben können, aber im Terrorstaat am Leben sind. Konsequenterweise verschließt sich ihre Wahrnehmung sowohl nach außen wie auch nach innen. Kritik, die durch das Denken angestoßen werden könnte, wird unerträglich. Der Bezug zum Außen, aber auch zum eigenen Inneren, geht wegen der Un-erträglichkeit der im Selbstgespräch ausformulierten Einsichten verloren.

In einer Welt, in der es nicht möglich ist, seine moralische Person zu bewahren, sind weder Denken noch Urteilen möglich. Wenn es dem Menschen nicht mehr möglich ist, seine innere Pluralität als freundschaftliche Beziehung zu pflegen, wird er auch nicht mehr in der Lage sein, sich zur äußeren Pluralität zu verhalten. In letzter Konsequenz führt dies zur Verunmöglichung des Politischen als spezifischer Bezugsform zu Mitmenschen und zur Welt. Ohne Verbindung zu einem Außen ist keine Berührbarkeit möglich. Die Welt verschließt sich vor dem Einzelnen, der ohnmächtig ist, zufälligerweise überlebt hat oder willkürlich ermordet wurde. Sein Tod ist irrelevant. So verfällt die Welt in der Apathie der Indifferenz, die zur Repetition des Gegebenen führt, keine Unterbrechungsmöglichkeiten mehr bietet und den totalitären Staat konserviert.

Durch das Zusammenlesen dieser späteren Essays von Arendt mit ihren ursprünglich eher knappgehaltenen Ausführungen über die Zerstörung der moralischen Person in *The Origins of Totalitarianism* zeichnet sich ein zirkuläres Verhältnis zwischen moralischer Urteilsfähigkeit und dem Denken ab. Denken ist ein Selbstgespräch, das nur dann möglich ist, wenn das Selbstverhältnis ein freundschaftliches ist. Dieses Mit-sich-sein-Können setzt ein Gewissen voraus, das keine Last unvertretbarer Handlungen tragen muss. Wird der Mensch durch Terror zu Entscheidungen gezwungen, die er vor sich selbst nicht vertreten kann, wird sein Selbstverhältnis gebrochen. Der staatliche Terror verunmöglicht ihm, mit sich selbst zusammen zu leben. Das gestörte Selbstverhältnis verhindert jenes Denken, das gleichzeitig dafür sorgt, dass der Mensch sein unbedachtes Tätigsein unterbricht, hinterfragt und womöglich nachjustiert – damit er weiterhin mit sich selbst wie mit einem guten Freund zusammenleben kann.

Dass Arendt auf die Bedeutsamkeit dieses Selbstverhältnisses wiederholt zu sprechen kommt, betont nicht nur die Verbindung zwischen moralischer Entscheidungsfindung, dem Denken und der politischen Urteilsfähigkeit. Ich möchte vorschlagen, Arendts Hervorhebung der Zerstörung der moralischen Person als Einsicht darin zu interpretieren, dass kein menschenwürdiges Leben möglich ist, wenn Integrität strukturell und systematisch verhindert wird. Die Vernichtung einer solcher Redlichkeit hat für das Politische schwerwiegende Konsequenzen. Ohne das freundschaftliche Selbstverhältnis wird das Denken oberflächlich oder bleibt ganz aus. So wird im Miteinander unvorstellbare Destruktion möglich. Darüber hinaus führt ein Mit-sich-nicht-zusammenleben-Können zur Abstumpfung des Menschen. Er verliert

seine Berührbarkeit, weil die moralischen Aporien im Totalitarismus nicht erleidbar sind.

### 3.2.3 Die Zerstörung der Individualität

Durch die Vernichtung der juristischen Person wird dem Menschen die Möglichkeit versperrt, zum »who« zu werden. Dazu benötigt er nämlich eine Öffentlichkeit, in der er vernehmbar erscheinen und handeln kann. Ohne die Anerkennung als juristische Person, d.h. ohne die Möglichkeit, als gleichberechtigter Bürger zu erscheinen, kann er weder die in ihm angelegte Natalität aktualisieren noch kann er auf die Gestaltung des Miteinanders einwirken.

