

IV. »Eine Tiefe, die in die Welt hineinragt.«¹ Das Denken

Kein Anfang ist gegeben. Es gibt – keinen Anfang. Und nur, weil und insofern es keinen Anfang gibt, bleibt die Möglichkeit, anzufangen, offen. Anzufangen heißt, mit allem, was berechenbar und kalkulierbar bleibt, aufzuhören. Der Anfang ist kein Einsatz, sondern Aus-satz. Wer anfängt, setzt aus.

Thomas Schestag: Die unbewältigte Sprache

Um mit der Frage nach dem Guten hier anzuheben, sollen im Folgenden drei Weisen des Sprechens behandelt werden: Das Denken, das Urteilen und das Erzählen. Hannah Arendt spricht im *Denktagebuch* von vier »Pfadern des Unrechts«, die die Menschheitsgeschichte durchziehen und als einzige Pfade überhaupt erscheinen: »antisemitisch – imperialistisch – weltgeschichtlich – totalitär.« So fragt sie sich, wie es komme, »dass nur die Pfade des Unrechts gangbar waren, relevant waren, überhaupt noch einen Bezug zu den wirklichen Fragen, Schwierigkeiten und Katastrophen hatten und dass es Pfade des Rechten überhaupt nicht gab und nicht gibt? Dies ist die Kardinalfrage.«² Die Pfade des Bösen sind nun eingehend betrachtet worden, in der Folge soll es darum gehen, den Pfaden des Guten zu folgen, sie zur Sprache kommen und so denkend gangbar werden zu lassen.

Was denken heißt, scheint zunächst klar: Denken heißt, Bestimmtes erkennen und beurteilen, es heißt, unausgesprochene Worte über etwas zu formen, Worte für sich herzusagen, ohne sie ins Lauthafte zu bringen. Denken wir aber genauer darüber nach, was Denken sei, wird es zunehmend undurchsichtiger: Arendt beginnt ihre Schrift zum Denken so auch mit einem Unwohlsein darüber, dieses Thema gewählt zu haben: »[Ü]ber das Denken zu sprechen, scheint mir so vermessen, daß ich das Gefühl habe, ich sollte eher mit einer Rechtfertigung als mit einer Entschuldigung beginnen.«³

1 Vgl. Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 452.

2 Ebenda, S. 72.

3 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 13.

4.1 »Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat.«⁴ Das Denken der Einen

Die Zeit der anderen Auslegungen wird anbrechen, und es wird kein Wort auf dem anderen bleiben, und jeder Sinn wird wie Wolken sich auflösen und wie Wasser niedergehen.

Rainer Maria Rilke: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*

Sicher scheint zunächst, dass das Denken gerade eine Tätigkeit ist, die der Mensch allein vollzieht, für die er niemandes Beisein benötigt. In gewisser Weise könnte man sagen, dass das Denken sich vom Sprechen gerade darin unterscheidet, dass es nur dieser einen Denkenden bedarf; dennoch ist das Denken in Arendts strengem Sinne nicht voraussetzungslos.⁵ Denken – so möchte ich im Folgenden zeigen – kann der Mensch nur dann, wenn er sowohl seine eigene Einzigartigkeit als auch die Einzigartigkeit aller anderen Menschen und auf diesem Wege auch der absoluten Einmaligkeit der Frage gewahr wird. Nur so ist ein »Denken ohne Geländer« möglich, das wirklich fragt und aufs Neue ansetzt. Das Wortgeflecht, das dieses Denken der Einen als Einmaliger in sich zu fassen sucht, heißt: absolute Verschiedenheit. Solche absolute Verschiedenheit würde einem Gewitter gleich alles Selbstverständliche in Frage stellen, indem sie jeder Deutung eine andere zur Seite stellte und jeden zu festen Sinn auflöste, damit er – »wie Wolken«⁶ – niedergehe und so das Neue ermögliche. Zu sagen, »der Mensch ist ein Mensch ist ein Mensch ...« wäre dann unmöglich, es gäbe *den* Menschen nicht, nur *die* Menschen mit ihren unendlichen, absolut verschiedenen Sichtweisen auf die Welt.

Sich selbst aber als eine solch Einzelne zu erkennen, könnte auch heißen, den eigenen Gedanken fortan in Einsamkeit nachzuhängen; auch das ist nicht gemeint. Es soll in der Folge die Unterscheidung von Verlassenheit und Einsamkeit vor Augen geführt werden, während derer sich zeigen wird, dass zum *Einsamsein* bei Arendt immer *Zwei* gehören.

4 Vgl. Ludwig Wittgenstein [1953]: *Philosophische Untersuchungen*. Berlin 1971, S. 68.

5 Wenn Arendt nach den Voraussetzungen des Denkens fragt – nachdem ihr während des Eichmann-Prozesses die Frage kam, ob »das Problem von Gut und Böse, unsere Fähigkeit, Recht und Unrecht zu unterscheiden, mit unserem Denkvermögen zusammen[hängt]« – tut sie dies *nie* als Frage nach einer möglichen Lehrbarkeit: »Gewiß nicht in dem Sinne, daß das Denken jemals die gute Tat hervorbringen könnte, als ob »Tugend lehrbar« und lernbar wäre – nur Gewohnheiten und Sitten lassen sich lehren, und wir wissen nur zu gut, wie erschreckend rasch sie verlernt und vergessen werden, wenn neue Verhältnisse eine Veränderung unserer Sitten und Verhaltensweisen einfordern.« (Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 15.)

6 Rainer Maria Rilke [1910]: *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. München 2004, S. 41.

4.1.1 »Das verborgene Nahe im Fremden.«⁷ Die absolute Verschiedenheit

Was hat es nun also auf sich mit dieser sonderbaren Formulierung einer absoluten Verschiedenheit? Spricht sie eine Absolutheit, ein Einzel-Sein ohne Vergleichbares oder doch nur ein Verschieden-Sein, ein größtmögliches Anders- und doch irgendwie Ähnlich-Sein aus? In der *Vita activa* heißt es: »[W]ill man den Jemand, der einzigartig in jedem neuen Menschen in die Welt kommt, bestimmen, so kann man nur sagen, daß es in Bezug auf ihn vor seiner Geburt ›Niemand‹ gab.«⁸ Die Erkenntnis dieses Umstandes, dass der Mensch nicht bloß ein weiteres Exemplar seiner Gattung, sondern als er selbst absolut einzigartig ist, ermöglicht erst ein Denken, das nicht bloß einordnet und rechnet, sondern neu ansetzt und so wirklich fragt. Ein jeder Mensch wird geboren; diese Gebürtlichkeit ermöglicht es ihm, einen neuen Anfang zu setzen: »Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neuankommeling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.«⁹ Mit dem Geborens ist hier allerdings nicht die Tatsache gemeint, dass der Mensch aus dem Mutterleib in die Welt kommt; vielmehr begründet die Gebürtlichkeit des Menschen sein absolutes Verschiedensein; bezogen auf diesen einen selbst gab es vorher »Niemand«: »Wegen dieser Einzigartigkeit, die mit der Tatsache der Geburt gegeben ist, ist es, als würde in jedem Menschen noch einmal der Schöpfungsakt Gottes wiederholt und bestätigt [...]. Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens«¹⁰. Die Menschen in dieser Weise vom Anfang her zu denken, ist durchweg ungewöhnlich; bei Arendt heißt es: »Es ist uns aus der Philosophie vertraut, den Menschen als ein sterbliches Wesen zu verstehen. Merkwürdigerweise hat aber noch keine Philosophie, auch keine politische Philosophie, sich dazu vermocht, den Menschen auf seine ›Gebürtlichkeit‹ hin anzusprechen, nämlich darauf hin, daß mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam und daß Handeln im Sinne des Einen-Anfang-Setzens nur die Gabe eines Wesens sein kann, das selbst ein Anfang ist.«¹¹ Das absolute Verschiedensein birgt also immer schon die Möglichkeit eines Neuanfangs in sich.

Arendts Begriff ist leicht misszuverstehen: Die Rede von *absoluter* Verschiedenheit soll hier in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit zum Vorschein gebracht werden. Ist denn eine absolute, eine von allem abgelöste, aus allen Bezügen gehobene *Verschiedenheit* überhaupt denkbar? Besteht nicht das Wesen der Verschiedenheit gerade darin, dass Dinge, in ihrem Bezug zueinander betrachtet, *nicht gleich* erscheinen? Zwei verschiedene

7 In den Anmerkungen zu Arendts Denktagebüchern ist zu lesen, dass Arendt sich »hier auf ein (bisher unveröffentlichtes) maschinenschriftliches Manuskript« bezieht. (Ursula Ludz/Ingeborg Nordmann: Anmerkungen zu Heft III. In: Hannah Arendt: Denktagebuch, Zweiter Band, S. 933.) Inzwischen ist der in Rede stehende Text veröffentlicht worden; vgl. Martin Heidegger [1951]: *Der Weg. Der Gang durch ›Sein und Zeit‹*. In: ders.: Gesamtausgabe, Band 82: Zu eigenen Veröffentlichungen. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a.M., S. 359f.

8 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 213.

9 Ebenda, S. 215.

10 Ebenda, S. 217.

11 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 276.

Dinge zeichnen sich dadurch aus, dass sie nicht in allen Merkmalen übereinstimmen. Die Übereinstimmung wie die Verschiedenheit kann aber nur im Vergleich zu Tage treten. Ein Vergleich ist nur möglich zwischen Dingen, die einander wenigstens in einem Punkt gleichen. Eine *absolute* Verschiedenheit könnte also bloß von einem Ding behauptet werden, das nur sich selber gleich ist, das gar nicht mit anderem verglichen werden kann. Aber ist nicht jedes Ding, was es auch sei, durchaus mit anderem vergleichbar? Ist nicht unser sprachlicher Zugang zu den Dingen immer ein solcher, der gerade auf dem Vergleich beruht? Wenn wir von einem Baum, einem Bild, einem Löwen sprechen und sei es auch von *diesem* Baum, *diesem* Bild, *diesem* Löwen, so sagen wir doch damit immer schon, dass Bild, Baum, Löwe in bestimmten Eigenschaften mit allen anderen Bäumen, Bildern, Löwen identisch sind. Davon abgesehen, dass Vergleiche natürlich auch mit vielen anderen Dingen angestellt werden können: Der Löwe ist ein Tier wie der Hirsch auch oder der Vogel oder der Fisch.

Damit ist aber immer noch nicht grundsätzlich genug gedacht. Alle Dinge lassen sich miteinander vergleichen, sofern sie Dinge sind. Alle Dinge gleichen einander in ihrer Dingheit. ›Etwas‹, das sich durch eine absolute Verschiedenheit auszeichnet, darf gar kein *Etwas* sein, kein Ding im weitesten Sinne, nichts, was wir durch Merkmale und Eigenschaften bestimmen könnten. Nach Arendt ist so einzig der Mensch; die Menschen vielmehr, denn von *dem Menschen* ließe sich dann gerade niemals sprechen. So ist es dies, worin die Menschen bloß verschieden sind: in der Unvergleichbarkeit, die in ihrem Menschsein liegt. Der Jemand ist nicht bestimmt in Bezug auf Andere, sondern allein in Bezug auf sich selbst, allein in Bezug auf seine *Existenz*. Wollen wir ihn bestimmen, können wir deshalb nur sagen, »daß es in Bezug auf ihn vor seiner Geburt ›Niemand‹ gab.« Er ist einzigartig, einzig in seiner Art oder besser: Art-los. So lässt sich von ihm nur sagen, *dass* er ist, nicht, *was* er ist. In diesem *Dass* liegt das absolut Neue und so die Möglichkeit des Anfangs. Dieser Anfang ist in seiner absoluten Verschiedenheit immer ein Wunder, das eigentlich Verwunderliche und Wunderbare überhaupt, es erstaunt, versetzt in *Ver-wunderung* und ist – so könnte man in Platons Sinne sagen – der Anfang der Philosophie:¹² der Anfang des Denkens.

12 »Μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν: οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὐτῆ.«/»Denn gar sehr ist dies der Zustand eines Freundes der Weisheit, die Verwunderung; ja es gibt keinen andern Anfang der Philosophie als diesen.« (Platon [ca. 399 v. Chr.]: *Theaitetos*. In: ders.: Werke in acht Bänden, Band 6: *Theaitetos/Der Sophist/Der Staatsmann*. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt 1970, S. 45 (155d).)

Arendt bemerkt hierzu: »Entscheidend ist, daß es nicht das in die Philosophie führende Staunen war, das schließlich Begriff, Praxis und Lebensführung der Kontemplation bestimmte, sondern gleichsam *Homo faber* in der Maske des Philosophen.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 387.) Die Philosophie also ist zur Maske geworden, das Staunen zur Farce.

Für Arendt hingegen – so formuliert Ingeborg Nordmann – bleibt das Staunen gerade der Gegensatz zu allem Nützlichen, niemals gerichtet auf ein herzustellendes Produkt ist es ganz im Augenblick: »Für die Rettung der Phänomene erfährt [...] das griechische Staunen als Ursprung des Philosophierens eine Rehabilitierung, indem es, vom griechischen Anfang in die Gegenwart versetzt, zu einem Ereignis wird, das jederzeit und plötzlich widerfahren kann. Das Staunen wird bei Arendt zu einer Aufmerksamkeit, die so konzentriert und vollständig ist, dass alles Subjektive verschwindet, aber niemals das Subjekt, das heißt seine Einbildungs- und Urteilskraft.« (Ingeborg Nordmann [2007]: *Gedankenexperiment und Zitatmontage*, S. 186.)

Was uns heute denken heißt, scheint von ganz anderer Natur, *Wunder* soll es gerade nicht vollbringen, vielmehr berechenbaren Nutzen. Wer denkt, ist lösungsorientiert, kalkulierend, entschlossen zum Abschluss zu bringen. Dies mag an die Tierwelt erinnern: Unter den Tieren gelten diejenigen als besonders intelligent und dem Menschen ähnlich, die dazu imstande sind, Probleme zu lösen. Denn auch der Mensch entwickelte sich einst dadurch weiter, dass er Probleme lösen lernte – indem er Werkzeuge und später die Sprache nutzte, um für Nahrung zu sorgen und sich einen Lebensraum zu schaffen. In diesem Sinne ist auch bei Karl Popper zu lesen: »Alles Leben ist Problemlösen.«¹³ Im Lösen von Problemen aber verbirgt sich ein Zwang, der Denken schlechthin ausschließt: Es handelt sich nicht um das Bedenken einer Frage, sondern um das Gezwungensein zu Lösung und Abschluss. Dieser Zwang, auf dessen frisch gelegten Gleisen die Logik ihre Bahnen ziehen kann, ist im Rahmen der Ausführungen zur »angeblichen Erbarmungslosigkeit der Natur oder Geschichte« bereits zur Sprache gekommen. Raum für solche Eingleisigkeit bietet sich immer in solchen Zeiten, in denen sich die Menschen nicht mehr »auf ihre Erfahrungen [...] verlassen wollen, weil sie sich mit ihnen in der Welt nicht mehr zurechtfinden können«¹⁴. Das logische ›Denken‹ bietet zunächst Schutz, indem es einen befahrbaren Weg bereithält, der durch die Logik der Abfolge unhinterfragbar anmutet. Wie Christian Volk schreibt, übt solche Logik »auf menschliches Denken einen Zwang aus, dem es sich nicht entziehen kann – jedenfalls nicht, solange ein Gehirn normal funktioniert. Aber dieser Zwang, mit dem der Verstand das Denken beherrscht, unterscheidet sich in nichts von dem Zwang, mit dem der Körper das menschliche Leben seiner Notdurft untertan macht.«¹⁵

Die Gefahr dieses Zwangs ist heute wohl aktueller denn je: Die menschliche Sprache erscheint als Überholte oder mindestens Überholbare und Zu-Überholende. Als *bloßes Mittel* verstanden muss sie hinter den Maschinensprachen und den schlaun Algorithmen zurückbleiben. In diesem Anheimgeben des Menschlichen an die Logik sieht Arendt die »Rebellion des Menschen gegen sein eigenes Dasein«¹⁶: Der Mensch setzt sich selbst ein Ende, indem er seine Fähigkeit, das Neue und somit Unkalkulierbare in die Welt zu bringen, eintauscht gegen »Bedingungen, die er selbst schafft«¹⁷, die in ihrer Kontrollierbarkeit aber auch nur noch allgemein machen können. Das Abgetrenntsein dieser Entwicklung vom Menschen zeigt sich darin, dass es den Raum menschlicher Sprache vollkommen verlässt: »Es zeigt sich nämlich, daß die Wahrheiten des modernen wissenschaftlichen Weltbilds, die mathematisch beweisbar und technisch demonstrierbar sind, sich auf keine Weise mehr sprachlich oder gedanklich darstellen

13 »Alles Leben ist Problemlösen. Alle Organismen sind Erfinder und Techniker, gute oder weniger gute, erfolgreich oder weniger erfolgreich im Lösen von technischen Problemen. [...] Die menschliche Technik löst menschliche Probleme, etwa Kanalisierung, Wasser- und Nahrungsmittelbeschaffung und Speicherung, wie es zum Beispiel die Bienen tun.« (Karl Popper [1991]: *Alles Leben ist Problemlösen*. In: ders.: *Alles Leben ist Problemlösen*. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik. München 1994, S. 257.)

14 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 19.

15 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 95.

16 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 10.

17 Ebenda.

lassen.«¹⁸ Der Mensch kann diese Fortschritte also nicht mehr in Worte bringen und so nicht mehr durchdenken, er kann sich nur in den Strom werfen und sich selber als Teil der Logik begreifen. Er kann seine Umwelt nicht mehr verstehen in Arendts Sinne: nicht mehr »denkend über sie sprechen«¹⁹.

Aus diesen Vorgängen nun erwächst eine »politische Frage ersten Ranges«, und zwar: »[O]b wir unsere neue wissenschaftliche Erkenntnis und unsere ungeheuren technischen Fähigkeiten in dieser Richtung zu bestätigen wünschen; und diese Frage ist im Rahmen der Wissenschaften schlechthin unbeantwortbar, ja sie ist in ihrem Rahmen noch nicht einmal sinnvoll gestellt, weil es im Wesen der Wissenschaften liegt, jeden einmal eingeschlagenen Weg bis an sein Ende zu verfolgen.«²⁰ In Frage stellen, einen Anfang setzen und so »mit allem, was berechenbar und kalkulabel bleibt«²¹ aufhören – ja: Auf-Hören – kann nur der Mensch. Und so liegt die Gefahr nicht etwa in den Maschinen, sondern in uns selbst: »Sollte sich herausstellen, [...] daß wir erheblich mehr erkennen und daher auch herstellen können, als wir denkend zu verstehen vermögen, so würden wir wirklich uns selbst gleichsam in die Falle gegangen sein, bzw. die Sklaven – zwar nicht, wie man gemeinhin glaubt, unserer Maschinen, aber – unseres eigenen Erkenntnisvermögens geworden sein, von allem Geist und allen guten Geistern verlassene Kreaturen, die sich hilflos jedem Apparat ausgeliefert sehen, den sie überhaupt nur herstellen können, ganz gleich wie verrückt oder wie mörderisch er sich auswirken möge.«²² So liegt die Gefahr in uns, doch dort – und *nur* dort – »wächst das Rettende auch.«²³

Menschliches Denken fängt gerade dort erst an, wo das Lösen und Rechnen endet. Wie wenig selbstverständlich diese Deutung ist, zeigt sich darin, dass Arendts Trennung von sozialen und politischen Fragen – als einzige Idee neben derjenigen der Banalität des Bösen – auf allergrößte Abwehr gestoßen ist und bis heute fast ausnahmslos abgelehnt wird. Meiner Meinung nach liegt aber gerade in dieser Trennung der Versuch, eine Antwort auf die Frage nach dem *Wer* der Menschen zu finden, weshalb sie im Folgenden einer ausführlichen Betrachtung unterzogen werden soll. Arendts Unterscheidung kommt zentrale Bedeutung in *Über die Revolution* zu. Arendt stellt hier die Revolution zunächst als Verwirklichung der menschlichen Gebürtlichkeit vor; hier zeige sich, dass den Menschen die Fähigkeit zukommt, einen Anfang zu machen: »Initium ergo ut esset, creatus homo, ante quem nullus fuit.«²⁴ Denn das System, innerhalb dessen die Menschen leben, zeigt sich ihnen hier *nicht* als Logisches und Folgerichtiges: *Dass* die

18 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 10.

19 Ebenda.

20 Ebenda.

21 Thomas Schestag [2006]: *Die unbewältigte Sprache. Hannah Arendts Theorie der Dichtung*. Basel/Weil am Rhein 2006, S. 14. (Im Folgenden zitiert als: Thomas Schestag: *Die unbewältigte Sprache*.)

22 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 11.

23 Friedrich Hölderlin [1808]: *Patmos*. In: ders.: *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Frankfurt a.M./Leipzig 1999, S. 350.

24 Arendt übersetzt: »Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab.« (Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 935.)

Revolution eine *Möglichkeit* ist – dass es also auch anders sein könnte –, lässt die herrschenden Umstände als nicht Notwendige erkennbar werden. Dieses Denkbar-Machen des radikal Neuen endet, sobald ein Ziel und so eine bloße Veränderung des Bestehenden gesetzt und angestrebt wird: Das Denken des Neuen ist unmöglich geworden in dem Moment, in dem die Revolutionäre bereit waren, es »für die Sache oder den Gang der Geschichte zu opfern«²⁵. In der Französischen Revolution wurde die Möglichkeit des Neuen Opfer ihrer Nutzbarmachung zur Bekämpfung der Armut; von dem Moment dieser Gerichtetheit an war der vormals *politische* Raum »gesellschaftlicher« geworden, d.h. er war überwältigt von den Nöten und Sorgen, die ihrer Natur nach in die private Haushaltssphäre gehören und denen nun, obwohl sie Zulaß zu der Sphäre des Öffentlichen gefunden hatten, doch nicht mit politischen Mitteln abgeholfen werden konnte, da es sich hier nicht um Dinge handelte, denen man durch Urteil, Entschluß und Überzeugung beikommen konnte, sondern einzig und allein auf dem Wege fachmännisch geleiteter Verwaltung«²⁶.

Auf Abwehr ist dieser Gedanke vor allem deshalb gestoßen, weil er die Nöte nicht ernst zu nehmen und ihre Last allein denen aufzudrängen scheint, die sich im privaten Raum – gezwungenermaßen – aufhalten; in Arendts Beispiel der griechischen Poleis betraf dies Sklaven, Frauen und Nicht-Bürger.²⁷ Diese Haltung zeigt sich zum Beispiel in Sophie Loidolts Ausführungen, wenn sie sagt, Arendts Trennung könne durchaus so

In Wilhelm Thimmes Augustinus-Übersetzung heißt es: »Diesen Anfang zu machen, ward der Mensch erschaffen, vor dem es keinen anderen gab.« (Augustinus [413-26 v. Chr.]: *De civitate dei Vom Gottesstaat* (Buch 11 bis 22). Übers. v. Wilhelm Thimme. Zürich/München 1978, S. 98/XII, 21.)

25 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 115.

26 Ebenda, S. 116.

27 Siehe u.a.: »Den agonistischen politischen Raum der Polis konnte es nur geben, weil große Gruppen von Menschen, wie Frauen, Sklaven, Arbeiter, Einwohner ohne Bürgerrecht und alle Nicht-Griechen, davon ausgeschlossen waren – eben jene Gruppen, die durch ihre Arbeitsleistung die Notwendigkeiten des täglichen Lebens erledigten und so den Wenigen erst die ›Muße für die Politik‹ ermöglichten.« (Seyla Benhabib [1991]: *Modelle des ›öffentlichen Raums‹. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas*. In: dies.: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne*. Übers. v. Isabella König. Frankfurt a.M. 1995, S. 98; im Folgenden zitiert als: Seyla Benhabib: *Modelle des ›öffentlichen Raums‹*.)

Arendt geht es hier kaum darum, die Umstände in den griechischen Poleis insgesamt als wünschenswert darzustellen. Worum es ihr an dieser Stelle geht, ist die Darstellung einer Gemeinschaft, in der die Vorstellungen vom guten Leben und Zusammenleben völlig andere als heute waren und die so als Ausgangspunkt dienen kann, um die modernen Verhältnisse zu hinterfragen. Es scheint mir unsinnig, anzunehmen, dass auch heute alle Menschen das Denken und das gemeinsame Gespräch der Bürgerinnen als das Wichtigste im menschlichen Leben betrachteten und zu behaupten, der Grund für das Fehlen dieser Tätigkeiten sei ausschließlich der, dass die Menschen heute in Gleichheit lebten. Die Trennung von gesellschaftlichen und politischen Fragen ist heute vielmehr geradezu undenkbar und dies liegt meines Erachtens vielmehr an einer veränderten Vorstellung von den Menschen: an einem Menschenbild, das diesen nur noch in seiner Verbesserbarkeit begreift und in diesem Sinne begreifbar machen muss.

Eva von Redecker führt einen weiteren wichtigen Punkt für diesen »Rückgriff« auf die Antike an: »Nicht, weil die attische Polis etwa eine ideale Gesellschaftsordnung darstelle, sondern weil die Begriffe der politischen und philosophischen Terminologie zumeist tatsächlich griechischen oder römischen Ursprungs sind und Arendt in ihrer phänomenologischen Sprachphilosophie davon ausgeht, dass stets konkrete historische Erfahrungen zur Prägung eines Begriff führten und die-

verstanden werden, als müsse jeder Mensch von der Arbeit befreit werden, um ihm ein menschliches Leben zu ermöglichen. Da diese Vorstellung aber fern jeder Realität liege, sei davon auszugehen, dass die Voraussetzung für ein menschliches Leben in der Unmenschlichkeit liege, darin, die Arbeit anderer auszubeuten.²⁸ Die Ausführungen zu Arendts Trennung der sozialen und politischen Sphäre schlagen eine ähnliche Richtung ein: Loidolt benennt die *soziale* Frage hier als »die wichtigste politische Frage«²⁹. Es könne der Eindruck entstehen, so heißt es dort, als sei der Raum der Pluralität den Eliten vorbehalten, die von ökonomischen Bedürfnissen befreit seien – dies »natürlich« nur »auf dem Rücken« von Anderen. »Eine solche Deutung« – so heißt es weiter – »müsse deshalb scheitern, weil sie nicht zu erkennen vermöge, dass Pluralität per se niemals einem exklusiven Grundsatz« folgen könne. »Arendt scheint ganz im Gegenteil hohe soziale Standards für jeden vorauszusetzen, ohne dass darüber überhaupt politisch diskutiert werden müsste. Allerdings kann dem entgegengesetzt werden, dass dies nicht nur äußerst idealistisch ist, sondern sogar in drastischer Weise die Realität politischer Konflikte umgeht.«³⁰

Diese Schlussfolgerung führt meines Erachtens an demjenigen vorbei, das Arendt zu zeigen versucht: Was sie hier feststellt, ist zunächst lediglich der Umstand, dass die Arbeit die Menschen davon abhält, *als Menschen* in Erscheinung zu treten. Durch ihre Trennung weist sie darauf hin, dass es da noch etwas anderes gibt als das bloße Schwingen zwischen Arbeit und Konsum, die Zurückgeworfenheit auf sich selbst, auf das Biologische.³¹ Diese Überlegung ist keineswegs selbstverständlich: Gewöhnlich scheint mir eher die Annahme, dass Arbeit als Lebensnotwendigkeit unhinterfragbar sei. Dieses scheinbar natürlich Gegebene in Frage zu stellen, wird demzufolge dann als idealistisch und realitätsfern abgetan. Arendt bezeichnet die Gesellschaft 1958 als eine »Arbeitsgesellschaft, die von den Fesseln der Arbeit befreit werden soll«³², und spricht

ser seinen eigentlichen Sinn verliere, wenn der Erfahrungshorizont aus dem Blick gerät.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 46.)

