

Einen Ort in der Welt haben

Orientierungsversuche mit Heidegger und Arendt

RENÉ TORKLER

›Rechts ist da, wo der Daumen links ist‹ – es liegt gewissermaßen *auf der Hand*, dass uns diese Redewendung, die zumeist scherzhaft und dann vorgebracht wird, wenn jemand dazu neigt, rechts und links zu verwechseln, in Wirklichkeit wenig Orientierung verstattet. Es zeigt sich nämlich, dass uns die Unterscheidung von rechts und links tatsächlich schwerfiel, wo rechts und links bloß *aufeinander* verweisen würden, ohne an einem dritten festgemacht werden zu können.

Auch wenn Kant in seiner Schrift »Was heißt: Sich im Denken orientieren?« es weniger auf eine Orientierung *im Raum* als eben vielmehr auf eine Orientierung *im Denken* angelegt hat, so stellt für ihn doch die ›geographische‹ Orientierung das Grundmodell dar, auf dem im Weiteren aufgebaut werden soll und das er an folgende Voraussetzung geknüpft sieht: »Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand.«¹

Nun kann man sich fragen, ob es denn tatsächlich *Subjekte* sind, die nach rechts und links zu unterscheidende Hände verfügen, oder ob dies nicht eher leiblichen Wesen ansteht.² Und wenn dies freilich etwas polemisch gesprochen

1 Kant, Immanuel: Was heißt: sich im Denken orientieren. Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. V, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968, A 308.

2 Dass dieses Problem in Wirklichkeit schon der junge Kant klar gesehen hat, zeigt bereits eine seiner vorkritischen Schriften: »Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinnen nur insofern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst stehet, so ist kein Wunder, daß wir von der Verhältnis dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen.«

sein mag, so ist es doch nicht zuletzt der Kantische Subjektbegriff, den Heidegger – der »nach Kant die umfassendste und gründlichste Analyse des Sich-Orientierens vorlegt«³ – in *Sein und Zeit* einer Generalkritik unterziehen möchte. Aus einem »weltlosen Subjekt«⁴ (SuZ, S. 110) heraus ist Orientierung nämlich Heidegger zufolge gerade nicht zu gewinnen, weshalb Kant notwendigerweise »den vollen Zusammenhang der Konstitution einer möglichen Orientierung [verkennt].« (SuZ, S. 109) Heidegger illustriert dies an einem einfachen Gedankenexperiment:

»Angenommen, ich trete in ein bekanntes, aber dunkles Zimmer, das während meiner Abwesenheit so umgeräumt wurde, daß alles, was rechts stand, nunmehr links steht. Soll ich mich orientieren, dann hilft mir das ›bloße Gefühl des Unterschieds‹ meiner zwei Seiten gar nichts, solange nicht ein bestimmter Gegenstand erfaßt ist, von dem *Kant* beiläufig sagt, ›dessen Stelle ich im Gedächtnis habe‹. Was bedeutet das aber anderes als: ich orientiere mich notwendig in und aus einem je schon sein bei einer ›bekannten‹ Welt.« (SuZ, S. 109)

Um sich orientieren zu können, muss man offenbar nicht nur rechts und links unterscheiden können, man muss auch klar zuordnen, was von beiden rechts und was links ist – und das wird mir ganz ohne eine Bezugnahme auf die Welt kaum gelingen können. Ich muss – und das ist Heideggers Punkt – bereits *in der Welt sein*, damit dieses Anliegen zu realisieren ist. (SuZ, S. 108f.)

Der von Heidegger in *Sein und Zeit* entwickelte Begriff des *In-der-Welt-seins* wird von Arendt aufgenommen und modifiziert. Welt und Weltlichkeit sind Begriffe, deren Bedeutung auch für Arendts Werk kaum zu überschätzen ist – und bei aller Verschiedenheit ihres Denkens und Wirkens von demjenigen Heideggers ist immer wieder auf die starken Konvergenzen zwischen den Weltbegriffen der beiden hingewiesen worden.⁵

Kant, Immanuel: Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. II, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S. 995.

- 3 Stegmaier, Werner: Philosophie der Orientierung, Berlin: De Gruyter 2008, S. 134.
- 4 Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, in Folgenden zitiert als SuZ, hier S. 110.
- 5 Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 96ff.; Belardinelli, Sergio: Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff der »Welt« und »Praxis«. In: Papenfuss, Dietrich; Pöggeler, Otto

Die These, die wir im Verlauf dieses Textes entwickeln wollen, zielt darauf ab, dass Arendt letztlich da an Heidegger anschließt, wo es darum gehen müsste, sich in einer Welt zu orientieren, die von menschlicher Pluralität geprägt ist, und sein Konzept der Mitwelt in einer Weise sozialphilosophisch weiterentwickelt, die in *Sein und Zeit* nicht voll erschlossen wird. Auf dieser Grundlage lassen sich Überlegungen zum Zusammenhang von Örtlichkeit und Weltorientierung entwickeln, die bei beiden noch nicht in vollem Maße eingelöst sind.

Wir werden in dieser Absicht zunächst ausgehend von Heideggers frühem Hauptwerk skizzieren, welche Rolle räumliche Orientierung und das Mitsein mit Anderen in seinem frühen Denken spielen (I.). Von da aus soll Arendts von Pluralität geprägter Weltbegriff entfaltet werden, um zeigen zu können, inwiefern sich das Problem der Orientierung für sie in einer gänzlich anderen Art und Weise stellt als für Heidegger – die gleichwohl geeignet ist, Aspekte von Heideggers Denken zusammenzuführen, die dieser selbst unverbunden ließ (II.).

Heideggers Spuren reichen weit in Arendts Werk hinein. Dies offenbart sich besonders da, wo die räumlichen Strukturen von Heideggers Denken in den Blick genommen werden, die sich am Begriff der Orientierung explizieren lassen. Wie sich zeigt, sind diese Spuren auch in Arendts Begriff der politischen Welt wiederzufinden, in dem sich eine durchaus strukturähnliche, wesentlich räumliche Charakteristik aufweisen lässt. Hierzu werden wir im letzten Teil des Textes auch spätere Texte Heideggers einbeziehen, welche unseren leitenden Gedanken zu plausibilisieren geeignet sind (III.).

Doch machen wir uns zunächst an den Räumlichkeitsparagrafen von *Sein und Zeit* klar, was in unserem Zusammenhang überhaupt mit Räumlichkeit gemeint sein kann.

HEIDEGGER UND DIE RÄUMLICHE DIMENSION DES WELTLICHEN

Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins

In Heideggers Denken ist es für das Phänomen, das er *Weltlichkeit* nennt, von zentraler Bedeutung, dass alles innerhalb der Welt Begegnende in einer ganz ursprünglichen Beziehung zum menschlichen Dasein steht – und diese Beziehung unterscheidet sich von allem, was in einer naturwissenschaftlich objektivieren-

(Hg.): Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers, Frankfurt a. M.: Klostermann 1990, S. 128-141.

den Perspektive auf Weltdinge ausgesagt werden könnte, in einer sehr grundsätzlichen Art und Weise. Verstehen wir die Dinge aus ihrem phänomenalen Weltzusammenhang heraus – und das müssen wir, wenn wir mit Blick auf den Umgang mit ihnen nicht einem cartesisch geprägten Reduktionismus erliegen wollen – so zeigt sich, dass diese Weltdinge in einer von Heidegger als ontologisch verstandenen Weise stets bereits aufeinander bezogen oder verwiesen sind, die jedem naturwissenschaftlichen Objektivismus vorher- und daher entgeht. Dieser Blick auf die Welt ist für ihn nichts, was sich erst auf Grundlage »objektiver« Verhältnisse der Dinge zueinander ergäbe, sondern bildet umgekehrt vielmehr erst die eigentliche Basis für jeden möglichen wissenschaftlich-objektivierenden Zugriff auf alles in der Welt Begegnende.⁶

Im Grunde genommen handelt es sich eigentlich auch nicht um einen Blick »auf die Welt«, da es kein Blick von außen ist, sondern auch das menschliche Dasein selbst in so ursprünglicher Art und Weise in den weltlichen Zusammenhang eingesponnen ist, dass Heidegger das »In-der-Welt-Sein« als Grundverfassung des Daseins (SuZ, S. 52ff.) bestimmt:

»In-der-Welt-sein besagt nach der bisherigen Interpretation: das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzes konstitutiven Verweisungen. Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit der Welt.« (SuZ, S. 76)

Als *räumlich* versteht Heidegger diesen weltlichen Zusammenhang nun nicht primär in dem Sinne, dass die Welt als eine Art Behältnis oder Container gedacht werden müsste, in dem jedem Weltding bestimmte Koordinaten zugeordnet wären, mittels derer sich ihre Lage zueinander beschreiben ließe. »Es ist nie zunächst eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit möglicher Stellen gegeben, die mit vorhandenen Dingen ausgefüllt wird.« (SuZ, S. 103) Ein solcher, cartesisch-mathematisch geprägter Zugriff erwiese sich für ihn als völlig ungeeignet, um das grundlegend räumliche Verhältnis der Weltdinge zueinander einsehen zu können. »Die objektiven Abstände vorhandener Dinge decken sich nicht mit Entferntheit und Nähe des innerweltlich Zuhandenen.« (SuZ, S. 106)

Alles in der Welt »Zuhandene« ist vielmehr durch eine Form der *Nähe* bestimmt, die sich durch das Ausmessen eines bestimmten Abstands gar nicht beziffern lässt. Das zuhandene »Zeug« hat nicht nur irgendeine *Stelle im Raum*,

6 Vgl. Dreyfus, Hubert L.: »In-der-Welt-sein und Weltlichkeit. Heideggers Kritik des Cartesianismus«, in: Thomas Rentsch (Hg.): Martin Heidegger. Sein und Zeit, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 69-87, hier S. 73ff., S. 85.

sondern einen *Platz*, an den es *gehört* und der sich aus dem innerweltlich begegnenden *Zeugzusammenhang* heraus bestimmt: »Hingehörigkeit entspricht dem Zeugcharakter des Zuhandenen«. (SuZ, S. 102) Diese *Hingehörigkeit* des Platzes markiert den Umstand, dass der Platz nicht bloß einen zwar konkreten, aber für sich beliebigen Raumpunkt bezeichnet, sondern innerhalb eines Rahmens eine *Bewandtnis* gewinnt – und diesen Rahmen fasst Heidegger im Begriff der *Gegend*. Für die Gegend ist es nun charakteristisch, dass sie »zuvor entdeckt« sein soll, das heißt, sie gehört zu den Bedingungen, unter denen wir die Räumlichkeit der Welt Dinge überhaupt erfahren. Räumlichkeit meint dabei nicht, dass diese Welt Dinge unverbunden innerhalb eines charakterlosen Raumes vorzufinden wären, sondern in einer Verbindung stehen, welche ebenfalls mit der spezifischen Struktur des weltlichen Zusammenhangs korrespondiert, die Heidegger als ein Um-zu-Verhältnis beschreibt. Eben diese Struktur nennt Heidegger den »Zeugcharakter« des innerweltlich Zuhandenen.