Die Zerstörung der moralischen Person vernichtet nicht nur die Motivation fürs Handeln (wegen der aporetischen Grundlage im Terrorstaat ist es gleich, wie man sich entscheiden und handeln wollen würde), sondern auch die Orientierung in der Welt. Ohne zwischen Gut und Schlecht unterscheiden, ohne sinnvoll über die Welt urteilen oder über das Bestehende nachdenken zu können, bleibt nur noch die fraglose Annahme des Gegebenen. Die Vernichtung der moralischen Person bedeutet die Überflüssigmachung des Gewissens und damit einhergehend auch des Denkens, als sich befragendes Neu-Ausrichten in der Welt.

Als letzte Stufe der Zerstörung des Menschen im Totalitarismus benennt Arendt die Eliminierung seiner Individualität.

»Once the moral person has been killed, the one thing that still prevents men from being made into living corpses is the differentiation of the individual, his unique identity. [...] The methods of dealing with this uniqueness of the person are numerous [...] [their] aim, in any case, is to manipulate the human body – with its infinite possibilities of suffering – in such a way as to make it destroy the human person as inexorably as do certain mental diseases of organic origin.«<sup>124</sup>

Die Einmaligkeit des Menschen zu vernichten, bedeutet, seine einzigartige Zusammensetzung aus Eigenschaften und Fähigkeiten, d.h. sein »what« zu zerstören. All das, was *ist*, ohne in der Öffentlichkeit zu erscheinen. Die Zerstörung der Individualität bedeutet nicht nur die Auslöschung der individuellen Eigenschaften, sondern auch der naturgegebenen Zugehörigkeit zur Menschheit. Der Einzelne wird zum Unmenschlichen verstellt. Indem er seiner Individualität beraubt wird, verliert er seine Wahrnehmbarkeit auch im Pri-

vaten. Ohne Identität ist er kein ansprechbares Du mehr, denn seine Identität macht ihn für die anderen zum ansprechbaren Gegenüber.

In den Konzentrationslagern wird auch noch der letzte Rest des Eigenen vernichtet. Mit der Destruktion der Individualität wird auch eine eigenständige Einmaligkeit mitzerstört. Ohne Eigenständigkeit ist der Mensch nicht mehr antwortfähig und gleicht dem Pawlowschen Hund, dem Prototyp des berechenbaren und vorhersehbaren Reagierens. »Pavlov's dog, the human specimen reduced to the most elementary reactions, the bundle of reactions that can always be liquidated and replaced by other bundles of reactions that behave in exactly the same way, is the model »citizen« of a totalitarian state«<sup>125</sup>.

Nur noch zu reagieren, heißt, dass die Fähigkeit, in der Interaktion vom Außen berührt zu werden, ausgelöscht wurde. Berührbarkeit führt zu individuellen Antworten. Dagegen ist Reagieren eine vorhersagbare Verkettung automatischer Reflexe. Ohne Individualität wird der Mensch zum Reaktionsbündel: berechenbar, beherrschbar, ungefährlich. Mit dem Verlust seiner spezifischen, einmaligen Individualität verliert er seine Fähigkeit zur Spontaneität, »something that cannot be explained on the basis of reactions to environment and events«<sup>126</sup>. Spontaneität ist für den totalitären Staat sogar in ihrer persönlichsten und intimsten Form gefährlich.<sup>127</sup> Totale Dominanz kann sich nur durch die Eliminierung von jeglicher Unberechenbarkeit stabil halten. Jede menschliche Regung, die Spontaneität ausdrückt – Emotionen, Berührbarkeit – birgt den Keim des Widerstandes und muss abgeschnitten und verhindert werden. »Those who aspire to total domination must liquidate all spontaneity, such as the mere existence of individuality will always engender, and track it down in its most private forms, regardless of how unpolitical and harmless these may seem.«<sup>128</sup>

Die Eliminierung der Individualität war laut Arendt der Grund dafür, warum Menschen still und gehorsam in die Gaskammer marschierten. Ohne Individualität ist nämlich keine, der Situation angemessene und der Berührbarkeit entspringende, Antwort möglich. Auch nicht in Form von Wut oder Widerstand. »[M]arionettes with human faces«<sup>129</sup> tun exakt das, wozu sie durch unzählbare und unvorstellbare Formen von Leid programmiert wurden. Sie sind »lebende Leichname«<sup>130</sup>, bis in die Tiefschichten ihrer *conditio humana* zerstört.