Juliane Rebentisch sieht Arendts Motiv hingegen darin, dass »die Beschäftigung mit der griechischen Polis den ›Modernen‹ dabei helfen [soll], die Verhältnisse ihrer eigenen Zeit vermittels des Kontrasts zur Antike neu zu betrachten, [g]erade weil sie so ganz anders ist als die modernen Gesellschaften« (Juliane Rebentisch [2022]: *Der Streit um Pluralität*, S. 51; im Folgenden zitiert als: Juliane Rebentisch: *Der Streit um Pluralität*.); wobei sie später grundsätzlich in Frage stellt, »ob Arendts polemische Gegenüberstellung von antiker und moderner Welt nicht eigentlich mehr verstellt als erhellt«. (Ebenda, S. 199.)

28 Vgl. Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. London/New York 2018, S. 116. (Im Folgenden zitiert als: Sophie Loidolt: *Phenomenology of Plurality*.)

29 Ebenda, S. 242f. [Übersetzung der Autorin.]

30 Ebenda. [Übersetzung der Autorin.]

31 Vgl. Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 70.

Dort sagt Arendt: »Im Arbeiten und Konsumieren jedoch ist der Mensch wirklich völlig auf sich selbst zurückgeworfen. [...] Auf's Biologische und auf sich selbst. Und da haben Sie den Zusammenhang mit der Verlassenheit. Im Arbeitsprozeß entsteht eine eigentümliche Verlassenheit. Ich kann jetzt hier im Moment nicht darauf eingehen, das würde uns zu weit führen. Und diese Verlassenheit ist dieses auf sich selbst Zurückgeworfenwerden, in dem dann gewissermaßen das Konsumieren an die Stelle aller eigentlich relevanten Tätigkeiten tritt.« (Ebenda.)

32 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 13.

damit unsere Zeit genauso wie – oder vielleicht mehr noch als – ihre eigene an. Ein Leben fernab dieses selbstverständlichen Tätigseins wird stetig unvorstellbarer und so heißt es bei Arendt weiter, dass »diese Gesellschaft [...] kaum noch vom Hörensagen die höheren und sinnvolleren Tätigkeiten [kenne], um derentwillen die Befreiung sich lohnen würde«³³. Was aber passiert, wenn die uns selbstverständlich scheinende Realität durch eine andere ausgetauscht würde? In einigen Teilen der Welt gehört Kinderarbeit zur Normalität, sie dient dem und ermöglicht das Überleben vieler Familien und ist in diesem Sinne notwendig. Obwohl es also an der jeweiligen kulturellen Notwendigkeit vorbeigehe, diese in Frage zu stellen, scheint es uns doch *richtig* zu fragen, inwiefern diese Arbeit menschenwürdig und ihre Notwendigkeit folglich zu rechtfertigen sei. Das immer wieder neue Fragen an sich verschiebt und definiert die Grenzen dessen, was wir für richtig halten, so immer wieder neu.

Möchte man Arendt folgen in ihrer Annahme, dass der Mensch nur dann als Mensch in Erscheinung treten kann, wenn er als er selbst die politische Bühne betritt, wenn er mit Anderen in ein Gespräch findet, dessen Ausgang ungewiss und offen ist, so scheint es mir nur folgerichtig, ihr auch darin beizupflichten, dass die Arbeit, die solchem Tun entgegengesetzt ist, und die Lösung sozialer Probleme, die ihrem Wesen nach zielgerichtet ist und auf ein *Ende* hinarbeitet, so weit als möglich zu begrenzen sind. Durch eine Einhegung dieser Tätigkeiten könnte derjenige Raum vergrößert werden, in dem alle Menschen sich sprechend begegnen und sich ihrer Fähigkeit zu einem neuen Anfang bemächtigen könnten. Dies zu ermöglichen ist nicht wirklichkeitsfern, es gäbe hierzu zahlreiche Mittel: Diese reichen von in vielen Sozialstaaten bereits umgesetzten Maßnahmen wie Arbeitszeitbegrenzungen und Mindestlöhnen bis hin zu jüngeren Konzepten wie einem bedingungslosen Grundeinkommen, welches die noch vorherrschenden Sozialleistungsvorschriften in Frage stellen könnte. Letztere interpretieren die Existenzsicherung als Lebensinhalt, was heute dazu führt, Menschen ohne Arbeit nicht mehr als arbeitslos, sondern als arbeits-suchend zu bezeichnen: Keine Arbeit zu haben heißt demnach nicht mehr *ohne Arbeit* sein, sondern bringt den Menschen unmittelbar in die Suche, weil es einen Zustand *jenseits* der Arbeit gar nicht geben kann. Als grundlegende systemische Veränderungen wären etwa das Aufgeben ausschließlicher Wachstumsbestrebungen und Meritokratien zugunsten nachhaltigerer Wirtschaftsmodelle denkbar. Eine Zeit wie die heutige, in der die Fortschritte der Technik die Möglichkeit wahrscheinlich erscheinen lassen, dass menschliche Arbeit immer weniger notwendig, immer stärker reduzierbar sein wird, sollte die Frage danach, was die Menschen fernab von Arbeit zu tun imstande sind, als besonders drängend ansehen. Über Marx sagt Arendt an einer Stelle, der grundsätzliche Widerspruch, der sich aus seinen Ideen ergebe, sei der, dass die Arbeit die Menschen zugleich schaffe und versklave – und beides sei wahr geworden: »Die Maschinen machen so viel Arbeit frei, dass alle Menschen von der Arbeit befreit sein könnten, wenn nicht *alles* zur Arbeit geworden wäre.«³⁴ Um eine Gesellschaft zu gründen, in der die Menschen wieder mehr teilnehmen, in der gemeinsamen Sorge um die Welt zusammenfinden und sich als Fragende begegnen, brauchen wir Zeit. Solche Zeit als leeren und offenen Raum wahrzunehmen, in

33 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 13.

34 Hannah Arendt [1952]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 276.

dem Möglichkeit für gemeinsame Gespräche geschaffen wird, muss uns heute, da »alles zur Arbeit geworden [ist]« und wir dem Fortschritt haltlos hinterhereilen, fast verrückt anmuten. An anderer Stelle heißt es in diesem Sinne, dass das »wirkliche Problem, die wirkliche Ratlosigkeit [...] nach der Lösung des sozialen Problems«³⁵ beginne. Das Menschsein fernab von der Arbeit anzusiedeln, leugnet keinesfalls die Notwendigkeit des Überlebens, es öffnet nur eine andere Möglichkeit, stellt die Normen unserer Wirklichkeit in Frage. Denn auch wenn »die Überwindung der Armut eine Voraussetzung für die Begründung der Freiheit ist«³⁶, muss doch fraglich bleiben, woher der Wunsch nach einer Befreiung kommen soll, wenn deren Sinn völlig abhandengekommen ist.

Rahel Jaeggi hält die Trennung zwischen dem Sozialen und dem Politischen deshalb für irreführend, weil es »im menschlichen Zusammenleben keine ›Verwaltung von Sachen‹ [gebe], die nicht zugleich Herrschaft über Menschen wäre«³⁷. Arendt aber geht es in keiner Weise darum, dies zu bestreiten, sie sagt nur: Ein politischer Raum, in dem die Menschen sich als absolut Verschiedene begegnen, kann nur dort entstehen, wo es *nicht mehr um Verwaltung* geht – auch wenn diese »Herrschaft über Menschen« ist, ja: gerade dann. Sophie Loidolt nimmt an, dass der Raum des Politischen sehr viel größer sei als Arendt annehme. Das Politische sei durchdrungen von sozialen Fragen, von Fragen des Überlebens und der Notwendigkeiten. »Pluralität kann nicht alles Lebensnotwendige leugnen, sondern muss vielmehr gerade für dieses Sorge tragen, weil Pluralität erst *danach* realisiert werden kann; in gleicher Weise ist die Weltlichkeit [»worldliness«] eine Voraussetzung dafür, einen Bereich schaffen zu können, in dem die Aktualisierung der Pluralität sich ereignen und aufrechterhalten werden kann. Diese Argumentation zeigt deutlich das Ausmaß, in dem sowohl die Verwundbarkeit als auch körperliche und soziale Belange in den Raum des Politischen gehören, der sehr viel größer ist, als Arendt selber eingesteht. So wie jedes menschliche Wesen selbst ist auch dieser gesamte Bereich durchdrungen von den grundlegenden Bedürfnissen der Menschen [»basic human conditions«], sodass Fragen des Überlebens [»issues of life«] niemals ganz aus ihm verbannt werden können.«³⁸

Meines Erachtens geht es bei Arendts Trennung keinesfalls darum, bestimmte Fragen zu verbannen – schon gar nicht darum, zu leugnen, dass das Überleben eine Voraussetzung für jedes Leben ist –, sondern darum, zu fragen, was denkbar ist in einem Raum, in dem es *gerade darum nicht* geht. Die Tatsache, dass das Überleben die Voraussetzung für alles Tätigsein ist, scheint mir niemand ernstlich bestreiten zu wollen; Arendt selbst schreibt: »Es ist ja selbstverständlich, daß öffentliche Tätigkeit nur dann möglich ist, wenn für die viel vordringlicheren Lebensnotwendigkeiten gesorgt ist.«³⁹ Das Herausragende an Arendts Gedanken ist aber doch, dass sie fragt, zu was

35 Hannah Arendt [1952]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 208.

36 Hannah Arendt [1966–67]: *Die Freiheit, frei zu sein*. Übers. v. Andreas Wirthensohn. München 2018³, S. 34. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Die Freiheit, frei zu sein*.)

37 Rahel Jaeggi [2007]: *Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung*. In: Heinrich Böll Stiftung (Hg.): *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* Berlin 2007, S. 249. (Im Folgenden zitiert als: Rahel Jaeggi: *Die im Dunkeln sieht man nicht*.)

38 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 243/s.a. S. 116. [Übersetzung der Autorin.]

39 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 79.

der Mensch *darüber hinaus*, als Mensch, als *absolut Verschiedener* fähig ist. Sie schreibt: »[D]ie Behauptung, daß das Leben, das Überleben der Welt und der menschlichen Spezies, das höchste Gut sei, würde nichts anderes bedeuten, als daß Ethik oder Moral einfach zu existieren aufhörten.«⁴⁰

Ich stimme Loidolt zu, wenn sie sagt, das Leben sei »der dunkle Grund, von dem aus wir in die Helligkeit der Welt hinaufwachsen – ohne diesen Grund jemals ganz zu verlassen, in ihm wurzelnd und wohnend«⁴¹. Arendt schreibt dem Privaten tatsächlich eine große Bedeutung zu, wenn sie sagt, dass ein ausschließlich im »blendend unerbittlichen Licht«⁴² der Öffentlichkeit gelebtes Leben nicht erträglich wäre: »Wir kennen alle die Verflachung, die ein nur in der Öffentlichkeit verbrachtes Leben unweigerlich mit sich führt. Gerade weil es sich ständig in der Sichtbarkeit hält, verliert es die Fähigkeit, aus einem dunklen Untergrund in die Helle der Welt aufzusteigen; es büßt die Dunkelheit und Verborgenheit ein, die dem Leben in einem sehr realen, nicht-subjektiven Sinn seine jeweils verschiedene Tiefe geben.«⁴³ Das Bedürfnis nach Rückzug und Dunkelheit, nach Nahrung, Kleidung und Behausung ist aber eine Eigenschaft, die *allen* Menschen gleichermaßen zukommt, sodass in dieser Hinsicht alle Menschen als Gleiche oder doch als bloß relativ Verschiedene erscheinen. Was Arendt aber zu ergründen versucht, ist, was die Menschen abseits dieser Merkmale zu absolut Verschiedenen macht, zu Wesen, denen ein Anfang innewohnt. Erst im Bereich des Politischen, erst dort, wo Fragen gestellt und nicht nur Lösungen gesucht werden, kann es Wirklichkeit und Menschenwelt geben.

Abseits von Arendt gibt es zahlreiche Theorien, die die Lösung sozialer Fragen als zentral für das menschliche Zusammenleben begreifen, *Arendt* aber zur Verteidigerin des Überlebens und des Sozialen zu machen, muss an ihren Überlegungen vorbeigehen: Solche Lesarten scheinen mir nicht – wie oft zu lesen – »mit Arendt gegen Arendt« zu argumentieren, sondern vielmehr eigene Theorien »ohne Arendt« zu sein. Durch Arendts Unterscheidungen wird eine Lücke offengelegt, erscheint die Frage nach demjenigen, das hier nicht benannt und definiert worden ist, nach dem je Ungenannten: Was heißt menschliches Tätigsein, wenn es nicht arbeiten, nicht herstellen ist? Wie kann der Mensch tätig sein – *als Mensch*, als einziges Wesen, das des neuen Anfangs, des offenen Fragens fähig ist? Welche Fragen kann der Mensch sich in dieser Weise stellen, was könnte dieses Fragen heißen, wenn es nicht bloß lösungsorientiert ist, wenn es nicht beim Sozialen stehenbleibt? Das Private, das Arbeiten und Herstellen, das Soziale sind definierbar, sie sind recht genau beschreibbar und einzugrenzen. Arendt gibt den Beschreibungen dieser Phänomene viel Raum und sie alle gehören zum menschlichen

40 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 13.

41 Vgl. Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 144f. [Übersetzung der Autorin.]

42 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 64.

43 Ebenda, S. 87.

Hinzu komme »daß es sehr relevante Angelegenheiten gibt, die überhaupt nur im Privaten leben und gedeihen können. Liebe zum Beispiel, im Gegensatz zur Freundschaft, kann eine öffentliche Zur-Schaustellung schlechterdings nicht überleben.« (Ebenda, S. 64.)

Leben, sie haben ihre Rolle und ihren Ort. Meines Erachtens setzt diese Definitionsarbeit Grenzen, um daraufhin entgrenzen zu können; eingehengt wird, um die Frage zu eröffnen und offen halten zu können.⁴⁴ Es ist ein Freiräumen für die Frage danach, was *als Menschliches* übrig bleibt – welche Orte da sichtbar werden, an denen die Menschen ihrer eigensten Fähigkeit ent(gegen)sprechen können: einen Anfang zu machen, das Neue zu beginnen.

Dass die Menschen, um ein wirklich menschliches Leben führen⁴⁵, als absolut Verschiedene in der Welt erscheinen und innerhalb eines Gespräches einen gemeinsamen Raum schaffen zu können, laut Arendt die Notwendigkeiten des Lebens weitestgehend reduzieren müssen, ist also in keiner Weise als eine Abwendung von denjenigen Menschen zu verstehen, die von diesem Bereich abgetrennt sind – ganz im Gegenteil. Eine Anerkennung dieses Umstandes müsste dazu führen, unsere Gesellschaften kritisch zu hinterfragen und einen Weg zu suchen, damit es jedem Menschen ermöglicht wird, das Gemeinsame zu gründen und im Gespräch zu erhalten. So liegt die ganze Kraft von Arendts Schaffen in dem einen Gedanken: *Jeder* Mensch ist ein Anfang und so ist ein Neubeginn *jederzeit* möglich. In dieser Weise versteht Jaeggi das Politisch-Machen, wenn es ihr auch darum geht, so das Soziale zu verwandeln: »Das nämlich bedeutet Politisierung: den immer schon gestalteten und damit letztlich politischen Charakter der eigenen und gemeinsamen Lebensbedingungen offenzulegen, zu thematisieren und verfügbar zu machen. Und damit Handlungsspielräume gegenüber dem sonst Unverfügbaren zu eröffnen.«⁴⁶ Arendt sieht die Möglichkeit, dem scheinbar Unverfügbaren Raum zu schaffen, aber umgekehrt gerade darin, das Soziale als Nicht-Politisches zu benennen und so dasjenige zu erkennen, das gestaltbar und nicht bloß verwaltbar ist.

-
- 44 In diesem Sinne benennt Arendt ihr »Hauptproblem mit dem gegenwärtigen Stand der Geschichts- und Politikwissenschaften [als] deren wachsende Unfähigkeit, Unterscheidungen zu treffen. Begriffe wie Nationalismus, Imperialismus, Totalitarismus usw., werden wahllos für alle möglichen Phänomene benutzt [...] und keines von ihnen wird noch mithilfe seines besonderen historischen Hintergrundes verstanden. Das führt zu einer Verallgemeinerung, in der die Wörter selbst all ihre Bedeutung verlieren. Der Imperialismus wird völlig bedeutungslos, wenn er willkürlich für die Bezeichnung der assyrischen, römischen, britischen und bolschewistischen Geschichte verwendet wird; der Nationalismus wird hinsichtlich Zeiten und Ländern diskutiert, die nie den Nationalstaat erlebt haben; der Totalitarismus wird in allen möglichen Arten der Tyrannei oder Formen von Kollektivgemeinschaften entdeckt usw. Diese Verwirrung – in der alles Unterschiedene verschwindet und alles Neue und Schockierende nicht *erklärt*, sondern *wegerklärt* wird, indem es analogisiert oder reduziert wird auf eine schon bekannte Kausalkette – scheint mir das Kennzeichen der modernen Geschichts- und Politikwissenschaften zu sein.« (Hannah Arendt [1953]: *A Reply to Eric Voegelin*. In: dies.: *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 407.) [Übersetzung der Autorin.]
- 45 »Nur ein Privatleben führen heißt in erster Linie, in einem Zustand leben, in dem man bestimmter wesentlicher menschlicher Dinge beraubt ist. Beraubt nämlich der Wirklichkeit, die durch das Gesehen- und Gehörtwerden entsteht, beraubt einer ›objektiven‹, d.h. gegenständlichen Beziehung zu anderen, die sich nur dort ergeben kann, wo Menschen durch Vermittlung einer gemeinsamen Dingwelt von anderen zugleich getrennt und mit ihnen verbunden sind, beraubt schließlich der Möglichkeit, etwas zu leisten, das beständiger ist als das Leben.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 73.)
- 46 Rahel Jaeggi [2007]: *Die im Dunkeln sieht man nicht*, S. 250.

Eine solche Offenlegung und Infragestellung müsste heißen, sich nicht mit einer »öffentliche[n] Meinung« zufriedenzugeben, »weil sie durch Hysterie oder Manipulation so leicht zur Einmündigkeit führt«, sondern das Volk statt als »Singular« »vielmehr als eine Vielheit« zu verstehen. Eben dies ist für Arendt in der Amerikanischen Revolution gelungen; so sei diese nicht in Eingleisigkeit verfallen und habe auf diese Weise das Neue aufrechterhalten. Von den Gründern sagt sie dementsprechend, dass sie nur zu gut wussten, »daß der öffentliche Raum in einer Republik gerade überhaupt nur durch einen Meinungs austausch zwischen Gleichen gebildet werden kann und daß dieser Bereich sofort verschwindet, wenn ein Austausch von Meinungen und ein Ausgleich der Differenzen überflüssig wird, weil alle Bürger plötzlich wie durch ein Wunder der gleichen Meinung sind.«⁴⁷ Die Gefahr der Eingleisigkeit besteht also – hier wie im Totalitarismus – darin, die Vielen in einem Körper vereinen zu wollen. Eine solche zielgerichtete »Revolution« vereint die absolut Verschiedenen in ihrer Not: »[D]enn diese Menge war von Hunger getrieben, und der Schrei nach Brot ist unisono. Was den Hunger betrifft, gibt es keine Unterschiede, und die Menge, die von ihm getrieben ist, ist in der Tat wie ein einziger, durch die Straßen sich wälzender Leib. [...] Die politische Gefahr der Armut besteht gerade darin, daß sie die Pluralität vernichtet und aus den Vielen so etwas wie Eines macht.«⁴⁸

Mary McCarthy hat wohl mit ihrer oft zitierten Infragestellung von Arendts Trennung den Anfang für diese Diskussion geliefert. So sagt sie in einem Gespräch in Bezug auf die Ausführungen im *Revolutions-Buch*: »Nun, ich habe mich immer gefragt: Was eigentlich soll jemand auf der öffentlichen Bühne, im öffentlichen Raum noch tun, wenn er sich nicht mit dem Sozialen befaßt? Soll heißen: Was bleibt da noch?«⁴⁹ Seyla Benhabib hält Arendts Abgrenzung gar für »sinnlos« und nennt sie den »blinden Fleck in Hannah Arendts Denken«⁵⁰, weil es heute in der Politik gerade darum gehe, Dinge öffentlich zu *machen*, weil dies ein »Kampf um Gerechtigkeit« sei: »Ganz offensichtlich kann die Festlegung von Leistungsnormen in Herstellungsbetrieben, die Frage etwa, wie viele Chips ein Arbeiter pro Stunde fertigzustellen hat, eine Angelegenheit von öffentlicher Bedeutung werden, wenn die Legitimität jener, die diese Normen festlegen, ihr Recht, das zu tun, in Frage steht.«⁵¹ Rahel Jaeggi verfolgt – und viele nach ihr haben

47 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 118f.

48 Ebenda, S. 120.

49 Mary McCarthy [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*. In: Hannah Arendt: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2006², S. 90.

50 Seyla Benhabib [1991]: *Modelle des öffentlichen Raumes*, S. 103.

51 Ebenda, S. 103f.

In ebendiese Richtung geht auch Rebentischs Kritik; bei ihr heißt es, dass Arendts Trennung systematisch unterschätze, »dass die Frage, wer bestimmt, was sich als öffentliche Angelegenheit, und daher als wahrhaft politischer Gegenstand qualifiziert, selbst eine hochgradig politische Angelegenheit ist.« Und kurz darauf: »Emphatisch politische Momente ereignen sich nicht zuletzt dort, wo die Grenze zwischen dem Politischen und Nicht- oder Präpolitischen, wo folglich auch die Unterscheidung zwischen öffentlicher und privater Sphäre auf dem Spiel steht.« (Juliane Rebentisch [2022]: *Der Streit um Pluralität*, S. 219f.)

eben diesen Weg eingeschlagen – in ihrem Text *Wie weiter mit Hannah Arendt?* die These, dass »die Einordnung Hannah Arendts als elitäre Denkerin eines Ausschlusses des Sozialen weniger zwingend ist, als es auf den ersten Blick aussieht«⁵². Die damit kritisierte Lesart zu überwinden hält sie deshalb für notwendig, weil ihr Arendts Trennung von Politischem und Sozialem sonst »die Analyse (oder gar Kritik) der gegenwärtigen drängenden Probleme geradezu zu verstellen«⁵³ scheint. Jaeggis Auffassung nach zielt ihre »Abgrenzung [...] weniger auf den Ausschluss des Sozialen [...] als auf die Behauptung einer spezifischen Logik der Politisierung, die bei Hannah Arendt mit einem [...] Einspruch gegenüber den entpolitisierenden Tendenzen sowohl technokratischer Lösungen als auch rein moralisierender Positionen verbunden«⁵⁴ sei. Laut Jaeggi geht es in der Unterscheidung weniger um zu trennende Bereiche als um einen »Modus der Thematisierung von Fragen«⁵⁵. Das Soziale, so Jaeggi, sei prinzipiell in etwas Politisches »transformierbar«. Voraussetzung einer solchen Wandlung sei, dass »es sich um etwas handeln [muss], das überhaupt *gestaltbar* ist, das heißt, es muss sich in einem Bereich bewegen, in dem menschliches Handeln und menschliche Entscheidungen relevant sind«⁵⁶. In einem anderen Text Jaeggis heißt es dazu: »Der politische Charakter von etwas Gegebenem zeigt sich darin, daß es sich um eine gestaltbare Sphäre jenseits des Notwendigen handelt, daß es einen Möglichkeitsspielraum (des Handelns) gibt. Dieser Bedeutung von ›politisch‹ entspricht auch, was man als Logik der ›Politisierung sozialer Fragen‹ bezeichnen könnte. Das Geschlechterverhältnis z.B. zu ›politisieren‹ bedeutet ja zunächst, es dem ›falschen Schein‹ der Naturgegebenheit zu entziehen und – Bedingung der Möglichkeit seiner Neugestaltung – als sozial immer schon gestaltetes zu ›entlarven‹.«⁵⁷ Später folgert sie dies noch einmal in Bezug auf Arendts Auseinandersetzung mit Marx, dessen Verdienst für Arendt darin bestehe, Armut als etwas

52 Rahel Jaeggi [2008]: *Wie weiter mit Hannah Arendt?* Hg. v. Hamburger Institut für Sozialforschung. Hamburg 2008, S. 5. (Im Folgenden zitiert als: Rahel Jaeggi: *Wie weiter mit Hannah Arendt?*) An anderer Stelle heißt es bei Jaeggi, Arendts Begriff des Politischen sei nur dann »unter modernen Bedingungen [...] produktiv«, wenn dieser die »problematische [...] Dichotomie [sc. diejenige zwischen Leben und Überleben]« überwinde. Diese Spaltung sei »der Preis, den ihr Begriff von Politik für seine idealtypische Herleitung aus dem Modell der Polis zahlt. Hier klingt eine antimoderne, diffamierende Abwertung der Gesellschaft als einer ›dunklen‹ Sphäre ›niederer‹ Tätigkeiten gegenüber der ›hellen‹, erhabenen Sphäre des reinen, interesselosen politischen Handelns an. Diese Trennung aber führt nicht nur zu einer völlig inadäquaten Einschätzung der Aufgaben moderner Staaten, sie erlaubt es auch nicht, die Dynamik sozialer Bewegungen, wie sie sich insbesondere seit dem 19. Jahrhundert in den bürgerlichen Gesellschaften entwickelt hat, zu verstehen.« (Rahel Jaeggi [1997]: *Welt und Person*, S. 41.)

53 Rahel Jaeggi [2008]: *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, S. 4.

54 Ebenda, S. 5.

55 Ebenda, S. 7./vgl. dazu Benhabib: »Wichtiger als der Gegenstand des öffentlichen Diskurses ist in diesem Zusammenhang das *Wie*.« (Seyla Benhabib [1991]: *Modelle des öffentlichen Raums*, S. 104.) und Loidolt: »Die Unterscheidung sozial/politisch könnte durchaus anwendbar und sogar nützlich sein, wenn es um eine Analyse der Art geht, wie wir Dinge betrachten; nicht aber, wenn durch eine solche Zuschreibung die verschiedenen Inhalte von Objektbereichen [›object-domains‹] oder Institutionen differenziert werden sollen.« (Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 145.) [Übersetzung der Autorin.]

