

»Die Welt liegt zwischen den Menschen.«

Hannah Arendt und die Medialität des Politischen

Johann Szews

Abstract *Der Beitrag thematisiert Hannah Arendts politische Theorie als genuin politische Form eines Denkens des Medialen und zieht Verbindungslinien zwischen politischer Philosophie und Medienphilosophie. Arendts Begriffe des Erscheinungsraums, der Pluralität und der Urteilskraft werden aus medienphilosophischer Sicht diskutiert und in den Kontext radikaler Demokratietheorie gestellt. Abschließend wird im Kontrast auf Carl Schmitts Denken des Politischen eingegangen, das Medialität gewaltsam verdrängt und sich an Unmittelbarkeitssehnsüchten orientiert.*

Die Welt liegt zwischen den Menschen, und dies Zwischen – viel mehr als, wie man häufig meint, die Menschen oder gar der Mensch – ist heute der Gegenstand der größten Sorge und der offenbarsten Erschütterung in nahezu allen Ländern der Erde.

Hannah Arendt¹

Die Bedeutung des Dazwischen kann für das Denken Hannah Arendts kaum überschätzt werden. »Wo immer Menschen zusammenkommen,« schreibt Arendt, »schiebt sich Welt zwischen sie, und es ist in diesem Zwischen-Raum, daß alle menschlichen Angelegenheiten sich

1 Hannah Arendt, »Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten«, in: dies., *Freundschaft in finsternen Zeiten*, Berlin 2018, S. 41.

abspielen.«² Insbesondere in ihrem Werk *Vita activa* geht Arendt ausführlich auf den Zwischenraum der menschlichen Welt ein, der sich in ihrer Perspektive als ein ausdrücklich politisches Dazwischen zeigt. Das Politische versteht Arendt wesentlich als zwischenmenschliches Vermittlungsgeschehen, Politik zeigt sich als eine mediale Praxis. Im Folgenden soll diese Verbindung zwischen politischer Philosophie und Medienphilosophie im Denken Arendts nachgezeichnet werden. Zunächst wird Arendts Perspektive auf den Zwischenraum der Politik vorgestellt, der Schwerpunkt liegt dabei auf Pluralität als Bedingung der Möglichkeit politischer Praxis. Anschließend werden Arendts Überlegungen zur Urteilskraft dargestellt, wobei die Kraft zu Urteilen als eine genuin politische Fähigkeit der Vermittlung verschiedener Perspektiven erschlossen wird. Abschließend wird ein Schlaglicht auf die politischen Gefahren geworfen, die aus einer Verdrängung von Medialität und Pluralität folgen.³

Arendts Konzept des Zwischenraums basiert auf der Unterscheidung von Herstellen und Handeln. Mit Herstellen und Handeln bezeichnet Arendt zwei Perspektiven auf menschliche Tätigkeiten, angelehnt an die antike Unterscheidung zwischen *Poiesis* und *Praxis*. Werden Tätigkeiten als Formen des Herstellens beschrieben, so rücken die materiellen Objekte und Werke, die produziert werden, in den Blick: »Das Herstellen produziert eine künstliche Welt von Dingen, die sich den Naturdingen nicht einfach zugesellen, sondern sich von ihnen dadurch unterscheiden, daß sie der Natur bis zu einem gewissen Grade widerstehen und von den lebendigen Prozessen nicht einfach zerrieben

2 Arendt, *Was ist Politik?*, München 2003, S. 25.

3 Ich verwende den Begriff der Medialität im Anschluss an Gerhard Gamm, »Anthropomorphia inversa. Die Medialisierung von Mensch und Technik«, in: ders., *Nicht Nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt/M. 2000, S. 288–308 sowie Christiane Voss, »Medienphilosophie. Vom Denken in Zwischenräumen«, in: Eva Schürmann, Sebastian Spanknebel, Héctor Wittwer (Hg.), *Formen und Felder des Philosophierens. Konzepte, Methoden, Disziplinen*, München 2017, S. 252–272.

werden.«⁴ Die Tätigkeit des Herstellens folgt nach Arendt einem Zweck-Mittel-Schema:

Was nun den Herstellungsprozeß selbst anlangt, so ist er wesentlich von der Zweck-Mittel-Kategorie bestimmt. Das hergestellte Ding ist ein Endprodukt, weil der Herstellungsprozeß in ihm an ein Ende kommt (»der Prozeß erlischt im Produkt«, wie Marx sagt), und es ist ein Zweck, zu dem der Herstellungsprozeß selbst nur das Mittel war.⁵

Mit der Tätigkeit des Herstellens verbindet sich ein bestimmtes Verständnis von Medialität, und zwar die »Vermittlung von Materie, Material und Dingen,«⁶ das heißt, die Verhältnisse zwischen Menschen treten hier nur indirekt in Erscheinung. Mit der Tätigkeit des Herstellens verbinden sich primär instrumentelle und strategische Beziehungsweisen zwischen Menschen.

Die Tätigkeitsform des Handelns beschreibt Arendt demgegenüber als Praxis, die sich »direkt zwischen Menschen abspielt.«⁷ Handeln versteht Arendt als verständigungsorientierte Beziehungsweise, in der Menschen nicht als austauschbare Funktionsträger oder Repräsentanten sozialer Rollen erscheinen, sondern als konkrete Individuen mit je spezifischen Perspektiven auf die Welt. Die Praxis des Handelns ist nach Arendt auf das »Faktum der Pluralität«⁸ bezogen, und genau diese Bestimmung der Pluralität ist Arendts zentrale Bestimmung des Politischen: »Zwar ist menschliche Bedingtheit in allen ihren Aspekten auf das Politische bezogen, aber die Bedingtheit durch Pluralität steht zu dem, daß es so etwas wie Politik unter Menschen gibt, noch einmal in einem ausgezeichneten Verhältnis.«⁹

Anschließend an diese Auszeichnung der Pluralität als notwendige Bedingung für politische Praxis unterscheidet Arendt zwei Formen, in

4 Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 2002, S. 16.