### 3.3 Vom Subjekt zur Person

In *The Human Condition* thematisiert Arendt die unterschiedliche Beschreibung und Bestimmbarkeit des Menschen im Privaten und im Politischen. »What« und »who« bezeichnen nicht nur differente Wahrnehmbarkeitsmodi, sondern auch andere Verbindungsformen zur Welt und zum Mitmenschen. Jedoch geht Arendt in *The Human Condition* nicht auf die Frage ein, wie sich die von ihr entworfenen subjekttheoretischen Überlegungen zu konventionellen Begriffen wie Subjekt, Individuum und Person verhalten bzw. wie aus dem »what« ein »who« werden kann. Eine Rede, die Arendt 1958 als Laudatio auf Karl Jaspers hielt (anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels an ihn),<sup>131</sup> klärt diese Unbestimmtheit.

#### 3.3.1 Subjekt und Person als »what« und » who«

Die Festrede beginnt Arendt mit einer etymologischen Korrektur. Im heutigen Verständnis sei die wahre Bedeutung der Wörter Subjekt bzw. Person verloren gegangen. In der Gegenüberstellung von objektiv-sachlich-unpersönlich einerseits und subjektiv-persönlich andererseits artikuliere sich die Bedeutungsverschiebung am deutlichsten. Im Fall eines Preises würde man die objektive Leistung des Preisträgers anerkennen: was er getan bzw. geschrieben habe und der Öffentlichkeit als sein Werk vorlegte. Das Persönliche hingegenginge diese Öffentlichkeit nichts an, weil es subjektiv und Privatsache sei, das »pathetisch« bzw. »bloßgestellt« wird, wenn es die Öffentlichkeit erreicht.<sup>132</sup> Nach diesem modernen Verständnis gehören die benennbaren Eigenschaften (>er ist Autor/Schauspieler/Philosoph.) und aufzählbare Leistungen (Werke, Auftritte usw.) eines Menschen in die Öffentlichkeit, das Greifbare, Identifizierbare an ihm.

Dieses Verständnis intendiert Arendt in ihrer Rede zu berichtigen. Im Sinne der ursprünglichen Bedeutung der Worte gehören laut Arendt eben das Persönliche bzw. die Person in die Öffentlichkeit. Person bezeichne nämlich nicht das Subjektive. Die Person bedarf »zu ihrer vollen Verwirklichung« die Öffentlichkeit. »[I]m Bereich des Politischen [ist] das Persönliche ganz und gar keine Privatsache«<sup>133</sup>. Daher, führt Arendt fort, »müssen wir nicht das Subjektive und das Objektive, sondern das Subjektive und das Personhafte voneinander unterscheiden lernen«<sup>134</sup>. Nach Arendts Unterscheidung ist die Entität, die der Öffentlichkeit ein objektives Werk vorlegt, das Subjekt – das Konglomerat identifizierbarer Eigenschaften und Errungenschaften. Was da-

bei zum Vorschein kommt, ist die objektive Leistung eines Menschen. Das Subjektive – sein Arbeitsprozess, seine Lebensumstände – gehöre zwar tatsächlich nicht in die Öffentlichkeit, sei aber auch nicht mit dem Persönlichen gleichzusetzen. Das Persönliche, das »Personhafte«, sei genau das, was im öffentlichen Raum erscheinen sollte bzw. das, was es ohne diese Öffentlichkeit nicht einmal geben könne. Die so verstandene Person ist mehr als die Summe ihrer Eigenschaften und Leistungen, mehr als das von ihr vorgelegte Werk. Durch die öffentliche Erscheinung wird nämlich mehr als das konkret Greifbare sichtbar. »Ist dies Werk [...] das Resultat eines »tätigen und erlittenen Lebens«, so erscheint mit dem Werk ein lebendiges Handeln und Sprechen, dessen Träger die Person selbst ist. Was hier erscheint, ist dem, der es zeigt, selbst unbekannt«<sup>135</sup>.