56 Rahel Jaeggi [2008]: *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, S. 12.

57 Rahel Jaeggi [1997]: *Welt und Person*, S. 34.

herausgestellt zu haben, das nicht »als unentrinnbares Resultat eines quasi natürlichen Prozesses zu verstehen sei, sondern als politisches Phänomen«⁵⁸. Daraus schließt Jaeggi, Arendt denke hier »die Möglichkeit eines Transformationsprozesses, der die in der sozialen Sphäre entstandenen Konflikte zu politischen werden läßt. [...] Politisch werden soziale Spannungen offensichtlich in Arendts Auffassung dann, wenn sie als »von Menschen gemachte« dechiffriert und als solche thematisiert werden können«, denn was »»von Menschen gemacht« ist, kann von Menschen durch politisches Handeln verändert werden. Dann aber sind soziale Bewegungen politische Bewegungen – auch in Arendts Sinne.«⁵⁹

Marx hat zwar die Armut als etwas aufgezeigt, das nicht natürlich ist, und sie dadurch als Bekämpfbare herausgestellt – weiter oben war davon auch in Bezug auf seine Religionskritik die Rede –, gleichzeitig aber hat er den natürlichen Entwicklungsprozess der Menschen und ihrer Geschichte erst in die Politik eingeführt, was für Arendt der zentrale Ansatzpunkt ist. So heißt es an der Stelle in *Über die Revolution*, auf die auch Jaeggi sich bezieht: »Marx hat sicherlich das Seine getan, um den Armen zu helfen, sich von der Armut zu befreien, aber nicht, als er ihnen erzählte, sie seien die lebendige Verkörperung irgendeiner historischen oder anderen Notwendigkeit, sondern einzig und allein, indem er sie lehrte, Armut nicht als Naturphänomen, als das Resultat des Mangels, sondern als ein politisches Phänomen zu verstehen, das durch Gewalt [...] entstanden ist.«⁶⁰

Arendts Ausschluss sozialer Fragen aus dem politischen Bereich beruht aber nicht darauf, dass diese sich als natürlich verstehen und diesem Verständnis entrissen werden müssen, sondern darauf, dass sie die Menschen zu *einem Menschen* formen, indem sie sie auf ein gemeinsames Ziel reduzieren. Die Entlarvung einer Ungleichheit, die nicht von Natur her gegeben, sondern künstlich hergestellt ist, ist keine *Frage* in Arendts Sinne. Wenn die Frauenbewegung als geschlossene Gruppe dem einen gemeinsamen Ziel – der Gleichberechtigung – entgegenstrebt, ist kaum von einer Pluralität der Meinungen zu sprechen. Die Abwendung von dieser Art Frage aber bedeutet – wie schon gesagt – keinesfalls ein Desinteresse oder eine Abwertung dieser Bestrebungen, sie bedeutet den Versuch, etwas anderes zu durchdenken, sie bedeutet, die Frage nach Politik zu stellen. Und Politik beruht für Arendt auf Gleichheit, kann nur zwischen Gleichen stattfinden, ist auf sie angewiesen; trotzdem *ist* sie gerade nicht der *gleich-machende* Kampf um Gerechtigkeit selbst, sondern die *absolut-verschieden-machende* Frage *unter Gleichen*. Eine politische Frage stellen muss heißen, ihre Antwort nicht zu kennen, eine bloß mögliche Antwort ins Gespräch zu bringen.

Elisabeth Young-Bruehl betont die Standhaftigkeit, mit der Arendt »gegen die sozialen Dimensionen der Frauenbewegung [opponierte].« Diese habe bei »einer Diskussion der Women's Liberation, die 1972 unter den Mitgliedern des Herausgeberstabs des »American Scholar« geführt wurde, [...] Hiram Haydn eine Notiz zu[geschoben]: »Die wahre Frage lautet doch, was werden wir verlieren, wenn wir gewinnen?« (Elisabeth Young-Bruehl [1982]: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Übers. v. Hans Günter Holl. Frankfurt a.M. 1986, S. 336/681; im Folgenden zitiert als: Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*.)

58 Rahel Jaeggi [1997]: *Welt und Person*, S. 43.

59 Ebenda, S. 43f.

60 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 77.

Volk beschreitet ähnliche Wege wie Jaeggi, wenn er sagt, nach Arendt könne »tatsächlich alles politisch werden, denn der entscheidende Punkt, ob es sich um eine soziale oder politische Thematik handelt, hängt mit dem Blick der Akteure zusammen. Der sozial-motivierte Akteur, wie ihn Arendt versteht, ist gefangen in der Sorge um die Notwendigkeit und unfähig von seinen Interessen zu abstrahieren und den Standpunkt seines Gegenübers wahrzunehmen. Politik wird für ihn stets Herrschaft und die Durchsetzung von Interessen sein. Der politisch-motivierte Akteur besitzt die Fähigkeit, andere Standpunkte wahrzunehmen, und wird sich um des vernünftigen politischen Urteils willen mit ihnen auseinandersetzen. Die Arendt'sche Trennung zwischen sozial und politisch ist nicht so sehr eine Frage der Frage, als mehr eine der Perspektive.«⁶¹ Ich stimme diesen Ausführungen insofern zu, als die Fragende vom Notwendigen absehen muss, um sodann die Anderen mitbedenken zu können. Ungeachtet dessen scheint es mir hierbei durchaus um »eine Frage der Frage« zu gehen; insofern nämlich, als es sich wirklich um eine *Frage* handeln muss. Gilt es nämlich, ein bloß Errechenbares zu diskutieren, kann dies *nicht* einfachhin in etwas Politisches verwandelt werden. Arendt hält es für eine »politische Frage ersten Ranges« – ich habe weiter oben bereits davon gesprochen –, »ob wir unsere neue wissenschaftliche Erkenntnis und unsere ungeheuren technischen Fähigkeiten in dieser Richtung [sc. die des Fortschritts] zu bestätigen wünschen«⁶², ob die Menschen ihre Fähigkeit, denkend einen neuen Anfang zu setzen, aufgeben oder beibehalten möchten. Diese Frage ist nicht berechenbar, sie ist angewiesen auf die absolute Verschiedenheit der Menschen.

In einem Gespräch mit Adelbert Reif aus dem Jahr 1970 bemerkt Arendt: »Wer nicht an öffentlichen Angelegenheiten interessiert ist, der muß es sich eben gefallen lassen, daß sie ohne ihn entschieden werden. Aber die Chance muß jeder haben.«⁶³ Richard J. Bernstein vertritt die Auffassung, die Aussage müsse zwangsläufig zu einem »Überdenken der Trennung zwischen dem Sozialen und dem Politischen« führen, weil sie auf eine »innige Verbindung« zwischen beiden Sphären hinweise. Er fährt fort: »[Z]u behaupten [...], dass *jedem Menschen* die Möglichkeit zu politischer Teilhabe zugestanden werden müsse, transformiert die Frage des Sozialen.«⁶⁴ Dem würde ich zustimmen, wengleich mir dies etwas völlig anderes zu besagen scheint: Arendts Denken enthält tatsächlich keinerlei Abwertung gegenüber jenen, die in den Zwängen der Notwendigkeiten gefangen sind; dass jedem Menschen die »Chance« zur Teilhabe geboten werden muss, zeigt vielmehr gerade die Dringlichkeit, die sie der Lösung sozialer Fragen zuschreibt. Ungeachtet dessen setzt die Begegnung in der Öffentlichkeit selbst die Trennung beider Sphären voraus; der eintönige Schrei nach sozialem Wandel lässt der freien Rede keinen Raum, er übertönt alle anderen Stimmen und unterbindet so die Entstehung einer Pluralität der Sprechenden. Antonia Grunenberg spricht dementsprechend

61 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 84.

Auch Jaeggi definiert das Politische als ein »Außerkräftsetzen der egoistischen Interessenstandpunkte.« (Rahel Jaeggi [2008]: *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, S. 9.)

62 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 10.

63 Hannah Arendt [1970]: *Interview mit Adelbert Reif*. In: dies.: *Macht und Gewalt*, S. 133.

64 Richard J. Bernstein [1984]: *Rethinking the Social and the Political*. In: ders.: *Philosophical Profiles*. Cambridge 1986, S. 249. [Übersetzung der Autorin.]

davon, dass »die Eindämmung (nicht: die Lösung) sozialer Probleme der Gesellschaft [...] eine Voraussetzung für die Politikfähigkeit des Gemeinwesens ist, wie umgekehrt die Überwältigung der Individuen durch soziale Probleme, wie das in Zeiten der Krise und des Wandels häufiger geschieht, auch die politische Ausgrenzung großer Gruppen der Gesellschaft zur Folge haben kann.«⁶⁵

Arendt hebt den Unterschied zwischen diesem bloß zu Lösenden und demjenigen, wozu *dann erst* die Möglichkeit besteht: zur Freiheit, etwas Neues anzufangen, nicht auf, untergräbt also auch das Soziale keinesfalls, sondern weist im Gegenteil in aller Entschiedenheit auf dieses hin. Wenn die soziale Frage sich dies zum Ziel setzt, nämlich für ausgeglichene Lebensumstände zu sorgen, muss sie in gewissem Sinne als eine Voraussetzung für alles Politische gelten, da es Gespräch und Handlung ausschließlich unter Gleichen geben kann. Gleichheit gilt Arendt als grundlegende Voraussetzung für jedes Zusammensein unter Menschen: In *Was ist Politik?* sagt sie, dass es der »Sinn des Politischen« sei, dass »Gleiche mit Gleichen [...] alle Angelegenheiten durch das Miteinander-Reden und das gegenseitige Sich-Überzeugen regeln«⁶⁶. In der *Vita activa* ist zu lesen, dass die »Polis [...] sich von dem Haushaltsbereich dadurch [unterschied], daß es in ihr nur Gleiche gab, während die Haushaltsordnung auf Ungleichheit geradezu beruhte. Freisein bedeutete ebenso ein Nichtbefehlen, wie es die Freiheit von dem Zwang der Notwendigkeit und den Befehlen eines Herrn beinhaltete. Freisein hieß weder Herrschen noch Beherrschtwerden. Innerhalb des Hauses konnte es also Freiheit überhaupt nicht geben[...].«⁶⁷ Im *Revolutions-Buch* schreibt sie, »daß der öffentliche Raum in einer Republik gerade überhaupt nur durch einen Meinungs austausch zwischen Gleichen gebildet werden kann«⁶⁸.

Die Bedeutsamkeit, die sie der Gleichheit beimisst, zeigt sich auch in ihrer Unterscheidung zwischen Verzeihen und Versöhnen. Im *Denktagebuch* heißt es: »Verzeihung, oder was gewöhnlich so genannt wird, ist in Wahrheit nur der Scheinvorgang, in dem der Eine sich überlegen gebärdet, wie der Andere etwas verlangt, was Menschen einander weder geben noch abnehmen können. Der Scheinvorgang besteht darin, dass dem Einen scheinbar die Last von den Schultern genommen wird von einem Andern, der sich als unbelastet darstellt. [...] Der sich Versöhnende [hingegen] läßt sich einfach die Last, die der Andere ohnehin trägt, freiwillig mit auf die Schultern. Das heisst, er stellt Gleichheit wieder her. Dadurch ist die Versöhnung das Gegenteil der Verzeihung, die Ungleichheit herstellt.«⁶⁹

Auch ihre Trennung zwischen Mitleid und Solidarität deutet in diese Richtung. Das Mitleid macht ungleich, da die Mitleidende die Bemitleidenswerte grundsätzlich als

65 Antonia Grunenberg [1997]: »Politik entsteht im Zwischen ...« – Zur politischen Übertragbarkeit Arendtschen Denkens. In: Alte Synagoge (Hg.): Treue als Zeichen der Wahrheit. Hannah Arendt: Werk und Wirkung. Essen 1997, S. 23.

66 Hannah Arendt [1958–59]: *Was ist Politik?*, S. 39; siehe außerdem ebenda, S. 40f./46/99.

67 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 42.

68 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 118f.

69 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 3f.

Unterlegene und damit als Ungleiche wahrnimmt. »Sowohl die leidenschaftliche Anteilnahme an fremdem Leid wie die Perversion dieses echten Leidens in das gefühlselige Mitleid stehen außerhalb der Politik. Im politischen Raum entspricht ihnen die Solidarität, die sich nicht wie das Mitleid ›zu den Schwachen hingezogen‹ fühlt, sondern in abwägender Freiheit von Gefühl wie Leidenschaft darauf sinnt, eine von dem Wechsel der Stimmungen und Empfindungen unabhängige, dauerhafte Interessengemeinschaft mit den Unterdrückten und Ausgebeuteten zu etablieren. [...] Zwar kann diese Solidarität, sofern sie sich auch als Gefühl äußert, durch den Anblick fremder Not erweckt werden, aber sie wird sie selbst erst, wenn sie das reine Mit-Leiden übersteigt und die Starken und Reichen ebenso miteinbezieht wie die Armen und Schlechtweggekommenen.«⁷⁰ Sowohl die Möglichkeit, bemitleiden wie auch diejenige, verzeihen zu können, sind auf Ungleichheit angewiesen, denn ohne diese »gäbe es kein Mitleid, und Mitleid ist darum ebenso interessiert daran, daß es Unglückliche gibt, wie der Machthunger daran interessiert ist, daß Schwäche und Ohnmacht ihm in die Hände spielen«⁷¹.

In Reaktion auf das Unverständnis, das Arendt wegen ihrer Trennung von sozialen und politischen Fragen entgegentrat, sagt sie in einem Gespräch in Bezug auf das Problem des »Wohnungsbaus«: »Das soziale Problem besteht zweifellos in angemessenen Wohnmöglichkeiten. Und das [...] sollte nicht diskutiert werden – es sollte keine Diskussion darüber geben, daß jedem eine anständige Wohnung gebührt.«⁷² Dass jeder Mensch das gleiche Recht auf eine Wohnung hat, hält sie demnach für selbstverständlich, trotzdem muss dieses, solange es noch nicht durchgesetzt ist, erkämpft werden – dies ist dann aber eben kein politischer Kampf. Arendt geht es darum, dass Politik nicht aus solchem Kampf besteht, also danach nicht *aufhört*, sondern überhaupt erst *anfängt*.

Voraussetzung in diesem Sinne kann nicht bedeuten, dass es erst unter der Bedingung einer allgemeinen Gleichheit möglich wäre, Politik zu denken, eine menschliche Welt zu ermöglichen. Wenn man die beiden Sphären als sich in dieser Weise bedingend dächte, würde dies – so muss es heute zumindest scheinen – mit allem Politischen abschließen. Diese Feststellung bedeutet aber nicht, dass es eine Abwertung sozialer Fragen ist, nach dem Politischen zu fragen, es bedeutet nur, dass da noch etwas anderes *ist*, nach dem wir fragen *können*. Und dieses andere, diese politische Sphäre, scheint Arendt nun gerade der Raum, in dem wir uns als Menschen begegnen können, als Wesen, die nicht nur einem Notwendigen – als Allgemeine, als Gattung – *unterworfen* sind, sondern die – als absolut Verschiedene – gerade *zur Freiheit befähigt* sind. Freiheit wird von Arendt definiert als Moment, in dem wir Menschen »weder getrieben [sind] von uns selbst noch abhängig von gegebenem Material«⁷³. Dieses Freisein aber ist eben einzig dadurch verwirklichtbar, dass wir uns als solche Einzelnen in einem Gespräch einer

70 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 112f.

71 Ebenda.

72 Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*. In: dies.: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2006², S. 93. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*.)

73 Hannah Arendt [1958-59]: *Was ist Politik?*, S. 12.

offenen Frage stellen. Das Politische dem Sozialen einfachhin einzuverleiben müsste heißen, gerade dort abzubrechen, wo die menschliche Freiheit erst beginnt.

Paolo Flores d'Arcais, der mir neben Linda Zerilli der einzige zu sein scheint, der Arendts Trennung als *Versuch zu verstehen* ernst nimmt, betont, dass »nach Arendt [...] jede Verwechslung, Überlagerung und Verwischung der Grenzen zwischen den privaten und öffentlichen Sphären unerbittlich geächtet werden [muss], denn ihre Funktionslogiken sind nicht assimilierbar und nicht kompatibel. Im ›Kommerz‹ des Privatlebens ist nicht Freiheit gefragt, sondern Gehorsam gegenüber den zwingenden Erfordernissen der technē. Nicht die Unwahrscheinlichkeit und Unvorhersehbarkeit dessen, was vorher ungedacht war, sondern eher die strikte Konformität des ›calcolemus‹«⁷⁴. Linda Zerilli stellt in ihrem Buch *Feminismus und der Abgrund der Freiheit* zwar auch zunächst fest – so ist in Judith Butlers Vorwort zu lesen –, dass »die Sphären des Sozialen und des Politischen nicht vollkommen voneinander abgegrenzt«⁷⁵ und dass Arendt mit ihrer Unterscheidung »vor der instrumentellen Einstellung warnen will, die mit [sozialen] Anliegen oft verbunden ist«. Weiter heißt es aber, dass, wenn für eine solche die »Zweckdienlichkeit oberstes Kriterium« werde, auch die Politik ein Mittel zum Zweck werden müsse und dies dazu führe, »dass die Menschen das Handeln und Urteilen den Experten überließe«⁷⁶. Zerilli fragt nun – indem sie Arendts Gedanken auf die Fragen des Feminismus überträgt – wie dieser »dadurch, dass er sich offenbar mit der sozialen Frage identifiziert, seinen eigenen Horizont« beschränke, und sieht in Betrachtung der Geschichte von Frauenrechtlerinnen, dass die ursprüngliche Forderung nach Freiheit mehr und mehr mit derjenigen nach sozialer Gerechtigkeit zusammengewachsen sei, wobei letztere »nur im Idiom der sozialen Frage formuliert werden [durfte], um Gehör zu finden«. So wurde »die Freiheit ein Mittel zu einem anderen Zweck: ein Mittel zur Linderung von Problemen, die mit der sozialen Frage zusammenhingen«⁷⁷. Die »Verdrängung des Politischen durch das Soziale« begreift sie als festen Bestandteil der Geschichte demokratischer Politik: Politische Ansprüche seien »von zahlreichen entrechteten Gruppen verfolgt [worden] [...], um die Machthaber von der Richtigkeit ihrer Anliegen zu überzeugen«⁷⁸. Diese »rhetorische Strategie«, so sagt sie weiter, werde »von Historikern und Politikwissenschaftlern, von Philosophen ganz zu schweigen, oft als bloße Form betrachtet, in die ein von dieser Form unabhängiges Argument eingelassen ist. In unserem Fall würde man demnach ein Argument für die Freiheit in eine Rhetorik der Zweckdienlichkeit oder der sozialen Frage verpacken und sich, sobald die Freiheit einmal ›errungen‹ ist, der Verpackung entledigen können wie die Schlange ihrer Haut.«⁷⁹

74 Paolo Flores d'Arcais [1997]: *Hannah Arendts unzeitgemäße Aktualität*, S. 99.

75 Judith Butler [2005]: *Vorwort*. In: Linda M. G. Zerilli: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*. Übers. v. Bettina Engels. Wien/Berlin 2018, S. 10.

76 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*. Übers. v. Bettina Engels. Wien/Berlin 2018, S. 18. (Im Folgenden zitiert als Linda M. G. Zerilli: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*.)

77 Ebenda, S. 21.

78 Ebenda, S. 23.

79 Ebenda, S. 24.

Dieser Gedanke trifft einen fundamentalen Punkt: Auch jene Argumentation, die auf der Voraussetzung beruht, alles Soziale könne politisch werden, meint, sie könne jeder sozialen Frage einfachhin das Gewand des Politischen – den »Modus« der Frage – überstreifen, sodass diese dann eben politisch *sei*. Dementsprechend sagt Arendt, es war weiter oben bereits davon die Rede, in Bezug auf Marx' Ausgang von Hegel, dass Methoden niemals einfach beliebig, sondern immer »nicht nur das *Wie* des Zugangs, sondern auch das *Was* des Gefundenen«⁸⁰ bestimmen. Zerilli gibt nun zu bedenken, dass Strategien »unbeabsichtigte Bedeutungen und Wirkungen« haben können. Sollte es bei dieser recht sanften Beschreibung belassen werden, ließe sich sagen, dass die Wirkung dieser Einverleibung der einzelnen politischen Frage in den monströsen sozialen Körper sich in den genannten Äußerungen zeigt: Das Politische verliert seine Eigenständigkeit, es verkommt zum bloßen, körperlosen Gewand, einer hohlen Form, nach der zu fragen Verwunderung – ja Spott – weckt. Die Politik aber nur noch zu begreifen als Lösungsmittel und sie dem Sozialen einfach einzuverleiben heißt, sie abzuschaffen – es ist »nichts politisch [...], wenn *alles* als politisch ausgegeben wird«⁸¹. In diesem Sinne bemerkt Zerilli: »Wenn wir die Freiheit der Frauen schätzen, weil sie zur Lösung bestimmter sozialer Probleme beiträgt, dann werden wir sie vielleicht nicht mehr so sehr schätzen, wenn sie dem Sozialnutzen entgegensteht oder wenn günstigere Wege in Sicht sind, um dieselben gesellschaftlichen Ziele zu erreichen. Denn Freiheit stört die Verwendung der Politik als Mittel zum Zweck; sie stört sie eigentlich immer.«⁸²

Eine ernstliche Verabschiedung von der fraglichen Trennung würde eine Anerkennung des Umstandes bedeuten, dass unsere Zeit nicht länger dazu imstande ist, dem gemeinsamen Fragen einen Raum zu schaffen. Auch Arendt sagt im Gespräch mit Gaus, dass es in ihrem Leben einen Moment gab, da sie etwas habe tun müssen, da sie helfen musste, den unerträglichen Zustand während des »Dritten Reichs« zu verändern: Sie benennt den »Reichstagsbrand und die darauf in derselben Nacht erfolgten illegalen Verhaftungen« als den Zeitpunkt, ab dem sie in dieser Weise zielorientiert tätig wurde: »Dies war für mich ein unmittelbarer Schock, und von dem Moment an habe ich mich verantwortlich gefühlt. Das heißt, ich war nicht mehr der Meinung, daß man jetzt einfach zusehen kann.«⁸³ Die Welt ist ungerecht und so drängt der Wunsch, die Gesellschaft zu verändern, in lösungsorientiertes Tun. Dies ist in gewisser Hinsicht immer richtig und an der Zeit, hat aber mit demjenigen, worum Arendts Denken kreist, nichts zu tun und so sollte beides auch nicht aneinander gemessen werden. Ihr geht es in ihrer Trennung von Sozialem und Politischem und jener zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln – auf die ich im nächsten Kapitel näher eingehen werde – gerade um die Frage, was in der Beschränkung auf Soziales sowie auf Arbeiten und Herstellen verloren geht, was es für die Menschen heißt, nicht mehr politische Fragen zu stellen, nicht mehr Zwischenwelt zu schaffen im Gespräch, nicht mehr gemeinsam zu handeln.

80 Hannah Arendt [1953]: *Von Hegel zu Marx*, S. 96. [Hervorhebung der Autorin.]

81 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 43. [Hervorhebung der Autorin.]

82 Ebenda, S. 25.

83 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 50ff./Vgl. außerdem: Elisabeth Young-Bruhl [1982]: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, S. 160ff.

Und so fragt sie nach ihren Erfahrungen während des Prozesses in Jerusalem, ob nicht »das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt«⁸⁴, das Böse, sein sich ausbreitendes Wuchern, verunmöglichen könnte. Könnte es nicht sein, dass gerade die Bewegtheit des Denkens, das immer wieder neu zur Frage ansetzt und so offenen Raum schafft, das Wuchern an sich verhindert – denn worauf wuchern, *worauf* bloße Oberfläche sein?

Die Menschen und mit ihnen ihr Denken als absolut Verschiedenes zu verstehen heißt, sie keinem Nutzen mehr unterzuordnen. Volk schreibt, es sei kaum verwunderlich, dass Arendt »die Neuzeit als Geburtsstätte der modernen Wissenschaften gilt. Zwar wäre es unsinnig, die Fülle der neuzeitlichen Entwicklungen und Erfindungen allein aus einem ökonomischen Kalkül heraus zu erklären, aber ihre unmittelbare Nutzbarmachung für den Herstellungsprozess entspringt sehr wohl einer Denkungsart, der nichts fremder anmutet, als das ›interesselose‹ und sich selbst genügende«⁸⁵ Denken. Denken als absolut Verschiedenes ist gefährlich in seiner Offenheit und seinem Abbruch, zugleich aber stellt es das einzige Verständnis dar, das das Denken nicht unterwirft, sondern zur Möglichkeit und Ermächtigung werden lässt. In einem Gespräch zeigt sich Arendts Unerschrockenheit der Möglichkeit gegenüber, den Menschen könnten die politischen Fragen einfachhin ausgehen: »Das Leben ändert sich dauernd, und dauernd sind Dinge da, die dazu auffordern, daß über sie gesprochen wird. Zu allen Zeiten werden die Menschen, die miteinander leben, Angelegenheiten haben, die in den Bereich des Öffentlichen gehören«⁸⁶.

Martin Saar spricht von einem »vorsichtigen Vertrauen in die Macht des Denkens, das Auswege mindestens sichtbar zu machen«⁸⁷ vermag. Dies bedeute aber auch »zuzugeben, dass die Philosophie [...] keine vorgegebenen Antworten hat, sondern dass sie sie im Handgemenge der Gegenwart, in der Praxis des Denkens erst suchen muss«⁸⁸. Etwas Ähnliches hatte Benjamin vielleicht im Sinn, als er von der Neuheit des echten Gedankens sprach: »Das echte Bild mag alt sein, aber der echte Gedanke ist neu. Er ist von heute. Dies Heute mag dürftig sein, zugegeben. Aber es mag sein wie es will, man muß es fest bei den Hörnern haben, um die Vergangenheit befragen zu können. Es ist ein Stier, dessen Blut die Grube erfüllen muß, wenn an ihrem Rande die Geister der Abgeschiedenheit erscheinen sollen.«⁸⁹ Denken heißt, sich als Einzelne anzuerkennen, sich also weder in einen Prozess einzureihen noch zu glauben, das Gedachte sei bloß vorläufig und relativ: In ihm zeigt sich das Heute, zeigen sich »die Geister der Abgeschiedenheit« als dasjenige, das es jetzt zu durchdenken gilt. Es bedeutet, die eigene absolute Verschiedenheit und eben jene des Gedachten ernst zu nehmen. Es bedeutet, in die Zeit hineinzuhören und herauszufinden, was sie der Gegenwart – uns als den

84 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 14f.

85 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 94.

86 Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 90f.

87 Martin Saar [2018]: *Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit*, S. 17.

88 Ebenda.

89 Walter Benjamin [1930]: *Wider ein Meisterwerk*, S. 259.

Gegenwärtigen – sagt. Denken heißt auch, den Zwischenraum, der zwischen dem Alten und dem Neuen entsteht, frei zu lassen, um so der Möglichkeit selbst einen Raum zu schaffen. In diesem Sinne ist es auch: ein Hineinhorchen und Schweigen.

4.1.2 »Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch.«⁹⁰ Die Verlassenheit

Die absolute Verschiedenheit der Menschen also lässt diese *denken*, lässt sie das Einzelne, das ihnen begegnet und das es zu bedenken gilt, als solch Einzelnes erkennen. Die Einzelheit aber hat nichts gemein mit Verlassenheit, sondern sieht das eigene Nicht-vergleichbar-Sein immer im Zusammenhang mit demjenigen der Anderen: Dadurch, dass sie absolut Verschiedene sind, gibt es für sie ›die Menschen‹, kann es niemals nur ›den Menschen‹ geben. Verlassenheit hat also nichts damit zu tun, *was wir sind* – alleine oder unter vielen –, sondern damit, *wer wir sind*. »Auch dann, wenn wir mit uns zusammen sind, wenn wir dieses Allein-Sein artikulieren oder aktualisieren, merken wir, daß wir in Gesellschaft sind, in der Gesellschaft mit uns selbst. Verlassenheit, dieser Alptraum, der uns, wie wir alle wissen, mitten in einer Masse überfallen kann, ist genau dieses Von-sich-selbst-verlassen-Sein.«⁹¹

Überfallen werden die Menschen von solcher Verlassenheit sowohl im Massenkörper der Totalitarismen als auch in der Vereinheitlichung moderner Massengesellschaften; wenn beides auch nicht einfach gleichzusetzen ist. Für meine Fragestellung aber ist hier gerade das Gemeinsame interessant. Dieses Phänomen hat etwas mit dem Verlust von Erfahrung zu tun: Die Menschen, die sich nicht mehr auf Tradition und Erfahrung verlassen wollen, geben sich – wie schon im totalitären Staat unter Zwang – dem Strom der Massengesellschaft hin und führen dort ein Leben, das zwischen Arbeit und Konsum schwingt. »Ich glaube nicht, daß es irgendeinen Denkvorgang gibt, der ohne persönliche Erfahrung möglich ist. [...] Sehen Sie, die Sache mit dem Nur-noch-Arbeiten-und-Konsumieren, die ist deshalb so wichtig, weil sich darin wieder eine Weltlosigkeit konturiert. Es liegt einem nichts mehr daran, wie die Welt aussieht.«⁹² Ein Interesse an der Welt würde ins Gespräch mit den Anderen drängen, denn »wie die Welt aussieht«,

90 Vgl. Friedrich Nietzsche [1883-1885]: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. In: ders.: KSA 4: *Also sprach Zarathustra*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1999, S. 19. (Im Folgenden zitiert als: Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*.)