Dass etwas *nicht am Platz* ist oder möglicherweise sogar *fehlt*, lässt sich nur auf Grundlage eines Verständnisses von Räumlichkeit verstehen, das die örtliche Situiertheit innerhalb der Welt nicht auf eine über Koordinaten zu beschreibende, letztlich aber kontingente Lage reduziert, sondern in den von Heidegger als *Bewandtniszusammenhang* charakterisierten Weltkontext einbettet.

Zu dieser Welt, *in der* er *ist*, verhält sich der Mensch nun auf dem Wege der *Sorge*, die für die Konstitution des Daseins die insgesamt zentrale Schlüsselrolle spielt. »Dasein [...] [ist] ontologisch verstanden Sorge [...]. Weil zu Dasein wesentlich das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesentlich Besorgen.« (SuZ, S. 57) Da aller Umgang mit innerweltlich Begegnendem für Heidegger in diesem Sinne *besorgend* ist, schließt dies auch das Verhältnis des menschlichen Daseins zur räumlichen Dimension seiner Umwelt mit ein und auch der Begriff der Gegend steht vor dem Hintergrund eines von der Sorge geprägten Weltverhältnisses: »Dieses im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen Zeughaften Hingehörens nennen wir die Gegend.« (SuZ, S. 103)

Diese hier nur grob skizzierte Konstitution des weltlichen Zusammenhangs trägt also – auf die für Heideggers Denken spezifische Art und Weise – unverkennbar räumliche Züge. Die Frage, was es für eine *Bewandtnis* mit etwas hat, ist in der Analyse der Weltlichkeit immer auch räumlich geprägt, denn die Bewandtnisganzheit des innerweltlichen Zeugzusammenhangs konstituiert sich nicht primär intentional oder teleologisch, wie es in Heideggers Beispiel, mit dem Hammer habe es seine Bewandtnis beim Hämmern, zunächst nahezu legen scheint, sondern es ist stets auch wesentlich, dass wir es mit einer räumlichen Struktur zu tun haben. »Zur Bewandtnisganzheit, die das Sein des umweltlich

Zuhandenen ausmacht, gehört gegendhafte *Raubewandtnis*.« (SuZ, S. 111, kursiv R.T.)

Raum ist damit ein zentrales Konstituens von Welt, die ihrerseits offenkundig ein Strukturmoment des In-der-Welt-Seins darstellt. Heidegger will hier nicht zuletzt zeigen, dass »das Umhafte der Umwelt, die spezifische Räumlichkeit des in der Umwelt begegnenden Seienden selbst durch die Weltlichkeit der Welt fundiert ist und nicht umgekehrt die Welt ihrerseits im Raum vorhanden ist.« (SuZ, S. 101f.)

(Welt-)Orientierung als besorgende Umsicht

Sich in der Welt zu orientieren ist für Heidegger nun offenbar ein Vorgang, bei dem von der *Gegend* und damit von eben derjenigen Struktur ausgegangen werden muss, die wesentlich von dem als Zeugzusammenhang charakterisierten Verweisungsganzen bestimmt wird.

»Diese gegendhafte Orientierung [...] macht das Umhafte, das Um-unserum des umweltlich nächstbegegnenden Seienden aus.« (SuZ, S. 103) Da Orientierung in dieser Weise mit der Umwelt korrespondiert, deren Binnenverhältnisse von einem »um-zu« geprägt sind, nennt Heidegger sie auch *umsichtig*: »Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des »Um-zu«. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*.« (SuZ, S. 69) Diese Umsicht ist die spezifische Umgangsweise des Daseins mit innerweltlich Begegnendem, welche dieses nicht verdinglicht, sondern aus seinem weltlichen Zusammenhang heraus begreift.

Für dieses Verständnis gegendhafter Orientierung, in der eine *Gegend* den Platz eines *Hingehörens* zuweist, ist es charakteristisch, dass Orientierung keinen aktiven Prozess darstellt, sondern vor allem in einem *passivisch* zu fassen den Orientiertsein besteht. Diese passivische Formulierung zeigt abermals Heideggers Absetzung von einem *aktiv* sich orientierenden Subjekt; ein Subjekt-Objekt-Dualismus soll mit Blick auf das Verhältnis des Sich-orientierenden und der Welt, innerhalb derer diese Orientierung vonstatten geht, ja gerade vermieden werden.

»Es ist nicht das Ich, nicht das Subjekt, das sich orientiert, [...] kein ›weltloses Subjekt‹, das sich durch Orientierung eine Welt erschließt, sondern das Dasein findet sich ›immer schon‹ in vertrauten Gegenden, auf die es sich ausrichtet, weil es in ihnen schon eingerichtet ist.«⁷

7 W. Stegmaier: Philosophie der Orientierung, S. 139.

Die Welt ist also nicht das *Problem*, innerhalb und aufgrund derer ein Subjekt mit einer Orientierungsnotwendigkeit konfrontiert würde, welches dieses aus sich heraus bewältigen könnte oder müsste. Vielmehr ist die Welt selbst der Zusammenhang, der ein Orientiertsein *gewährleistet*. Diese Überlegung korrespondiert mit vielen Stellen in *Sein und Zeit*, in denen ein aus sich heraus die Welt konstruierendes Subjekt einer eingehenden Kritik unterzogen wird. Auch die Überlegung zum Verhältnis von Welt und Raum gehören in diesen Zusammenhang, da hier deutlich wird, wie wenig das Verhältnis von Mensch und Welt angemessen gefasst ist, wenn wir es als Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt denken.

»Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr ›in‹ der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat.« (SuZ, S. 111) Raum ist hier nicht in dem Sinne apriorisch gemeint, dass es die Anschauungsform eines weltlosen Subjektes wäre, »das einen Raum aus sich hinauswirft. Apriorität besagt hier: Vorgängigkeit des Begegnens von Raum (als Gegend) im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen.« (SuZ, S. 111)

Es zeigt sich, dass diese Analyse der Orientierung innerhalb der Räumlichkeitsparagrafen (§§ 22-24) in direktem Zusammenhang mit dem vorausgegangenen Zeichenkapitel von Sein und Zeit steht, da die Zeichen im Zeugzusammenhang als orientierungsgebendes »Zeigzeug« (SuZ, S. 78) fungieren. Dabei sind sie mit dem Zuhandenen so stark verwoben, dass sie von diesem bisweilen kaum zu unterscheiden sind: Zeichen und Zuhandenes verweisen aufeinander – ebenso Zeichen auf Zeichen und Zuhandenes auf Zuhandenes – sodass Orientierung »immer auch eine Orientierung in Zeichen«⁸ bedeutet. Dennoch bleibt das Zeichen insofern qualitativ aus dem Zeugganzen klar herausgehoben, als es sich an die Umsicht des besorgenden Umgangs wendet und so Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit *anzeigt*. (Vgl. SuZ, S. 79, S. 81) An den Zeichen wird der weltliche Charakter gegenseitiger Verwiesenheit also in besonderem Maße deutlich, sie bilden gewissermaßen die »›Innenbeleuchtung‹ des Verweisungszusammenhangs der Welt«⁹, welche deren Binnenstruktur sichtbar macht. »Das Zeichen erschließt auf direkte Weise den Horizont, innerhalb dessen es wirksam ist.«¹⁰ Dabei adressiert das Zeichen ein spezifisch räumliches In-

8 W. Stegmaier: Philosophie der Orientierung, S. 138.

9 Luckner, Andreas: Martin Heidegger »Sein und Zeit«, Paderborn: Schöningh 1997, S. 44.

10 Pocai, Romano: Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität, in: Rentsch: Martin Heidegger. Sein und Zeit, S. 51-67, hier S. 59.

der-Welt-Sein und spielt auf diese Weise eine ausgezeichnete Rolle bei der Orientierung innerhalb einer Umwelt. Im Ergebnis stellt solche Orientierung wesentlich einen *raumerschließenden* Vorgang vor dem Hintergrund menschlicher Sorge dar; sie entsteht für Heidegger also *aus dem weltlichen Zusammenhang heraus*, indem »der besorgende Umgang *sich* eine Orientierung gibt und sichert.« (SuZ, S. 79, kursiv R.T.) Nicht das Dasein orientiert *sich* selbst, es ist vielmehr der besorgende Umgang im und aus dem weltlichen Verweisungszusammenhang heraus, der Orientierung *stiftet*.

Dasein als Mitsein

Das In-der-Welt-sein des Daseins impliziert nicht nur, dass dieses in einem ursprünglichen Zusammenhang mit allen innerweltlich begegnenden Entitäten, dem *Zuhandenen*, steht. Die Welt hält für den Menschen mehr bereit als solches *Zeug*, nämlich andere Menschen, und das Dasein ist auf diese Anderen immer schon in nicht minder ursprünglicher Weise bezogen, als es bis hier für nicht-menschliches innerweltlich begegnendes Seiendes aufgewiesen worden war.