In der *Laudatio* benutzt Arendt für die Unterscheidung zwischen Subjekt und Person beinahe exakt die gleichen Wörter, die sie in *The Human Condition* für die Differenzierung von »what« und »who« verwendet. Liest man die zwei Texte, die im gleichen Zeitraum entstanden sind, zusammen, scheint die Definition klar, auch wenn sie in *The Human Condition* nicht explizit gemacht wird. Arendt versteht unter dem Begriff des Subjekts das »what« eines Menschen und unter dem Begriff der Person sein »who«. Während in *The Human Condition* Subjektförmigkeit die Unterworfenheit unter biologische und private Zwänge meint, wird in der *Laudatio* auf Jaspers der Begriff erweitert, um den herstellenden Tätigkeitsbereich mit zu umfassen. Der Autor ist auch ein »what«, ein dem herstellenden Prozess, seiner Logik und seinen Abläufen Unterworfenen. Die Person, d.h. das »who«, überschreitet den Zwang der Herstellungslogik und präsentiert nicht ein Werk, sondern lässt über das vorgelegte Werk hinaus das Handeln und die politische Relevanz des Einzelnen in der Öffentlichkeit vernehmen. Die Person setzt sich der Wahrnehmung durch andere aus.<sup>136</sup>

In *The Origins of Totalitarianism* zeichnet Arendt die Schichten der Personhaftigkeit nach, nämlich die Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit der Mensch als »who« erscheinen kann. Arendt beschreibt, wie der totalitäre Terror das »what« der Verfolgten zerstörte und es somit verunmöglichte, dass sie als politische Akteure auftreten können. Aus Arendts Zerstörungsanalyse kann man entnehmen, dass sich das »what« aus individuellen Eigenschaften, aus moralischen Entscheidungen und aus juristischen Rechten zusammensetzt.<sup>137</sup> Jedoch führt das Vorhandensein eines intakten »what« nicht zwangsweise dazu, dass der Einzelne im politischen Raum erscheint und zu handeln

beginnt. Die Ebene des »what« ermöglicht zwar den öffentlichen Auftritt bzw. ist dessen unentbehrliche Voraussetzung, aber sie verursacht ihn nicht.

Wie wird daher das Subjekt (»what«) zur Person (»who«)? Wodurch überschreitet der Mensch die Schwelle, wieso bringt er den Mut auf, sich zu exponieren? Arendts Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin* bietet eine mögliche Antwort auf diese Frage.

### 3.3.2 Politisierung durch Liebe zur Welt

In ihrer Dissertation erforscht Arendt Augustins Begriff der Nächstenliebe aus philosophischer Perspektive. Sie entwickelt ausgehend von den Überlegungen des Kirchenvaters ein komplexes Modell menschlicher Verbindungen im Modus des Begehrens. Den Menschen setzt sie ontologisch als einen Sterblichen und als einen Isolierten voraus. Aus dem Zusammenkommen dieser zwei Grundeigenschaften menschlichen Seins entspringt die Relevanz der Liebe. Sie soll es dem Menschen ermöglichen, Einsamkeit und Verlust zu überwinden.

Liebe thematisiert Arendt in Anschluss an Augustin einerseits als *cupiditas*, d.h. als die begehrende Liebe weltlicher Objekte (Personen und Gegenstände), deren Besitz die Aufhebung der Isolation verspricht. Andererseits thematisiert Arendt Liebe als *caritas*, d.h. als Liebe zu Gott, der durch seine ewige Essenz dem Menschen Unsterblichkeit gibt. Arendt zeigt aber, dass die von Augustin vorgegebenen Liebesmöglichkeiten, ob *cupiditas* oder *caritas*, für das grundlegende Problem keine Lösung bieten können. *Cupiditas* wechselt permanent ihre Objekte, in der Hoffnung, dass sie bei einem die endgültige Erfüllung und die Sicherheit des unverlierbaren Besitzes finden wird. Da dies aber unmöglich ist – der Verlust des Liebesobjektes geschieht spätestens mit dem eigenen Tod –, mündet ihre Suche in Zerstreung, in Selbstvergessenheit und schließlich auch in Selbstverlust. Durch *caritas* meint der Mensch das unveränderbare Objekt des Begehrens gefunden zu haben, nämlich das ewige Leben in Gott, doch muss er dafür die Welt als sein natürliches Umfeld aufgeben. Sein gegenwärtiges Sein wird zu einer unbedeutenden Zwischenstation in der eigentlichen Geschichte seines Seins bei Gott. »The concrete course of life is no longer important«<sup>138</sup>, kommentiert Arendt. Indem *caritas* vom Menschen verlangt, dass er sich von allem löst, was weltlich und vergänglich ist, wird der Mensch als Individuum gänzlich ausgehöhlt und von der diesseitigen Welt isoliert. Er ist nicht mehr in der Lage, reale Verbindun-