91 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 79. [Hervorhebung der Autorin.] Arendt trennt die Verlassenheit von der Einsamkeit, um die es im nächsten Kapitel gehen wird. An einigen Stellen ist anstatt von Einsamkeit von Alleinsein die Rede. Siehe u.a.: »Ich nenne diesen existentiellen Zustand, in dem ich mit mir selbst umgehe, ›Alleinsein‹ im Unterschied zur ›Einsamkeit‹, in der man auch alleine ist, aber nicht nur der Gesellschaft anderer Menschen entbehrt, sondern auch der möglichen eigenen.« (Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 80.) Kathrin Morgenstern vermutet, dies könnte auf einen Übersetzungsfehler zurückgehen, da *Vom Leben des Geistes* und *Über das Böse* nur im englischen Original vorliegen und es keine »von Arendt besorgte oder autorisierte Übersetzung« gibt. (Kathrin Morgenstern [2019]: *›Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen‹. Die narrative Verfasstheit von Hannah Arendts politischer Philosophie*. Regensburg 2019, S. 144; im Folgenden zitiert als: Kathrin Morgenstern: *›Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen‹*.)

92 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 69.

kann sich in der Verlassenheit nicht zeigen. Im Arbeiten und Konsumieren ist jeder Mensch bloßes Exemplar, als Vergleichbarer von jeder Erfahrung abgeschnitten und so welt- wie selbstlos. Uns zeigt sich dieser Verlust der vielfältigen Meinungen heute in der produzierten Eintönigkeit der Informationen und des ›Meinungsaustausches‹ im Internet. »Ein jeder ist nun eingesperrt in seine Subjektivität wie in eine Isolierzelle, und diese Subjektivität wird darum nicht weniger subjektiv und die in ihr gemachten Erfahrungen darum nicht weniger singulär, weil sie ins Endlose multipliziert erscheinen. Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielzahl ihrer Perspektiven.«⁹³ Die gemeinsame Welt geht auf diesem Wege insofern verloren, als sich Welt nur im Zwischen des Vielfältigen bildet, niemals aber in der Selbstverständlichkeit. Der Weltverlust wird aus dem Gesichtsfeld verdrängt, indem diese für überflüssig erklärt wird: Digitale Welten nehmen ihren Platz ein, so wie Arendt in *Vita activa* von dem Moment schreibt, als »das erste von Menschen verfertigte Ding in das Weltall flog«⁹⁴. In diesem Wunsch der Menschen, die »Welt von der Erde weg in den Himmel« zu strecken und »von dem Himmel weg in das Weltall« zu greifen, zeige sich, dass die Menschen der Erde müde seien: Eine Erleichterung gar, »daß der erste Schritt getan sei, um dem Gefängnis der Erde zu entrinnen«⁹⁵.

Durch die Verlassenheit von den Anderen ist der Mensch zugleich verlassen von sich selbst, kann er doch sich als Einzelnem nur begegnen, wenn er von Menschen umgeben ist – nicht einer Masse, die ihn aufnimmt und so alle Unterschiedenheit verschlucken muss. Volk schreibt in diesem Sinne: »[D]er radikal auf sich selbst zurückgeworfene und in sein Gefühlsleben verstrickte Mensch verliert die Fähigkeit, außerhalb seiner selbst Wirklichkeit wahrzunehmen. Seine Stimmungen, seine Launen, seine Konflikte, seine Gefühle, kurzum: seine individuellen Bedürfnisse werden für ihn zu den einzig ausschlaggebenden Orientierungshilfen.«⁹⁶ Denkend einen Standpunkt zu finden ist aber nur möglich, wenn die Denkende sich im Gespräch befindet, wenn das Gedachte in Frage gestellt ist: »Die Meinungsbildung ist kein privates Tun, das von vereinzelt Individuen in Isolation vollzogen wird. Meinungen können nur dort überprüft und ausgebaut werden, wo sich wirklich verschiedene Standpunkte begegnen – seien diese nun reale Begegnungen oder solche, die durch die Vorstellungskraft zustande kommen.«⁹⁷

In Brechts *Der gute Mensch von Sezuan* wird selbst das Gut-Sein auf dem Marktplatz feilgeboten: »Werter Herr, entschuldigen Sie, daß ich Sie anspreche, aber drei der höchsten Götter, von deren Ankunft ganz Sezuan schon seit Jahren spricht, sind nun wirklich eingetroffen und suchen eine Bleibe für die Nacht. Gehen Sie nicht weiter! Überzeugen Sie sich selber! Ein Blick genügt! Greifen Sie um Gottes Willen zu! Es ist eine einmalige Gelegenheit! Bitten Sie die Götter zuerst unter Ihr Dach, bevor sie Ihnen jemand wegschnappt, sie werden zusagen.« (Bertolt Brecht [1938-40]: *Der gute Mensch von Sezuan*. In: ders.: *Gesammelte Werke*, Vierter Band, Stücke 4. Frankfurt a.M. 1967, S. 1492f.)

93 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 73.

94 Ebenda, S. 7.

95 Ebenda, S. 8.

96 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 75.

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

Was Bernstein hier sagt, hat also noch nichts mit einem öffentlichen Raum zu tun, sondern heißt zunächst, verschiedene Standpunkte zu bedenken, sich diese vorstellen zu können – seien es nun leibliche Begegnungen oder imaginierte.

Die Verlassene aber bricht mit dieser gefahrbringenden Offenheit, die die Standpunkte der Anderen mit sich bringen, indem sie sich weder dem offenen Gespräch noch einer Tradition anvertraut, die von den Erfahrungen Anderer erzählt. Weil solche fremden Erfahrungen und Standpunkte ihr nach den Geschehnissen der Geschichte nicht mehr vertrauenswürdig scheinen, verlässt sie sich fortan nur noch auf ihre »individuellen Bedürfnisse«. Arendt trennt im *Denktagebuch* zwischen dem Bewusstsein – das ich als das Erkennen dieser Bedürftigkeiten verstehen würde – und dem Gedächtnis, das ein Gespräch mit den Menschen bedeutet: den gestrigen sowie den heutigen. Dieses Gedächtnis ist nun gebunden an die Sprache, die »Verschwundenes realisieren kann. Dadurch wird auf einmal das ganze Menschengeschlecht, solange es überhaupt existiert, zum Bleibendsten, das wir kennen, gleichsam der Hort des Seins, in das sich alles retten kann.«⁹⁸ Von dieser Fähigkeit, sich zu erinnern, wird dann das Bewusstsein geschieden, das »sprunghaft und ohne Kontinuität« ist: »Die Verwandlung oder Verfälschung des Gedächtnisses in das Bewusstsein schneidet den Umgang, die Kommunikation des Menschen mit der ›Welt‹ ab und ist darum das Zeichen der Isoliertheit des Individuums oder besser: des Gefangenseins des Individuums in sich selbst. Bewusstsein aber könnte auch ein einziges Individuum haben, wenn es ganz ohne seinesgleichen zu leben gezwungen wäre.«⁹⁹ Bewusstsein würde ich als eine Art ›Gedankenprozess‹ verstehen, der um die Dinge, die um ihn sind, weiß, der – con-scire, mit Wissen – an sie herantritt, sie zu benennen und einzuordnen imstande ist. Übergangen wird auf diesem Wege das Gedächtnis, das nicht einfach weiß und setzt, sondern zurückschauend fragt, neue Zusammenhänge herstellt und so einen Raum schafft, in dem »das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentrifft«¹⁰⁰.

Solches *Wissen* nun, das im Allgemeinen bleibt und in sich Abschluss sucht, bringt die Verlassenheit hervor: Die Verlassenheit des Menschen und die eines Denkens, das mit der Welt nichts mehr zu tun hat, sich außerhalb befindet und ihre Schaffung auf diese Weise verhindern muss. Ein Denken, das das Heute vergisst, muss so auch die Menschen vergessen und für bloße Exemplare halten. Es kann dasjenige, das ihm einfällt, zudem nicht auswählen – nach welchen Maßstäben auch, es ist ja nicht in der Welt – und zeichnet sich so durch Zufälligkeit aus. Arendt spricht in ihrem Gespräch mit Günter Gaus davon, wie erstaunlich viel den Intellektuellen im ›Dritten Reich‹ zu Hitler eingefallen sei: »[Z]um Teil ungeheuer interessante Dinge! Ganz phantastische komplizierte! Und hoch über dem gewöhnlichen Niveau schwebende Dinge! Das habe ich als grotesk empfunden. Sie gingen ihren eigenen Einfällen in die Falle, würde ich heute sagen.«¹⁰¹ Ohne das gemeinsame Gespräch sind die Gedanken ein einziges Fallen, da sie in keinem Zusammenhang stehen. Sie schweben um die Dinge herum,

98 Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 104.

99 Ebenda.

100 Walter Benjamin [1927–40]: *Das Passagen-Werk*, S. 577.

101 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 59.

können sie als Einzelne aber nicht erkennen, weil die Einzelheit des Zwischenraums der gemeinsamen Frage bedarf.

Ein solches Verlassensein, den Verlust des Zusammenhangs mit der Welt und der Gegenwart, spricht Arendt auch der Philosophie zu. Aus diesem Grund sagt sie im erwähnten Gespräch gleich zu Anfang, sie »gehöre nicht in den Kreis der Philosophen«. Die eben beschriebenen Erfahrungen, die sie in Bezug auf die Einfälle der Intellektuellen gemacht hatte, brachten sie dazu, der Philosophie »endgültig Valet«¹⁰² zu sagen. Einen Ausweg aus dieser Gefahr sah sie nun einzig darin, Unterschiede zu machen, über das je Einzelne, nicht das große Ganze, nachzusinnen. Die Philosophie hingegen spreche immer im Namen der ganzen Menschheit: »Der Philosoph ist einsam, weil ihn das Fragen der Philosophie zwingt, sich aus allen Antworten der Menschen herauszuhalten. Da er sich vor den Meinungen der Menschen (mit Recht) fürchtet, glaubt er, es mit *dem* Menschen zu tun zu haben, der sich ihm nur in der allen angeblich gemeinsamen Vernunft repräsentieren kann. Der Philosoph wird herrschsüchtig, weil er über das Meinungschaos Gewalt haben will. Zu diesem Zweck bringt er in den an sich freien Geist den Zwangscharakter der Logik, sodass er nun jedem Menschen im Innern seinen eigenen Tyrannen schafft, der ihm sagt, was er denken und was er nicht denken darf. Erst wenn die Logik als Zwang die Menschen in ihrer Gewalt hat, denkt in jedem Menschen scheinbar der Mensch. Das ist der Sieg der Philosophen – und das Ende des Denkens als freier, spontaner Tätigkeit.«¹⁰³ Solche Verallgemeinerung verstellt den Blick auf das Einzelne und trübt in gewisser Weise die Augen.¹⁰⁴ Ziel des philosophischen Denkens sei es – Arendt spricht an dieser Stelle von Sokrates – »ein Argument [zu formen], zu dem man durch Vernunftgebrauch gelangen kann [...]. Diese Sätze müssen logisch aufeinander folgen, sie dürfen sich nicht widersprechen. Das Ziel ist [...], sie zu befestigen und zusammenzuschweißen in Worten, die wie Eisenbänder sind und von solcher Härte, daß weder du noch irgendein anderer in der Lage sein wird, sie aufzubrechen.«¹⁰⁵

102 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 46.

Sophie Loidolt nennt interessanterweise den *Grund selbst* für Arendts Zurückweisung *philosophisch*: »Anstatt die Bedeutungen menschlicher Pluralität zu erforschen, beschränkt die Philosophie sich selbst darauf, das ›Wesen des Menschen‹ im Singular zu betrachten. Dies ist der eigentlich philosophische Grund dafür, dass Arendt es ablehnt, als Philosophin zu gelten und das Politische als Gebiet der Pluralität stark macht.« (Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 2.) [Übersetzung der Autorin.]

103 Hannah Arendt [1952]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 162.

104 Vgl. »Ich will Politik sehen mit, gewissermaßen, von der Philosophie ungetrübten Augen.« (Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 47.)

105 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 65.

Wenig später aber räumt sie ein, dass die »frühen Platonischen Dialoge [...] ohne weiteres so gelesen werden [können], als bildeten sie eine lange Reihe von Widerlegungen dieses Glaubens; das Problem liegt genau darin, daß Worte und Argumente nicht ›mit Eisenbändern zusammengeschweißt‹ werden können.« (Ebenda, S. 65.)

In *Vom Leben des Geistes* ist eine ähnliche Stelle zu finden; dort heißt es: »Die Leibnizsche Unterscheidung zwischen Tatsachenwahrheiten und Vernunftwahrheiten, deren höchste Form das mathematische Denken liefert – das sich nur mit Gedankengängen beschäftigt und weder Zeugen

Dementsprechend kennzeichnet Arendt die philosophische Frage in *Vom Leben des Geistes* als eine solche, die keiner eigenen Erfahrung entspringe: Sie komme immer von außen, entweder vom »Fachinteresse« oder »gemeinen Verstand«, immer aber sei sie »im gewöhnlichen Leben außer der Ordnung«¹⁰⁶. Hierin zeige sich die »Unfähigkeit des denkenden Ichs, über sich selbst Rechenschaft zu geben«¹⁰⁷, die hier als Verlassenheit verstanden werden kann. In ihrer Vorlesung zur Moral spricht sie nochmals über die Gefahr dieser Beschränkung auf das Allgemeine für die Verlassene, deren »Rede die höchste Aktualisierung des menschlichen Sprachvermögens eingebüßt hat und deshalb bedeutungslos wird«¹⁰⁸. Bedeutung also erlangt das Fragen in dem Moment, in dem es über das Einzelne nachdenkt und in diesem Fragen liegt in wundersamer Weise die Möglichkeit einer Welt, die dann im Zwischen der Menschen, die das je Gedachte im Gespräch austauschen, begründet wird. Die Philosophie aber kann diesen Ort nicht gründen, weil sie davon ausgeht, dass es das Politische – wenn es denn existiert – schon im Menschen gäbe, als wäre es eine allgemeine Eigenschaft. Der Mensch an sich aber ist »a-politisch«, »Politik entsteht [erst] in dem *Zwischen-den-Menschen*«¹⁰⁹ und ist so angewiesen auf die Verwirklichung der absoluten Verschiedenheit, die ein solches Zwischen erst ermöglicht. In der Verallgemeinerung der Verlassenheit liegt aber nicht nur die Verunmöglichung von Welt, sondern sie muss auch den Philosophierenden selbst ein Ende bereiten: »Wenn der Mensch die Sache der Philosophie und die Menschen der Gegenstand der Politik sind, zeigt sich im Totalitarismus der Sieg der ›Philosophie‹ über die Politik – und nicht anders herum. Es scheint, als müsste der endgültige Sieg der Philosophie die endgültige Auslöschung der Philosophen bedeuten. Vielleicht sind dann selbst sie ›überflüssig‹ geworden.«¹¹⁰ Überflüssig würde hier die Pluralität *als solche*, der Umstand, dass wir Menschen und nicht bloß Teil der Menschheit sind. Der

noch das sinnlich Gegebene braucht –, beruht auf der uralten Unterscheidung zwischen Notwendigkeit und Zufall, nach der alles Notwendige – dessen Gegensatz das Unmögliche ist – eine höhere ontologische Dignität besitzt als alles, was ist, aber auch nicht sein könnte. Diese Überzeugung, daß das mathematische Denken das Vorbild für alles Denken sein sollte, geht wohl schon auf Pythagoras zurück; auf jeden Fall findet sie sich bei Platon, der keinen der Mathematik Unkundigen zur Philosophie zulassen wollte.« (Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 68.)

106 Ebenda, S. 166.

107 Ebenda, S. 167.

108 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 76.

109 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 17. [Hervorhebung der Autorin.]

110 Ebenda, S. 43. [Übersetzung der Autorin.]

An anderer Stelle betont sie stark, dass es um die *Ver-einzelung* der Philosophie geht, die die Menschen überflüssig macht, nicht etwa um eine grundlegende Ähnlichkeit zwischen der Philosophie und dem Totalitarismus: »Nun habe ich den Verdacht, daß die Philosophie an dieser Bescherung [sc. die Überflüssigmachung der Menschen zugunsten des Menschen] nicht ganz unschuldig ist. Nicht natürlich in dem Sinne, daß Hitler etwas mit Plato zu tun hätte. (Ich habe mir nicht zuletzt solche Mühe gegeben, die Elemente der totalitären Regierungsformen herauszukriegen, um die abendländische Tradition von Plato bis Nietzsche inklusive von solchen Verdächten zu reinigen.) Aber wohl in dem Sinne, daß diese abendländische Philosophie nie einen reinen Begriff des Politischen gehabt hat und auch nicht haben konnte, weil sie notgedrungen von dem Menschen sprach und die Tatsache der Pluralität nebenbei behandelte.« (Hannah Arendt [1951]: *Über Lebensthemen*. In: dies.: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2006², S. 245.)

Hinweis auf die Gründe für Arendts Abwendung von der Philosophie ist so ergiebig, weil hierdurch aufs Schärfste herausgestellt wird, worum es Arendt geht: darum nämlich, sich niemals im Denken über Allgemeines zu verlieren, sondern alles als Einzelnes zu betrachten.

Ungeachtet dessen ist Arendts Haltung gegenüber der Welt meines Erachtens durch und durch philosophisch, wenn die Philosophie als die ewig Fragende, die immerzu Staunende, sich Wundernde verstanden wird. Dieses Fragen nun in die Politik, in den öffentlichen und von den Menschen gegründeten Raum zu führen, scheint mir ihr Versuch gewesen zu sein: Denn es ist der politische Raum – »und kein anderer« – in dem »Wunder zu erwarten«¹¹¹ sind, weil der Mensch »auf eine höchst geheimnisvolle Weise dafür begabt scheint, Wunder zu tun.«¹¹² Sophie Loidolt schreibt in diesem Sinne: »Die neuerdings gängige Fokussierung auf ihre politischen Schriften zum Totalitarismus, Imperialismus, den Menschenrechten und jüdischer Politik war außerordentlich wichtig, um ihre zentralen politischen Motive zu verstehen. Dennoch hat dieser Ansatz einen Punkt erreicht, an dem wir Gefahr laufen, die *philosophische* Dimension, die in Arendts Entwurf ›des Politischen‹ liegt, zugunsten von Diskussionen über Politik ganz aus den Augen zu verlieren.«¹¹³ In Arendts Texten liegt eine entschiedene Abwendung von allem Selbstverständlichen und der Versuch, über das Einzelne und Jetzige in einen gemeinsamen Dialog zu treten. Das immer wiederholende, neu ansetzende Fragen ist an sich philosophisch und so schlage ich vor, von einer *philosophischen Politik* zu sprechen.

Die Verlassenheit und Ver-einzelung der Menschen wird heute gerne ›Politikverdrossenheit‹ genannt.¹¹⁴ Dem Umstand, dass die Menschen kein Interesse mehr an der Politik zu haben scheinen, soll – vielen gegenwärtigen Theorien zufolge – dadurch entgegengewirkt werden, dass sich Gegenbewegungen formen, innerhalb derer die Menschen der Gemeinsamkeit wegen nicht mehr das Gefühl von Ohnmacht überfällt. Was also fehlt, so scheint die These, ist ein gemeinsames Ziel und meist auch: ein gegnerisches Lager. In der Unübersichtlichkeit der Welt muss das Gemeinsame erst formuliert werden, damit es Unterschiede und so gemeinsames Anderssein überhaupt geben

111 Hannah Arendt [1958-59]: *Was ist Politik?*, S. 35.

112 Hannah Arendt [1958]: *Freiheit und Politik*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2016⁴, S. 222. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Freiheit und Politik*.)

113 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 4. [Übersetzung der Autorin.]

114 Den Ursprung sieht Arendt im Totalitarismus: »Seit unserer Bekanntschaft mit den totalen Herrschaftsformen sind wir gemeinhin der Meinung, daß nichts geeigneter ist, die Freiheit ganz und gar abzuschaffen, als eine totale Politisierung des Lebens. [...] Je weniger Politik, so scheint es, desto mehr Freiheit, oder je kleiner der Raum, den das Politische einnimmt, desto größer wird der Raum, der der Freiheit gelassen wird. So ist es uns heute ja ganz selbstverständlich, das Ausmaß an Freiheit in einem gegebenen Gemeinwesen an dem freien Spielraum zu messen, welcher angeblich nicht-politischen Tätigkeiten, also dem Wirtschaftsleben oder der akademischen Lehrtätigkeit oder der Religionsfreiheit oder dem Kultur- und Geistesleben, zugestanden wird.« (Hannah Arendt [1958]: *Freiheit und Politik*, S. 202.)

kann.¹¹⁵ Bruno Latour möchte der Formung eines solchen gemeinsamen Körpers in seinem terrestrischen Manifest zuarbeiten; danach sollen alte Zuordnungen wie jene zu linker oder rechter Politik durch eine kollektive Hinwendung zum Ökologischen ersetzt werden.¹¹⁶ Verloren gehe eine »miteinander zu teilende *gemeinsame Welt*«¹¹⁷, was aufs Engste mit den Veränderungen des Klimas zusammenhinge: Nötig sei es, sich klarzumachen, »dass die gesamte Politik der Gegenwart auf das Problem der Klimaverleugnung fokussiert ist.« Die meisten hätten sich entschieden, »an überhaupt nichts mehr zu glauben« und wiegen sich »immer noch in der illusionären Gewissheit, dass die Fakten für sich selbst sprechen, keiner sie stützenden gemeinen Welt bedürfen, keiner Institution, keiner Öffentlichkeit, und dass dieses ganze brave Volk nur in ein ordentliches Klassenzimmer alter Schule geschickt werden muss, versehen mit Schiefertafeln und den entsprechenden Hausaufgaben, damit endlich die Vernunft siegt. [...] Die Frage ist nicht, wie Unzulänglichkeiten des Denkens ausgeräumt werden können, sondern, wie es möglich wird, vor einer Landschaft, die sich gemeinsam erforschen lässt, ein und dieselbe Kultur miteinander zu teilen und denselben Herausforderungen zu trotzen. Wir stoßen auf den gewohnten Fehler der Epistemologie, nämlich dass etwas intellektuellen Defiziten zugeschrieben wird, was in Wahrheit einem Defizit an gemeinsamer Praxis geschuldet ist.«¹¹⁸

Für absolut richtig halte ich in Arendts Sinne an diesen Gedanken, dass es einer »gemeinsamen Praxis«, einer Handlung bedarf, um die gemeinsame menschliche Welt zu sichern. Ebenso würde Arendt zustimmen, dass kein »ordentliches Klassenzimmer« dieser Handlung näherbringen könnte, kein Einstudieren des Immer-Gleichen. Dass es aber nicht darum geht, zu *denken*, sondern nur darum, gemeinsam etwas zu *tun*, das einzig auf der Einsicht beruht, dass alle gemeinsam eine Sache richtig und so für nicht mehr diskutabel halten, würde sie mit aller Vehemenz bestreiten. Eine gemeinsame Welt braucht die Perspektiven der Vielen und solche Perspektiven – absolut verschiedene, eigene, einen Anfang bereithaltende – bedürfen des eigenen Denkens, eines *Denkens ohne Geländer*. Latour macht im Gegenteil stark, dass es, um diese Welt wiederzufinden, eines »akzeptierbaren Ziels« bedürfe, auf das »[ö]ffentliches Handeln [...] gerichtet«¹¹⁹ werden könnte. Um der Abwendung von einer solchen gemeinsamen Welt etwas entgegenzusetzen, sei es nötig, »irgendwo zu *landen*«, und um dafür den richtigen Ort zu finden, sich zu »orientieren«, müsse »so etwas wie eine *Karte* der Positionen« entworfen werden, »in der nicht nur die *Affekte*, sondern auch *das* neu bestimmt wird, *worum* es im öffentlichen Leben *geht*«¹²⁰. Zu diesem Zweck hält es Latour für notwendig zu »eruieren, inwieweit bestimmte politische Emotionen auf neue Objekte hin kanalisiert

115 In den sozialen Netzwerken ist eine ähnliche Bewegung zu beobachten: Der unübersichtlichen Vermassung der Einzelnen werden Gruppen gegenübergestellt, die dann als übersichtliche Interessengemeinschaften erscheinen. Diese bilden sich in Übereinstimmung einzelner Eigenschaften, stellen der Masse also entgegen, was wieder nur Ver-einzelung bedeuten kann: allgemeine Eigenschaften.

116 Vgl. Bruno Latour [2017]: *Das terrestrische Manifest*, S. 59f./S. 67f.

117 Ebenda, S. 10.

118 Ebenda, S. 34f.

119 Ebenda, S. 61.

120 Ebenda, S. 10.

werden können¹²¹. Unter anderem scheint ihm dies möglich, indem einzelne Begriffe durch andere – emotionsgeladener – ausgetauscht werden: So hält er die Umbenennung der ›Natur‹ in ›Territorium‹ für zielführend, »vitaler, existentieller – und auch verständlicher, weil weitaus direkter. Wenn man Ihnen den Teppich unter den Füßen wegzieht, begreifen Sie sofort, dass Sie sich um einen neuen Fußbodenbelag kümmern müssen ...«¹²² Mit Arendts Frage nach der Welt hat Latours Ansatz kaum etwas gemein; so geht es ihm nicht etwa um die Frage, wie eine menschliche Welt möglich sein könnte, sondern einzig darum, die Um-welt zu erhalten, und dies – so will es scheinen – geht am effektivsten mithilfe eines »grotesk-gigantischen Einzelwesens«¹²³. Die Menschen werden hier gedacht als ein Mittel zum Zweck, und das Ziel ist nicht mehr die Aufrichtung einer Menschen-Welt, sondern bloß noch die Beistellung eines »Fußbodenbelags«.

Chantal Mouffe verfolgt ein ähnliches Ziel und hält dasselbe Mittel für zweckdienlich, will allerdings im Gegenteil gerade die Trennung zwischen rechter und linker Politik beibehalten und neu beleben; dabei soll es die Linke der Rechten gleich tun und populistisch werden, um so die »affektive Dimension zu mobilisieren«. Dies sei »unabdingbar«, wenn »man Menschen zum politischen Handeln motivieren«¹²⁴ wolle. Die Affekte seien notwendig für die »Konstitution politischer Identitäten«¹²⁵. Um politisch zu sein, müsse der Mensch also eine Identität erst konstituieren, und zwar eine Identität, die er dann mit all jenen teilt, die derselben Gesinnung anhängen. Es geht nicht darum, im offenen Gespräch den Anderen den eigenen Standpunkt darzulegen und sie vielleicht zu überzeugen, gemeinsam in diese Richtung weiterzudenken, sondern darum, die gegnerische Seite so zu manipulieren, dass sie *glaubt*, sie sei derselben Meinung oder sie alternativ einfach zu überstimmen. Es ginge folglich nicht mehr um ein gemeinsames Gespräch, sondern um ein In-den-Strom-Ziehen, das das Denken hinter sich lassen muss und will. Arendt äußert dementsprechend in einem Gespräch einmal die Befürchtung, »dass Engagement [...] leicht an einen Punkt tragen kann, an dem Sie nicht mehr denken«¹²⁶.

