

V. »Wir, deren Aufgabe das Wachsein selbst ist.«¹ Das Urteilen

Mit einer neuen Sprache wird der Wirklichkeit immer dort begegnet, wo ein moralischer, erkenntnishafter Ruck geschieht, und nicht, wo man versucht, die Sprache an sich neu zu machen, als könnte die Sprache selber die Erkenntnis eintreiben. Wo nur mit ihr hantiert wird, damit sie sich neuartig anfühlt, rächt sie sich bald und entlarvt die Absicht. Eine neue Sprache muß eine neue Gangart haben, und diese Gangart hat sie nur, wenn ein neuer Geist sie bewohnt.

Ingeborg Bachmann: Frankfurter Vorlesungen

Im Denken also ist der Mensch er selbst nur im Moment seiner Zweiheit, in dem Moment, in dem er sich selbst als Frage und in der Frage begegnet. Dementsprechend kann Arendt in ihrer Vorlesung zu Fragen der Ethik sagen, dass die »Pluralität [im Denkprozess] wie im Keim gegeben«² ist – hier schon kündigt sie sich an, denn die absolute Verschiedenheit der Einzelnen ist nur in ihrer Zweiheit gegeben, die absolute Verschiedenheit jedes Menschen kann sich nur zeigen in der Pluralität, der Einzelheit eines *jeden* Menschen. Um in die Gemeinschaft treten und als ich selbst erscheinen zu können, muss ich mir im Denken erst selbst begegnen. In diesem Sinne heißt es bei Arendt, dass die »Grundsätze, nach denen wir handeln, und die Kriterien, nach denen wir urteilen und unser Leben führen, [...] letzten Endes vom Leben des Geistes ab[hängen]«³. Im *Denktagebuch* formuliert sie den Zusammenhang so: »Handeln ist »prakti-

1 Vgl. Friedrich Nietzsche [1885]: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In: ders.: KSA 5: *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*. Hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München/Berlin/New York 1993³, S. 12.

2 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 93.

3 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 77.

Zugleich aber sind sie nicht nur nicht dasselbe, vielmehr gibt es »in unserer Welt [...] keinen klareren oder radikaleren Gegensatz als den zwischen dem Denken und dem Tun« (ebenda.). Und

shes« Denken, Denken ist »vernehmende« (Vernunft), nämlich »Sinn vernehmendes« oder sinnendes Handeln.«⁴ Das Urteilen ist also im Denken – in unserer Geistestätigkeit – gegründet, das Denken aber bedarf genauso des Urteilens und Aussprechens, um nicht zu »verschwinden«⁵: »Nur weil ich mit Anderen sprechen kann, kann ich auch mit mir sprechen, d.h. denken.«⁶ Im Sprechen kann das Neue nicht gemacht werden – »als könnte die Sprache selber die Erkenntnis eintreiben«, als würde es reichen, dass sie sich bloß »*neuartig* anfühlt«, nein: um eine wirklich »neue Gangart«, einen neuen Weg hin zum Einzelnen zu finden, muss solchem Gehen ein Denken vorausgehen, muss diese neue Sprache – dieses *Aussprechen des Neuen* – ein wirklich »neuer Geist« bewohnen⁷.

in einem Gespräch heißt es: »Das Denken in seiner Reinheit [...] unterscheidet sich davon [sc. das Handeln] – in dieser Hinsicht hatte Aristoteles recht. ... Sie wissen, daß bei all den modernen Philosophen irgendwo in ihrem Werk ein ziemlich apologetischer Satz steht: Denken ist auch Handeln. Oh nein, das ist es eben nicht!« (Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 76.)

4 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 283f.

5 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Hg. v. Ronald Beiner. München/Zürich 2012, S. 64. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Das Urteilen*.)

Bei Opstaele heißt es in diesem Sinne: »Die Urteilskraft erfüllt in Arendts Werk eine [...] verbindende Funktion: Sie überbrückt die Kluft zwischen dem reinen Denken (dem Bereich des Geistes) und der Wirklichkeit (dem Bereich der empirischen Erscheinungen) und verbindet auf diese Weise Arendts Überlegungen über das Vermögen des Denkens mit ihrer Theorie des »politischen Handelns« [...]. Ohne diese verbindende Funktion der Urteilskraft bleibe das Denken von der Erscheinungswelt getrennt und hätte folglich keine Bedeutung für die Welt des menschlichen Miteinander.« (Dag Javier Opstaele: *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*. Würzburg 1999, S. 116.)

6 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 688.

7 Ingeborg Bachmann [1959-60]: *Frankfurter Vorlesungen. Probleme zeitgenössischer Dichtung*. München/Zürich 2011, S. 19f. (Im Folgenden zitiert als: Ingeborg Bachmann: *Frankfurter Vorlesungen*.) [Hervorhebungen der Autorin.]

Hannah Arendt versuchte Ingeborg Bachmann 1962 »als Übersetzerin für *Eichmann in Jerusalem* zu gewinnen.« (Thomas Wild [2011]: *Uwe Johnson*. In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 167.) Im selben Jahr schrieb sie an Piper, sie »brauche jemanden, der schreiben kann. Sonst hätte ich Ihnen nicht Ingeborg Bachmann vorgeschlagen. Es ist ein großer Unterschied, eine Erzberger-Biographie halbwegs korrekt ins Deutsche zu übersetzen oder für diese Art der Reportage den geeigneten Ton zu finden. Das kann nur jemand, der entweder selbst ein Schriftsteller ist oder doch zumindest hätte werden können.« (Hannah Arendt [1962]: *Arendt an Piper*. Unveröffentlichter Nachlass, Library of Congress, Washington D. C., ohne Blattnummer; zitiert nach: Anne Bertheau: »Das Mädchen aus der Fremde«, S. 127f.)

Einige Jahre später wird sie über eine Bachmann'sche Erzählung schreiben: »Ich habe zufällig hier *Simultan* von ihr aufgestöbert. Was für eine reine Erzählerbegabung!« (Hannah Arendt [1974]: *Brief an Uwe Johnson*. In: dies.: *Johnson-Briefwechsel*, Brief 44: Arendt an Johnson, Tegna, August 1974, S. 132; zitiert nach: ebenda, S. 127.) Die Zusammenarbeit kam nicht zustande, wenn die Zuneigung auch beidseitig war; Bachmann schreibt Arendt im August desselben Jahres: »Die große Sommerapathie ist schuld daran, dass ich noch gar nicht dazu gekommen bin, Briefe zu schreiben, und doch habe ich, in Gedanken, über den Atlantik oft ein Blatt zu Ihnen geschickt, auf dem so viel gar nicht steht, aber auf dem zumindest stehen sollte: dass ich so sehr froh war, Sie zu treffen und zu Ihnen kommen zu dürfen. Ich habe nie daran gezweifelt, dass es jemanden geben müsse, der

Nachdem ich mich im letzten Kapitel eingehend mit dem Denken befasst habe, möchte ich im Folgenden versuchen, mich Arendts Verständnis des Urteils zu nähern. Urteilen heißt in ihrem Sinne weder, eine eigene, abgeschlossene Meinung zu präsentieren, noch heißt es, diejenige eines anderen Sprechenden einfachhin zu übernehmen. In *Wahrheit und Politik* ist zu lesen: »Eine Meinung bilde ich mir, indem ich eine bestimmte Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachte, indem ich mir die Standpunkte der Abwesenden vergegenwärtige und sie so mit repräsentiere. Dieser Vergegenwärtigungsprozess akzeptiert nicht blind bestimmte, mir bekannte, von anderen vertretene Ansichten. Es handelt sich hier weder um Einfühlung noch darum, mit Hilfe der Vorstellungskraft irgendeine Majorität zu ermitteln und sich ihr dann anzuschließen. Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden.«⁸ Was Arendt dem Bösen zuschreibt ist demnach gerade das Gegenteil, nämlich der Unwille, »vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgend etwas vorzustellen«⁹. In diesem Sinne bedeuten die folgenden Versuche einer Annäherung an das Urteilen zugleich eine Annäherung an die Frage nach dem Guten. Urteilen heißt den Ausführungen zufolge also weder, sich in einen anderen Menschen hineinzufühlen, noch heißt es, aus den Meinungen Anderer einen Wert zu errechnen. Es bedeutet, *als ich selbst* einen Standort einzunehmen, *der nicht der meinige ist*.

Dass es hier um *Meinungen* geht, die – im ernstesten Sinne – *ausgetauscht* werden sollen, muss zunächst stutzig machen, denn, so formuliert Ernst Vollrath, »wie kann sich auf Meinungshaft-Ansinnbares ein Urteil im politischen Bereich so gründen, daß aus ihm eine Verpflichtung zu erwachsen vermöchte, die anderen zugemutet werden kann?«¹⁰ Die bloße Meinung hat keinen guten Ruf, Vollrath spricht gar von ihrer »metaphysischen Leidensgeschichte«¹¹. An anderer Stelle betont er aber, dass es gerade um diese Frage gehen müsse, dass bei Arendt »der politische Bereich vor allem auf dem Bezug von Meinung und Urteilskraft« beruhe und es dementsprechend »dieses Verhältnis [sei], das den Kern des politischen Denkens von Hannah Arendt ausmacht«¹². Vollrath denkt dieses nun folgendermaßen: »Die Urteilskraft ist die Anwendung der Vernunft auf Meinungen, in denen stets Besonderes, also Sichtbares, Einzelnes und Tatsächliches unter die Regel eines angenommenen Allgemeinen gestellt wird.«¹³ Dies muss zunächst logisch scheinen, Meinungen sind in ihrer Einzelheit unberechenbar und halten sich nicht zwingend an Argumentationen oder die Vernunft; das Urteil könnte so als der finale Richterspruch gelten, der diesen eine Form verleiht und der Verwirrung ein

ist, wie Sie sind, aber nun gibt es Sie wirklich, und meine außerordentliche Freude darüber wird immer anhalten.« (Ingeborg Bachmann [1962]: *Bachmann an Arendt*. Unveröffentlichter Nachlass, Library of Congress, Washington D. C., Blatt 005049; zitiert nach: ebenda, S. 126.)

8 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

9 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 125f.

10 Ernst Vollrath [1977]: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Stuttgart 1977, S. 50.

11 Ebenda, S. 32.

12 Ernst Vollrath [1972]: *Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft*. In: Adelbert Reif (Hg.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien 1979, S. 85.

13 Ebenda, S. 95.

beruhigendes Ende setzt. Es wird sich im Folgenden zeigen, dass es Arendt vielmehr um das Gegenteil zu tun ist: eine Ermächtigung der einzelnen Stimme, die unter keine allgemeine Regel zu bringen ist. Das Einzelne von verschiedenen Standpunkten aus zu betrachten heißt gerade, es nicht zu subsumieren; vielmehr ist mit diesem Anspruch der Versuch verbunden, *diesem Einen da* sprechend zu begegnen. Dementsprechend ist unter einer Meinung dasjenige zu verstehen, das aus dem Denken, dem Zwiegespräch kommend im Gespräch unter Vielen dann zur Ausbildung gelangt.

Linda Zerilli spricht in Bezug auf das Urteilen von einer »Praxis des Zählens«: »Politisches Denken erfordert, dass wir der Pluralität *Rechnung tragen*, dass wir die verschiedenen Standpunkte und Meinungen, die [...] als eine Bedingung für einen erweiterten Begriff von Objektivität oder innerweltlicher Realität beschrieben wurden, *zählen* [...], und damit ist möglicherweise eine Infragestellung oder Veränderung unserer Kriterien verbunden.«¹⁴ Alle im letzten Kapitel angeführten Positionen, die gerade den *sozialen* Fragen die zentrale Bedeutung für jede politische Gemeinschaft zuschreiben, müssen einzig für ausschlaggebend halten, dass jede Stimme in gleicher Weise gezählt wird – deshalb, weil es dort nicht um offene Fragen geht, sondern um die Durchsetzung von festgesetzten Zielen. Zerilli bleibt allerdings nicht dort stehen, sondern zieht zusätzlich in Betracht, dass die eigenen Kriterien durch solche Abzählung (und vielleicht Überstimmung) verändert werden könnten. An anderer Stelle schreibt sie, es könne nicht darum gehen, »lediglich mehr und mehr Perspektiven auf die Welt anzuhäufen, vielmehr geht es darum, wie man lernen kann, diese anderen Perspektiven als solche zu *zählen*, die etwas *über* die Welt offenbaren.«¹⁵ Demnach geht es niemals nur um die eine zählbare Stimme, sondern darüber hinaus immer auch um die Welt, die sich durch

14 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 196f.

15 Linda M. G. Zerilli: *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago/London 2016, S. 39. (Im Folgenden zitiert als: Linda M. G. Zerilli: *A Democratic Theory of Judgment*.) [Übersetzung der Autorin.]

Ihre Überlegungen gehen auf diesem Weg in eine ähnliche Richtung, wie sie viele Kritikerinnen an Arendts Trennung sozialer und politischer Fragen eingeschlagen haben: Beim Urteilen gehe es nicht um den »*Inhalt* eines Urteils, sondern seinen *Modus*« (Ebenda, S. 81). Diese Betrachtungsweise ermögliche es, Arendts besonderes Verständnis des Urteilens besser zu verstehen: »Wenn man [...] denkt, dass der angemessene Sinn des politischen Urteilens das Beurteilen von Objekten ist, die schon vor der Tätigkeit des Urteilens bestehen und ihr zudem äußerlich sind, muss es in der Tat verwirrend scheinen, die erkenntnismäßige Dimension des Urteilens auszuschließen. Was sonst könnte die Urteilsfähigkeit beurteilen, wenn nicht die Bedeutung dieser Objekte? Wenn aber – wie für Arendt – die Frage ist, was das Politische des Urteilens als dessen *Modus* (Form) ist, anstatt es an der jeweiligen Sorte von *Objekt* (Referent) zu messen, auf das sich das Urteil bezieht, ist Erkenntnis nur ein Weg, auf dem ein Urteil vor sich gehen kann.« (Ebenda, S. 9.)

Meiner Ansicht nach reicht eine solche Sichtweise – ich habe es wiederholt betont – nicht aus, um das Urteilen in Arendts Sinne zu verstehen: Zwar geht es ihr um die Art und Weise, in der sich die Urteilenden einer Frage nähern, jedoch kann sich nicht jeder Frage in dieser Weise angenähert werden, der Inhalt ist demnach nie unerheblich. Um sich in der von mir beschriebenen Weise offen einer Frage zu nähern, wodurch alsdann ein Zwischenraum ermöglicht wird, muss es sich um eine Frage handeln, deren Antwort nicht errechenbar ist; eine solche könnte – in Anlehnung an Arendts Beispiel, in welcher Weise wir uns zu den Fortschritten der Technik positionieren wollen –, danach fragen, inwiefern es für die Menschenwelt sinnvoll ist, Formen der künstlichen Intelligenz zu entwickeln.

diese in besonderer Weise zeigt. Dennoch ist die Betonung des Zählens zunächst nicht weiter verwunderlich; vielmehr handelt es sich dabei um das Prinzip der Demokratie: Ein Mensch – eine Stimme. Diese Gleichheit vor dem Gesetz, die gleiche Gewichtung der je eigenen Stimme ist keineswegs selbstverständlich und in diesem Sinne kann sie auch im Urteil angedacht werden: Das Urteil jeder Urteilenden ist gleich zu bewerten, jede hat dasselbe Recht zur Teilnahme am Gespräch. Auf die Bedeutung, die Arendt der Gleichheit für ein Gespräch beimisst, bin ich weiter oben schon eingegangen.

Dennoch ist es dies meines Erachtens gerade nicht, was Arendt mit dem »erweiterten Denken« meint: Gemäß dem obigen Zitat geht es dabei weder um Einfühlung noch um die Ermittlung einer Mehrheit; vielmehr geht es darum, *als ich selbst* vom Standpunkt einer Anderen aus zu denken. Anhand einer Stelle aus Arendts Totalitarismus-Buch lässt sich dies weiter verdeutlichen; dort weist sie auf den Unterschied zwischen den vielen »Privatinteressen« und dem gemeinsamen Fragen im politischen Raum hin: »Man hat häufig bemerkt, daß, wenn privates und öffentliches Interesse wirklich identisch wären, menschliches Zusammenleben mit nichts mehr Ähnlichkeit haben würde als mit einem Ameisenhaufen. In Wahrheit entsteht der Schein einer Identität von Privatinteresse und Gemeinwohl dadurch, daß man sich einbildet, man könne durch bloße Addition von Privatinteressen eine neue Qualität, das Gesamtinteresse erzeugen.«¹⁶ Es geht nicht darum, das richtige Urteil zu berechnen, indem so viele Meinungen als möglich zusammengenommen werden; die Möglichkeit der *Menschen* geht gerade über das bloße Abzählen hinaus und liegt nicht bloß in einer Entscheidung, sondern in einem Weiterdenken, das das eigene Eine-Stimme-Sein übersteigt und in dem erst absolute Verschiedenheit im Gegensatz zu bloß zählbarer Unterschiedenheit möglich ist.

Urteilen in Arendts Sinne bedeutet also nicht ein Zusammenwerfen der verschiedenen Standpunkte all jener, die zufällig in einer Diskussion anwesend sind, um dann ein daraus resultierendes, berechenbares Endergebnis zu erhalten; vielmehr geht es um die Eröffnung einer Zwischenwelt, in der das Neue, nicht Zählbare möglich wird. Sophie Loidolt schreibt in diesem Sinne, dass die Tätigkeit des Urteilens einen Vorgang meine, bei dem die Urteilende sich von einem Standpunkt entferne, der nur von ihren privaten Interessen gestaltet sei; dieser würde erweitert, indem sie andere Sichtweisen in Betracht zöge: »Dies aber läuft nicht auf die Addition verschiedener Privatinteressen hinaus, sondern auf eine Reinigung und Generalisierung meines Urteils, das dadurch umso mitteilbarer wird. Reflektierendes Urteilen will in die *Öffentlichkeit* – es benötigt die Vorstellung anderer Perspektiven, um gebildet zu werden, und die Gegebenheit von Anderen, um gehört zu werden. Urteilen ist demnach immer autonomes Urteilen *innerhalb einer Gemeinschaft*.«¹⁷ Es geht folglich weder um ein Zusammenrechnen

16 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 329.

Gutschker sieht Arendts Gedanken zur Pluralität in einem engen Verhältnis zu Aristoteles' Idee der Freundschaft. Solche bestehe dann zwischen Bürgern, wenn diese über »gemeinsame Interessen (*peri tōn sympherontōn*) eines Sinnes sind«. Er verstehe unter diesen »etwas anderes als die Summe je verschiedener Privatinteressen«; sie müssten vielmehr »die Polis im ganzen« betreffen. Aristoteles scheint also, so Gutschker weiter, mit der »*homonoia*«, der Freundschaft zwischen Bürgern, Arendts »Verständnis von Pluralität im öffentlichen Raum gerecht zu werden.« (Thomas Gutschker [2002]: *Aristotelische Diskurse*, S. 154.)

17 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 217. [Übersetzung der Autorin.]

der verschiedenen Meinungen oder eine bloße »Ausschaltung des eigenen Interesses«¹⁸, sondern um eine *Ausweitung* des eigenen Standpunktes.

In *Was ist Politik?* spricht Arendt von der »Fähigkeit, dieselbe Sache aus den verschiedensten Gesichtspunkten zu erblicken«. Die Betrachtende »verbleibt in der Menschenwelt, tauscht nur den eigenen natürlich vorgegebenen Standort gegen den der Anderen, mit denen man in der gleichen Welt zusammen weilt, ein und erzielt so eine wahre Bewegungsfreiheit in der Welt des Geistigen, die der Bewegungsfreiheit im Physischen genau parallel läuft«¹⁹. Urteilen bedeutet nicht nur die eigene Meinung aussprechen, sondern das selbst Gedachte in die Welt bringen als etwas, das *zuvor* schon im Geiste von anderen Standpunkten aus betrachtet worden ist. Es bedeutet demnach nicht bloß aussprechen, sondern immer auch aufhorchen und so einen Raum schaffen, in dem ein Neudenken stattfinden kann. Dieses Zuhören und Schweigen ist es, das in jedem Verständnis des Urteilens als eines Berechnens unbedacht bleibt. Nur durch dieses schweigende Bedenken der Anderen aber bildet sich jener Zwischenraum, den Arendt Welt nennt. Die Urteilende also kann urteilen einzig unter den Vielen, in und zwischen denen sie sich gewissermaßen bewegt, zugleich aber kann es Pluralität und gemeinsames Urteilen nur geben, wenn die Vielheit aus absolut Verschiedenen besteht, die als sie selbst in die Welt treten. Damit Vielheit sich bilden kann, muss es die Einzelnen geben; um als Einzelne aber in der Welt erscheinen zu können, brauchen wir die Anderen.

Diesem paradoxen Verhältnis von absoluter Verschiedenheit und Pluralität soll im Folgenden weiter nachgegangen werden. Die Denkende strebt im Denken schon der Vielheit entgegen, nicht aber der willkürlichen Masse, sondern den vielen Einzelnen; im Denken schon möchte sie sich mitteilen und teilt sich so selbst entzwei. Für bemerkenswert halte ich, dass nicht nur das Urteil erst in der Mitteilung ist – das scheint offensichtlich –, sondern auch das Denken selbst nur *in dieser Teilung* möglich ist; es teilt und setzt so in der Mitte die Lücke, die als Welt für die Sprechenden erscheint: »Denken und Handeln: Mitteilung ist die erste und darum entscheidende Realitätsgewinnung des rein Gedachten. Mitteilung steht in der Mitte zwischen Denken und Handeln, weil beides ohne sie nicht wäre. Sie weist sofort nach beiden Seiten.«²⁰ Das Urteilen ist so auf zweierlei angewiesen: auf die Pluralität und die Ziellosigkeit seiner

18 Hannah Arendt [1958–59]: *Was ist Politik?*, S. 97. [Hervorhebung der Autorin.]

19 Ebenda.

Sophie Loidolt findet ein sehr passendes Bild für diese Bewegung: »Wollte man es in einer Metapher ausdrücken, könnte man die Erweiterung einer Denkungsart mit dem vergleichen, was passiert, wenn jemand durch eine Landschaft oder eine Stadt wandert; indem er das tut, erlangt er durch die Veränderung seiner Perspektive ein Bild und einen Eindruck seiner Umgebung. Das ist etwas anderes, als die Stadt oder die Landschaft einfach aus dem Fenster meines Hauses zu sehen (das wäre eine private, subjektive Perspektive), oder sie auf einer Karte zu begutachten (das wäre eine objektive, neutrale Perspektive, eine Betrachtung aus der »Vogelperspektive«). Es ist außerdem etwas anderes, als nur zu verstehen, wie es anderen Menschen erscheint (das wäre Empathie). Hier bin *immer ich* es, der urteilt – *aber ich bewege mich*.« (Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 220.) [Übersetzung der Autorin.]

20 Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 67.

Aussprache, denn die Lücke, in der das Urteil möglich wird, muss offen sein und bedarf der Vielen, die sie zwischen sich erst bilden. Was ein Urteil der Vielheit und ein zielloses Tun in Arendts Sinne bedeutet, soll im Folgenden gefragt werden.

5.1 »Ein Herauslehen aus mir selbst.«²¹ Das Urteil als Plurales

Der Zuspruch über das Wesen einer Sache kommt zu uns aus der Sprache, vorausgesetzt, daß wir deren eigenes Wesen achten. Der Mensch gebärdet sich, als sei er Bildner und Meister der Sprache, während sie doch die Herrin des Menschen bleibt.

Martin Heidegger: Bauen Wohnen Denken

Urteilen bedeutet, so könnte man sagen, sich aus sich selbst herauslehen – nicht nur aber, um die Anderen sehen, hören, ansprechen zu können, sondern zugleich um – andernorts – als man selbst zu erscheinen. *Ich* bin nur in dieser Herauslehnung, in dem Moment, in dem die Anderen mich dort draußen sehen, hören, ansprechen. Zugleich aber kann ich nur erscheinen, wenn ich mich als die absolut Verschiedene in mir zur Welt gebracht habe, nicht also als bloß in der Vielheit Erscheinende. Arendt spricht in der *Vita activa* vom daimon der Griechen, der auf der Schulter eines jeden Menschen sitze, von ihm selbst jedoch nie erblickt werden könne: »[D]ies Wer, das für die Mitwelt so unmißverständlich und eindeutig sich zeigt, [bleibt] dem Zeigenden selbst gerade und immer verborgen [...], als sei es jener daimon der Griechen, der den Menschen zwar sein Leben lang begleitet, ihm aber immer nur von hinten über die Schulter blickt und daher nur denen sichtbar wird, denen der Betreffende begegnet, niemals ihm selbst.«²² Dieser daimon steht gerade im Unterschied zu demjenigen, »was einer ist, im Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen und daher so weit zum mindesten in der Hand und unter Kontrolle haben, daß es uns freisteht, sie zu zeigen oder zu verbergen«. Dem gegenüber steht das einzelne »Wer-jemand-jeweilig-ist« und dieses ist »unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun«²³. Es zeigt sich im daimon demnach gerade nicht, dass diese Bestimmte so und so zu beschreiben und dadurch erkennbar ist – von diesen Eigenschaften könnte sie auch selbst berichten, sie könnte sich als eine zeigen, die durch diese Eigenschaften als gleich mit den Zuhörenden im Vergleich stünde. Das Selbst, das der daimon offenlegt, ist demnach keinesfalls das »Besondere« von dem Reckwitz spricht, »das Singuläre«, das »ein außergewöhnliches ›Profil [zu] entwickeln«²⁴ bestrebt ist. Der »Maßstab« – »wie man wohnt, was man isst, wohin und wie man reist, wie man den eigenen Körper oder den Freundeskreis gestaltet« – ist eben gerade nicht den Einzelnen zugehörig, nimmt sie nicht als absolut Verschiedene aus dem Vergleich heraus, sondern soll »gestalten«, um etwas aus ihnen zu *machen*, sie zu

21 Vgl. Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 56.

22 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 219f.

Vgl. außerdem eine etwas frühere Stelle, an der Arendt vom »δαίμων [daimon] [spricht], der die Menschen jeweils durchs Leben geleitet und ihre eindeutige Identität für andere ausmacht, aber von ihnen selbst gerade nicht erblickt wird.« (Ebenda, S. 185.)

23 Ebenda, S. 220. [Hervorhebung der Autorin.]

24 Andreas Reckwitz [2017]: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 7.

»besondern«²⁵. Zwar geht es darum, »den Durchschnitt hinter sich«²⁶ zu lassen, nicht aber darum, die durchgeschnittene Masse selbst zu verlassen. Solche ›Besonderen‹ beschreiben also im Gegensatz zum *Wer* der Einzelnen eine Auswahl aus dem *Was-jeder-allgemein-sein-kann*. Das »Wer-jemand-jeweilig-ist« zeigt sich aber gerade in demjenigen, das über diese Eigenschaften hinausgeht, das nicht einfach nur anders, sondern absolut in seiner Eigenart ist.

Urteilen in Arendts Sinne können nur solch absolut Verschiedene, die durch ihre eigene auch die Absolutheit der anderen Denkenden voraussetzen. Schon das einsame Denken ist auf die Einbildungskraft angewiesen, da die Einzelne hier als Zweiheit vorstellig wird. Um sich und Andere aber erkennen und sich so andere Denkweisen vorstellen zu können, ist zugleich immer auch das Gespräch nötig, in dem das je Gedachte mitgeteilt wird. Was aber bedeutet dies Urteilen, dies Sich-Mitteilen der Einzelnen in der Vielheit? Hannah Arendt schreibt 1961, das Urteilen sei »die bedeutendste Tätigkeit« des Menschen durch die erst ein »Die-Welt-mit-anderen-Teilen«²⁷ ermöglicht würde. Dies bedeutet zweierlei: Zunächst, dass die Sprechenden keine Verlassenen sind, dass sie mit Anderen die Welt bewohnen; außerdem, dass sie in der Mit-teilung die Welt in Arendts Sinne erst schaffen, als diejenige Zwischen-Welt, die sich nur im Gespräch bilden kann. Die Zeit, in der Arendt dies niederschrieb, hielt von beidem wenig bereit, sie war durch den Totalitarismus in allen ihren Grundwerten und Traditionen erschüttert worden: Die totale Herrschaft, so schreibt sie in *Verstehen und Politik*, hatte den »Ruin unserer Denkkategorien und Urteilsmaßstäbe ans Licht gebracht«²⁸.

Ein weiterer Grund für einen Verlust des gemeinsamen Urteils ist der Fortschritts-glaube. Wie sich in den Erläuterungen zu Arendts Auseinandersetzung mit Marx' Fortschrittsbegriff gezeigt hat, begreift dieser das Weltgeschehen als Wirbel, »die sich bilden je nach den [...] Aspekten, die sich gerade dem ohnehin Schwindelnden in schwindelnder Geschwindigkeit nacheinander und übereinander darbieten«²⁹. Im *Denktagebuch* heißt es dazu: »[D]ie Möglichkeit zu urteilen ohne den Anspruch, das Ganze in der Hand zu haben, und sogar ohne etwas Dahinter-stehendes, Verborgenes zu verurteilen. [...] Gibt man die *Urteilkraft* aus der Hand, wird in der Tat alles Schwindel.«³⁰ Der Glaube an einen unhinterfragbaren Fortschritt muss ein Urteil unmöglich machen, weil er keine Gegenwart zulässt, in der die Urteilende stehenbleiben, nachdenken und sich im Gespräch zum Ausdruck bringen könnte. Er kann als eine Folge des Totalitarismus betrachtet werden, der traditionelle Urteilsmaßstäbe durch die Unvergleichbarkeit der Geschehnisse für ungültig erklärte und so den Wunsch nach einfachen Antworten laut werden ließ. So stand Arendt vor der dringlichen Frage nach dem Urteil, nach der Beurteilbarkeit des Weltgeschehens angesichts solcher Ereignisse, die außerhalb alles je Dagesewenen stehen und so aus dem Nichts überfallen, die in ihrer Unfassbarkeit schein-

25 Vgl. Andreas Reckwitz [2017]: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 9.

26 Ebenda, S. 8.

27 Hannah Arendt [1958]: *Freiheit und Politik*, S. 221.

28 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 122.

29 Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 58.

30 Ebenda.

bar außerhalb des Urteils stehen müssen. In diesem Außerhalb-des-Urteils-Stehen liegt nun vielleicht auch, dass der Mensch nicht mehr *in der Welt* sein kann, weil auch sie als Welt nicht mehr ist. ›Welt‹ meint für Arendt nicht die Erde als Planeten unter anderen, sondern den Raum, der *zwischen den Menschen* ist, wenn sie als Menschen miteinander sprechen. In *diesem* Sinne ist Ur-teilen gleich einem »Die-Welt-mit-anderen-Teilen« – diese Welt nämlich *ist* nur als Geteilte, als solche zwischen Zweien sowohl der Einen als auch der Anderen zugehörig. Dieses Zwischen, diese Welt nun ist der Ort, von dem aus geurteilt werden kann – *ohne* diese geteilte Welt kann es ein Urteil nicht geben. Urteilen muss also als Gespräch verstanden werden, wenn auch als bloß gedankliches, das ein Zwischen herstellt.

Einzig das Gespräch bringt die Menschen zusammen, schafft Austausch, sodass ein Verhältnis zutage tritt, das ihnen durch ihre Geburt gegeben ist: Das Mensch-Sein zeigt sich, die Fähigkeit zum Neuanfang, der einzig im leeren Raum des Zwischen stattfinden kann. Diese Freiheit des Anfangens kann es für Arendt nur im öffentlichen Raum geben. Ihr berühmter Ausruf »Der Sinn von Politik ist Freiheit«³¹ meint genau das: Der Mensch in seiner Pluralität braucht andere Menschen, um handeln zu können, um frei zu sein, Freiheit liegt nur im Politischen, im Gemeinsamen. Die Natalität der Menschen, das Faktum also, dass jeder Mensch als absolut Verschiedener existiert, ist auf das Urteilen, das Gespräch zwischen den Menschen angewiesen, denn nur dieses lässt die Selbst-Werdung zu, die dem Menschen durch seine Gebürtlichkeit offen steht. Nur in der gemeinsamen Beurteilung offener Fragen, die leicht als solche erscheinen können, die nicht angehen, die nicht betreffen, liegt die Freiheit der Wahl verborgen. Erst im Urteil zeigt sich durch die anderen Perspektiven die je andere Möglichkeit, hier wird die Selbstverständlichkeit aufgehoben und das Andere denkbar, die Einbildungskraft erprobt. Allein diese »befähigt uns, Dinge in ihrer richtigen Perspektive zu sehen, das, was nahe ist, in eine gewisse Distanz zu rücken, so daß wir es ohne vorgefaßte Meinung und Vorurteil sehen und verstehen können, als ob es unsere eigene Angelegenheit wäre. Dieses Distanzieren bestimmter Dinge und das Überbrücken der Abgründe zu anderen ist Teil des Verstehensdialogs, für dessen Zwecke die direkte Erfahrung einen zu nahen Kontakt herstellt und das bloße Wissen künstliche Barrieren errichtet. Ohne diese Art von Einbildungskraft, die tatsächlich Verstehen ist, wären wir niemals in der Lage, uns in der Welt zu orientieren. Sie ist der einzige innere Kompaß, den wir haben. [...] Wenn wir auf dieser Erde zu Hause sein wollen, müssen wir sogar selbst um den Preis des Zu-Hause-Seins-in-diesem-Jahrhundert versuchen, an dem unendlichen Dialog mit seinem Wesen teilzunehmen.«³² Die Einbildungskraft ist es, die ein Zwischen, die Welt ermöglicht, weil sie das Selbstverständliche in Frage stellt. In dieser Möglichkeit besteht die Freiheit des Menschen, hier liegt die Leerstelle, in der der Anfang sich ausspricht. Diese Kraft ist nicht einfachhin gegeben, sondern ein Zusammenspiel der Ausbildung der Zweiheit, die dann absolute Verschiedenheit bedeutet, und des in ein Gespräch Tragens dieser Einzelheit der Person: durch ein In-die-Welt-Ragen-Lassen ihrer Gedanken.

31 Hannah Arendt [1958-59]: *Was ist Politik?*, S. 28.

32 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 127.

Hannah Arendt befasst sich mit dem Urteil als der dritten Geistestätigkeit der Menschen im Rahmen der von ihr geplanten Trilogie zum Leben des Geistes. Sie behandelt dort: Das Denken, das Wollen und eben – das Urteilen. Diese letzte Schrift zum Urteil konnte sie nicht mehr zu Ende bringen und so besteht sie aus Fragmenten, die sich zum größten Teil aus den Niederschriften ihrer Vorlesungen zu Kants *Kritik der Urteilskraft* zusammensetzen; laut Ronald Beiner, dem Herausgeber der Textsammlung, sind hier »die wesentlichen Texte von Arendt, die zu diesem wichtigen Thema existieren«³³, versammelt. Jerome Kohn merkt an, dass wir in »Ermangelung des niedergeschriebenen Werkes« kaum sagen können, »was ihre Ausführungen wohl beinhaltet hätten – man kann aber festhalten, dass Urteilskraft das weltentrückte dialogische Denken meint, das in die Welt zurückgekehrt ist; eine glücklichere Version von Orpheus und Eurydike sozusagen«³⁴. Seyla Behabib spricht in Bezug auf Arendts »unvollendete Gedanken« zum Urteilen von einem »hermeneutischen Rätsel«. Sie geht davon aus, »daß zwischen dem Anfangspunkt ihrer Überlegungen zum Problem der Urteilskraft und dem Wenigen uns Überlieferten, das dem Druck übergeben wurde, ein Bruch [stattfindet], ein roter Faden zerschnitten zu sein scheint«³⁵. An späterer Stelle führt sie aus, dass dieses Rätsel darin bestehe, wie Arendts Übergang vom Fragen nach dem »Verbindungsglied zwischen Denken, Urteilen und moralischem Überlegen« zu Kants *Kritik der Urteilskraft* zu verstehen sei. Dieser Schritt scheint ihr unmöglich »ohne eine umfangreiche Analyse oder einen entsprechenden Kommentar zu Kants Moralphilosophie«³⁶ zu leisten, definiere Arendt doch das Urteilen als Fähigkeit zur Trennung von Richtigem und Falschem, Kant hingegen gehe es um diejenige zwischen Schönem und Nicht-Schönem.³⁷ Ich komme gleich darauf zurück.

Was verstehen wir unter dem Urteilen im Allgemeinen? Unter einem Urteil versteht die Logik zunächst *jedes Aussagen von etwas als etwas*; Urteilen in diesem weitesten Sinne bedeutet also, den Dingen etwas zuzuschreiben. Hannah Arendt nun geht es in ihrem Fragen nach dem Urteilen um das *politische* Urteil, dasjenige, das alle Menschen in ihrem Zusammenleben betrifft. Unter einem solchen Urteil verstehen wir gewöhnlich ein Beurteilen bestimmter Dinge innerhalb bestimmter Bereiche, die dort von Personen vorgenommen werden, die als besonders befähigt gelten: Sachverständige des Rechts,

33 Ronald Beiner [1982]: *Vorwort*. In: Hannah Arendt: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Hg. v. Ronald Beiner. Übers. v. Ursula Ludz. München/Zürich 2012, S. 7.

Eva von Redecker merkt kritisch an, es habe sich »der Konsens eingebürgert, davon auszugehen, dass im Großen und Ganzen vorliegt, was Arendt zum Urteilen zu sagen hatte.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 84f.)

Linda Zerilli hält es für sinnvoller – und dem möchte ich mich anschließen – zu fragen, »welche Rolle das Urteilen in ihrer [sc. Arendts] *vorliegenden* politischen Theorie spielt«, anstatt ihre Haltung auf dasjenige zu beschränken, das in *Das Urteilen* zusammengestellt ist. (Linda M. G. Zerilli: *A Democratic Theory of Judgment*, S. xi.) [Übersetzung/Hervorhebung der Autorin.]

34 Jerome Kohn [2020]: *Die Urteilskraft*. In: Dorlis Blume, Monika Boll, Raphael Gross (Hrsgs.): *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*. München 2020, S. 136.

35 Seyla Behabib [1987]: *Urteilskraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41/4, S. 521.

36 Ebenda, S. 524.

37 Vgl. ebenda.

der Wirtschaft, der Kunst. Für Arendt geht es hier allerdings gerade nicht um solche Vereinzelten, die dann allein über etwas zu urteilen befähigt wären, das die meisten Anderen nicht verstünden, sondern darum, zu zeigen, dass Politik gerade heißt, die Menschen *als Menschen* dazu befähigt zu sehen, sich eine Meinung zu bilden. Auch Zerilli weist auf die »auffallende Originalität« hin, die in Arendts Vorstellung liegt, dass »jeder gewöhnliche demokratische Bürger«³⁸ politische Urteilsfähigkeit besitze. Zudem beschränkt sie sich als *politische* auf Fragen, die nicht die Notwendigkeiten, das reine Überleben betreffen; vielmehr geht es hier um Fragen, die nicht technisch lösbar sind und somit des gemeinsamen Gesprächs bedürfen. Urteile in dem engen Sinne, den Hannah Arendt damit verbindet, beruhen weder auf Induktion noch Deduktion, sie kommen also niemals durch logische Operationen zustande, da sie sich eben auf Einzelnes, absolut Verschiedenes beziehen, das nicht durch etwas erfasst werden kann, das auf Übereinstimmung in bestimmten Merkmalen beruht. Ein Urteil mündet nicht in einer logischen Schlussfolgerung, sondern vielmehr in einer nur ihm zugänglichen Offenbarung des »stummen Sinns«³⁹. Die Antwort auf die Frage nach Richtig oder Falsch wird gerne als durch Gesetze und Regeln feststellbar oder aber logisch nachprüfbar angesehen, da sie immer auf rationalen Argumentationsketten beruhen müsse. Das Urteilen in Arendts Sinne aber tritt gerade dort auf den Plan, wo das bloße Vergleichen endet, dort, wo die Frage wirklich Frage ist: Das Urteil betrifft so das Besondere in seiner Besonderheit.