5 Ebd., S.168f.

6 Ebd., S. 17.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Ebd.

denen das Dazwischen bedeutsam werden kann. Einerseits begegnen sich Menschen über die Vermittlung »objektiv-weltliche[r] Interessen.«¹⁰ Diese Interessen sind laut Arendt »im Wortsinne das, was ›interest‹, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden.«¹¹ In diesem »objektive[n] Zwischenraum«¹² bezieht sich die Tätigkeitsform des Herstellens entsprechend auf die Mitteilung von Informationen und die strategische Aushandlung von Interessen, es wird »über etwas«¹³ gesprochen und die Beteiligten verfolgen bestimmte Zwecke in ihrer Kommunikation. Andererseits wird dieser »objektive Zwischenraum«¹⁴ aber »durchwachsen und überwuchert« von einem »zweite[n] Zwischen.«¹⁵ Noch die objektivste und auf Gegenstände bezogene Form der Kommunikation zwischen Menschen geht Arendt zufolge mit einer Ebene subjektiven Erscheinens einher, mit einer »Enthüllung des Wer des Handelns und Sprechens:«¹⁶

Dieses zweite Zwischen, das sich im Zwischenraum der Welt bildet, ist ungreifbar, da es nicht aus Dinghaftem besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren läßt; Handeln und Sprechen sind Vorgänge, die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen. Aber dies Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung. Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.¹⁷

10 Ebd., S. 224.

11 Ebd.

12 Ebd., S. 225.

13 Ebd., S. 224.

14 Ebd., S. 225.

15 Ebd.

16 Ebd., S. 224.

17 Ebd., S.225.

Dieses hier zunächst etwas rätselhaft umschriebene Phänomen eines ungreifbaren zweiten Zwischen bildet den wesentlichen Beitrag Arendts zur Frage nach der Bedeutung des Dazwischen für die politische Philosophie.

Das zweite Zwischen ist als performative und kollektive Praxis zu verstehen, die im Sprechen und Handeln ein Bezugsgewebe von konkreten Menschen entstehen lässt. In bestimmten raum-zeitlichen Situationen wird ein gemeinsamer »Erscheinungsraum« gebildet:

Ein Erscheinungsraum entsteht, wo immer Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen; als solcher liegt er vor allen ausdrücklichen Staatsgründungen und Staatsformen, in die er jeweils gestaltet und organisiert wird. Ihn unterscheidet von anderen Räumen [...], daß er die Aktualität der Vorgänge, in denen er entstand, nicht überdauert, sondern verschwindet.¹⁸

Diesen Erscheinungsraum bezeichnet Arendt auch als die »Bühne der Welt«¹⁹, auf der die jeweilige »Einmaligkeit«²⁰ der verschiedenen Menschen zur Geltung kommen kann. Mit dem Begriff des Erscheinungsraums verbindet Arendt die Vorstellung, dass im öffentlichen Raum der Politik die pluralen Vielen voreinander in Erscheinung treten und durch die Konfrontation ihrer jeweils radikal einmaligen und verschiedenen Perspektiven neue Gemeinsamkeiten entstehen können.²¹

18 Ebd., S. 251.

19 Ebd., S. 219.

20 Ebd., S. 226.

21 Eine Weiterentwicklung von Arendts räumlicher Konzeptualisierung des Erscheinungsraums der Bühne könnte in einer stärkeren Betonung der Zeitlichkeit bestehen: Aus zeitlicher Perspektive tritt insbesondere der Prozess des Vermittlungsgeschehens in den Blick, die performative Praxis kollektiver Verständigung erscheint dann als Weg ohne a priori vorgegebenes Ziel. Aus zeitlicher Perspektive geht es weniger um einen begrenzten Raum der Politik, sondern eher um eine Entgrenzung politischer Handlungsfähigkeit in eine offene Zukunft. Das politische Dazwischen bezeichnet in diesem Sinne den Übergang zwischen einem vergehenden Nicht-Mehr und einem kommenden Noch-Nicht. In Arendts Begriff der »Gründung« verbinden sich räumliche und zeitli-

Die Politik ist für Arendt diejenige Sphäre, in der eine Darstellung von radikal verschiedenen Perspektiven auf die Welt von zentraler Bedeutung ist. Im »Gewebe der menschlichen Bezüge«²² kommen die verschiedenen Perspektiven der Menschen als der »subjektive Faktor«²³ zur Geltung. Die agonale Vermittlung der Verschiedenen läßt einen Raum entstehen, der nicht durch einen strategischen Interessenausgleich hergestellt wird, sondern durch den Anspruch, eine gleichermaßen pluralisierte wie gemeinsame Welt entstehen zu lassen. Diese Entfaltung von Gemeinsamkeit in der Sphäre des zweiten Zwischen beschreibt Arendt auch als Entstehung von Macht: »Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält.«²⁴ Aus Arendts Perspektive ist Macht keine unterdrückend-repressive Form des Sozialen, sondern im Gegenteil eine produktive Weise der Verbindung von Menschen, die im performativen Vollzug gemeinsamer Praxis kollektive Handlungsfähigkeit erlangen: »Macht aber besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen.«²⁵ Arendt formuliert somit eine medienphilosophisch akzentuierte Unterscheidung von Macht von Gewalt: Macht ist als kommunikative und medial vermittelte soziale Relation zu verstehen, Gewalt hingegen bleibt stumm und vermeidet die Vermittlung: »Was niemals aus den Gewehrläufen kommt, ist Macht,«²⁶ schreibt Arendt in ihrem Werk *Macht und Gewalt*.²⁷

che Aspekte politischen Handelns. Vgl. zur Zeitlichkeit des Politischen Johann Szews, *Die Ökonomie der Zeit. Studien zu Nietzsche und Foucault*, Weilerswist 2022.