Das Verhältnis zu diesen Anderen muss allerdings ganz anders gedacht werden als dasjenige zu allem zuhandenen Zeug, da diese ebenfalls als Dasein verstanden werden müssen:

»Die Welt gibt nicht nur das Zuhandene als innerweltlich begegnendes Seiendes frei, sondern auch Dasein, die Anderen in ihrem Mitdasein.« (SuZ, S. 123) Es ist hier klar ersichtlich, dass es gewissermaßen zwei sich voneinander unterscheidende Ebenen des innerweltlichen Zusammenhangs gibt: Zum einen das Verhältnis zu nicht-daseinsmäßigem, also nicht menschlichem Seienden, das anders als begegnende Andere bloß *zuhanden* ist. Hier geht es also um alles Nichtmenschliche, das Zeug in seiner Zuhandenheit, das in dieser Weise auf das Dasein bezogen ist. Demgegenüber stehen die daseinsmäßigen Anderen, die ebenfalls von der Welt »freigegeben« werden wie das Zuhandene auch. Allerdings muss das Verhältnis zu diesen Anderen, die ebenfalls Dasein sind, ganz anders gedacht werden als dasjenige zu nichtmenschlichem Seienden.

Gleichzeitig darf die Untersuchung auch dann, wenn sich das Verhältnis zu anderen Menschen sich freilich anders gestaltet als dasjenige zu Dingen, nicht die bereits erreichte Analyse des Weltverhältnisses unterschreiten, in der ein Subjekt-Objekt-Dualismus bislang erfolgreich vermieden worden war. Wir tun also gut daran, das Verhältnis zu Anderen nicht als *Intersubjektivität* misszuverstehen. Heidegger steht hier vor der Aufgabe, auch das zwischenmenschliche Verhältnis in einer Weise zu denken, die einen Rückfall in ein subjekthaftes Ver-

ständnis des Menschen vermeidet – da sich ansonsten die bis hierhin erarbeitete Weltkonstitution wieder aufhobe:

»Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst »ist« und auch nie gewesen ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen. Wenn aber »die Anderen« je schon im In-der-Welt-sein mit da sind, dann darf auch diese phänomenale Feststellung nicht dazu verleiten, die ontologische Struktur des so »Gegebenen« für selbstverständlich und einer Untersuchung unbedürftig zu halten. Die Aufgabe ist, die Art dieses Mitdaseins in der nächsten Alltäglichkeit phänomenal sichtbar zu machen und ontologisch angemessen zu interpretieren.« (SuZ, S. 116)

Diese ontologisch angemessene Interpretation verlangt nicht zuletzt, dass diese im Weltzusammenhang nicht einfach als »neben« dem jeweils eigenen Dasein *vorhandene* Seiende begriffen werden, sondern dass der weltliche Zusammenhang gegenseitiger Verwiesenheit sich auch auf Seiendes erstreckt, das die Seinsart des Daseins hat, also: auch auf andere Menschen.

»In der Struktur der Weltlichkeit der Welt liegt es, daß die Anderen nicht zunächst als freischwebende Subjekte vorhanden sind neben anderen Dingen, sondern in ihrem umweltlichen besorgenden Sein in der Welt aus dem in dieser Zuhandenen her sich zeigen.« (SuZ, S. 123)

Dennoch müssen sich zwischen dem »Mitsein« anderer Menschen und der Binnenstruktur des Zeugzusammenhanges natürlich signifikante Unterschiede ergeben, da die Anderen als Dasein auf eine ganz andere Weise gegeben sind als zuhandenes Zeug. Da Dasein »sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält« (SuZ, S. 52f.), ist es offensichtlich auf ganz andere Art und Weise *in der Welt* als nicht-daseinsmäßiges Seiendes. Das Mitsein ist also notwendigerweise von ganz anderer Art als das Verhältnis zu nicht-daseinsmäßigem Seienden. Es ist ja nicht weniger als offensichtlich, dass wir uns zu anderen Menschen ganz anders verhalten und ganz anders auf diese beziehen als auf nicht menschliche Entitäten.

Heidegger trägt diesem Unterschied nicht zuletzt dadurch Rechnung, dass er zwar für die für den innerweltlichen Zusammenhang angenommene *Sorge*-Struktur nicht nur auf das Zeug, sondern auch auf die Anderen bezieht, dabei jedoch terminologisch noch einmal zwischen *Besorgen* und *Fürsorge* differenziert. Er wählt hier also für das aktive Verhältnis der Bezogenheit auf anderes, mir in der Welt Begegnendes einen anderen Begriff und spricht nicht wie beim Zeug

vom *Besorgen*, sondern drückt das innerweltliche Verhältnis zu mitseiendem Dasein durch den Begriff der *Fürsorge* aus: »Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der Fürsorge. [...] Die Fürsorge als faktische soziale Einrichtung [...] gründet in der Seinsverfassung des Daseins als Mitsein.« (SuZ, S. 121)

Wir hatten den Zusammenhang der Bewandnis als einen räumlichen Zusammenhang, als »*Raubewandnis*« kennengelernt. Da Heidegger die Räumlichkeit des Daseins in den Kapiteln vor der Analyse der Mitwelt behandelt, dürfen wir davon ausgehen, dass die Überlegungen zur Räumlichkeit die Grundlage seiner Analyse von Mitweltlichkeit bilden und für die Begegnung mit Anderen in ähnlicher Weise bestimmend sind wie für seine Analyse der Zuhandenheit und des innerweltlich begegnenden Zeugs. Zwar haben wir es beim Mitsein mit einem wechselseitigen Verhältnis zu tun, weshalb der Begriff der »Bewandnis« nicht ohne weiteres auf das Verhältnis zum Anderen übertragbar ist, »aber die Sache, um die es geht ist doch vergleichbar.«¹¹ Es ist daher überraschend, dass der Gedanke der *Orientierung in der Welt* mit Blick auf die Mitwelt nicht wieder aufgegriffen wird. Diese Beschränkung des Orientierungsbegriffs auf nicht-daseinsmäßige Sorgeverhältnisse ist nicht ohne weiteres nachzuvollziehen, da das Mitsein mit der Weltlichkeit des Daseins ansonsten fest verbunden gedacht wird und ebenfalls eine unverkennbar räumliche Dimension besitzt:

»Die Weltlichkeit wurde interpretiert (§ 18) als das Verweisungs ganze der Bedeutsamkeit. [...] Nach der jetzt durchgeführten Analyse gehört aber zum Sein des Daseins [...] das Mitsein mit Anderen. Als Mitsein ›ist‹ daher Dasein wesenhaft umwillen Anderer. Das muß als existenziale Wesensaussage verstanden werden. [...] Diese mit dem Mitsein vorgängig konstituierte Erschlossenheit der Anderen macht [...] die Weltlichkeit mit aus.« (SuZ, S. 123)

Nehmen wir dies ernst, so muss das Mitsein genau wie Dasein und Weltlichkeit *auch* räumlich gedacht werden, da die »mit dem Mitsein vorgängig konstituierte Erschlossenheit der Anderen [...] die Weltlichkeit mit aus[macht]« (SuZ, S. 123). Schon von daher muss – auch wenn der Begriff der Orientierung im Kontext der Analyse des Mitseins nicht wieder aufgegriffen wird – dem Mitsein eine räumliche Dimension eingeschrieben sein, da Heidegger es als etwas thematisiert, das mit dem Dasein in untrennbarer Weise verbunden ist. »Die Welt ist nie

11 Figal, Günter: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt a. M.: Beltz Athenäum 1988, S. 143.

nur eine Umwelt, sie ist immer auch eine Mitwelt«¹² – und andersherum gilt hier ebenso, dass auch die Mitwelt immer als insofern auch in dem Sinne als eine Umwelt zu denken ist, dass sie räumlichen Charakter aufweist.

Freiheit und Fürsorge

Das Mitsein kommt zum Dasein also nicht bloß als ein möglicher Programmpunkt im Gesamtgeschehen innerhalb einer Welt *hinzu*, in der das Dasein ansonsten auch als solipsistisches Subjekt sein Leben hätte gestalten können. Dasein ist vielmehr von vornherein auf das Miteinandersein mit Anderen hin angelegt. Es gibt kein Dasein, das ohne diese grundlegende Verwiesenheit auf Andere auskäme. Selbst in vollständiger Einsamkeit ist solche Vereinsamung erst dadurch überhaupt konstatierbar, dass Dasein wesentlich Mitsein bedeuten *würde*. Auch wenn Andere im konkreten Fall fehlen sollten, ließe sich dieses Fehlen ja nur unter Annahme einer grundsätzlichen Verwiesenheit auf solche Anderen konstatieren.

»Auf dem Grunde dieses *mithaft*en In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-sein ist *Mitsein* mit anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.« (SuZ, S. 118)

Wir tun gut daran, das »schon immer« in dieser Passage so grundsätzlich als irgend möglich zu verstehen. Das Dasein, so will uns Heidegger klar machen, ist schon Mitsein, bevor und auch ohne dass ein Anderer überhaupt thematisch wird; und in diesem Sinne ist Mitsein *existenzial*, da es vom Dasein gar nicht abzutrennen ist: Der Begriff drückt weniger das zufällige Konfrontiertsein eines Einzelnen mit ihm in der Welt gegenüberstehenden Anderen aus, als vielmehr eine eigentümliche »Haltung«¹³ des Daseins »selbst«. Im Mitsein steht also eigentlich nicht ein Dasein einem anderen gegenüber, sondern es handelt sich um eine Beziehung *innerhalb* des Daseins, nämlich zwischen dem Dasein, das *je meines* ist, zum je anderen Dasein. Da Heidegger auch das Mitsein nicht auf subjektphilosophischer Grundlage denkt, geht es hier eben nicht um eine herzustellende *Intersubjektivität*, die zwischen ansonsten freischwebenden Subjekten erst gestiftet werden müsste. Dasein und Mitsein sind in solch enger Weise aufeinander

12 Benhabib, Seyla: Der öffentliche Raum – bei Martin Heidegger und Hannah Arendt, in: *Mittelweg* 36, 6/1994, S. 74-83, hier S. 77.