Aus diesem Grund gibt Arendt ihrem Verständnis des Urteilens dasjenige Urteil Kants zum Vorbild, das man am allerwenigsten vermuten würde: das Geschmacksurteil. Über die *Kritik der Urteilskraft* sagt Arendt, diese sei »die einzige seiner großen Schriften, in der sein Ausgangspunkt die Welt und die Sinne und Fähigkeiten sind, welche die Menschen im Plural zu geeigneten Bewohnern dieser Welt machen«⁴⁰. Arendt erläutert ihre Wahl in einem Vortrag folgendermaßen: »Wenn Sie sagen: ›Was für eine schöne Rose«, so kommen sie zu diesem Urteil nicht, indem Sie zunächst einmal sagen: Alle Rosen sind schön, diese Blume ist eine Rose, deshalb ist die Rose schön.«⁴¹ Was hier also entgegentritt, ist nicht der allgemeine Begriff der Rose, sondern *diese eine* Rose selbst. Die Urteilende bestimmt eine Rose als schön, nicht weil alle Rosen schön und folglich diesem Begriff unterzuordnen wären, sondern weil es *diese eine* ist. So kann jeder Mensch ein einzelnes Urteil über eine bestimmte Sache treffen und gerade darin liegt das Hervorragende der Urteilskraft: Dort, wo das bestimmende Urteil, das Urteil, das den Begriffen unterworfen ist, nicht mehr zu urteilen fähig ist, kann dieses Urteil frei und spontan handeln.

38 Linda M. G. Zerilli: *A Democratic Theory of Judgment*, S. xi. [Übersetzung der Autorin.]

39 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 211.

40 Hannah Arendt [1964]: *Kant's Political Philosophy*. Unveröffentlichter Nachlass, Library of Congress, Washington D. C., Blatt 032259; zitiert nach: Jerome Kohn: Urteilen und eine gemeinsame Welt. Übers. v. Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 140. [Übersetzung der Autorin.]

41 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen*, S. 26.

Das politische Urteilen dient demnach nicht dazu, die Geltung der zusammenkommen- den Einzelurteile zu überprüfen; nur wenn sich ein Fragen aller Zielsetzung entschlägt, kann es seine Offenheit bewahren. Es steht außerhalb der Nützlichkeit und ist nicht notwendig, sondern ein »Ausdruck unserer Freiheit«, wie Linda Zerilli treffend sagt. Sie weist darauf hin, dass »Arendts Beharren darauf, dass politische Urteile keine Wahrheitsbehauptungen sein können, [...] selbst sonst wohlwollende Leser verwirrt« habe. Als den berühmtesten unter ihnen macht sie Habermas aus, der Arendt »mehr oder weniger beschuldigt habe, [...] die Politik zu ästhetisieren, indem sie diesen Bereich als durch Meinungen ausgezeichnet sah, die genauso wenig rationalen Bewertungsprozessen unterzogen werden könnten wie Geschmacksurteile«⁴². Habermas hält es für nötig, »der Argumentation [zuzumuten] [...], die Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen zu prüfen, statt vor einem undurchdringlichen Pluralismus scheinbar letzter Wertorientierungen [...] zu resignieren«⁴³. An anderer Stelle spricht er davon, dass Arendt von einem »heute überholten Begriff von theoretischer Erkenntnis, der auf letzte Evidenzen baut«, abgehalten werde, »die Verständigung über praktische Fragen als rationale Willensbildung aufzufassen«. Dadurch sehe sie »zwischen Erkenntnis und Meinung einen Abgrund klaffen, der durch Argumente nicht geschlossen werden«⁴⁴ könne. Auch Seyla Benhabib meint hier eine »normative Lücke« in Arendts Denken zu entdecken. Diese »widersetz[e] sich dem rechtfertigenden politischen Diskurs, [...] dem Versuch eines Nachweises der Rationalität und Gültigkeit für unseren Glauben an die Universalität der Menschenrechte, an die Gleichheit der Menschen und an die Verpflichtung, andere respektvoll zu behandeln«. Durch ihre Trennung stifte sie »Verwirrung«, da ihr eine »Rechtfertigung der normativen Dimension des Politischen [fehle]«⁴⁵. Albrecht Wellmers Kritik geht in ebendiese Richtung, wenn er sagt, Arendt sehe nicht, »dass ihre negativen Charakterisierungen des Denkens und Urteilens« – nämlich, dass diese keine definitiven Ergebnisse hervorbrächten, eher destruktiv wirkten und dass ein Urteil weder zwingend noch berechenbar sei – diese »nicht nur von wissenschaftlicher und instrumenteller Rationalität abgrenzten, sondern das gesamte Feld der Begriffe, auf die wir angewiesen sind, sobald wir eine Idee diskursiver Vernunft artikulieren möchten, der Wissenschaft und Technologie überließen«⁴⁶.

Das Bestehen auf einer Anwendbarkeit der Ergebnisse von politischen Gesprächen muss den Versuch eines Andersdenkens, den Arendt in ihrem Urteilsbegriff

42 Linda M. G. Zerilli [2005]: »*We Feel Our Freedom: Imagination and Judgement in the Thought of Hannah Arendt*. In: *Political Theory* (33/2/2015), S. 159. (Im Folgenden zitiert als: Linda M. G. Zerilli: »*We Feel Our Freedom*«.) [Übersetzung der Autorin.]

43 Jürgen Habermas [1973]: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a.M. 1973, S. 149.

44 Jürgen Habermas [1976]: *Hannah Arendts Begriff der Macht*. In: ders.: *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*. Stuttgart 2011, S. 122. (Im Folgenden zitiert als: Jürgen Habermas: *Hannah Arendts Begriff der Macht*.)

45 Seyla Benhabib [1996]: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Übers. v. Karin Wördemann. Hamburg 1998, S. 302f. (Im Folgenden zitiert als: Seyla Benhabib: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*.)

46 Albrecht Wellmer [1996]: *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*. In: Larry May/Jerome Kohn (Hg.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Massachusetts 1996, S. 42ff. [Übersetzung der Autorin.]

unternimmt, völlig verfehlen: Ihr geht es gerade nicht darum, aus den verschiedenen Urteilen ein Verallgemeinerbares zu formen, das dann in der Folge auf sich ähnelnde Einzelfälle anwendbar wäre, sondern jedes Zu-Beurteilende als *Einzelnes*, also *immer wieder Neues*, zu befragen. Deshalb wählt sie das *ästhetische* Urteil, das das je Einzelne bespricht und *gerade nicht* zu verallgemeinern sucht. In diesem Sinne hebt Kohn hervor, dass Arendts »Überlegungen über die Urteilsfähigkeit nicht politische Urteile [ästhetisieren], wie oft behauptet wurde, sondern [...] im Gegenteil ästhetische Urteile [politisieren] – etwas, das sie in Kants Werk für implizit vorhanden hielt. Es ist nicht so, dass sie ästhetisches Urteilen in den Dienst politischer Zwecke stellte und es dazu aus dem einen Bereich herausnahm und in einen völlig anderen transferierte; vielmehr hielt sie ästhetische Urteile, wenn sie nach Kantischen Prinzipien gefällt werden, für in sich politisch.«⁴⁷ Hannah Arendt wählt das ästhetische Urteil aus diesem einen Grund: dass es hier um das Einzelne, das absolut Verschiedene geht. Allgemeine Regeln, »ethische Normen, Sitten und Gebräuche« bergen immer die Gefahr, einfach ausgetauscht werden zu können, so »wie der Wandel in den Tischsitten eines ganzen Volkes«⁴⁸; ist man einmal bereit, etwas für selbstverständlich zu nehmen, kann dieses Für-selbstverständlich-Nehmen selbst selbstverständlich werden, sodass es auch zukünftig fraglos hingenommen wird.

Meines Erachtens geht es hier – ebenso wie in der oben geführten Diskussion um die Trennung sozialer und politischer Fragen – nicht darum, verallgemeinerungsfähige Urteile auszuschließen, sondern darum, sie nicht für die einzig mögliche oder einzig entscheidende Form zu halten. Verallgemeinerte Urteile, Urteile, von denen angenommen wird, dass jedes Mitglied einer Gemeinschaft ihnen zustimmen würde, und die in ihrer Form festgesetzt und dann auch befolgt werden müssen, sind grundlegend; solche allgemeinen Urteile bilden unsere staatlichen Gesetze. Auch um ein Verständnis dieser Gesetze zu ändern, kann es lohnen, Arendts Gedanken zu folgen, weshalb mir dieser Ansatz keinesfalls sinnlos erscheint: Denn auch Gesetze sollten – wenn sie Vielen auch unveränderbar erscheinen – immer verstanden werden als auf gemeinsamen Urteilen basierend und also auch durch gemeinsames Urteilen wieder veränderbar. Ein Beispiel wäre das Frauenwahlrecht, das nur deshalb gesetzlich eingeführt worden ist, weil der Allgemeingültigkeit des geltenden Gesetzes widersprochen wurde. Benhabib wählt ein anderes Beispiel; sie spricht von der »Festlegung von Leistungsnormen in Herstellungsbetrieben, die Frage etwa, wie viele Chips ein Arbeiter pro Stunde fertigzustellen hat« – auch dies könne »eine Angelegenheit von öffentlicher Bedeutung werden, wenn die Legitimität jener, die diese Normen festlegen, ihr Recht, das zu tun, in Frage steht. Ähnlich kann die Öffentlichkeit (oder ein Teil der Öffentlichkeit) [...] selbst komplizierte technische Fragen wie die Anzahl von Sprengköpfen auf Raketen, deren Zünddauer

47 Jerome Kohn [2007]: *Urteilen und eine gemeinsame Welt*. Übers. v. Wolfgang Heurer. In: Wolfgang Heurer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 139. (Im Folgenden zitiert als: Jerome Kohn: *Urteilen und eine gemeinsame Welt*.)

48 Hannah Arendt [1964-65]: *Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur?*, S. 44.

und ähnliches unter den Bedingungen demokratischer Legitimität für sich ›reklamieren‹ und so zu unserer res publica machen.«⁴⁹

Wenn aber alles gemeinsame, politische Sprechen darauf beschränkt wird, solcherlei zu bewältigen, muss eine Gemeinschaft für Arendt dasjenige verlieren, das ihre einzelnen Mitglieder erst zu Menschen und die Gemeinschaft erst zu Menschenwelt macht: die Freiheit des Neuanfangs. Die heutige Abgewandtheit von allem Politischen wird nicht durch eine Beschränkung der negativen Freiheit hervorgerufen: Wir *können* handeln, tun es aber selten. Dies scheint mir ein zentrales Problem der Gegenwart und die Frage ist, wo die Gründe hierfür liegen. Im Versuch einer Antwort auf diese Frage sind Arendts Gedanken wegweisend: In der Politik muss es um mehr gehen als bloß um die Erreichung kurzfristiger Ziele und die Abschaffung von Schlechtem, es muss auch darum gehen, der Gemeinsamkeit der Menschen wieder Raum zu geben, die darin liegt, dass ein jeder absolut verschieden und so fähig ist, eine Sache auf ganz neue Weise zu betrachten. Dieses Neue anders als eben *als ›Neues‹* zu beschreiben ist deshalb nicht möglich, weil es dann gerade neu nicht mehr wäre. Aus diesem Grund spricht Arendt von Wunder und Vertrauen – denn dasjenige, in dem Freiheit liegt, zu kategorisieren zu suchen, heißt immer auch, das *Freie* der Freiheit abzuschaffen. Durch diese Bodenlosigkeit ist Arendts Annäherung leicht angreifbar, zudem ist es grundsätzlich immer leichter, sich an Felsenfestem und Berechenbarem festzuhalten, als sich auf etwas so Luftiges wie die Freiheit zu berufen.⁵⁰ Der feste Grund aber, den die Menschen unter großer Anstrengung schaffen, der Kampf um Gerechtigkeit und Gleichheit – was ist er wert, wenn das menschliche Handeln, um dessentwillen all dies erkämpft wird, gänzlich in Vergessenheit gerät?

Ein Verständnis des Urteilens, das dieses für verallgemeinerbar hält und es als etwas denkt, bei dem es nur zu entscheiden gilt, welches Argument Überhand gewinnt, übergeht den Zwischenraum, der für Arendt zentral ist: Im Sprechen werden nicht nur die Meinungen einander gegenübergestellt, um am Ende dann eine unter ihnen auszuwählen, sondern in diesem Zusammenstellen von Standpunkten ergibt sich ein Drittes, das im Weiterdenken des Gesprächs entsteht. Dies ist die Möglichkeit des Neuanfangs, der durch ein bloßes Errechnen von Überzeugungskraft gerade verunmöglicht wird. Urteilen heißt über etwas sprechen, das nicht berechnet oder abgeglichen werden kann; dementsprechend sagt Zerilli, Arendt sei der Ansicht, »dass gerade dasjenige, das kein Gegenstand der Erkenntnis ist, eine Möglichkeit dazu bietet, die kritischen Aspekte der Urteilskraft zu entwickeln. Dies ist dort der Fall, wo dasjenige, was Kant bestimmendes

49 Seyla Benhabib [1991]: *Modelle des ›öffentlichen Raums‹*, S. 103f.

50 Vgl. hierzu auch: »[E]ine Politik als Praxis der Überprüfung von Geltungsansprüchen, wie Habermas sie versteht, erfordert nicht irgendeine Geltungstheorie, sondern eine Theorie objektiver Geltung. Auch wenn sich Arendts Kritiker strikt gegen das philosophische Erbe des Objektivismus oder eines metaphysischen Wahrheitsbegriffs verwahren, ziehen sie niemals die von Arendt anvisierte Möglichkeit in Betracht, dass es eine für demokratische Politik spezifische Form der Geltung oder Objektivität geben könnte, die nicht in der Anwendung von Regeln auf Einzelfälle besteht. Dies verstellt ihnen den Blick dafür, dass Arendt tatsächlich eine Antwort auf die Geltungsfrage bereithält – mit einem wesentlichen Vorbehalt allerdings: Für Arendt ist nicht Geltung die vorrangige Frage oder Aufgabe politischen Urteilens, sondern die Bejahung der menschlichen Freiheit.« (Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 179.)

Urteilen nennt, überfordert ist oder versagt: Erst dort beginnt das wahre Urteilen.«⁵¹ Arendt weigert sich aus diesem Grund, das Urteilen »in Begriffen der Produktion einer normativen Grundlage für politisches Handeln zu definieren. Zuschauer produzieren keine Urteile, die dann als Prinzipien für Handlung oder für andere Urteile dienen könnten; sie schaffen den Raum, in dem die Objekte des politischen Urteilens, die Handelnden und die Handlungen selbst, erscheinen können, und verändern auf diese Weise unseren Sinn dafür, was zur gemeinsamen Welt gehört.«⁵²

Bernard Williams Kritik an einem in dieser Weise rechnenden Verständnis von Moral geht in ebendiese Richtung, wenn er »die Wissenschaft oder das Tatsachenwissen« als Gegensatz zur Moral setzt: »Bei der Moral kommt es nicht darauf an, die Welt widerzuspiegeln, sondern sie zu verändern; es geht bei ihr um Grundsätze des Handelns, um Entscheidungen und Verantwortlichkeit. Die Tatsache, daß gleich intelligente und gleich gutinformierte Menschen in der gleichen Situation moralisch verschieden urteilen können, besagt etwas über das Wesen der Moral – nämlich, daß man hier nicht einfach alles der Verfassung der Welt in die Schuhe schieben kann.«⁵³ Das absolut Neue, das begegnet und zum Urteil aufruft, das die absolut Verschiedenen versammelt und ins Gespräch drängt, ist also nicht nutzbar, indem seine Beurteilung nachfolgend anwend- und brauchbar wäre – denn das müsste heißen, dass es ein solches Neues zukünftig nicht mehr gebe, nur noch Ähnliches und Gleichartiges. Arendt sagt in diesem Sinne an einer Stelle: »[W]ann immer wir mit etwas beängstigend Neuem konfrontiert werden, ist unser erster Impuls, es in einer blinden und unkontrollierten Reaktion als stark genug zu betrachten, um ein neues Wort zu prägen; unser zweiter Impuls scheint es zu sein, die Kontrolle wiedererlangen zu wollen, indem wir leugnen, überhaupt etwas Neues gesehen zu haben, indem wir so tun, als sei uns etwas Ähnliches schon begegnet; nur ein dritter Impuls kann uns wieder zu dem zurückführen, was wir am Anfang gesehen und gewusst haben. Dort ist es, wo die Anstrengung des echten Verstehens beginnt.«⁵⁴

Wenn das Urteil in Arendts Sinne auch keine Ansprüche auf Geltung erhebt, so beruht es trotzdem nicht in einer Weise auf Geschmack, wie es das gewöhnliche Begriffsverständnis vermuten ließe. Dieses würde bedeuten, jeder Mensch beurteile das sich ihm Zeigende in einer Weise, die nur ihm verständlich sei und eines Weiterbedenkens nicht bedürfe, da sich über Geschmack bekanntlich nicht streiten lässt. Von solch einer Betrachtung des Urteils aber grenzt Arendt ihren Begriff des Urteils gerade ab. In *The Modern Concept of History* spricht sie davon, dass in der Neuzeit die eine »Außenwelt, die der menschlichen Wahrnehmung »objektiv« als ein unverändertes und unveränderbares Objekt gegeben ist« zugunsten einer »Betonung des Sinnlichen als Sinnlichem« infrage

51 Linda M. G. Zerilli [2005]: »*We Feel Our Freedom*«, S. 163. [Übersetzung der Autorin.]

52 Ebenda, S. 179. [Übersetzung der Autorin.]

53 Bernard Williams [1972]: *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*. Übers. v. Eberhard Bubser. Stuttgart 1978, S. 42.

54 Hannah Arendt [1953]: *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*. In: *Essays in Understanding. (1930-1954) Formation, Exile, and Totalitarianism*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 325. [Dieser Abschnitt ist nur in der englischen Version enthalten; Übersetzung der Autorin.]

gestellt werde, das als realer gelte »als das sinnlich wahrgenommene Objekt selbst«. Weiter heißt es: »Gegen diese Subjektivierung, die nur ein Aspekt der weiterhin wachsenden Weltentfremdung der Menschen der Neuzeit ist, konnten keine Urteile standhalten: sie wurden allesamt auf die Ebene der Empfindungen herabgesetzt und endeten auf der Ebene der niedersten aller Empfindungen, der Geschmacksempfindung. Unser Wortschatz ist ein sprechendes Zeugnis dieser Herabsetzung. Alle Urteile, die nicht durch Moralprinzipien [...] oder durch Eigennutz angeregt sind, werden als Geschmackssachen betrachtet, und das ist kaum in einem anderen Sinn gemeint als wenn wir sagen, die Bevorzugung von Muschel- oder Erbsensuppe sei eine Geschmackssache.«⁵⁵ Das eigene Urteil ist also immer der Versuch einer Antwort und Frage zugleich: Es ist als es selbst ganz überzeugt und in sich einig, gleichzeitig ist es sich aber seiner eigenen Pluralität bewusst und so offen für die erneute Infragestellung; die Sprechenden müssen es in einer Weise für besprechenswert erachten, die eine Frage *überhaupt möglich* macht. Der eigene Standpunkt wird zwar klar ausgesprochen, aber verschließt sich nicht der Umdeutung. Nur diejenige, die ihre Meinung offen und deutlich zum Ausdruck bringt, stellt sie auch zur Diskussion. Wäre diese Meinung eine unbestreitbare Tatsache, würde sie nicht Anlass für ein Gespräch sein können; ebenso verhielte es sich, wenn sie bloß beliebig wäre. Oliver Marchart spricht in Bezug auf Arendts eigenes Sprechen von einem »Ethos des *Klarsprechens*«. Damit meine er ein »Sprechen, das größte Deutlichkeit sucht. Deutlichkeit durchaus im Sinne begrifflicher Unterscheidung und denkerischer Unterscheidungsfähigkeit, aber nicht etwa mit dem kartesianischen Ziel einer Erkenntnis *clare et distincte*, sondern mit dem Ziel möglichst deutlicher Positionierung. Eine Positionierung, die nicht nur notwendigerweise die Bekämpfung alles Schwammigen und Verwaschenen impliziert, sondern zugleich auch eine Angriffsfläche eröffnet.«⁵⁶

Maïke Weißpflug zufolge geht es in Arendts Urteilsverständnis nicht darum, ob ein Urteil *richtig* sei, sondern um den »Kommunikations- und Austauschprozess«⁵⁷, den es ermöglicht, und so schlägt sie vor, Urteile »an ihrer Responsivität zu messen, an der Möglichkeit und Bereitwilligkeit, sich auf die Perspektive der Anderen einzulassen«⁵⁸. Dem Urteil jeden Bezug zum Richtigen abzusprechen scheint mir unangemessen: Muss

55 Hannah Arendt [1957]: *The Modern Concept of History: Ancient and Modern*. In: dies.: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York 1969², S. 53. [Übersetzung der Autorin.] Hier sei noch einmal auf eine Aussage John Lockes verwiesen, die zu Anfang bereits zur Sprache kam: »Der Geschmack des Geistes ist wie der des Gaumens verschieden und es wäre ein ebenso vergebliches Bemühen, alle Menschen durch Käse und Hummern stillen zu wollen; beides kann wohl diesen und jenen eine sehr bekömmliche Kost sein, andern aber kann es höchst zuwider und unzutraglich sein. [...] Das dürfte auch der Grund sein, warum die Philosophen des Altertums vergeblich danach forschten, ob das summum bonum im Reichtum, im sinnlichen Genuß, in der Tugend oder in der Kontemplation bestehe [...].« (John Locke [1690]: *Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern: Erster Band (I & II)*. Übers. v. Carl Winckler. Hamburg 2006, S. 322f.)

56 Oliver Marchart [2008]: *Klarsprechen, Wahrsprechen, Widersprechen. Hannah Arendts pluraler Universalismus und seine Grenze*. In: Antonia Grunenberg et al. (Hg.): *Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt, Hannah Arendt-Studien 4*. Frankfurt a.M. 2008, S. 189.

57 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 85.

58 Ebenda, S. 86.

diese Haltung nicht auf eine Relativierung aller möglichen Meinungen hinauslaufen? Weißpflug begegnet diesem Einwand, indem sie sagt, ein solches Plädoyer klinge »nur auf den ersten Blick nach postmoderner Beliebigkeit, die auf Wahrheit vollständig verzichtet.« Zur Bekräftigung weist sie auf eine Anmerkung hin, die Arendt in Bezug auf Lessing anbringt; was bleibe, sei seine Aufforderung: »Ein jeder sagt, nicht was ihm gerade einfällt, sondern was ihm ›Wahrheit dünkt‹. Die eigene Perspektive ergibt sich aus dem Unveränderlichen, das jeder Mensch mitbringt: seine Geschichte. Das bedeutet eben nur, dass wir uns im Bereich des Politischen nicht auf zeitlose Wahrheiten stützen können, sondern immer wieder neu beginnen müssen, darüber nachzudenken, was uns als Wahrheit erscheint, und es bedeutet auch, die Gültigkeit unserer Überzeugungen und die Grundlagen gesellschaftlichen Handelns stets aufs Neue zu überprüfen, zu hinterfragen und zu interpretieren.«⁵⁹ Diesem Verständnis würde ich zustimmen, wenn es mir auch falsch scheint, das eigene Urteil ausschließlich an seiner Empfänglichkeit für andere Perspektiven zu messen. Die Offenheit für die Perspektiven der Anderen bedeutet nicht, die eigene nicht ernst zu nehmen – es bedeutet die Erkenntnis, dass das Einzelne nur durch die Sichtweisen der Vielen als es selbst erscheinen und erkannt werden kann. Trotzdem aber geht es um *dieses Eine* und nicht um ein Verständnis unter vielen, vielmehr eines, das der Urteilenden *Wahrheit* dünkt. Bei Zerilli heißt es dementsprechend, dass das Urteilen – wenn es auch nicht zum Ziel hat, das Verallgemeinerungsfähige hervorzubringen, doch »die Frage nach demjenigen, das als wirklich oder objektiv gilt – vielleicht als wahr – nicht gänzlich umgehen kann«⁶⁰. *Es ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nur eine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendig wechselndes Gesicht.*⁶¹ Es geht hier um eine Wahrheit, die sich nur im Gemeinsamen, die sich nur zwischen den Vielen zeigt, die aus der Vielstimmigkeit derjenigen sich erhebt, die miteinander sprechen.

Um einem solchen Dünken näherzukommen, muss die Urteilende zunächst Abstand gewinnen. Dass sie zugleich *tätig sein* – innerhalb der Vielen ihre Meinung aussprechen sowie die Standpunkte der Anderen einnehmen – und von außen *zuschauen* muss, hat zu einigem Missverständnis geführt. So gibt es eine breite Debatte darüber, ob Arendts Verständnis des Urteilens zweigeteilt sei, nämlich in früheren Schriften eine Handlung meine, die in der Öffentlichkeit stattfindet, später aber die rein geistige Tätigkeit der Zuschauenden.⁶² Einer der Vertreter dieser Ansicht ist Richard Bernstein, bei dem es heißt, Arendt entwickle zum Urteilen zwei verschiedene Konzepte, eines »aus der Perspektive der *vita activa*, vor allem aus der Perspektive der höchsten aller menschlichen Tätigkeiten – der Handlung. Zum anderen vom Standpunkt der *vita contemplativa*

59 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 99.

60 Linda M. G. Zerilli: *A Democratic Theory of Judgment*, S. xiii. [Übersetzung der Autorin.]

61 Franz Kafka [1920]: *Brief an Milena* (Meran, 23. Juni 1920). In: ders.: *Briefe an Milena*. Hg. v. Jürgen Born/Michael Müller. Frankfurt a.M. 1983, S. 73.

Arendt zitiert diese Stelle mehrfach. (Vgl. Hannah Arendt [1959]: *Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*. München 1960, S. 39./Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 110.)

62 Vgl. u.a. Richard J. Bernstein [1986]: *Judging - the Actor and the Spectator*. In: ders.: *Political Profiles*. Cambridge 1986, S. 234.

aus, indem sie sich sowohl auf dessen Unabhängigkeit als auch inniges Verhältnis zum Denken konzentriert.«⁶³ Auch Ernst Vollrath spricht in diesem Sinne davon, dass in Arendts Theorie »Brüche und Unklarheiten vorhanden [seien], die sich nicht beseitigen lassen«⁶⁴. Leah Bradshaw spricht gar davon, Arendts *Vom Leben des Geistes* sei »unbestreitbar eine implizite Widerlegung des allermeisten dessen [...], was sie in der *Vita activa* gesagt hat«⁶⁵.

Meines Erachtens ist es hingegen so, dass Arendt ihr Verständnis des Urteilens hier lediglich weiterentwickelt und keinesfalls widerlegt: Das Urteil erschöpft sich für sie weder im eigenen Denken, das in eine Meinung, noch in seinem Ausspruch, das in ein gemeinsames Urteil führen kann, sondern ist auf beides in seiner Einzelheit angewiesen. Eine Stelle aus ihren Vorlesungen zum Urteilen mag dies verdeutlichen: »Der öffentliche Bereich wird durch den Kritiker und Zuschauer konstituiert, nicht durch die Akteure oder die schöpferisch Tätigen. Und dieser Kritiker und Zuschauer befindet sich in jedem Akteur und Hersteller«⁶⁶. Die Urteilenden müssen immer auch Zuschauende sein, Abstand gewinnen, sich die Meinungen der Anderen vergegenwärtigen: Um *gemeinschaftlich* handeln zu können, muss immer wieder ein Schritt zurück, ein Schritt aus der Arena heraus getan werden, um nicht nur noch das Eigene wahrzunehmen. Dag Javier Opstaele denkt in eine ähnliche Richtung, wenn er sagt, Arendts »theoretischer Philosophiebegriff« sei die »*notwendige und konsequente Fortsetzung* [für ihre Handlungstheorie]«⁶⁷. Dementsprechend sagt auch Frank Hermenau, »daß für das Urteil der Zuschauer [zwar] den Vorzug der Unparteilichkeit, der Distanz und des Überblicks« habe, es Arendt aber dabei weiterhin »um die Urteilskraft als das politische Vermögen«⁶⁸ gehe. Alle Handelnden schauen auch zu, alle Zuschauenden sind zugleich tätig, indem sie – die Perspektiven wechselnd – um die Frage herumgehen, das Eine von allen Seiten betrachten, zwischen den Standpunkten eine neue Perspektive suchend.

Diese Suche – mal sprechend, mal schweigend – beruht, im Gegensatz zum Geschmack, der das Gegenwärtige, das ihm *in einem Moment* gegenübersteht, bewertet oder einordnet, auf der *Reflexion*. »Erst dann spricht man vom Urteil und nicht mehr vom Geschmack, weil man nun, obwohl noch wie von einer Angelegenheit des Geschmacks affiziert, mittels der Vorstellung den angemessenen Abstand hergestellt hat – jene Zurückgezogenheit, Teilnahmslosigkeit oder Uninteressiertheit, die nötig ist für den Beifall oder das Mißfallen, für die Einschätzung von etwas entsprechend dem ihm

-
- 63 Richard J. Bernstein [1986]: *Judging - the Actor and the Spectator*. In: ders.: *Political Profiles*. Cambridge 1986, S. 221.
- 64 Ernst Vollrath [1992]: *Handeln und Urteilen: Zur Problematik von Hannah Arendts Lektüre von Kants <Kritik der Urteilskraft> unter einer politischen Perspektive*. In: *Filosofski Vestnik* (Slowenische Akademie der Wissenschaften) (2/1992), S. 195.
- 65 Ebenda.
Eine ausführlichere Darstellung der Diskussion findet sich ebenda, S. 18ff.
- 66 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen*, S. 98. [Hervorhebung der Autorin.]
- 67 Dag Javier Opstaele [1999]: *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*. Würzburg 1999, S. 21.
- 68 Frank Hermenau [1999]: *Urteilskraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilskraft*. Lüneburg 1999, S. 68. (Im Folgenden zitiert als: Frank Hermenau: *Urteilskraft als politisches Vermögen*.)

eigenen Wert.«⁶⁹ Diese Reflexion über den Gegenstand ist möglich mit Hilfe der Einbildungskraft, denn diese ist dazu in der Lage, Abwesendes anwesend zu machen. Für Arendt kann man ein Urteil nur als Außenstehende fällen, da ein Involviert-Sein jedes Urteil verhindert; ein solches darf nicht einseitig und einstimmig sein, es muss fragend und offen bleiben ohne doch der Beliebigkeit zu erliegen. Die Urteilende muss uninteressiert sein, sie darf nicht interessiert an dem Gegenstand sein, verstanden als inter-esse; sie darf also nicht zwischen den Dingen stehen, da sie sonst nicht das Ganze sehen könnte. Solches Von-außen-Betrachten bedeutet für Arendt jedoch keineswegs, das Eigene hinter sich zu lassen –; vielmehr geht es darum, »mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meine ist«⁷⁰. Diese Betonung unterscheidet Arendts Verständnis entschieden von demjenigen Kants.

Bernard Williams spricht in Bezug auf Kants unparteiisches Urteilsverständnis von einer Charakterlosigkeit der Urteilenden, die er entschieden in Frage stellt. Da Arendts Vorstellungen zum Urteilen von Kants Begriffen ausgehen, könnte man zunächst annehmen, Williams' Kritik treffe ihr Verständnis in gleichem Maße; weil Arendt aber gerade diesen Punkt anders denkt, trifft seine Kritik auf ihr Weiterdenken nicht zu, vielmehr gehen beide in eine ähnliche Richtung. Williams spricht von der »Gewohnheit der Moralphilosophie, zumal in ihrer kantianischen Form, Personen unter Abstraktion des Charakters zu behandeln«⁷¹. Diese »Darstellung des Individuums« – die »Forderungen der unparteiischen Moralität« – hält er für »unzulänglich«⁷², da er den Charakter als ausschlaggebenden Antrieb für jede Handlung ansieht. In seinem Text *Personen, Charakter und Moralität* beginnt er in diesem Sinne mit der Frage, warum wir leben wollen, »warum wir den Tod für ein Übel halten sollten«⁷³. Er begründet diese grundsätzliche Bindung an das eigene Leben mit der Vorstellung, jeder Mensch habe »Grundvorhaben«, »die mit seiner Existenz eng verflochten sind und seinem Leben in einem relevanten Ausmaß einen Sinn verleihen.« Wenn es nun aber »wirklich zum Konflikt kommt«, könne Kant für seine auf Unparteilichkeit basierende Moral »nichts anderes als den Sieg verlangen; und für den Handelnden kann das nicht notwendig eine vernünftige Forderung sein. Es kann zu dem Punkt kommen, wo es für einen Menschen ganz unvernünftig ist, um der guten, unparteiischen Ordnung willen etwas preiszugeben, das eine Bedingung dessen darstellt, daß er überhaupt daran interessiert ist, sich in dieser Welt aufzuhalten.«⁷⁴

Und eben dies ist gerade der Punkt, an dem sich Arendts Verständnis grundlegend von demjenigen Kants unterscheidet, da es ihr gerade um das absolut Einzelne geht:

69 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen*, S. 104.

70 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

71 Bernard Williams [1981]: *Personen, Charakter und Moralität*. Übers. v. André Linden. In: Robin Celikates/Stefan Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin 2019⁶, S. 365. (Im Folgenden zitiert als: Bernard Williams: *Personen, Charakter und Moralität*.)

72 Ebenda, S. 361.

73 Ebenda, S. 357.

74 Bernard Williams [1981]: *Personen, Charakter und Moralität*, S. 361.

Dies zeigt sich zunächst dadurch, dass sie es – wie eben ausgeführt – an dessen ästhetischem Urteil anlehnt, das vom Unvergleichbaren handelt, sich auf allgemeine Regeln nicht verlassen kann und will, sondern die je einzelnen Meinungen zu dem je einzelnen Gegenstand miteinander ins Gespräch bringt. Auch die Formulierung einer Urteilenden, die »ohne die eigene Identität aufzugeben«⁷⁵, kraft ihrer Einbildungskraft einen anderen Standort ins Bild setzt, möchte der Einzelheit Raum schaffen: keine allgemeine, bloß äußerliche, sondern eine ganz einzelne Sicht, eine aber, die einen Abstand zu dem Betrachteten findet, so dass auch dieses selbst als so Einzelnes – als Ganzes – erkennbar ist. Um Arendts Verständnis von Kants Unparteilichkeit zu unterscheiden, spricht Lisa J. Disch von einer »verorteten Unparteilichkeit« [*situated impartiality*], der Unvoreingenommenheit der *Einzelnen*, auf einem *Standpunkt* Stehenden also. Damit meint sie »eine kritische Entscheidung, die nicht durch ihren Bezug zu einer abstrakten Norm des Richtigen gerechtfertigt wird, sondern durch die Ansehung einer Vielfalt divergierender, öffentlicher Standpunkte«⁷⁶. Es handle sich hier – so heißt es später – um einen »Geltungsbegriff, der einem Prozess öffentlicher Entscheidungsfindung innerhalb einer antagonistischen [*adversarial*] Öffentlichkeit unterliegt. Solch eine Öffentlichkeit muss von der Annahme ausgehen, dass die an einer Entscheidung beteiligten Gruppen in Bezug auf ihre soziale Macht *nicht* gleich sind, dass sie möglicherweise *keine* gemeinsamen kulturellen oder normativen Rahmenbedingungen teilen, dass keine *einzelne* Entscheidung ihre Meinungsverschiedenheiten in Einklang bringen kann.«⁷⁷

Arendt formuliert in einigen Seminarnotizen so: »Bei allen Dingen, die erscheinen, ist etwas, das einem nicht erscheint, so lange man sich mitten in dem Phänomen befindet. Der Raum der Erscheinungen ist für Bäume nicht derselbe wie der Raum der Erscheinung für den Wald. So lange man im Wald ist, sieht man den Wald vor lauter Bäumen nicht. Der Raum der Erscheinung für den Wald ist die baumlose Ebene.«⁷⁸ Um das Eine als Eines wahrzunehmen, muss es aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden, sodass ein Anblicken ermöglicht wird, das nicht vom nur einzelnen Blick verstellt ist, das durch die vielen Ansichten ebenso viele Lücken schafft, das – selbst baumlos – auf die Bäume blicken kann. Wie schon in Bezug auf Benjamins Bild der Arkaden angemerkt, die ein »Dahinterliegendes« umstellen⁷⁹, scheint mir auch hier der Hinweis wichtig, dass es nicht um einen essentiellen Wesenskern geht, sondern darum, weder ausschließlich die einzelnen Standpunkte noch einzig das Sichtbare, begrifflich Fassbare zu betonen, sondern dasjenige, das *zwischen* den Standpunkten – den Bäumen und

75 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

76 Lisa Jane Disch [1994]: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca/London 1994, S. 162. (Im Folgenden zitiert als: Lisa Jane Disch: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*.) [Übersetzung der Autorin.]

Im *Denktagebuch* heißt es dazu: »This ›impartiality‹ (not being part) is perhaps ›inhuman‹.« (Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch*, *Zweiter Band*, S. 796.)

77 Ebenda, S. 220. [Übersetzung der Autorin.]

78 Hannah Arendt [1968]: *Politische Erfahrungen im 20. Jahrhundert. Seminarnotizen (New School, Frühjahr 1968)*. In: Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 221.

79 Vgl. Kap. IV/Fußnote 238.

Arkaden – sichtbar wird, das nur sichtbar werden *kann* durch die Vielzahl der Perspektiven und in gewissem Sinne sogar erst durch diese Blicke *zu sich selbst kommt*. Mit Benjamin könnte man sagen, der Name zeige sich dort – hinter den Begriffen – an einem Ort, zu dem nur der Zwischenraum Zugang gewährt. Dementsprechend könnte eine Eintragung aus dem *Denktagebuch* Arendts zu verstehen sein, in der sie sagt: »Kennlich sind wir nur im Zwischen der Welt, der Name haftet uns im Zwischen an.«⁸⁰

Nur als Einzelne können wir die einzelne Frage bedenken und in gewissem Sinne ist dieses Selbstsein als eine ›Bedingung‹ für das Interesse zu begreifen, »sich in dieser Welt aufzuhalten«⁸¹. Im Anblick der ganz einzelnen Frage aber geht es nicht darum, private Interessen abzuwägen, sondern darum, das menschlichste aller Interessen – den Ort nämlich, an dem es Menschen überhaupt nur geben kann –: *die Welt* zu ermöglichen. Und diese Welt ist eben nicht Umwelt, sondern »sowohl ein Gebilde von Menschenhand wie der Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten«⁸². Arendt geht hier also noch einen Schritt weiter als Williams, indem sie sagt, die Welt *existiert* überhaupt nur dann, wenn wir als wir selbst über sie sprechen, wenn wir die Fragen der Menschenwelt als absolut Verschiedene verstehen und nicht glauben, sie anhand von Allgemeinheiten beantworten zu können. Man selbst zu sein, absolut verschieden, nicht seines eigenen Charakters entledigt, ist demnach für Arendt nicht nur die Voraussetzung des Interesses in Williams Sinne, »sich in dieser Welt aufzuhalten«, sondern von *Welt an sich*. Welt ist nur dann möglich, wenn die Einzelnen einzeln bleiben, weder als Interesselose allgemein, noch in einem »Gruppeninteresse«⁸³ vereinigt; denn Welt ist der Raum, in dem Freiheit ermöglicht wird, in dem eine Handlung niemals zielgerichtet, ergebnisorientiert ist, sondern offen. In diesem leeren Raum liegt die Möglichkeit eines neuen Anfangs, die Möglichkeit von Freiheit. Linda Zerilli beschreibt es so: »Der Zuschauer ist jemand, der – mithilfe seiner Einbildungskraft – das ganze in einer uninteressierten Weise reflektieren kann, das heißt in einer Weise, die nicht nur frei ist von privaten Interessen, sondern frei ist von Interessen *überhaupt*, folglich von jedem Maßstab der Nützlichkeit.«⁸⁴ Die Freiheit des Urteilens beginnt dort, wo dieses nicht mehr *Mittel* ist, sondern *Zweck an sich*. Es geht beim Urteilen also nicht um ein be-urteilen, das dem Gesehenen einen Wert zuschreiben wollte. Dementsprechend geht es auch nicht um ein bloßes Gefallen, sondern um ein Vorstellen; ein Ansehen, das das Zwischen, das Andere mitbedenkt: »Unwichtig ist, ob etwas in der Wahrnehmung gefällt oder nicht: was nur in der Wahrnehmung gefällt,

80 Hannah Arendt [1955]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 663.

Arendt ist an vielen Stellen darauf bedacht, sich von der Betonung einer Innerlichkeit, die das wahre Wesen beherberge, von der die Psychologie ausgehe, abzugrenzen; so heißt es an einer Stelle: »Innerlich sind alle Menschen gleich, nämlich so annähernd identisch wie das Innere ihrer Körper. Nur das, was zur Erscheinung drängt, also gerade das Äußere, unterscheidet sich, ist einmalig« (Hannah Arendt [1967]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 663.) Es zeige sich vielmehr gerade, dass diese »bei Allen das gleiche zutage fördert« (Ebenda, S. 720f.; vgl. außerdem: Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 38f.)