22 Arendt, *Vita activa*, a.a.O., S. 225.

23 Ebd., S. 226.

24 Ebd., S. 252.

25 Ebd., S. 252.

26 Arendt, *Macht und Gewalt*, München 2003, S. 54.

27 In diesem Sinne erläutert auch Byung-Chul Han anschließend an Michel Foucault Macht im Unterschied zu Gewalt als Vermittlungsgeschehen: »In Wirklichkeit stellt die Unterdrückung nur eine bestimmte, nämlich eine *vermittlungsarme* oder *vermittlungslose* Form der Macht dar. Die Macht aber beruht nicht

Arendts Konzept der Pluralität ist gegen eine lange Tradition politischer Philosophie gerichtet, die zum einen Macht und Gewalt nicht voneinander unterscheidet und zum anderen von Einheitsfiguren und Vermittlungsvergessenheit geprägt ist. Als traditionelle Einheitsfiguren sind hier das Volk, die Nation oder der allgemeine Wille zu nennen. Gegen diese Figuren der Souveränität und Vereinheitlichung setzt Arendt ihren Begriff politischer Praxis als Vollzugsform von Pluralität. In *Was ist Politik?* schreibt sie: »Politik entsteht in dem *Zwischen*-den-Menschen, also durchaus *außerhalb* des Menschen. Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug.«²⁸ Die Frage nach dem Politischen überschneidet sich bei Arendt mit der Frage nach Medialität in der wesentlichen Bedeutung von sprachlichen und kommunikativen Vermittlungsformen: Es geht Arendt um ein Verständnis von kollektiver Praxis, die die Beteiligten »in sich versammelt und zugleich voneinander trennt.«²⁹ Die Verschiedenen verbleiben gerade auch dann in Differenz zueinander, wenn sie sich versammeln: Das Dazwischen wird bei Arendt nie homogenisiert oder nivelliert.

Bei genauerer Betrachtung wird allerdings deutlich, dass der Begriff der Pluralität in Arendts Darstellung mehrere Dimensionen hat. Einerseits spielt in der Sphäre des Politischen die Pluralität zwischen den verschiedenen Menschen eine zentrale Rolle, diese Dimension kann als intersubjektive Pluralität bezeichnet werden. Andererseits bezieht Arendt das Konzept der Pluralität auch auf die Binnenstruktur der politischen Subjekte, hier kann von intrasubjektiver Pluralität gesprochen werden.

auf der Repression« (Byung-Chul Han, *Was ist Macht?*, Stuttgart 2005, S. 44). Macht ist von Medialität geprägt, Gewalt verdrängt hingegen das Vermittlungsgeschehen zwischen Menschen: »Die Gewalt bezeichnet [...] eine besondere Konstellation, in der die Vermittlung auf Null reduziert ist« (ebd., S. 115). Die Machtbegriffe von Arendt und Foucault treffen sich in der Betonung der produktiven Dimension von Machtverhältnissen. Vgl. zur Form produktiver Macht Szews, *Die Ökonomie der Zeit*, a.a.O.

28 Arendt, *Was ist Politik?*, a.a.O., S. 11.

29 Ebd., S. 25.

In einer Projektbeschreibung für eine leider nie vollendete *Introduction into Politics* von 1959 schreibt Arendt:

»In terms of human plurality, there exist two basic modes of being together: to be together with other men and with one's equals from which springs action, and to be together with ones self to which the activity of thinking corresponds.«³⁰

Im Verhältnis zwischen den Menschen erscheint Pluralität insbesondere als Verschiedenheit von Perspektiven auf die gemeinsame Welt. »Politik,« so schreibt Arendt, »handelt von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der Verschiedenen.«³¹ Die Verschiedenheit der Menschen wird durch keine vorausgesetzte Ebene der Verbundenheit zusammengehalten, die gemeinsame Welt entsteht erst im Konflikt und Streit über diese Welt, nicht durch eine a priori geteilte Identität.

Wenn sich die pluralen Vielen miteinander verständigen, dann tauschen sie ihre jeweiligen Perspektiven aus, ohne eine absolute Perspektive, einen *view from nowhere*, in Anspruch nehmen zu können. Arendts politischer Perspektivismus verweist gleichsam medienphilosophisch auf die Vermittlungsangewiesenheit menschlicher Wirklichkeit und damit auf die unabschließbare Vielfältigkeit von Perspektiven. Die verschiedenen Menschen können sich zwar darüber einigen, dass sie alle über *etwas* sprechen, dieses *etwas* erscheint jedoch niemals unmittelbar, sondern immer nur in der Vermittlung der Perspektiven. In gewisser Weise

30 Arendt, *Was ist Politik?*, a.a.O., S. 201. Im Anschluss an François Jullien könnte diese Unterscheidung von intersubjektiver und intrasubjektiver Pluralität noch erweitert werden um die Dimension interkultureller Pluralität. Zwischen den Kulturen ereignen sich permanente Übersetzungs- und Transformationsprozesse, die jedes Phantasma kultureller Ursprünglichkeit und Einheitlichkeit ausschließen. Ebenso wenig, wie es eine in sich geschlossene subjektive Identität geben kann, kann es eine gleichsam selbstgenügsame kulturelle Identität geben. Das Dazwischen zeigt sich als beweglicher Abstand zwischen Kulturen, vgl. Jullien, *Es gibt keine kulturelle Identität*, Berlin 2018.