Oliver Marchart nimmt im Ausgang von Mouffe und Laclau an, dass Arendts Theorie eines politischen Raumes den *Ursprung* eines solchen nicht zu erklären imstande ist und ihn so verfehlen muss. Wenn – so heißt es bei ihm – »die Forumsöffentlichkeit nur als agonale Pluralität funktioniert, in der im Wettstreit der Meinungen eine *Pluralität* von politischen Positionen aufeinanderprallen, kann das Modell nicht erklären, was diese unterschiedlichsten Positionen zuallererst in diesem Raum versammelt hat. Es bleibt ungeklärt – und im Rahmen dieses Modells allein unklärbar –, was die einzelnen Akteure *trotz ihrer Differenzen* aneinander bindet.«¹²⁷ Aus diesem Grund nun müsse Arendts »Modell pluraler Differenzen [...] um ein Modell der *Äquivalenz* [ergänzt

121 Bruno Latour [2017]: *Das terrestrische Manifest*, S. 10.

122 Ebenda, S. 17.

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

124 Chantal Mouffe [2018]: *Für einen linken Populismus*. Übers. v. Richard Barth. Berlin 2018, S. 63. (Im Folgenden zitiert als Chantal Mouffe: *Für einen linken Populismus*.)

125 Ebenda, S. 85.

126 Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 82.

127 Oliver Marchart [2005]: *Neu beginnen*, S. 170.

werden]. Der von Laclau und Mouffe vorgeschlagene Begriff des Antagonismus leistet genau das: Er erklärt, wie eine Zahl von differentiellen Positionen gegenüber einer sie alle negierenden äußeren Instanz zu einer noch so prekären Äquivalenzrelation finden. [...] Das Forum würde *als Forum* verschwinden, gäbe es nicht jenseits seiner Grenzen eine Instanz, die als gemeinsamer Feind agiert. Der Agonismus *innerhalb* der Sozialforen wird überhaupt erst *gegründet* durch einen noch fundamentaleren und radikaleren Antagonismus, der eine [...] Äquivalenz der dort Versammelten garantiert.«¹²⁸ In diesem Sinne hält Marchart es für notwendig, »Arendt neu zu denken, und zwar hinsichtlich ihrer Anschlußfähigkeit an gegenwärtige politische Projekte«. Dieses Neudenken, so nimmt er an, »kann dann nur bedeuten, sie vor dem Horizont der demokratischen Revolution zu denken«¹²⁹. Nötig sei ein solches, weil »Arendts Versuch, ›ohne Geländer‹ zu denken, jedenfalls wenn wir darunter die Mißachtung der links-/rechts-Achse verstehen, [...] zum Preis [hat], daß kaum Handeln aus ihm entspringen kann, denn Handeln läßt sich nur *gemeinsam* – im Anschluß an andere – und nicht freischwebend«; so sei das »Handeln eine kollektive Tätigkeit«, die von einer »freischwebenden Position [aus] – und wäre eine *freischwebende* Position überhaupt eine *Position*?«¹³⁰ – nicht möglich wäre.

Zunächst scheint es mir im Neu-Denken einer Theorie – oder vielmehr: einem neuen Denken *durch* eine Theorie¹³¹ – nicht darum gehen zu können, diese an etwas anschließen zu wollen – im Sinne der eben zitierten Stelle müsste dann die Frage lauten: Kann denn ein Sich-Anschließen überhaupt ein Neu-Denken sein? Bezüglich der Einordnung in eine Gruppierung bemerkt Arendt einmal gesprächsweise: »Ich glaube nicht, daß auf diese Weise die wirklichen Fragen dieses Jahrhunderts eine wie auch immer geartete Erhellung erfahren.«¹³² Meinem Verständnis nach hat diese Weigerung zu dem Anschluss an eine Gruppe nicht etwa den Zweck, sich von Anderen abzugrenzen oder gar einen positions- und also standpunktlosen Standpunkt zu gewinnen¹³³; vielmehr ist es ihr alleiniges Anliegen, ihre *ganz eigenen* Gedanken zu den Fragen der Zeit zu entwickeln und diese dann, schriftlich wie mündlich, zu diskutieren. Ihr geländerloses Denken, auf das sich Marchart hier bezieht, bedeutete ihr zudem, sich dessen bewusst zu sein, dass die »Geländer«, die Traditionen und Werte viele Jahrhunderte geliefert

128 Oliver Marchart [2005]: *Neu beginnen*, S. 170f.

129 Ebenda, S. 153.

130 Ebenda, S. 154.

131 Er selbst spricht zu Anfang davon: »Arendts politische Theorie ist ein Denken *des Neubeginnens* und *als Denken* ein Neubeginn.« (Ebenda, S. 23.)

132 Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 109.

133 Hannah Arendt hat zeitlebens zu den politischen Fragen ihrer Zeit Position bezogen und ist gerade dafür oft genug kritisiert worden. Allerdings wurden ihr diese Standorte niemals selbstverständlich, und zwar deshalb, weil für sie Urteilen bedeutete, die Dinge von verschiedenen Standpunkten aus zu betrachten und eine Antwort erst im gemeinsamen Gespräch zu erwarten. In einem Gespräch sagt sie: »Ich stehe nirgendwo. Ich schwimme wirklich nicht im Strom des gegenwärtigen oder irgendeines anderen politischen Denkens. [...] Sie sagten [...], daß ich teilnehmen wolle. Ja, das stimmt. Ich will beteiligt sein. Und ich will nicht indoktrinieren. Das stimmt wirklich. Ich will niemanden dazu bringen, das, was immer ich denken mag, zu akzeptieren.« (Ebenda, S. 111f.)

hatten, keinen Halt mehr zu geben vermögen: »Ich nenne das ›thinking without a banister‹, auf Deutsch: ›Denken ohne Geländer‹. Das heißt, wenn Sie Treppen hinauf- und hinuntersteigen, dann gibt es immer das Geländer, so daß Sie nicht fallen. Dieses Geländer ist uns jedoch abhanden gekommen.«¹³⁴

Diese Haltlosigkeit nun birgt die Gefahr, sich über nichts mehr sicher sein zu können, sie bietet zugleich aber die Möglichkeit, alles neu durchdenken und hinterfragen zu können – die Geländer bieten keinen *Halt*, aber auch keine *Schranken* mehr, keine sich von selbst verstehenden Antworten, die ein Fragen unnötig machen. Wenn anschließen also hieße, anhand ihrer Theorie unsere Gegenwart zu betrachten, müsste dies meiner Meinung nach eher bedeuten, ihre Abwendung von Gruppierungen ernst zu nehmen; demnach wäre es als Grundsatz eines menschlichen Zusammenseins zu betrachten, dass es sich bei den in der Politik zu stellenden Fragen um *offene* handelt, die in einer Weise gestellt werden, dass dies *niemanden* ausschließt, der mitfragen will. Es wäre demnach eher ein *Aufschluss* als ein *Anschluss*, der nur diejenigen ausnimmt, die ihre Antworten schon kennen. Dementsprechend wäre die Linke insofern nötig, als sie – im Gegensatz zur Rechten – gemäß ihrer Grundposition gegen jede Ausgrenzung aufgrund von Hautfarbe, Geschlecht oder Sexualität kämpft und jedem Menschen eine Stimme geben möchte. Wenn sie selbst sich aber dazu entscheidet, nur diejenigen anzuhören, die eine bestimmte Meinung vertreten, scheint mir diese Unterscheidung, wie Arendt sagt, »keine Erhellung« zu bringen. Voraussetzung wäre in diesem Sinne keine Abgrenzung, sondern eine Öffnung, ein Einlassen, das nur eines erwartet: Gegenseitigkeit.

Das Problem, das Chantal Mouffe in der gegenwärtigen Politik sieht und von dem sie ausgeht, scheint mir im Gegensatz zu ihren Schlussfolgerungen den Arendt'schen Gedanken sehr verwandt: »Die neoliberale Globalisierung wurde als Schicksal betrachtet, in das wir uns zu fügen hätten, und politische Probleme wurden auf reine Sachfragen reduziert, die von Experten gelöst werden müssten. Für eine echte Wahl, die die Bürger zwischen unterschiedlichen politischen Projekten hätten treffen können, blieb da kein Platz; deren Rolle beschränkte sich auf das Absegnen der ›vernünftigen‹ politischen Maßnahmen, die diese Experten ausgearbeitet hatten.«¹³⁵ Es habe sich ein »Konsens der Mitte« gebildet, der vorgebe, »die neoliberale Globalisierung sei alternativlos«¹³⁶. Sie schlägt vor, die Unterscheidung wieder stark zu machen, indem diese als »Frontlinie« anstatt als »Kluft« vorgestellt werden sollte. »Kluft« definiert sie als »eine Art der Unterscheidung, die nicht als Antagonismus angelegt ist, sondern lediglich eine unterschiedliche Positionierung signalisiert.« Im Gegensatz dazu böte das Bild der Frontlinie

134 Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 112f.

135 Chantal Mouffe [2018]: *Für einen linken Populismus*, S. 15.

136 Ebenda, S. 27.

Solcher Selbstverständlichkeit entgegenzuarbeiten entspricht ganz den Vorstellungen Arendts. Der große Unterschied aber liegt darin, dass dieses Entgegenwirken ihrem Denken nach nur dadurch entstehen kann, dass gemeinsame Fragen formuliert und durchdacht werden, nur dort, »wo Menschen miteinander, und weder für- noch gegeneinander, sprechen und agieren.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 220.)

die Möglichkeit »auf die Existenz eines Antagonismus zwischen den jeweiligen Positionen und die Unmöglichkeit einer ›Mittelposition«¹³⁷ zu verweisen.

Dieses Bild halte ich aus zwei Gründen für sehr interessant: Zum einen ist hier der Zwischenbereich – die Kluft – derjenige Ort, der *nicht* Raum lässt für Gespräch und die Möglichkeit einer Antwort bietet, die es vorher nicht gab, sondern in dem sich die zwei Seiten zu einer Masse zusammentummeln und ihre Unterschiede aufheben. Zum anderen scheint mir wichtig zu sehen, dass es in dieser Art Gesellschaft zu denken – auch in derjenigen Latours und anderer – nicht mehr darum geht, die Vielzahl der Stimmen zu hören, die eine Gemeinschaft ausmachen, sondern darum, die Mitgliederzahl zum eigenen Programm so weit als möglich zu steigern, damit die Gegenseite übertönt und überhört werden kann. Der Zwischenraum muss also ausgemerzt – die Lücke in eine Linie verwandelt werden –, weil die Gefahr besteht, dass dieser Raum als Aufenthalt genutzt wird, bloß um eine Entscheidung zu vermeiden. An- und Einschließen tut man sich folglich in eine solche Gruppe, *nachdem* man entschieden hat, wie man zu etwas steht, und nicht, um sich dort denkend eine Meinung erst zu bilden. Es handelt sich um eine Suche nach Gleichen und Gleichem, nicht um die Suche nach einem Raum, in dem die Vielen sich austauschen und zusammenfinden können, deren *Gleiches* in der Möglichkeit des *Fragens* – dem *Mensch-Sein selbst* – liegt.

4.1.3 »So wäre sie der Löwe, der sich zum Sprunge in sich zurückzieht.«¹³⁸ Die Einsamkeit

Es hat sich also gezeigt, dass *Einzel*-Sein *Verlassen*-Sein bedeuten kann. Solche Verlassenheit muss nun nicht damit zusammenfallen, dass ich *nur mit mir selbst* in einem Raum bin, sie kann auch – vielleicht: kann *gerade* – »mitten in einer Masse überfallen«¹³⁹. Zur Masse wird die Einzelne nur, wenn sie nicht wirklich einzeln – nicht absolut verschieden – ist, wenn sie sich und den Anderen nicht denkend gegenübertritt. Im Gegensatz zur Verlassenheit spricht Arendt in Bezug auf diese in absoluter Weise Einzelne von Einsamkeit: »Mit mir selbst zu sein und selbst zu urteilen wird in dem Prozess des Denkens artikuliert und aktualisiert, und jeder Denkprozess ist eine Tätigkeit, bei der ich mit mir selbst über das spreche, was immer mich gerade angeht. Diese Existenzweise nun, die in diesem stummen Zwiegespräch zwischen mir und mir selbst gegenwärtig ist, will ich *Einsamkeit* nennen.«¹⁴⁰ Hier kündigt sich bereits das Sonderbare an, das in diesem Ein-sam-sein liegt: Die Einsame tritt in einen Dialog *mit sich selbst*. Denken heißt, das Wort an sich selbst richten, nicht also ein dumpfes Selbstgespräch führen, innerhalb dessen die eigenen Einfälle bloß ohne Halt und Widerstand ins Leere fallen und Falle sind, sondern ein »stumme[s] Zwiegespräch«¹⁴¹ führen, ein

137 Chantal Mouffe [2018]: *Für einen linken Populismus*, S. 98.

138 Vgl. Karl Marx [1844]: *Deutsch-Französische Jahrbücher, Februar 1844*. In: ders./Friedrich Engels: MEW (1). Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1964⁵, S. 337.

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

140 Ebenda, S. 81.

141 Ebenda. [Hervorhebung der Autorin.]

Gespräch *zwischen Zweien*. Das Verständnis vom »Wesen des Denkens« als einer *Zwiesprache* stammt von Platon; dieser beschreibt das Denken als einen »Dialog zwischen ›mir und mir selbst‹ (ἐμὲ ἐμαυτῶ)«¹⁴². Arendt hält diese Beschreibung deshalb für so wesentlich, weil sich in ihr bereits andeute, »daß die Menschen im Plural existieren, daß *die Menschen* die Erde bewohnen und nicht der Mensch. Auch dann, wenn wir mit uns zusammen sind, wenn wir dieses Allein-Sein artikulieren oder aktualisieren, merken wir, daß wir in Gesellschaft sind, in der Gesellschaft mit uns selbst.«¹⁴³

Dass Denken *Zwiesprache* bedeuten muss, entnimmt Arendt also zunächst der Philosophie. Arendts kritische Haltung gegenüber der Philosophie wurde bereits dargelegt, soll nun aber noch einmal genauer betrachtet werden. Die Philosophie, so wie ich sie verstehe, löst die Dinge aus ihrer Selbstverständlichkeit: Sie fragt. Wir alle scheinen eine Ahnung davon zu haben, was als ›gut‹, ›schön‹ oder ›gerecht‹ zu benennen ist, und geben uns meist damit zufrieden – zum Teil wohl aus Desinteresse oder Furcht, zum Teil auch, weil wir, um überhaupt über etwas sprechen zu können, dem Gemeinten irgendeine Form geben, es irgendeinem Wort unterordnen müssen. Die Philosophie aber findet sich mit diesen Zuordnungen nicht ab, sie fragt nach dem Guten, Schönen, Gerechten von Anfang an und bis in alle Zeit – sollte sie einmal damit aufhören, gibt es sie nicht mehr. Arendt sieht in dieser Liebe zur Weisheit aber die Gefahr, das Befragte doch am Ende festsetzen und ergründen zu wollen und ihm jene Einzelheit abzusprechen, der das Fragen bedarf.

»Der Philosoph« aber – sofern er nicht bloß Intellektueller oder Wissenschaftler ist – sei kein Verlassener, er »geht in die Einsamkeit, und Einsamkeit heißt mit sich selbst zusammen sein; auch das Denken, wiewohl vermutlich die einsamste aller Tätigkeiten, findet niemals ganz und gar ohne Partner statt, es ist niemals wirklich und absolut allein. [...] Der Philosoph kann sich in seiner Einsamkeit immer darauf verlassen, daß seine Gedanken ihm Gesellschaft leisten werden.«¹⁴⁴ Da er seine Überlegungen aber nicht mit Anderen teilen und sie so in ein Gespräch zu bringen gedenkt, müssen sie vereinzelt bleiben und so besteht immer die Gefahr, dass die so Denkenden ihren »Einfällen in die Falle gehen«¹⁴⁵. Nichtsdestoweniger kann dieses Einsamsein »eine echte menschliche Lebensweise in der Welt werden, während die so viel allgemeinere Erfahrung der Verlassenheit in ihren zahlreichen Variationen so sehr im Widerspruch zu der Pluralität steht, die alles menschliche Leben überhaupt bedingt, daß sie schlechter-

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

143 Ebenda, S. 79. [Hervorhebung der Autorin.]

144 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 93.

145 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 59.

dings unerträglich ist.«¹⁴⁶ Demnach kann diese Lebensweise eine menschliche *werden* – insofern Menschlich-Sein heißt: absolut verschieden sein innerhalb der Pluralität.

Wie aber finden wir in eine Gemeinschaft mit uns selbst? Gilt es, sich einfachhin selbst anzusprechen? Was aber kann das heißen? Die Handlung, die ich als ein In-die-Welt-Tragen des Zwiegesprächs verstehen möchte – ich werde im nächsten Kapitel darauf zu sprechen kommen –, beschreibt Arendt als eine »zweite Geburt in der wir die nackte Tatsache des Geborens bestätigen«¹⁴⁷. Durch das Aussprechen der eigenen Gedanken, die es vorher nicht gegeben haben kann, wird der Satz verwirklicht, »daß es in Bezug auf [den Sprechenden] vor seiner Geburt ›Niemand‹ gab.«¹⁴⁸ Dieses Bild einer zweifachen Geburt, von der die erste eine Schickung ist, die zweite aber ein Wollen voraussetzt, erinnert an Kierkegaards rätselhaftes Sprechen von der Selbst-Geburt¹⁴⁹. So heißt es in Entweder-Oder: »Ein jeder Mensch kommt schwanger zur Welt und steht zeitlebens vor der Wahl, sein Ich in die Welt zu bringen: ›Was fürchtest du also? Du sollst ja keinen andern Menschen, Du sollst nur Dich selbst gebären.«¹⁵⁰ Der maß-

146 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 94.

Sophie Loidolt nennt Arendts Schrift zum Denken die »verständnisvollste Annäherung an den Bereich der Philosophen. Tatsächlich überdenkt sie hier einige ihrer harschen Ablehnungen des *bios theoretikos*, indem sie ein Verständnis für die Notlage des Denkers entwickelt. Infolgedessen erklärt Arendt, *wie und warum das Denken zu einem Realitätsverlust führt*. Denken ist eine Tätigkeit, die die Welt der Erscheinungen hinter sich lässt.« (Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 69.) [Übersetzung der Autorin.]

Die Lage der Denkerin scheint mir nicht nur in dieser einseitigen Weise zu verstehen zu sein: Das Denken selbst ist weltlos in dem Sinne, dass es nicht im Gespräch mit Anderen, sondern mit mir selbst besteht, in diesem Sinne kann von einem »Realitätsverlust« gesprochen werden. Zugleich aber ist es allein das Denken, das das Gespräch, das Pluralität und so Realität allererst ermöglicht. Denn wer soll da zusammenkommen, wer sich zur Sprache bringen, wenn nicht ein Jemand, der seine Gedanken mit den Anderen teilt?

147 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 213ff.

148 Ebenda.

An dieser Idee einer zweifachen Geburt übt Rebentisch scharfe Kritik: »Der Versuch [...], die Einzigartigkeit im biologisch vorgespurten ›So-und-nicht-anders-Sein‹ der Person zu verankern, impliziert nicht nur einen gewissen Essenzialismus (und Authentizismus); er hat auch den Preis, dass das kommunikative Miteinander, das Geschehen der Pluralität, systematisch an Bedeutung verliert.« (Juliane Rebentisch [2022]: *Der Streit um Pluralität*, S. 42f.)

Dieser Einwand geht meines Erachtens an Arendts Idee vorbei: Es geht hier ja gerade nicht um einen Essenzialismus, sondern um das Denken einer *absoluten Verschiedenheit*, die jeden Vergleich ausschließt. In diesem Sinne halte ich es für abwegig, zu unterstellen, der Vorstellung, jeder Mensch sei *grundsätzlich unvergleichbar*, liege die einer (allgemeinen, verallgemeinernden) Essenz zugrunde. Auch der zweite Punkt – Pluralität verlöre auf diesem Weg an Bedeutung – scheint mir genau die Idee zu verfehlen: Ist die zweite Geburt, das In-die-Welt-Bringen der je einzelnen Person, für Arendt doch allein möglich innerhalb der Pluralität und der dort stattfindenden Kommunikation.

149 Vgl. hierzu meinen Essay zu Kierkegaards Authentizitätsbegriff: Lea Mara Eßer: *Ich als die ängstigende Möglichkeit zu können*. In: Halkyonische Assoziation für radikale Philosophie e. V. (Hg.): *NartheX*. Heft für radikales Denken (5/2019), S. 36-41.

150 Søren Kierkegaard [1843]: *Entweder-Oder*. Hg. v. Hermann Diem/Walter Rest. Übers. v. Heinrich Fauteck. München 2012, S. 762. (Im Folgenden zitiert als: Søren Kierkegaard: *Entweder-Oder*.)

gebliche Unterschied zwischen Arendt und Kierkegaard besteht darin, dass dieser von einem vereinzelt Selbst ausgeht, während das Selbst Arendts erst unter Anderen seine zweite Geburt vollzieht, indem es mit diesen ins Gespräch tritt und so *als es selbst* erst *erkannt* wird. Bei Kierkegaard muss es sich so weit als möglich fernhalten von allem Äußerlichen, bei Arendt kann es nur durch die Anderen in seinem Sprechen erkannt und so geboren werden. Sophie Loidolt weist auf Arendts »Antwort an die Existenzphilosophie« hin: Diese »erhält ihre argumentative Stärke gerade durch die Behauptung, dass bestimmte existenzphilosophische Ansätze auf dem falschen Fundament bauen, nämlich *dem (isolierten) Selbst*. Indem sie argumentiert, dass eine existenzphilosophische Reflexion immer von einem pluralen Mit-Sein ausgehen muss, anstatt von einem Selbst, und von der Gebürtlichkeit, anstatt von der Sterblichkeit, weist Arendt nicht den existenzphilosophischen Ansatz an sich zurück. Anstelle dessen fordert sie eine *neue Existenzphilosophie, die empfänglich ist für eine politische Phänomenologie der Mit-Welt*.«¹⁵¹

Ist das Selbstsein in diesem Sinne – das zu gebärende Selbst – also als etwas zu verstehen, das ich erst hervorbringen muss? Kierkegaard geht es in seinem Fragen nach dem Selbst – auch darin erinnern seine Ausführungen sehr an Arendt – nicht um eine allgemeine Antwort oder Definition.¹⁵² In seiner *Unwissenschaftlichen Nachschrift* fragt er demnach nicht, »was es heißt, Mensch überhaupt zu sein« – er schiebt ein: »zu so etwas kriegt man wohl sogar die Spekulanten mit« –, »sondern was es heißt, daß du und ich und er, wir alle, jeder für sich, Menschen sind«¹⁵³. Die Spekulanten rechnen

151 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 20. [Übersetzung der Autorin.]

152 Elisabeth Young-Bruehl schreibt über Arendts Verhältnis zu Kierkegaard, sie sei mit ihm in einer Vorlesung »bekannt geworden und von dessen Werk so fasziniert, daß sie beschlossen hatte, im Hauptfach Theologie zu belegen. Sie blieb jedoch kritisch gegenüber jeder Form dogmatischer Theologie – und zwar nicht, weil sie keine Christin war, sondern weil der Dogmatismus Kierkegaard nicht entsprach.« (Elisabeth Young-Bruehl [1982]: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, S. 76.) An anderer Stelle spricht sie von Arendts »tiefer Bewunderung für Kierkegaard«. (Ebenda, S. 203.) Eine weitere Gemeinsamkeit sieht sie in ihrem Verständnis von Zeit und ihrer ironischen Haltung: »Wie Kierkegaard empfand Arendt schon früh in ihrem Leben die Existenz in der Zeit – die Existenz in des Lebens Lauf – als ein Drama. Auch sie wandte sich als Ausweg der Ironie, der Zweideutigkeit zu. Aber ›Ausweg‹ bedeutete, in eine andere Sphäre, die Sphäre des Denkens. Als sie ihre ersten Gedichte schrieb, hatte Arendt räumliche und zeitliche Bilder für ihre Gefühle, ihr Schweben; bald fand sie philosophische Begriffe dafür. Ihr ›ironischer Glanz‹ nahm eine andere Form an. Und sie hätte über sich selbst sagen können, was Kierkegaard einmal über sich sagte: ›dazu habe ich mich ausgebildet ... allezeit leicht in des Gedankens Dienst tanzen zu können.« (Ebenda, S. 82.)

153 Søren Kierkegaard [1846]: *Unwissenschaftliche Nachschrift*. Übers. v. B./S. Diderichsen. In: ders.: *Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift*. Hg. v. Hermann Diem/Walter Rest. München 2005, S. 254f.

Diese Frage nach dem Einzelnen wurde – so heißt es an späterer Stelle – von Heidegger weitergetragen, allerdings in ein Denken der »absoluten Vereinzelung« gesteigert. In dieser Fassung nun stellte sich heraus, »daß das Selbst der eigentliche Gegenbegriff zum Menschen ist. Wenn nämlich seit Kant das Wesen des Menschen darin bestand, daß jeder einzelne Mensch die Menschheit repräsentiert und es seit der französischen Revolution und der Erklärung der Menschenrechte zum Begriff des Menschen gehörte, daß in jedem Einzelnen die Menschheit geschändet oder gewürdigt werden konnte, so ist der Begriff des Selbst der Begriff vom Menschen, in welchem er unabhängig von der Menschheit existieren und niemanden zu repräsentieren braucht als sich selbst [...]. Das Selbst hat sich als Gewissen an die Stelle der Menschheit gesetzt und das Selbstsein an die Stelle des Menschseins.« (Ebenda, S. 58.) Bei Karl Jaspers begegneten wir dann dem entgegengesetz-

aus, schreiben zu, wägen ab, sie fragen nicht – sie geben eine Wette ab und enden: von dort an richtet es der Zufall. Kierkegaard aber fragt, was es heißt, dass »jeder für sich« ein Mensch ist. Arendt schreibt in ihrer Schrift zur Existenzphilosophie, dass mit »Kierkegaard [...] die moderne Existenzphilosophie an[fange]. [...] Dem Hegelschen System, das das ›Ganze‹ zu fassen und zu erklären prätendierte, setzte er den Einzelnen, den individuellen Menschen entgegen, für den in dem vom Weltgeist dirigierten Ganzen weder Platz noch Sinn gelassen war. [...] Das Allgemeine also, womit die Philosophie so lange im reinen Erkennen beschäftigt war, soll in ein reales Verhältnis zum Menschen gebracht werden.« Hier beginne ein Absehen vom Allgemeinen und ein Fragen nach dem einzelnen Menschen, der nicht mehr als in einem »allgemein-durchschnittlichen alltäglichen Dasein«¹⁵⁴ verstanden werden soll.