13 A. Luckner: *Sein und Zeit*, S. 44.

der bezogen, dass auch das, was wir üblicherweise Fremdverstehen nennen, nicht als Überbrückung einer Kluft zwischen Selbst und Anderem zu denken ist. Im Verstehen des Daseins sind Selbst- und Fremdverständnis immer bereits untrennbar miteinander verknüpft: »Im Seinsverständnis des Daseins liegt schon [...] das Verständnis Anderer.« (SuZ, S. 123) Es sei an dieser Stelle daran erinnert, dass Heidegger das mitweltliche Verhältnis zu den Anderen im Kontext der Analyse der Mitwelt mit der Frage nach dem »Wer des Daseins« (§ 25) thematisiert – und es wird deutlich, dass sich diese Frage eben aufgrund der ursprünglichen Bezogenheit auf Andere, die Heidegger im Begriff des Mitseins zu fassen versucht, gar nicht unabhängig vom mitweltlichen Kontext beantworten lässt: Das Dasein, das *je meines* ist, gibt möglicherweise ebenso Aufschluss über das *je andere* wie dieses über das jemeinige.

Fremdverstehen soll im Kontext des Mitseins nicht als emotionales Verhältnis zu Anderen thematisiert werden, weshalb Heidegger betont, dass es sich dabei um ein »nicht eben glücklich als ›Einfühlung‹ bezeichnete[s] Phänomen« handelt (SuZ, S. 124). Auch die Einfühlung würde ja ein *Subjekt* oder ein von Anderen zunächst unabhängiges *Selbst* voraussetzen, welches diesen Akt des Fühlens vollzieht. Heidegger denkt das Mitsein weit ursprünglicher, nämlich als etwas, das dem Dasein bereits vor allem Aktvollzug aneignet. »Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins. [...] Sofern Dasein überhaupt ist, hat es die Seinsart des Miteinanderdaseins.« (SuZ, S. 125)

Es ist für unseren Gedankengang wichtig zu bemerken, dass in eben diesem Kontext des Miteinanderseins daseinsmäßiger Seiender eine menschliche Freiheitsfähigkeit thematisierbar wird. Dies wird in der Gegenüberstellung der zwei verschiedenen Arten der Fürsorge deutlich, die Heidegger unterscheidet: So markiert die *einspringende* Fürsorge eine Haltung zu in der Welt begegnenden Anderen, in der die Stelle des Anderen *eingenommen* werden soll, wodurch dieser »zum Abhängigen und Beherrschten werden« (SuZ, S. 122) kann. In dieser Form zwischenmenschlichen Umgangs wird der Andere also in einer Art und Weise *überformt*, dass von einem freiheitlichen Verhältnis hier offenkundig kaum die Rede sein kann. Dieser extreme Modus der Fürsorge bildet das Gegenstück zu der anderen Form der Fürsorge, die nicht ein- sondern »*vorausspringt*« (ebd.). Auf diese Weise bleibt ein Verhältnis *wechselseitiger* Fürsorge erhalten, da es hier nicht darum geht, dem Anderen »die ›Sorge‹ abzunehmen, sondern eigentlich erst als solche zurückzugeben.« (ebd.) Damit werden dem Anderen nicht eigene Zwecksetzungen aufgedrängt, sondern die eigene Offenheit ermöglicht es ihm vielmehr, selbst zum Zuge zu kommen.¹⁴ Diese mit dem Begriff der

14 Vgl. G. Figal: Phänomenologie der Freiheit, S. 143f.

vorausspringenden Fürsorge bezeichnete Haltung »verhilft dem Anderen dazu [...] *frei* zu werden.« (SuZ, S. 122) Hier zeichnet sich also eine Form menschlichen Miteinander-Agierens ab, die in einem sehr spezifischen Sinne freiheitskonstitutiv ist und damit eine eminent praktische Perspektive beinhaltet.¹⁵ »Die Offenheit füreinander ist die Voraussetzung dafür, *miteinander handeln zu können* oder sich von Anderen auf sein Handeln verweisen zu lassen, und erst recht dafür, sich ausdrücklich auf sie zu beziehen.«¹⁶ Es wird sich im weiteren Verlauf unserer Überlegungen zeigen, das Arendt genau diese praktische Perspektive der Mitwelt als Heideggers größte Entdeckung und »fundamentalste Einsicht«¹⁷ begriff.

In *Sein und Zeit* jedoch gelangt die Gedankenführung an dieser Stelle an eine Wegscheide, an der Arendts Denkweg gewissermaßen von Heideggers Argumentationsrichtung abzweigt und wo Heidegger die Analyse des *Man* hinführt zu den problematischen Tendenzen des Mitseins, die in seiner bekannten Einschätzung der Öffentlichkeit gipfeln.¹⁸ Dabei wird der gemeinsame Boden offensichtlich verlassen.

15 Dies gilt auch dann, wenn man gleichzeitig zugestehen muss, dass in der Art und Weise, wie Heidegger und Arendt Freiheit thematisieren, eine »abgrundtiefe Distanz« deutlich wird – obwohl sich beide dabei auf Kant beziehen. S. Belardinelli: Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von »Welt« und »Praxis«, S. 139.

16 G. Fígal: Phänomenologie der Freiheit, S. 146; kursiv R.T.

17 S. Benhabib: Der öffentliche Raum, S. 77.

18 In der Analyse des »Man« kommt eine Tendenz des Mitseins zum Ausdruck, welche ein authentisches Sein des Daseins eher gefährdet und die als Zug in Heideggers Werk sicher eine prinzipielle Grenze zu Arendts Denken darstellt. Das zeigt sich besonders da, wo das *Man* in Verbindung gebracht wird mit dem *Urteilen*, denn »wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt« (SuZ, S. 143). Eine solche Einschätzung des Urteilens erweist sich als schwer kompatibel mit Arendts Werk, in dem das Urteilen den wesentlichen Zielpunkt ihrer Auseinandersetzung mit der *vita contemplativa* bildet.

Zwar treffen Heideggers Überlegungen zur Durchschnittlichkeit sicher nicht das, was Arendt mit der Verbindung von Pluralität und Urteilskraft im Blick hat und in der der Urteilende durchaus *er selbst* bleibt: »Ich spreche immer noch mit meiner eigenen Stimme und zähle nicht Stimmen ab, um zu dem zu kommen, was ich für richtig halte.« (Arendt, Hannah: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München 2006, S.142) Um die Beschaffenheit dieser Grenze sachgerecht auszuloten, wäre es an dieser Stelle sicher von Interesse, die Verbindung zwischen dem »Man« als einer Tendenz des Mitseins und der Form der Gedankenlosigkeit herauszuarbeiten, die

Auf der anderen Seite es ist ebenso deutlich geworden, dass die Anderen im Rahmen der Analyse einer stark von räumlichen Charakteristika geprägten Vorstellung der Weltlichkeit in Heideggers Denken eine Rolle spielen, die Arendts Fortführung wenn nicht nahelegt, so doch mindestens ermöglicht.

WELT UND WIRKLICHKEIT BEI ARENDT

Zweimal »Welt«

Wir hatten einleitend bereits bemerkt, dass Arendt an Heideggers Begriff der Welt anschließt, wobei sie den Aspekt des Mitseins stark akzentuiert. Vor dem Hintergrund ihrer Totalitarismusanalyse, in welcher das Thema der Weltlosigkeit als fundierende Negativfolie von Arendts Werk bereits sichtbar wird, entwickelt Arendt ihren Weltbegriff vor allem in ihrem frühen Hauptwerk *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, von dem sie Heidegger gegenüber äußerte, es sei »unmittelbar aus den ersten Freiburger Tagen entstanden und schuldet Dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles.«¹⁹

Es scheint offensichtlich, dass damit weniger die im deutschen Titel ins Zentrum gerückte *Vita activa* gemeint ist als vielmehr die »menschliche Bedingtheit«, welche im englischen Originaltitel *The Human Condition* einen zentralen Gegenstand des Werkes ankündigt. Der ursprünglich von Arendt ins Auge gefasste und nur auf Betreiben des Verlages modifizierte Titel *Amor mundi* verdeutlicht zudem, dass sowohl *Aktivität* als auch *Bedingtheit* im Kontext eines für Arendts Werk spezifischen *Weltbegriffes* thematisiert werden sollen – und in der

Arendt im Zusammenhang mit dem Bösen so stark beschäftigte – doch das kann hier nur als Perspektive angedeutet werden, da es uns vom eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung zu weit entfernen würde. Offensichtlich besteht aber eine Spannung zwischen den Passagen in § 27 und Arendts emphatischer Einschätzung der Öffentlichkeit, die ihr Denken sehr deutlich von demjenigen Heideggers trennt: »Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ›die Öffentlichkeit‹ kennen. Sie [...] behält in allem Recht [...], weil die unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.« (SuZ, S. 127)

19 Arendt, Hannah/Heidegger, Martin: Briefe 1925-1975, Frankfurt a. M.: Klostermann 2003, Brief 89 vom 28.10.1960, S. 149.

Tat wird die Beziehung zwischen menschlicher Bedingtheit und Weltlichkeit innerhalb des Werkes recht schnell deutlich.