81 Bernard Williams [1981]: *Personen, Charakter und Moralität*, S. 361.

82 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 52.

83 Hannah Arendt [1958]: *Freiheit und Politik*, S. 342f.

84 Linda M. G. Zerilli [2005]: ›*We Feel Our Freedom*‹, S. 177. [Übersetzung der Autorin.]

ist gefällig, aber nicht schön. Etwas gefällt vielmehr in der Vorstellung; denn nun hat die Einbildungskraft es so zubereitet, daß ich darüber *nachdenken* kann.«⁸⁵

Auch wenn es gewichtige Unterschiede zu Kants Begriffsverständnis gibt, ist Arendts Ausgang von diesem durchaus grundlegend. Es ist also sinnvoll, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten noch einmal genauer zu betrachten. Das Nachdenken, von dem gerade die Rede war, geht dem Urteil voraus, es ist ein ausgeweitetes Denken, das nicht auf den eigenen Standpunkt beschränkt bleibt. Kant spricht hier von einer erweiterten Denkungsart, anhand derer mit den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft das eigene Urteil hinterfragt werden soll. Arendt zufolge war die Frage nach der Urteilskraft für Kant deshalb so wichtig, weil sie die Gültigkeit von Urteilen insgesamt betrifft, die Möglichkeit solcher Urteile, die für alle gelten können, ohne objektive Urteile zu sein. Kant bezeichnet die Geselligkeit als das »eigentliche Wesen der Menschen«⁸⁶. Auch der Kategorische Imperativ kann in diesem Sinne verstanden werden; bekanntlich ist es die Forderung dieses Imperativs, dass die Einzelne ihr Handeln auf eine Weise einrichte, dass die dabei befolgte Maxime zu einem allgemeinen Gesetz werden könnte⁸⁷; demnach bezieht sich die Handlung immer auf den *allgemeinen* Menschen. Wenn solche Gemeinschaft, die auf einem Allgemeinen beruht, das Wesen der Menschen ausmacht, ist die Frage nach für alle gültigen Urteilen natürlich grundlegend – Arendt aber geht davon aus, dass es Pluralität nur geben kann, wenn die Einzelnen als absolut Verschiedene und nicht einfach als Vielheit gedacht werden. Für Kant versetzen sich also alle Urteilenden in die Lage der Anderen, um so zu einem Urteil gelangen zu können, das fortan für alle gilt. Diese Fähigkeit eines erweiterten Denkens beruht auf dem Gemeinsinn der Menschen; in der *Kritik der Urteilskraft* heißt es: »Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert«⁸⁸. Die Urteilende soll ihre »Emp-

85 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen*, S. 104.

86 Ebenda, S. 114.

87 Der Kategorische Imperativ stellt in gewisser Weise einen Zusammenhang her zwischen dem Urteil der Einzelnen und der Gemeinschaft, da ich mein Urteil gedanklich auf seine Allgemeingültigkeit hin befrage. Arendt selbst benennt in *Was ist Politik?* den entscheidenden Unterschied: Für Kants »eigene politische Philosophie, der Entwicklung des kategorischen Imperativs« habe diese »politische Fähigkeit par excellence [...] kaum eine Rolle gespielt«, da dieser sich darauf stütze, inwiefern der Einzelne mit sich selbst im Denken übereinstimme, nicht aber auf den Austausch mit Anderen. (Vgl. Hannah Arendt [1958-59]: *Was ist Politik?*, S. 98.)

88 Immanuel Kant [1790]: *Kritik der Urteilskraft*. In: ders.: Werke in sechs Bänden, Fünfter Band: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1957, S. 389/B 157/A 155. (Im Folgenden zitiert als: Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*).

findung« so weit als möglich ignorieren »und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten«⁸⁹ achten. Das ist darum nötig, weil Kant ein Urteil zu erreichen sucht, »welches zur allgemeinen Regel dienen soll«⁹⁰. Dies also unterscheidet seine Idee grundlegend von derjenigen Arendts, da sie zwar ein gemeinsames Urteil anstrebt, dies aber nur für die je Urteilenden als gültig und so als immer wieder neu Diskutier- und Durchdenkbares begreift. Hannah Arendt schreibt in diesem Sinn, dass Kommunikation, die eine Bedingung dieser Denkungsart darstellt, nur möglich ist, »wenn man fähig ist, vom Standpunkt einer anderen Person aus zu denken; andernfalls wird man sie niemals erreichen, niemals so sprechen, daß sie einen versteht«⁹¹.

Für Kant bildet die realweltliche Kommunikation keine zwingende Voraussetzung für die Urteilsbildung. Vielmehr ermöglicht es die erweiterte Denkungsart, auf die jedes Urteil angewiesen ist, den Menschen, *mögliche* andere Urteile mit in die Überlegungen einzuschließen, ohne dass hierfür ein Gespräch mit einer »wirklichen« anderen Person nötig wäre. In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass die Urteilende bei Kant ihr Urteil mit anderen, »nicht sowohl wirklichen, als vielmehr bloß möglichen Urteilen«⁹² abgleicht. Bezüglich der Trennung von Einsamkeit und Verlassenheit habe ich oben bereits darauf hingewiesen, dass ein einsames Bedenken nicht bedeutet, die Anderen unbedacht zu lassen. Auch Bernstein kam zu Wort, der zwar davon ausgeht, dass Meinungen »nur dort überprüft und ausgebaut werden, wo sich wirklich verschiedene Standpunkte begegnen«, es aber zunächst nicht für entscheidend hält, ob diese »reale Begegnungen [seien] oder solche, die durch die Vorstellungskraft zustande kommen«⁹³. Lisa J. Disch und Ronald Beiner teilen diese Ansicht nicht. Disch wendet ein, dass Arendt annehmen müsse, eine einzelne Person sei in der Lage, kraft ihrer Vorstellung alle für eine Situation relevanten Perspektiven einzunehmen. Es sei, so folgert sie, gerade diese Annahme, die einen Aspekt der Empathie reproduziere – den nämlich, Unterschiede auszulöschen.⁹⁴ Linda Zerilli folgert, für Disch müsse also eine »Aneignung der Idee der erweiterten Denkungsart auf einem wirklichen, nicht einem eingebildeten Dialog basieren«⁹⁵. Auch Ronald Beiner geht davon aus, dass es auf den tatsächlichen Dialog zwischen »reflektierenden Gesprächspartnern«⁹⁶ ankommt. Benhabib bezeichnet einen geistigen Dialog als bloßes »Gedankenexperiment«; urteilendes Sprechen aber müsse während »der faktischen Konfrontation im öffentlichen Leben mit dem Standpunkt derer, die uns ansonsten fremd sind, uns aber durch ihre öffentliche Präsenz als Stimmen und Meinungen bekannt werden«⁹⁷ abgeglichen werden.

89 Immanuel Kant [1790]: *Kritik der Urteilskraft*, S. 390/B 158, 159/A 156, 157.

90 Ebenda.

91 Hannah Arendt [1964–70]: *Das Urteilen*, S. 114.

92 Immanuel Kant [1790]: *Kritik der Urteilskraft*, S. 389/B 157/A 155. [Hervorhebung der Autorin.]

93 Richard J. Bernstein [2018]: *Why Read Hannah Arendt Now?*, S. 71. [Übersetzung der Autorin.]

94 Vgl. Lisa Jane Disch [1994]: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, S. 168. [Übersetzung der Autorin.]

95 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 202.

96 Ronald Beiner [1997]: *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures*. In: *Philosophy & Social Criticism*, Vol 23, No 1, S. 31.

97 Seyla Benhabib [1987]: *Urteilskraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41/4, S. 546.

Arendts Miteinbeziehung nicht anwesender Standpunkte halte ich deshalb für so wichtig, weil sie zu verhindern sucht, nur diejenigen Meinungen zu berücksichtigen, die am Ort des Gesprächs gerade zufällig vorherrschen. Dies würde wieder zu einem bloßen Zählen führen, das in Gefahr stünde, sehr einseitig zu sein. Wenn auch bereits Gehörtes oder Gelesenes sowie Vorgestelltes mitbedacht wird, ist das Gespräch sogleich ausgeweitet. Es ginge hier also um ein »Denken in Beispielen [...], in Beispielen von toten oder lebenden wirklichen oder fiktiven Personen und in Beispielen von vergangenen oder gegenwärtigen Ereignissen«⁹⁸. Jerome Kohn spricht dementsprechend davon, dass das Urteil »von der Anwesenheit anderer ab[hänge], seien sie Mitglied [»member«] einer existierenden Gemeinschaft oder einer wieder-erinnerten [»re-membered«] Gemeinschaft, die den Sinnen nicht mehr zur Verfügung steht, aber in der Vorstellung re-präsentiert wird«⁹⁹. Mir scheint die Auflösung von Beschränkungen hier die grundlegendste Voraussetzung zu sein, um ein Gespräch weitestgehend auszuschließen, das nicht in Frage stellt, sondern bloß wiederholt und nachsagt. Dieses Problem ist heute durch Filterblasen und ähnliche Phänomene drängender denn je und wird – wie ich in der Auseinandersetzung mit Mouffe und Latour beispielhaft gezeigt habe – durch Lagerbildung gleich welcher politischen Gruppierung nur verstärkt. Der Rahmen urteilsbildender Diskussionen sollte der gemeinsame Wunsch sein, eine Frage in Offenheit zu stellen. Dies mag naiv oder weltfremd anmuten, ist aber doch der einzige Weg, der eine Menschenwelt in Arendts Sinne eröffnen kann. Der Wunsch nach einer solchen gemeinsamen Welt ist meines Erachtens verbreiteter, als es scheinen mag, die Frage nach Identität und Lebenssinn ist in vielen gegensätzlichen politischen Positionen *die* treibende Kraft und es sollte dementsprechend als erstrebenswert gelten, diese in einem gemeinsamen Gespräch zu bündeln: einem Gespräch, in dem es nicht um die vereinzelt Bedürfnisse der Sprechenden geht, sondern das nach der Welt fragt und sie auf diesem Wege erst erbaut. Arendts Forderung, dass die Politik nicht die Sorge um die Menschen, sondern die Sorge um die Welt betreffen sollte¹⁰⁰, mag zunächst leblos, gar lebensfeindlich klingen, scheint es doch da um einen leeren Raum zu gehen, um eine Arena, in die solche Menschen treten können, die frei sind von menschlichen Sorgen und Nöten. Führt man sich aber vor Augen, was Arendt mit Welt meint, wird klar, dass es sich hier um das schiere Gegenteil handelt: Welt ist ihr »sowohl ein Gebilde von Menschenhand wie der Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten«¹⁰¹; sie bildet sich nur dort, wo Menschen miteinander sprechen, sie ist nur mit und durch die Menschen. Sorge um die Welt heißt also Sorge um den menschlichen Lebensraum, in dem es um menschliches Leben im Einzelnen, nicht um ein Überleben im Allgemeinen geht. Es ist eine Abwendung vom Menschen als Singular, als Vereinzelttem oder in der Masse Vereinnahmtem; diese Abwendung ermöglicht eine Hinwendung

98 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 149

99 Jerome Kohn [2007]: *Urteilen und eine gemeinsame Welt*, S. 145.

100 »[I]m Mittelpunkt der Politik steht immer die Sorge um die Welt und nicht um den Menschen – und zwar die Sorge um eine so oder anders beschaffene Welt, ohne welche diejenigen, welche sich sorgen und politisch sind, das Leben nicht wert dünkt, gelebt zu werden.« (Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik?*, S. 24.)

101 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 52.

zu den Menschen im Plural, die als Menschen und absolut Verschiedene in der ihnen gemeinsamen Welt erscheinen und handeln.

In einer Diskussion erwiderte Arendt auf den angeführten Vorwurf: »Ich habe die Welt dem Leben entgegengesetzt, und da wir in einer Zeit leben, in welcher eine ungeheure Überschätzung des Lebens gang und gäbe ist, habe ich die Weltliebe, die zu aller Kultur gehört, vielleicht übertrieben. Ich glaube nicht, daß ich lebensfeindlich bin, das Leben ist etwas Herrliches, aber es ist nicht der Güter höchstes. Wenn das Leben als Güter höchstes angesetzt wird, ist es sogar gerade mit dem Leben immer schon vorbei.«¹⁰² Die Gefahr, von der Arendt 1965 spricht und die ich heute für nicht im mindesten weniger aktuell halte, besteht nicht etwa darin, dass die Anzahl der Urteilenden nicht hoch genug wäre oder diese nicht tatsächlich anwesend wären, sondern darin, dass es den Einzelnen »egal ist, wo sie leben oder was für ein Urteil angemessen sein könnte: »Diese Indifferenz stellt, moralisch und politisch gesprochen, die größte Gefahr dar [...].«¹⁰³ Solche Indifferenz kann entstehen aus der Überzeugung, Urteile seien grundsätzlich besonders Befähigten zu überlassen, ebenso kann sie auf der Annahme beruhen, das Gute bestehe in der Einhaltung allgemeiner Regeln – immer ist sie dort, wo Selbstverständlichkeit am Werk ist. Arendts Übersetzung des ästhetischen – absolut einzelnen – Urteils in die Politik erklärt diese Ausreden für hinfällig und hält Politik erst dann für verwirklicht, wenn das Urteil jedes Menschen in gleicher Weise als bedenkenswert gilt.

Das Urteil – heißt es in einer Vorlesung – macht gegenwärtig, »daß wir mit der Vergangenheit nur fertig werden können, wenn wir anfangen zu urteilen«, denn das Urteil kann uns »helfen, den Ereignissen, die sich sonst der Sinngebung und Einsicht entziehen würden, Sinn zu verleihen und sie menschlich begreifbar zu machen«¹⁰⁴. Dieses Fertig-Werden meint aber nicht etwa ein Abschließen; vielmehr geht es darum, das Geschehene als Geschichte zugänglich und so auslegbar zu machen, es erzählbar zu machen und in gewisser Weise zu befestigen, damit von hier aus ein Ausgang, ein *Anfang* möglich sei. So gilt es, das Vergangene als Vergangenes zu beurteilen und es auf diese Weise in die Gegenwart zu holen, auf dass es im Jetzt befragt und in ein gemeinsames Gespräch verwandelt werden kann. Dieses Gespräch jetzt gemeinsam führen heißt Welt schaffen und ohne Angst demjenigen ins Auge sehen, das sich da zeigt; denn »[w]enn wir auf dieser Erde zu Hause sein wollen, müssen wir sogar selbst um den Preis des Zu-Hause-Seins-in-diesem-Jahrhundert versuchen, an dem unendlichen Dialog mit seinem Wesen teilzunehmen«¹⁰⁵. Urteilen heißt also, ein Ereignis als eines zu setzen, das *als Tatsache* unveränderlich ist, es zugleich aber im Jetzt zu durchdenken und als eines zu verstehen, das *niemals abgeschlossen* sein wird, sondern als Schicht in die zu besprechende Geschichte der Menschen eintritt und so Teil des »nicht endenden

102 Hannah Arendt [1958]: *Kultur und Politik*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2016⁴, S. 303.

103 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 150.

104 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen*, S. 146.

105 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 127.

Dialogs mit dem Dasein« wird. Die Urteilskraft steht im »Dienste des menschlichen Verstehens, und in der Sinngebung liegt die Bedeutung der Politik«¹⁰⁶.

Um einen solchen Dialog zu ermöglichen, muss durch die Darstellung eines Ereignisses der Versuch unternommen werden, ein gemeinsames Bedenken und Beurteilen zu ermöglichen. In diesem Sinne verstehe ich Arendts Versuch, dem Bösen etwas entgegenzusetzen: das Böse in einer Weise darzustellen, dass sich darüber *sprechen* lässt. Es ist der Versuch, dem Bösen das Gute entgegenzustellen, das immer fragt und niemals mitläuft, das unaufhörlich versucht, zu verstehen. Ein Beispiel dafür, dass ein gemeinsames politisches Urteilen auch heute keinesfalls für selbstverständlich gehalten wird, zeigt sich meines Erachtens in der Art und Weise, in der in vielen Gedenkstätten an den Holocaust erinnert wird. Die Art der Darstellung scheint mir oftmals ein solches geradezu ausschließen zu wollen: In großer Zahl werden den Menschen dort Bilder entgegengeschleudert, auf denen Leichenberge und Leid in so unvorstellbarem Maße gezeigt werden, dass die Ereignisse in absolute Entfernung rücken müssen; was hier hervorgehoben werden soll, ist Schock, Angst, Verzweiflung. Diese Reaktion ist angemessen im Hinblick auf die Unvorstellbarkeit der Verbrechen dieser Zeit, die hier in keiner Weise relativiert werden sollen. Eine solche Darstellungsweise verfolgt das Ziel, eine Wiederholung für immer unmöglich zu machen: eine eigene Beurteilung, ein wirkliches Nachdenken ist hier kaum das Ziel, jedes Denken scheint angesichts des gezeigten Grauens vielmehr ausgeschlossen; die Bilder schreiben sich in die Betrachtenden ein und verbleiben dort zur Mahnung. In Anschauung solcher Bilder kann und soll sich niemand zum einzelnen Urteil berufen fühlen, vielmehr soll hier ein allgemeines *Nie wieder* entstehen. An dieser Stelle wird die Ähnlichkeit zu den Reaktionen deutlich, die Arendt auf ihren Prozess-Bericht erhielt: Eichmann sollte als unmenschliches Ungeheuer dargestellt und so in weite Distanz gerückt werden; auf diesem Wege aber wurde auch jedes Urteil über ihn aus der Hand gegeben: »Über dieses furchtbare Kapitel moralisch zu urteilen, steht denen nicht zu, die nicht dabei gewesen sind.«¹⁰⁷

Müsste es aber nicht vielmehr darum gehen, klarzumachen, dass die Umstände, die diese Verbrechen ermöglicht haben, keinesfalls unvorstellbar sind – wenn auch die Taten selbst es durchaus sind – dass sie vielmehr hervorgehen aus der unsichtbaren Selbstverständlichkeit, die den totalitären Systemen zugrunde liegt? Würde es hier nicht weiter gelten, die Formen aufzuzeigen, die diese Selbstverständlichkeiten angenommen haben – in Arendts Betrachtungen der Mangel von Denken, Urteilen und Erzählen – und hervorzuheben, dass diesen nur durch ein genaues Betrachten entgegengewirkt werden kann? Wenn es darum gehen soll, diese Ereignisse un-wiederholt zu lassen, müssen sie zugleich als wiederhol-*bar* aufgezeigt und ausgesprochen werden. Eine Kontextualisierung und umfassende Betrachtung der Geschehnisse ist nötig, um einen Grund zu schaffen, der totalitären Systemen keinen Boden bietet. Wenn auch die

106 Ronald Beiner in seinem Essay zu Hannah Arendt in: Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Hg. v. Ronald Beiner. München/Zürich 2012, S. 146.

107 Council of Jews from Germany [1963]: *Die Reaktion der Juden auf die Verfolgung der Nazizeit*. In: Ursula Ludz/Thomas Wild (Hg.): Hannah Arendt, Joachim Fest. Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. München 2013, S. 111.

Mahnung richtig und die Verzweiflung angemessen sind, so ist doch ein distanzierter Blick zu gewinnen, um Handlungsfähigkeit zu schaffen. In der offenen Auseinandersetzung würde zutage treten, was *gefehlt*, was den Aufbau eines totalitären Systems – und den Abbau eines gerade davor schützenden Staates – ermöglicht hat. Im Versuch einer beurteilbaren Darstellung ginge es natürlich nicht darum, die Ungeheuerlichkeiten zu relativieren, schon gar nicht darum, zu sagen, dies alles sei eben menschlich, in jedem sitze die drohende Gefahr. In diesem Sinne ist auch Arendts harsche Abweisung eines »Eichmannism«¹⁰⁸ zu hören: »Ich habe keineswegs gemeint: Der Eichmann sitzt in uns, jeder von uns hat den Eichmann und weiß der Deibel was. Nichts dergleichen!«¹⁰⁹ Der Gefahr eines die Einzelnen vereinnahmenden Systems aber entgegenstehen kann eine Gesellschaft nur dann, wenn sie sich ein Urteil zutraut, wenn sie sich denkend eine Meinung bildet, wenn sie nicht glaubt, das Richtige sei errechenbar oder die Sache von Sachverständigen. Genauso wenig kann der Ausdruck von Gefühlen – seien diese auch angemessen – zu einem souveränen und Handlungsfähigkeit erteilenden Urteil führen: »Da es den Menschen schwer fällt – und dies mit Recht –, mit etwas zu leben, das ihnen den Atem raubt und sie sprachlos macht, haben sie allzu oft der offensichtlichen Versuchung nachgegeben, ihre Sprachlosigkeit in alle möglichen auf der Hand liegende Sprachgebilde, die, immer natürlich unangemessen, gefühlsmäßige Erregung ausdrücken, zu übertragen.«¹¹⁰ Vielleicht wäre es möglich zu sagen: Dasjenige, das sprachlos und also ohnmächtig macht, soll der Mahnung und Erinnerung dienen. Dasjenige aber, das beurteilbar und besprechbar ist und *sein muss*, sollte ergründet und beurteilt, besprochen und durchdacht werden, sodass aus diesem gemeinsamen Sprechen Menschen hervorgehen können, die sich ein eigenes Urteil nicht nur erlauben, sondern es – in Arendts Sinne – sogar als Voraussetzung ansehen für ein *menschliches* Leben.

Die Aufgabe, die den Menschen dementsprechend aus der Last ihrer Geschichte erwächst, ist – *selbst hier noch* – der Versuch zu verstehen, ein Versuch also, der niemals bloß abgleicht, sondern Mut und Verantwortung erfordert: »Verstehen heißt aber nicht, das Empörende leugnen, das Noch-nie-Dagewesene aus dem Dagewesenen ableiten oder Erscheinungen durch Analogien und Verallgemeinerungen so erklären, daß der Aufprall der Wirklichkeit und der Schock der Erfahrung nicht mehr fühlbar sind. Verstehen heißt vielmehr, die Last, die unser Jahrhundert uns auferlegt hat, untersuchen und bewußt tragen – und zwar in einer Weise, die weder deren Existenz leugnet noch sich unter deren Gewicht duckt. Kurz gesagt: Verstehen heißt unvoreingenommen und aufmerksam der Wirklichkeit, wie immer sie ausschauen mag, ins Gesicht sehen und ihr widerstehen.«¹¹¹ Um einer Bewegung, einem System entgegenstehen zu können, müssen wir also lernen, »der Wirklichkeit, *wie immer sie ausschauen mag*, ins Gesicht [zu]

108 Michael W. Jackson [1989]: *The Responsibility and the Judgement of Responsibility*. In: Gisela T. Kaplan/ Clive S. Kessler (Hg.): *Hannah Arendt – Thinking, Judging, Freedom*. Sydney 1989, S. 42f. [Übersetzung der Autorin.]

109 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 43.

110 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 19.

111 Hannah Arendt [1951-1953]: *Über den Totalitarismus*, S. 12f.

sehen« – das gemeinsame Urteilen, Sprechen, Durchdenken erst schafft die menschliche Gemeinschaft, die Welt, die ein verwüstendes, pilzartiges Wachsen des Bösen verhindern kann. Urteilen als ein »Die-Welt-mit-anderen-Teilen« heißt eben: Diese Welt erst schaffen, und zwar immer aufs Neue, denn bestehen kann sie nicht für sich, sondern kann sie nur auf die wundersame Weise, in der das gemeinsame Gespräch sie erschafft.

Das eigene Urteil ist demnach Urteil erst dann, wenn es in die Welt getragen wurde, die es hervorbringt. Der Versuch zu verstehen ist immer ein gemeinsamer Versuch; der eigene Standpunkt wird also nicht als Unveränderbarer in die Welt getragen, es geht nicht um einen einfachen Meinungs austausch. Vielmehr soll das eigene Urteil durch das In-Erscheinung-Treten des anderen in Frage gestellt – nicht relativiert, sondern *in die Frage zurückgestellt* – werden, um so das Wesen der Menschen, ihre Pluralität, zu verwirklichen. Entscheidend für das Gute – so muss immer wieder betont werden – ist der Zwischenraum, das Unvorhersehbare, das in jedem Gespräch mitgedacht werden muss, wenn es ein *offenes* sein will. Insofern sagt Arendt in *Revolution und Freiheit*, dass »Gedankenfreiheit ohne Redefreiheit [...] eine Illusion«¹¹² sei. Freies Denken heißt immer auch, das Gedachte aussprechen und in ein Gespräch treten zu können. Redefreiheit ist hier aber nicht im gewöhnlichen Sinne gemeint, verstanden als das Recht einer Person »zu sagen, was immer sie will«. Arendt geht es vielmehr darum, »dass wir aus Erfahrung wissen, dass niemand alleine in angemessener Weise die objektive Welt in ihrer vollen Wirklichkeit zu erfassen imstande ist, da diese sich ihm immer nur aus *einer* Perspektive zeigt und offenbart, die auf seinen Standpunkt in der Welt beschränkt ist«¹¹³. Die Freiheit also liegt in der Möglichkeit, im Sprechen dem Einzelnen näherzukommen, das Besondere als Besonderes zu erkennen. Dieses Besondere, das jedes Urteil meint und ist, bildet so zugleich eine neue Möglichkeit des Verstehens der Welt und der Sinnstiftung. Dieses Verstehen wird möglich durch die Einbildungskraft, die uns in einen »Dialog mit dem Dasein« treten lässt, einen Dialog, der uns die Erde zu *unserer Welt* macht. Und noch etwas tritt in Erscheinung in diesem Dialog: der Mensch selbst. Erst im gemeinsamen Sprechen, das Hannah Arendt Handlung nennt, zeigt sich der Mensch als Mensch, als Wesen des Neuanfangs: »Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankommeling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln.«¹¹⁴ Einen Anfang in diesem Sinne machen, etwas absolut Neues beginnen, muss für das Urteil immer heißen: aus dem Nichts und in ein Nichts anfangen, ohne vorgefertigte Meinung der einzelnen Frage nachdenken, die da begegnet; *diese eine Rose* meinen so wie *diese eine Frage der Politik*, die es zu durchdenken gilt. Erst in dieser Einzelheit der Denkenden und der Frage kann der Mensch Mensch sein; so heißt es in *Was ist Politik?*: »Menschen im eigentlichen Sinne kann es [...] nur geben, wo es Welt gibt, und Welt im eigentlichen Sinn kann es nur geben, wo die Pluralität des

112 Hannah Arendt [1961]: *Revolution und Freiheit*. In: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 2016⁴, S. 248.

113 Hannah Arendt [1958-59]: *Introduction into Politics*. In: dies.: The Promise of Politics. Hg. v. Jerome Kohn. New York 2005, S. 128. [Übersetzung/Hervorhebung der Autorin.]

114 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 18.

Menschengeschlechts mehr ist als die einfache Multiplikation von Exemplaren einer Gattung.«¹¹⁵

Dementsprechend ist es zu verstehen, wenn Arendt in Bezug auf Eichmann sagt, dieser brauche nicht, »wie es im Urteil hieß, »sein Ohr der Stimme des Gewissens zu verschließen«; nicht, weil er keins gehabt hätte, sondern weil die Stimme des Gewissens in ihm genauso sprach wie die Stimme der Gesellschaft, die ihn umgab«¹¹⁶. Sowohl sein eigenes als auch das Gewissen »der Gesellschaft« sind hier eins, nicht zu unterscheiden. Die Gesellschaft ist in Arendts Sinne gerade keine Vielheit, sondern die Vergesellschaftung des Privaten, wo die Menschen gerade nicht einzeln, sondern in ihren Notwendigkeiten gleich und vermasst sind. Diese Gleichheit besteht nicht zwingendermaßen darin, dass das Gleiche für richtig erachtet wird, sondern in der selbstverständlichen Austauschbarkeit der Werte, die notwendigerweise gesetzt sein muss, wenn nicht mehr absolut Verschiedene, sondern bloß Vergleichbare den Erdball bevölkern. Christian Volk sagt in diesem Zusammenhang, »die Stimme des Gewissens [ist] subjektiv: Was der eine Mensch moralisch vertreten kann, ist für den anderen absolut unakzeptabel«¹¹⁷. Wäre dieses Zusammenwerfen von Ähnlichen Politik, wäre sie wirklich der »Ameisenhaufen«, von dem oben die Rede war, ein »Gesamtinteresse«, das durch »bloße Addition von Privatinteressen«¹¹⁸ errechnet würde. Dann ginge es nur noch um Zahlen und es herrschte ewig das Immer-Gleiche oder Etwas-Andere; eine Ansammlung von Menschenartigen, die sich im Exemplarischen bereits verloren hätten. In einer solchen Gesellschaft ist der Grund für die Eingleisigkeit des Bösen gelegt, die oberflächliche Selbstverständlichkeit, die – da sie in Aberkennung der absoluten Verschiedenheit jeden Neuanfang negiert – keinem Bösen widerstehen könnte. Das Gute setzt die Lücke, sprengt durch jedes Urteil immer neue Abgründe in die glatte Oberfläche, auf der alsdann kein Gleis bestehen kann. Hier zeigt sich also, warum das wunderliche Verhältnis der absoluten Verschiedenheit zur Vielheit so genau in den Blick genommen werden muss: Nur so entgeht das Sprechen der Beliebigkeit, nur so ist es möglich, »ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist«¹¹⁹.

115 Hannah Arendt [1958-59]: *Was ist Politik?*, S. 106.

116 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 220.

117 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 125.

Eva von Redecker geht davon aus, dass Arendt aus diesem Grund die Urteilskraft an die Stelle des Gewissens setzt: »Arendt sieht in der Urteilskraft eine mögliche Kompensation für die von ihr konstatierte Unfähigkeit des Gewissens, zuverlässig zwischen Recht und Unrecht unterscheiden zu können, also so zu funktionieren, wie ihm traditionell zugeschrieben wurde. Die Urteilskraft verspricht nicht nur, einen solchen Kompass zu ersetzen, sondern hat auch den großen Vorzug, dass die beiden Verdachtsmomente, die sich gegen das Gewissen richten, die Urteilskraft nicht treffen. Sie ist weder von göttlichen Eingaben noch von Bestrafung abhängig, sie spricht nicht in Imperativen und vor allem richtet sie sich nicht nach vorgefertigten Regeln, die an neuen und unvorhergesehenen Phänomenen scheitern müssten.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 86.)

118 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 329.

119 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

Sich auf ein solches Gespräch einzulassen, in dem sich die Sprechende *als sie selbst* auf den Standpunkt der Anderen stellt – deren Lage also nicht bloß nachempfindet *als sei sie eben diese* oder vom *eigenen* Standpunkt aus bloß hinüberschaut –, in dem sie sich aus sich selbst hinauslehnt und zuhört, als gleich sich selbst, den daimon, den Anderen zeigt und sie auf dem eigenen Standpunkt zum Stehen kommen lässt, bedeutet immer Gefahr und Wagnis, insofern es die Pfade der Berechenbarkeiten verlässt und sich auf unsicheren, unbekanntem Boden begibt. Dies aber ist der Boden des Urteils – oder: die Bodenlosigkeit, aus der ein Urteil erwächst. Arendt spricht vom »Wagnis der Öffentlichkeit«, das zum einen darin bestehe, dass man sich »im Lichte der Öffentlichkeit [exponiere]«, zum anderen in der Gefahr, die in jedem Neuanfang liege: »Wir fangen etwas an; wir schlagen unseren Faden in ein Netz der Beziehungen. Was daraus wird, wissen wir nie. [...] Das ist ein Wagnis. Und nun würde ich sagen, daß dieses Wagnis nur möglich ist im Vertrauen auf die Menschen. Das heißt, in einem – schwer genau zu fassenden, aber grundsätzlichen – Vertrauen auf das Menschliche aller Menschen. Anders könnte man es nicht.«¹²⁰

120 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 72.

5.2 »Ich werde mich entschlossen verirren.«¹²¹ Die Handlung

Unentrinnbar, Tod, nur wenn wir zukunftsgerig eines Augenblickes reines Bleiben nicht ertragen. Steh und bleibe. Warte, dass die Ankunft unentrinnbar zukommt aus dem Zuwurf eines Augenblicks.

Hannah Arendt: Ohne Titel

Das Urteilen in Arendts Sinne ist – so hat sich gezeigt – auf die Pluralität der Menschen angewiesen, auf die Anerkennung des Faktums, dass wir alle, in unserer je eigenen Sprache, absolut Verschiedene sind. Zudem ist es durch eine Ziellosigkeit ausgezeichnet, die ihrerseits in der Pluralität gründet: Im Gespräch erproben die Vielen die Standpunkte aller Anderen, sodass notwendig ungewiss bleibt, wohin der gemeinsame Gedankengang führen wird; setzt sich eine Gruppe hingegen ein Ziel, verschmelzen die Einzelnen zu einem bloßen Mittel, das dazu bestimmt ist, dieses Ziel zu erreichen.

Das Verhältnis zwischen Urteil und Handlung stellt sich mir so dar: *Handeln* kann eine Gemeinschaft nur dann, wenn sie in der Weise zu urteilen fähig ist, die auf den vorigen Seiten besprochen wurde.¹²² Handeln ist auf jenen Zwischenraum angewiesen, den das Urteilen schafft, da Handeln nicht Verbesserung, sondern Neuanfang meint. In diesem Zusammenhang erweist es sich als interessant, einen kurzen Blick auf Arendts Trennung von Macht und Gewalt zu werfen und sodann das Verhältnis des Guten zur Macht zu betrachten. Das Gute, das in der Handlung ermöglicht wird, steht in engstem

121 Vgl. Peter Handke: *Phantasien der Wiederholung*. Frankfurt a.M. 1983, S. 99.

122 Über den Zusammenhang von Urteilen und Handeln ist ein breiter Diskurs geführt worden. Eine Seite betont die Unvereinbarkeit, die andere ist um eine Versöhnung bemüht. So betont etwa Wellmer den unüberbrückbaren Gegensatz der Positionierung der Tätigen: die Handelnden seien Teil des Geschehens, wohingegen die Urteilenden grundsätzlich Außenstehende repräsentierten. (Vgl. Albrecht Wellmer [1996]: *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*. In: Larry May/Jerome Kohn (Hg.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Massachusetts 1996, S. 33.) [Übersetzung der Autorin.] In diese Richtung gehen auch die Beiträge von Beiner und Benhabib (Ronald Beiner [1982]: *Vorwort*. In: Hannah Arendt: *Das Urteilen*. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Hg. v. Ronald Beiner. Übers. v. Ursula Ludz. München/Zürich 2012./Seyla Benhabib [1996]: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*.) [Übersetzung der Autorin.] Die *Verbindung* betonen dagegen u.a. Heuer und d'Entreves (Maurizio Passerin d'Entreves [1994]: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London/New York 1994./Wolfgang Heuer [1992]: *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*. Berlin 1992.) sowie von Redecker. Letztere sieht den Zusammenhang besonders in *Vom Leben des Geistes* beleuchtet: »Arendt ändert im Laufe ihrer Überlegungen nicht ihren *Begriff* des Urteilens, sondern den *Untersuchungsgegenstand*. Stand in *Vita activa* die Funktion des im öffentlichen Raum geäußerten *Urteils* als Inbegriff des Arendt'schen Politikverständnisses und als Selbstoffenbarung der Person im Sprachhandeln im Mittelpunkt, konzentriert sich die Kant-Vorlesung auf die Urteilskraft, also auf das geistige Vermögen, das zur Urteilsfindung befähigt. [...] Ob das Urteil selbst zur Handlung wird, hängt ganz davon ab, ob es im öffentlichen Raum unter Menschen geäußert wird oder nicht. [...] Dass das Urteil über eine Handlung insofern selbst eine Handlung darstellen kann, macht gerade den Kern von Arendts Politikverständnis aus.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 90f.)

Verhältnis zu Arendts Begriff der Macht, wenn diese auch nicht an sich gut ist. Macht kann entstehen, sobald Vielheit gegeben ist; der Gewalt ist sie zunächst insofern entgegengesetzt, als diese die Vielheit durch Gewaltmittel ersetzt und so das Zusammenreten der Menge unnötig macht. Einen Neuanfang ermöglicht Macht nur dann, wenn sie auf dem gemeinsamen Urteilen der Vielen gründet; dagegen bleibt ein solcher Neuanfang aus, wenn sie aus einer Masse hervorgeht, die *ein Ziel* verkörpert.

Martin Saar schreibt zu Arendts Verständnis von Politik, diese gründe sich auf »kommunikativer, im intersubjektiven Handeln entstehender Macht, und sie richtet sich auf die zwanglose, Raum gebende Praxis«¹²³ – sie schafft Raum, versucht nicht, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Diese Macht ermächtigt dann zum Neuanfang: »Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält. [...] Macht ist immer ein *Machtpotential*, und nicht etwas Unveränderliches, Meßbares, Verlässliches wie Kraft oder Stärke [...]. Macht [...] besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen.«¹²⁴ Diese Macht kann nicht gebraucht werden, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, da sie nicht lenkbar, sondern immer nur als sie selbst ermöglichbar ist. Was sich in diesem Zwischenraum bildet, in dem sie entsteht, kann nicht vorhergesagt werden, weshalb sie sich für die totalitäre Herrschaft als unbrauchbar erweist. Um solcher Vereinheitlichung entgegentreten zu können, muss die *potentielle* Macht *realisiert* werden. Dieser »Vorgang selbst ist ungreifbar, weil das Machtpotential, im Unterschied zu den Mitteln der Gewalt, die aufgespeichert werden können, um dann im Notfall intakt eingesetzt zu werden, überhaupt nur in dem Maße existiert, als es realisiert wird. Wo Macht nicht realisiert, sondern als etwas behandelt wird, auf das man im Notfall zurückgreifen kann, geht sie zugrunde, und die Geschichte ist voll von Beispielen, die zeigen, daß kein materiell greifbarer Reichtum der Welt diesen Machtverlust auszugleichen vermag.«¹²⁵

Arendt grenzt sich in ihrer Unterscheidung von Max Webers Definition des Staates ab, der diesen als »ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes *Herrschaftsverhältnis* von Menschen über Menschen«¹²⁶ begreife. Der Staat sei – so zitiert Arendt aus Webers *Politik als Beruf* – »das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit. [...] Wenn nur soziale Gebilde beständen, denen die Gewaltsamkeit als Mittel unbekannt wäre, dann würde der Begriff ›Staat‹ fortgefallen sein, dann wäre [Anarchie] eingetreten«¹²⁷. Die »Gleichsetzung von Macht und Gewalt« schiene ihr allerdings nur dann sinnvoll, »wenn man wie Marx den Staat als ein Instrument der Unterdrückung in der Hand der herrschenden Klasse sieht«. Erstaunlicherweise finde sich dieses Verständnis jedoch auch bei »nahezu allen Autoren, die

123 Martin Saar [2013]: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin 2013, S. 393.

124 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 194. [Hervorhebung der Autorin.]

125 Ebenda, S. 18.

126 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*, S. 36f.