Das Selbst, das im Kierkegaard'schen Sinne hier geboren wird, ist zugleich Alles und Nichts: »Dieses Selbst ist zuvor nicht dagewesen, denn es ist durch die Wahl geworden, und doch ist es dagewesen, denn es war ›er selbst‹.«¹⁵⁵ Auch Arendt spricht davon, dass es vor der Geburt ›Niemand‹ gab, und zugleich kann ja nur der Mensch *selbst* es sein, der sich da hervorbringt. Kierkegaard nähert sich dieser Zweideutigkeit zunächst durch seine Trennung des ästhetischen und des ethischen Menschen, zweier Lebensweisen, die im Hinblick auf ihre Selbst-*losigkeit* beziehungsweise Selbst-*haftigkeit* zu scheiden sind; er schreibt: »[D]as Ästhetische in einem Menschen ist das, wodurch er unmittelbar ist, was er ist; das Ethische ist das, wodurch er wird, was er wird.«¹⁵⁶ Der Ästhetiker ist für Kierkegaard derjenige, der keine Wahl hat, der die Wahl, wählen zu können, ablehnt und verweigert. Jede seiner Entscheidungen ist bestimmt durch sein Streben nach Lust und so nicht wirklich Entscheidung, vielmehr ein Sich-Treiben-Lassen oder eher: *Getrieben-Sein*.

Sein Dasein ist ihm niemals Aufgabe und Frage, weil er einfachhin *ist*, was er ist, sich einfügt in die Erzählung seiner Talente, Eigenschaften und Lebensumstände. Gleichzeitig lebt er nicht zwangsläufig in den Tag hinein, vielmehr kann er auch gerade darum bemüht sein, seine Anlagen zu entwickeln und auszubauen. Kierkegaard schreibt: »Von einem Mann, der ein intriganter Kopf ist, zu sagen, der soll Diplomat oder Polizeiagent werden, von einem Mann, der mimisches Talent für das Komische hat, der soll Schauspieler werden, von einem Mann, der überhaupt kein Talent hat, der soll Heizer beim Magistrat werden, ist eine *gänzlich nichtssagende* Betrachtung des Lebens oder richtiger, ist *überhaupt keine Betrachtung*, denn sie sagt bloß, was von sich aus folgt.«¹⁵⁷ In den genannten Fällen ist der Mensch, was er ist; zugleich strebt er aber nach einer Besserung,

ten Entwurf, hier sei die »Existenz wesensmäßig nie isoliert; sie ist nur in Kommunikation und im Wissen um andere Existenzen.« Hier sei »der Mensch von vornherein als ein Wesen bestimmt [...], das mehr ist als sein Selbst und mehr will als sich selbst. Damit ist die Existenz-Philosophie aus der Periode ihrer Selbstsicherheit herausgetreten.« (Søren Kierkegaard [1846]: *Unwissenschaftliche Nachschrift*, S. 63.)

154 Hannah Arendt [1948]: *Was ist Existenz-Philosophie*, S. 50.

155 Søren Kierkegaard [1843]: *Entweder-Oder*, S. 773.

156 Ebenda, S. 729.

157 Søren Kierkegaard [1844]: *Der Begriff Angst*. Übers. v. Rosemarie Lögstrup. In: ders.: *Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff Angst*. Hg. v. Hermann Diem/Walter Rest. München 2012, S. 568.

möchte das in ihm Angelegte optimieren und weiterkommen. Ein solcher ›Typ Mensch‹, der sich in seinen Talenten zur Darstellung bringt und durch seine besonderen Eigenschaften hervorsteht, kann dies doch immer nur *aus der Menge*: Um in ihrer Eigenheit zum Vorschein kommen zu können, bedarf eine solche Person des Vergleichs mit Anderen; demnach bleibt ihre Verschiedenheit wesentlich relativ. So macht sie sich zum Teil einer Gattung und versucht, innerhalb dieser durch Besonderheiten, durch Talente und Tricks, in irgendeiner noch so kleinen Kleinigkeit *anders* zu wirken. Das Selbst im Sinne des Kierkegaard'schen Ethikers ist also immer ein Werdendes, wohingegen der selbstlose Ästhetiker in seiner eigenen Berechenbarkeit stagniert. Er möchte sich gerade nicht gebären, denn mit der aus dieser Geburt hervorgehenden Zweifelt ist zugleich die Zweifeltigkeit, die *Frage* in die Welt gebracht. Gerade dies aber macht Angst und scheint uns heute zu hindern; Arendt spricht davon, dass die »moderne Identitätskrise [...] sich nur dadurch lösen [ließe], daß man nie alleine wäre und nie zu denken versuchte«¹⁵⁸. Kierkegaards Gedanken sind in diesem Zusammenhang deshalb so interessant, weil sie viel mit der Weise gemein haben, wie wir heute Einzelheit begreifen. Wir leben in einer Zeit, die sich auf den ersten Blick vom Allgemeinen abgewandt zu haben scheint, die nun das Einzel- und Besonders-Sein feiert und fördert.

Kierkegaard beschreibt diese Entwicklungen 1844 – Andreas Reckwitz bemerkt ganz in diesem Sinne über die Gesellschaft im Jahr 2017: »Wohin wir auch schauen in der Gesellschaft der Gegenwart: Was immer mehr erwartet wird, ist nicht das *Allgemeine*, sondern das *Besondere*. Nicht an das Standardisierte und Regulierte heften sich die Hoffnungen, das Interesse und die Anstrengungen von Institutionen und Individuen, sondern an das Einzigartige, das Singuläre.«¹⁵⁹ Dies zeige sich zum Beispiel an der Wahl des Urlaubsziels, das fernab vom »Massentourismus« durch »die Einzigartigkeit des Ortes, die besondere Stadt mit authentischer Atmosphäre, die exzeptionelle Landschaft, die besondere lokale Alltagskultur«¹⁶⁰ ausgezeichnet – und so auszeichnend – sein müsse. Ferner spricht er vom »ethischen Konsumenten«, der »eine differenzierende Sensibilität für Brot- und Kaffeesorten« an den Tag lege.¹⁶¹ Auch in der Arbeitswelt spiegele sich dies wider: »Standen in der alten Industriegesellschaft eindeutige formale Qualifikationen und Leistungsanforderungen im Vordergrund, so geht es in der neuen Wissens- und Kulturökonomie darum, dass die Arbeitssubjekte ein außergewöhnliches ›Profil‹ entwickeln. Belohnt werden nun jene, die Außerordentliches leisten oder zu leisten ver-

In der *Vita activa* ist zu lesen: »Im Unterschied zu dem, was einer ist, im Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen und daher so weit zum mindesten in der Hand und unter Kontrolle haben, daß es uns freisteht, sie zu zeigen oder zu verbergen, ist das eigentlich personale Wer-jemand-jeweilig-ist unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 220.)

158 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 186.

159 Andreas Reckwitz [2017]: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin 2017, S. 7. (Im Folgenden zitiert als: Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten*.)

160 Ebenda.

161 Ebenda.

sprechen, das den Durchschnitt hinter sich lässt«¹⁶². Jeder Lebensbereich werde also nun von diesem Ideal erfüllt, Reckwitz spricht von einem »Maßstab der Besonderung [...]: wie man wohnt, was man isst, wohin und wie man reist, wie man den eigenen Körper oder den Freundeskreis gestaltet. Im Modus der Singularisierung wird das Leben nicht einfach gelebt, es wird *kuratiert*.«¹⁶³

Solche Selbst-Optimierung führt aber durchaus nicht zur Offenlegung der *absoluten* Verschiedenheit der Einzelnen; vielmehr liegt darin das Zurechtmachen einer *relativen* Verschiedenheit. Die »Besonderung« nimmt hierbei ausschließlich auf solche Eigenschaften Bezug, im Hinblick auf die ein Vergleich mit anderen möglich ist; der Zweck einer solchen Verbesserung des Selbst liegt letztlich in einer Form der *Wertsteigerung*, weshalb nur solche Gesichtspunkte in Betracht kommen, für die ein Wert verzeichnet ist. Arendts absolut Verschiedene hingegen zeichnet sich gerade nicht durch Eigenschaften aus, die sie hervorheben, zeichnet sich vielmehr gar nicht aus; so ist die absolute Verschiedenheit – wie Sophie Loidolt schreibt – als ein »singulärer Zugang zur Welt« zu betrachten, der aber nicht »direkt [...] zugänglich ist«¹⁶⁴; demnach bildet sie die Möglichkeit eines Eintritts, die als Möglichkeit aber nicht berechenbar und folglich ohne feststellbaren Wert bleibt.

Der Vorstellung eines Werdens, das keine Verbesserung, sondern die Eröffnung einer Möglichkeit bedeutet, lässt sich ebenfalls durch ein Zusammendenken mit Kierkegaard näherkommen. In seinen *Philosophischen Bissen* trennt er zwischen dem *Sein* und dem *Werden*; seine Trennung besteht aber nicht in der einfachen Unterscheidung zweier Zeitzonen. Vielmehr geht es darum, die Frage zu stellen, was solches Werden mit dem Jetzt-Sein zu tun hat, wie sich das immerwährende Werden des Ethikers in seiner Gegenwart zeigt, wer er *jetzt ist*, da er immerzu *wird*. Kierkegaard unterscheidet zwischen der Möglichkeit, die vor dem Ethiker liegt, und der Notwendigkeit, durch die sich das ästhetische Leben auszeichnet: »Kann das *Notwendige werden*? Das *Werden* ist eine *Veränderung*, das *Notwendige* aber kann sich schlechthin nicht verändern, da es sich immer zu

162 Andreas Reckwitz [2017]: *Die Gesellschaft der Singularitäten* S. 8.

163 Ebenda, S. 9.

Juliane Rebentisch schreibt in diesem Sinne: »Wir haben es heute mit einer Situation zu tun, die sehr anders ist als diejenige, die Arendt in den 1950er Jahren vor Augen hatte, als sie ihre Kritik an den modernen Gesellschaften formulierte, einer Situation nämlich, in der selbst und gerade das Erscheinen einzigartiger Individualität und Differenz ökonomisiert worden ist. [...] Unter solchen Bedingungen interessiert das performative Potential der Einzelnen nicht mehr primär in ihrer jeweiligen konkreten Leistung, ihrem Gebrauch, sondern in dem, was über ihn hinausgeht: einem Versprechen auf neue Anfänge, eine unvorhersehbare Zukunft – wenn auch freilich im Rahmen ihrer garantierten ökonomischen Adaptierbarkeit. [...] Das gegenwärtige Spektakel der Singularitäten erfindet gerade die Einzigartigkeit als Maske, hinter der Fragen sozialer Ungleichheit nicht nur zum Verschwinden gebracht, sondern als soziale Fakten renaturalisiert und aus dem Bereich der öffentlichen Angelegenheiten herausgehalten werden.« (Juliane Rebentisch [2018]: *Erscheinen. Politische Öffentlichkeit nach Hannah Arendt*. In: WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung (2/2018), S. 42f.)

164 Sophie Loidolt [2016]: *Hannah Arendt's Conception of Actualized Plurality*. In: Thomas Szanto and Dermot Moran (Hg.): *The Phenomenology of Sociality: Discovering the ›We‹*. London/New York 2016, S. 46. [Übersetzung der Autorin.]

sich selbst verhält, und sich zu sich selbst *in der gleichen Weise* verhält. Alles *Werden* ist ein *Leiden*, und das *Notwendige* kann nicht leiden, nicht das Leiden der *Wirklichkeit* leiden, das darin besteht, daß das *Mögliche*, [...] sich in dem Augenblick, in dem es wirklich wird, als *nichts* erweist; denn durch die *Wirklichkeit* ist die *Möglichkeit vernichtet*. Alles, was wird, beweist gerade durch sein *Werden*, daß es nicht *notwendig* ist; denn das einzige, was nicht werden kann, ist das *Notwendige*, weil das *Notwendige ist*.¹⁶⁵

Die *Möglichkeit* ist durch die *Wirklichkeit vernichtet*. Jedes *Sein* – so schreibt Kierkegaard – das *sein Werden* aus dem Blick verliert, verliert sich als gleich selbst und ist *Er-wirktes* und so nur noch bloße *Form*. Ein *Sein* der Einzelnen, das zugleich immer als *Sein* der *Zwei* gedacht ist, ist immer zugleich *Jetzt-Sein* und *Werden*, da es sich weder als *Fertiges*, *Formhaftes* setzt, noch sich in solcher *Form* zu optimieren sucht. Es ist ganz es selbst in seiner *Möglichkeit*, die ihrem *Wesen* nach in der *Zukunft* liegt, einer *Zukunft* aber, die das *Jetzt* meint, die dieses – *jetzt* in diesem Moment – in seiner *Möglichkeit* zeigt. Die *Möglichkeit* liegt hier nicht in der *Auswahl* zwischen zwei *Alternativen*, die – einfach weil sie mehr sind – eine bessere *Antwort* bereithielten. Das *Zwiesgespräch* ist nicht lohnend, weil es bloß der einen *Meinung* eine weitere hinzufügt. Sich im *Zwiesgespräch* als *Zwei* erkennen heißt zu begreifen, dass jede *Frage* ein *Gespräch* erfordert, dass *Denken* nicht heißt, auf ein *Ergebnis* zu spekulieren. Es ist diese *Möglichkeit*, die sich in der *Zweiheit* zeigen kann, und sie liegt nicht in der *Entscheidung* zwischen diesem und jenem, sondern im *Zwischen* selbst, das sich im *Zwiesgespräch* eröffnet. In gewissem Sinne könnte man sagen, sie liegt im *Hören*, im *Hineinhören* in dieses *Offene*.

Besonders bemerkenswert scheint mir der *Zusammenhang*, in dem das *Denken* zur *Zeit* steht: Es ist *ganz gegenwärtig* insofern es immer das *Einzelne* in seinem *Jetzt-Sein* bedenkt. Arendt schreibt, »daß ich mich in diesem *Denkprozeß*, in dem ich die spezifisch menschliche *Differenz* der *Sprache* aktualisiere, klar als *Person* konstituiere [...], indem ich immer wieder und immer neu zu einer solchen *Konstituierung* fähig bin«¹⁶⁶. *Denkend* ich selbst *bleibe* ich nur, wenn ich immer wieder ich selbst *werde*. Das *Denken* ist immer auf die *Zukunft* bezogen, insofern es *Offenheit* – auch: *Offenheit* der *Ohren* während des *Zwiesgesprächs* – bedeutet. Demnach verfolgt es nie ein *Ziel* und darf – darin liegt der *Ernst* seines *Fragens* – die *Antwort* nicht schon voraussetzen. Zugleich jedoch ist es immer auch auf die *Vergangenheit* bezogen, insofern es notwendig auf der *Erinnerung* beruht: »*Denken* und *Erinnern* [...] sind die menschliche *Art* und *Weise*, *Wurzeln* zu schlagen, den eigenen *Platz* in der *Welt*, in der wir alle als *Fremde* ankommen, einzunehmen. Was wir üblicherweise *Person* oder *Persönlichkeit* – im *Unterschied* zu einem bloß menschlichen *Wesen* oder einem *Niemand* – nennen, entsteht gerade aus diesem wurzelschlagenden *Denkprozeß*.«¹⁶⁷ So wurzelt das *Gute* in einem *Denken*, das bereits *gegangene Wege* nicht einfach auslässt oder sich ihnen ganz verweigert – und in diesem Sinne auch das *jüngst* oder in *alter Zeit* *Gesagte* der *Anderen*

165 Søren Kierkegaard [1844]: *Philosophische Bissen*. Übers./hg. v. Hans Rochol. Hamburg 1989, S. 72f.

166 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 77.

Auch an einer weiter oben zitierten Stelle geht es darum, dass wir im *Denken* »das *Allein-Sein* artikulieren oder aktualisieren«. (Ebenda, S. 79.)

167 Ebenda, S. 85.

miteinbezieht – sie aber auch nicht einfach nachgeht, sondern neue sucht, wenn auch – oder gerade weil – dasjenige, das dort vor Augen tritt, niemals absehbar sein kann.

4.2 »Wortlos treten sie in den Schreitenden ein.«¹⁶⁸ Die Sprache der Namen

Wie war in dir, mein stiller Schoß, alles
trotzdem namenlos: draußen erst heißen die
Dinge.

Rainer Maria Rilke: *Ohne Titel*

An dieser Stelle soll nun erneut Walter Benjamin zu Wort kommen. Was kann es heißen, *als Einzelne*, was, *das Einzelne* zu denken? Ein Leben, heißt es bei Arendt, das sich dem Denken verschließt, ist möglich, aber nur noch im Sinne eines Überlebens, das das eigene Wesen verbirgt und der Welt vorenthält: »Ein Leben ohne Denken ist durchaus möglich; es entwickelt dann sein eigenes Wesen nicht – es ist nicht nur sinnlos, es ist gar nicht recht lebendig. Menschen, die nicht denken, sind wie Schlafwandler.«¹⁶⁹ Einer Sprache, die diesem Denken entspricht, die es auszusprechen vermag, möchte ich hier weiter noch mich anzunähern versuchen. Es wurde gesagt, dass Benjamin mehrere Sprachstufen kennt, deren Betrachtung der Möglichkeit näherbringen soll, eine Sprache zu denken, die nicht bloß verallgemeinert und subsumiert. Benjamin nennt eine solche Sprache – es ist oben bereits angeklungen – die Namenssprache. Ich hatte die Frage in den Raum gestellt, was es heißen kann, dem je Einzelnen *seinen* Namen zu geben. Außerdem wurde gefragt, was es wohl mit der sonderbaren Auslegung der Idee auf sich hat, die sich in diesen Namen aussprechen soll: Sind Ideen nicht gerade jene allgemeinen Bilder, in denen das Einzelne sich wiederfindet, durch die es als so und so Bestimmtes erkannt werden kann?

In seiner *Erkenntniskritischen Vorrede* postuliert Benjamin, dass ein formales Erkennen, ein Erkennen also, das Anschauungen unter Begriffe subsumiert, ohne Wahrheit sei.¹⁷⁰ Kann ein solches Erkennen ohne Wahrheit aber überhaupt noch *Erkennen* genannt werden? Gehört nicht zu jedem Erkennen, dass es sich innerhalb der Wahrheit bewegt? Hier wird ein Erkennen, das auf den Begriffen, den Formen der Dinge basiert, schlichtweg *als solches* in Frage gestellt. Was aber könnte ein Erkennen sein, das auf die Form als nur unter Begriffe ordnende verzichtet, eine »wahre Sprache«¹⁷¹, die außerhalb des gewöhnlichen Sprechens liegt und das Einzelne anzusprechen imstande ist? Arendt beschreibt das Erkennen als eines, das auf die Vermittlung von Kategorien angewiesen ist und so das Einzelne notwendig verfehlen muss: »Die Formen menschlicher Erkenntnis sind anwendbar auf alles, was ›natürliche‹ Eigenschaften hat, und somit auch auf uns selbst, insofern die Menschen Exemplare der höchst entwickelten Gat-

168 Vgl. Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*. In: ders.: *Gesammelte Schriften VI/1*: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Hg. v. Tillmann Rexroth. Frankfurt a.M. 1972, S. 419. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *In der Sonne*.)

169 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 190.

170 Vgl. Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 209f.

171 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*. In: ders.: *Gesammelte Schriften IV/1*: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Hg. v. Tillman Rexroth. Frankfurt a.M. 1991, S. 16. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Die Aufgabe des Übersetzers*.)

tung organischen Lebens sind; aber diese gleichen Erkenntnisformen versagen, sobald wir nicht mehr fragen: Was sind wir, sondern: *Wer* sind wir.«¹⁷²

Der Weg, den die Frage nach dem *Wer* eröffnet, die nicht zu erkennen und begreifen sucht, sondern einen Denkraum schafft, wird zugleich eine Sicht auf das Gute ermöglichen. Fragt man nach dem *Wer*, muss die Erkenntnis versagen, muss – bevor die Frage sich erheben kann – anerkannt werden, dass es hierauf keine letztgültige, übertragbare Antwort geben kann: Wer *diese eine da* ist, spricht über nichts weiter als *diese eine da*. Wenn man gewillt ist, diesen Schritt zu gehen, wird klar, warum Hannah Arendt so sehr an ihren Unterscheidungen festhält, worauf sie da weisen will. Wenn wir vergessen, dass es einzelne Fragen gibt, Fragen, die nicht nützlich sind, sondern den Grund bilden für Menschenwelt, vergessen wir auch, dass wir Menschen und als solche absolut Verschiedene sind, dass wir die Fähigkeit besitzen, das Neue zu denken und folglich weder einem unaufhaltsamen Verlauf ausgeliefert noch zu stetiger Verbesserung gezwungen sind. Wo diese Zusammenhänge ans Licht treten, weicht der wuchernde Pilz des Bösen zurück. Wird die Politik hingegen nur als Ort der Lösungen gedacht und politische Teilhabe als Sich-selbst-auf-eine-Seite-Schlagen verstanden, muss die Kraft, die in dem Gedanken einer Gemeinschaft liegt, die zwischen sich Welt zu gründen vermag, vollends verloren gehen. Wozu sich selbst zur Welt bringen, wenn die Welt in verschiedene Lager zerfällt, in die es sich einzufinden gilt? Aus einer derartigen Verschmelzung – würde Arendt sagen – kann nichts Neues entstehen und ist ein Sprechen vom Guten sinnlos. Einer solchen Gesellschaft muss Arendts »politische Frage ersten Ranges«, die Frage danach, ob wir uns dem technischen Fortschritt ganz anheimgeben wollen, sinnlos scheinen, sind doch alle ihr zugehörigen Tätigkeiten von einer Art, dass sie von Maschinen in der Tat besser, schneller und genauer verrichtet werden. Im Zwischen Welt gründen, das Neue zur Sprache bringen – nicht das Etwas-Andere, das Zufällige – kann dagegen nur ein *Wer*. Das Gute also muss nach diesem *Wer* fragen, es muss versuchen, ungewöhnlich zu sprechen, denkend neue Zusammenhänge herzustellen, es muss die *menschliche Erfahrung* miteinbeziehen, die niemals gleich oder auch nur ähnlich ist, sondern immer absolut und so dem Einzelnen angemessen, das es sprechend zu ergründen sucht.

4.2.1 »Und während seine Lippen sie formen, erkennt er sie.«¹⁷³ Die Idee

Benjamin charakterisiert dieses Fragen nach dem *Wer* als eines, das nicht nach Erkenntnis, sondern nach Wahrheit strebt. Auch Arendt grenzt die Wahrnehmung von absoluter Verschiedenheit von einem Erkennenwollen ab, wenn auch mit anderen Begriffen. Es zeigt sich aber, dass beide trotzdem in eine gemeinsame Richtung denken: Sie gehen davon aus, dass eine Sprache, die das Einzelne allgemeinen Begriffen unterordnet und bloß das Berechenbare mitteilt, das eigentlich Menschliche der Sprache, die Fähigkeit, die dem Menschen durch die Sprache gegeben ist, übergehen muss. Benjamin trennt zwischen Wahrheit, die das Einzelne meint, und Erkenntnis, die bloß einordnet. Arendt benutzt beide Worte in der zweiten Weise, versteht Wahrheit also im

172 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 20f.

173 Vgl. Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 419.

Sinne einer ›letzten Wahrheit‹, die sich der Frage verwehrt. Solche Wahrheit zu erreichen seien die Wissenschaften¹⁷⁴ bestrebt und auch eine solche Philosophie, die die *eine* Wahrheit zu erkennen suche: »Wahrheit und Sinn sind nicht dasselbe. Der Grundirrtum, dem alle speziellen metaphysischen Trugschlüsse nachgeordnet sind, besteht darin, den Sinn nach der Art der Wahrheit aufzufassen.«¹⁷⁵ Dem entgegen stellt sie den ›Sinn‹, der dem Einzelnen innewohnt und der sich im Gespräch erst zeigt. Der Sinn ist dasjenige, dem sich die Sprechenden anzunähern versuchen, das je Eigene – so wie es bei Benjamin die ›Wahrheit‹ ist, die sich in jeder Deutung andeutet –: Sinn heißt dann Möglichkeit, Unabgeschlossenheit. Arendt spricht vom »Sinn von Politik«¹⁷⁶ und vom »Sinn des Sprechens«¹⁷⁷: Der Sinn von Politik wird als Freiheit bestimmt und ist so die *Möglichkeit*, die in der Politik liegt. Der Sinn des Sprechens ist, dass es »Aufschluß« geben, dass sich in ihm die Sprechende zeigen kann. Dem gegenüber stellt sie das »bloße Gerede«, zu dem Sprache degradiert wird, wenn sie nur noch als »Mittel zum Zweck«¹⁷⁸ verstanden ist.

Der Sinn also ist niemals Zweck, er ist offene Möglichkeit. Sinn ist Deutung und das »Ergebnis des Verstehens«¹⁷⁹. Wir Menschen können ihn »insofern erzeugen, als wir uns mit dem, was wir tun und erleiden, zu versöhnen suchen«¹⁸⁰. Versöhnen heißt hier nicht, etwas gut sein lassen, es heißt – als Versuch, zu verstehen – sich gerade nicht »kontemplativ irgendeinem fortschrittlichen oder endzeitlichen Geschichtsverlauf [zu] widmen«¹⁸¹, sondern einen Versuch der Deutung wagen, sich selbst im Aussprechen des eigenen Verstehens zeigen und so ein Gespräch beginnen. Sinn geht für Arendt auch in der »Konkurrenz aller gegen alle« verloren: Hier »verliert alles seinen angestammten Sinn und bekommt jegliches einen Wert.«¹⁸² Der Wert also, der den Vergleich ermöglicht (so wie es auch die Erkenntnis tut), ist das Gegenteil des Sinns beziehungsweise der Wahrheit. In *Geschichte und Politik in der Neuzeit* heißt es: »Der Prozeß, der alles und alle zu Exponenten erniedrigt [...], hat sich ein Monopol auf Sinn und Bedeutung angeeignet, so daß der einzelne oder das Besondere nur dann und nur dadurch sinnvoll sein können, daß sie als bloße Funktionen verstanden werden.«¹⁸³

Benjamin hingegen gebraucht ›Sinn‹ ähnlich wie ›Erkenntnis‹; so spricht er etwa davon, dass sich die Übersetzung nicht dem »Sinn des Originals ähnlich machen«¹⁸⁴ dürfe; stattdessen solle sie das Original »nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes«¹⁸⁵ berühren. In ähnlicher Weise beschreibt er das Wesen des Einzelnen als »be-

174 Vgl. u.a. Hannah Arendt: *Vita activa*, S. 10.

175 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 25.

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

177 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 221.

178 Ebenda.

179 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 111.

180 Ebenda.

181 Ebenda, S. 125.

182 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 321.

183 Hannah Arendt [1957]: *Geschichte und Politik in der Neuzeit*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München 2016⁴, S. 81.

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

185 Ebenda, S. 19f.

haftet mit dem schweren und fremden Sinn«¹⁸⁶. Zugleich aber ist es gerade der Sinn, den es zu deuten gilt, wenn es um »die neunundvierzig Sinnstufen«¹⁸⁷ der Tora geht. So sagt Benjamin über sich, er »habe nie anders denken und forschen können als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn – nämlich in Gemäßheit der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle«¹⁸⁸. Sich dem Sinn eines anderen ähnlich machen heißt also, das Ureigene des Sinns, dass er nämlich absolut verschieden ist und keinem anderen gleicht, zu übergehen. Es muss der je einzelne Sinn gehört werden, nicht aber darf dieser eine vermehrt oder nachgeahmt werden. Der Sinn ist es, so könnte man in der Sprache beider sagen, der durch das Erkennenwollen in Gefahr gerät, er ist es, der Verschiedenheit und Deutbarkeit meint. In *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* schreibt Arendt, sie wolle in diesen »Übungen [...] das Problem der Wahrheit in der Schwebelage halten; es geht ausschließlich darum, wie man sich in dieser Lücke – der einzigen Sphäre, in der Wahrheit eventuell erscheinen mag – bewegt«¹⁸⁹.