gen aufzubauen, weil er selbst nicht mehr von dieser Welt ist. Somit tauscht er die diesseitige Isolation für die jenseitige in Gottes Präsenz ein.

*Cupiditas* und *caritas* bestimmen nicht nur das Selbstverhältnis des Menschen bzw. seine Verbindung zu Gott und den Mitmenschen, sondern auch das Verhältnis zu seinem weiteren Umfeld. Die Welt, in der er von Geburt an lebt, ist die Schöpfung, die der Mensch in sein Zuhause umwandeln muss. Das geschieht durch das Herstellen von Gegenständen, Gebäuden oder sozialen Strukturen nur nachträglich. Denn das Eigentliche, was die vorhandene Welt in ein Zuhause des Menschen verwandelt, ist seine Liebe zu dieser Welt, »it is through love of the world that man explicitly makes himself at home in the world«<sup>139</sup>. Durchs Herstellen allein würde die Welt nicht zum Zuhause werden. Sie würde dem Menschen etwas Äußerliches bleiben. Das von Menschenhand Erschaffene wäre zwar vorhanden, aber ohne wirkliche Verbindung zu seinem Hersteller. Erst die Liebe zur Welt verwandelt die Fremdheit in Zugehörigkeit.

Diese Liebe zur Welt bezeichnet Arendt als *amor mundi*. Sie etabliert trotz der ontologischen Isoliertheit eine selbstverständliche Form des menschlichen Zusammenlebens in der *civitas terrena*. Dieser politische Raum bietet zwar keine Heilmittel gegen Sterblichkeit, Isolation und gegen die aus ihnen resultierenden Abhängigkeiten von einem externen *bonum*. Doch wirkt *amor mundi*, indem sie den politischen Raum stiftet, transformativ. Die fremde Welt wird zum Zuhause. Die bloße Erhaltung des eigenen biologischen Lebens wird mit der (Für-)Sorge um diese Welt ergänzt. Die isoliert Lebenden bilden eine Gemeinschaft und zähmen die bedrohliche Abhängigkeit dadurch, dass diese zur Interdependenz wird. Diese Gemeinschaft der *civitas terrena* ist nicht die Vereinigung souveräner Individuen, auch nicht ihre Verschmelzung zu einem homogenen politischen Körper, sondern das menschliche Miteinander im Modus der Interdependenz.

*Amor mundi*, die Liebe zur Welt, fügt 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. Er bewohnt sie gemeinsam mit anderen. Indem sich der Mensch durch *amor mundi* in der Welt 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 – ohne, dass die prinzipielle Abhängigkeit oder Sterblichkeit aufgehoben werden könnten. Sie bestehen weiterhin, werden aber durch das Miteinander tragbar. Die bedrückende Abhängigkeit von einem unbestimmten äußeren *bonum*

wird zu einer gegenseitigen, von allen empfundenen und von allen gelebten Interdependenz.

Die Liebe zur Welt macht den isolierten und unfrei begehrenden Menschen zum Teil einer menschlichen Gemeinschaft, in der er nicht mehr alleine ist. *Amor mundi* ist daher die Form von Liebe, die politisch relevant und sogar unverzichtbar ist. Sie ermöglicht das menschliche Zusammenleben. Erst durch diese Liebe erkennt der Mensch seine Zugehörigkeit zur Menschheit und damit auch, dass es in der miteinander geteilten Welt gemeinsame Angelegenheiten gibt, die alle betreffen. Erst durch *amor mundi* wird es für den Menschen möglich, seine prinzipielle Abhängigkeit anzunehmen und daran nicht zu zerbrechen, weil sie in der Interdependenz aufgefangen und mitgetragen wird. Es ist *amor mundi*, die den Menschen zum Sein in der *civitas terrena* bewegt und ihm somit einen Umgang mit Unberechenbarkeit und Veränderlichkeit bietet. *Amor mundi* etabliert Vertrauen in die ausreichende Stabilität des irdischen Staates, in die vorhandene Verbindung untereinander.