Wie Heidegger auch ging es Arendt darum, den Menschen auf eine Art und Weise zu thematisieren, die ihn nicht als solipsistisches Subjekt missversteht und verdinglicht. Der Ansatz, Menschen als *bedingte* Lebewesen zu verstehen, verdankte sich auch in *Vita activa* ganz wesentlich dem Anliegen, bei der Thematisierung des Menschlichen eine *Wer*-Frage statt einer *Was*-Frage zu stellen. Arendts Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis speist sich ganz unverkennbar aus einer von Heidegger inspirierten Quelle: »Die Formen menschlicher Erkenntnis [...] versagen, sobald wir nicht mehr fragen: Was sind wir, sondern: Wer sind wir.«²⁰

Auch wenn Arendt Heideggers Terminologie insgesamt nicht in jeder Hinsicht folgt, so lässt sich doch bemerken, dass auch sie den Begriff der *Existenz* in *Vita activa* nur im Kontext *menschlichen* Existierens verwendet. Es wäre freilich zu kurz gesprungen, hierin bereits einen Anklang an Heideggers Diktum, »das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz« (SuZ, S. 42), sehen zu wollen. Arendt hielt »das Problem des Wesens des Menschen« auf einer sehr grundsätzlichen Ebene für »unlösbar« (VA, S. 20). Ihre Skepsis speiste sich dabei nicht nur aus der »Tatsache, daß Versuche, das Wesen des Menschen zu bestimmen, so leicht zu Vorstellungen führen, die uns nur deshalb als »göttlich« anmuten, weil sie offenbar Übersteigerungen eines Menschlichen beinhalten« (VA, S. 21).

Gegenüber der Unmöglichkeit, ein solches Wesen *des* Menschen zu bestimmen, erschien ihr die Strategie vielversprechender, eben die »Bedingungen menschlicher Existenz« einer genaueren Klärung zuzuführen. Es wird dabei schnell deutlich, dass Arendt hier in einer Heideggers Denken sehr ähnlichen Art und Weise davon ausgeht, dass ein wechselseitiger Bezug von Weltlichkeit und menschlicher Existenz besteht. So wie Weltlichkeit für Heidegger ohne eine bewandtnisstiftende Dimension gar nicht gedacht werden kann, ist Welt auch für Arendt offensichtlich nicht ein Container, in dem sich Menschen und Dinge schlicht *vorfinden*. Welt stellt für sie ebenfalls einen Zusammenhang dar, der über diese reduktionistische Vorstellung von Räumlichkeit eines bloßen Vorhandenseins von Entitäten in einem containerhaften Raum hinausgeht: »Weil menschliche Existenz bedingt ist, bedarf sie der Dinge, und die Dinge wären ein Haufen zusammenhangloser Gegenstände, eine Nicht-Welt, wenn nicht jedes Ding für sich und alle zusammen menschliche Existenz bedingen würden.« (VA, S. 19)

20 Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 2003, im Folgenden zitiert als VA, hier S. 20f.; vgl. SuZ, S. 114ff.

Wie ursprünglich die wechselseitige Verwiesenheit aller weltkonstituierenden Elemente auch in Arendts Werk gedacht wird, zeigt sich daran, dass offensichtlich nichts aus dieser Menge der die menschliche Existenz bedingenden Entitäten ausgenommen werden kann:

»Was immer menschliches Leben berührt, was immer in es eingeht, verwandelt sich sofort in eine Bedingung menschlicher Existenz. Darum sind Menschen [...] stets bedingte Wesen. Was immer in ihrer Welt erscheint, wird sofort ein Bestandteil der menschlichen Bedingtheit.« (VA, S. 19)

Dass etwas dadurch zu einer Bedingung menschlicher Existenz wird, dass es menschliches Leben *berührt*, muss in einem nicht-wörtlichen Sinne aufgefasst werden, der wiederum durch den Heideggerschen Begriff der *Nähe* explizierbar wird: Das Kunstwerk, das ich betrachte, kann mir durchaus *näher* sein, mich mehr *berühren*, als die Brille, durch die ich dieses Kunstwerk betrachte und die mir in einem messbaren Sinne weitaus *näher* ist, da sie mich auch im wörtlichen Sinne *berührt*.

Was wir an der zitierten Passage hingegen durchaus wörtlich verstehen dürfen, ist die Bedeutung des *Erscheinens* als einer weltbildenden Voraussetzung. Die bei Heidegger getroffene Unterscheidung zwischen Erscheinung und Phänomen spielt in Arendts Denken in dieser Form keine besondere Rolle.²¹ Dem ersten Band ihres Spätwerks *Vom Leben des Geistes* stellt sie in recht thetischer Art und Weise die Vorstellung voran, dass die Welt wesentlich Erscheinung ist:

»Die Welt, in die die Menschen hineingeboren werden, enthält viele Gegenstände [...] und alle haben gemeinsam, daß sie *erscheinen*, daß sie also gesehen, gefühlt, geschmeckt, gerochen werden sollen von empfindenden Wesen mit entsprechenden Sinnesorganen. [...] In dieser Welt [...] *ist Sein und Erscheinen dasselbe*.«²²

Diese Vorstellung wird in der Arendtforschung seither mit der Einschätzung in Verbindung gebracht, Arendt sei es mit der Thematisierung der Weltlichkeit stets um die Phänomenalität des Weltzusammenhanges gegangen.²³ Auch wenn

21 Vgl. A. Luckner: *Sein und Zeit*, S. 24.

22 Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes*, Bd. I. Das Denken, München: Piper 1979, im Folgenden zitiert als D, hier S. 29.

23 Den Phänomencharakter alles Weltlichen in Arendts Denken hat in eben diesem Sinne besonders Ernst Vollrath in seinem Werk immer wieder hervorgehoben: »Der Verlust der Sichtbarkeit dieses Bereiches gehört zu seinem Schwund, weil er durch Sichtbar-

Arendt Erscheinung und Phänomen dabei nicht schlicht gleichsetzt, so können wir doch konstatieren, dass beides in Arendts Denken keineswegs auch nur annähernd so deutlich voneinander unterschieden wird, wie es in *Sein und Zeit* der Fall ist.

Der Begriff der Weltlichkeit taucht in *Vita activa* schließlich als eine der Bedingungen auf, unter denen sich menschliches Leben ereignet. Arendt kennt sechs dieser Bedingungen, »das Leben selbst und die Erde, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität« (VA, S. 21). Für menschliche Existenz ist es also offenbar charakteristisch, dass es sich um eine *lebendige* Form der Existenz handelt, die sich (nach allem, was wir bisher wissen – nicht umsonst widmet Arendt auch der Mondlandung eine heute nur noch schwer verständliche Aufmerksamkeit) auf der *Erde* ereignet und durch *Geburt* in die Welt zunächst ebenso hineintritt, wie sie durch den *Tod* wieder aus ihr ausscheidet. Die ersten vier der von Arendt genannten Bedingungen sind offensichtlich weitgehend selbstexplizierend.

Doch wie steht es mit der Weltlichkeit? Mit Blick auf dasjenige, was diese ausmacht und innerhalb dieser *Welt* nun erscheint, ruhen Arendts Überlegungen erneut auf einem Fundament, das in seiner Grundstruktur immer wieder an *Sein und Zeit* erinnert. Wie Heidegger thematisiert Arendt zunächst die nicht-menschlichen Entitäten, welche die materiale Grundlage der Welt bilden, ohne als Material schon mit Welt gleichbedeutend zu sein: »Die Welt [...] besteht im wesentlichen aus Dingen, die Gebilde von Menschenhand sind« (VA, S. 18). Mit Blick auf die für Arendts Anthropologie insgesamt grundlegende Unterscheidung der drei Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln lässt sich also sagen: Welt entsteht in einem ersten Schritt durch herstellendes Tätigsein. Während Arbeiten als bloß lebenserhaltendes Tätigsein überhaupt keine direkt weltkonstituierende Funktion zukommt, entsteht durch Herstellen eine feste, bleibende Umgebung von einer Beständigkeit, die für menschliche Existenz ganz unabdingbar ist und »ohne die sich das sterblich-unbeständige Wesen der Menschen auf der Erde nicht einzurichten wüßte; sie sind die eigentlich menschliche Heimat des Menschen.« (VA, S. 161) In diesem ersten Schritt meint Welt also auch bei Arendt einen Zusammenhang sorgsam hergestellter Gegenstände, welche durch

keit (Phänomenalität) bestimmt ist.« Vollrath, Ernst: Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, Stuttgart 1977, S. 23. In ähnlicher Weise versteht auch Benhabib Arendts Denken als *phänomenologisch*: »Arendt ist ihr Leben lang Phänomenologin geblieben, aber eine Phänomenologin, die die Welt der Erscheinungen, wie sie sich in der bescheidenen Alltäglichkeit der menschlichen Geschichte entfalten, ernst nahm.« S. Benhabib: Der öffentliche Raum, S. 80.

ihre Beziehung zueinander und auf die Menschen zu *Welt* werden und auf diese Weise die Heimat der Menschen bilden.

All diese Gegenstände in ihrer Gesamtheit nennt Arendt auch *Kultur*. Die sozialphilosophisch interessantere Dimension ihres Weltbegriffs besteht demgegenüber jedoch darin, dass Arendt neben der material-kulturellen Bedeutung des Begriffs, einer Welt hergestellter Dinge, auch noch den Begriff einer *politischen* Welt kennt. Der weltliche Zusammenhang, den Arendt hier meint, ist nicht derjenige hergestellter und öffentlich erscheinender *Dinge*, sondern diese *politische* Welt konstituiert sich vollständig immateriell, bloß durch Handeln und Sprechen: »Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geborgen wurden« (VA, S. 215).

Wir müssen mit Blick auf Arendts Weltbegriff also eigentlich zwei Begriffe der Welt auseinanderhalten, die sich durch ihre Genese voneinander unterscheiden: Die eine entsteht durch Herstellen, die andere durch Handeln. Wie in *Sein und Zeit* wird in *Vita activa* zuerst die Beziehung zu nicht-menschlichen Weltkonstanten geklärt, bevor das Kapitel über das Handeln dann auf die Begegnung mit Anderen führt. Wie wir sehen werden, wird dieser Bereich der Begegnung mit Anderen jedoch nicht wie in Heideggers Analyse der Mitwelt ein Nebenaspekt bleiben, sondern es bildet bei Arendt das eigentliche Zentrum ihres Werkes überhaupt. Damit rückt auch der Zusammenhang der Weltlichkeit mit der letzten von Arendt genannten Bedingung menschlicher Existenz in den Blick: der Pluralität.