Das je Einzelne ist nur in einem leeren Raum zu finden, den die Erkenntnis jedoch gerade einzunehmen versucht; so fragt Arendt, »warum das Denken, die Suche nach Sinn – im Unterschied zum Streben nach Erkenntnis, auch nach Erkenntnis um ihrer selbst willen –, so oft als etwas Unnatürliches empfunden wurde, als ob die Menschen, wenn sie zwecklos nachdenken – wenn sie über die natürliche Neugierde hinausgehen, die durch die vielfältigen Wunder des bloßen Daseins der Welt und ihrer eigenen Existenz wachgerufen wird –, als ob sie damit etwas täten, was dem Menschensein zuwider ist«¹⁹⁰. Walter Benjamin nun unterscheidet die Erkenntnis in eben dieser Weise von der Wahrheit, vielmehr unterscheidet er die beiden Begriffe nicht nur, er setzt sie sogar als einander Ausschließende: »Die Wahrheit, vergegenwärtigt im Reigen der dargestellten Ideen, entgeht jeder wie immer gearteten Projektion in den Erkenntnisbereich. Erkenntnis ist ein Haben. Ihr Gegenstand selbst bestimmt sich dadurch, daß er im Bewußtsein – und sei er transzendental – innegehabt werden muß. Ihm bleibt der Besitzcharakter. Diesem Besitztum ist Darstellung sekundär. Es existiert nicht bereits als Sich-Darstellendes. Gerade dies aber gilt von der Wahrheit.«¹⁹¹ Benjamin ordnet also der Erkenntnis die Begriffe zu und der Wahrheit die Ideen;¹⁹² diese Wahrheit der Dinge, ihr unvergleichbares Wesen ist es, nach dem ich im Folgenden fragen möchte.

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

187 Walter Benjamin [1931]: *Brief an Max Rychner*: März 1931. In: ders.: *Briefe*, Band 2. Hg. v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M. 1993, S. 524. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Brief an Max Rychner*.)

188 Ebenda, S. 524.

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

190 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 84.

191 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 209.

»Die Sprache kann für alles außerhalb der sinnlichen Welt nur andeutungsweise, aber niemals auch nur annähernd vergleichsweise gebraucht werden, da sie, entsprechend der sinnlichen Welt, nur vom Besitz und seinen Beziehungen handelt.« (Franz Kafka: *Oktavheft G* (18. Oktober 1917-Ende Januar 1918). In: ders.: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a.M. 1992, S. 59.)

192 Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 209.

Die Idee des Einzeldings kann demnach nicht sein Begriff sein; es muss ein ›anderes‹ Wort sein, überhaupt ein *Wort*, das nicht bedeutet, sondern von dem Einzelding her sich ausspricht, das nur ihm eigen, nur Teil *seines* Wesens ist. Solch eine Idee nennt Benjamin »Skelett des Wortes«, das Wort-Skelett, sie bedeutet »in Wahrheit«¹⁹³, sie bezeichnet nicht bloß: »Die sprachlichen Gebilde, so auch das Wort, teilen eine Mitteilbarkeit mit und symbolisieren eine Nicht-Mitteilbarkeit. Ein Wort teilt also nicht die Sache mit, die es scheinbar bezeichnet; sondern dasjenige, was es in Wahrheit bedeutet. So bezeichnet das Wort ›Turm‹ nicht etwa ›einen‹ Turm, und ebensowenig ›den‹ Turm, sondern es bedeutet etwas und zwar ohne es zu bezeichnen. Das Wort ›Turm‹ bedeutet etwas, das heißt nichts anderes als es teilt etwas mit.«¹⁹⁴ Das Wort Turm hingegen, das einen Turm bezeichnet, um ihn nutzbar und einordbar zu machen, ist das willkürliche Zeichen für einen Begriff. Dieses Zeichen »bezieht sich niemals notwendig auf das Bezeichnete; es bezieht sich also nicht auf den Gegenstand, weil dieser nur der notwendigen, innerlichen *intentio* sich erschließt«¹⁹⁵. Das Zeichen kann niemals den Gegenstand meinen, sondern immer nur das »den Gegenstand Bedeutende; [...], also etwa das Wort ›Dreieck‹ oder auch die mathematische Zeichnung des Dreiecks«¹⁹⁶.

Genau um dieses den Dingen Äußerliche soll es hier nicht gehen: »Die Relation des Gegenstandes zur Erkenntnis bestimmt nicht dessen Wesen. Für dessen Wesen ist die Idee als Seinsgrund gegenwärtig. Die Idee als Seinsgrund gründet das Ding durch dessen Anteil an der Idee. Das Sein des Gegenstandes lebt vom Sein der Idee. Diese Bestimmung der Idee als Sein definiert zugleich die Wahrheit als ein Sein.«¹⁹⁷ Die Idee ist demnach das Wesenhafte der absolut Verschiedenen, *ihr* soll ein Raum eröffnet werden. Durch die Erzählung einer reinen Namenssprache Adams wird diese Idee zur Erscheinung gebracht, gleichzeitig aber wird sie in ein Abseits gestellt, das wir mit *unserem* Sprechen nicht erreichen können. Diese Sprache nämlich, so wird sich zeigen, erkennt die Dinge im Nennen. Die Philosophie aber kann diesen Ideen in ihrer Darstellung eine Lücke schaffen, in der sie aufzuleuchten vermögen: »Wie sie Adam intentionslos beim Benennen sich geben, so müssen in gleich reiner Anschauung dem Philosoph im Erinnern sie sich zu erneuern streben. Und so ist mit Recht die ganze Philosophie im Verlaufe ihrer Geschichte, die so oft Gegenstand des Spottes gewesen ist, ein Kampf um die Darstellung weniger, immer wieder gleicher Worte [...].«¹⁹⁸

193 Walter Benjamin [1920-21]: *Das Skelett des Wortes*. In: ders.: *Gesammelte Schriften VI: Fragmente, Autobiographische Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 15f. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Das Skelett des Wortes*.)

194 Ebenda.

195 Walter Benjamin [1916-17]: *Lösungsversuch des Russellschen Paradoxons*. In: ders.: *Gesammelte Schriften VI: Fragmente, Autobiographische Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 14. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Lösungsversuch des Russellschen Paradoxons*.)

196 Ebenda.

197 Walter Benjamin [1924]: *Erste Fassung der Erkenntniskritischen Vorrede/Anmerkungen (zum Ursprung des deutschen Trauerspiels)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften I/3: Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 928f. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Erste Fassung der Erkenntniskritischen Vorrede*.)

198 Ebenda, S. 938.

Die Philosophin stellt die Ideen dar, indem sie sich ihrer *erinnert* und sie in der Zusammenführung mit dem Gegenwärtigen *wieder-erkennt*. Sie muss im Erdreich graben, »in dem die alten Städte verschüttet liegen«¹⁹⁹, und dieses Erdreich ist die Schrift. Dieses immer erneute Anrufen der alten Schriften kann die Ideen bergen und sie erinnernd ausgraben, sie darstellend erscheinen lassen. Solch wahrhaftes Erinnern ist ein kurzer, flüchtiger Moment, der in zufälligen Konstellationen Gegenwart und Vergangenheit zusammentreffen lässt. So ist das Medium der Erinnerung die Sprache, *in ihr* kann die Idee sich zeigen – nicht aber in den geschriebenen Worten selbst, sondern in ihren Zwischenräumen, denn nur dort kann ein Raum sich öffnen, in dem Erscheinung möglich ist. Im Durchgraben der einzelnen Sprachschichten, die sich, gleich den Erdschichten über eine verborgene Stadt, mit den Jahren über das Vergangene gelegt haben, erinnert die Suchende und schafft so Raum für ein Erscheinen. In diesem Sinne spricht Arendt von der Verwandtschaft des Denkens mit dem Erinnern, die sich beide auf ihrer Suche in die Sprache begeben – um auf diese Weise »Wurzeln zu schlagen, den eigenen Platz in der Welt [...] einzunehmen«²⁰⁰.

So birgt das Ideen-Wort im Gegensatz zum Begriffs-Wort Wahrheit, indem es das Einzelne bedeutet und nicht bezeichnet: »Im Wort liegt ›Wahrheit‹, im Begriff intentio oder allenfalls Erkenntnis, Wahrheit keinesfalls.«²⁰¹ Was aber verbirgt sich hinter diesem Ideen-Wort? Die Ideen sind es, die das wahre Sein der Dinge zeigen. »Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen. Das besagt zunächst: sie sind weder deren Begriffe noch deren Gesetze.«²⁰² Wie die Sterne am Himmelszelt existieren die Ideen also in der Welt, ohne von Begriffen abhängig zu sein, ohne unter Gesetzen zu stehen. Sie existieren nicht, damit sie zugeordnet werden oder in ihnen Sternbilder erkannt werden können; diese Bilder sind immer nachträglich und willkürlich, liegen nicht in deren Existenz begriffen. Auch sind sie wandelbar; Sterne

»Die Darstellung, wenn sie als die eigentliche Methode philosophischer Erkenntnis sich behaupten will, wird Darstellung der Idee sein.« (Ebenda, S. 928.)

199 Walter Benjamin [ca. 1932]: *Ausgraben und Erinnern*. In: ders.: *Gesammelte Schriften IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann et al. Frankfurt a.M. 1972, S. 400.

200 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 85.

201 Walter Benjamin [1920-21]: *Das Skelett des Wortes*, S. 15.

202 Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 214.

Sandro Pignotti deutet das Sternbild so: »Nur das perspektivische Abrücken von einer allzu nahen Sonne der Erkenntnis hin zum fernen Sternenhimmel einer Lehre kann einen konstellativen Überblick über alle Elemente gewähren. Der philosophische Wahrheitsbegriff ist für Benjamin also nicht länger wie in der Lichtmetaphorik der Aufklärung der Sonne greifbar oder wie im deutschen Idealismus und liberaler Systemphilosophie deckungsgleich mit Erkenntnis, sondern der Nachthimmel steht für eine neue Erkenntniskritik.« (Sandro Pignotti [2009]: *Walter Benjamin – Judentum und Literatur. Tradition, Ursprung und Lehre mit einer kurzen Geschichte des Zionismus*. Freiburg 2009, S. 100.) Und wenig später: »Erst vor dem Hintergrund eines neuen philosophischen Nachthimmels treten bei Benjamin Sonnen, nunmehr als Sterne, in Relation.« Diese kennen »keine Hierarchie untereinander und verschmelzen [...] nicht zu einem Oberbegriff, sondern verhalten sich entweder stumm oder bei richtiger Anordnung wie die Töne einer Musik, wie die Lichtpunkte eines Sternbildes zueinander, stehen aber in keinem Souveränitätskonflikt. In Benjamins Sternbildern ist jeder Punkt, wie in der Musik jeder Ton, ob leise oder laut, gleich notwendig für die Vollständigkeit der Konstellation.« (Ebenda, S. 107.)

können zu verschiedenen Bildern und so durch verschiedene Zuschreibungen zu lesbaren »Dingen« zusammengesetzt werden. Als einzelne »Sterne« aber existieren sie in absoluter Verschiedenheit.²⁰³

In einem Brief an Scholem beschreibt Benjamin seine *Erkenntniskritische Vorrede* als ein »zweites, ich weiß nicht, ob besseres, Stadium der früheren Spracharbeit [...], die du kennst, als Ideenlehre frisiert«²⁰⁴. In dieser »Ideenlehre« vergleicht er die Idee mit einer Sonne, um sich ihr zu nähern: »Alle Wesenheiten existieren in vollendeter Selbstständigkeit und Unberührtheit voneinander. Wie die Harmonie der Sphären auf den Umläufen der einander nicht berührenden Gestirne, so beruht der Bestand des mundus intelligibilis auf der unaufhebbaren Distanz zwischen den reinen Wesenheiten. Jede Idee ist eine Sonne und verhält sich zu ihresgleichen wie eben Sonnen zueinander sich verhalten. Das tönende Verhältnis solcher Wesenheiten ist die Wahrheit.«²⁰⁵ Von maßgeblicher Bedeutung ist hierbei meines Erachtens der Umstand, dass die Wahrheit das *Verhältnis* ist, das Zwischen-den-Ideen-Stehende also: Die Leere zwischen den Dingen, nicht die Dinge, wie wir sie sehen, nicht ihr Begriff, sondern das Dazwischen-Liegende. Und dieses Verhältnis, diese Lücke, die Benjamin hier meint, ist nicht *anzuschauen*, sie *tönt* und ist in diesem Sinne ausschließlich zu er-hören.

Benjamins Ideen sind nicht bildhaft zu denken – wie es die Grundbedeutung des Wortes *ιδέα* nahelegt –, sie sind keine Vorbilder für ihre weltlichen Erscheinungen, die Dinge der faktischen Welt. In einem platonischen Verständnis der Ideen kann nur die Erinnerung an diese die Dinge der Sinnenwelt erkennbar werden lassen. Platon ist es denn auch, der die ›Idee‹ allererst zum philosophischen Ausdruck erhebt. Er unterteilt die »Gesamtheit des Seienden« in »Ideen« und »Erscheinungen«²⁰⁶. Im *Phaidon* beschreibt er die Dinge als Teilhabende an den Ideen, alle Bäume als Teilhaber an der Idee des Baumes. Dort ist zu lesen, dass jede der Ideen »etwas sei an sich«²⁰⁷ und alle anderen Dinge aufgrund ihrer Teilhabe an den Ideen nach diesen benannt würden. Im *Höhlengleichnis* erläutert Platon sein Verständnis der Dinge; demnach sind die Erscheinungen als bloße Schattenbilder anzusehen, wohingegen einzig die Ideen selbst das Wahre zeigen.

203 Adorno beschreibt Benjamins Denken als eines, das »in sich keine Entwicklungszeit kennt, sondern [seine] Form aus der Konstellation der einzelnen Aussagen empfängt.« (Theodor W. Adorno [1955]: *Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 11: *Noten zur Literatur*. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 2003, S. 578.)

So könnte man Benjamins Schriften selbst als einen Himmel einzelner Sterne sehen, deren Ideen nebeneinanderstehen und denen kein eindeutiger Zusammenhang innewohnt.

204 Walter Benjamin [1925]: *Brief an Scholem/Anmerkungen (zum Ursprung des deutschen Trauerspiels)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* 1/3: *Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 882.

205 Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 214.

206 Wulff D. Rehfus (Hg.) [2003]: *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen 2003, S. 659.

207 Platon [ca. 380 v. Chr.]: *Phaidon*. In: ders.: *Sämtliche Werke*, Zweiter Band. Hg. v. Ursula Wolf. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Hamburg 1994, S. 164/102b.

Ich möchte die Erzählung hier kurz in Erinnerung rufen: Die Menschen fristen ihr Leben »gefesselt an Hals und Schenkeln«²⁰⁸ in einer Höhle und können voneinander und von den Dingen, die an ihnen vorbeigetragen werden, nur die Schatten sehen, die ein Feuer hinter ihnen auf der Wand vor ihren Augen aufscheinen lässt.²⁰⁹ Da diese Schatten nun das Einzige sind, das sie kennen, halten sie diese Bilder für die Wirklichkeit, die *Abbilder für die Dinge selbst*. Sie könnten also in dieser Lage nichts »anderes für das Wahre halten als die Schatten jener Kunstwerke«²¹⁰. Wäre aber einer von ihnen entfesselt und imstande »gegen das Licht zu sehen«, könnte er dies nur unter Schmerzen und würde »wegen des flimmernden Glanzes« nicht recht vermögen »jene Dinge zu erkennen, wovon er vorher die Schatten sah«²¹¹. Er wäre wohl »verwirrt« und würde das zuvor Gesehene für das Wahre halten. Dieses Sehen gegen das Licht beschreibt Platon als »dem Seienden näher und zu dem mehr Seienden gewendet«²¹²; der Befreite sehe nun »richtiger«²¹³. Zuerst aber würde dieses Sehen Schmerzen verursachen und so sei es eine Sache der »Gewöhnung«²¹⁴: »Und wenn er nun an das Licht kommt und die Augen voll Strahlen hat, wird er nicht das Geringste sehen können von dem, was ihm nun für das Wahre gegeben wird.«²¹⁵ Zunächst würde er nur Schatten erkennen können, dann Spiegelbilder der Menschen und der anderen Dinge im Wasser, zuletzt dann »sie selbst.« Schließlich wäre er imstande, »die Sonne selbst an ihrer eigenen Stelle anzusehen und zu betrachten«²¹⁶. Diese nun ist für Platon die höchste aller Ideen, sie ist es, »die alle Zeiten und Jahre schafft und alles ordnet in dem sichtbaren Raume und auch von dem, was sie dort sahen, gewissermaßen die Ursache ist«²¹⁷: Sie ist »die Idee des Guten«. Diese höchste aller Ideen ist »nur mit Mühe« zu erkennen, »wenn man sie aber erblickt hat«, zeige sich zugleich, »daß sie für alle die Ursache alles Richtigen und Schönen ist, im Sichtbaren das Licht und die Sonne, von der dieses abhängt, erzeugend, im Erkennbaren aber sie allein als Herrscherin Wahrheit und Vernunft hervorbringend, und daß also diese sehen muß, wer vernünftig handeln will«²¹⁸.

Diese Höhlenbewohner – »Uns ganz ähnliche«²¹⁹ – können das Seiende, die Ideen, ohne Bildung nicht wahrnehmen, und sehen so lediglich die Schatten der Urbilder.²²⁰ Platons Lehre besagt, die Seele eines jeden Menschen habe die Ideen einst gesehen, so dass ein jeder eine Idee von den Dingen habe; diese allerdings liege verborgen, denn bei

208 Platon [ca. 370 v. Chr.]: *Politeia (Das Höhlengleichnis)*. In: ders.: Sämtliche Werke, Zweiter Band. Hg. v. Ursula Wolf. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Hamburg 1994, S. 420/514a. (Im Folgenden zitiert als: Platon: *Politeia (Das Höhlengleichnis)*.)

209 Vgl. ebenda, S. 420/514bf.

210 Ebenda, S. 421/515bf.

211 Ebenda, S. 421/515c.

212 Ebenda, S. 421/515d.

213 Ebenda.

214 Ebenda, S. 421/516a.

215 Ebenda, S. 421/516a.

216 Ebenda, S. 422/516b.

217 Ebenda, S. 422/516bf.

218 Ebenda, S. 423/517bf.

219 Ebenda, S. 420/515a.

220 Vgl. ebenda, S. 420/514a.

der Geburt eines Menschen ginge seine fassbare Erinnerung verloren.²²¹ Es gibt hier also eine Urform der Dinge: eine Form, nach der die Dinge geformt werden, eine Form, an die der Mensch sich erinnert und die ihm so das Erkennen der Dinge ermöglicht. Denn obwohl »die Gegenstände der sinnlich wahrnehmbaren Welt dem Wechsel und der Veränderung unterworfen sind, sind sie im Hinblick auf die sie prägenden Ideen miteinander identisch«²²². Löwe bleibt also Löwe, insofern er durch die Idee der Löwen geprägt wurde; dieser eine erscheinende Löwe kann demnach niemals einzigartig sein, denn in seinem Wesen ist er vergleichbar, er ist, wie jeder andere Löwe auch, von der Idee der Löwen geprägt. Nur seine Idee, die unerkennbar für den Menschen bleibt, ist einzigartig. Diese Lehre zeichnet das Bild einer Welt, in der es keine einzelnen Dinge geben kann, sondern nur eine Urdee, die jedes Ding in Erscheinung treten lässt, indem sie es in Übereinstimmung ihrer Eigenschaften mit jenen ihres Urbildes erkennbar macht.

Benjamins Rede von den Ideen beschreitet völlig andere Wege. Zunächst scheint sie so, wie sie uns im Trauerspielbuch begegnet, auf eine Darstellung der Wahrheit hinzuweisen, die vergangen und unzugänglich ist. Die Zeit des Hörens scheint vorüber, die Begriffe scheinen unabänderlich von den Dingen Besitz ergriffen zu haben – was aber, wenn der Verfall der Sprache gar nicht zeitlich zu denken wäre? Wenn sich das Ertauben in jedem begrifflichen Sprechen neu vollzöge? Wenn das Einzelne immer noch gegenwärtig wäre und der Begriff überwunden werden könnte? Wie aber sollte sich denn eine Idee in der Welt zeigen können? Um zu sein, müsste sie dargestellt werden. Eine solche Ideendarstellung ist nach Benjamin aber überhaupt nur vermittelt durch Begriffe möglich. So heißt es im Trauerspielbuch: »Durch die Vermittlerrolle leihen die Begriffe den Phänomenen Anteil am Sein der Ideen. Und eben diese Rettung macht sie tauglich zu der anderen, gleich ursprünglichen Aufgabe der Philosophie, zur Darstellung der Ideen.«²²³ Das bedeutet aber nicht, dass die Ideen sich in Begriffe verwandeln, sondern nur, dass die Vermittlung der Ideen begrifflich geschieht. So wird die Idee zwar in Begriffen dargestellt, sie entzieht sich allem Begrifflichen aber dadurch, dass ihr gerade dasjenige mangelt, was den Begriff ausmacht, da sich der Begriff immer durch seinen Bezug zu anderen Begriffen bestimmt. Zum Verhältnis der Ideen zueinander heißt es aber, dass sie »in vollendeter Isolierung für sich [stehen]«²²⁴.

221 »Platon denkt die Urbilder [sc. die Ideen] als Entitäten, die die erscheinenden Einzelgegenstände in ihrer Reinheit verkörpern, jedoch vom Menschen mit seinen Sinnen nicht wahrgenommen werden können. Allerdings hat die Seele eines jeden Menschen, wenn sie sich im Tod eines Menschen vom Leib getrennt hat, die Ideen geschaut. Bevor jedoch die Seele bei der Geburt eines Menschen sich wieder mit dem Leib verbindet, muss sie den Fluss Lethe (das Vergessen) durchqueren, sodass sie das, was sie geschaut hat, mehr oder weniger vergisst. Erkenntnis ist damit für Platon nichts anderes als die Rückerinnerung der Seele angesichts eines erscheinenden Gegenstandes an die vorgeburtliche Schau der Ideen.« (Wulff D. Rehfus (Hg.) [2003]: *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen 2003, S. 659.)

222 Ebenda, S. 400.

223 Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 214.

224 Ebenda, S. 217f.

Diese Rede von einer Isolierung voneinander kann hier kaum bedeuten, dass sie bloß in einem Negationsverhältnis zueinander stehen, sondern muss heißen, dass ein Vergleich zwischen ihnen schlechthin unmöglich ist. Anders als die Begriffe haben die Ideen keine Merkmale, in denen sie einander gleichen könnten. Jede der Ideen ist, wie bereits gehört, »vollendet isoliert«, sie können in kein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Es sei also hier erneut an Platon erinnert, der die Sonne zur Idee aller Ideen erhebt: Der erkennende Mensch wird als letztes, am höchsten Punkt seiner Erkenntnis, imstande sein, diese ursprünglichste aller Ideen zu betrachten, die »alles ordnet in dem sichtbaren Raume und [...] gewissermaßen die Ursache [von allem] ist.«²²⁵. Bei Platon ist – wie sich gezeigt hat – die eine Idee der Ideen sonnenhaft, sie steht über den anderen. Das muss heißen: Sie stehen in einem Verhältnis, sie gleichen sich in ihrem Der-Sonne-untergeordnet-Sein. Die eine Sonne nun, der die übrigen Ideen untergeordnet sind, ist für Platon die »Idee des Guten«. Mit Benjamin lässt sich sagen »die Ideen sind das Gute« – dass sie *sie* sind, weder als Vorbild über- noch der einen Idee untergeordnet – so wie sich mit Arendt sagen lässt, das Gute liegt in *den* Menschen. Das Gute zeigt sich hier wie dort im Denken einer absoluten Verschiedenheit. Benjamins Ideen sind *jede für sich* solche Sonnen, stehen also in keinem Verhältnis. In diesem Sinne kann er schreiben, dass die Wahrheit verhältnislos ist – somit auch die Ideen: »Wahrheit tritt nie in eine Relation und insbesondere in keine intentionale. Der Gegenstand der Erkenntnis als ein in der Begriffsintention bestimmter, ist nicht die Wahrheit. Die Wahrheit ist ein aus Ideen gebildetes, intentionsloses Sein. Das ihr gemäße Verhalten ist demnach nicht ein Meinen im Erkennen, sondern ein in sie eingehen und verschwinden. Die Wahrheit ist der Tod der Intention.«²²⁶

Wenn die ideenhafte Sprache, die Sprache der Wahrheit, ihrem Wesen nach ziellos ist, kann sie nicht als bloßes Mittel eines sie bestimmenden Subjekts begriffen werden: Die Wahrheit des Satzes bedeutet den Tod eines solchen Ziels. Als einfaches Mittel – etwa der Politik – steht sie der formlosen Sprache am fernsten. Ich möchte hier an Benjamins Auseinandersetzung mit Martin Buber erinnern, der die Sprache als angemessenes Mittel begreift, im Namen der »guten Sache« bestimmten Zwecken zu dienen. Für Benjamin hingegen ist im bloßen Benutzen der Sprache das eigentliche Ziel einer jeden Rede weitestmöglich verfehlt: »In wievielerlei Gestalten auch die Sprache sich wirksam erweisen mag, sie wird es nicht durch die Vermittlung von Inhalten, sondern durch das reinste Erschließen ihrer Würde und ihres Wesens tun. [...] Als Mittel genommen wuchert es.«²²⁷ Diese Aussage könnte leicht als Aufruf zur Untätigkeit missdeutet werden; vielmehr aber geht es darum, eine Tat nicht als »mittelbares Resultat des Wortes«²²⁸ zu verstehen, sondern den Ort zu finden, an dem »das Wort gerade nicht als ein Mittel in praktischer Hinsicht gebraucht wird«²²⁹, gerade so aber erst wirklich tätig sein kann. Denn tätig sein können wir nur als wir selbst, als Wer, und in dieser Weise erscheinen

225 Platon [ca. 370 v. Chr.]: *Politeia (Das Höhlengleichnis)*, S. 422/516bf.

226 Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 217f.

227 Walter Benjamin [1916]: *Brief an Martin Buber: Juli 1916*. In: ders.: Briefe, Band 1. Hg. v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M. 1993, S. 127.

228 Uwe Steiner [2011]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 595.

229 Ebenda.

können wir nur, wenn wir sprechen, um uns einer Frage anzunähern, nicht, wenn wir unser Sprechen und so uns selbst zum Mittel nehmen, um über sie hinwegzukommen.