127 Ebenda.

Zum Verhältnis von Arendt und Weber siehe auch: Martin Saar [2009]: *Macht und Kritik*. In: ders. et al. (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a.M. 2009, S. 575ff.

weit davon entfernt sind, den Bereich des eigentlich Politischen, den Staat mit seinen Gesetzen und Institutionen, als bloßen Überbau anzusehen«¹²⁸.

Arendts »Exklusivität der Definition« hält auch Martin Saar – zumindest in ihrer Schärfe – für »fragwürdig: [...] ›Macht‹ kann auch etwas anderes sein, aber sie ist sicher unter anderem das von Arendt benannte Phänomen: kollektiv handeln zu können, das Zusammengehen von individuellen Kräften in einem Vorgang, der interindividuellen Koordination. Aber dies, die Verstärkung, ist nur ein Fall der Macht, unterschieden von dem der Schwächung, der in Arendts Terminologie ›instrumentell‹ zu verstehen ist. Dass ›Macht und Gewalt [...] Gegensätze sind‹, verdeckt die Tatsache, dass auch das Phänomen der ›Gewalt‹ ein Wirken von Kräften ist, die Akteuren in einer Beziehung zugeschrieben werden können.«¹²⁹ Auch Habermas bringt eine Kritik gegenüber diesem Konzept an: »Diese grundbegriffliche Einengung des Politischen auf das Praktische erlaubt leuchtende Kontrasteffekte zu der heute sichtbaren Eliminierung wesentlich praktischer Gehalte aus dem politischen Prozeß.« Dafür aber entrichte Arendt den Preis, dass sie »alle strategischen Elemente als ›Gewalt‹ aus der Politik ausblende«, diese außerdem »aus den Bezügen zu ihrer ökonomischen und gesellschaftlichen Umwelt, in die sie über das administrative System eingebettet ist, heraus[nehme]« und schlussendlich auch »Erscheinungen struktureller Gewalt nicht fassen«¹³⁰ könne.

Auch bei dieser Begriffstrennung Arendts geht es meines Erachtens nicht darum, andere Deutungen oder Formen auszuschließen, sondern eine Besonderheit hervorzuheben und die Aufmerksamkeit auf die Möglichkeit zu richten, die in dieser Betrachtungsweise liegt. Denn es stimmt: Auch Gewalt kann in der Hand mehrerer Menschen liegen, die über diese Über-hand dann verfügen; dennoch ist sie »bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig [...], weil sie sich auf Werkzeuge verläßt. [...] [D]er Extremfall der Gewalt [ist gegeben] in der Konstellation: Einer gegen Alle.«¹³¹ Im synonymen Gebrauch beider Begriffe zeigt sich für Arendt nur, »daß man das, was die Sprache eigentlich sagt, nicht mehr hören kann«; zudem entspreche ihm die »Unfähigkeit, die Wirklichkeit zu sehen und zu erfassen, auf die die Worte ursprünglich hinweisen.« Dies zeige die Überzeugung, dass solche Unterscheidungen »von bestenfalls sekundärer Bedeutung« seien, da »es in der Politik immer nur eine entscheidende Frage gäbe, die Frage: Wer herrscht über wen?«¹³² Um den Blick auf das Phänomen der Macht freizulegen, reiche es nicht aus, zu sagen, »daß Macht und Gewalt *nicht dasselbe* sind.« Sie seien vielmehr »Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überläßt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht.« Diese Zuspitzung ist deshalb entscheidend, weil hierdurch gezeigt wird, dass Einseitigkeit und Pluralität nicht nur verschieden sind, sondern sich gegenseitig ausschließen: Wenn die Einstimmigkeit der Gewalt herrscht, die sich nicht auf die vielen Stimmen einzulassen

128 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*, S. 36f.

129 Martin Saar [2013]: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin 2013, S. 164.

130 Jürgen Habermas [1976]: *Hannah Arendts Begriff der Macht*, S. 114f.

131 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*, S. 43.

132 Ebenda, S. 44f.

braucht, weil ihre Gewaltmittel sie zum Verstummen zu bringen imstande sind, gibt es keine Pluralität mehr. Wenn die vielen Stimmen aber sprechen, wenn sie die Macht von der Straße aufheben, indem sie sich in ein Gespräch begeben, ist der Gewalt ein Ende gesetzt. Arendt wendet sich hier konkret gegen »Hegels und Marx' großes Vertrauen in die dialektische ›Macht der Negation‹, kraft derer Gegensätze einander nicht zerstören, sondern bruchlos ineinander übergehen, weil Widersprüche die Entwicklung vorantreiben und nicht lähmen«. Dies beruhe »auf einem viel älteren philosophischen Vorurteil, nämlich dem, daß das Böse nichts anderes sei als die Privation des Guten und daß Gutes aus Bösem entstehen könne, als sei das Böse nur die vorläufige Manifestation eines noch verborgenen Guten. Solche traditionellen Denkwege sind gefährlich geworden. Sie werden von vielen geteilt [...] – aus dem einfachen Grund, weil sie Hoffnung wecken und Furcht vertreiben: eine trügerische Hoffnung dient dazu, begründete Furcht zu beruhigen.«¹³³ Macht und Gewalt aber seien *niemals* auseinander ableitbar.¹³⁴

An dieser Stelle ist zweierlei zu betonen: Zunächst, dass die Macht immer ergreifbar ist und dies unabhängig von der Gewalt der Herrschenden. Macht ist auf nichts angewiesen als auf eine Gruppe Menschen, die gemeinsam für etwas einzutreten bereit sind. Sie ist – ganz im Gegensatz zu Gewalt – nicht auf Mittel angewiesen, sondern liegt im Menschsein selbst. Die Trennung also verhindert, dass diese Möglichkeit in Vergessenheit gerät. In diesem Sinne spricht Arendt in ihrer *Sonning-Preis-Rede* von der »ganz besonderen Art, in der das dänische Volk und seine Regierung die in höchstem Maße explosiven Probleme angepackt und gelöst haben, die sich aus der Eroberung Europas durch die Nazis ergaben [...]. Oft habe ich gedacht, diese außergewöhnliche Geschichte [...] sollte Pflichtlektüre werden in all jenen Kursen der politischen Wissenschaft, die die Beziehung zwischen Macht und Gewalt behandeln; denn die häufige Gleichsetzung von Macht und Gewalt gehört zu den elementaren Fallstricken nicht nur der politischen Theorie, sondern auch der aktuellen politischen Praxis. Dieser Abschnitt in ihrer Geschichte bietet ein höchst lehrreiches Beispiel für das große Potential an Macht, das in der gewaltlosen Aktion und im Widerstand gegen einen Gegner mit weit überlegenen Gewaltmitteln liegt.«¹³⁵

Außerdem – und das halte ich für noch entscheidender – liegt einzig im Phänomen der Macht die Möglichkeit eines Zwischen, da diese *nur zwischen den Menschen* entsteht, wohingegen die Gewalt auch in der einzelnen Hand nicht an Stärke verlieren würde. In der Betonung dieses Zwischenraums, in dem Macht entsteht, liegt zugleich wieder das Neue, das Ungeplante, das aller Gewalt notwendig abgeht. Diese Macht besteht nur gerade so lange, wie sie diesen Zwischenraum erhält und ihn nicht erstickt, um *das eine Ziel* zu erreichen. Das machtvolle gemeinsame Gespräch, in dem die Einzelnen als absolut Verschiedene in Erscheinung treten, bietet zugleich die Möglichkeit zu freiem und spontanem Handeln und verwehrt sich so der Vereindeutigung, birgt aber immer auch die Gefahr, zur Erreichung eines Ziels doch die Vielen zu verschmelzen, um sie als Gewaltmittel nutzen zu können. Eine solche Verwandlung setzt die dann geformten, uni-

133 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*, S. 57.

134 Vgl. ebenda, S. 58.

135 Hannah Arendt [1975]: *Die Sonning-Preis-Rede*, S. 5.

formen Menschen fortan der Gefahr aus, dass die Gewalt von solchen Herrschaftsformen an sich gerissen wird, die auf eine lenkbare Masse angewiesen sind, da Macht, die nur als zur Verfügung stehendes Mittel aufgefasst wird, den Zwischenraum verdecken und so zu »Machtverlust und schließlich Ohnmacht« führen muss. Eine »politische Gemeinschaft« kann demnach nur durch ihr »jeweiliges Machtpotential« handlungsfähig werden. Dieses Potential liegt allein in der Sprache, denn Macht bildet sich immer dort, wo »Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten erscheinen, wo also Worte nicht leer und Taten nicht gewalttätig stumm sind, wo Worte nicht mißbraucht werden, um Absichten zu verschleiern, sondern gesprochen sind, um Wirklichkeiten zu enthüllen, und wo Taten nicht mißbraucht werden, um zu vergewaltigen und zu zerstören, sondern um neue Bezüge zu etablieren und zu festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen«¹³⁶.

Demnach liegt das Gute nicht einfach in der Verwirklichung von Macht, in der Formung von Interessengruppen, die dann einer Gewalt entgegenstehen können. Dieser Punkt ist interessant im Hinblick auf meine Ausführungen zu Ideen wie einem linken Populismus und der Vorstellung, das Politische basiere geradezu auf der Formung eines Feindbildes. Wenn das Böse, wie Arendt es vorstellt, aus Gedankenlosigkeit, Urteilslosigkeit und einem Sprechen erwächst, das nicht mehr fragt, sondern nur noch mitmacht und Eindeutigkeit behauptet, kann das Gute – das Menschliche, das Politik in die Welt ruft – nicht in einer ebensolchen Losigkeit bestehen, sondern muss dem ein Denken, ein Urteilen, ein Aussprechen und Ansehen des je Einzelnen entgegensetzen. Macht verweist auf die Möglichkeit, die im Sprechen liegt, darauf, dass ein gemeinsames Gespräch Welt schafft. Sobald diese Macht nur noch unisono schreit, vernichtet sie die Einzelnen, treibt sie in *die eine Richtung*, formt sie zu einem »einzigem, durch die Straßen sich wälzenden Leib«¹³⁷. Erringt ein solcher Körper den Sieg, verbleibt er *ein* Körper; damit hat er zwar den Feind besiegt, aber weder Freiheit noch Menschsein gewonnen. Sich in diesem Moment dann dieser »Verpackung entledigen [...] wie die Schlange ihrer Haut«¹³⁸, wie es weiter oben hieß, ist dann nicht mehr möglich, da der Sieg auf einer Vereinheitlichung beruht und nicht einfach ausgetauscht werden kann. Aus eben diesem Grund beharrt Arendt so unermüdlich auf ihrer Unterscheidung der Revolutionen. Um Freiheit und Neuanfang gründen zu können, muss die Macht notwendig lückenhaft verbleiben und darf es nicht zu einer Verschmelzung kommen; die absolute Verschiedenheit muss in ihrer Absolutheit bewahrt werden.

Diesem Gedanken möchte ich mich im Folgenden anhand der Arendt'schen Trennung menschlicher Tätigkeiten weiter annähern: Inwiefern ist die Handlung dasjenige, das als leerer Raum übrigbleibt, wenn die Fragen nach dem Arbeiten und dem Herstellen beantwortet sind? Was aber kann Handlung noch sein, wenn sie weder Arbeit für das Überleben noch ein kunstvolles Herstellen von Dingen bedeutet? Was heißt dann noch Tätig-Sein? Der Begriff der Handlung ist vor allem dadurch geläufig, dass er zur Bezeichnung desjenigen benutzt wird, das sich – wie auch in Werken der Literatur

136 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 252.

137 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 120.

138 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 24.

– zwischen einem Anfang und einem Ende zuträgt. Sie ist das zwischen den beiden Punkten sich Ereignende und strebt in diesem Sinne immer ihrem eigenen Ende zu. Dementsprechend versteht sie auch die Handlungstheorie als eine Tat, die auf einer Absicht und nicht auf Zufall beruht. Die Handlung wird hier dadurch von allgemeinem Tätigsein unterschieden, dass sie nicht bloß *geschieht*, sondern absichtsvoll *getan*, angestrebt und geplant wird. Als Beispiele für bloßes Tun gelten hier Niesen oder Blinzeln, die zwar getan werden, aber weder Wünschen noch Absichten folgen. Demzufolge geht jede Handlung auf einen *Grund* zurück, während sich das bloße Tun unter Verweis auf eine *Ursache* erklären lässt. Diese Unterscheidung macht besonders Elisabeth Anscombe stark: Gibt es eine Handlungs*ursache*, steht diese in unmittelbarem, absichtslosem Zusammenhang mit ihrer Wirkung und erklärt diese folglich kausal. Sprechen wir dagegen von einem Handlungs*grund*, beschreiben wir damit ein teleologisches Moment. In ihrer Schrift *Absicht* geht sie der Frage nach, was »Handlungen, die absichtlich sind, von solchen, die es nicht sind, [unterscheidet]«. Ihre Annahme ist, dass der Unterschied in der »Anwendung der Frage ›Warum?‹« liegen muss. Handele es sich um Gründe und nicht um Ursachen, seien sie auf dieses Warum »in einem bestimmten Sinne zugelassen [...]; der Sinn ist natürlich derjenige, in dem die Antwort, wenn sie bejahend ausfällt, einen Grund zum Handeln angibt.«¹³⁹ Donald Davidson hingegen geht davon aus, dass Gründe nur als bestimmte Fälle von Ursachen zu verstehen seien. In *Handlung und Ereignis* heißt es, dass »der gewöhnliche Begriff der Kausalität, der in den Erläuterungen nichtpsychologischer Dinge von Seiten der Wissenschaft oder des gesunden Menschenverstands eine Rolle spielt, auch für das Verständnis dessen wesentlich ist, was es heißt, aus einem Grund zu handeln, beim Handeln eine bestimmte Absicht zu haben, eine handelnde Person zu sein, dem bestmöglichen eigenen Urteil zuwiderzuhandeln oder frei zu handeln. Kausalität ist der Mörtel des Universums. Es ist der Kausalitätsbegriff, der unser Weltbild zusammenhält, ein Bild, das sich andernfalls in ein Diptychon des Geistigen und des Körperlichen zerspalten würde.«¹⁴⁰ Anscombes Unterscheidung halte ich vor allem wegen der Richtung der Frage für wichtig: Nach einer Ursache wird immer nur in Bezug auf die Wirkung gefragt, sie ist also immer untergeordnet. Über einen Grund lässt sich hingegen schon vor der eigentlichen Handlung sprechen, da eine Absicht als *Absicht* nicht von ihren Folgen abhängig ist.

Trotz dieses Unterschieds wird die Handlung selbst in beiden Fällen durch ihre Absicht definiert und gerade so von allem anderen Tun geschieden. Auch wenn im Alltäglichen die Rede einmal auf die Handlung eines Menschen kommt, wird diese immer als etwas Zweckhaftes begriffen – denn wir tun etwas und sind dann erst gewillt es als Tätigkeit zu benennen, wenn es *zu etwas gut* ist, wenn es etwas anstrebt. Dies zeigt sich auch in der rechtlichen Trennung zwischen Fahrlässigkeit und Vorsatz: Die Handlung setzt etwas vor, sie zielt auf etwas ab. Wenn über das Handeln gesprochen wird, ist es als Begreifbares und Beschränktes gedacht, werden entweder Handlungsmuster beschrieben oder vorgeschlagen; im Falle einer ethischen Handlungstheorie geht es sogar darum, ein *richtiges* Handeln festzulegen und für geboten zu erklären. Hier zeigt sich

139 G.E.M. Anscombe [1957]: *Absicht*. Übers./hg. v. John M. Connolly/Thomas Keuter. Freiburg/München 1986, S. 16.

140 Donald Davidson [1963]: *Handlung und Ereignis*. Frankfurt a.M. 2015⁴, S. 7.

bereits die Gefahr: Einer Handlung eine Absicht zugrunde zu legen, scheint zunächst Freiheit zu verheißen, insofern hierbei von der Vorstellung eines freien Willens ausgegangen wird – mein Handeln folgt aus meinem Wollen. Wenn sich die Handlung aber an Mustern oder Geboten orientiert, kann sie *frei* gerade nicht mehr sein – der Ansatz einer Zweck-Mittel-Beziehung hebt die Möglichkeit der Freiheit gerade auf. Aus diesem Grunde bemüht sich Arendt bei ihrer Annäherung an diesen Begriff, ihn aus aller Musterhaftigkeit hervorzuholen und die Freiheit zu betonen, die nur im Handeln möglich ist – sie geht hier wie in den meisten ihrer Versuche ganz neue Wege, die sich nicht einfachhin in eine Geschichte eingliedern lassen, sondern vielmehr je eine eigene Erzählung beginnen. Wichtig im Verständnis der Handlung ist für sie demzufolge nicht, dass diese absichtlich erfolgt, sondern gerade, dass sie *nicht* bloßes Mittel zum Zweck ist. Arendts Verständnis der Handlung zeichnet diese gerade als dasjenige Tun unter allem Tätigsein aus, das kein Ziel, kein Ende hat. Handeln ist das *nicht* zweckhafte, sondern *offene* Tun, das Raum für die Freiheit schafft – eine Freiheit aber, die eben nicht in der Möglichkeit liegt, selbst bestimmte Ziele zu erreichen, sondern »gleichbedeutend [ist] mit dem Einem-Anfang-Setzen-und-etwas-Beginnen«¹⁴¹. Handeln bedeutet für Arendt Freiheit und kann so niemals als Ziel gesetzt werden, weil sie kein Zustand ist, der hergestellt werden könnte; der politische Handlungs-Raum besteht immer nur gerade so lange, wie die Handlung andauert. Arendts berühmter Ausspruch »Der Sinn von Politik ist Freiheit«¹⁴² ist in dieser Weise zu verstehen: Politik heißt Frei-Sein, ihr Sinn ist die Freiheit – sie ist Anfang, nicht Ziel.

In der *Vita activa* stellt Arendt den Begriff der Handlung zunächst durch eine negative Betrachtung heraus – sie beschreibt, was Handlung *nicht* ist, indem sie dieser zwei andere Arten des Tätigseins entgegenstellt: das Arbeiten und das Herstellen. Eine Trennung zwischen zweckorientiertem Tätigsein und einem freien, von Notwendigkeiten unabhängigen Tun kannten schon die Griechen.¹⁴³ Aristoteles unterschied zwischen solchen Tätigkeiten, die der »Erhaltung dienen« oder »auf Erwerb gerichtet« waren und »Lebensweisen der Freiheit«¹⁴⁴: »Im Sinne der Griechen konnten weder Arbeiten noch

141 Hannah Arendt [1958-59]: *Was ist Politik?*, S. 49.

142 Ebenda, S. 28.

143 In einem Gespräch sagt Arendt, ihr Ausgehen von Unterscheidungen habe Aristotelische Wurzeln: »Ich beginne immer alles – ich will nicht allzu genau wissen, was ich tue –, ich beginne also immer alles, indem ich sage: A und B sind nicht dasselbe. Und dies kommt natürlich direkt von Aristoteles.« (Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 114.)

144 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 22.

Gleichzeitig habe es aber für Aristoteles auch eine grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Handeln und Herstellen gegeben: »So wie der Dichter seine Gedichte liebt, liebt der Wohltäter das Resultat seiner Wohltat, als z. B. das Leben, das er gerettet hat, und Aristoteles erinnert ausdrücklich, daß die Dichter, denen er die Wohltäter vergleicht, ja bekanntlich ihre Gedichte genau so leidenschaftlich lieben wie eine Mutter die Kinder, die sie geboren hat. Dies Beispiel, zumal in den zu seinen Erörterungen herangezogenen Illustrationen, zeigt deutlich, wie sehr hier die Vorstellung vom Handeln von den Erfahrungen beeinflusst ist, die dem Herstellen eigentümlich sind, und wie selbstverständlich es daher scheint, daß der Handelnde sich zum Resultat seines Handelns verhalten wird wie der Herstellende zum Werk seiner Hände. Dies ist umso auffallender und bezeichnender, als ja gerade Aristoteles an anderer Stelle so nachdrücklich auf einer Unterscheidung

Herstellen überhaupt einen βίος bilden, das heißt eine Lebensweise, die eines freien Mannes würdig ist und in der sich Freiheit manifestiert; da sie dazu dienten, das Notwendige herbeizuschaffen und das Nützliche zu produzieren, waren sie unfrei, nämlich gezwungen von den Nöten und Wünschen der Menschen.«¹⁴⁵ Diese Arbeiten unterlagen einem »doppelten Zwang, [...] dem Gezwungenwerden durch das Leben selbst und durch die Befehle des Herrn«¹⁴⁶ und wurden den Unfreien der Gesellschaft aufgebürdet: den Frauen, Sklaven und Kindern. Dies ermöglichte es den freien Männern, sich den gesellschaftlichen Fragen zuzuwenden und gemäß dieser Definition als freie Menschen zu leben: »Da die Menschen der Notdurft des Lebens unterworfen sind, können sie nur frei werden, indem sie andere unterwerfen und mit Gewalt zwingen, die Notdurft des Lebens für sie zu tragen.«¹⁴⁷ Denn nur im Handeln ohne Zwecke und ohne Angst um das alltägliche Überleben konnte ein Mensch diesem Verständnis nach frei sein.

Von solchem unfreien Tun ist also eines zu scheiden, das keinen Zweck verfolgt. Aristoteles teilt das nicht-nützliche Tätigsein noch einmal ein, in »das Leben, das im Genuß und Verzehr des körperlich Schönen dahingeht; das Leben, das innerhalb der Polis schöne Taten erzeugt; und das Leben des Philosophen, der durch Erforschen und Schauen dessen, was nie vergeht, sich in einem Bereich immerwährender Schönheit aufhält«¹⁴⁸. Für Platon ist nur das Fragen nach dem Ewigen wirklich wertvoll und so sind ihm die Erscheinungen der Welt nichts mehr als Schattenbilder; es war weiter oben bereits davon die Rede. Arendt schreibt zu Platons Gleichnis, es berichte davon, »wie der Philosoph sich von den Ketten befreien muß, die ihn an seine Mitmenschen fesseln, um dann in vollkommener Vereinzelung die Höhle zu verlassen, von seinen Mitmenschen weder begleitet noch gefolgt«¹⁴⁹. Das Denken und Erkennen der Wahrheit ist hier also eine Abwendung von der bloßen Erscheinungswelt wie auch den anderen Menschen.

In der Folge wendet sich Aristoteles sowohl gegen die Vorstellung der einsamen Schau als auch einer Ideenwelt, siedelt er das höchste Gut doch in der Politik an; diese sei diejenige »Disziplin [...], die am meisten leitet und anordnet. [...] Da nun die Politik sich die übrigen praktischen Wissenschaften zunutze macht und außerdem Gesetze darüber erlässt, was man tun und was man unterlassen soll, wird ihr Ziel das der anderen Kenntnisse mit umfassen, sodass dieses das Gut für den Menschen (*to anthrōpinon agathon*) sein wird. Denn auch wenn das Ziel dasselbe für den Einzelnen und den Staat

zwischen Handeln und Herstellen – [*prattein*] und [*poiein*] – besteht.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 245f.)

145 Ebenda, S. 23.

Thomas Gutschker bezieht sich auf eine Stelle in der *Vita activa* – »Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig, und nur das handeln kann als Tätigkeit überhaupt nicht zum Zuge kommen, ohne die ständige Anwesenheit einer Mitwelt« (Ebenda, S. 33f.) – und schreibt, es handele sich hier vermutlich um die »Paraphrase« einer Stelle aus Aristoteles' *Politik* (I.1, 1253a26-29), an der es heiße, »wer der politischen Gemeinschaft, d.h. ihrer Autarkie, nicht bedürfe [...], sei entweder ein Tier oder ein Gott«. (Thomas Gutschker [2002]: *Aristotelische Diskurse*, S. 155.)

146 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 22.

147 Ebenda, S. 101.

148 Ebenda, S. 23.

149 Ebenda, S. 31.

ist, scheint größer und vollkommener doch das Gut des Staates, was das Erreichen ebenso wie das Bewahren betrifft.«¹⁵⁰ Innerhalb dieser Lebensweise in der Polis gelten Aristoteles »die lebendige Tat und das gesprochene Wort« als die größten menschlichen Fähigkeiten. Dies seien Tätigkeiten, »die keinen Zweck verfolgen [...] und kein Endresultat außerhalb ihrer selbst hinterlassen [...], deren volle Bedeutung sich vielmehr im Vollzug selbst erschöpft.«¹⁵¹

Diese Ergebnislosigkeit sei deshalb so grundlegend, weil sich durch eine Zielsetzung auch immer der Mensch selbst verändere, er sich selbst zum Mittel mache, dies Ziel zu erreichen: »Wie sehr sie [sc. die Griechen] sich der Folgen einer Gesinnung bewußt waren, die in Homo faber die höchste Möglichkeit des Menschen ansetzt, läßt sich vielleicht am besten an Platos berühmtem Streit mit Protagoras exemplifizieren, der die anscheinend selbstverständliche Feststellung gemacht hatte, daß »der Mensch das Maß aller Gebrauchsdinge (*χρήματα*) ist, derer, die sind, und derer, die nicht sind.« Denn Protagoras hat offenbar niemals gesagt, daß der Mensch das Maß aller Dinge schlechthin sei, wie die Überlieferung und die Standardübersetzungen es ihm unterschieben. Aber – und dies, scheint mir, ist der entscheidende Punkt – Plato hat, obwohl Protagoras nur von Gebrauchsdingen spricht, die sich ja selbstverständlich in ihrem Vorhanden- oder Nicht-Vorhandensein nach den sie brauchenden Menschen richten, sofort gesehen, daß dies auf Grund der Eigentümlichkeiten menschlicher Bedürfnisse dazu führen muß, daß nun der Mensch in der Tat das Maß aller Dinge wird. Denn wenn man vom Menschen als dem Maß der Gebrauchsdinge spricht, so meint man ja den Menschen, der braucht, benutzt und als Mittel verwendet, und nicht den Menschen, insofern er spricht und handelt und denkt; macht man ihn zum Maß der Gebrauchsdinge, so wird er sich schwerlich davon abhalten lassen, alle Dinge für seinen Gebrauch zu reklamieren, das heißt, alles als ein Mittel für einen möglichen Zweck zu betrachten, in jedem Baum schon das Holz zu sehen, und sich so zum Maßstab nicht nur der Dinge zu machen, deren Sein oder Nichtsein in der Tat von ihm anhängen, sondern von allem Vorhandenen überhaupt.«¹⁵² Sich ein Ziel setzen muss immer auch heißen: Die *Offenheit* der Frage beenden, der *Antwort* zuarbeiten, die *Gegenwart* zum *Mittel* nehmen.

Dieses Verständnis der Handlung entspricht dem Arendt'schen vollkommen; allerdings geht Arendt davon aus, dass sowohl Platon als auch Aristoteles letztlich die *Vita contemplativa* der *Vita activa* vorziehen. So sieht Arendt den Ursprung der Vorstellung, »die Kontemplation« besäße einen »außerordentlichen Vorrang [...] vor Tätigkeiten aller Art, auch der politischen des Handelns« bei den Griechen: Bereits bei Platon werde »die

150 Aristoteles [ca. 334 v. Chr.]: *Nikomachische Ethik*. Übers. und hg. v. Ursula Wolf. Hamburg 2006, S. 44f./1094a.

151 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 261.

Grit Straßenberger betont, dass Arendt »in Aristoteles' Unterscheidung zwischen Hervorbringen (*poiesis*) und Tun (*praxis*) [...] vor allem die Ausbildung eines nicht-herrschaftlichen Politikbegriffs« erkenne: »Im Gegensatz zum instrumentellen Charakter des Herstellens, das auf ein vorher festgelegtes Ziel hin einen Realisierungsprozess ins Werk setzt, an dessen Ende eben ein Produkt steht, das als Entwurf den Herstellungsprozess leitete, geht politische Praxis bei Aristoteles im Tun und Handeln selbst auf.« (Grit Straßenberger: *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg 2015, S. 60.)

152 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 187f.

utopische Ordnung der Polis von der überlegenen Einsicht der Philosophen geleitet«; ebenso sei »Aristoteles' Aufzählung der freien Lebensweisen deutlich geleitet von dem Ideal der Kontemplation«¹⁵³. Beide sähen »das dialogische Denken nur für den Weg an [...], auf dem Seele und Geist sich für das Anschauen einer Wahrheit vorbereiteten, die selbst jenseits alles denkenden Sprechens oder sprechenden Denkens liegt und daher auch in Worten nicht mehr gefaßt werden kann. Worte sind, wie Plato meint, zu »schwach« für das Wahre, das daher überhaupt in der Rede nicht gefaßt werden kann, und Aristoteles bestimmte das höchste Vermögen der Menschen, den νοῦς, als eine Fähigkeit, der sich das zeigt, »von dem es einen λόγος nicht gibt.«¹⁵⁴ Arendt übersetzt »lógos« als »redendes Argumentieren«, »nous« als »Fähigkeit der Kontemplation, die gerade dadurch ausgezeichnet ist, daß ihr kein Reden oder Sprechen entspricht«¹⁵⁵. Beide seien »bei allen anderen tiefgreifenden Unterschieden« darin einig, »daß das Ende und Ziel allen Philosophierens [...] in einem Zustand der Sprachlosigkeit, einer Anschauung, die sich in Worten nicht mitteilen läßt, bestehen soll«¹⁵⁶.

Arendt teilt mit beiden eine grundsätzliche Skepsis gegenüber einem Sprechen, das in seiner Benennung verallgemeinert, was nicht allgemein zu fassen ist. Während die Griechen die großen Fragen als Konsequenz aber aus dem politischen Leben herauslösen wollen, sieht Arendt die einzige Möglichkeit, um dem Einzelnen und Echten näherzukommen, einzig zwischen den Menschen, einzig im Sprechen selbst, das sich – *sprechend* – aus seinen eigenen Beschränkungen befreien und ermächtigen muss. Folglich entwickelt Arendt ihren eigenen Handlungsbegriff in Abgrenzung zu diesem griechischen Verständnis und beendet ihre Einleitung der *Vita activa* mit den folgenden Worten: »Wenn [...] meine Aneignung des Begriffs der *Vita activa* in offenkundigem Widerspruch zur Tradition steht, so nicht, weil ich die Gültigkeit der Erfahrungen, die zu der Unterscheidung zwischen einer *Vita activa* und einer *Vita contemplativa* führten, bezweifle; woran ich zweifle, ist vielmehr lediglich die hierarchische Ordnung, die dieser Unterscheidung von Anfang an anhaftete. Das heißt nicht, daß ich den überlieferten Begriff von Wahrheit als etwas, was dem Menschen wesentlich immer gegeben ist [...] bestreiten oder auch nur zur Diskussion stellen möchte, oder daß ich mich dem neuzeitlichen, pragmatischen Wahrheitsbegriffe, demzufolge der Mensch nur wissen kann, was von Menschen gemacht ist oder im Prinzip auch von ihnen gemacht werden kann, etwa verpflichtet fühlte. Mein Einwand gegen die Tradition besteht wesentlich darin, daß durch das in der überlieferten Hierarchie der Kontemplation zuerkannte Primat die Gliederungen und Unterschiede innerhalb der *Vita activa* verwischt oder nicht beachtet worden sind«¹⁵⁷.

Zurück zu Arendts Unterscheidung: *Gleich* sind sich Arbeiten und Herstellen darin, dass sie einem Zweck dienen; sie haben ein klares Ende und Ziel, auf das sie hinauslaufen, nämlich den hergestellten oder erarbeiteten Gegenstand. *Unterscheiden* aber tun sie sich

153 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 24.

154 Ebenda, S. 370.

155 Ebenda, S. 37.

156 Ebenda, S. 385.

157 Ebenda, S. 26f.

grundlegend durch das, was sie hervorbringen¹⁵⁸: Das Arbeiten ist für das Überleben der Menschen zuständig. Hierunter fallen all solche Tätigkeiten, die das Sorgen um den Körper und seine Umgebung betreffen, so zum Beispiel die Beschaffung von Nahrung und Bekleidung. Hervorbringen tut die Arbeit demnach Lebens-Mittel im weitesten Sinne, die zum direkten Verzehr oder sonstigen Gebrauch dienen und sich also ständig im »Kreislauf von Produktion und Konsumtion«¹⁵⁹ befinden. Sie stehen darin in absolutem Gegensatz zu den Früchten des Herstellens: Dieses umfasst in Arendts Terminologie die Erschaffung von Gebäuden, Denkmälern und Kunstwerken. Herstellen meint in diesem Sinne das zweckvolle Hervorbringen von etwas, das als solches Bestand hat. Die Haltbarkeit dieser Gegenstände »verleiht der Welt als Gebilde von Menschenhand die Dauerhaftigkeit und Beständigkeit, ohne die sich das sterblich-unbeständige Wesen der Menschen auf der Erde nicht einzurichten wüßte; sie sind die eigentlich menschliche Heimat des Menschen.«¹⁶⁰ Die Produkte des Herstellens sind zwar mit der gemeinsamen Welt der Menschen verbunden, da sie oftmals für diese hergestellt wurden und zum Bestehen der Welt beitragen sollen; trotzdem kann das Herstellen von einzelnen Menschen vollzogen werden, sodass es nicht auf die Pluralität der Menschen angewiesen ist. Während das Arbeiten dem biologischen Prozess des Körpers entspricht und also in keiner Weise über die Natur hinauskommt, zeigt sich im Herstellen nach Arendt das Widernatürliche des Menschen, der ansonsten in erheblichem Maße von der Natur abhängig ist. Das Herstellen produziert eine künstliche Welt von Dingen, die der Natur widerstehen und ein Leben überdauern können. So steht das Herstellen in besonderer Weise im Gegensatz zum Handeln, weil jenes der Welt ihre Beständigkeit gibt, dieses aber gerade das Unbeständige und Momenthafte darstellt. Nach Arendt haben die Menschen ein gleichzeitiges Bedürfnis nach Beständigkeit wie auch nach Veränderung; so kommt den hergestellten Dingen die Aufgabe zu, »menschliches Leben zu stabilisieren, und ihre Objektivität liegt darin, daß sie der reißenden Veränderung des natürlichen Lebens [...] eine menschliche Selbigkeit darbieten, eine Identität, die sich

158 »Daß die klassische Antike den Unterschied zwischen Arbeiten und Herstellen ignoriert hat«, scheint Arendt »nicht überraschend«, da die »eigentlich politischen Unterscheidungen zwischen privat und öffentlich, zwischen dem Haushaltsbezirk und dem öffentlichen Bereich, den Sklaven, die Haushaltsinsassen waren, und ihrem Herrn, der sich frei auf der Agora bewegte, zwischen Tätigkeiten, die im Verborgenen geübt, und solchen, die wert waren, gesehen, gehört und erinnert zu werden, [...] alle sonstigen Unterschiede [überschattete]«. (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 102.)

159 Maïke Weißpflug/Jürgen Förster [2011]: *The Human Condition/Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 65. (Im Folgenden zitiert als: Maïke Weißpflug/Jürgen Förster: *The Human Condition*.)

160 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 161.

»Das Herstellen erzeugt einen dauerhaften Lebensraum und eine Umwelt, vermittels deren sich die Menschen die Erde bewohnbar machen. Alles menschliche Leben entfaltet sich in einem solchen Lebensraum und einer solchen Umwelt. Ohne eine Welt mehr oder minder beständiger Gegenstände, Gebäude, Artefakte und Strukturen, die die bloße Lebensspanne eines einzelnen Sterblichen überdauern, würde das menschliche Leben den Schatten in Platons Höhlengleichnis ähneln. Es würde kommen und gehen, ohne irgendeine Spur zu hinterlassen.« (Seyla Benhabib [1996]: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, S. 212.)

daraus herleitet, daß der gleiche Stuhl und der gleiche Tisch den jeden Tag veränderten Menschen mit gleichbleibender Vertrautheit entgegenstehen«¹⁶¹.

So liegt der maßgebliche Unterschied in der Beständigkeit ihrer Produkte: Die Arbeit bringt Dinge zum Vorschein, die nach kurzem Aufenthalt in der Welt in den »Schoß der Natur«¹⁶² zurückkehren, »die sie hervorgebracht hat, sei es, daß der Prozess des menschlichen Lebewesens sie verzehrt hat oder daß sie ohne dieses Zwischenstadium in das Wesen und Verwesen der Natur zurückfallen. In der ihnen vom Menschen verliehenen Gestalt, durch die sie in der vom Menschen hergestellten Dingwelt für einen kurzen Moment erscheinen, als gehörten auch sie dazu, verschwinden sie schneller als ein anderes Ding.«¹⁶³ Skulpturen aber, die ein Beispiel für das Produkt eines Herstellungsprozesses darstellen, werden gerade auch wegen ihrer Beständigkeit hervorgebracht, um kommenden Generationen Geschichten weiterzutragen. Die Arbeit dient den »privaten« Menschen, das Herstellen der »Welt«. »Was die Verbrauchsgüter für das Leben des Menschen bedeuten, bedeuten die Gebrauchsgegenstände für seine Welt.«¹⁶⁴ Und später: »Das Werk unserer Hände, und nicht die Arbeit unseres Körpers, Homo faber, der vorgegebenes Material bearbeitet zum Zwecke der Herstellung, und nicht des Animal laborans, das sich körperlich mit dem Material seiner Arbeit »vermischt« und ihr Resultat sich einverleibt, verfertigt die schier endlose Vielfalt von Dingen, deren Gesamtsumme sich zu der vom Menschen erbauten Welt zusammenfügt.«¹⁶⁵ Trotz dieses Unterschiedes gehören beide Tätigkeiten dadurch zusammen, dass sie in ihrem Wesen unfrei sind; beide verfolgen sie einen klaren Zweck, nämlich den je herzustellenden oder zu erarbeitenden Gegenstand. Beide also sind auf ihre Weise berechenbar und scheinen so verlockend ungefährlich. In diesem Sinne spricht Arendt davon, »wie schwerwiegend und scheinbar unlösbar die Problematik des Handelns« sei, mit dem es sich *nicht* in dieser Weise verhält: »[W]ie groß [ist] daher die Versuchung, die ihm eigenen Risiken und Gefahren dadurch zu beseitigen, daß man das allzu zerbrechliche Bezugsgewebe, in dem die Angelegenheiten der Menschen untereinander sich verstricken, durch die so viel verlässlicheren und solideren Tätigkeiten, mit denen wir der Natur entgentreten und die Welt der Dinge errichten, stützt und verstärkt, bis es zerreißt.«¹⁶⁶ Menschliches aber ist gerade dort nicht zu finden, sondern nur in der gefährlichen Unberechenbarkeit des Handelns. Diese verlässlichen Tätigkeiten bringen im hier dargestellten Sinn die Gefahr mit sich, durch ihre Allgemeinheit dasjenige zu verdecken, das den Menschen zum Menschen macht: seine absolute Verschiedenheit. Demnach handelt es sich bei der Frage nach dem Guten immer auch um eine Suche nach der menschlichen Handlung, einem Tun, das die Menschen in ihrer Freiheit zeigt, das dem Verlässlichen seine Verlassenheit vor Augen führt.

161 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 162.

162 Ebenda, S. 115.

163 Ebenda.

164 Ebenda, S. 112.

165 Ebenda, S. 161.

166 Ebenda, S. 293.

Einzig in der ziellosen Handlung können die Menschen als sie selbst und so als zweiseitige Einsame erscheinen, denn das Handeln ist die einzige Tätigkeit, die sich direkt zwischen den Menschen vollzieht. Im Gegensatz zum Arbeiten und Herstellen, die in keinem Bezug zu *den* Menschen stehen, ist das Handeln auf die Pluralität der Menschen angewiesen: »Das Handeln bedarf einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird.«¹⁶⁷ Dass die Menschen solche Wesen sind, die nur in der Gemeinschaft wirklich *sind*, die erst in der Gemeinschaft zu *Jemanden werden*, klingt zunächst nach einer bloßen Wiederholung der hergebrachten Vorstellung: dass der Mensch allein nicht sein könne, dass er wesentlich als ein ›zoon politikon‹ zu begreifen sei. Der Gedanke muss aber in aller Drastik verstanden werden: Der Mensch ist *nur dann Mensch*, wenn er mit Anderen zusammen ist, wenn er mit ihnen spricht. Dies aber sei, so Arendt – ganz entgegen dem Glauben der Philosophie –, alles andere als *natürlich*; aus eben diesem Missverständnis heraus könne diese »niemals auch nur den Ort finden, an dem Politik entsteht«. Der philosophische Glaube, dass es »im Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre«, führt also notwendig in die Irre. »Dies gerade stimmt nicht; der Mensch ist a-politisch: Politik entsteht im Zwischen-den-Menschen.«¹⁶⁸ Innerhalb solcher Gespräche in Pluralität kann der Mensch ein »Wer-er-ist«¹⁶⁹ sein, ein Unvergleichbarer, denn unvergleichbar ist er *in seinem Sprechen*, seinen offengelegten Gedanken. Insofern ist jede Handlung auf die Sprache angewiesen; nur im Ausspruch zeigen wir uns als wir selbst, geben wir uns den Anderen zu erkennen: und in dieser Gründung erst wird die Politik gegründet, um dann zu bestehen, solange wir handeln – sie ist nicht immer schon *natürlich* verfügbar.