31 Arendt, *Was ist Politik?*, a.a.O., S. 9.

bleibt der Gegenstand des politischen Verständigungsprozesses abwesend, erscheint lediglich »im Abgleich verschiedener Darstellungen.«³² Hier wird Arendts Nähe zur medienphilosophischen Analyse von unhintergehbaren Darstellungsprozessen besonders deutlich. Die Pluralität möglicher Darstellungen der Welt bringt die Gewissheit einer gemeinsamen Weltwahrnehmung erst hervor: »Die alternativen Darstellungen bezeugen gewissermaßen, dass es das Dargestellte *gibt*.«³³ Gerade weil es immer verschiedene Möglichkeiten der Darstellung gibt, ist es Eva Schürmann zufolge die Aufgabe einer »kritischen Medienanthropologie,«³⁴ Darstellungsprozesse zu reflektieren, die Pluralität von Darstellungen und Erscheinungsweisen hervorzuheben und die Vorstellung einer Realität jenseits aller Darstellung zurückzuweisen.

In ihrer Verschiedenheit betrachtet Arendt die Menschen allerdings als Gleiche, das heißt Gleichheit wird als Kategorie gleichwertiger Differenz verstanden und nicht als substantielle Gleichheit im Hinblick auf bestimmte Zugehörigkeit. Als Gegenbild zu dieser Gleichheit-in-Pluralität verwendet Arendt die Familie, die sie als Figuration essentialistischer Verbundenheit deutet: Wenn man »politische Körper auf der Familie aufbaut,« so Arendt in *Was ist Politik?*, »ist die ursprüngliche Verschiedenheit ebenso wirksam ausgelöscht, wie die [...] Gleichheit aller Menschen [...] zerstört ist. Der Ruin der Politik nach beiden Seiten entsteht aus der Entwicklung politischer Körper aus der Familie.«³⁵ Bis heute haben politische Einheitsfiguren als Fiktionen der Abstammung, Verwandtschaft oder Volkszugehörigkeit großen Einfluss. Arendts Kritik richtet sich gegen alle Konzepte von Politik, die nicht von der konkreten Verschiedenheit der wirklich anwesenden Menschen ausgehen und wendet sich insofern auch gegen das Konzept der Brüderlichkeit als politischer Kategorie. Wie über Arendt hinaus vor allem Jacques

32 Eva Schürmann, »Vom Abwesenden zeugen. Die projektive Praxis des Darstellens«, in: Christiane Voss, Lorenz Engell (Hg.), *Mediale Anthropologie*, Paderborn 2015, S. 146.

33 Ebd., S. 152.

34 Ebd., S. 152.

35 Arendt, *Was ist Politik?*, a.a.O., S. 10.

Derrida in *Politik der Freundschaft* ausgeführt hat, sind auch im Begriff brüderlicher Solidarität noch Elemente einer vor-politischen Zugehörigkeit enthalten.³⁶ Arendts Pluralitätsbegriff kann dementsprechend als radikaldemokratisch bezeichnen: Gegen alle vor-politischen Grenzziehungen und Zugehörigkeiten geht es darum, das Politische als Praxis der Selbstregierung zwischen den radikal verschiedenen Menschen zu verstehen. Arendt wendet sich somit auch gegen die Einheitsfigur der »Volkssouveränität« und setzt dagegen das »Konzept der Pluralität als faktische[n] Ausgangs- und normative[n] Orientierungspunkt demokratischer Politik.«³⁷ Auch wenn Arendts Rede vom »Faktum der Pluralität«³⁸ gelegentlich essentialistisch klingt, so als sei Pluralität immer schon gegeben, versteht sie Pluralität im politischen Sinne als Potential, das es im Vollzug der Praxis erst zu verwirklichen gilt. Die gleichermaßen bedeutsamen Aspekte der »Egalität und Individualität« sind Katrin Meyer zufolge »nicht einfach gegeben, sondern Ausdruck politisch-freiheitlicher Selbstbestimmung.«³⁹ Das Dazwischen gewinnt so auch eine normative Dimension, es wird zur

Aufgabe demokratischer Praktiken und Institutionen, Pluralität und den damit verbundenen Dissens anzuerkennen, Minderheitenpositionen zu schützen und Differenz aktiv zu ermöglichen. Die politische Vollzugsform dieser Pluralität ist nach Arendt der Kampf um Macht im Sinne eines agonalen Wettstreits um die besseren Ideen und Argumente, die auf der Bühne der Öffentlichkeit formuliert und deliberiert werden. [...] Der agonal-deliberative Wettstreit tritt damit als normatives Prinzip an die Stelle der Volkssouveränität: nicht die souveräne Entscheidung des Volkes, sondern die pluralistisch geführte Auseinandersetzung qualifiziert politische Praxis als demokratische.⁴⁰

36 Vgl. Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2002.

37 Katrin Meyer, »Hannah Arendt«, in: Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen, Martin Nonhoff (Hg.), *Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch*, Berlin 2019, S. 101.

38 Arendt, *Vita activa*, a.a.O., S. 17.

39 Meyer, »Hannah Arendt«, a.a.O., S. 102.

40 Ebd., S. 102. Arendts Perspektive auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ihrer Zeit ist von einer tendenziellen Blindheit für rassistische Ungerechtigkeit

Analog zu dieser Kritik der Einheitsfigur der Volkssouveränität kritisiert Arendt gleichermaßen auch die Vorstellung eines homogenen politischen Subjekts. Hier kommt die Ebene intrasubjektiver Pluralität zu Geltung.