Pluralität als Konstituens der Welt

Der Aspekt des *Mitseins*, welcher für Heideggers Werk eher eine Nebenrolle gespielt hatte, bildet den zentralen Gedanken von Arendts meist impliziter Heideggerrezeption. Dies zeigt auch eine der wenigen Äußerungen, die Heideggers Werk explizit thematisieren. So stellt sie als besondere Leistung von *Sein und Zeit* heraus, dass Heidegger hier begonnen habe, »das menschliche Dasein durch eine ausgedehnte phänomenologische Beschreibung des Alltagslebens zu analysieren, wobei dieses Leben die Einsamkeit nicht kennt, sondern ständig im und unter dem Bann von Anderen steht.«²⁴ Anders als bei Heidegger, der mit dem *Dasein* zur Beschreibung des Menschlichen einen Begriff wählt, bei dem eine Pluralbildung von vornherein schon grammatisch ausgeschlossen ist, stellt

24 Arendt, Hannah: Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought. Unveröffentlichter Nachlass, zit. nach: Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a. M.: Fischer 1986, S. 419.

Arendt den Begriff der Pluralität ins Zentrum ihrer Auseinandersetzung mit der Welt. Welt bezeichnet für sie im Kern einen Zusammenhang, der von menschlicher Pluralität gekennzeichnet ist. Schon in der Totalitarismusschrift geht es Arendt um eine Analyse des Vorgangs, bei dem die »gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft.«²⁵ Der *Weltverlust*, den die politisch-historischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts auf diese Weise erzeugten, bildete von da an eine Art negativen Fluchtpunkt ihres Werkes. Dieser droht immer da, wo Pluralität gefährdet ist und das Individuum isoliert und auf sich selbst zurückgeworfen wird. In einer solchen Situation der *Verlassenheit* ist nicht nur kein politisches Handeln in Arendts Sinne möglich, sondern eigentlich gar keine menschliche Existenz im vollen Sinne des Begriffs, da hierfür Pluralität eine ausschlaggebende Voraussetzung wäre – ebenso wie Geborensein, Lebendigkeit oder Sterblichkeit auch.

Den Zusammenhang dieser Aspekte menschlicher Existenz fasst Arendt immer wieder in der Metapher des Fadens, der ebenfalls Anfang und Ende kennt und der sich in der menschlichen Lebendigkeit weiterspinnnt. Die Metapher eines sich fortspinnenden Fadens fasst menschliche Existenz damit in einem Bild, das den Zusammenhang zwischen der narrativ-zeitlichen Struktur der einzelnen menschlichen Existenz mit dem weltlichen Zusammenhang eines politischen Handlungsraumes sichtbar macht. Ihre plastische Gestalt gewinnt diese Metapher nämlich erst vor dem Hintergrund der Vorstellung, dass Welt eine Textur darstellt, in welcher die Fäden einzelner Existenzen in einem pluralen Zusammenhang verwoben vorliegen. Die einzelnen Lebensgeschichten sind darin »wie Fäden [...], die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren.« (VA, S. 226)

Erst in diesem Kontext einer plural konstituierten Welt, die Arendt immer wieder als »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA, S. 222) bezeichnet, erhalten die Fäden den Kontext, der Position, Stellung und Verlauf innerhalb dieses Weltganzen bedingt und bestimmt. Sie will auf diese Weise zum Ausdruck bringen, dass Welt und Person in einem konstitutiven Wechselverhältnis stehen. Die Pluralität der Menschen konstituiert erst das, was Welt in ihrem Kern ausmacht. So ist die einzelne menschliche Existenz nie unabhängig von diesem Weltzusammenhang zu denken, der sie bedingt, formt und konstituiert.

25 Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München: Piper 2006, im Folgenden zitiert als EuU, hier S. 977.

Eine menschliche Existenz außerhalb einer so gedachten Mitwelt gibt es für Arendt ebenso wenig wie für Heidegger: »Kein Seiendes, sofern es erscheint, existiert für sich allein; jedes Seiende soll von jemandem wahrgenommen werden. Nicht der Mensch bewohnt diesen Planeten, sondern Menschen. Die Mehrzahl ist das Gesetz der Erde.« (D, S. 29)

Pluralität erweist sich hier als unhintergebares Konstituens des Weltzusammenhangs insgesamt, da Sinn, Bedeutung oder spezifische Identität eines einzelnen Seienden niemals verständlich werden können, wo dieses in isolierter Form für sich allein betrachtet wird, sondern nur im Verweisungszusammenhang der Welt explizierbar sind.

Dies gilt für Menschen in ausgezeichneter Weise, weil die Entwicklung eines Selbst Arendt zufolge als ein Vorgang der *Offenbarung* verstanden werden muss, bei dem wir nicht eine bereits in der Innerlichkeit vorhandene Person in die Welt *entlassen*, sondern in der Interaktion mit Anderen zur Person *werden*. Auch hier sind es also keine freischwebenden Subjekte, die bereits vor ihrem Zusammenreffen existieren würden, und sodann die Wahl hätten, innerhalb der Welt die Option einer gegenseitigen Interaktion wahrzunehmen – oder auch nicht.

»Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt« (VA, S. 219). Pluralität erweist sich in diesem Zusammenhang nicht nur als Konstituens der Welt, sondern auch eines jeden individuellen Selbst, das seine Unverwechselbarkeit erst aus der Relation zu sich von ihm unterscheidenden Anderen bezieht und aus der Interaktion mit ihnen heraus entwickelt. Die Bildung einer Person darf daher nicht so sehr verstanden werden als »das Manifestwerden des Inneren«, sondern als ein Sich-Ereignen im Zusammenhang der Welt, in dem sich die Antwort auf die Frage, »wer-einer-ist«, enthüllt.²⁶ Man darf sich diesen Vorgang nicht so sehr als das Aufdecken eines bereits Vorhandenen vorstellen, sondern vielmehr als eine Art Kreation, die erst durch diese Enthüllung in der Auseinandersetzung mit Anderen entsteht.²⁷ Da Handeln und Sprechen an Pluralität gebundene, interpersonelle Vorgänge sind, bedeutet dies, dass »die Bildung einer Person [...] an die Anderen gebunden [ist]. [...] Das heißt, dass *Wer jemand ist* zeigt sich nur im gemeinsamen Handeln der Vielen, in der Pluralität. [...] Die Person ist ein Effekt der Begegnung

26 Meints, Waltraud: Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts, Bielefeld: Transcript 2011, S. 232.

27 Vgl. Jaeggi, Rahel: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Berlin: Lukas 1997, S. 73ff.

mit Anderen.«²⁸ Weltlichkeit ist damit in ebenso unvermeidlicher Form eine Bedingung menschlicher Existenz, wie jeder einzelne Mensch innerhalb des pluralen Verweisungszusammenhangs der Welt an deren Konstitution mitbeteiligt ist.

Wirklichkeit und Gemeinsinn

Es liegt im Wesen dieser sich auf Grundlage menschlicher Pluralität konstituierenden Welt, dass ihre Wirklichkeit etwas ist, das niemals in einer Form von Allgemeinheit zugänglich wäre, die sich von den einzelnen für diese Welt konstitutiven, immer *jeweiligen* Einzelperspektiven lossagen könnte. Das heißt freilich nicht, dass Wirklichkeit etwas rein Subjektives und damit völlig beliebig wäre. Auch Heidegger spricht in *Sein und Zeit* von einer »Subjektivität«, die vielleicht das Realste der ›Realität‹ der Welt entdeckt, die mit ›subjektiver‹ Willkür und subjektivistischen ›Auffassungen‹ eines ›an sich‹ anders seienden nichts zu tun hat.« (SuZ, S. 106)

Die Wirklichkeit der Welt muss die Pluralität subjektiver Perspektiven berücksichtigen, wenn sie nicht nur ein bloß partikularer Ausschnitt der Wirklichkeit sein will. Doch wie lässt sich in der Vielzahl von Sichtweisen und Blickwinkeln auf die Welt entscheiden, worin die Wirklichkeit der Welt nun eigentlich besteht, wenn doch jeder seine jeweils andere Weltsicht hat?

Arendts Antwort besteht darin, dass Wirklichkeit als eine Form der *Gemeinsamkeit* gedacht werden muss. Diese Form des Gemeinsamen versteht sie nun ausdrücklich nicht in dem Sinne, dass als wirklich nur dasjenige gelten könnte, was als Durchschnittswert oder kleinster gemeinsamer Nenner von jedermann notwendigerweise akzeptiert werden muss. Die Wirklichkeit der Welt erschließt sich für sie vielmehr auf einem Wege, bei dem die pluralen Einzelperspektiven in ihrer Jeweiligkeit gerade erhalten bleiben sollen. Dies ist auch notwendig, da wir ja andernfalls einer allgemeinen Zustimmungsfähigkeit zuliebe nur allzu schnell einem reduktionistischen Blick auf Wirklichkeit verfallen würden – bei dem es letztlich nicht mehr die Welt wäre, die wir als wirklich annehmen. »Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielheit ihrer Perspektiven.« (VA, S. 73)

Diese Wirklichkeit der Welt erschließt uns Arendt zufolge der Gemeinsinn als dasjenige menschliche Vermögen, das uns erlaubt, auf der einen Seite eine reduktionistische Weltsicht zu vermeiden und die Pluralität der Welt zu bewältigen, ohne auf der anderen Seite in einen Relativismus zu verfallen:

28 W. Meints: Partei ergreifen im Interesse der Welt, S. 233f.

»Das einzige, woran wir die Realität der Welt erkennen und messen können, ist, daß sie uns allen gemeinsam ist, und der Gemeinsinn steht so hoch an Rang und Ansehen in der Hierarchie politischer Qualitäten, weil er derjenige Sinn ist, der [...] die radikale Subjektivität des sinnlich Gegebenen in ein objektiv Gemeinsames und darum eben Wirkliches fügt.« (VA, S. 264f.)