167 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 17.

168 Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik?*, S. 11.

In der *Vita activa* schreibt Arendt, das bloße Zusammenleben der Menschen sei für Platon und Aristoteles gerade die Eigenschaft des Menschen, die ihn *nicht* ausmache; zwar hätten beide »gewußt, daß der Mensch nicht außerhalb der Menschengesellschaft leben kann, aber dies gerade galt ihnen nicht als eine spezifisch menschliche Eigentümlichkeit, sondern im Gegenteil als etwas, was menschliches und tierisches Leben miteinander gemein haben und was daher unter keinen Umständen zu den eigentümlichen Grundbedingungen des Menschlichen gerechnet werden kann. Das natürliche, gesellschaftliche Zusammenleben des Menschengeschlechts galt als eine dem Menschen durch die Notwendigkeiten seines biologischen Lebendigseins auferlegte Begrenzung, gerade weil diese Notwendigkeiten ja offenbar für das menschliche Leben die gleichen sind wie für andere Formen organischen Lebens.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 35)

Ausgezeichnet aber werde er durch das *politische* Zusammenleben, das keineswegs eine Selbstverständlichkeit sei, wie es die gewöhnliche Auslegung oftmals darstelle. Dieses Verständnis des Aristotelischen Begriffs beruhe allerdings auf einem »postklassischen Mißverständnis«: »Aristoteles, für den das Wort ›politikon‹ durchaus ein Adjektiv der Polis-Organisation und nicht eine beliebige Bezeichnung für menschliches Zusammenleben überhaupt war, meinte keineswegs, daß alle Menschen politisch seien oder daß es Politik, nämlich eine Polis, überall gäbe, wo Menschen lebten. [...] Was er meinte, war lediglich, daß es eine Eigentümlichkeit des Menschen ist, daß er in einer Polis leben kann und daß diese Polis-Organisation die höchste Form menschlichen Zusammenlebens darstellt.« (Hannah Arendt [1958-59]: *Was ist Politik?*, S. 37.)

169 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 223.

Zunächst zeigt sich die Handlung als auf die Sprache angewiesen, insofern sie sich erst durch das gesprochene Wort in einen Bedeutungszusammenhang einfügt. Solches einfügendes Sprechen aber soll die Handlung nicht erklären, vielmehr zeigt es die Tätige, es zeigt, dass *sie* es ist, die handelt. Gleichzeitig beruft diese sich im Sprechen auf andere Taten: Der Mensch, der in der Geschichte und den Geschichten steht, fügt diesen im Sprechen immer zugleich etwas hinzu, denkt sie weiter, denkt so gleichzeitig das absolut Neue und doch in einem Zusammenhang mit den anderen Gedanken – sowohl alten als auch gegenwärtigen. »Erst durch das gesprochene Wort fügt sich die Tat in einen Bedeutungszusammenhang, wobei aber die Funktion des Sprechens nicht etwa die ist, zu erklären, was getan wurde, sondern das Wort vielmehr den Täter identifiziert und verkündet, daß er es ist, der handelt, nämlich jemand, der sich auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann und sagen, was er weiterhin zu tun beabsichtigt.«¹⁷⁰ Einzig das »Gesehen- und Gehörtwerden«¹⁷¹ kann die Existenz einer Handlung bezeugen, da sie, im Gegensatz zum Herstellen und Arbeiten, keine Produkte hervorbringt: Die Handlung lässt sich niemals festsetzen. Das gemeinsame Gespräch verfolgt also niemals einen Nutzen und darf so nicht der Informationsweitergabe oder Vermittlung dienen; solches Sprechen nennt Arendt bloßes Gerede: »Wenn Sprechen ›Mittel zum Zweck‹ wird, ist es in der Tat ›bloßes Gerede‹, weil es überhaupt über nichts mehr Aufschluß gibt, also dem eigentlichen Sinn des Sprechens geradezu zuwiderläuft.«¹⁷² Aufschluss bedeutet nicht Einordnung im Sinne eines begrifflichen Erkennens, sondern ein Aufschließen und Erscheinen von Einzelheit. Und diese bedarf eines Wesens, das durch seine eigene absolute Verschiedenheit fähig ist, diese zu denken. Es geht darum, eine Frage aus verschiedenen Blickpunkten zu betrachten, die Sache selbst und die Sprechenden so in gewissem Sinne aufzuschließen, immer anders nach einer Sache zu fragen und so gemeinsam zu sprechen: Folglich geht es nicht darum, gegenüber füreinander zu antworten, sondern miteinander zu fragen. Solange sich mein Tätigsein auf Nicht-Menschliches bezieht, bin auch ich selbst im Grunde nicht mehr als ein Ding: eine Kraft, ein Wirkendes.

In diesem Sinne ist das Verhältnis zwischen Urteil und Handlung noch einmal verdeutlicht, auf das ich zu Anfang hingewiesen habe: Die Handlung ist nur Handlung, wenn sie auf einem gemeinsamen Urteilen beruht, einem Gespräch, das von verschiedenen Standpunkten aus die eine Sache betrachtet, das erst im Zwischenraum der Sprechenden die Sache als sie selbst neu entdeckt und so einen Blick auf sie wirft, der des »Augenblickes reines Bleiben« ertragen kann, der im »Zuwurf eines Augenblicks« auf dessen »Ankunft«¹⁷³ wartet. Wenn nun das Urteil eine Tätigkeit ist, die auf der erweiterten Denkungsart beruht, also auf jenem Sich-in-andere-Hineinversetzen-und-vonderer-Standpunkt-aus-Denken, dann muss die Handlung noch in anderer Weise auf der Sprache – nämlich auf einer Art Verständigung mit Anderen – beruhen, auf einer

170 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 218.

171 Ebenda, S. 73.

172 Ebenda, S. 221.

173 Hannah Arendt [1951]: *Ohne Titel*. In: dies.: *Ich selbst, auch ich tanze. Die Gedichte*. München/Berlin 2015, S. 49f.

Art von Kommunikation. Und diese Kommunikation ist es, die Arendt das Wesen des Menschseins nennt, dieses besteht darin: »anderen in der Welt zu erscheinen, von ihnen wahrgenommen zu werden, sich mit ihnen zu verständigen«¹⁷⁴. In der Welt als ich selbst zu erscheinen, heißt also, mich auszusprechen und mich dadurch als ich selbst zu zeigen – meinen daimon erscheinen zu lassen, wie es oben hieß. Dementsprechend ist kein Handeln denkbar, das sich ohne Worte vollzöge: »Gäbe es [...] wirklich ein prinzipiell wortloses Handeln, so wäre es, als hätten die aus ihm resultierenden Taten auch das Subjekt des Handelns, den Handelnden selbst, verloren; nicht handelnde Menschen, sondern Roboter würden vollziehen, was für Menschen grundsätzlich unverständlich bleiben müsste. [...] Wortloses Handeln gibt es strenggenommen überhaupt nicht, weil es ein Handeln ohne Handelnden wäre.«¹⁷⁵ Die Pluralität als solche – so ist bei Seyla Benhabib zu lesen – drückt sich *im Sprechen selbst* aus.¹⁷⁶ Wenn die Menschen in dieser Weise als sie selbst erscheinen, machen sie einen neuen Anfang, ein neues Denken und Verstehen insofern möglich, als sie eine Weise *sich* auszusprechen in die Welt bringen, die es vorher noch nie gegeben haben kann, weil es *sie selbst* nicht gab. Demnach ist Handeln für Arendt die einzige Tätigkeit, in der sich die Gebürtlichkeit der Menschen zeigt, von der bereits die Rede war. »Was den Menschen zu einem politischen Wesen macht, ist seine Fähigkeit zu handeln; sie befähigt ihn, sich [...] Unternehmungen zuzuwenden, die ihm nie in den Sinn hätten kommen können, wäre ihm nicht diese Gabe zuteil geworden: etwas Neues zu beginnen.«¹⁷⁷ Anfangen bedeutet also Handeln und so handelnd einen Anfang in der Welt zu setzen.

In einem Gespräch betont Arendt die »aufschließende Qualität« des gesprochenen Wortes; diese trennt sie von seinem bloß »kommunikativen Wert«: »Wir alle wachsen mit einem gewissen ererbten Wortschatz auf. Wir müssen dann diesen Wortschatz überprüfen. Und dies nicht nur, indem wir herausfinden, wie dieses oder jenes Wort gewöhnlich gebraucht wird, woraus sich eine gewisse Anzahl von Verwendungen ergibt. Diese Verwendungsweisen sind dann legitim. Meiner Meinung nach hat ein Wort vielmehr eine viel engere Beziehung zu dem, was es ausdrückt oder was es ist, als nur die Art und Weise, in der es zwischen Ihnen und mir gebraucht wird. Das heißt, Sie schauen nur auf den kommunikativen Wert des Wortes. Ich schaue auf die aufschließende Qualität. Und diese aufschließende Qualität hat natürlich immer einen geschichtlichen Hintergrund.«¹⁷⁸ Es geht weder beim Urteilen noch beim Handeln darum, die eigene Meinung bloß kommunizieren zu können, wie oben bereits in Bezug auf Weißpflugs Annahme bemerkt, Urteile seien für Arendt einzig an ihrem »Kommunikations- und Austauschprozess [...] zu messen.«¹⁷⁹ Das gesprochene Wort als Aufschließendes zu hören bedeutet, auf das Wort selbst zu hören, es zu deuten, die Deutung der je Anderen zu hören, durch den Zwischenraum zwischen all diesen Positionen zu versuchen, dem Wort selbst eine Stimme zu geben. Dementsprechend geht es nicht allein darum, was

174 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 113.

175 Ebenda, S. 218.

176 Seyla Benhabib [1996]: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, S. 99.

177 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*, S. 81.

178 Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 98.

179 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 85.

ein Wort für die jeweils Sprechenden meint, sondern auch – oder vor allem – darum, was *es selbst* meint: nicht aber im Allgemeinen, sondern *jetzt*. Dieses Einzelne, das es also jetzt meint, kann weder die eine noch die andere Sprechende allein schon meinen, es kann nicht von einer Seite gemeint und dann so überzeugend vorgebracht werden, dass die Gegenseite irgendwann überläuft und so ein Übergewicht – oder *eine* Fließrichtung – erzeugt wird. Vielmehr kann es einzig als es selbst gemeint sein im Zwischenraum, der im Gespräch entsteht; es zeigt sich *jetzt* in der Betrachtung und Beurteilung durch die Verschiedenen. Im Gespräch über diese verschiedenen Auslegungen zeigt sich dann nicht, welche besonders überzeugend ist oder sich besonders gut mitteilen ließe – es zeigt sich vielmehr zwischen allen Auslegungen eine *andere*, eine, die das absolut Verschiedene meint, es vielleicht *auf*-sagt.

Ein handelndes Sprechen ist für Arendt nicht nur auf die Offenheit der Sprechenden, sondern in gewissem Sinne auch auf die Offenheit des Ortes angewiesen: Es ist einzig möglich in der Öffentlichkeit. Meines Erachtens geht es hier aber nicht um einen bestimmten Ort, sondern vielmehr darum, *wer* dort erscheinen kann. Ein solches Sprechen kann nur zwischen Gleichen stattfinden, weil sich allein zwischen diesen ein Zwischen auf tun kann, das nicht durch Hierarchie bereits bewertet – und folglich benannt, ausgefüllt – ist. Im Privaten herrscht für Arendt immer Ungleichheit, hier sind die Menschen der Notwendigkeit unterworfen und in stetem Kampf. Inwiefern muss also das Gespräch in der Öffentlichkeit stattfinden, wo genau lässt sich die Grenze zwischen privat und öffentlich ziehen? Sophie Loidolts Thesen zu Arendts Erscheinungsbegriff legen die Vermutung nahe, Erscheinen wäre eine Art Selbstverständlichkeit, etwas, das eintritt, sobald die Menschen ihre privaten Räume verlassen. Sie schreibt: »Arendt würde entgegen Husserl *und* Heidegger sagen: ›Ich bin nicht *erst* in der Welt und *dann* erscheine ich manchmal und manchmal nicht‹, sondern In-der-Welt-Sein heißt wesentlich in die Welt eintreten, indem ich in ihr erscheine [*»appear«*] und sie zu verlassen, indem ich aus ihr verschwinde [*»disappear«*]. In Bezug auf das Erscheinen vor Anderen in der Welt könnte man es so formulieren: ›Ich bin nicht erst mit Anderen und dann erscheine ich manchmal vor ihnen und manchmal nicht, sondern Mit-Anderen-Sein heißt wesentlich vor ihnen zu erscheinen.«¹⁸⁰

Dies würde bedeuten, dass ›Welt‹, die Arendt als den Raum begreift, der zwischen den Sprechenden entsteht, einfachhin da ist, sobald ich mich außerhalb des Privaten befinde. Weiterhin geht Loidolt davon aus, dass Arendt weder eine sprachphilosophische noch eine konstruktivistische Haltung gegenüber der Frage nach Realität einnehme; vielmehr basierten Wahrnehmung, Erfahrung und Erscheinung auf sinnlichen Empfindungen: »Reflexion oder Auslegung kommt definitionsgemäß immer zu spät, um die Faktizität des Realen ›erklären‹ zu können.«¹⁸¹ Bedeutet das also, dass die Menschen, sobald sie in die Außenwelt treten, sobald sie rein sinnlich ihre Umgebung wahrnehmen, als sie selbst erscheinen? Wäre dem so, schiene mir Arendts Warnung vor einem Schwinden der Öffentlichkeit und einer Ausbreitung des Gesellschaftlichen sinnlos; so auch die eben erwähnte Trennung zwischen Sprechen und bloßem Gerede.

180 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 75. [Übersetzung der Autorin.]

181 Ebenda, S. 72. [Übersetzung der Autorin.]

Als-ich-selbst-Erscheinen, als absolut Verschiedene, ist immer nur potentiell möglich, keinesfalls natürlich gegeben.

Die Frage ist, in welchem Verhältnis ›Realität‹ und ›Welt‹ hier zueinander stehen. Loidolt definiert ›Welt‹ in Arendts Sinne so: »Arendt entwickelt drei miteinander verbundene Begriffe von ›Welt‹, welche nicht als abgetrennte Bereiche gedacht werden sollen: Erstens, die ›Erscheinungswelt‹ als grundlegender Bereich der Erscheinungen, in dem Erscheinen gleichzeitig Sein bedeutet; zweitens, die Welt der Objekte und der Objektivität, *die Dingwelt*; und drittens *die Mitwelt* oder das ›zweite Zwischen‹, das durch unsere intersubjektiven Beziehungen entsteht und das all diese Bedeutungen in der einen Welt, in der wir als Menschen existieren können, zusammenhält.«¹⁸² Meines Erachtens ist das einzige Erscheinen der Menschen, das keiner Voraussetzung bedarf, das durch die Geburt gegebene. Loidolt weist darauf hin, dass Arendt »Erscheinung« innerhalb ihrer Schriften unterschiedlich definiere. Während der Erscheinungsraum in *Vita activa* ein *Produkt* menschlicher Sprache und Handlung beschreibe, sei in *Vom Leben des Geistes* die Erscheinung selbst dessen ontologische Vorbedingung. Zu den letztgenannten Ausführungen heißt es dann weiter, Arendt entwickle dort eine »phänomenologische Theorie des Lebens«¹⁸³. Loidolt bezieht sich hier auf die folgende Stelle: »[J]ede Spezies lebt in ihrer eigenen Welt. Doch allen mit Sinnen begabten Geschöpfen ist die Erscheinung als solche gemeinsam: erstens eine erscheinende Welt, und zweitens die – womöglich noch wichtigere – Tatsache, daß sie selbst erscheinende und verschwindende Wesen sind, daß es vor ihrer Ankunft schon immer eine Welt gegeben hat und nach ihrem Abtreten immer eine geben wird. Leben heißt in einer Welt leben, die schon vor einem da war und nachher weiter da sein wird.«¹⁸⁴ Loidolt entnimmt dem, dass es zwei Weisen der Erscheinung gebe, von denen die weltbildende als die grundlegendere zu begreifen sei.

Dem stimme ich insofern zu, als Arendt tatsächlich in zweifacher Weise von Erscheinung spricht: zum einen im Sinne eines Sich-in-die-Welt-Bringens, das bedeutet, den Anderen als Selbst zu erscheinen – dies ist nur in der Pluralität möglich –, zum anderen im Sinne eines In-die-Welt-Kommens, das jedes Geborensein an sich bedeutet. In diesem singulären Erscheinen zeigt sich bereits die absolute Verschiedenheit der je Geborenen und so ist immer auch die Möglichkeit geboren, als ein Jemand zu erscheinen. In diesem Sinne heißt es bei Arendt, dass Geborenwerden ein Erscheinen,

182 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 93. [Übersetzung der Autorin.]

183 Ebenda [Übersetzung der Autorin.]; vgl. außerdem: ebenda, S. 102.

184 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 30.

In der englischen Fassung heißt es: »[E]very animal species lives in a world of its own. Still, all sense-endowed creatures have appearance as such in common, first an appearing world and second, and perhaps even more important, the fact that they themselves are appearing and disappearing creatures, that there always was a world before their arrival and there always will be a world after their departure. To be alive means to live in a world that preceded one's own arrival and will survive one's own departure. On this level of sheer being alive, appearance and disappearance, as they follow upon each other, are the primordial events, which as such mark out time, the time span between birth and death.« (Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Vol. 1: *Thinking*. New York 1977, S. 20; zitiert nach: Sophie Loidolt: *Phenomenology of Plurality*. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity. London/New York 2018, S. 102.)

Sterben ein Verschwinden – appear/dis-appear – bedeutet. In der Gebürtlichkeit an sich ist angelegt, dass der Mensch sich durch eine zweite Geburt in die Welt bringen kann, indem er als ein Jemand – als *er selbst* – erscheint. In dieser Weise erscheinen und so zugleich einen Erscheinungsraum schaffen ist also nicht konsekutiv, sondern immer konditional zu denken. In *Vita activa* schreibt Arendt, ein Erscheinungsraum bilde sich überall dort, »wo Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen«. Dieser Raum überdauere niemals »die Aktualität der Vorgänge, in denen er entstand« und löse sich nicht erst dann auf, »wenn die Menschen verschwunden sind [...], sondern bereits, wenn die Tätigkeiten [...] verschwunden oder zum Stillstand gekommen sind. Er liegt in jeder Ansammlung von Menschen potentiell vor, *aber eben nur potentiell*; er ist in ihr weder notwendigerweise aktualisiert, noch für immer oder auch nur für eine bestimmte Zeitspanne gesichert.«¹⁸⁵ Potentialität liegt demnach in jedem Schritt in die Öffentlichkeit – *wer* da aber schreitet, *wohin* er geht, und *was* er dort tut, ist ausschlaggebend und nicht natürlicherweise gegeben. Es ist entscheidend, ob dort eine Einzelne spricht, wovon gesprochen wird – daher die Trennung zwischen dem Sozialen und dem Politischen – und auch, wo das Sprechen stattfindet – daher die Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Raum.

Sowohl die Pluralität als auch das Handeln sind also maßgeblich von dem Bestehen einer Öffentlichkeit abhängig. Nur in der Öffentlichkeit besteht die Möglichkeit, gemeinsam handelnd einen Anfang zu setzen. Öffentlichkeit ist aber nicht – wie bereits angesprochen – einfach der Ort, der nicht den privaten, den häuslichen Bereich meint, ein Draußen im Gegensatz zum Drinnen; Öffentlichkeit ist der Raum, der zwischen den Menschen sich bildet, die sich als Gleiche im Gespräch begegnen. Das im Privaten Gedachte wird in der Öffentlichkeit wirklich dadurch, dass es dort mit Anderen besprochen und so hinterfragt und von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet wird. Seyla Benhabib geht davon aus, dass in Zeiten von »totalitären Regimen [...] die Öffentlichkeit, so paradox das klingen mag, sehr oft in die Privatsphäre ab[wandert]. Die öffentliche Welt wird nun in Kirchen und Gemeindefestungen angesiedelt, wird in die Wohnzimmer von Privatleuten, in halböffentliche Treffen von Künstlern und Intellektuellen, in politische Kabaretts verlegt.«¹⁸⁶ Auch Sophie Loidolt hält es für möglich, dass Handeln und Sprechen im Privaten stattfinden: »Arbeitende und herstellende Menschen verstehen sich [...] immer schon als Menschen unter Menschen, also inmitten der Pluralität.«¹⁸⁷ Dies aber würde bedeuten, dass Pluralität automatisch entstünde, sobald es Vielheit gibt und das ist in Arendts Sinne zurückzuweisen. Loidolt sagt an späterer Stelle selbst, dass Pluralität nicht »einfach ›da‹ oder vorhanden sei«¹⁸⁸, dennoch scheint es mir falsch, von einem grundlegenden Selbstverständnis der Pluralität zu sprechen, weil es um ein Bewusstsein dessen, dass wir »Menschen unter Menschen« in diesem gattungsmäßigen Sinne sind, hier nicht gehen kann: Von Pluralität kann man kein Verständnis haben, weil sie nicht einfach ein Zustand ist – wie eben an Arendts

185 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 251. [Hervorhebung der Autorin.]

186 Seyla Benhabib [1996]: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, S. 206f.

187 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 119. [Übersetzung der Autorin.]

188 Ebenda, S. 175. [Übersetzung der Autorin.]

Ausführungen zum *zoon politikon* gezeigt wurde –, sondern eine Möglichkeit, die nur im Moment ihrer Verwirklichung ernsthaft denkbar wird.

Damit die Masse sich als Gemeinschaft erkennt und sowohl je Einzelne in die Welt als auch die Zwischen-Welt als solche erst hervorbringt, muss sie sich im Gespräch erst wandeln. Aus diesem Grund muss meines Erachtens ebenso Jaeggis Verständnis der auf dem gemeinsamen Gespräch gegründeten Zwischenwelt zurückgewiesen werden. In *Welt und Person* heißt es: »Ich kann gar nicht feststellen, ob ich mit jemandem eine Welt gemeinsam habe, wenn ich nicht mit ihm spreche bzw. mich irgendwie – sei es durch Gesten – verständige. Die bloße Anwesenheit am selben Ort ist kein ausreichendes Indiz dafür. [...] Daß wir eine Welt miteinander teilen, stellen wir dadurch fest, daß wir uns – auf welche Weise auch immer – über sie verständigen. Wir tauschen Beobachtungen aus, [...] wir charakterisieren und bewerten gemeinsam, was wir sehen. Wir erschaffen eine gemeinsame Welt, indem wir sie mit Bedeutungen ›aufladen‹.«¹⁸⁹ Meinem Verständnis nach kann es nicht darum gehen, sich »irgendwie«, »auf welche Weise auch immer« zu verständigen, es geht nicht einzig um die Öffentlichkeit des Gesprächs, sondern sowohl um das *Wer* der Sprechenden – *deshalb die Betonung der ›absoluten Verschiedenheit‹* –, das *Wie* der Frage – *deshalb die Betonung des ›Politischen‹* – und das *Wo*, das sich im Gespräch gründet – *deshalb die Betonung der ›Öffentlichkeit‹*.

Wäre die Pluralität einfach eine Vielheit, wäre die Rede von einer absoluten Verschiedenheit unnötig und mit ihr die Geburt des Selbst, die nicht das einfache Geborensein meint. Loidolt stellt an späterer Stelle die These auf, dass »die Öffentlichkeit« oder »das Private« eine neue, eigenständige Logik, nämlich diejenige von *Sichtbarkeit*, einleiten«¹⁹⁰. Mir scheint es richtig, dass es nicht darum gehen kann, einen bestimmten Ort – so zum Beispiel den Marktplatz – als politisch zu kennzeichnen, wohingegen Orte, die uns als privat gelten, grundsätzlich aus diesem Raum auszuschließen wären. Sichtbarkeit wäre somit ein richtiger Ansatz, um eine Unterscheidung vorzunehmen: Ein Ort kann dann als politisch gelten, wenn er es ermöglicht, dass die Einzelnen sich im Sprechen zur Erscheinung bringen, und dies können sie überall dort, wo ein Gespräch möglich ist, das in Offenheit und Ziellosigkeit solche Fragen bespricht, die alle betreffen. Es geht also nicht um die Möglichkeit, von irgendjemandem an irgendeinem Ort gesehen zu werden, sondern um die Erscheinung der absolut Verschiedenen. Die Öffentlichkeit ist der Ort des Hellerleuchteten, hier erscheinen die Dinge nicht nur im schwachen Licht der eigenen Meinung, sondern unter den strahlenden Flutern der Gemeinschaft, der Vielseitigkeit. In dieser Weise spricht Jerome Kohn von seinen Gesprächen mit Arendt: Nie sei es um den Ort gegangen, an dem das Gespräch *stattfand*, sondern vielmehr um den Ort, der durch das Gespräch *entstand*: Ein offener Ort, der verschiedene Sichtweisen zulasse und fordere und der aus einem ständigen »Weiterdenken« bestehe. So sieht Kohn in Arendts Schriften »eine Ähnlichkeit zu den späten Arbeiten von Cézanne«: »Wenn er aus seinen vielfältigen Wahrnehmungen eines einzelnen Baumes oder Felsens ein Bild macht, lässt Cézanne die Betrachter unmittelbar am Prozess des Malens – den er mit dem Denken verglich – teilhaben und öffnet ihnen auf diese Weise die Augen für seine verblüffende Sichtweise der überwältigenden

189 Rahel Jaeggi [1997]: *Welt und Person*, S. 62.

190 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 133. [Übersetzung der Autorin.]

Mannigfaltigkeit dessen, was in der Wirklichkeit existiert. Auch wenn Schreiben und Malen Tätigkeiten sind, die eine öffentliche Welt herstellen, kamen Hannah Arendts sprühender Geist und die Geschwindigkeit, mit der sie jedes Thema aus unterschiedlichen Perspektiven bedachte, auch in privaten Gesprächen zum Ausdruck. Der springende Punkt an Konversationen mit Arendt war nicht, Resultate zu erzielen oder zu Schlussfolgerungen zu gelangen, sondern weiterzusprechen.«¹⁹¹

Als Gegensatz zu diesem hellerleuchteten Ort, an dem die Sprechenden als sie selbst in Erscheinung treten können, kommt dem Privaten und auf das Eigene beschränkten Raum eine ebenso wichtige Bedeutung zu. Er ist nötig, damit die Menschen sich zurückziehen und verbergen können, da niemand sich »dauernd in ihm [sc. der öffentliche Raum] aufhalten [kann], weil das überhelle Licht des Öffentlichen die Verborgenheit vernichtet, welche das Leben der Sterblichen, wie alles Lebendige, gerade für sein Lebendigsein braucht«¹⁹². Im Hinblick auf unsere Gegenwart ist die Betonung des Privaten insofern wichtig, als dieses heute – obwohl es zugleich die Öffentlichkeit in ihrer Fixierung auf Privatinteressen ganz eingenommen zu haben scheint – aufs Stärkste bedroht ist. Soziale Medien ziehen das Private ins Überhelle und nehmen ihm so den Schutz des dunklen Raums, der ein Unerkanntsein möglich macht. Es war im Kapitel zum Denken bereits davon die Rede, dass ein Mensch, der sich »ständig in der Sichtbarkeit hält«, die »Fähigkeit verliert, aus einem dunklen Untergrund in die Helle der Welt aufzusteigen«, da er »die Dunkelheit und Verborgenheit ein[büße], die dem Leben in einem sehr realen, nicht-subjektiven Sinn seine jeweils verschiedene Tiefe geben«¹⁹³.

Obwohl demnach der Schutz des Privaten als grundlegend gelten muss, um Politik in Arendts Sinne zuzulassen, ist es unmöglich, in diesem Raum Politik selbst zu gründen. Ein wirkliches Erscheinen des »Wer-einer-ist« kann es hier nicht geben, da dort nicht die Freiheit herrscht, sondern die Unterworfenheit unter die Lebensnotwendigkeiten. Ziehen die Menschen sich also ganz in diese Sphäre zurück, können sie nicht als absolut Verschiedene in Erscheinung treten und sind so unfähig, einen neuen Anfang zu stiften. Denn zwischen bloß Verschiedenen bildet sich kein Raum, Gleichheit ist immer auch Einheit. Insofern braucht der »Rückzug aus der Welt [...] den Menschen nicht zu schaden. [...] Nur tritt mit einem jeden solchen Rückzug ein beinahe nachweisbarer Weltverlust ein; was verloren geht, ist der spezifische und meist unersetzliche Zwischenraum, der sich gerade zwischen diesem Menschen und seinen Mitmenschen gebildet hätte.«¹⁹⁴ Was im Privaten verloren gehen muss, ist die Wirklichkeit: »Menschlich und politisch gesprochen sind Wirklichkeit und Erscheinung dasselbe, und ein Leben, das sich, außerhalb des Raumes, in dem allein es in Erscheinung treten kann, vollzieht,

191 Jerome Kohn [2005]: *Die geistsprühende Hannah Arendt. Erinnerungen*. Übers. v. Thomas Wild/Wolfgang Heurer. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005)*, S. 19.

192 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 250.

193 Ebenda, S. 87.

194 Hannah Arendt [1959]: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*. München 1960, S. 6f.

ermangelt nicht des Lebensgefühls, wohl aber des Wirklichkeitsgefühls, das dem Menschen nur dort ersteht, wo die Wirklichkeit der Welt durch die Gegenwart einer Mitwelt garantiert ist, in der eine und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint.«¹⁹⁵ Wird das Private aber für das Politische gehalten, ist die Gefahr groß, dass dieses sodann für das Wirkliche gehalten wird. Dort aber herrscht nicht Gleichheit als Voraussetzung für absolute Verschiedenheit, sondern eine Gleichheit, die nur der Vergleichbarkeit dienen soll. Doch auch in der Öffentlichkeit ist Gleichheit alles andere als selbstverständlich. Hier zeigt sich das Handeln als ein auf das Herstellen Angewiesenes: Es bedarf eines politischen Raumes, der qua Gesetz Gleichheit garantiert. »Die Gesetze waren [...] nicht Erzeugnisse des Handelns, sondern Produkte des Herstellens wie die Mauern, welche die Stadt umschlossen und ihre physische Identität bestimmten, auch. Bevor das Handeln überhaupt beginnen konnte, mußte ein begrenzter Raum fertig- und sichergestellt werden, innerhalb dessen die Handelnden dann in Erscheinung treten konnten, der Raum des öffentlichen Bereichs der Polis, dessen innere Struktur das Gesetz war; der Gesetzgeber und der Architekt gehörten in die gleiche Berufskategorie.«¹⁹⁶ Mit dem Hergestellten als Grund für das Gespräch werde ich mich im letzten Kapitel noch einmal beschäftigen.

Diese Gesetze aber bringen – wenn sie auch als Voraussetzung gelten müssen – noch keine Öffentlichkeit hervor. Von einem »Erscheinungsraum« kann erst die Rede sein, wenn dort »Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen« und ihn »unterscheidet von anderen Räumen, die wir durch Eingrenzung aller Art herstellen können, daß er die Aktualität der Vorgänge, in denen er entstand, nicht überdauert, sondern verschwindet, sich gleichsam in nichts auflöst, und zwar nicht erst, wenn die Menschen verschwunden sind [...], sondern bereits, wenn die Tätigkeiten, in denen er entstand, verschwunden oder zum Stillstand gekommen sind«¹⁹⁷. Das Erscheinen dieses Raums ist also auf die Handlung insofern angewiesen, als er nicht *bestehen* kann, sondern nur im Moment der Handlung selbst entsteht, um dann mit ihr auch wieder zu vergehen. Diesen Raum sieht Arendt in den modernen Gesellschaften schwinden und gibt für diesen Verlust zwei Gründe an: zum einen die Vergesellschaftung des Öffentlichen, die sich darin zeigt, dass das Politische nur noch als Lösung sozialer Probleme gedacht wird; dieser Umstand wurde weiter oben eingehend besprochen. Zum anderen nennt sie den Aufstieg der Massengesellschaft und die daraus resultierende Selbst- und Weltentfremdung des modernen Menschen – auch davon war bereits die Rede. In diesen vermassten Gesellschaften wurde Politik durch bürokratische Verwaltung ersetzt, Handeln durch Verhalten, die Arbeit wurde in den öffentlichen Raum verschoben und der Sinn von Politik ist nicht mehr Freiheit, sondern Selbsterhaltung.¹⁹⁸ In den modernen Gemeinschaften hat sich – so Rainer Forst – eine »Sphäre der ›Gesellschaft«¹⁹⁹

195 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 251.

196 Ebenda, S. 244.

197 Ebenda, S. 251.

198 Vgl. Maïke Weißpflug/Jürgen Förster [2011]: *The Human Condition*, S. 64.

199 Rainer Forst [2007]: *Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts*. In: Heinrich Böll Stiftung (Hg.): *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktuali-*

gebildet, die die frühere Aufteilung des Staates in polis und oikos, also den Stadtstaat und die Hausgemeinschaft, den öffentlichen und den privaten Bereich ersetzt. Dass diese Trennung aufgelöst worden ist, halte Arendt für fatal, denn der Einzug des Privaten in den politischen Bereich hat nicht nur die Aufteilung verschoben, sondern das Politische fast vollkommen verdrängt. »In der nivellierten Arbeits- und Massengesellschaft gibt es keinen politischen Raum mehr [...]; es herrscht vielmehr das »Niemand« des sozialen Interesses, bürokratisch verwaltet. Ergebnis ist wiederum eine politische Weltlosigkeit, sozusagen die verwaltete Nicht-Welt.«²⁰⁰ Der private Bereich des oikos enthielt das Herrschen und das Beherrschtwerden. Dort war eine natürliche Ungleichheit anzutreffen, die Naturnotwendigkeiten geschahen im Privaten und die lebenserhaltende Arbeit wurde dort verrichtet. Der öffentliche Bereich hingegen war ein vor der Herrschaft – im Sinne der Ungleichheit – geschützter Raum. Dort ging es um Rechte und um Freiheit. Es war ein Dasein von Gleichen unter Gleichen, in dem es keine Gewalt und keinen Zwang gab.²⁰¹

Um aber nicht nur so die Verschiedenheit der Menschen zu schützen, sondern auch ihre Absolutheit zu bewahren, mussten – wie ausführlich erläutert worden ist – soziale Fragen aus diesem Bereich ferngehalten werden. Weiterhin geht Arendt davon aus, dass die Aufhebung einer strikten Trennung zur Entstehung totalitärer Systeme führe. Die Aufhebung der Grenze verkenne den Sinn des Politischen; dieser liege im Zusammensein der Verschiedenen. Die Vorstellung, dass die Menschen einer Nation eine große Familie seien, verwischt diese Verschiedenheit und »bereitet den Boden [...] für völkisches Denken, Identitätsdenken, totalitäres Denken, Gleichschaltung, Aussortierung, Säuberung. Ein in die Politik getragenes Familienprinzip mit seiner Pluralitätsfeindlichkeit nach innen und seiner Gleichheitsfeindlichkeit nach außen negiert mit dem Argument der Blutsbande und gemeinsamen Herkunft, der völkischen Verbundenheit und natürlich-homogenen Nation die Pluralität und Gleichheit aller Menschen.«²⁰² Das »Sich-Verhalten«²⁰³, das Arendt der Handlung gegenüberstellt und der vermassten Gesellschaft zurechnet, meint für sie ein Tätigsein, das absolut kalkulierbar ist und gerade das absolut Verschiedene der Menschen zu verdecken sucht. »An seine Stelle [sc. die des Handelns] ist das Sich-Verhalten getreten, das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen, und spontanes Handeln wie hervorragende Leistungen zu verhindern.«²⁰⁴ Solches Verhalten ist immer an eine soziale Rolle geknüpft: man verhält sich als Angestellte, als Mutter, als Akademikerin; es ist das Einfügen in eine Form, das alles Eigene hinter sich lassen muss. Das Selbst, das »Wer-einer-ist«, bleibt

tät? Berlin 2007, S. 233. (Im Folgenden zitiert als: Rainer Forst: *Republikanismus der Furcht und der Rettung*.)

200 Rainer Forst [2007]: *Republikanismus der Furcht und der Rettung*, S. 233.

201 Vgl. Christina Thürmer-Rohr [2011]: *Öffentlichkeit/Privatheit*. In: Wolfgang Heurer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 302.

202 Ebenda, S. 303.

203 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 52.

204 Seyla Benhabib [1996]: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, S. 61.

dabei immer hinter der sozialen Maske verborgen und ist alsdann innerhalb der Masse sich verhaltender Individuen nicht mehr auszumachen.

Die Voraussetzung für menschliches Handeln, das gemeinsame Urteilen, das grundsätzliche Fragen aus verschiedenen Perspektiven betrachtet und sie in einer Weise stellt, die sich diesen wirklich öffnet und zuhört, scheint mir nicht zu den politischen Idealen unserer Zeit zu gehören. Dies zeigt sich unter anderem in der Programmierung der Sozialen Medien, sind diese doch darauf ausgerichtet, der eigenen Meinung Rückhalt zu geben, oder auch: sie aus der Frage herauszuzerren. Diese Programme erkennen zum Beispiel durch wiederholte Sucheingaben Vorlieben für bestimmte Themen und Seiten, auf denen bestimmte Haltungen vertreten werden und schlagen dementsprechend beim nächsten Öffnen Seiten vor, die diesen ähnlich sind. So wird die eigene Meinung ständig bestärkt und beschränkt und ein Ort geschaffen, an dem sie wachsen kann, ohne dass sie je hinterfragt würde; dabei spielt sich all das in einem allem Anschein nach öffentlichen Raum ab, dem Internet, jenem Ort, der allen offensteht, in dem sich die Meinungen aller zu begegnen scheinen. Das Täuschende an dieser Art der begrenzten Nachrichtenvermittlung und des umzäunten Gesprächs liegt meines Erachtens darin, dass die so Sprechenden eben die Grenzen nicht nur nicht wahrnehmen, sondern sich vielmehr in einem grenzenlosen Raum zu befinden meinen, in den unendlichen Weiten eines weltweiten Netzes.²⁰⁵ Durch die beschriebenen Suchfunktionen aber sind die Anderen denkbar wenig anders, da ja nur solche ›anderen Meinungen‹ angezeigt werden, die die eigene Antwort nicht ins Wanken bringen und sie also kaum in eine Frage verwandeln können. Wenn wir dann aber doch einmal auf wirklich andere Meinungen stoßen, erscheinen diese so anders, dass es uns kaum mehr möglich ist, uns mit ihnen zu befassen: So wird die Andere zum Feind und der Unterschied zur »Frontlinie«. Es gibt nur noch die eine eigene Richtung, in die es die Einzelnen durch ausgewählte

205 Kathrin Morgenstern weist auf die grundsätzlichen Möglichkeiten hin, die in solcher Vernetzung liegen. Sie führt Arendts Briefwechsel an, die bewirkten, dass sich »Handlungsräume [...] auf die transatlantische Ebene ausdehnten« und außerdem dazu führten, dass »eine tatsächliche körperliche Ko-Präsenz in einem Raum« nicht mehr notwendig war. Dafür könnten heute auch die virtuellen Räume sorgen, und so scheint Morgenstern die »Verbindung zu digitalen und virtuellen Formen der Kommunikation und des storytelling augenfällig«. Dementsprechend spreche »aus Arendts Theorie heraus [...] nichts dagegen, sich solche virtuell und global erweiterten Versammlungsorte vorzustellen – solange es noch eine Pluralität an Geschichten und Kanälen gibt. Das Netz der Geschichten erfährt dann eine deutliche Erweiterung.« (Kathrin Morgenstern [2019]: ›*Einer wird immer bleiben um die Geschichte zu erzählen*‹, S.141).