Arendt begreift Subjektivität als in sich gespaltenes Verhältnis, in der Nachfolge von Sokrates spricht sie vom Subjekt als »Zwei-in-Einem.«⁴¹ Der einzelne Mensch befindet sich demnach nicht in unmittelbarer Identität mit sich, sondern vermittelt in sich eine innere Pluralität. Im Gespräch mit sich selbst reflektieren Subjekte die politischen Gespräche, die sie in der Öffentlichkeit mit anderen führen. In einer Vorlesung über Sokrates formuliert Arendt dies folgendermaßen:

Die Fähigkeit, zu sprechen, und die Tatsache der menschlichen Pluralität entsprechen einander nicht nur in dem Sinne, dass ich mich mit den anderen, mit denen zusammen ich auf der Welt bin, mit Worten verständige, sondern in dem sogar noch wichtigeren Sinne, dass ich indem ich mit mir selbst spreche, mit mir zusammenlebe.⁴²

Subjektivität ist Arendt zufolge als »Dialog in Gespaltenheit«⁴³ zu denken, als ein Verhältnis der Mehrdeutigkeit und Differenz. Subjektive Identität wird von Arendt dementsprechend nicht nach dem Modell eines Kerns gedacht, der authentischen Ausdruck finden könnte, sondern als ein Prozess der Selbst-Entwicklung im Verhältnis zum sozialen Umfeld. Das Selbst-Verhältnis ist immer ein Verhältnis der Vermittlung, »das bedeutet, dass ich nicht nur anderen erscheine, sondern auch mir

geprägt, die sich auch in ihrer Konzeption des Erscheinungsraums niederschlägt, da strukturelle Ausschlüsse aus der Öffentlichkeit kaum bedacht werden. Im Sinne einer radikaldemokratischen Lesart müssen diese problematischen Aspekte der arendtschen Konzepte immer wieder hinterfragt werden. Vgl. Juliane Rebentisch, *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*, Berlin 2022.

41 Arendt, *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Berlin 2016, S. 56.

42 Ebd.

43 Ebd., S. 57.

selbst.«⁴⁴ Die Darstellung des eigenen Selbst bleibt Arendt zufolge »stets veränderlich und ein wenig ambivalent«⁴⁵ und ist auf indirekte Formen der Bezeugung eines Selbst-Bildes angewiesen: »Da du sogar in der Einsamkeit nicht gänzlich allein bist, kannst und musst du selbst deine eigene Wirklichkeit bezeugen.«⁴⁶ Des eigenen Selbst-Bildes kann sich ein Mensch nur im Umgang mit anderen vergewissern, die ihm oder ihr eine bestimmte persönliche Identität zurückspeiegeln. Anschließend an Sokrates formuliert Arendt daher als *Maxime* für ein gelingendes Selbst-Verhältnis den Ratschlag, das eigene Selbst immer schon im sozialen Erscheinungsraum zu verorten und keinesfalls die Wahrheit über sich in einer Art essentialistischer Authentizität zu vermuten: »Sei so, wie du anderen erscheinen möchtest.« Das heißt: Erscheine dir selbst so, wie du erscheinen möchtest, wenn andere dich wahrnehmen.«⁴⁷

Mit Sokrates verbindet Arendt den Gedanken einer gespaltenen Subjektivität, einer Form innerer Pluralität. In ihrem *Denktagebuch* formuliert Arendt diesen Gedanken einer unhintergehbaren Vermittlung von Selbst und Anderen besonders pointiert: »Der schweigende Dialog indiziert Pluralität, aber Vorbild ist der Dialog mit einem Anderen. Nur weil ich mit Anderen sprechen kann, kann ich auch mit mir sprechen, d.h. denken.«⁴⁸ Diese Einsicht in das vielfältige Vermittlungsgeschehen in subjektiven und intersubjektiven Zwischenräumen entfaltet Arendt weiter in Auseinandersetzung mit Immanuel Kants Konzept »erweiterter Denkungsart.«⁴⁹

44 Ebd., S. 58.

45 Ebd., S. 60.

46 Ebd., S. 59.

47 Ebd.

48 Arendt, *Denktagebuch. 1950–1973*, München 2020, S. 688.

49 Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in: ders., *Werkausgabe Bd. X.*, Frankfurt/M. 1974, S. 227. Arendt erläutert ihren Bezug zu Kant folgendermaßen: »Auf diesem Vermögen einer »erweiterten Denkungsart« beruht die Urteilskraft, wie Kant sie in seiner dritten Kritik entdeckt und beschrieben hat. Er hat sie keineswegs zufällig ursprünglich eine »Kritik des Geschmacks« genannt; merkwürdig bleibt, daß ihm die politische Bedeutung seiner Entdeckung nicht bewußt

In Kants dritter Kritik, der *Kritik der Urteilkraft*, die eigentlich dem Bereich philosophischer Ästhetik gewidmet ist, findet Arendt Aspekte eines Begriffs politischer Urteilkraft, wobei Kants Konzept reflektierender Urteilkraft ihr besonders wichtig ist. Reflektierende Urteilkraft wird dann ausgeübt, wenn zur Beurteilung einer Situation keine Maßstäbe zur Verfügung stehen, die im Sinne subsumierender Logik angewendet werden können. Die Praxis reflektierender Urteilkraft bildet vielmehr erst die Maßstäbe, die zu einer angemessenen Beurteilung des Geschehens führen können. In *Was ist Politik?* schreibt Arendt:

Dies Urteilen, das maßstabslos ist, kann sich auf nichts berufen als die Evidenz des Geurteilten selbst, und es hat keine anderen Voraussetzungen als die menschliche Fähigkeit der Urteilkraft, die mit der Fähigkeit zu unterscheiden sehr viel mehr zu tun hat als mit der Fähigkeit zu ordnen und zu subsumieren. Dies maßstabslose Urteilen ist uns wohl bekannt aus dem ästhetischen oder Geschmacksurteil, über das man, wie Kant einmal sagte, gerade nicht »disputieren«, wohl aber streiten und übereinkommen kann; und wir kennen es im alltäglichen Leben, wenn immer wir in einer noch nicht bekannten Lage meinen, der oder jener hätte die Situation richtig oder falsch beurteilt.⁵⁰

Arendt interessiert an Kants Konzept der Urteilkraft speziell die Weise, in der Reflektieren als politische Praxis zwischen Menschen ausgeübt werden kann. Erst durch die Vermittlung verschiedener Perspektiven auf eine Situation können die jeweils individuellen Vorurteile zugunsten reflektierter Urteile überwunden werden. Mit Kant gesprochen sollen die »subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten«⁵¹ durch eine experimentelle Übernahme möglichst vieler Perspektiven überprüft und revidiert werden. Unter

wurde.« (Arendt, »Wahrheit und Politik«, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 2012, S. 342).