Da wir als individuelle menschliche Existenzen zunächst nichts anderes zur Verfügung haben als unsere jeweilige Perspektive auf die Welt, ist unsere Sicht zunächst ›radikal‹ subjektiv. Was wir auf diese Weise haben, kann daher kaum als Wirklichkeit gelten: Der Begriff der Wirklichkeit wird für Arendt überhaupt erst da sinnvoll oder notwendig, wo ich nicht alleine auf der Welt bin, sondern verschiedene Blickwinkel die Frage aufwerfen, inwiefern die Subjektivität einer bloßen Einzelperspektive durch etwas transzendiert werden kann, was dann Wirklichkeit genannt wird.

»Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von Vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so daß die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten.« (D, S. 72)

Eine einzelne Perspektive für sich allein wäre nicht nur *nicht die ganze* Wirklichkeit, sondern überhaupt keine *Wirklichkeit*, da erst der Abgleich einer rein subjektiven Perspektive mit möglichen alternativen, von dieser verschiedenen Perspektiven es möglich macht, sinnvoll von Wirklichkeit zu sprechen.²⁹ Wirklichkeit ist das, was ich mit Anderen teile, denn »Realität entsteht erst im ›common‹« (DTB, S. 360) – und damit enthält der Begriff einer Wirklichkeit ohne Pluralität für Arendt ähnlich viel Überzeugungskraft wie der eines Verteilungsschlüssels für nur eine Person oder einer Collage, die nur aus einem einzigen Bild bestehen sollte.

29 Arendts Denktagebuch gibt einen Eindruck davon, wie stark Wirklichkeit für sie an das öffentliche Erscheinen in der Welt und die sprachliche Interaktion mit Anderen gebunden war: »Das Sprechen lernen wir in der Masse, in der wir erfahren, dass alles Nicht-Gesagte eigentümlich realitätslos bleibt, also in der Masse, in der wir hungrig sind nach Wirklichkeit. Es gibt keine stumme Wirklichkeit.« (Arendt, Hannah: Denktagebuch, 2 Bde., München/Zürich: Piper 2003, im Folgenden zitiert als DTB, hier S. 134).

Die Perspektive Anderer mit zu berücksichtigen meint für Arendt dabei keinesfalls eine *emotionale* Form des Fremdverstehens. Auch wenn der Begriff eines »Sinns« dies nahelegen mag, ist sie gegenüber einer gefühlsmäßigen Vermittlung ähnlich skeptisch wie Heidegger gegenüber der »Einführung« (vgl. SuZ, S. 124). Es geht ihr um einen Akt der *Reflexion*, den man auch als repräsentierendes Denken beschreiben kann:

»Das ist nicht Empathie: Es wird nicht von einem erwartet so zu fühlen, wie sie gefühlt haben, sondern sich durch das Kennenlernen ihrer »Gefühle«, »Denken« etc., vorzustellen, wie man selber gefühlt, gedacht, etc. hätte. Man denkt seine eigenen Gedanken, aber an der Stelle von jemand anderem. Nur wenn man seine eigenen Gedanken denkt, kann man eigentlich erfahren, wenn auch auf eine vermittelte Weise, repräsentierend. Diese Art der Einbildungskraft zu üben, ist die Bedingung des Urteilens«³⁰ (PE, S. 218).

Auf diese Weise ermöglichen es uns Gemeinsinn und Einbildungskraft, die Perspektiven Anderer mit zu berücksichtigen, ohne die jeweils eigene Perspektive aufgeben zu müssen und ebnen uns damit gleichzeitig den Weg, auf dem sich uns die Welt erschließt. Die Partikularität des eigenen Standpunktes ist dabei nicht aufgehoben, aber die eigene Sichtweise wird im gleichen Maße allgemeiner, wie ich die ebenfalls partikularen Perspektiven Anderer in meinem Urteil berücksichtige – ein Vorgang, den Arendt unter Rückgriff auf Kant auch als »erweiterte Denkungsart« umschreibt.³¹ Da der Gemeinsinn das menschliche Vermögen ist, mit der auf einer Pluralität von Perspektiven sich gründenden Wirklichkeit fertig zu werden, spricht Arendt auch von einem »Sinn für die Wirklichkeit« (DTB, S. 595), den man darum »auch einfach *Weltsinn* nennen könnte.«³²

Es ist genau dieses Verständnis weltlicher Wirklichkeit, das in Arendts Denken untrennbar mit der Vorstellung von Ortsgebundenheit verbunden ist. Denn um von einer so verstandenen Wirklichkeit sinnvoll sprechen zu können,

30 Arendt, Hannah: Politische Erfahrungen im 20. Jahrhundert. Seminarnotizen 1955 und 1968, in: Heuer, Wolfgang und von der Lühe, Irmela (Hg.): Dichterisch denken, Göttingen: Wallstein 2007, S. 213–223, im Folgenden zitiert als PE, hier S. 218.

31 Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, München: Piper 1985, S. 94ff.; vgl. Kant, Immanuel: Die Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. X, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, B 158f.

32 Arendt, Hannah: Kultur und Politik, in: Dies: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. v. Ursula Ludz, München: Piper 2000, S. 277–302, hier S. 299, kursiv R.T.

»bedarf es immer einer Pluralität von Menschen oder Völkern und einer Pluralität von Standorten, um Wirklichkeit überhaupt erst möglich zu machen und ihren Fortbestand zu garantieren. Welt, mit anderen Worten, entsteht nur dadurch, daß es Perspektiven gibt, sie ist nur jeweilig, als die so oder anders gesichtete Ordnung von Welt dingen.«³³

Die Welt ist uns also immer nur als etwas Perspektivisches zugänglich; überhaupt ist sie außerhalb dieser immer partikularen Einzelperspektiven nicht eigentlich real. So dürfen wir wohl auch Arendts Überlegungen des Denktagebuches deuten, wo sie schreibt, »das Individuelle [...] [sei] also eigentlich die Wirklichkeit, wie sie wirklich ist« (DTB, S. 19). Da Welt immer nur *jeweilig* ist, ist sie uns immer nur über plurale Perspektiven zugänglich, die jeweils individuelle *Standorte* voraussetzen. Der allgemeine Zusammenhang der Welt erschließt sich also immer von einem individuellen Ort aus. Hier zeigt sich bei Arendt eine deutliche Konvergenz zu Strömungen in der aktuellen Phänomenologie, welche die starke Bedeutung des Verortet-seins für den Weltzugang herausstellen: »Wir kommen zur Welt – wir kommen in sie hinein und immer wieder zu ihr zurück – als immer schon an einem Ort befindlich.«³⁴

Dieser Zug in Arendts Denken wird auch da deutlich, wo sie den Gemeinsinn beschreibt als »Sinn, durch den wir Wirklichkeit *qua Wirkliches* erfassen, als derjenige, durch den wir uns im Wirklichen orientieren.« (DTB, S. 595; kursiv R.T.) Erst und nur indem wir uns von einem Ort aus und mit einer konkret-individuellen Perspektive – »*qua Wirkliches*« – zu Anderen, ihren Standorten und Perspektiven, ins Verhältnis setzen, erschließen wir uns die Wirklichkeit der Welt. In einem letzten Schritt wird sich nun zeigen, dass weder der Begriff des *Orientierens* noch der des *Standorts* für Arendt rein metaphorisch gemeint sind, sondern dass beide innerhalb von Arendts Denken vielmehr eine ganz konkret *räumliche* Bedeutungsdimension aufweisen.

ORT UND ORIENTIERUNG

Kommen wir nun zurück zu unserer eingangs gestellten Frage, was es eigentlich heißt, sich zu orientieren. Wir hatten die Orientierung bei Heidegger in *Sein und Zeit* als etwas kennengelernt, das aus dem Verweisungszusammenhang der Welt

33 Arendt, Hannah: Was ist Politik? München: Piper 1993, S. 105.

34 Casey, Edward S.: »Vom Raum zum Ort in kürzester Zeit. Phänomenologische Prolegomena«, in: Phänomenologische Forschungen 2003, S. 55-95, hier S. 60.

heraus zu denken ist und dabei eher als eine Form passiven Orientiertseins verstanden werden muss, das auf der ursprünglichen Ausrichtung des Daseins auf seine Umwelt beruht. Dabei handelte es sich um einen Vorgang, der unverkennbar räumliche Züge der Weltlichkeit betrifft: Das Dasein, das je meines ist, erfährt sich dabei in seiner Ausrichtung auf Zuhandenes. »Wenn Dasein ist, hat es als ausrichtend-entfernendes je schon seine entdeckte Gegend.« (SuZ, S. 108) Diese grundlegenden Überlegungen zur Räumlichkeit des Daseins finden in Heideggers Analyse der Mitwelt zwar keine explizite Aufnahme; im mitweltlichen Zusammenhang scheint kein der Orientierung entsprechender Zusammenhang mitgedacht zu sein. Wir waren jedoch davon ausgegangen, dass diese Räumlichkeitsanalyse auch als Fundierung seiner Analyse der Mitweltlichkeit verstanden werden kann.

Mit Blick auf spätere Schriften wird zudem deutlich, dass der Zusammenhang von Räumlichkeit und Mitsein schon in Heideggers Denken eine weit tragendere Rolle spielen könnte, als viele Interpreten lange angenommen haben. So lässt sich nicht nur zeigen, dass das Dasein »wesentlich einen Ort bedeutet«, sondern »dass es auch eigentliches Mitsein bei Heidegger gibt, d.h. die Eigentlichkeit des Daseins [...] auch durch ein räumliches Verhältnis zu Anderen zu gewinnen ist.«³⁵

Man muss allerdings klar sehen, dass sich dieser Zusammenhang bei Heidegger nur sehr schemenhaft abzeichnet. Das Dasein als »Ortschaft«³⁶ zu verstehen ist ein Gedanke, den Heidegger erst ab den späten 40er Jahren ausarbeitet. Mit dem Begriff des Ortes setzt er sich besonders in seinem Vortrag über »*Bauen Wohnen Denken*« auseinander, in dem er allerdings nahelegt, dass vor allem *Dinge* als Orte zu denken sind:³⁷ »Dinge sind Orte«³⁸, wobei »der Bezug des Menschen zu Orten und durch Orte zu Räumen [...] im Wohnen [beruht]« (BWD, S. 152). *Wohnen* ist hier seinsgeschichtlich als »Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind« (BWD, S. 155) zu verstehen; und wenngleich

35 He, Nian: »Sein« und »Sinn von Sein«. Untersuchung zu einem Kernproblem Martin Heideggers, Eichstätt (Univ.-Diss.) 2016, S. 62, S. 170.