Ginge es in diesem Netz tatsächlich darum, einen Zwischenraum entstehen zu lassen, gemeinsame Fragen zu durchdenken und von ganz anderen Standpunkten aus zu betrachten, könnte dies tatsächlich als Ausweitung angesehen werden. Die Erfahrungen, die wir mit diesem Netz bereits gemacht haben, scheinen mir solche Deutung aber nicht naheulegen, vielmehr ist zu vermuten, dass die Vermassung hier nur weiter fortschreitet. In diesem Sinne halte ich es für unangemessen, hier eine Verbindung zu Arendts »storytelling« zu ziehen. Solche Vernetzung kann zwar politisch durchaus wirksam sein, nicht aber durch die *Erweiterung* der Gesprächsräume, sondern dadurch, dass Menschen mit *derselben Perspektive* sich finden und zu einer Gruppe verschmelzen können, um *zielführend* tätig zu werden. So haben die Sozialen Medien zum Beispiel eine entscheidende Rolle für die Mobilisierung und Wirkkraft der Proteste während des Arabischen Frühlings gespielt.

Nachrichten umso heftiger treibt. Von einer Suche nach Pluralität, nach verschiedenen Ansichten einer Sache kann hier dagegen nicht die Rede sein.

In diesem Klima einer Unerschütterlichkeit der eigenen Meinung ist Raum geschaffen für all jene Parteien, die mit ihren einfachen Antworten und Selbstverständlichkeiten in diesen Chor bloß noch einzustimmen brauchen. Zugleich wird diese Situation, die dringend des Urteils – nicht des Ab-urteils, sondern der Auseinandersetzung – bedürfte, oftmals nicht in ihren Hintergründen hinterfragt; stattdessen werden die Anderen bloß als Andere, bald als Feinde, bald als Geistesranke, abgetan. Die Reaktion auf den neuerlichen Aufstieg populistischer Parteien scheint mir dies zu bezeugen: Fassungslosigkeit, und dann: Abgrenzung, abschließende Bezeichnung, Verweigerung eines ernstesten Urteils. Solche Verweigerung des Bedenkens aber macht Handlung unmöglich, belässt die Meinungsträger in ihrem Schlummer. Die zunehmenden Wahlerfolge rechter Parteien aber sollten in die Frage treiben, sollten dazu führen, zu hinterfragen, was zu diesen Entwicklungen geführt hat. Die Demokratie macht es sich zur Aufgabe – innerhalb bestimmter gesetzlicher Grenzen – jedem Mitglied zuzuhören, jedem das Recht auf seine eigene Stimme zu verbürgen. Wenn alles wirklich Andere aber als Abnormales und Un-menschliches abgestempelt wird, verliert es immer sogleich das Recht, überhaupt noch diskutiert zu werden. So werden gerade diejenigen Fragen, die für die Gemeinschaft am relevantesten sind, einfach aus ihr ausgeschlossen.

Was sowohl die Zugehörigkeit zu einer solchen Gruppe als auch die Abgrenzung von ihr bieten kann, ist Identität. Die Menschen identifizieren sich mit oder gegen sie, um jemand zu sein. Was lange Zeit Religionen und Nationen geleistet haben, fällt heute weg und hinterlässt eine Lücke, die sogleich gefüllt sein will. Die Suche geht also nach solchen Zugehörigkeiten, die gerade nicht hinterfragen und plural sind, sondern Einheit stiften. In einem Gespräch sagt Arendt, dass sie »ganz sicher« sei, »daß diese ganze totalitäre Katastrophe nicht eingetreten wäre, wenn die Leute noch an Gott oder vielmehr an die Hölle geglaubt hätten, das heißt, wenn es noch letzte Prinzipien gegeben hätte.«²⁰⁶ Die selbstverständlichen Regeln hätten also einen Rahmen bieten können, der den Einschluss in diese neue Bewegung verhindert hätte. Zugleich aber konnte es ein solch totales System nur geben, weil es in die Fußstapfen solcher Selbstverständlichkeiten hat treten können.

Der Versuch der Einheitsstiftung geschieht sowohl in linken als auch in rechten politischen Bewegungen, wenn auch der Unterschied grundlegend ist: Wo rechte Gruppen niemals wirklich fragen »Wer ist das Volk?« – die Antwort ist klar: es sind die Weißen,

206 Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 88. Weiter heißt es dort, dass »diejenigen, die noch sehr fest an die sogenannten alten Werte glaubten, am ehesten bereit waren, ihre alten Werte gegen eine neue Wertordnung auszutauschen, vorausgesetzt, man gab ihnen eine. Und ich fürchte mich davor, weil ich glaube, daß in dem Moment, in dem Sie jemandem eine neue Wertordnung – oder jenes berühmte »Geländer« – geben, dieses sofort ausgetauscht werden kann.« (Ebenda.) Gerade der *Zusammenbruch* der Selbstverständlichkeiten ist es, der einen Neuanfang ermöglicht: »Wegen dieser Begebenheiten [sc. der Zusammenbruch der Werte] beginnen wir mit dem Fragen.« (Ebenda.) Dieses Fragen kann sich aber nur dort ergeben, wo die Lücke offengehalten wird und niemals dort, wo sie mit neuen unabänderlichen Überzeugungen ausgefüllt wird.

Einheimischen, die Volksgemeinschaft – stellen linke Bewegungen diese Frage – solange sie tatsächlich linke Politik wollen – meines Erachtens *wirklich*. Durch solche Gruppen, die die Einzelnen vereinnahmen, können diese nicht mehr gesehen werden: Alles andere ist feindlich, auch die in gleicher Weise Unterdrückten. Solche, die eigentlich in den gemeinsamen Dialog miteinbezogen werden sollten, werden ausgegrenzt, einfach um der Grenze willen: Geflüchtete von Sozialhilfeempfängern, Alte von Jungen. Die Identifizierung mit diesen Gruppen kann nicht mehr auf gemeinsamem Gespräch und Urteil gründen und so scheint es nur konsequent, Mouffes bereits erwähnte Schlussfolgerung zu ziehen: Auch die linken Bewegungen müssen populistisch werden, auch sie müssen das Urteil durch die Emotion ersetzen. Wenn sich die umgebende Welt zu schnell, zu unüberschaubar verändert, zu groß und unübersichtlich wirkt, müssen die Antworten umso einfacher werden. Arendt schreibt in diesem Sinne: »Da es den Menschen schwer fällt – und dies mit Recht –, mit etwas zu leben, das ihnen den Atem raubt und sie sprachlos macht, haben sie allzu oft der offensichtlichen Versuchung nachgegeben, ihre Sprachlosigkeit in alle möglichen auf der Hand liegende Sprachgebilde, die, immer natürlich unangemessen, gefühlsmäßige Erregung ausdrücken, zu übertragen. Die Folge ist, daß heute die ganze Geschichte gewöhnlich mit Begriffen der Gefühlswelt, die als solche nicht unbedingt kitschig sein müssen, erzählt wird, um sie zu sentimentalisieren und zu verkitschen. [...] Die ganze Atmosphäre, in der die Dinge heutzutage diskutiert werden, ist mit Gefühlen, oft nicht gerade großen Formats, aufgeladen, und wer immer diese Fragen anspricht, muß damit rechnen, wenn überhaupt noch möglich, auf ein Niveau heruntergezogen zu werden, auf dem ernsthaft nicht mehr diskutiert werden kann.«²⁰⁷ In der Sprachlosigkeit herrscht keine Stille. Die Sprachlosigkeit ist laut, das Gerede schreit. Wenn niemand mehr sprechen kann, kann es auch keine absolut Verschiedenen mehr geben, und so kann die Verkitschung Einheit zu stiften vortäuschen, wo es schon längst nichts mehr gibt als Masse.

Solche Masse aber ist dann keine plurale Gemeinschaft, sondern – in der Unterscheidung Sophie Loidolts – ein Kollektiv. Loidolt spricht davon, dass Arendts Pluralität, die sie als »aktualisierte«, als nur in ihrer Erneuerung Seiende begreift, eines »Wir« bedarf; dieses könne weder *allein* noch gegen die Anderen realisiert werden. In diesem »Wir« nun zeige sich die Vielheit einer jeden Einzelnen, gleichzeitig aber müsse jedem einzelnen »Ich« die Möglichkeit zur Entfaltung gegeben werden. Dementsprechend schlägt Loidolt vor, von »Intersubjektivität« und nicht einfach von »kollektiven Formen« zu sprechen.²⁰⁸ Diese Unterscheidung ist für die Auseinandersetzung mit Arendts Begriff der Pluralität grundlegend: Durch die Betonung der Pluralität soll nicht bloß hervorgehoben werden, dass die Menschen soziale Wesen sind²⁰⁹ – in der erwähn-

207 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 19.

208 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 154f. Loidolt spricht hier in Anlehnung an Husserl von Intersubjektivität. In ihrem Buch geht sie den phänomenologischen Spuren nach, die in Arendts Denken zu Husserl und Heidegger führen. Siehe u.a. »[W]ir werden noch sehen, inwiefern Husserls Intersubjektivität und Heideggers Mit-Sein zweifelsfrei als ›Wegbereiter‹ für den Entwurf von Pluralität verstanden werden können.« (Ebenda, S. 161f.) [Übersetzung der Autorin.]

209 Auch Sophie Loidolt betont diesen Punkt: »Mit ›Pluralität‹ meint Arendt weder eine bloß quantitative Vielzahl noch eine quantitative oder qualitative Vielfalt innerhalb einer Vielzahl, die zum Beispiel durch einzigartige genetische Codes, verschiedene Sozialisierungsprozesse oder multi-

ten anthropologischen Bestimmung als zoon politikon – vielmehr soll damit auf die Existenz von etwas hingewiesen werden, das über alles Faktische hinausgeht, etwas, das durch jeden einzelnen Menschen immer wieder absolut neu ist. Pluralität ist das gemeinsame Gespräch der absolut Verschiedenen, es ist ein Zusammensein, das auf den Einzelnen in diesem Zusammensein Erscheinenden beruht, das es *nur dann geben kann*, wenn die Sprechenden *sich selbst* zeigen, wenn sie *als sie selbst* sprechen; nur dann, wenn sie den je Anderen *zuhören* und diese so *erkennen*. Jedes Einfassen in ein Kollektiv aber vernichtet genau dies, muss die Einzelnen vereinen, um sein Ziel erreichen zu können.

Diese Vereindeutigung der Vielen bringt Arendt in einer Eintragung aus dem *Denktagebuch* mit der Vielheit der Sprachen in Zusammenhang: »Pluralität der Sprachen: Gäbe es nur eine Sprache, so wären wir vielleicht des Wesens der Dinge sicher. [...] Dadurch, dass der Gegenstand, der für das tragende Präsentieren von Dingen da ist, sowohl Tisch wie ›table‹ heißen kann, ist angedeutet, dass uns etwas vom wahren Wesen des von uns selbst Hergestellten und Benannten entgeht. Nicht die Sinne und die in ihnen liegenden Täuschungsmöglichkeiten machen die Welt unsicher, auch nicht einmal die ausgedachte Möglichkeit oder erlebte Panik, dass alles nur ein Traum sein könnte, sondern die Vieldeutigkeit, die mit der Sprache und vor allem mit den Sprachen gegeben ist. Innerhalb einer homogenen Menschengemeinschaft wird das Wesen des Tisches durch das Wort Tisch vereindeutigt, um doch gleich an der Grenze der Gemeinschaft ins Schwanken zu geraten. [...] Daher der Unsinn der Weltsprache – gegen die ›condition humain‹, die künstlich gewaltsame Vereindeutigung des Vieldeutigen.«²¹⁰ Sich in Bewegungen zu integrieren, die eine gemeinsame Identität schaffen und das je Eigene verschlucken und zum Verschwinden bringen, heißt, dem Urteil ein Ende setzen, heißt, die menschliche Fähigkeit des Neuanfangs abzuschaffen. Hannah Arendts Verständnis des Guten bedeutet aber gerade dies: Es in der Frage erscheinen lassen, das gemeinsame Gespräch, nicht Identität im Allgemeinen suchen, sondern das je Einzelne erkennen und so den Anfang ermöglichen. Es heißt, *nicht* die Antwort zu kennen und *nicht* durch Verkitschung in einen Strom sich mitreißen zu lassen, nein: »Die Frage ist gerade, wie man das Schwimmen im Strom überhaupt vermeiden kann.«²¹¹

Was hat sich also bis hierhin in der Frage nach dem Guten gezeigt? Zunächst, dass im Denken der Keim, die Voraussetzung des Urteilens liegt. Es ist folglich die Gedankenlosigkeit des Bösen, die dann auch das Urteilen verwehrt – die in den »Unwillen [führt], sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem anderen ist«²¹². Um dieser Willenlosigkeit einen Willen entgegenzustellen, bedürfen die Menschen sowohl des Denkens als auch des gemeinsamen Sprechens über das Gedachte – des Urteilens. Die Frage

kulturelle ›Diversität‹ erreicht werden könnten.« (Ebenda, S. 175.) [Übersetzung der Autorin.] Vgl. außerdem: »Pluralität ist [...] mehr als ein Fakt – sie ist eine Aktualisierung und nur als solche kann sie als Bedingung fungieren.« (Sophie Loidolt: *Hannah Arendt's Conception of Actualized Plurality*. In: Thomas Szanto and Dermot Moran (Hg.): *The Phenomenology of Sociality: Discovering the ›We‹*. London/New York 2016, S. 43.) [Übersetzung der Autorin.]

210 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 43.

211 Ebenda, S. 45.

212 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 44.

nach dem Urteilen bringt der Frage nach dem Guten in diesem Sinne ein weiteres Stück näher.

Urteilen scheint zunächst zwei möglichen Ergebnissen zu dienen: Eine der Urteilsparteien wird von der anderen Seite überzeugt und wechselt alsdann die Seiten. Hier gilt es, das eine Richtige aus mehreren Möglichkeiten zu wählen, entweder die Anderen von dem eigens Bezeugten zu überzeugen oder ihre Zeugenschaft als verlässlich anzuerkennen. Das Urteilen wird hier als Mittel gesetzt, um die eigene Meinung durchzusetzen und ein Ziel zu erreichen; in dieser Weise muss vom Urteilen gedacht werden, wenn es einer sozialen Frage dienlich sein soll. Arendt geht es in ihrem Verständnis aber um etwas anderes: Zunächst halte ich es für entscheidend, Arendts Beschreibung des Urteilens – andere Perspektiven einzunehmen, »ohne die eigene Identität aufzugeben«²¹³ – genauestens zu bedenken. Ihre Absicht liegt an dieser Stelle meines Erachtens darin, sich von einer anmaßenden Einfühlung abzugrenzen und klarzumachen, dass es nicht um ein individuelles, miteinzubeziehendes Gefühl geht, sondern um die *Frage an sich*, die bedacht und beurteilt werden muss. Eine Einfühlung könnte bedeuten, den Standpunkt der Anderen bloß zu tolerieren, als sei dieser ein Geschmack, »über den sich nicht streiten lässt«. Die angestrebte Betrachtung der Frage – aus anderer Perspektive und doch zugleich als ich selbst – geht dagegen wesentlich über eine solche Toleranz hinaus; der Umstand, dass ich es bin, die fragt, dass ich *als ich selbst* urteile, impliziert eine *echte* Fragestellung und das Übernehmen von Verantwortung.

Zudem geht Arendts Verständnis über einen bloßen Ausgleich – also die Addition von Stimmen – hinaus, weil es nicht nur die sprechenden Stimmen mitdenkt, sondern zugleich das mögliche Urteil, das aus dem *Zwischenraum* der Sprechenden klingt. Das Gute beschränkt sich nicht auf die Ermöglichung einer Pluralität als Vielstimmigkeit; an dieser Stelle gilt es zu bedenken, dass Arendts Verständnis von Pluralität mehr meint, nämlich nicht nur die je Einzelnen, sondern immer zugleich auch den *Zwischenraum*, den diese bilden. Nur im Mitdenken dieses Raumes ist es möglich, einem Bösen entgegenzustehen, das nicht mehr durch das Versprechen verführt, das Verlangen nach Macht, Reichtum oder Rache zu stillen, sondern gerade ein *Unwille* ist, ein *Mitschwimmen*, eine *Selbstverständlichkeit*. In diesem Zwischen erst, das jedes Sprechen eröffnet, wird der neue Anfang denkbar: ein Urteil, das nicht bloß das schon bestehende einer der Sprechenden ist, sondern das erst im Gespräch *zwischen* den Einzelnen entsteht. Dieses Neue und absolut Verschiedene ist es, das dem Gleichklang und Selbstverständlichen entgegensteht, denn in ihm zeigt sich: dass es möglich ist.

Ein in gewöhnlicher Weise verstandenes Urteil kann somit nur überzeugen und vereinen, so vereint dann kann es einen Kampf gewinnen lassen: Es kann befreien. Arendts Begriff aber hält ein Denken *positiver* Freiheit bereit, einer Freiheit zu handeln, das Neue zu beginnen. Das Gute ist dementsprechend eine Weise zu sprechen, die nie müde wird zu fragen, die das selbst Gedachte in die offene Frage der Gemeinschaft bringt und es dort nicht nur ausspricht, sondern immer auch schweigt und in den *Zwischenraum* hineinhört.

213 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

5.3 »Worte sind Brunnen, denen das Sagen nachgräbt.«²¹⁴ Die Über-setzung

Vielleicht ist das Unmögliche die einzige Chance eines Neuen, einer neuen Philosophie des Neuen. Vielleicht, und vielleicht ist es in Wahrheit erneut das *vielleicht*, das diese Chance nennt.

Jacques Derrida: Politik der Freundschaft

Ich möchte im Folgenden zwei Arendt'schen Gedanken noch weiter in die Tiefe folgen: der wunderlichen Betonung des Zwischenraums, in dem das Neue sich ankündigt, und der Sprachlichkeit des Guten; beiden kann sich mit Walter Benjamin entscheidend angenähert werden, indem ihnen durch seine Betrachtung eine neue und grundlegende Perspektive hinzugefügt wird. Dass Hannah Arendt in Bezug auf die Vereindeutigung der Vielen, die das Gute verhindert und dem Bösen den Weg bereitet, gerade von der Vielheit der *Sprachen* spricht, ist kein Zufall, denn diese absolute Verschiedenheit der Stimmen ist als die Bedingung der Möglichkeit des Guten anzusehen. Diese Pluralität bedeutet Öffnung für das Neue und ihr ist ein Ende bereitet durch jede Vereinheitlichung – unabhängig von der Güte ihrer Ziele. Dieser Möglichkeit, die einzig in der Vieldeutigkeit der Sprachen gegeben ist, denkt auch Walter Benjamin nach. Das seltsame Verhältnis, in das das absolut Einzelne zur Vielheit tritt und die Möglichkeit, die allein im gemeinsamen Weiterdenken liegt, findet sich auch hier: Im Verhältnis des einen, interpretierbaren Textes zur Vielheit der Interpretationen. Wie Sophie Loidolt schreibt, handelt es sich bei dem Zwischenraum, den die Pluralität bildet, um einen geschichtlichen Ort, an dem Menschen durch Geschichtenerzählen und gemeinsames Handeln ein Netz weben, das einen Anfang, aber niemals ein Ende hat, da jeder Mensch weiterweben, neu interpretieren oder eine Antwort auf das zu geben versuchen kann, das dort zuvor ver-öffentlich-t worden ist.²¹⁵ Das je Gesagte ist hier niemals nur einzeln, sondern ermöglicht gerade in seiner absoluten Einzelheit die Frage, die Vieldeutigkeit, das Nach-denken.

Walter Benjamins Verständnis der Übersetzung – des Über-setzens eines einzelnen Textes hin zu einem neuen – soll zudem in engstem Verhältnis zu Arendts Verständnis der absolut Verschiedenen gedacht werden, die erst sie selbst wird im Gesehen- und Gehörtwerden durch die Anderen, nur das Jetzt bedenken kann im Zusammendenken mit den anderen Sichtweisen. So zeigt sich der einzelne, deutbare und immer wieder neu ins Licht gesetzte Text immer dann, wenn er aus einer Gegenwart heraus neu betrachtet und bedacht wird, wie sich die Einzelne immer dann als sie selbst zeigt, wenn die Deutungen und Ansichten der Anderen sie als absolut Verschiedene erkennen. So

214 Vgl. Martin Heidegger [1951] *Was heißt Denken?*. In: ders.: Gesamtausgabe, Band 8: Was heißt Denken?. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Hg. v. Paola-Ludivika Coriando. Frankfurt a.M. 2002, S. 135.

215 Vgl. Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 115.

scheint die Frage danach, *wer* da spricht und nach *was* da gefragt ist, in jedem gemeinsamen Gespräch neu auf, wie auch die Fragen des Urtextes sich in jeder Übersetzung aufs Neue stellen. Diese Weiter-über-setzung also gleicht dem Weiter-weben des Netzes, das einen Anfang, aber niemals ein Ende hat, da jeder Mensch weiter zu weben und neu zu interpretieren versuchen kann.

Außerdem ist die Übersetzung – wie ich im Folgenden zeigen werde – ohne Nutzen, will nicht Werkzeug sein, um das Problem des Unverständnisses zu lösen, sondern einer wirklichen Frage – jetzt, zum Zeitpunkt des Über-setzens – sich aussetzen. In dieser Weise ist auch das Gespräch zwischen den absolut Verschiedenen nur dann wirkliches Gespräch, wenn es ernstlich fragt, anstatt das Sprechen selbst zum Mittel zu erniedrigen. Ist ein Sprechen der Einzelnen und Übersetzenden in dieser Weise offen, macht es sich auf einen Weg ins Ungewisse, anstatt vom gewünschten Zielpunkt aus den direktesten Pfad bloß noch zu errechnen. In Derridas Sinne denkt sie so immer ein ›Vielleicht‹ mit: »[D]as kommende *vielleicht* wird der Frage stets zuvorgekommen sein. Die Frage sekundiert, sie ist stets verspätet und sekundär. In dem Augenblick, da sie Gestalt annimmt, wird ein *vielleicht* sie eröffnet haben, wird es sie offenhalten, wird eben dort, wo sie zur Frage wird, ein *vielleicht* es ihr, vielleicht, stets verwehren, sich zu schließen.«²¹⁶

Um der Idee, dem je Einzelnen, sich anzunähern, müssen die Menschen sich in dessen Darstellung üben, so ging oben die Rede; nicht das Einzelne in die allgemeine Masse zwingen, indem es dem einen Begriff, der die Vielen meint, untergeordnet wird, sondern nach diesem einen da, nach seinem *Namen* fragen. Wie also – so möchte ich nicht aufhören zu fragen – lässt sich das nicht Darstellbare zur Darstellung bringen, wie kann sich das Unerhörte zeigen, wie kann Wahrheit in Erscheinung treten? Die Darstellung, um die es hier gehen soll, ist immer »Darstellung des Ursprünglichen« und erfüllt damit stets »den Charakter der Entdeckung«²¹⁷ – einer Ent-deckung des Alten im Jetzt, einer Entdeckung des Einzelnen durch die Einzelne, einer Entdeckung des neuen Anfangs. Es geht in diesem Sinne um das Alte, da nur von diesem aus der Anfang möglich ist; zugleich aber geht dieser Anfang jederzeit über das Alte hinaus – und ist so Entdeckung der Über-setzung, die von dort aus möglich wird: Dies Einzelne also ist es selbst erst in seiner *Herauslehnung*. Bei Werner Hamacher heißt es dementsprechend: »Das Original ist nur deshalb – und also nur halb – Original, weil es, ursprünglich über sich selbst hinausdeutend, sich selbst schon verlassen hat. Es ist Original, und also ursprünglich, nur weil es auf dem Sprung in seine Übersetzung ist.«²¹⁸

Benjamins Übersetzer gräbt sich durch die Sprachschichten der alten Worte, überspringt auf diesem Wege Jahrhunderte, um mit einem Augenblick der Vergangenheit

216 Jacques Derrida [1994]: *Politik der Freundschaft*. Übers. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt a.M. 2000, S. 70.

217 Walter Benjamin [1924]: *Das Trauerspielbuch-Manuskript von 1924*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* I/3: *Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 936. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Das Trauerspielbuch-Manuskript*.)

218 Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.): *Übersetzen*: Walter Benjamin. Frankfurt a.M. 2001, S. 183. (Im Folgenden zitiert als: Werner Hamacher: *Intensive Sprachen*.)

zusammenzutreffen, in dem die Sprache sich gewissermaßen wiedererkennt. Dieser Augenblick dann kann nach Möglichkeit vollenden, was bis zu diesem Zeitpunkt unerfüllt geblieben ist. »Einer Entdeckung aber, die in einzigartiger tiefster Weise sich verbindet mit der Wiedererkennung. Er ist das Wiedererkennen eines Unerhörten als eines in uralten Zusammenhängen beheimateten. Die Entdeckung einer Aktualität des Phänomens als eines Repräsentanten vergessener Zusammenhänge der Offenbarung.«²¹⁹ Arendt spricht – ich wieder-hole – von dem »Wahren des Kunstwerks«, das deshalb so ergreifend sei, weil es »nicht eine sehnde Regung des Gemüts ist, sondern [...] den Sinnen gegenwärtig vorliegt, leuchtend, um gesehen zu werden, tönend, um gehört zu werden, in die Welt noch hineinsprechend aus den Zeilen des gelesenen Buches«²²⁰. Übersetzen heißt hier »Wiedererkennen eines Unerhörten« – Hören und Erschweigen des Gesagten. Im Erschweigen kann in dieser Befragung dann dasjenige tönen, das nur jetzt gehört werden kann: In der Stille des einen Augenblicks. Dieses absolut Einzelne verbirgt sich ausschließlich in der Sprache, nicht aber in einem bezeichnenden, sondern in solchem Sprechen, das in seiner Darstellung öffnet. »So ist die Übersetzung zuletzt zweckmäßig für den Ausdruck des innersten Verhältnisses der Sprachen zueinander. Sie kann dieses verborgene Verhältnis selbst unmöglich offenbaren, unmöglich herstellen; aber darstellen, indem sie es keimhaft verwirklicht, kann sie es.«²²¹ So ist auch hier das »verborgene Verhältnis« – die Pluralität – im Übersetzen, im Nachdenken und in die Gegenwart rufen, »wie im Keim gegeben«²²².

5.3.1 »Solange die Stimme beim Reden ins Ohr steigt, wartet sie auf die Wahrheit.«²²³ Das Übersetzen

1923 schreibt Benjamin in seinem Aufsatz *Die Aufgabe des Übersetzers*: »Nirgends erweist sich einem Kunstwerk oder einer Kunstform gegenüber die Rücksicht auf den Aufnehmenden für deren Erkenntnis fruchtbar. [...] [K]ein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörerschaft.«²²⁴ Dieser Gedanke muss zunächst verwundern: Die Übersetzung scheint doch gerade diesen Zweck zu verfolgen. Dient denn das Übersetzte *nicht* der Leserschaft und soll die Übersetzung *nicht* die Mauern der Sprachgrenzen überwinden, indem sie den übersetzten Text einer größeren Zahl von Menschen zugänglich macht? Gemeinhin ist es doch eben das, was unter der Tätigkeit der Übersetzerin verstanden wird: Sie übersetzt »fremdsprachige Texte in die eigene Sprache«, damit »die Differenz zwischen den Sprachen mit den Mitteln der eigenen Sprache ausgelöscht wird«²²⁵. Über dies gegensätzliche Verständnis Benjamins heißt es bei Hamacher, Übersetzung sei »keine Setzung. Sie ist dasjenige, was jeder Setzung und noch jedem Vermögen der Setzung, ob es als Verstand, Anschauungsform

219 Walter Benjamin [1924]: *Das Trauerspielbuch-Manuskript*, S. 936.

220 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 202.

221 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 12.

222 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 93.

223 Vgl. Herta Müller: *Herztier*. Frankfurt a.M. 2007, S. 15.

224 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 9.

225 Alfred Hirsch [1997]: *Vorwort*. In: Alfred Hirsch (Hg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt a.M. 1997, S. 7. (Im Folgenden zitiert als: Alfred Hirsch: *Vorwort*.)

oder als produktive Einbildungskraft gedacht wird, vorausgehen muß. Übersetzung setzt nicht, sie setzt über ... und setzt über jede mögliche Bedeutung und ihren Grund in den Formen der Anschauung und der Selbstbeziehung hinweg.«²²⁶

Eine bloß vermittelnde Übersetzung muss für Benjamin immer in den »Grenzen der eigenen [Sprache]« verbleiben und »Fremdheit und Differenz« opfern, »um dann mit [...] der Zielsprache neu verkleidet zu werden«²²⁷. Sie sucht demnach nicht nach dem Einzelnen, sondern gibt ihm bloß ein neues, allgemeines Gewand. Eben dieses, das durch solches Übersetzen mitgeteilt werden könne, ist für Benjamin gerade das Unwesentlichste eines jeden Textes. In diesem Sinne sei jede Wiedergabe in einer anderen Sprache, die sich auf den bloßen Inhalt des Originaltextes konzentriere, an sich nicht hinreichend: Solch dienende Übersetzung ist ihm nur die »ungenauere Übermittlung eines unwesentlichen Inhalts. [...] Was ›sagt‹ denn eine Dichtung? Was teilt sie mit? Sehr wenig dem, der sie versteht. Ihr Wesentliches ist nicht Mitteilung, nicht Aussage.«²²⁸ Wenn nun also das Werk selbst nichts *mitzuteilen* habe, so könne auch das Wesen der Übersetzung nicht in einer solchen Mitteilung bestehen.²²⁹ Jerome Kohn deutet hier auf den Zusammenhang zwischen Arendt und Benjamin hin: »[G]enuine Kunstwerke [sind] wie genuine Handlungen für die Welt und verheimlichen ihre Wahrheiten in der Welt.« Weiter spricht er von der »schwierigen und seltenen Freude, nicht diese Wahrheiten festzustellen, sondern sie als kristallisierte Fragmente zurückzufordern, die durch die Erleuchtung ihrer Tiefe die Möglichkeit der Gegenwart wieder beleben«²³⁰. Es kann hier folglich nicht darum gehen, die intendierte Mitteilung des Textes oder der Handelnden zu entschlüsseln; vielmehr geht es um ein Erkennen der Tiefe des Einzelnen und eines Dritten, das sich in dieser Lücke – jetzt – zeigt. Nur dort liegt die »Möglichkeit der Gegenwart«.

Was bedeutet das nun für den Baum, von dem nun schon mehrfach die Rede war: Übersetzen wir seine Bezeichnung in die englische Sprache, haben wir dem ›Baum‹ ein ›tree‹ hinzugefügt. Was haben wir dadurch gewonnen? Nun, die Engländerin, der wir womöglich von diesem Baum berichten mögen, versteht nun, um was es geht. Dass es aber um diesen einen Baum geht, nicht um eine grundsätzliche Betrachtung des Baumes, ist ihr wohl, trotz der sprachlichen Brücke, die nun gebaut dasteht, zu verstehen kaum möglich. Was wir da übersetzen, ist das Unwesentlichste an *diesem einen Baum*. Die Übersetzung einer Dichtung nun, die nicht weiter entfernt stehen könnte von den Enzyklopädiendatensätzen des Wissens, deren Ziel es ist, bloße Eigenschaften um der Einordnung willen aufzuzählen, kann sich niemals mit einer inhaltlichen Übertragung zufriedengeben. Ein Gedicht wie auch ein Stück Musik beschreiben niemals Allgemeinheiten, sondern versuchen gerade von jeder Oberflächlichkeit den größtmöglichen Abstand zu gewinnen. So würde solche Übertragung etwas in die Niederungen herabzerren, das bereits in hohen Höhen sich aufhielt. Das Wesen der Dichtung und der Übersetzung ist an sich grundverschieden: »Ihre Intention [sc. die der Übersetzung] geht nicht allein

226 Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*, S. 227.

227 Alfred Hirsch [1997]: *Vorwort*, S. 7.

228 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 9.

229 Vgl. ebenda.

230 Jerome Kohn [2007]: *Urteilen und eine gemeinsame Welt*, S. 153.

auf etwas anderes als die der Dichtung, nämlich auf eine Sprache im ganzen von einem einzelnen Kunstwerk in einer fremden aus, sondern sie ist auch selbst eine andere: die des Dichters ist naive, erste, anschauliche, die des Übersetzers abgeleitete, letzte, ideenhafte Intention.« Der Übersetzer spricht sich in Richtung der Ideen, lässt die Worte des Originals »in einen gleichsam höheren und reineren Luftkreis der Sprache hinauf[wachsen]«, in dem sich dann dasjenige zeigen kann, »was an einer Übersetzung mehr ist als Mitteilung«²³¹. Benjamin spricht von dem, was über bloße Mitteilung hinausgeht. Das Wesentliche, das Eigene des einzelnen Textes ist gerade dasjenige, von dem sich in gewöhnlichem Sinne nichts sagen lässt.

Dieser Gedanke steht in engstem Verhältnis zu dem »Wer-einer-ist« Arendts, das sich »jedem Versuch, es eindeutig in Worte zu fassen, [entzieht]. Sobald wir versuchen zu sagen, wer jemand ist, beginnen wir Eigenschaften zu beschreiben, die dieser Jemand mit anderen teilt und die ihm gerade nicht in seiner Einmaligkeit zugehören. Es stellt sich heraus, daß die Sprache, wenn wir sie als Mittel der Beschreibung des Wer benutzen wollen, sich versagt und an dem Was hängen bleibt, so daß wir schließlich höchstens Charaktertypen hingestellt haben, die alles andere sind als Personen, hinter denen vielmehr das eigentlich Personale sich [...] verbirgt.«²³² Das Ausdeuten des absolut Verschiedenen, das Weiterdenken und Ins-Gespräch-Bringen des bereits Gedachten sind für Arendt und Benjamin die einzigen Wege, die zur Einzelheit führen können. Es geht nicht etwa darum, etwas Wesentliches zu bewahren und abzuschließen, sondern darum, dieses immer wieder neu aufzuschließen und zu befragen, es in die Welt zu bringen, ohne zu wissen, wer sich da zeigen wird. Die absolut Einzelne Arendts kann sich nur den Anderen zeigen, ihr daimon wird nur dann sichtbar, wenn sie sich selbst ausspricht. Über das Verhältnis der Sprachen zueinander heißt es bei Hamacher: »Der Verweis auf eine andere Sprache ist also für jede einzelne wesentlich: eine Sprache ist Sprache nur, sofern sie Sprache für eine andere Sprache ist – nicht anstelle einer anderen Sprache, sondern im Hinblick auf sie.«²³³ Demnach geht es im Dialog dieser verschiedenen Sprachen nicht etwa darum, das eine Richtige zu erreichen – wie es bei Arendt nicht darum geht, die eine Meinung herauszufiltern –, sondern um einen »Hinblick«, ein lautloses Ansehen des Anderen, das Zwischenraum zulässt.

In diesem Sinne kann der Übersetzung nicht die Aufgabe einer Vermittlung zukommen, da sie das Berechenbare gerade nicht darstellt. In ihr aber zeigt sich »das innerste [...] Verhältnis [...] der Sprachen zueinander«²³⁴, die absolute *Verschiedenheit* also, ihr *Menschensprache*-Sein. Die Übersetzerin bringt das Stumme ins Lauthafte, indem sie gerade nicht das sich ihr entgegenschreiende Offensichtliche, die Begriffe der Dinge, in der anderen Sprache erneut zum Vorschein bringt, sondern auf dasjenige hört, das aus diesem Text selbst – *jetzt* – sich ausspricht und – wenn es als Gegensatz zu den lauten,

231 Vgl. Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 14f.

232 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 223. [Hervorhebung der Autorin.]

233 Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*, S. 183.

234 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 12.

zugreifenden Begriffen gedacht wird – sich ausspricht, indem es schweigt.²³⁵ Mithin darf die Übersetzung deshalb nicht *auf einen Menschen* bezogen werden, weil es nicht um das Verständnis des Inhaltes einer Schrift geht, sondern um dasjenige, was sich *in ihr* ausspricht; dieses aber ist gerade dasjenige, das einer jeden, die nach Inhalten sucht, entgehen muss. Sie wird auch nicht für den Ausgangstext geschrieben, vielmehr steht sie mit ihm durch dessen Übersetzbarkeit in einem »Zusammenhang des Lebens«²³⁶ – weil die Übersetzung aus dem Original hervorgeht, weil sich durch das Weitertragen etwas Neues »aus dem Geformten [...] erheben [kann]«²³⁷. Um sich aber aus der allzu festen Form erheben zu können, muss es durch die Übersetzung erst befreit werden. Der übersetzbare Text also bleibt erhalten, indem er immer wieder aus der Gegenwart heraus und in absolut neuer Weise befragt wird: »[W]ährend das Dichterwort in der seinigigen [sc. die Muttersprache] überdauert, ist auch die größte Übersetzung bestimmt in das Wachstum ihrer Sprache ein-, in der erneuten unterzugehen.«²³⁸

Der Text ist gewissermaßen nur in seiner Wandlung er selbst. »Denn wie Ton und Bedeutung der großen Dichtungen mit den Jahrhunderten sich völlig wandeln, so wandelt sich auch die Muttersprache des Übersetzers«;²³⁹ innerhalb dieser immer neuen Verwandlungen »erreicht das Leben des Originals seine stets erneute späteste und umfassendste Entfaltung«²⁴⁰. Indem die Übersetzung immer neue Fäden in das Netz der Menschen-Geschichte schlägt, geht es nie darum, möglichst viel Ähnlichkeit mit dem Original aufzuweisen, sondern um eine Deutung, die im Jetzt die Absolutheit des Einzelnen – das »Echo des Originals«²⁴¹ – und zugleich die »Verwandtschaft der Sprachen«²⁴² zum Ausdruck bringt. »Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen«²⁴³ ist die Aufgabe jeder Übersetzung. Die reine Sprache, so meine Annahme, meint das Bedenken des Neuanfangs, sie ist das weiße Blatt, das Bild einer

235 »Wenn anders es aber eine Sprache der Wahrheit gibt, in welcher die letzten Geheimnisse, um die alles Denken sich müht, spannungslos und selbst schweigend aufbewahrt sind, so ist diese Sprache der Wahrheit – die wahre Sprache. Und eben diese, in deren Ahnung und Beschreibung die einzige Vollkommenheit liegt, welche der Philosoph sich erhoffen kann, sie ist intensiv in den Übersetzungen verborgen.« (Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 16.)

236 Ebenda, S. 10.

237 Ebenda, S. 13.

238 Ebenda.

239 Ebenda.

Wenn das Eine nur in der Wandlung es selbst ist, kann es hier schwerlich um eine Erkenntnis gehen; an diesem Punkt zeigt sich noch einmal die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Sinn, von der weiter oben die Rede war. Werner Hamacher sieht hier einen ausschlaggebenden Unterschied zu Kant: »[S]o wenig das Sprachenverhältnis ein Verhältnis der Herstellung eines ihm äußerlichen Objekts sein kann, so sehr es ein intensives Verhältnis der Darstellung sein muß, so wenig ist es für Benjamin – und darin liegt eine weitere entscheidende Differenz seiner Überlegungen zu denjenigen Kants –, so wenig ist es ein Verhältnis der bloßen Erkenntnis.« (Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*, S. 199.)

240 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 11.