Arendt stellt in einer Vorlesung im Jahr 1963 fest: »It is *amor mundi*, which makes us political minded.«<sup>140</sup> Dieser Zusammenhang mit der Sphäre des Politischen wird noch durch die Tatsache gestärkt, dass der ursprünglich geplante Titel von *The Human Condition* ebenfalls *Amor mundi* lautete.<sup>141</sup> Als fürsorgliche Liebe zur Welt richtet sich *amor mundi* auf die Erhaltung einer gemeinsamen Welt und stiftet so den politischen Raum. Durch Geschichten werden Worte und Handeln vorausgehender Generationen am Leben erhalten, durch Revolutionen wird die Freiheit aktualisiert, durch politische Urteile werden die Ereignisse ausgewertet. Durch diese Prozesse verdichtet sich das menschliche Bezugsgewebe und die Welt kristallisiert sich als gemeinsamer Referenzpunkt immer deutlicher heraus. Nach Arendts Definition ist der Mensch, der im Öffentlichen erscheint und das Risiko der Sichtbarkeit eingeht, die Person. *Amor mundi* bewegt das Subjekt dazu, aus der privaten Zerstreuung in das Licht der Öffentlichkeit überzugehen und in dieser zur Person zu werden. Auf solche Weise findet der Mensch, trotz seiner aporetischen Grundsituation, ein Zuhause in dieser Welt und beginnt gemeinsam mit anderen, eine politische Gemeinschaft zu etablieren.

### 3.3.3 Dynamische Übergänge

Die Person etabliert sich durch das emotionale Engagement für die Bewahrung der gemeinsamen Welt. Für den Menschen selbst wird seine Person – sein »who« – dabei nicht einmal erfahrbar. Für sich selbst existiert er nur als

Subjekt – als »what« –, d.h. als Konglomerat von Eigenschaften, Leistungen, Einschränkungen und Rechten. Die Person gibt es nur in den Augen der anderen, die einen als Sprechenden und Handelnden vernehmen. Ohne diesen externen, für das Selbst nicht greifbaren oder kontrollierbaren, zusammensetzenden Blick, könnte der Mensch die seiner Natalität inhärenten Potenziale gar nicht verwirklichen. Sein »who« ist fremdbestimmt und es ist die Liebe zur Welt, die ihn dazu bewegt, sich dieser existenzstiftenden Fremdwahrnehmung zu stellen und in den politischen Bereich einzutreten.

*Amor mundi* ist somit eins von zwei dynamisierenden Momenten, die das »what« zum »who« überführen. Dass *amor mundi* ein politisches Miteinander stiftet, beschreibt Arendt (als *civitas terrena*) schon in ihrer Dissertation. In ihren anderen Frühwerken, ihr Buch über das Leben der Rahel Varnhagen und einem leidenschaftlichen Essay aus 1943 betitelt *We Refugees*<sup>142</sup>, ist das zweite dynamisierende Moment zu entnehmen. Politische Handlungsfähigkeit erreicht man, indem man die eigene Identität, d.h. die unveränderlichen Gegebenheiten der eigenen Existenz, bejaht. Varnhagens Lebensgeschichte führte sie zur Annahme ihrer Zugehörigkeit zum Judentum. Durch die Akzeptanz dieser unhintergehbaren Tatsache wurde Varnhagen in Arendts Narration zu jemanden, der in der Wirklichkeit präsent ist – betrefbar, berührbar, mit unzähligen Verbindungen an die Welt und an andere Menschen gebunden.