36 Heidegger, Martin: Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?« (1949), in: Ders: Wegmarken, GA 9, Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, S. 365-383, hier S. 373.

37 Vgl. Biella, Burkhard: Eine Spur ins Wohnen legen. Entwurf einer Philosophie des Wohnens mit Heidegger und über Heidegger hinaus, Düsseldorf: Parerga 1998, S. 150.

38 Heidegger, Martin: Bauen, Wohnen, Denken, in: Ders: Vorträge und Aufsätze, GA Bd. 7, Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, S. 145-164, im Folgenden zitiert als BWD, hier S. 149.

er von den »Sterblichen« an dieser Stelle im Plural spricht, so wird ein Bezug zum Mitsein jedenfalls nicht explizit gemacht. Auch Heideggers spätestens seit Adorno³⁹ vielproblematisierter Begriff der *Heimat* (vgl. ebd.), der in seinem Denken dieser Zeit zunehmend eine bedeutende Rolle gewinnt, wird von ihm wesentlich vor dem Hintergrund zu bauender und bewohnter Orte entwickelt. Das Verhältnis zu *Anderen* wiederum scheint für die Konstitution einer Heimat nur eine nachgeordnete Rolle zu spielen; eine Verbindung von Mitsein, Örtlichkeit und Heimat wird von Heidegger weder in *Sein und Zeit* noch in Texten der Nachkriegszeit besonders herausgestellt.

Hier können wir Arendts Anknüpfen an Heidegger durchaus als den Versuch einer sozialphilosophischen Weiterentwicklung seines *In-der-Welt-seins* begreifen, bei der der Aspekt des Mitseins ins Zentrum der Auseinandersetzung rückt und gleichzeitig mit Aspekten der Ortsgebundenheit menschlichen Daseins verknüpft wird.

Auch der Heimatbegriff weist bei Arendt in weit höherem Maße als bei Heidegger einen zwischenmenschlichen Bedeutungsaspekt auf. Im Interview mit Günter Gaus sagt sie dazu: »Wenn andere Menschen verstehen – im selben Sinne, wie ich verstanden habe – dann gibt mir das eine Befriedigung wie ein Heimatgefühl.«⁴⁰ Wieder steht der Abgleich mit dem Verständnis *Anderer* im Zentrum, der auch für ihr Verständnis von Heimat konstitutiv ist.

Diese gemeinsinnsbasierte Form des Verstehens, welche die Perspektiven anderer stets einzubinden sucht, ist darum auch sehr plastisch als »Ansiedlungsversuche«⁴¹ in einer gemeinsamen Welt gedeutet worden und Arendt selbst stellte sie explizit in den Kontext des Anliegens, »in der Welt zu Hause zu sein«⁴². Der zwischenmenschliche Aspekt ist ein Arendts Werk in seiner Gänze prägendes Charakteristikum und so können wir auch das Sich-orientieren als einen Vorgang der *Verortung* in der Welt verstehen, bei der den Anderen eine konstitutive Rolle zukommt.

39 Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964, S. 47.

40 Arendt, Hannah: Fernsehgespräch mit Günter Gaus, in: Dies: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, S. 46-72, München: Piper 2007, hier S. 49.

41 Thürmer-Rohr, Christina: Verstehen, in: Heuer, Wolfgang; Heiter, Bernd und Rosenmüller, Stefanie (Hg.): Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar: Metzler 2011, S. 328–330, hier S. 329.

42 Arendt, Hannah: Verstehen in Politik. In: Dies: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 110-128, im Folgenden zitiert als VuP, hier S. 110.

Sich-orientieren heißt dabei zuallererst – für mich wie für Andere –, *an einem Ort zu sein*, von dem aus sich die Welt in meiner jeweiligen Perspektive erschließt. Eine solche, stets standortgebundene Perspektive ist es, die wir alle in die Welt einbringen. Die Welt konstituiert sich auf der Grundlage menschlicher Pluralität; sie setzt die Pluralität der (immer ortsgebundenen) Perspektiven notwendig voraus, die in der Gesamtheit ihrer Vielfalt die Welt erst als solche sichtbar werden lassen. Die Verwendung des Ortsbegriffs ist bei Arendt in diesem Zusammenhang durchaus nicht nur metaphorisch zu verstehen, es handelt sich keineswegs um eine bloße *façon de parler*. Dies wird besonders in Veranstaltungsnotizen Arendts greifbar, in denen sie ihren Studierenden den Zusammenhang von Verstehen und Einbildungskraft erläuterte:

»Wenn wir sagen, der Standpunkt des anderen Zeitgenossen, so liegt die Betonung zuerst auf Punkt, auf etwas Räumlichem. [...] Der Punkt ist nicht, wie man sich fühlt oder wie die andere Person sich fühlt, sondern WIE DIE WELT AUSSIEHT. [...] Wenn ich jemanden [...] verstehen will, muss ich zuerst wissen, von welchem Standpunkt aus er die Dinge betrachtet, und das heißt, wo in der Welt er sich befindet. Ich muss mir die Welt von seinem Standpunkt aus vorstellen. [...]

Die Annahme ist: es ist die gemeinsame Welt von uns allen, und das, was zwischen mir und diesem anderen Ort liegt [...], trennt und verbindet einen zugleich mit ihm. Das ist die Bedeutung von EINER Welt.« (PE, S. 215)

Wie Heidegger sah Arendt im Vermögen der Einbildungskraft eine von Kants größten Entdeckungen – wenngleich beide sich in ihrer Interpretation deutlich vom Kantischen Original entfernten. An anderer Stelle beschreibt Arendt die Einbildungskraft auch als den »einzige[n] innere[n] Kompass«, der es den Menschen erlaube, sich »in der Welt zu orientieren.« (VuP, S. 127) Auch in dieser Formulierung wird die räumliche Charakteristik der aus einer Pluralität von Perspektiven konstituieren Welt von Arendt klar herausgestellt. Dabei werden diese Perspektiven explizit als *Orte* verstanden, von denen aus jeder Zugang zur Welt seinen Anfang nehmen muss.

Wie konkret dieser Gedanke der Ortsgebundenheit des Weltzugangs sich für sie darstellte, zeigt sich nicht zuletzt an ihrer Diskussion des ortsgebundenen, »unbeweglichen Eigentums«, das sie in der *Vita activa* vom »beweglichen Besitz« (VA, S. 84) klar unterscheidet:

Sie schreibt dem Eigentum hier als einem »immer begrenzten, dafür aber greifbaren und handhabbaren Stück Welt« (VA, S. 85) eine genuin *politische* Bedeutung zu, weil es den Menschen verortet und damit weltlichen Charakter aufweist: »Kein Teil der uns gemeinsamen Welt wird so dringend und vordring-

lich von uns benötigt wie das kleine Stück Welt, das uns gehört zum täglichen Gebrauch und Verbrauch.« (VA, S. 86) Die Bedeutung des Eigentums offenbart sich damit als die eines Ortes, der unsere Verbindung zur Welt garantiert, »gerade weil es selbst so sicher in der Welt verankert ist.« (VA, S. 135) Dabei geht es nicht um eine Form materiellen *Vermögens*, die als Voraussetzung dafür gedacht würde, zu politischer Partizipation berechtigt zu sein. Es geht vielmehr um die Möglichkeit eines ganz konkret gedachten Standpunktnehmens in der Welt, einer Verortung, die meine Perspektive sowohl festlegt als auch ermöglicht und von der aus sich mir die Welt erschließt.

Ein letzter Punkt gehört in diesen Kontext, wenngleich er nur noch angedeutet werden kann. Zwar ließe es sich auch biographisch deuten, dass Heimat und vor allem Heimatlosigkeit bei Arendt einen sich durch ihr gesamtes Werk ziehendes Thema darstellt – und auf ihre langjährige Staatenlosigkeit ist in diesem Zusammenhang mit einigem Recht immer wieder hingewiesen worden. Aber genau wie Arendts Diskussion der »displaced persons« auch verdankt sich dieser Zug in ihrem Denken ganz wesentlich der Einsicht, *dass es eben eines Ortes bedarf, an dem man ist, um in der Welt sein zu können. Ort- und Weltlosigkeit gehen in ihrem Werk miteinander einher.*

Der auf Heideggers Gedanken des Mitseins gegründete Vorstellung einer von Pluralität geprägten Welt erweist sich als der Rahmen, in dem weltliches Verortetsein möglich wird.⁴³ Nur in einer mit anderen geteilten Welt, in der ich mich zunächst verorte, um mich sodann zu den Anderen ins Verhältnis setzen zu können, ist Orientierung in einem umfassenden Sinne überhaupt möglich.⁴⁴

Tatsächlich benötigt man also für Orientierung weit mehr, als die bei Kant angenommene Unterscheidung von rechts und links: Es ist dafür zu allererst entscheidend und unumgänglich, *einen Ort in der Welt zu haben.*

43 Wie Benhabib zeigt, ist es auch mit Blick auf die räumliche Charakteristik dieser plural konstituierten Welt auch wieder der Totalitarismus, der als »eisernes Band« die Negativfolie von Arendts Denken darstellt, weil er alle Zwischenräume zwischen den Menschen und so menschliche Pluralität zerstört: »Der Totalitarismus hat überhaupt keine räumliche Topologie«. S. Benhabib: Der öffentliche Raum, S. 81.

44 Vgl. Torkler, René: Philosophische Bildung und politische Urteilskraft. Hannah Arendts Kant-Rezeption und ihre didaktische Bedeutung, Freiburg: Alber 2015, S. 116.