241 Ebenda, S. 16.

242 Ebenda, S. 12.

243 Ebenda, S. 19.

Sprache, die Einzelheit meinen kann. Sie immer wieder anzurufen bedeutet, das Unmögliche als Möglichkeit und Chance denkbar werden zu lassen, das absolut Einzelne – das sich auch Arendt in jedem Neuanfang ankündigt – wieder lebendig werden zu lassen. Für beide heißt dies nicht, sich von allem Gegenwärtigen abzuwenden und in ein Nirwana zu entfliehen, sondern gerade das Jetzt denken. Es denken und hervorbringen – weil vorstellbar werden lassen – als eine Zeit, die nicht einfach zweifach Gejagte ist, nicht nur fast vergangen und fast schon vorbei ist, sondern die absolute Möglichkeit bedeuten kann, wenn sie denn erkannt wird als reiner, absoluter Neuanfang. Wenn der Zwischenraum zwischen allem Geschriebenen, Gedachten, Gesagten nicht übergangen, sondern als möglicher Neuanfang angesehen wird.

Das ins Fremde Gebannte ist also nicht zu erlösen, indem es zur eigenen Sprache umgestaltet wird, sondern indem die Mauern der verschiedenen Sprachen überhaupt aufgebrochen werden – es sei hier erneut an Bachmanns Ausspruch erinnert: Es dürfe nicht versucht werden »die Sprache an sich neu zu machen, [...] [w]o nur mit ihr hantiert wird, damit sie sich neuartig anfühlt, rächt sie sich bald und entlarvt die Absicht. Eine neue Sprache muß eine neue Gangart haben, und diese Gangart hat sie nur, wenn ein neuer Geist sie bewohnt«²⁴⁴. Dieses Fremde bleibt fremd und ist nur so – als es selbst – der neue Geist. Es tritt hervor als das Echo, das bloß Hörbare des Textes, hörbar aber nur durch den Raum, der die fremde Sprache ist – denn niemals kann ein Echo im Nichts entstehen. Der Raum aber, der dieses Echo birgt und wiedergibt, scheint mir ein leerer zu sein, die Lücke zwischen dem Fremden und dem Eigenen, der geöffnet da steht, um das Zwischenzeitliche zu beherbergen, solange bis es durch die nächste Übersetzung in wieder neue Zusammenhänge gestellt wird. So setzt jedes Sprechen über im Moment seines eigenen Schweigens, in dem das Fremde im Eigenen erhört wird, in dem dasjenige, das in »fremde [Sprache] gebannt ist« in der Übersetzung zu Wort kommt.

Solche Übersetzung muss sich außerhalb der Schrift halten, um ihr Echo vernehmen zu können, sie »sieht sich nicht wie die Dichtung gleichsam im innern Bergwald der Sprache selbst, sondern außerhalb desselben, ihm gegenüber und ohne ihn zu betreten ruft sie das Original hinein, an demjenigen einzigen Orte hinein, wo jeweils das Echo in der eigenen den Widerhall eines Werkes der fremden Sprache zu geben vermag«²⁴⁵. Die Dichterin muss *Worte* finden, die das ihr auszudrücken vermögen, was sie

244 Ingeborg Bachmann [1959–60]: *Frankfurter Vorlesungen*, S. 19f.

245 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 16f.

Es geht der Rufenden hier also nicht darum, den Widerhall der eigenen Stimme so laut und oft als möglich zu vernehmen (wie es mir solche Gruppierungen zu tun scheinen, die eine Gleichheit der Meinung voraussetzen); vielmehr ist ihr Rufen immer zugleich – vielleicht: *vor allem* – ein Hineinhören und Zusammendenken.

Arendt denkt ebenfalls in einem Bild vom Wald, ich habe es weiter oben angeführt: »Bei allen Dingen, die erscheinen, ist etwas, das einem nicht erscheint, so lange man sich mitten in dem Phänomen befindet. Der Raum der Erscheinungen ist für Bäume nicht derselbe wie der Raum der Erscheinung für den Wald. So lange man im Wald ist, sieht man den Wald vor lauter Bäumen nicht. Der Raum der Erscheinung für den Wald ist die baumlose Ebene.« (Hannah Arendt [1968]: *Politische Erfahrungen im 20. Jahrhundert. Seminarnotizen (New School, Frühjahr 1968)*. In: Wolfgang

zu beschreiben sucht. Die Übersetzerin hingegen muss nicht die richtigen Worte finden, sie muss vielmehr *hören*, was das Echo des Originals ihr zuspricht, sie muss beider Sprachen Eigenstes hören, den Sinn des Originals aber darf sie nur an einem kleinsten Punkt berühren: »Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkte berührt und wie ihr wohl diese Berührung, nicht aber der Punkt das Gesetz vorschreibt, nachdem sie weiter ins Unendliche ihre gerade Bahn zieht, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes das Original [...]«. ²⁴⁶ Das je Eigene und Fremde der Schrift, die nicht zu Einem geformt, sondern als je Einzelne übersetzt werden sollen, gleichen für Benjamin den Bruchstücken eines Gefäßes. Diese Bruchstücke nun werden in der Übersetzung als Teile einer größeren Sprache »erkennbar«. Diese Sprache ist jene reine Sprache, in der sich zeigt, dass jedes Sprechen in seinem Ursprung das Neue und Einzelne meint, dass es durch die Sprachen denkbar ist. Zeigen kann es sich aber weder in der einen noch der anderen Sprache allein, vielmehr einzig in der Lücke, die zwischen den einzelnen Bruchstücken entsteht. Wären sie also verschmolzen, wären sie durch die Übersetzung nur noch *eine*, ein Textkörper – »zusammengeschmolzen in ein grotesk-gigantisches Einzelwesen« ²⁴⁷ – würden sie gerade den Zwischenraum verdecken und ausfüllen, in dem einzig das Neue entstehen kann. Die Übersetzung muss demnach, wie Arendt über die Denkübungen sagt, versuchen, »das Problem der Wahrheit in der Schweben [zu] halten« und sich darin üben, »sich in dieser Lücke – der einzigen Sphäre, in der Wahrheit eventuell erscheinen mag« ²⁴⁸ – zu bewegen.

Durch die immer wiederholte Übersetzung können sich zwischen den vielen möglichen Worten und dem einen In-Frage-Stehenden immer wieder Freiräume bilden, die es ermöglichen, sich dem absolut Einzelnen immer wieder anzunähern. Benjamin trennt zwischen dem Symbolisierenden und dem Symbolisierten, wobei die Annäherung durch das immer neue Symbol zum Symbolisierten selbst führen soll. Dieser Weg – dieses In-der-Schweben-Halten der Wahrheit – ist es, den die Übersetzung und das menschliche Gespräch in Arendts Sinne zu gehen versuchen; er ist ein nie endendes *Werden*. »Es bleibt in aller Sprache und ihren Gebilden außer dem Mitteilbaren ein Nicht-Mitteilbares, ein, je nach Zusammenhang, in dem es angetroffen wird, Symbolisierendes oder Symbolisiertes; Symbolisierendes nur in den endlichen Gebilden der Sprachen; Symbolisiertes aber im Werden der Sprachen selbst. Und was im Werden der Sprachen sich darzustellen, ja herzustellen sucht, das ist jener Kern der reinen Sprache selbst. Wenn aber dieser, ob verborgen und fragmentarisch, dennoch gegenwärtig im Leben als das Symbolisierte selbst ist, so wohnt er nur symbolisierend in den Gebilden.« ²⁴⁹

Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste. Göttingen 2007, S. 221.)

246 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 19f.

247 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 16f.

248 Hannah Arendt [1961]: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 18.

249 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 19.

Auch Hamacher spricht vom Verhältnis der Sprachen als einem werdenden: »Die Sprache der Übersetzung ist keine Sprache neben anderen, die nichts außer dem Verhältnis der Sprachen, dieses Verhältnis aber wiederum nicht als gegebenes, sondern als werdendes ausspricht. Die Über-

Benjamin unterscheidet zudem verschiedene Arten des Meinens eines Textes. Was ist darunter zu verstehen, dass die Übersetzung verschiedene Arten des Meinens zeigen kann und was ist unter demjenigen zu verstehen, das von ihm als *das eine Gemeinte* bezeichnet wird? Die Eigenschaft des Tisches, ›aus Holz zu sein‹, macht dasjenige, was in allen Sprachen das Gemeinte ist, nicht aus. Trotzdem gibt es aber etwas an diesem Tisch, das allen Sprachen gemein ist: »Worin kann die Verwandtschaft zweier Sprachen, abgesehen von der historischen, gesucht werden? In der Ähnlichkeit von Dichtung jedenfalls ebensowenig wie in derjenigen ihrer Worte. Vielmehr beruht alle überhistorische Verwandtschaft der Sprachen darin, daß in ihrer jeder als ganzer jeweils eines und zwar dasselbe gemeint ist, das dennoch keiner einzelnen von ihnen, sondern nur der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist: die reine Sprache.«²⁵⁰ Erneut erhebt sich die Frage: Was ist an dieser Rose, dieser einen, die wir meinen, der Gemeinten, in allen Sprachen gleich? Die Arten, sie zu meinen, die verschiedenen Ausdrücke der verschiedenen Sprachen, sind es gerade nicht. Die Art des Meinens bedeutet, dass zwei verschiedene Worte (Benjamin spricht von ›Brot‹ und ›pain‹) »dem Deutschen und dem Franzosen je etwas Verschiedenes bedeuten, daß sie für beide nicht vertauschbar sind«²⁵¹. In diesem Sprechen von ›Brot‹/›pain‹ kommt das Idiomatische der Sprachen zum Ausdruck, die Tatsache, dass in verschiedenen Ländern, ja sogar Landstrichen, verschiedene Bezeichnungen für einen Gegenstand Verschiedenes bedeuten. Das Gemeinte hingegen zeigt sich darin, dass sie ›eigentlich‹ »das Selbe und Identische bedeuten. [...] Während dergestalt die Art des Meinens in diesen beiden Wörtern einander widerstrebt, ergänzt sie sich in den beiden Sprachen, denen sie entstammen.«²⁵² Die beiden Wörter widerstreben sich, denn sie sagen Unterschiedliches; ihre Art, ›das Eine‹ zu meinen, ist verschieden. Sie ergänzen sich aber in den Sprachen, denen sie entstammen, weil das Sprechen selbst ihnen gemein ist; auf diese Weise »ergänzt sich in ihnen die Art des Meinens zum Gemeinten«²⁵³.

Das könnte nun auch so klingen, als seien bloß die vielen Arten des Meinens, die vielen Sprachen und Dialekte dafür verantwortlich, dass wir das Einzelne nicht anzusprechen vermögen. In gewisser Weise kann die Verwirrung der Sprache in Sprachen, von der die Bibel erzählt, als Ursprung der Unmöglichkeit verstanden werden, das Eine zu meinen. Zugleich aber bildet sie – wie die Erzählung vom Sündenfall der Sprache – gerade den Beginn der Möglichkeit, sich diesem Einen zu nähern, indem es die Menschen auf den Plan ruft: Einzig das gemeinsame Gespräch kann fortan den Verallgemei-

setzung spricht aus, was noch nicht da ist: insofern ist sie geschichtlich – auf eine geschichtliche Ferne gerichtet –, insofern ist sie aber auch kein schlichtes Phänomen, sondern Phänomen eines noch und vielleicht auf Dauer Verborgenen, Versagten, Aphänomenalen – der Sprache insgesamt und als solcher.« (Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*, S. 233.)

An dieser Stelle ist abermals auf den Zusammenhang mit Kierkegaard hinzuweisen, von dem weiter oben bereits die Rede war: Die Einzelne ist nur im Werden, nicht aber in einem Werden um zu, das verbessert und anstrebt, sondern in einem Werden für sich, das im Werden selbst *ist*, nicht zu etwas erst *wird*.

250 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 13.

251 Ebenda, S. 14.

252 Ebenda.

253 Ebenda.

nerungen der Sprachen sich zu entziehen versuchen, einzig das gemeinsame Deuten des Einen kann als Versuch gelten, sich ihm verstehend zu nähern. Folglich kann es Benjamin nicht etwa darum gehen, die Sprachen wieder zu vereinen, um dann, in der einen Menschheitssprache, wirklich von den Dingen sprechen zu können. Vielmehr ist es ihm darum zu tun, im Aussprechen dessen, das in unserer Sprache *unmöglich* ist, zugleich dasjenige zu ent-decken, das *möglich* ist.

Es sei hier kurz an Arendt erinnert, die in der verschiedenen Benennung einen Hinweis darauf sieht, dass dem begrifflichen Sprechen immer etwas entgehen muss: »Dadurch, dass der Gegenstand, der für das tragende Präsentieren von Dingen da ist, sowohl Tisch wie ›table‹ heißen kann, ist angedeutet, dass uns etwas vom wahren Wesen des von uns selbst Hergestellten und Benannten entgeht.«²⁵⁴ In der Einzelheit der verschiedenen Wörter, die das Eine meinen, ist immer schon auf diese Lücke verwiesen, die durch eine »künstlich gewaltsame Vereindeutigung des Vieldeutigen«²⁵⁵ verdeckt und vergessen würde. Das Gemeinte ist nicht in dem Moment erkannt, in dem alle Menschen die Rose nur noch einem gemeinsamen Begriff unterordnen. Das Gemeinte ist – so wunderbar es klingen mag – die Rose selbst, *ihre eigene Sprache*. Die Übersetzung dieser einzelnen Meinungen, ihre immer sich wiederholende Weiter-Übersetzung lässt erahnen, dass sie nach etwas fragen, das in wesentlichem Sinn über sie hinausgeht. Deshalb ist ein Text nur dann ein solcher, der dem Einzelnen sich entgegenspricht, wenn er Übersetzung »fordert«²⁵⁶, wenn er danach verlangt, immer wieder befragt, weitergetragen und übersetzt zu werden. Hierfür darf er nicht in seiner Form fertig, abgeschlossen sein; vielmehr muss er sich aus seiner Form zu winden suchen, muss das Geschriebene zum Kommentar verlocken.

In dieser Weise sprechen sich solche Schriften nicht nur der Sprengung ihrer eigenen, sondern zugleich auch derjenigen jener Mauern der Dinge entgegen, sodass sie sich außerhalb dieser festen Begriffe auf den Weg begeben können, sich immer wieder aufs Neue der Frage nach ihrer Deutung auszusetzen. Wenn aber nur noch eine Meinung – oder die jeweils einseitige Meinung einzelner Gruppen – herrscht, ist jede Auslegung und jedes Zusammendenken des Verschiedenen unmöglich geworden. Es gibt dann nur eine schmale Linie, deren Übertritt zugleich eine Art Fahnenflucht und sofortiges Ersetzen und Neubestimmen des eigenen Standpunktes bedeuten muss. Der Zwischenraum ist hier ausgebessert und gefüllt, und so ist ein Gespräch *zwischen* den Einzelnen – ein Meinungsaustausch – nicht mehr möglich, einzig ein Austausch der Meinung. Da ohne Zwischenraum auch kein Gespräch einer Antwort näherbringen kann, müssen die Zahlen entscheiden. Damit aber etwas Neues entstehen kann, bedarf es dieses Raumes, der ein Echo im beschriebenen Sinn zu geben vermag: keines, das bloß das Eigene wiederholt, sondern eines, das das Fremde im Eigenen zu hören, den fremden Gedanken selbst zu durchdenken sucht.

Das Gemeinte zeigt sich so in einem Zwischen. Dieser Raum entsteht zwischen den Worten der verschiedenen Sprachen: zwischen ›Rose‹ und ›rose‹ wird etwas Festes,

254 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 43.

255 Ebenda.

256 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 10.

Undurchsichtiges aufgebrochen, eine Lücke geschaffen, durch die sie ihr Wesen aussprechen kann, das gerade in ihrer Übersetzbarkeit liegt, in ihrem »eigenen medialen Charakter«, wie es bei Hamacher heißt: »Nur in ihrer Sprachlichkeit erschließen sich Umfang und Struktur einer Erkenntnis und einer Erfahrung, die nicht in der Subjekt-Objekt-Relation verarmt und nicht in einem transzendentalen Subjekt stillgelegt sind. Nur in ihrer Medialität und also in einer Mittelbarkeit, die jeder vermittelten Bedeutung vorausgeht, eröffnen sich Dynamik und Horizont einer Sprache, die nicht instrumentelles Zeichen ist und nicht von einem unsprachlichen Bewußtsein manipuliert werden kann.«²⁵⁷ In den Zwischenräumen der Übersetzung teilt sich die Rose selbst und legt so einen Raum frei, in dem sie ihre eigene Mittelbarkeit offenlegt. Diese aber geht »jeder vermittelten Bedeutung voraus«, sie vermittelt nicht, sondern teilt, legt offen und ermöglicht erst die Frage. »So weit ist sie [sc. die größte Übersetzung] entfernt, von zwei erstorbenen Sprachen die taube Gleichung zu sein, daß gerade unter allen Formen ihr als Eigenstes es zufällt, auf jene Nachreife des fremden Wortes, auf die Wehen des Eigenen zu merken.«²⁵⁸ Dieses Eigenste, diese absolute Verschiedenheit – die Freiheit, die in der Fähigkeit zum Neuanfang liegt – kommt immer dann zum Vorschein, wenn das Begriffliche nicht mehr nach ihm greift.

Nun sind die verschiedenen Sprachen »einander nicht fremd, sondern a priori und von allen historischen Beziehungen abgesehen einander in dem verwandt [...], was sie sagen wollen«²⁵⁹. Sie sind einander in dem verwandt, was sie sagen wollen: Es geht also nicht darum, was eine Sprechende *durch* sie ausdrücken möchte, sondern darum, was sich *in ihnen* ausdrückt. Die Übersetzerin, die dieses Gemeinsame übersetzen möchte, die zu hören versucht, was in der fremden Sprache sich aussprechen möchte, muss sich von ihrer eigenen Sprache entfernen, muss aus dieser heraustreten, um so zwischen den Sprachen stehen zu können. »Nur in dem Maße, als sie ihre Vertrautheit verliert, kann das Fremde in ihr erscheinen.«²⁶⁰ Am deutlichsten kann sich für Benjamin diese Idee in der absolut wörtlichen Übersetzung zeigen, in der das Original durch die Übersetzung hindurchzuscheinen vermag.²⁶¹ Das einzelne Wort steht hier wie jene sonnenhaften Ideen für sich, verweist nicht und teilt nicht mit. »Auch im Bereiche der Übersetzung gilt: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, im Anfang war das Wort.«²⁶² Nur das einzelte Wort lässt Raum für etwas außer ihm Liegendes: »Denn der Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade.«²⁶³ Bei einer solchen Interlinearversion wird der übersetzte Text zwischen die Zeilen des Originals geschrieben. Die Wortfolge bleibt unangetastet und beide Sprachen stehen nebeneinander und für sich. Entscheidend scheint mir hier die räumliche Struktur dieser Form der Übersetzung. Zwischen den Zeilen finden sich Räume von weißem Papier. Dies ist der Ort der

257 Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*, S. 175f. [Hervorhebung der Autorin.]

258 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 13.

259 Ebenda, S. 12.

260 Alfred Hirsch [2011]: *Die Aufgabe des Übersetzers*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 613.

261 Vgl. Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 18.

262 Ebenda.

263 Ebenda.

»reinen Sprache, die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist«²⁶⁴. In diesem freien Raum zwischen den Zeilen treffen »alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht, in der sie zu erlöschen bestimmt sind«²⁶⁵.

Dieses Stück weißes Papier ist der Ort, an dem die Übersetzerin den Versuch wagen sollte, jene »reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien«²⁶⁶. Die strenge Wörtlichkeit führt nicht allein dazu, dass die einzelnen Bruchstücke hervortreten und sich zeigen, sondern in gewisser Weise führt sie auch zur Ausdruckslosigkeit des Textes selbst. Durch eine dem einzelnen Wort verhaftete Übersetzung der Worte nämlich, die die sinnstiftende Satzstruktur ignoriert, wird die Übermittlung eines zusammenhängenden, offensichtlichen Sinns unmöglich. Die Interlinearversion und alle Übersetzung, die sich an diese Art des Dialoges zwischen den Sprachen anzunähern versucht, muss zum Zusammenbruch der Arten des Meinens führen, die sich als das Gemeinte auszugeben versuchen. Das Gesagte wird unverständlich und führt gerade auf diesem Weg – über das formale Erkennen hinaus – zur Wahrheit. »Durch die Hingabe an die Einzigartigkeit des Urtextes erreicht die Interlinearversion eine Intensität der Versenkung in das fremde Original, die den Eindruck erweckt, als gehe ihre Sprache [...] zwanglos aus der fremden Sprache selbst hervor. Sie vermag buchstäblich in die Fugen und Zwischenräume eines Textes einzudringen, ihn zwischen seinen Zeilen neu zu beschriften«²⁶⁷. Eine solche Übersetzung versucht, den unbeschriebenen Zwischenraum zu durchwandern, zu fragen, was zwischen Original und Übersetzung sich aussprechen könnte, was über beide hinausgeht und erprobt so das Neue.

Von solcher Hingabe an das Einzelne und einem Erhören des Fremden, das dieses nicht in das Eigene umzuformen strebt, spricht der folgende kurze Text Benjamins aus dem Jahr 1932, sein Denkbild *In der Sonne*. »Siebzehn Arten von Feigen gibt es, wie es heißt, auf der Insel. Ihre Namen – sagt sich der Mann, der in der Sonne seinen Weg macht – müßte man kennen. Ja man müßte die Gräser und die Tiere nicht allein gesehen haben, die der Insel Gesicht, Laut und Geruch geben, die Schichtungen des Gebirges und die Arten des Bodens [...] – sondern vor allem ihre Namen müßte man wissen.«²⁶⁸ Nicht das Sehen der Gräser und Tiere ist hier entscheidend, denn sehen kann das durch Begriffe erzogene Auge doch nur Eigenschaften; die Kategorien flirren vor den Augen, machen fast blind – nein: »vor allem ihre Namen müsste man wissen« – man müsste sie gar *hören* können. Und wer sie hörte, dem wäre der Mund verschlossen, denn die Worte, die der Mund formt, lassen das Ohr nur weniger hören, weniger erkennen: »Aber der Bauer hat ja den Schlüssel zur Chiffreschrift. Er kennt die Namen. Dennoch ist es ihm nicht gegeben, über seinen Sitz etwas auszusagen. Sollten die Namen ihn

264 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 19.

265 Ebenda.

266 Ebenda.

267 Heinrich Kaulen [1987]: *Rettung und Destruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*. Tübingen 1987, S. 75.

268 Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 417.

wortkarg machen? Dann fällt die Fülle des Wortes nur dem zu, der das Wissen ohne die Namen hat, die Fülle des Schweigens aber dem, der nichts hat als sie?²⁶⁹ Der Bauer also kennt die Namen der Dinge, erkennt diese *in jenen*. Gerade deshalb aber kann er nicht *von ihnen* sprechen. Er kann nicht, einem Botaniker gleich, über die Eigenschaften der verschiedenen Arten sprechen, sie als solche oder solche einordnen. Er kennt nicht die siebzehn ›Namen‹ der Feigen-Arten, vielmehr kennt er die Namen aller Feigen, die ihn umgeben, er *hört* sie. Man könnte dieses Er-hören mit seinem von Tradition geprägten Leben in Verbindung bringen. Seine Erfahrung, seine Handlungen innerhalb einer solchen Tradition, könnten ihn die »Welt auf eine Weise« erschließen lassen, »wie dies weder das momentane Erleben noch der Verstand vermögen. Was aus Übung und Tradition geschieht, wird nicht reflektiert und vom Bewusstsein geleitet. [...] Solche Erfahrung lässt sich nicht in Form einer Aussage festhalten.«²⁷⁰ Die Erkenntnis des Bauern ist nicht auf einer schulischen Lehre erbaut, er hat nicht die Arten der Feigen und deren Eigenschaften auswendig gelernt, vielmehr ist er in die Lehre der Dinge gegangen: »Der Tag, da er *mit einem Baum* gefühlt hat, kommt ihm in den Sinn. [...] Da lehnte er den Rücken gegen einen Stamm, und nun nahm *der* sein Fühlen in die Lehre. Er lernte mit ihm, wenn er zu schwanken anfang, Luft zu schöpfen und auszuatmen, wenn der Stamm zurückschwang.«²⁷¹

Zu einem solchen Er-sinnen kann nun die Übersetzung führen, indem sie die einzelnen Sprachen als Fragmente darstellt. In dieser Weise tritt auch die Interlinearversion vor Augen: Die übersetzten Worte werden einzelnen Scherben gleich in die Zwischenräume der Ausgangssprache gestellt und bleiben dort unverwandt und einzeln stehen. In dieser Weise versuchen sie nicht eine Ganzheit zu behaupten, die den Ursprung verschweigt, sondern erscheinen *als Scherben*, als Teile eines möglichen Ganzen. Indem sie als bloße Fragmente sichtbar gemacht werden, verliert sich die Art des Meinens im einzelnen Satz. Es zeigt sich so, dass Rose und rose zwar die eine Rose meinen wollen, dass die Sprachen also durch verschiedene Worte ein Ding zu fassen suchen, sie aber durch ihre Bruchstückhaftigkeit niemals wirklich bedeuten können. Es zeigt sich folglich in dieser Lückenhaftigkeit, dass sie nie die eine Rose greifen können. Die Aufgabe der Übersetzerin ist es nun, dieses Fragmentarische der Sprachen selbst hervorzuholen und die Lücke, die zwischen den Scherben bestehen bleibt, offenzulegen.²⁷²

Die Fragmenthaftigkeit führt Benjamin in seiner *Erkenntniskritischen Vorrede* in einer Aufzählung vierer Postulate des philosophischen Stils an, die er als Bedingung einer Darstellung der Idee betrachtet: »die Kunst des Absetzens im Gegensatz zur Kette der Deduktion; die Ausdauer der Abhandlung im Gegensatz zur Geste des Fragments; die

269 Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 417.

270 Michael Bröcker [2000]: *Sprache*. In: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*, Zweiter Band, Frankfurt a.M. 2000, S. 768.

271 Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 418. [Hervorhebung der Autorin.]

272 Derrida spricht in diesem Sinne von der Öffnung eines Kruges: »Wie der Krug, von Hölderlin bis zu Rilke und Heidegger dichterischer Topos des Nachdenkens über Ding und Sprache, ist das Gefäß mit sich eins und zugleich nach außen offen: diese Öffnung (er)öffnet die Einheit, sie ist die Möglichkeit und verbietet, daß sie zur Ganzheit wird. Sie erlaubt ihr zu empfangen und zu geben.« (Jacques Derrida [1985]: *Babylonische Türme*, S. 147.)

Wiederholung der Motive im Gegensatz zum flachen Universalismus; die Fülle der gedrängten Positivität im Gegensatz zu negierender Polemik.«²⁷³ Dieses Absetzen meint den offenen Raum, um den meine Überlegungen kreisen, es legt die Fragment- und Lückenhaftigkeit eines jeden Sprechens offen. Es macht den bruchlosen Übergang unmöglich, unterbricht das logische Gefüge, das als solches kein Innehalten zulässt. In diesem Sinne zeigt sich in Benjamins zwischenliniger Übersetzung, dass ein bruchloser Übergang von einem Wort zum anderen wesentlich unmöglich ist: sie stehen weit auseinander, einzelnen Sonnen gleich. »In der Versenkung in das Einzelwort, die es aus seinem Kontext herausbricht, wird es – wie die Bresche in einer Mauer – als dasjenige fragmentarische Sprachelement erkennbar, an dem das Kontinuum des sprachlichen Gewaltzusammenhangs, der alle einzelnen Wörter zu fungiblen Mitteln der Aussage erniedrigt, durchstoßen werden kann.«²⁷⁴ An anderer Stelle vergleicht Benjamin die philosophische Abhandlung, das Traktat, mit einem Mosaik.²⁷⁵ Ein Mosaik besteht aus Bruchstücken, die in einen Zusammenhang treten, einen *gebrochenen* Zusammenhang allerdings. Gestiftet wird dieser Zusammenhang im Traktat durch einen – wenngleich notwendig dunkel bleibenden – Bezug zu den Ideen. »Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich zusammenfügen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander folgen, doch nicht so zu gleichen haben, so muß, anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des Meinens in der eigenen Sprache sich an bilden, um so beide wie Scherben als Bruchstücke eines Gefäßes, als Bruchstücke einer größeren Sprache erkennbar zu machen.«²⁷⁶

Der Verlust der reinen Sprache – *der Bruch der Tradition*²⁷⁷ – ihr Zerbrochen-Sein soll also nicht verdeckt, durch Fugenabdichtungen scheinbar verbunden, sondern vielmehr hell erleuchtet werden. Die zerbrochene Sprache soll in der Übersetzung *als Zerbrochene* dargestellt werden. Dieses Zerbrechen in die unendliche Anzahl der Nationalsprachen ereignet sich in der biblischen Erzählung mit dem Turmbau zu Babel. Dieser Bau ist dort aufs Innigste mit dem Streben der Menschen verbunden, »sich einen Namen zu machen«, besser und – abermals – Gott gleich zu werden. Das Ende einer Erkenntnis der Einzeldinge in ihrem Namen tritt – wie sich in den Ausführungen zum Sündenfall

273 Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 212.

274 Heinrich Kaulen [1987]: *Rettung und Destraktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*. Tübingen 1987, S. 77.

In seiner *Einbahnstraße* schreibt Benjamin: »So fällt durch eine kleine Bresche in der Mauer ein Lichtstrahl in die Stube des Alchimisten und läßt Kristalle, Kugeln und Triangeln aufblitzen.« (Walter Benjamin [1928]: *Einbahnstraße*, S. 105.)

275 Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 208.

276 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 18.

277 Die reine Sprache ist hier zugleich als Neuanfang zu denken, als noch Unbeschriebenes und Mögliches; zugleich ist Tradition als dasjenige zu denken, das aus diesem Neuen entstand, das sich formte und wuchs und dann – sowohl durch die Entwicklungen der Neuzeit als auch durch die Schrecken der Totalitarismen – zerbrach und so wieder das Denken eines reinen Anfangs möglich werden lässt.

gezeigt hat – genau in dem Moment ein, in dem der Mensch erstmals von dem Willen ergriffen wird, besser zu werden: Da er meint, sich durch die Erkenntnis, die die Äpfel des Paradieses zu geben versprechen, selbst göttlich machen zu können. Der Verlust des Alten also treibt in dessen Ersatz, das Selbstverständliche soll durch ein neues unhinterfragbares Ziel ausgetauscht werden: das der Besserung. In diesem Zusammenhang schreibt Thomas Gutschker, Hannah Arendt habe »die Gefahr, die jeder Kritik der Tradition innewohnt, deutlich gesehen. Die Tradition habe seit den Römern die Funktion eines Ariadnefadens gehabt, der durch die Vergangenheit führte, auswählte und bewahrte. Wenn dieser Faden gerissen ist, wie Arendt annimmt, droht die Flucht aus dem Extrem der Traditionsgläubigkeit in das der Fortschrittsgläubigkeit, mithin der Verlust der gesamten Vergangenheit. Dann jedoch würde die menschliche Existenz ihrer ›Tiefendimension‹ beraubt werden und müsste unweigerlich verflachen. Die Kritik der Tradition darf daher nicht auf Kosten der Vergangenheit gehen, vielmehr soll sie diese Vergangenheit in ihrer Fülle überhaupt erst zugänglich machen.«²⁷⁸ Demnach birgt der Abbruch des Alten die Gefahr eines bloßen Austauschs durch neue Allgemeinheiten, ebenso aber liegt nur hier die Möglichkeit des Neuen.

Ich möchte an dieser Stelle erneut an Benjamins Engel der Geschichte erinnern, der meines Erachtens in einem engen Zusammenhang mit diesem Gedanken steht: »Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat, und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst.«²⁷⁹ Der Engel geht rückwärts, es kann hier also nicht um ein einfaches Weiterkommen gehen – das gerade nicht. Zugleich aber geht es um genau dies, um ein Weiterkommen, bloßes Weiterkommen, bloßes Besser-werden. Was sich dem Engel hier zeigt, ist ein Aufscheinen des Ursprungs, ein Aufscheinen des Ursprungs, der sich zeigt im ewig Werdenden.²⁸⁰ Der Sturm, der vom Paradies her weht, ist der Sturm, den dieser Ursprung, dieser ursprüngliche, allererste Sprung aufkommen lässt: der Sprung in das Begriffliche. Die Türme bilden sich aus den immer zahlreicher werdenden Begriffen, die immer weiter wegbringen von den Dingen, die immer weiter und schneller wegtreiben von deren Einzelheit. Auch diese Begriffe wollen etwas besser machen, sie wollen das Ding besser, näher, detaillierter beschreiben, es noch genauer einteilen und unterscheiden von den anderen. Sie legen Maske über Maske, türmen Form über Form, in der ewig währenden Hoffnung, eine von ihnen möge letztendlich die passende sein, die richtige und allerbeste.

Es gibt eine Stelle in Nietzsches *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, die ich mit diesem Bild zusammenstellen möchte: »Er [sc. der durch Begriffe sich beherr-

278 Thomas Gutschker [2002]: *Aristotelische Diskurse*, S. 132.

279 Walter Benjamin [1942]: *Über den Begriff der Geschichte*, S. 697f.

280 Vgl. Bernd Witte [1984]: *Ursprung ist das Ziel*. In: ders.: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. Hg. v. Bernd Witte et al. München 1984, S. 17.

»Ursprung, wiewohl durchaus historische Kategorie, hat mit Entstehung dennoch nichts gemein. Im Ursprung wird kein Werden des Entspringenen, vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint.« (Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 226.)

schende Mensch], der sonst nur Aufrichtigkeit, Wahrheit, Freiheit von Täuschungen und Schutz vor berückenden Überfällen sucht, legt jetzt, im Unglück, das Meisterstück der Verstellung ab, wie jener im Glück; er trägt kein zuckendes und bewegliches Menschengesicht, sondern gleichsam eine Maske mit würdigem Gleichmaße der Züge²⁸¹. Maske über Maske, unter deren Verstellung nichts zu finden ist als – eine weitere Verstellung, »gleichsam eine Maske«. Im alles entscheidenden Unterschied zu diesem Bild aber findet sich bei Benjamin unter der allerletzten Maske, die über den Dingen liegt, nicht, wie bei Nietzsche, wieder Maske, sondern das absolut Verschiedene. Wie weiter oben bereits erläutert aber kein letztlich allgemeiner Wesenskern, sondern das je Einzelne, das sich nur durch die vielen Blicke und Deutungen zu zeigen vermag, die es auslegen und betrachten. Beachtenswert scheint mir in diesem Zusammenhang an Benjamins Bild vom Engel der Geschichte auch die räumliche Struktur der Trümmer. So ist die Rede von einer »Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft«²⁸². Die Trümmer türmen sich also zum Himmel ähnlich dem Turm zu Babel, auf dessen Erbauung gen Himmel die unendliche Vielzahl der Menschensprachen folgte. Der Turm, der sich im Blickfeld des Engels zeigt, ist erbaut durch die menschlichen Begriffe, die es besser machen wollen. Die Erbauer des babylonischen Turmes verfolgen gleichfalls dieses Ziel: Sie wollen »sich einen Namen machen«, sie wollen sich auszeichnen, sie wollen besser werden, besonders gute, ausgezeichnete Erbauer wollen sie genannt werden.

Es soll folgend noch einmal genauer in den Blick genommen werden, was die Bibel über den Turmbau sagt. Vor dem Turmbau gibt es auf der Erde nur »einerlei Sprachen und Redensarten«²⁸³, eine schuldige, abgefallene und urteilende Sprache zwar, zunächst aber *eine einzige*. Da beschließen die Menschen: »[L]asst uns eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze an den Himmel reicht, damit wir uns einen Namen machen und verhüten, dass wir nicht auf der ganzen Erde verstreut werden.«²⁸⁴ Nachdem sie ihr Werk verrichtet haben, beschließt Gott, sie dafür zu bestrafen und spricht: »Nun ist es ein einziges Volk und haben alle einerlei Sprache, und dies ist ihre erste Unternehmung. Soll ihnen nun nichts fehlschlagen, was sie sich vorgenommen? Wohlan, wir wollen uns herablassen und ihre Sprache daselbst verwirren, damit einer die Sprache der anderen nicht verstehe.«²⁸⁵ Nach Benjamin folgt die Vielzahl der Sprachen unausweichlich auf die neue Ausrichtung der Sprache, die im Sündenfall begründet liegt.²⁸⁶ Durch den »Sündenfall des Sprachgeistes«²⁸⁷ ist die Sprache zum Mittel einer der Einzelheit

281 Friedrich Nietzsche [1873]: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. In: ders.: *Über Wahrheit und Lüge. Ein Essay, Aphorismen und Briefe*. Hg. v. Steffen Dietzsch. Frankfurt a.M./Leipzig 2000, S. 27.

282 Walter Benjamin [1942]: *Über den Begriff der Geschichte*, S. 697.

283 Die Tora, S. 47.

284 Ebenda.

285 Ebenda.

286 »Da die Menschen die Reinheit des Namens verletzt hatten, brauchte nur noch die Abkehr von jenem Anschauen der Dinge, in dem deren Sprache dem Menschen eingeht, sich vollziehen, um die gemeinsame Grundlage des schon erschütterten Sprachgeistes den Menschen zu rauben.« (Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 154.)

287 Ebenda, S. 152.

der Menschen unangemessenen Erkenntnis geworden. Alle seine Urteile kommen nach Benjamins Worten fortan bloßem Geschwätz gleich. »Nach dem Sündenfall, der in der Mittelbarmachung der Sprache den Grund zu ihrer Vielheit gelegt hatte, konnte es bis zur Sprachverwirrung nur noch ein Schritt sein. Da die Menschen die Reinheit des Namens verletzt hatten, brauchte nur noch die Abkehr von jenem Anschauen der Dinge, in dem deren Sprache dem Menschen eingeht, sich zu vollziehen, um die gemeinsame Grundlage des schon erschütterten Sprachgeistes den Menschen zu rauben. Zeichen müssen sich verwirren, wo sich die Dinge verwickeln. Zur Verknechtung der Sprache im Geschwätz tritt die Verknechtung der Dinge in der Narretei fast als deren unausbleibliche Folge. In dieser Abkehr von den Dingen, die die Verknechtung war, entstand der Plan des Turmbaus und die Sprachverwirrung mit ihm.«²⁸⁸

In dieser Zeit ohne Namen aber, in der ein Hören der Einzeldinge ausgeschlossen scheint, ist die Vielheit der Sprachen gerade dasjenige, das Möglichkeit birgt. Denn dieses Ungefähre, das die Dinge nur in Ähnlichkeiten fassen kann, können nun einzig verschiedene Worte ausdrücken, da ein Name, der das Eine meint, verwehrt bleiben muss. Um einen Zugang zur Wahrheit – ein Verstehen von Sinn – überhaupt noch zu ermöglichen, braucht es also diese verschiedenen Sprachen, Deutungen und Zugänge, da sich nur *zwischen ihnen* das Gemeinte zeigen kann. Nur durch ein Schaffen dieses Zwischen lässt sich verhindern, »daß jede Sprache in ihrer Einsamkeit gleichsam verkümmert: sie ist mager und gebrechlich, sie wächst nicht mehr. Dank der Übersetzung oder, anders gewendet, der sprachlichen Ergänzung, durch die die eine Sprache der anderen das gibt, was ihr fehlt [...], sichert die Kreuzung der Sprachen deren Wachstum«²⁸⁹. In dieser Weise liegt auch für Arendt die Möglichkeit, die je Einzelne in Erscheinung treten zu lassen, einzig im Gespräch, das einen Zwischenraum schafft und offenhält. Dies Einzelne, das nur der Mensch ersinnen kann, ist also als das Gute die Gegenkraft zum Bösen, das Selbstverständliches verkündet, die Lücke verleugnet und die eintönige, gleichmachende Übersetzung zu setzen versucht.

Einen Weg durch diese Trümmer zu finden, könnte so als die Aufgabe der Übersetzerin angesehen werden. Durch die Lücke, die sich zwischen den Texten auftut, kann ein Weg entstehen, der sich als Raum für die Frage erweisen kann. *Der destruktive Charakter*, eine Schrift Benjamins aus den 30er Jahren, vermag solche Wege zu schaffen. Die dort entworfene Figur sieht »überall Wege. Wo andere auf Mauern oder Gebirge stoßen, auch da sieht er einen Weg. Weil er aber überall einen Weg sieht, hat er auch überall aus dem Weg zu räumen. [...] Das Bestehende legt er in Trümmer, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht.«²⁹⁰ Er legt in Trümmer um des Weges willen, nur dort im Zwischen des Bruchs ist auch Weg. Dieser Weg ist nicht Ziel, sondern absolute *Möglichkeit*, offener Raum, in dem etwas

288 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 154.