Diese Argumentation wiederholt Arendt in der Wir-Form in *We Refugees*. Arendt rekapituliert in einem ironischen und gleichzeitig tragischen Ton die Geschichte jüdischer Assimilation: eines Versuchs, nicht das zu sein, was man ist, d.h. Jude. Sie leitet aus der verzweifelten Verleugnung der eigenen Identität die Unfähigkeit ab, zu sehen, dass das individuelle Schicksal Konsequenz politischer Verfolgung und nicht persönlicher Unzulänglichkeiten ist. »Now they find some mysterious shortcomings in themselves which prevent them from getting along.«<sup>143</sup> Um diese eingebildeten Unzulänglichkeiten zu korrigieren, argumentiert Arendt, versuchten sich Juden so gut wie möglich anzupassen, ihre Heimat, ihre Muttersprache, ihre Geschichte und ihre tragischen Verluste zu vergessen und eine neue, passendere Identität anzunehmen. »Lacking the courage to fight for a change of our social and legal status, we have decided instead, so many of us, to try a change of identity.«<sup>144</sup> Arendts Gedankengang führt schließlich zu Bernhard Lazares Konzept der »conscious pariahs«<sup>145</sup> und sie schlussfolgert: »Those few refugees who insist upon telling the truth [die Wahrheit, dass sie nämlich Pariahs sind], [...] get in exchange for their unpopularity one priceless advantage: history is no longer a closed book to them and politics is no longer the privilege of gentiles.«<sup>146</sup> Indem die eige-

ne Identität bejaht, sogar darauf beharrt wird, eröffnet sich dem »what« der Raum des Politischen.

Damit behauptet Arendt selbstredend nicht, dass die verfolgten Juden durch pure Akzeptanz ihrer jüdischen Zugehörigkeit die politische Macht hätten ergreifen können. Sie sagt jedoch, dass sich ihnen, den Geflüchteten, durch diese Identitätsbejahung eine andere Wirklichkeit aufgetan hätte – eine, deren Teil sie sind, wenn auch als *Parias*. Das soll kein billiger Trost für die Verfolgung sein, sondern ihre Benennung als Ungerechtigkeit und als unerträgliches, zu veränderndes Faktum in der Welt. Unterdrückung zu benennen, stiftet ein politisches Miteinander mit anderen Verfolgten – und als Wirklichkeitsstiftung ist es der Schritt auf dem langen Weg zu einer wahrhaften *civitas terrena*.

*Amor mundi* bewegt den Menschen zum Eintritt in die Gemeinschaft. Dort setzt er sich dem Kontrollverlust und der Pluralität aus, um die Welt als ein Miteinander bewahren zu können. Um jedoch einen Standpunkt in diesem Miteinander einnehmen zu können, muss man die eigene Identität akzeptieren. Erst so etabliert sich die Perspektive, aus der die Welt auf die einmalige Weise jedes einzelnen »who« wahrgenommen wird. Von dieser Perspektive aus kann seine Stimme die Etablierung eines gemeinsamen Bezugsraumes mitgestalten. In dieses Modell politischer Emanzipation fließt der gesellschaftliche Status des Menschen ein. Erst durch die Akzeptanz seines »what« nimmt er seinen Standpunkt im politischen Miteinander ein. Was er dort artikuliert, ist jedoch nicht mehr die individuell erfahrene Unterdrückung, sondern Unfreiheit, Ungerechtigkeit und Ausgeliefertsein als systematische Probleme, die mit den Mitteln des Politischen überwunden werden können. Das »what« bestimmt das »who« nicht, aber es bedingt es. Ähnlich verfährt *amor mundi* als dynamisierendes Moment. Die Anerkennung einer ontologischen Bedingtheit und Angewiesenheit befähigt den Einzelnen dazu, in der *civitas terrena* ein Miteinander zu finden, das ihn mitträgt, das er mitgestalten kann und das seine Bedürftigkeit ertragbar macht, obwohl es sie nicht behebt.

Auch bei Arendt gibt es kein Außerhalb des Miteinanders, kein totales Befreitsein. Doch bekennt sich ihr politisches Denken dazu, dass die Möglichkeit auf bedingte Freiheit unter diversen gesellschaftlichen Umständen besteht – solange die *conditio humana*, die grundlegende Berührbarkeit des Menschen, nicht zerstört wird.