50 Arendt, *Was ist Politik?*, a.a.O., S. 20f.

51 Kant, *Kritik der Urteilkraft*, a.a.O., S. 225.

dem Gemeinsinn, dem »sensus communis«, versteht Kant ein »Beurteilungsvermögen [...], welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsgart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt.«⁵² Es geht sowohl Kant als auch Arendt darum, möglichst viele »mögliche Urteile« anderer Menschen in Betracht zu ziehen, indem man »sich in die Stelle jedes andern versetzt.«⁵³ Diese »erweiterte Denkungsart«⁵⁴ ist auf die Ausübung der »Einbildungskraft«⁵⁵ angewiesen. Die Praxis der kreativen Perspektivenübernahme bestimmt Arendt als »das Zeichen politischen Denkens«⁵⁶ und als zentrale Voraussetzung gelingender Vermittlung von Pluralität: Die kollektive Ausübung von Urteilskraft und Einbildungskraft ist als Vermittlungsgeschehen zu verstehen, als eine mediale Praxis in der sich Politik und Poetik des Medialen verbinden. Politisches Denken ist Arendt zufolge ein Denken in Darstellungs- und Vorstellungsprozessen:

Politisches Denken ist repräsentativ in dem Sinne, daß das Denken anderer immer mit präsent ist. 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 mir 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. Je mehr solcher Standorte ich in meinen Überlegungen in Rechnung stellen kann und je besser ich mir vorstellen kann, was ich denken und fühlen würde, wenn ich an der Stelle derer wäre, die dort stehen, desto besser

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Ebd., S. 227.

55 Ebd., S. 218.

56 Arendt, »Wahrheit und Politik«, a.a.O., S. 342.

ausgebildet ist dieses Vermögen der Einsicht [...] und desto qualifizierter wird schließlich das Ergebnis meiner Überlegungen, meine Meinung sein.⁵⁷

Im Anschluss an Kant versucht Arendt somit die intersubjektive Konfrontation mit der Differenz anderer Weltansichten zum Ausgangspunkt politischer Reflexion zu machen. Die Ermöglichung von Differenz und die Ausbildung einer pluralen Kultur, die ein angstfreies Miteinander zwischen den Verschiedenen ermöglicht, ist schließlich auch der Kern von Arendts Begriff der Freiheit: »Freiheit gibt es nur in dem eigentümlichen Zwischen-Bereich der Politik.«⁵⁸

Die politische Freiheit ist in modernen Gesellschaften jedoch niemals garantiert, sondern wird immer bedroht von gegenläufigen autoritären Tendenzen. Arendts politische Philosophie des Dazwischen kann insgesamt als Reflexion auf die Gefährdungen der Zwischenräume des Politischen gelesen werden. Ebenso ausführlich wie eindrücklich führt Arendt diese Kehrseite des Versprechens pluraler Freiheit in ihrer Analyse moderner Gewaltverhältnisse in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* vor. In diesem Werk wird die Gewalt des Faschismus nicht als ein anti-moderner oder archaischer Exzess beschrieben, sondern als Konsequenz einer der modernen Gesellschaft inhärenten Tendenz zur Verdrängung von Pluralität. Die totale Herrschaft bekämpft Arendt zufolge Pluralität in allen gesellschaftlichen Bereichen. Mit einer radikalen Vereinheitlichung des politischen Raums und der Zerstörung

57 Ebd., S. 342.

58 Arendt, *Was ist Politik?*, a.a.O., S. 12. Rebenitsch beschreibt die Idee eines angstfreien Miteinanders der pluralen Vielen als Fluchtpunkt von Arendts Politikverständnis: »Arendts Skepsis, wenn nicht gar Abneigung gegen alle Arten von Gemeinschaften, die auf Ähnlichkeit beruhen, seien dies Zwangs- oder Wahlgemeinschaften, ist mithin eine Implikation ihrer Liebe zu und ihres Engagements für eine Welt, in der Differenz nicht nur erlaubt, sondern gefordert ist. Dies ist eine Welt, die den Menschen einlädt, sich in der Einzigartigkeit seines Weltzugangs zu zeigen und sich dadurch zugleich von ihrem Pluralitätsgeschehen in unvorhersehbaren Weisen affizieren und gegebenenfalls auch verändern zu lassen.« (Rebenitsch, *Der Streit um Pluralität*, a.a.O., S. 100.

pluraler Öffentlichkeit geht die Isolation der Individuen einher. Die Gewaltherrschaft beruht auf der anti-pluralistischen Drohung, »aus vielen Menschen *einen* Menschen«⁵⁹ zu machen: »Der äußere Zwang des Terrors vernichtet mit der Zerstörung des Raums der Freiheit alle Beziehungen *zwischen* Menschen; zusammengepreßt mit allen anderen ist ein jeder ganz und gar von allen anderen isoliert.«⁶⁰ Die moderne Gewaltherrschaft »konstituiert den totalitären politischen Körper« und durch »Terror gelingt es, Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular.«⁶¹ Beide Dimensionen der Pluralität, die intersubjektive und die intrasubjektive Dimension, sind immer wieder durch Herrschaftsverhältnisse bedroht. Totale Herrschaft führt, wie Waltraud Meints-Stender ausführt, zu Situationen existenzieller Verlassenheit:

Auf die Zerstörung der Pluralität durch den Verlust einer gemeinsamen öffentlichen Welt folgt die Unfähigkeit zu handeln, auf die Zerstörung der Pluralität im Selbst folgt die Unfähigkeit zu denken. Verlassenheit ist ein Zustand, in dem die Pluralität der Menschen sich weder als Selbst im Denken noch als Handeln in der Welt entfalten kann.⁶²

Der Zustand der Verlassenheit, des durch Herrschaft und Gewalt begründeten »Weltverlusts,«⁶³ bezeichnet die vollendete Verdrängung aller zwischenmenschlichen Vermittlungen. Arendts Analyse verdrängter Pluralität, die auch auf ihre eigenen Erfahrungen im historischen Kontext des Faschismus verweist, steht mit dieser Betonung politischer

59 Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München 2011, S. 970.

60 Ebd.

61 Ebd., S. 958.

62 Waltraud Meints-Stender, »Pluralität als ›Konstitutionsprinzip‹ der Politik«, in: *HannahArendt.net* 1 (9), November 2018, S. 7, URL: <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/391> [Letzter Aufruf: 22.08.2023].

63 Arendt, »Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten«, in: dies., *Freundschaft in finsternen Zeiten*, Berlin 2018, S. 42.

Vermittlungsformen in größter Distanz zur politischen Philosophie Carl Schmitts. Um die Gefahren verdrängter Pluralität zu verdeutlichen, soll im Folgenden ein abschließendes Schlaglicht auf Schmitts Theorie des Politischen geworfen werden.

Im direkter persönlicher Nähe zum Faschismus formulierte Schmitt eine anti-pluralistische und vermittlungsaverse politische Philosophie, in deren Zentrum Einheitsfiktionen stehen.⁶⁴ Im Gegensatz zu Arendt begreift Schmitt Demokratie als unmittelbare Herrschaft eines homogenen Volkes. Schmitt zufolge ist der politische Raum durch eine hierarchische »Ordnung«⁶⁵ und völkische Homogenität gekennzeichnet, sein Verständnis von Demokratie beruht auf der »Ablehnung aller politischen Einflüsse und Einwirkungen, die nicht der substanzialen Homogenität des eigenen Volkes entspringen.«⁶⁶ Jede Unterminierung politischer Einheitlichkeit führt nach Schmitt in den »Ausnahmezustand,«⁶⁷ der mit einem gewaltvollen Akt souveräner Entscheidung beantwortet werden muss. »Zur Demokratie,« so beschreibt Schmitt

64 Insgesamt ist das Verhältnis Arendts zu Schmitt durch größte inhaltliche Distanz gekennzeichnet: »Im schärfsten Gegensatz zu Arendts Bestimmung von Politik [...] steht Carl Schmitts Auffassung, dass das Politische in einer Freund-/Feind-Logik bestehe, während sie formuliert, dass das Politische »von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der Verschiedenen« handelt« (Meints-Stender, »Pluralität als »Konstitutionsprinzip« der Politik«, a.a.O., S. 10). Trotz dieser Gegensätzlichkeit erscheinen Teile von Arendts politischer Philosophie wie indirekte kritische Antworten auf Schmitt, so kann etwa ihr Werk *Über die Revolution* als »pointierte Gegenthese« zu Schmitts *Begriff des Politischen* interpretiert werden. Vgl. Helmut Dubiel, »Das nichtangetretene Erbe. Anmerkungen zu Hannah Arendts politischer Theorie«, in: ders., *Ungewissheit und Politik*, Frankfurt/M. 1994, S. 41ff.

65 Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Berlin 1996, S. 19.

66 Schmitt *Verfassungslehre*, Berlin 1965, S. 238. Vgl. zu Schmitts Demokratiebegriff Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin 2012, S. 217–267 und zur Wirkung von Schmitt in der politischen Philosophie Jan-Werner Müller, *Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa*, Darmstadt 2011.

67 Schmitt, *Politische Theologie*, a.a.O., S. 18.

sein Verständnis völkischer Demokratie, »gehört [...] notwendig erstens Homogenität und zweitens – nötigenfalls – die Ausscheidung oder Vernichtung des Heterogenen.«⁶⁸ Anders als Arendt verdrängt Schmitt jede Form der Pluralität, Heterogenität und Medialität aus dem Bereich der politischen Öffentlichkeit und artikuliert eine autoritäre Sehnsucht nach Homogenität und Unmittelbarkeit. Jede Vermittlung der gesellschaftlichen Pluralität erscheint als bloß »künstliche Maschinerie« des Parlamentarismus, der eine unmittelbare »*acclamatio* des Volkes« gegenübergestellt wird.⁶⁹ Der unmittelbare Ausdruck politischer Herrschaft geht jedoch schnell in Gewalt über.⁷⁰ Schmitt kann letztlich im Unterschied zu Arendt Machtausübung nicht von Gewaltanwendung differenzieren und lässt jede politische Praxis in die Unterdrückung von Heterogenität münden. Eine medienphilosophisch aufgeklärte Kritik an diesem autoritären Politikverständnis kann zeigen, dass Schmitt

68 Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 2017, S. 14.

69 Im Zusammenhang lautet das Zitat: »Vor einer, nicht nur in technischen, sondern auch im vitalen Sinne unmittelbaren Demokratie erscheint das aus liberalen Gedankengängen entstandene Parlament als eine künstliche Maschinerie, während diktatorische und zäsaristische Methoden nicht nur von der *acclamatio* des Volkes getragen, sondern auch unmittelbare Äußerungen demokratischer Substanz und Kraft sein können« (ebd., S. 23).