289 Jacques Derrida [1985]: *Babylonische Türme*, S. 160.

290 Walter Benjamin [1931]: *Der destruktive Charakter*. In: ders.: *Gesammelte Schriften IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann et al. Frankfurt a.M. 1972, S. 398; zitiert nach: Werner Hamacher: *Das Theologisch-politische Fragment*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 191.

erscheinen *kann*: »Dem destruktiven Charakter schwebt kein Bild vor. Er hat wenig Bedürfnisse, und das wäre sein geringstes: zu wissen, was an Stelle des Zerstorten tritt. Zunächst, für einen Augenblick zumindest, der leere Raum, der Platz, wo das Ding gestanden, das Opfer gelebt hat. Es wird sich schon einer finden, der ihn braucht, ohne ihn einzunehmen.«²⁹¹ So bildet jede neue Deutung einen Teil der Mauer, die nicht verstellt, sondern eröffnet. Dieser immer neuerliche Versuch zu verstehen ist das Vermögen der Sprachen: durch verschiedene Bezeichnungen sich dem Einen anzunähern, ohne es jemals treffen zu können – so wird in gewissem Sinne eine Mauer errichtet, um gerade ihre Lücken, die Öffnungen zwischen den Worten, offenzulegen.

Hannah Arendt findet ein Bild für das Denken, das mit Benjamins Figur verwandt scheint: »[Die Lücke] mag sehr wohl das Reich des Geistes oder, besser, der vom Denken gezogene Pfad sein – dieser schmale Weg der Nicht-Zeit, den die Tätigkeit des Denkens in den Zeit-Raum der sterblichen Menschen schlägt und in den hinein Denken, Erinnerung, Antizipation aus dem Trümmerhaufen der geschichtlichen und biographischen Zeit das rettet, was immer sie auf ihrem Gang berühren. Auf diesen kleinen Nicht-Zeit-Raum im eigentlichen Herzen der Zeit kann nur hingewiesen werden, er kann nicht, wie die Welt und die Kultur, in die wir hineingeboren werden, von der Vergangenheit ererbt und kann auch nicht überliefert werden. Jede neue Generation, ja jedes neue menschliche Wesen muß ihn entdecken und unverdrossen den Weg neu bahnen, wenn es sich in die Lücke zwischen einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft einfügt.«²⁹² Jeder Mensch schafft die Lücke des Jetzt aufs Neue, indem er *ist*. Durch seine ganz eigene, absolut verschiedene Deutung fügt er den anderen eine neue Perspektive hinzu und bietet so – zwischen seiner und jeder anderen Auslegung – die Möglichkeit eines neuen Zwischenraums, einer neuen Lücke, die Möglichkeit des Möglichen selbst.

Benjamin widmet sich in seiner *Lehre vom Ähnlichen* einem solchen Umstellen und immer wieder neu zu benennen Versuchen, allerdings geht es hier um die Wörter verschiedener Sprachen: »Ordnet man Wörter der verschiedenen Sprachen, die ein gleiches bedeuten, um jenes Bedeutete als ihren Mittelpunkt, so wäre zu erforschen, wie sie alle – die miteinander oft nicht die geringste Ähnlichkeit besitzen – ähnlich jenem Bedeuteten in ihrer Mitte sind.«²⁹³ In dieser Weise umstellen auch die verschiedenen Meinungen der Menschen die gemeinsame Frage, auf die sie weder eine letztgültige Antwort kennen, noch sie als je Gleiche von einem Standpunkt aus betrachten: Nur die *unterschiedlichen* Zugänge schaffen Öffnungen im Mauerwerk der Meinungen, die ein gemeinsames Ansehen erlauben. Die vielen einzelnen Wörter stellt Benjamin so als einzelne Arkaden vor, die nicht verdecken, sondern durch ihre Zwischenräume einen

291 Werner Hamacher [2011]: *Das Theologisch-politische Fragment*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart 2011, S. 192.

292 Hannah Arendt [1961]: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 17.

293 Walter Benjamin [1931]: *Die Lehre vom Ähnlichen*. In: ders.: *Gesammelte Schriften II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 207. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Die Lehre vom Ähnlichen*.)

Blick erhaschen lassen: »[D]er Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade.«²⁹⁴ So zeige sich die Magie der Sprache dort am deutlichsten, wo die Mehrdeutigkeit der Wörter offengelegt wird. Der leere Raum zwischen dem Wort der Originalsprache und dem Wort der Sprache der Übersetzung muss leer *bleiben*, darf nicht durch eine allzu passende Beschreibung gefüllt werden, muss Raum lassen, dem Angesprochenen sich schweigend anzunähern. Benjamin spricht hier von einer »unsinnlichen Ähnlichkeit«, es gibt also eine Ähnlichkeit der Worte, die nicht auf sinnlich Wahrnehmbarem beruht. Sie beruht nicht auf Feststellbarem und kann so niemals »zum Abschluß und zum Stillstand kommen, sondern stellt sich in jedem Akt der Lektüre und des Schreibens immer wieder neu und anders her«²⁹⁵. Es ist hier eine Ähnlichkeit gemeint, die »sich immer nur im Blick auf die ganze, ihrerseits undarstellbare Konstellation« neu ergibt. »Wie für die Sternkonstellation gilt auch für die sprachliche, daß solche Ähnlichkeiten nicht von Dauer sind, sondern nur momenthaft und flüchtig sichtbar werden, um gleich darauf wieder in der Kette der Bedeutungen zu verschwinden.«²⁹⁶ Diese zeigt sich sodann in einem »Doppelsinn«, der die »magische Bedeutung« offenlegen kann: »Der Schüler liest das Abcbuch und der Astrolog die Zukunft in den Sternen. Im ersten Satze tritt das Wort nicht in seinen beiden Komponenten auseinander. Dagegen wohl im zweiten, der den Vorgang nach seinen beiden Schichten deutlich macht: der Astrolog liest den Gestirnsstand von den Sternen am Himmel ab; er liest zugleich aus ihm die Zukunft oder das Geschick heraus.«²⁹⁷

Die Wahrnehmung der Ähnlichkeit ist immer nur ein Aufleuchten, Aufflackern, Erscheinen, niemals kann sie festgehalten oder hervorgerufen werden. »Ihre Wahrnehmung [sc. diejenige der Ähnlichkeit] ist in jedem Fall an ein Aufblitzen gebunden. Sie huscht vorbei, ist vielleicht wiederzugewinnen, aber kann nicht eigentlich wie andere Wahrnehmungen festgehalten werden. Sie bietet sich dem Auge ebenso flüchtig, vorübergehend wie eine Gestirnskonstellation.«²⁹⁸ Dieses »Aufblitzen«, dieses »Huschen« also wahrzunehmen, könnte hier Aufgabe sein. Demnach ginge es nicht um die Wiederherstellung einer Eindeutigkeit, sondern um ein Wiedererkennen der Sich-Erinnernden. Die Menschen müssten alsdann wandeln, da nur durch Wandlung und Um-Formung die Schrift lebendig bleiben kann und so wachsen, der Reinheit und Ursprünglichkeit des Namens sich entgegensprechen; Jacques Derrida schreibt in diesem Sinn, die Forderung der Übersetzung verpflichte »nicht dazu, ein Abbild oder ein richtiges Bild wiederzugeben und eine treue Darstellung des Originals zurückzuerstatten: das Original selbst, ein Überlebendes, ist in einen Prozeß der Veränderung einbegriffen. Gegeben ist es in der Veränderung; es gibt sich hin, indem es sich verändert, so daß die Gabe nicht die eines vorgegebenen Gegenstandes ist. Das Original lebt und überlebt in der Wandlung.«²⁹⁹

294 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 18.

295 Walter Benjamin [1931]: *Die Lehre vom Ähnlichen*, S. 207.

296 Anja Lemke [2011]: *Zur späteren Sprachphilosophie*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 650.

297 Walter Benjamin [1931]: *Die Lehre vom Ähnlichen*, S. 209.

298 Ebenda, S. 206.

299 Jacques Derrida [1985]: *Babylonische Türme*, S. 138f.

Das »innerste Verhältnis der Sprachen«³⁰⁰, von dem bereits die Rede war, soll dargestellt werden und also »versucht die Übersetzung nicht« – so Derrida weiter –, »dieses oder jenes auszudrücken, diesen oder jenen Inhalt zu vermitteln, diese oder jene Sinnlast mitteilend abzuladen, sie versucht vielmehr, die Affinität zwischen den Sprachen *bemerkbar zu machen, auszuzeichnen, ihre Markierung zu markieren*; sie versucht ihre eigene Möglichkeit auszustellen.«³⁰¹ Sie zeigt alle Menschensprachen als Fragmente, als Bruchstücke, sie zeigt das Idiomatische der Sprachen auf und somit sowohl ihre Unmöglichkeit, dass nämlich keine der Sprachen es vermag, das eine Ding zu treffen, als auch die absolute Möglichkeit, die sich im Zwischen der vielen Sprachen eröffnen kann: In der Übersetzung der einen in die andere Sprache, in der Übersetzung aber auch von einer Zeit in die andere liegt das große Vermögen, dem Einzelnen zu begegnen: Indem sich alle möglichen Namen der Rose – oder auch: alle möglichen Antworten auf die Frage nach Gerechtigkeit – formieren und so der einen Rose Form zu geben versuchen, kann sich ein Raum auftun, der zwischen ihnen liegt und in seiner Leere die eine Rose nicht zu fassen sucht, sondern sie als Unbezeichnete und Unbezeichnenbare vielmehr »aus-zeichnet«, und sie somit gewissermaßen aus dem Zeichenhaften herausweist.

So wird die Rede zur Ruine, zum Fragment. Das Fragmenthafte darf hier aber nicht gedacht werden als Teil eines Ganzen, der selbst wiederum als ein Ganzes gefasst werden könnte. Das Fragment ist überhaupt in keiner Weise als ein Teil zu fassen. Es ist vielmehr Bruchstück und als solches amorph. Diese Formlosigkeit entspringt der Herauslösung aus dem jeweiligen Zusammenhang. Form kann etwas nur haben mit Bezug auf anderes, aber die Fragmente, um die es Benjamin geht, stehen, vergleichbar seinen Ideen, in gar keinem Bezug – in der Weise, wie Arendt die *absolute* Verschiedenheit denkt. Solche Formlosigkeit muss jeder Darstellung der Wahrheit zukommen. Das heißt nichts anderes als: Es ist kein Zufall, dass alle Darstellungsweisen der Wahrheit, die Benjamin betrachtet, alle »Ausdrucksformen«, zum Fragmentarischen neigen. Nur im Fragment ist jene Formlosigkeit gegeben, jene Nicht-Ganzheit, jene Abwesenheit von Totalität, auf die die Darstellung der Wahrheit angewiesen ist, da nur im Fragmentarischen das Begriffliche zum Aussetzen gebracht werden kann. »Worauf sie in der Übersetzung zielen, jede einzelne Sprache und alle Sprachen gemeinsam mit ihren Meinungen, ist die Sprache selber als babylonisches Ereignis. Sie zielen auf eine Sprache, die weder eine Universalsprache [...] noch gar die natürliche Sprache einer einzelnen, abgesonderten, für sich genommenen Sprache [ist]; sie zielen auf die Sprachlichkeit der Sprache, auf die Sprache *als solche*, sie zielen auf jene Einheit ohne Selbst-Identität, die bewirkt oder bedingt, daß es Sprachen gibt und daß jenes, was es gibt, eine Vielfalt von Sprachen ist.«³⁰²

Diese Sprachlichkeit der Sprachen, das Faktum, dass es Sprachen gibt, ist es, was die Übersetzung durch ihr Nebeneinandersetzen der verschiedenen Sprachen und ihrer Arten des Meinens zeigt, ausstellt. Nur in dieser Weise ist es möglich, sich dem Gemeinten zu nähern, in einem ständigen In-Frage-Stellen der einen Art des Meinens

300 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 11.

301 Jacques Derrida [1985]: *Babylonische Türme*, S. 143.

302 Ebenda, S. 159.

durch eine andere, sei es, dass sie aus einem anderen Sprach- oder aus einem anderen Zeitraum stamme. So wie hier eine Pluralität der Sprachen miteinander ins Gespräch gebracht wird, um ein Drittes – das Jetzt – entstehen zu lassen, so versammeln sich auch die Menschen im Gespräch, setzen ihre Meinungen frei und bringen so stets ein Neues, sich selbst, in die Welt. Fragen, die in Arendts Sinne wirkliche, politische Fragen, sind, können nur in solcher Vielheit, die sowohl das Menschsein *als solches* meint als auch immer wieder zeigt, dass es Menschen sind, die »die Erde bewohnen«³⁰³, gefragt und – *vielleicht* – beantwortet werden.

5.3.2 »Als ob die Welt mit ihm neu entstände.«³⁰⁴ Das Kommentieren

Benjamins Übersetzungsbegriff meint, das dürfte aus dem bereits Gesagten hervorgegangen sein, nicht bloß die Über-setzung zwischen den verschiedenen Nationalsprachen, sondern auch jene zwischen den Sprachen der verschiedenen Zeiten; in Bezug darauf spricht er auch vom Kommentar. Die Aufgabe einer jeden Übersetzung ist es, dem immer sich entziehenden Einzelding eine Sprache zurückzugeben, indem sie versucht, diese erneut zu erhören. Ein Text also ist immer verstanden als geteilt in die immer sich entziehende Schrift und deren Auslegung, die versucht, auf sie zu hören und ihr zugleich eine Stimme zu verleihen, indem sie sie immer weiter deutet, immer mehr in ihre Richtung sich erzählt. In diesem Sinne ist die Schrift als Ganzheit nur dem Anschein nach vorhanden, in Wahrheit aber je schon ein Entzogenes. »Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur: dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen. Am Baum des heiligen Textes sind beide nur die ewig rauschenden Blätter, am Baume des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte.«³⁰⁵ So bleiben die ewig rauschenden Blätter, die den heiligen Text kommentieren, uneindeutig und zeigen doch das Wachstum des Baumes, das Wachstum der Wahrheit an sich. Die Früchte des profanen Textes hingegen sind verständlich, sie fallen rechtzeitig zu Boden und können von all jenen geerntet werden, die ihn zu verstehen gewillt sind. Sie sind aber als Früchte, was sie sind, gehen nach der Ernte in einen Kreislauf ein und verschwinden; sie sind so nicht *auslegbar* sondern immer schon *ausgelegt*.

Der Kommentar als Weg hin zu einem Erkennen des Einzelnen spielt im Judentum eine zentrale Rolle. So hat jede Torastelle mindestens neunundvierzig Sinnstufen³⁰⁶; sie ist demnach in mindestens neunundvierzig Weisen zu verstehen.³⁰⁷ Jede Stelle bedarf der ständigen Neuübersetzung und des Kommentars, beziehungsweise der neuen

303 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 79. [Hervorhebung der Autorin.]

304 Vgl. Hannah Arendt [1952]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 175.

305 Walter Benjamin [1928]: *Einbahnstraße*, S. 92.

306 Vgl. Walter Benjamin [1931]: *Brief an Max Rychner*, S. 524.

307 In diesen Zusammenhang könnte man auch Benjamins Verständnis des ›Aufbaus‹ eines Wortes stellen, das sich demzufolge aus unterschiedlichen Elementen, vielleicht könnte man aber auch Stufen sagen, zusammensetzt: »Mitteilung, Symbol, Zeichen und Name im Wort. Aus diesen vier Elementen ist das Wort zu konstruieren.« (Walter Benjamin [1916-17]: *Lösungsversuch des Russell-schen Paradoxons*, S. 14.)

Über-setzung durch den Kommentar. Die erwähnten Sinnstufen können auch in einem Zusammenhang mit Benjamins Überlegungen zur philosophischen Darstellung gelesen werden. Das wiederholte Absetzen³⁰⁸ führt von einer Sinnstufe zur nächsten: »Ich habe nie anders denken und forschen können als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn – nämlich in Gemäßheit der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle.«³⁰⁹ Die Sinnstufen der Tora sind versammelt im Talmud, der »mündlich geoffenbarte[n] Lehre«³¹⁰ des Judentums, der wiederum aus Mischna und Gemara besteht. Die Mischna vereinigt die jüdischen Regeln und Gesetze, die Gemara erklärt und kommentiert diese durch Geschichten. Jede Geschichte gibt der Regel einen neuen Sinn und eine neue Auslegung durch den neuen Zusammenhang, in den sie gestellt wird. In dieser Weise ist eine jede solche Sammlung immer schon unvollständig und also immer entzogen: Niemals ist sie ganz, niemals fertig – sie besteht gerade in ihrer Unvollständigkeit, in ihrer Fragmentarhaftigkeit, soll niemals als Ganzheit begriffen werden.

Diese Erscheinungsweise gleicht jener der Sprache, die nicht als Ganzes begriffen werden und auch die Dinge niemals als solche begreifen kann. Nun zeigt sich uns aber diese eine Rose als *diese eine*: Es muss ein Wort Rose geben, ein Sein, das der Begriff Rose, das Begriffs-Wort, nicht einmal erraten kann. Dieses Sein der einzelnen Rose ist mit dem Auge nicht zu erkennen, das richtige, passende, vielleicht reine Wort für sie ist nicht auszumachen, es ist nur eines: hörbar. Die Rose spricht sich aus und trotz ihrer Stummheit, denn trotzdem sie nicht in unseren Worten zu uns spricht, *erscheint* sie uns als diese einzelne Rose, wir nehmen sie als Einzelne *wahr*. Diese Wahrheit der Dinge erscheinen zu lassen vermag der Kommentar nun durch seine Unabgeschlossenheit: Jede Übersetzung, jede Erzählung, jedes Weiter-tragen der ›alten‹ Texte kommentiert und lässt sie wachsen, lässt so in ihnen Raum entstehen für das Einzelne. Die Tora ist durch ihre Uneindeutigkeit wieder und wieder übersetzbar, von Kommentar zu Kommentar. »Wahrheit erweist sich [...] als geschichtliche Erfahrung dessen, was im Ursprungstext gegeben, aber nicht vorhanden ist. Der Ort ihrer Entfaltung ist das Kontinuum der jeweils individuellen Kommentare.«³¹¹ Benjamin spricht in diesem Sinne im Trauerspielbuch von den eingangs erwähnten Sinnstufen der Tora: »Indem die Kontemplation diesen Stufen in der Auffassung der Dinge nachgeht, empfängt sie den Antrieb ihres unablässigen Ausholens gleicherweise wie die Rechtfertigung ihrer intermittierenden Rhythmik. Denn es gibt keine Übergänge zwischen den Sinnstufen. Was sie trennt, ist die zunehmende Verflüchtigung der Sachhalte (der Fakten und Worte), in welchen eine interpretierende Betrachtung das Gefäß des Wahrheitsgehaltes zu erblicken hat. Dieses Gefäß, je gläserner (um im Bilde fortzufahren) seine Wände sich zeigen, des-

308 Bei Benjamin heißt es, wie im vorigen Kapitel bereits angeführt: »die Kunst des Absetzens im Gegensatz zur Kette der Deduktion« (Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 212.)

309 Walter Benjamin [1931]: *Brief an Max Rychner*, S. 524.

310 Bernd Witte [2007]: *Jüdische Tradition und literarische Moderne*. München 2007, S. 270.

311 Bernd Witte [1993]: *Das Gericht, das Gesetz, die Schrift. Über die Grenzen der Hermeneutik an Beispielen von Kafkas Türhüter-Legende*. In: K. M. Bogdal (Hg.): *Neue Literaturtheorien in der Praxis. Textanalysen von Kafkas ›Vor dem Gesetz‹*. Opladen 1993.

to sichtbarer [wird] der in ihm verschlossene Wahrheitsgehalt.«³¹² Dementsprechend kann es auch bei einer Übersetzung niemals um eine Vermittlung gehen, die durch eine möglichst große Nähe zum Original entstünde; eine solche würde nur eine neue Schicht über dies Einzelne legen, sie würde sich eng an das Original schmiegen und dort, wo das gläserne Gefäß helles Licht auf das Darunterliegende scheinen ließe, dieses in undurchdringlicher Dunkelheit verbergen. Vielmehr muss sie versuchen, die Worte »in einen höheren und reineren Luftkreis«³¹³ der Sprache hinaufwachsen zu lassen, indem sie schweigend Wege schafft, wo »andere auf Mauern oder Gebirge stoßen«.

Im Jahr 1919, vier Jahre vor der Veröffentlichung des Übersetzer-Aufsatzes, äußert sich Benjamin in seiner Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* in ähnlicher Weise zum Begriff der Kritik: »Denn damit die Kritik Aufhebung aller Begrenzung sein könne, muß das Werk auf dieser beruhen. Ihre Aufgabe erfüllt die Kritik, indem sie, je geschlossener die Reflexion, je strenger die Form des Werkes ist, desto vielfacher und intensiver diese aus sich her austreibt, die ursprüngliche Reflexion in einer höheren auflöst und so fortführt.«³¹⁴ Kritik ist gemeinhin dasjenige Sprechen, das am eindeutigsten dem abschließenden Urteilen zugeordnet wird: Der Kritiker kommt, um ein Urteil zu fällen. In Benjamins Denkgerüst ist er aber – ganz dem Arendt'schen Verständnis der Urteilenden entsprechend, die sich im Gespräch begegnen – als Kommentator zu verstehen, der vor und auch nach Anderen eine Sache kommentierend ergänzt: »Kritik ist also, ganz im Gegenteil zur heutigen Auffassung ihres Wesens, in ihrer zentralen Absicht nicht Beurteilung, sondern einerseits Vollendung, Ergänzung, Systematisierung des Werkes, andererseits seine Auflösung im Absoluten.«³¹⁵

Benjamin meint hier also keinesfalls einen gewöhnlichen Kunstrichter, sondern einen Kommentierenden, der nicht in Gut und Schlecht aufteilt, sondern dem nur ein solches Kunstwerk kritisierbar, kommentierbar erscheint, dem sein »positive[s] Werturteil« bereits innewohnt. Auf diesem Weg stellt sich heraus, ob es sich um Kunst handelt; diese ist wesentlich kritisierbar: »Ist ein Werk kritisierbar, so ist es ein Kunstwerk.«³¹⁶ Von einem Richter im gewöhnlichen Sinne dieses aber auszusagen, dass er nur dort richten kann, wo er freispricht, ist völlig sinnlos. So ist dieser Kritiker einer, der die Kunst kommentiert, sie hinterfragt, sie gewissermaßen in die eigene Zeit hineinfragt. Dementsprechend ist das Kunstwerk sowohl, was es war, als auch, was es durch ihn erst wurde; es ist beides zugleich, schneidet nicht gleich einem Urteil den einen Teil einfach weg. Diese Gedanken möchte ich zusammenbringen mit Arendts Trennung der sozialen und politischen Fragen: Eine wirkliche Frage ist nur eine solche, die nicht schon abgeschlossen und in der Folge zu lösen ist, sondern die wirklich »kritisierbar«, wirklich hinterfragbar ist.

312 Walter Benjamin [1924]: *Das Trauerspielbuch-Manuskript von 1924*, S. 927.

313 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 14.

314 Walter Benjamin [1919]: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: ders.: *Gesammelte Schriften I/1: Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 73. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*.)

315 Ebenda, S. 78.

316 Ebenda, S. 79.

Wie im Teil zur Übersetzung bereits angesprochen, soll diese nicht den Gehalt des Originals in einen anderen Text übertragen, sondern in gewisser Weise eins mit ihm werden, da sie ihn immer weiterentwickelt, gewissermaßen an ihm wächst, und ihn so zum Wachsenden macht. Auch die Kritik als Kunst nennt Benjamin eine »fruchtbare Entfaltung«³¹⁷, und die Kunst selbst, wie die Übersetzung, entscheidet über ihre Fruchtbarkeit, indem »sie entweder im Medium der Kritik das Werk in sich aufnimmt oder es von sich abweist und eben dadurch unter aller Kritik schätzt«³¹⁸. Und so ist die Kritik wie die Übersetzung Darstellung eines größeren Zusammenhangs; von der Kritik schreibt Benjamin, sie löse »unwiderruflich und ernsthaft die Form« auf, »um das einzelne Werk ins absolute Kunstwerk zu verwandeln«³¹⁹. Diese Verwandlung bringt der Kommentar in Bewegung, indem er die Heilige Schrift liest und hört, indem er versucht zu hören, was da nicht geschrieben steht: »Dieses Wort [sc. das göttliche] teilt sich ursprünglich in seiner unendlichen Fülle mit, aber diese Mitteilung [...] ist unverständlich. [...] Die Anstrengung des Wahrheit Suchenden besteht nicht darin, sich etwas auszudenken, sondern vielmehr darin, sich in die Kontinuität der Tradition des göttlichen Wortes einzuschalten und das, was ihm von dorthier zukommt, in seiner Beziehung auf sein Zeitalter zu entfalten [...]. Mit anderen Worten: nicht das System, sondern der Kommentar ist die legitime Form, unter der die Wahrheit entwickelt werden kann.«³²⁰ Das je Einzelne, das Wesenhafte eines Textes, soll erhört und so zur Erscheinung gebracht werden. Es ist aber verborgen, wird verdeckt durch die Sprache, die es beschreibt, gewissermaßen umschreibt, sie beschreibend umgibt.

Im Übersetzer-Aufsatz verbildlicht Benjamin dieses Verhältnis von Gehalt und Sprache eines Textes durch dasjenige von Frucht und Schale.³²¹ Das Wesentliche ist die Frucht, das Innere, in gewissem Sinne der Leib. So kann sich Schale um Schale um sie legen, Maske um Maske sich auftürmen, trotzdem aber bilden sie eine »gewisse Einheit«³²². Das Weitertragen des Textes hingegen, sei es nun Übersetzung oder Kommentar, soll sein wie der Mantel des Königs: »wie ein Königsmantel in weiten Falten«³²³. Dieser Mantel lässt eine Lücke zwischen Gehalt und Sprache, zwischen Leib und Zeichen. Doch ein König – diese Bezeichnung ist wohl nicht umsonst gewählt, es könnte ja auch nur

317 Walter Benjamin [1919]: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, S. 73.

318 Ebenda, S. 80.

319 Ebenda, S. 84.

320 Gershom Scholem [1970]: *Grundbegriffe des Judentums*; zitiert nach: Hans Heinz Holz: Idee. In: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*. Zweiter Band. Frankfurt 2000, S. 450.

321 Vgl. Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 15.

Die Frucht muss erinnern an jene Frucht, von der die ersten Menschen essen; zudem an Benjamins Rede von der Fruchtbarkeit der Sprache. »Mandeln sind der Reichtum des Landes. Keine Frucht erhält der Bauer besser bezahlt. Um diese Zeit ist es die einzig reife und angenehm im Schreiten, nach den Zweigen auszugreifen. Die Hand trennt sich nur schwer auch von entkernten Schalen. Sie führt sie eine Zeitlang mit, lässt sie in einer Strömung treiben, die sie selbst dahin reißt.« (Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 418.)

322 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 15.

323 Ebenda.

von einem Mantel die Rede sein – setzt, regelt, bestimmt. Der Königsmantel, so könnte man weiterdenken, ist es, der den König als König auszeichnet. Er ist in gewissem Sinne höher und mächtiger als der Königskörper, sehr wahrscheinlich unsterblich, zumindest seiner ›Form‹ nach. So ist die Sprache das ewig auf die Reinheit Hindeutende, der Königskörper hingegen der Gehalt, der sich Wandelnde, der die »menschliche Vergänglichkeit«³²⁴ anzeigt. Jene Schale vermag sich nicht von ihrer Frucht zu lösen, ist sie doch für immer aufs Engste mit ihr verbunden – ja *eins* mit ihr. In der Weise des Mantels aber, in der auch der Tora-Kommentar sich gibt, ist es ihm möglich, sich zu entfernen; auch er ist mantelartige Hülle, die zugleich umhüllt und entblößt. *Königshertz. Kern eines hohen/Herrscherbaums. Balsamfrucht./Goldene Herznuß. Urnen-Mohn/mitten im Mittelbau,/wo der Widerhall abspringt,/wie ein Splitter der Stille,/wenn du dich rührst,/weil es dir scheint,/daß diese vorige/Haltung zu laut war.../Völkern entzogenes,/sterngesinnt,/im unsichtbaren Kreisen/kreisendes Königshertz.*³²⁵

Ein einzelner Passus der Tora, ein solcher Textteil ist uns nun die feste Schale der Frucht, die nicht auszumachen ist. Der Kommentar, der wallende Königsmantel, der sich an sie schmiegt, ohne als gleich mit ihr zu verwachsen, vermag sie zu erwecken, vermag das Vereinzelte ins Leben zu bringen, vermag die Frucht erscheinen zu lassen. Diese Frucht ist dasjenige an einem Text, das sein Wesen ausdrückt, das nicht Mitteilung von ihm, sondern es selbst ist, sie ist es, die sein Leben bedeutet – die Schale aber sichert sein Überleben. »In völlig unmetaphorischer Sachlichkeit ist der Gedanke vom Leben und Fortleben der Kunstwerke zu erfassen. Daß man nicht der organischen Leiblichkeit allein Leben zusprechen dürfe, ist selbst in Zeiten des befangensten Denkens vermutet worden. [...] Vielmehr nur wenn allem demjenigen, wovon es Geschichte gibt und was nicht allein ihr Schauplatz ist, Leben zuerkannt wird, kommt dessen Begriff zu seinem Recht. [...] Und ist nicht wenigstens das Fortleben der Werke unvergleichlich viel leichter zu erkennen als dasjenige der Geschöpfe? Die Geschichte der großen Kunstwerke kennt ihre Deszendenz aus den Quellen, ihre Gestaltung im Zeitalter des Künstlers und die Periode ihres grundsätzlich ewigen Fortlebens bei den nachfolgenden Generationen.«³²⁶ Die Übersetzung der Wörter eines Textes nun setzt Schale um Schale, sodass auch dort, zwischen den einzelnen Schalen, ein Zwischenraum leer bleibt. Eine derart schalenhafte Übersetzung ist nicht zu sehr an den Inhalt fest- oder in ihn eingewachsen, sodass an den Stellen jener Leerräume wie zwischen den Bruchstücken einer Ruine ein Durchscheinen möglich wird. Der Kommentar und die kommentierende Übersetzung schmiegen sich gleich dem Königsmantel an, nur eine recht kleine Bewegung des Körpers aber lässt ihn schwingen und gibt so einen, wenn auch nur kurzen, Blick auf das Nicht-Fassbare frei.

Die Tora ist der Urtext, der immer wieder gedeutet wird, der Talmud versammelt sowohl die Gesetze als auch ihre Interpretationen. Wären die Gesetze als Ergebnisse also

324 Anja Hallacker [1999]: *Grundlagen der Übersetzungstheorie*. In: Sabine Eickenrodt et al. (Hg.): *Übersetzen, Übertragen, Überreden*. Würzburg 1999, S. 30.

325 Rainer Maria Rilke [1924]: *Mausoleum*. In: ders.: *Die Gedichte*. Frankfurt a.M./Leipzig 2006, S. 827.

326 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 11.

festgesetzt und eindeutig, würden sie als undurchdringbare Schalen die Frucht verdecken und ein Hinterfragen unmöglich machen. Sie stehen aber ganz im Gegenteil gleich schon zusammen mit *ihren* möglichen, *verschiedenen* Deutungen und können so durch ihre Fragmenthaftigkeit niemals ins Selbstverständliche gerinnen, bleiben ewig als *Fragliche* bestehen. Jede neue Deutung entzieht sich einer klaren Antwort, stellt das in Frage Stehende erneut in Frage, umweht das Innere nur und lässt es offen. Wie wunderbarlich, ein Werk der Regelsetzung, das nicht Regeln setzt, sondern in Frage stellt, das Möglichkeiten aufzählt, keine davon aber wählt, da dadurch die anderen unmöglich gemacht würden. Liest man darauf folgend die Gemara, die auch »Ergänzung«³²⁷ genannt wird, strömen unendliche Erweiterungen und Fragen einem entgegen, geht das In-die-Frage-Stellen weiter seinen Weg: *Was* steht da eigentlich? *Was könnte* es bedeuten? Die Gemara, die die Tora kommentiert und weiterträgt, ist offensichtlich kein Band der Erklärungen einer Lehre, die leicht zu verstehen und nicht zu hinterfragen sein soll – mehr noch: Sie stellt im eigenen Ausspruch schon in Frage. Eine Passage soll hier als Beispiel dienen. Hier ist die Frage danach, was folgende Stelle bedeutet: »und wenn die Sonne untergegangen, so ist er rein«³²⁸. Der Versuch einer Deutung lautet, dass ein Zeichen für das Untergehen der Sonne das »Hervortreten der Sterne« sei, woraus wiederum zu schließen sei, dass »der (völlige) Untergang der Sonne und (was heißt: er ist rein?) das Reinsein des Tages zu verstehen ist«³²⁹. Kaum also ist die Deutung des »Reinseins« ausgesprochen, wird sie auch schon wieder in Frage gestellt – was heißt: er ist rein?

Lazarus Goldschmidt, dessen Übersetzung hier zugrunde liegt, leitet den Talmud mit folgenden Worten ein: »Kein System, keine Melodie: ein Durcheinander von Lehren und Belehrungen, Sprüchen und Sentenzen, Schnurren und Anekdoten. Neben einer haarspaltigen Deduktion einer Fabel, eine harmlose Zote an eine Rechtsfrage anschließend. Scholastische Hermeneutik und metaphysische Spekulation durcheinander, gemengt der historische Bericht mit der Himmelskunde. Wie die Materie, so auch die Sprache: ein Gewirr verschiedener Zungen, ein Jargon ohne Zügel.«³³⁰ Das Deuten der Tora, das zunächst eine Lehre für die Lesenden bedeutet, vermag diese so am Ende nicht zu *belehren* – wie es eindeutige und anwendbare Regeln wollten – sondern verwandelt sie, indem es die Möglichkeit selbst entdeckt: denn in Ansehung dieses ewig Auslegbaren liegt als gleich *ihre eigene Möglichkeit, ihr eigener Neuanfang*. Benjamin spricht von der zerbrochenen Tradition als einer, die den Lernenden »*kontinuierlich* [...] in den Lehrenden verwandelt«³³¹. Jeder Kommentar, jede Auslegung steht schon in einer Geschichte, ist niemals Anfang oder Ende. »Wer sein Wissen als überliefertes begriffen hat, in dem allein wird es überlieferbar, er wird in unerhörter Weise frei. [...] Die Lehre ist wie ein wogendes Meer, für die Welle aber (wenn wir sie als Bild des Menschen

327 Der Babylonische Talmud (Band I). Hg. v. Jüdischen Verlag. Übers. v. Lazarus Goldschmidt. Frankfurt a.M. 1996, S. 1. (Im Folgenden zitiert als: Der Babylonische Talmud.)

328 Ebenda, S. 2.

329 Ebenda.

330 Lazarus Goldschmidt [1930]: *Vorwort*. In: Der Babylonische Talmud, S. IX.

331 Walter Benjamin [1917]: *Brief an Gerhard Scholem: Oktober 1917*. In: ders.: Briefe, Band 1. Hg. v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M. 1993, S. 145. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Brief an Gerhard Scholem: Oktober 1917*.)

nehmen) kommt alles darauf an, sich seiner Bewegung so hinzugeben, daß sie bis zum Kamme wächst und überstürzt mit Schäumen. Diese ungeheure Freiheit des Übersturzes ist die Erziehung, im eigentlichen: der Unterricht, das Sichtbar- und Freiwerden der Tradition, ihr Überstürzen aus lebendiger Fülle.«³³²

Dieses Bild muss zunächst verwundern: Die eigene Geschichte, die eigene Deutung der Geschichte(n) innerhalb einer großen Geschichte zu denken – sie mit Arendt als Fäden in einer großen Erzählung zu verstehen – bedeutet hier nicht Beschränkung oder Festsetzen: es bedeutet Freiheit, »Überstürzen aus lebendiger Fülle.« Arendt spricht von dem »Netz der Beziehungen«, in das wir unseren Fäden schlagen. Auch dies aber setzt nicht fest, es ist kein abschließendes Einsetzen, es ist der Anfang, der gemeinsame: »Wir fangen etwas an«. Dieser Anfang bedeutet Freiheit, weil er nicht ein gemeinsames Hinarbeiten meint, einen Einsatz für ein berechenbares Ziel. Er bedeutet – weil er gemeinsam ist, wie auch die einzelne Auslegung bei Benjamin – das Unkalkulierbare zu beginnen, denn was die gemeinsame Deutung, die gemeinsame Geschichte sein mag, ist nicht vorherzusehen, es ist ein Übersturz ins Leere: »Was daraus wird, wissen wir nie. [...] Das ist ein Wagnis. Und nun würde ich sagen, daß dieses Wagnis nur möglich ist im Vertrauen auf die Menschen. Das heißt, in einem – schwer genau zu fassenden, aber grundsätzlichen – Vertrauen auf das Menschliche aller Menschen. Anders könnte man es nicht.«³³³

Übersetzung als Freilegung des Guten bedeutet also nicht, die *eine* sich verbergende Wahrheit offenzulegen; vielmehr besteht sie in dem Versuch, das absolut Verschiedene herauszuhören, das die Schrift dem Heute sagt. Aus diesem Grund halte ich ein Zusammendenken von Arendt und Benjamin für so fruchtbar, denn hier öffnet sich eine neue Perspektive auf das Verstehen-Wollen, das gemeinsame Bedenken und Urteilen: Es geht nicht darum, eine endgültige, anwendbare Antwort zu finden, Andere zu überzeugen, um sie in der eigenen Ansicht festzusetzen. Es geht um die Offenheit der Deutung, die sehr wohl Wahrheit und Sinn im je Einzelnen vermutet und nicht zu relativieren sucht, sie aber einzig aus den vielen Perspektiven heraus für erkennbar hält, die zugleich immer an ihre Zeit gebunden bleiben, weil sie auf die Deutung der absolut Verschiedenen angewiesen sind. In diesem Sinne bedarf es hier des Vertrauens und nicht der Vernunft, der Freiheit und nicht der Gesetze. Es geht nicht um die eine *Bedeutung*, sondern um die immer neuerliche *Deutung*, den immer neuen Versuch zu verstehen. Ist es nicht diese Freiheit und Offenheit, die uns Fragen als drängend erkennen und uns selbst als diejenigen ansprechen lässt, die fähig sind, sich diesem Übersturz zu übergeben? Ist es nicht diese Offenheit der Frage, durch die ein politischer Raum, ein Raum, in dem Menschenwelt denkbar wird, entstehen kann, weil wir uns weder dem Fortschritt ausgeliefert sehen – anstatt ihn für uns zu nutzen – noch uns Sachverständigen oder Maschinen unterlegen fühlen? Bei Arendt heißt es dementsprechend, Verstehen sei »nicht-endend und kann daher keine Endergebnisse hervorbringen; es ist die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein«³³⁴. Benjamin spricht von einem

332 Walter Benjamin [1917]: *Brief an Gerhard Scholem: Oktober 1917*, S. 146.

333 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 72.

334 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 110.

»Zusammenhang des Lebens«³³⁵, in den die Übersetzung dasjenige des Textes stellt, das *jetzt* spricht, sodass etwas *Neues* sich »aus dem Geformten [...] erheben [kann].«³³⁶ Es ist dies Menschliche, *das Gute*, das uns – offen fragend – Welt gründen lässt. Und so liegt in Arendts Anrufung des absoluten Neuanfangs, in Benjamins Erzählung einer reinen Sprache nicht Abwertung des Vorhandenen und Sehnsucht nach einem fernen Paradies, sondern ein Hinweis auf den jederzeit möglichen Zwischen-Raum, der nichts weiter bedarf als der offen(haltend)en Deutung.

335 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 10.

336 Ebenda S. 13.