Auch die Darstellung der Ideen – von der eben die Rede war – ist nur durch Begriffe möglich, sie geht aber anders vor sich, nimmt die Darstellung als Versuch, die eigene Sichtweise auszusprechen, um sie dann im Zusammenhang mit Anderen wiederum in Frage zu stellen. Benjamin beschreibt diese Darstellung als die ursprüngliche Aufgabe der Philosophie; so schreibt er in einem Brief an Florens Christian Rang im Jahr 1923: »[D]ie Ideen sind die Sterne im Gegensatz zu der Sonne der Offenbarung. Sie scheinen nicht in den Tag der Geschichte, sie wirken nur unsichtbar in ihm. Sie scheinen nur in die Nacht der Natur. Die Kunstwerke nun sind definiert als Modelle einer Natur, welche keinen Tag also auch keinen Gerichtstag erwartet, als Modelle einer Natur die nicht Schauplatz der Geschichte und nicht Wohnort der Menschen ist. Die gerettete Nacht. [...] Die Philosophie hat die Idee zu benennen wie Adam die Natur [...].«²³⁰

Die Struktur der Ideenwelt muss im Sinne der vorangegangenen Ausführungen also als eine diskontinuierliche bezeichnet werden: *Jede* Idee ist eine Sonne, diese Relationslosigkeit muss eine jede Darstellung berücksichtigen. »Das philosophische Gedankenreich entspinnt sich nicht in der ununterbrochenen Linienführung begrifflicher Deduktionen, sondern in einer Beschreibung der Ideenwelt. Ihre Durchführung setzt mit jeder Idee von neuem als einer ursprünglichen an. Denn die Ideen bilden eine un-reduzierbare Vielheit. Als gezählte – eigentlich aber benannte – Vielheit sind die Ideen der Betrachtung gegeben.«²³¹ Der Gang von einer Idee zur anderen kann somit niemals eigentlich ein Gang sein, sondern fordert immer einen Sprung, ein Absetzen.²³² Benjamin fasst dies in der Rede vom immer neuerlichen Atemholen: »Ausdauernd hebt das Denken stets von neuem an, umständlich geht es auf die Sache selbst zurück. Dies unablässige Atemholen ist die eigenste Daseinsform der Kontemplation. Denn indem sie den unterschiedlichen Sinnstufen bei der Betrachtung eines und desselben Gegenstandes folgt, empfängt sie den Antrieb ihres stets erneuten Einsetzens ebenso wie die Rechtfertigung ihrer intermittierenden Rhythmik.«²³³

Dass Benjamin diese Bezeichnung wählt, um das immer neue Aussetzen und wieder Anheben des Denkens zu umschreiben, das dem Ideen-Wesen der Dinge sich entgegenspricht, muss aufhorchen lassen: Atemholen, Einatmen, ist ja nicht nur ein Absetzen, eine Unterbrechung des Atmens, sondern zugleich die Voraussetzung des Lebens. Es ist die Lücke, die das Sein dessen, *nach dem* sie kommt, wie auch dasjenige dessen, *vor dem* sie aussetzt, möglich macht. Dieses Atemholen, das die Diskontinuität der Ideen zeigt, bedeutet so gleichzeitig den Tod der Intention – des einen selbstverständlichen Verlaufs – und das Leben der einzelnen Wahrheit. Wir können nicht, ohne abzusetzen, ohne neuen Atem zu schöpfen, von einer Idee zur anderen gehen. In der Schriftform

230 Walter Benjamin [1923]: *Brief an Florens Christian Rang*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* I/3: *Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 889.

231 Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 223.

232 Zum »Sprung in die Wahrheit« siehe: Bernd Witte [1985]: *Walter Benjamin. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1985, S. 61.

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

eines Textes lässt sich ein solches Absetzen in den Zwischenzeilen, dem weißen Raum, der sich zwischen den Zeilen sowie zwischen jedem einzelnen Wort zeigt, ausmachen. Benjamin hat diesen Eindruck im Aufbau vieler seiner Texte noch verstärkt, indem er regelmäßig wiederkehrende Leerzeilen einfügt. Diese scheinen innerhalb der einzelnen Kapitel, zwischen den je einzelnen Gedanken auf, um dadurch nicht nur ein Abbrechen heraufzubeschwören, sondern auch andere Verknüpfungen zwischen den bereits vergangenen und noch kommenden Teilen zuzulassen, also ihre eigene Diskontinuität zu zeigen.

Wenn wir also nach dem Wesen des Einzelnen fragen, müssen wir nach dessen Idee fragen. Nachdem ich hier mit dem vertraut gemacht habe, was Benjamin mit diesem Wort meint, möchte ich mich nun mit dem reinen Ausspruch dieser Idee, mit dem Erscheinen der Idee in der Welt, befassen. Dieses Erscheinen im Ausspruch heißt bei Benjamin *Name*, im Namen erscheint das Ding in seiner Einzelheit. Dieser Name nennt, ohne aber zu bezeichnen. Er bedeutet ein Erkennen im Ausspruch, das einem gewöhnlichen Sprechen versagt bleiben muss. In Kafkas *Schloß* heißt es an einer Stelle: »Sie deuten, Herr Vorsteher«, sagte K., »den Brief so gut, daß schließlich nichts anderes übrigbleibt als die Unterschrift auf dem leeren Blatt Papier.«²³⁴ Die Deutung – das immer erneute Durchgraben der alten Sprachschichten – bringt der Leere näher, da sie das Feststehende, scheinbar Unveränderbare in Frage stellt. Neuanfang wird dort denkbar, wo die Deutung das Gesetzte ganz zum Verschwinden bringt und auf diesem Weg Raum schafft für das je Einzelne, niemals Festsetzbare. Was dann übrigbleibt, ist nur noch eines, das wahrhaft Einzelne: *der Name*.

4.2.2 »Und da kam das Meer, und gab ihm einen Rufnamen und einen Zunamen der Wind.«²³⁵ Die Stufen der Sprache

Es soll hier nun um ein Sprechen gehen, das nicht formhaft ist, in dem die Ideen erscheinen. Was aber ist Sprache anderes als Form, was ist sie anderes als ein Mittel, um Gedanken Ausdruck zu verleihen, um zu Anderen von den Dingen zu sprechen? Es muss hier um ein Sprechen gehen, das nicht bloß vergleicht – trotzdem aber: ein Sprechen. Wie oben bereits erwähnt, ist die Namenssprache streng von einem darstellenden Sprechen zu trennen, beide aber stehen in verschiedener Weise in Bezug zu den Ideen. Hier soll es nun um die Namenssprache gehen. Zunächst muss die Frage lauten: Was ist überhaupt Sprache? Bei Benjamin heißt es: »Jede Äußerung menschlichen Geisteslebens kann als eine Art der Sprache aufgefaßt werden, und diese Auffassung erschließt nach einer wahrhaften Methode überall neue Fragestellungen. [...] Sprache bedeutet in solchem Zusammenhang das auf Mitteilung geistiger Inhalte gerichtete Prinzip in den betreffenden Gegenständen: in Technik, Kunst, Justiz oder Religion. Mit einem Wort: jede Mitteilung geistiger Inhalte ist Sprache, wobei die Mitteilung durch das Wort nur

234 Franz Kafka [1922]: *Das Schloß*. In: ders.: *Gesammelte Werke* in zwölf Bänden, nach der Kritischen Ausgabe, Viertes Band. Hg. v. Hans-Gerd Koch. Frankfurt a.M. 2001⁸, S. 90.

235 Vgl. Rafael Alberti [1929]: *Der Engel aller Engel*. In: ders.: *Über die Engel/Sobre los ángeles: Gedichte*. Übers. v. Fritz Vogelsgang. 1981, S. 67.

ein besonderer Fall, der der menschlichen, und der ihr zugrunde liegenden oder auf ihr fundierten (Justiz, Poesie), ist. Das Dasein der Sprache erstreckt sich aber nicht nur über alle Gebiete menschlicher Geistesäußerung, der in irgendeinem Sinn immer Sprache innewohnt, sondern es erstreckt sich auf schlechthin alles. Es gibt kein Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Inhalt mitzuteilen.«²³⁶ Alles ist also Sprache, in allem Einzelnen liegt die Möglichkeit des Ausgesprochen-Werdens. Jedes Ding der Welt hat in dem Sinn an der Sprache teil, dass es einen geistigen Inhalt hat, der in Sprache verwandelbar ist. Die menschliche Sprache, um die es uns hier gehen soll, ist selbst aufs Innigste verflochten mit den Sprachen der Dinge, um nicht zu sagen: mit ihnen eins. So ist das Sprechen der Menschen Ausdruck der Sprache der Natur, Öffnung des geistigen Inhalts. Sind *das* also die verschiedenen Sprachen, diese menschliche und jene dingliche? Aber was soll das überhaupt heißen, dass die Dinge sprechen, dass sie einen geistigen Inhalt mitteilen?

Es sollen zunächst die verschiedenen Sprachen betrachtet werden: In seinem Sprachaufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* unterscheidet Benjamin zwischen der göttlichen sowie zwei Stufen der menschlichen Sprache. Benjamins Überlegungen zu den Sprachstadien nehmen ihren Ausgang von der biblischen Überlieferung, die wenigstens zwei Weisen, Mensch zu sein, kennt. Der Sündenfall markiert die Grenze zwischen dem paradiesischen Zustand und dem nachparadiesischen, dem abgefallenen und gerichteten Stand. Benjamin ist hier vor allem an dem Moment, der sich am Baum der Erkenntnis zeigt, und der Wandlung, die sich in dessen Folge ereignet, gelegen. In der Tora ist zwar nicht ausdrücklich von einem Wandel der Sprache die Rede, Benjamin liest aber die genannte Stelle in diesem Zusammenhang. Mit der Verbannung aus dem Paradies wandelt sich auch und vor allem, man möchte so weit gehen zu sagen: einzig und allein, die Sprache des Menschen. Vor dem Sündenfall ist die Sprache der Menschen zu einer unmittelbaren Erkenntnis der Dinge fähig. Benjamin spricht hier von der »reinen«²³⁷ Sprache.

Diese reine Sprache benennt, ohne zu vergleichen, sie spricht das Wesen der Dinge aus, sie nennt sie bei *ihrem* Namen; ich werde sie von nun an mit Benjamin Namensprache nennen. Es findet keine Benennung als Zuordnung von Zeichen statt, die die Dinge charakterisieren, typisieren, kategorisieren, sondern in der Nennung der Dinge liegt bereits die Erkenntnis ihres Wesens. Es zeigt sich also nichts Dahinterliegendes *durch* das Wort, sondern das Geistige erscheint *im* Wort.²³⁸ Was hier also nennt, ist:

236 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 140f.

237 Vgl. ebenda, S. 153.

238 Vgl. ebenda, S. 143f.

Die Bezeichnung eines Dahinterliegenden, eines Wesens, das hinter dem liegt, das offensichtlich ist, birgt Schwierigkeiten, entspricht es doch beim ersten Hinsehen dem platonischen Gedanken, dass eigentlich nichts, was wir sehen, da ist, dass so also kein Einzelnes existiert, sondern immer nur die Idee ›dahinter‹. Benjamin versucht dagegen gerade das Einzelding hervor-zu-schreiben. Trotzdem scheint es mir richtig, von einem solchen Dahinter zu sprechen, da Benjamins Beschreibungen der Lücken jener Darstellungsweisen, die die Idee erscheinen lassen sollen, immer vom Blick durch eben diese Zwischenräume und somit von dem Dahinter-Liegenden sprechen. Eines

der Name, bloß Name. So ist hier gesagt, dass es in diesem Stadium keine Form geben kann – der Name kennt keinen Unterschied. Was der Name benennt, ist nicht zu sagen. Jede Angabe eines Begriffs, den die Namen meinen, muss die Sache verfehlen, da die Namen ja schlechterdings *nichts* meinen. Diese nichts meinenden, alles sagenden Namen sind das einzige, in dem Wahrheit liegt. Nehmen wir das Dreieck, um uns diesem Gedanken anzunähern. Der Begriff ›Dreieck‹ wirft alle ›Dreiecke‹ zusammen und bleibt diesen äußerlich, er sammelt sie unter sich. Der Name aber, der die reine Sprache ist, hat teil an der Sache.

In einer Tabelle Benjamins, die Name, bedeutendes Wort und bloßes Zeichen nebeneinanderstellt, ist zum Namen zu finden: »Intentio prima: Der reine Name (bezieht sich auf die substantia oder das Wesen. Ist jedoch nicht bedeutend, sondern *etwas an der Sache selbst*, was sich auf ihr Wesen bezieht).«²³⁹ Dieser Bezug auf das Wesen des Dings kennzeichnet die reine Sprache. Der Name ist also gerade nicht der Begriff, der dem Ding zugeordnet wird, wie hier der Begriff ›Dreieck‹ für das Ding, das wir als ›Dreieck‹ bezeichnen. Denn den »Namen ›Dreieck‹ gibt es ebensowenig, wie es überhaupt Namen für die allermeisten Gegenstände in der Sprache gibt. Diese kennt nur Wörter für sie, in welchen die Namen verborgen liegen.«²⁴⁰ Kraft des Begriffs haben »die Wörter ihre Intention auf den Gegenstand; sie haben durch den Namen an ihm teil. Der Name ist in ihnen nicht rein, sondern an ein Zeichen gebunden.«²⁴¹ Trotz dieser Intention aber, die die Worte durch den Begriff erhalten, liegen die Namen in den abgenutzten und abgegriffenen Worten weiterhin verborgen.

Die Namen jedoch, die die reine Sprache nennt, sind nicht gebunden; sie nennen die Dinge, ohne sie in einen Bezug zu setzen. Die Benennung der Wesen der Erde wird in der Genesis wie folgt beschrieben: »Nun bildete das ewige Wesen, Gott, aus dem Erdenreiche alles Wild des Feldes und alles Geflügel des Himmels und führte sie vor den Menschen, um zu sehen, wie er es nennen werde. Und jedes lebendige Tier, wie es der Mensch nennen würde, so sollte sein Name sein. Der Mensch nannte die Namen allerlei Viehs, allerlei Geflügels und allerlei Wildes.«²⁴² Der Mensch *nannte* die Namen, er erfand sie nicht, oder überlegte sich, welche die passenden seien, er *nannte* sie. Und so hießen sie. Dieses Benennen der Wesen der Erde ist es, was Benjamin reines Sprechen nennt. Es benennt die Dinge so, wie sie heißen, es kennt den Namen der Dinge, weil dieser sich aus ihnen hinauspricht. Die Dinge selbst sind es, die in ihrem Namen erscheinen, die ihr Wesen aussprechen. Das, was dieses reine Sprechen also ausmacht, ist nicht die genaue Kenntnis aller Namen der Wesen der Welt oder ein besonderes

der Bilder, die das vor Augen führen, ist jenes der Arkaden, die das Hinter-ihnen-Liegende, im Gegensatz zu einer Mauer, nicht ganz verdecken: »[D]er Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade.« (Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 18.)

239 Walter Benjamin [1916-17]: *Lösungsversuch des Russellschen Paradoxons*, S. 12. [Hervorhebung der Autorin.]

Zu den anderen beiden heißt es: »Intentio secunda: Das bedeutende Wort (enthält den Namen gebunden, bezieht sich undeutlich auf das Wesen); Intentio tertia: Das bloße Zeichen (bezieht sich auf das Bedeutende).«

240 Ebenda, S. 14.

241 Ebenda.

242 Die Tora, S. 36.

Einfallsvermögen, zu wem wohl welcher Name passte, nein: es ist der Ge-hör-sinn, der Adam sie in ihrem Wesen, in ihrer Einzelheit erkennen lässt. So ist es nicht etwa die Kenntnis bestimmter Worte, die den Menschen nach dem Verzehr des Apfels vergeht, sondern ihr Gehör.

Ich möchte kurz auf den dritten Stand der Sprache zu sprechen kommen: Diese höchste aller Sprachen ist die göttliche; an dieser Stelle ist sie nur insofern von Bedeutung, als sie es ist, die den Dingen ihren Namen verleiht, in dem sie fortan existieren und in dem sie sich aussprechen. Sie ist also in gewisser Weise die Begründung von allem, der ursprüngliche, schöpferische Ausspruch, der die Dinge erst ins Leben ruft: »Am Anfang war das Wort.«²⁴³ Es wird aber vor allem von den zwei anderen Sprachstufen zu sprechen sein: der reinen Sprache *vor* und der begrifflichen Sprache *nach* dem Sündenfall. *Die Wirklichkeit hat die Worte Gottes bis zum Rand mit alldem gefüllt, wovon Gott, als er noch niemanden zum Reden hatte als sich allein, sprach: Die Bäume sind in sein Wort hineingewachsen, die Fische seinem Wort Fisch hinterhergeschwommen und schnell hineingeschlüpft zwischen die Schuppen, die durch sein Reden von Schuppen schon da waren, die Vögel sind ihrem von Gott schon ausgesprochenen Gefieder bis zum Himmel gefolgt und haben es übergestreift.*²⁴⁴

Über die Namensprache wurde gesagt, dass sie das Einzelne in seinem Namen erkennt, dass sie die Sprache der Dinge hört. Heißt das nun, dass jedes Ding eigentlich sprechen kann, dass jedes sein Wesen aussprechen möchte? Das würde bedeuten, dass ein jedes Phänomen der Welt in bestimmter Art an der Sprache teilhat. Benjamin sagt: »Es gibt kein Geschehen oder Ding weder in der belebten noch in der unbelebten Natur, das nicht in gewisser Weise an der Sprache teilhätte, denn es ist jedem wesentlich, seinen geistigen Gehalt mitzuteilen.«²⁴⁵ Ein Baum ist nicht bloß Baum unter Bäumen, er ist nicht bloß in diesem oder jenem *anders* als die anderen Bäume, er ist dieser eine Baum und durch Begriffe nicht als Einzelner zu beschreiben. Dass da aber etwas ist, dass *er ist*, scheint sich uns mitzuteilen. Betrachten wir einen Baum und erkennen seine ganze Eigenheit, sind keine Begriffe auffindbar, die mitteilen könnten, *wen* wir da sehen. Aber es gibt doch etwas, das da ist, das sich ausspricht – warum sonst sollten wir ahnen, dass er nicht bloß ein Ding ist, das eben Baum heißt?

Die Dinge also wollen ihr geistiges Wesen mitteilen, dieses ist nicht die »Sprache selbst, sondern etwas von ihr zu Unterscheidendes«²⁴⁶. Es muss folglich ein Unterschied gesetzt werden zwischen dem geistigen und dem sprachlichen Wesen eines Dinges. »Das geistige Wesen ist mit dem sprachlichen identisch, nur *sofern* es mitteilbar ist. Was an einem geistigen Wesen mitteilbar ist, das ist sein sprachliches Wesen. Die Sprache teilt also das jeweilige sprachliche Wesen der Dinge mit, ihr geistiges aber nur, sofern es unmittelbar im sprachlichen beschlossen liegt, sofern es mitteilbar ist.«²⁴⁷ Jedes

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

Im Johannes-Evangelium heißt es: »Das Wort ward Fleisch. Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist.« (Die Bibel, S. 110 (Joh 1,1-3).)

244 Jenny Erpenbeck [2004]: *Wörterbuch*. Frankfurt a.M. 2004, S. 59f.

245 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 140f.

246 Ebenda, S. 141.

247 Ebenda, S. 142.

Ding hat demnach ein begriffliches Wesen, das aus Sprache besteht, und ein ideelles Wesen, das aus Geist besteht. Wahrheit kann aber nur in der Idee bestehen, denn wie soll sich Wahrheit in etwas finden, das nachträglich einem Ding hinzugefügt wurde und das vor allem immer nur im Vergleich meinen kann, niemals aber wirklich eine Einzigkeit. So teilt jede Sprache letztlich sich selbst mit: »Die Sprache der Lampe z. B. teilt nicht die Lampe mit (denn das geistige Wesen der Lampe, sofern es *mittelbar* ist, ist durchaus nicht die Lampe selbst), sondern: die Sprach-Lampe, die Lampe in der Mitteilung, die Lampe im Ausdruck.« So ist das »sprachliche Wesen der Dinge [...] ihre Sprache«²⁴⁸. Wenn aber dieses sprachliche Wesen der Dinge ihre Sprache und dieses das mitteilbare des Wesens ist, dann liegt die Wahrheit zwingend außerhalb der Sprache, wenigstens unserer begrifflichen. Der Mensch selbst teilt sein geistiges Wesen mit, indem er die Dinge benennt²⁴⁹; wenn also der Mensch in Worten spricht, so benennt er. Für Benjamin ist das Wesen der Dinge ihre Sprache; in ähnlicher Weise kann sich für Arendt der absolut verschiedene Mensch als er selbst nur in der Sprache – seiner eigenen Aussprache – zur Welt bringen. Zugleich sind beide absolut Einzelnen auf die Anderen angewiesen, darauf, dass sie gesehen und gehört werden – aussprechen können sie sich nur, indem sie sich an jemanden richten, der sie als sie selbst erkennt. Der Mensch kann als er selbst nur erscheinen, indem er benennt – indem er einer Sache *einen Namen gibt*, indem er seine Gedanken ausspricht und in ein Urteil findet. In *Vom Leben des Geistes* heißt es in diesem Sinn: »Die geistigen Tätigkeiten, selbst unsichtbar und auf das Unsichtbare gerichtet, offenbaren sich nur in der Sprache. Ganz wie erscheinende Wesen in einer Welt der Erscheinungen den Drang haben, sich zu zeigen, so haben denkende Wesen, die immer noch zur Erscheinungswelt gehören, auch nachdem sie sich geistig von ihr zurückgezogen haben, einen Drang, zu sprechen und so zu offenbaren, was anderenfalls überhaupt nicht in der erscheinenden Welt enthalten wäre.«²⁵⁰ Auch hier zeigt sich das Einzelne als erst in der Aussprache *Seiendes*.

In der abgefallenen Sprache ist ein Erschaffen der Dinge im Namen nicht mehr möglich, unsere Sprache ist ein-deutig und versucht ständig einzuordnen. Den Dingen einen Namen geben muss uns heute heißen, im Versuch, das Einzelne wahrzunehmen, über es zu sprechen. Die Geschichte des Sprachverfalls hier zu erzählen vermag genau dies zu zeigen: dass ein bloß vergleichendes Sprechen das Einzelne immer verfehlen muss. Und auch, dass der Mensch sich in dieser Sprechweise selbst verliert, dass er an sich selbst vorbeispricht, dass er absolute Verschiedenheit an sich verleugnet. Einzigartigkeit ermöglichen kann nur die Mitteilung, Teilung des eigenen Selbst im Denken, Teilung der Sache im gemeinsamen Gespräch: Die Teilung erst schafft Einzelheit. »Der Name hat im Bereich der Sprache einzig diesen Sinn und diese unvergleichlich hohe Bedeutung: daß er das innerste Wesen der Sprache selbst ist. Der Name ist dasjenige, durch das nichts mehr, und in dem die Sprache selbst absolut sich mitteilt. Im Namen ist das geistige Wesen, das sich mitteilt, die Sprache. Wo das geistige Wesen in seiner Mitteilung die Sprache selbst in ihrer absoluten Ganzheit ist, da allein gibt es den

248 Vgl. Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 142.

249 Ebenda, S. 143.

250 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 103.

Namen, und da gibt es den Namen allein. Der Name als Erbteil der Menschensprache verbürgt also, daß die Sprache schlechthin das geistige Wesen des Menschen ist; und nur darum ist das geistige Wesen des Menschen allein unter allen Geisteswesen restlos mittelbar.«²⁵¹ Der Mensch Dinge in ihrem Namen. »Nur durch das sprachliche Wesen der Dinge gelangt er aus sich selbst zu deren Erkenntnis – im Namen.«²⁵² Nennt er aber die Rose Rose, schön, duftend, leuchtend, ist das natürlich kein Erkennen dieser Rose, kein Name. Denn nein, das ist es nicht, das diese eine Rose ausmacht, nicht – schön, duftend, leuchtend, es ist ... – etwas anderes. Es ist dasjenige, was die Rose selbst ausspricht, eben nicht das Rosen-artige, sondern ihr eigenster Ausspruch. Es gibt *dieses da*, dieses eine da und auch ein Erkennen dieser einen Rose als einer einzigartigen, es gibt das Ringen um Wörter, Beschreibung, Zutreffendes – und es gibt den Fehlschlag, das Verfehlen der Sache. Und dort, in diesem Moment der Unsicherheit und dem Wissen darum, dass es eine Beschreibung niemals geben kann, dass es solche an das Eine hinreichende Beschreibung niemals geben kann, niemals geben sollte, darin findet sich wohl das geistige Wesen der Rose, dieser einen. Das Bedürfnis, die Dinge zu beschreiben, sie in den Vergleich zu setzen, kommt nicht nur aus dem Willen zur Verbesserung, sondern auch aus dem Drang, die Dinge festzusetzen und sie als Ganzes zu begreifen, sie einzuschätzen und zu berechnen. Ähnlich wie die Fotografie, die einen unwiederbringlich verlorengehenden Augenblick festzuhalten versucht, will das Beschreiben festzurren und für immer konservieren. Man fasst unter den Begriff, um unveränderlich festzusetzen, was nicht festzusetzen ist, denn was wäre das Gerechte noch, wenn es sich in diesem Begriff fassen ließe?

Das Denken, das einer Idee in Benjamins Sinne nach-denkt, versucht also sowohl dem grellen Licht der Erkenntnis zu entkommen als auch zugleich durch ein immer wieder neues Ansetzen, immer wieder neues Fragen und Weiterdenken, dem Einzelnen näherzukommen und es so immer wieder anders zu beleuchten: »Alles Denken« – ich habe es weiter oben schon angeführt – »fängt mit der Alltagssprache an und entfernt sich von ihr. Das Bedürfnis zu denken entsteht immer dann, wenn wir das Empfinden haben, daß Worte in ihrer gewöhnlichen Bedeutung eher verdunkeln als erhellen.«²⁵³ Denken legt die Lücke offen zwischen dem Begriff und dem absolut Verschiedenen und versucht sich in der Beschreibung dessen, das ihm da begegnet. Es legt zugleich eine Lücke frei in der Denkenden selbst, die im Denken zwei wird und so nicht schon vor dem Denken weiß, was sich am Ende dieses Ganges zeigen wird. Denken ist ein Zusammensetzen des bereits Gedachten in neuen Konstellationen, es bringt die verschiedenen Perspektiven und Erfahrungen derjenigen zusammen, die da sprechen, und belichtet so immer wieder in *absolut* anderer Weise.

Denken heißt insofern immer auch anfangen, und – in Thomas Schestags Worten – »anzufangen heißt, mit allem, was berechenbar und kalkulabel bleibt, aufzuhören. Der Anfang ist kein Einsatz, sondern Aus-satz. Wer anfängt, setzt aus«²⁵⁴. Arendts *Denk-*

251 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 144.

252 Ebenda.

253 Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 772.

254 Thomas Schestag [2006]: *Die unbewältigte Sprache*, S. 14.

tagebücher – die Bücher also, in denen sie ihr Denken in eine Form zu bringen suchte – sind durchsetzt von Zitaten und Dichtungen, die immer wieder anspringen und das Denken unterbrechen, in andere Richtungen lenken, aufhorchen lassen. Benjamin äußert sich zur Verwendung von Zitaten in seinen Schriften folgendermaßen: »Zitate in meiner Arbeit sind wie Räuber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen und dem Müßiggänger die Überzeugung abnehmen.«²⁵⁵ Diese plötzlich hervorbrechenden Räuber, diese aus dem Zusammenhang gebrochenen Einzelnen sind es, die den Weg zum Denken eröffnen, indem sie unterbrechen, indem sie immer wieder in die Frage treiben.

Die Geburt des Jemand, von der bereits die Rede war, vollzieht sich – anders als bei Kierkegaard – niemals in vollständiger Einsamkeit, sondern bedarf vielmehr eines anderen Menschen, der mich in meiner Einzelheit erst erscheinen lässt. »Denken in der Einsamkeit ist immer ein Gespräch mit mir selbst. Dies auch der Sinn vielleicht aller Reflexiv-Verben, die gar nicht zurück-bezogen sind, sondern ursprünglich das sogenannte Ich als *zwei* ansetzen. Erst in der Begegnung mit meinesgleichen [...] werde ich sozusagen mit mir identisch, werde ich *Einer*. Erst wenn ich *mich* einem Anderen ausspreche, bin ich qua ich wirklich existent.«²⁵⁶ Das Denken ist in diesem Sinne kein Mittel, vielmehr An-satz, ein Ansetzen zum Sprung.

255 Walter Benjamin [1928]: *Einbahnstraße*, S. 108.

256 Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 73.