70 Die gewaltgeladene Sehnsucht nach Unmittelbarkeit wird auch von Sven Reichardt als ein zentrales Merkmal faschistischer Politik dargestellt: »Mit der faschistischen Betonung des Volks als dem Souverän wurde zwar versprochen, ein Band zwischen politischer Führung und Volk zu knüpfen, aber zugleich etwas fundamental anderes als ein liberales Demokratieverständnis aufgerufen. Der Faschismus verachtete die liberaldemokratischen *checks and balances*, den Wettbewerb der parteigebundenen Meinungsbildung, eine unabhängige Justiz oder die Freiheit der öffentlichen Meinungsbildung. Er setzte die Beschwörung von Homogenität und Einheit an die Stelle von Aushandlung in pluralen Gesellschaften, favorisierte sakralisierte Symbolik und hierarchische Sanktionsgewalt gegenüber formalisierten Konfliktregelungen« (Reichardt, »Unmittelbarkeit und Gewalt: Zur Beteiligung an faschistischer Politik«, in: *Journal of Modern European History* 17 [1] 2019, S. 41).

alle Erscheinungsweisen des Dazwischen zugunsten einer repressiven Unmittelbarkeit negiert. Im Gegensatz zu Schmitt geht Arendts politische Philosophie von der Pluralität der Vielen aus und richtet sich gegen das Phantasma einer einheitlichen »Volksgemeinschaft«. ⁷¹ Arendt positiviert die Medialität des Politischen und zeigt, dass Praktiken der Vermittlung überhaupt erst politische Verständigungsprozesse zwischen verschiedenen Perspektiven und damit die Entstehung radikaldemokratischer Macht ermöglichen.

Literatur

- Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 2002.
- Arendt, Hannah, *Was ist Politik?*, München 2003.
- Arendt, Hannah, *Macht und Gewalt*, München 2003.
- Arendt, Hannah, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*, München 2011.
- Arendt, Hannah, »Wahrheit und Politik«, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München 2012, S. 327–370.
- Arendt, Hannah, *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Berlin 2016.
- Arendt, Hannah, »Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten«, in: dies., *Freundschaft in finsternen Zeiten*, Berlin 2018, S. 39–88.
- Arendt, Hannah, *Denktagebuch. 1950 – 1973*, München 2020.
- Brumlik, Micha, »Martin Heidegger. Vom wahren Sein zur Volksgemeinschaft«, in: Ralf Fücks, Christoph Becker (Hg.), *Das alte Den-*

71 Arendt wendet sich mit ihrem Konzept der Pluralität auch in aller Konsequenz von Martin Heidegger ab, dessen philosophisches Denken der Volksgemeinschaft verhaftet bleibt. Vgl. Micha Brumlik, »Martin Heidegger. Vom wahren Sein zur Volksgemeinschaft«, in: Ralf Fücks, Christoph Becker (Hg.), *Das alte Denken der neuen Rechten. Die langen Linien der antiliberalen Revolte*, Bonn 2020, S. 49–63.

- ken der neuen Rechten. Die langen Linien der antiliberalen Revolte, Bonn 2020, S. 49–63.
- Derrida, Jacques, Politik der Freundschaft, Frankfurt/M. 2002.
- Dubiel, Helmut, »Das nichtangetretene Erbe. Anmerkungen zu Hannah Arendts politischer Theorie«, in: ders., Ungewissheit und Politik, Frankfurt/M. 1994, S. 29–66.
- Gamm, Gerhard, »Anthropomorphia inversa. Die Medialisierung von Mensch und Technik«, in: ders., Nicht Nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten, Frankfurt/M. 2000, S. 288–308.
- Han, Byung-Chul, Was ist Macht?, Stuttgart 2005.
- Jullien, François, Es gibt keine kulturelle Identität, Berlin 2018.
- Kant, Immanuel, Kritik der Urteilskraft, in: ders., Werkausgabe Bd. X., Frankfurt/M. 1974.
- Meints-Stender, Waltraud, »Pluralität als ›Konstitutionsprinzip‹ der Politik«, in: HannahArendt.net 1 (9), November 2018, URL: <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/391> [Letzter Aufruf: 22.08.2023].
- Meyer, Katrin, »Hannah Arendt«, in: Dagmar Comtesse, Oliver Flügel-Martinsen, Franziska Martinsen, Martin Nonhoff (Hg.), Radikale Demokratietheorie. Ein Handbuch, Berlin 2019, S. 98–106.
- Müller, Jan-Werner, Ein gefährlicher Geist. Carl Schmitts Wirkung in Europa, Darmstadt 2011.
- Rebentisch, Juliane, Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz, Berlin 2012.
- Rebentisch, Juliane, Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt, Berlin 2022.
- Reichardt, Sven, »Unmittelbarkeit und Gewalt: Zur Beteiligung an faschistischer Politik«, in: Journal of Modern European History 17(1) 2019, S. 37–42.
- Schürmann, Eva, »Vom Abwesenden zeugen. Die projektive Praxis des Darstellens«, in: Christiane Voss, Lorenz Engell (Hg.), Mediale Anthropologie, Paderborn 2015, S. 139–152.
- Schmitt, Carl, Verfassungslehre, Berlin 1965.
- Schmitt, Carl, Politische Theologie, Berlin 1996.

Schmitt, Carl, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlin 2017.

Szews, Johann, *Die Ökonomie der Zeit. Studien zu Nietzsche und Foucault*, Weilerswist 2022.

Voss, Christiane, »Medienphilosophie. Vom Denken in Zwischenräumen«, in: Eva Schürmann, Sebastian Spanknebel, Héctor Wittwer (Hg.), *Formen und Felder des Philosophierens. Konzepte, Methoden, Disziplinen*, München 2017, S. 252–272.

