

Quellen und Anmerkungen

Einleitung

- 1 Das Motto stammt aus Hannah Arendts Lessing-Rede, zu finden in: Hannah Arendt: Freundschaft in finsternen Zeiten, hg.v. Matthias Bormuth, Berlin:2018, S. 69.
- 2 Der ›affective turn‹ erreichte mittlerweile alle Disziplinen. Im Umfang dieser Arbeit ist es weder möglich noch zielführend, die einzelnen Forschungsfragen und -ergebnisse im Detail vorzustellen. Bezeichnend für den ›affective turn‹ ist die Etablierung einer Kategorie, die rationalen und vorhersagbaren Abläufen zuwiderläuft, Unberechenbarkeit, Spontaneität und – als Realisierung des Ausgesetzteins – mangelnde Souveränität markiert. Sie wird mit dem Begriff des Affektes/des Affektiven bezeichnet. Der Affekt wird nicht nur als Gegensatz zum Rationalen, Vernünftigen und Logischen verstanden, sondern auch als Gegensatz zum Gefühl. Während das Gefühl eine nachträgliche, durch kognitive Prozesse beeinflusste und artikulierte Verarbeitung emotionaler Betroffenheit ist, ist der Affekt unmittelbar und dadurch auch als authentischer bewertet als das Gefühl. Der geisteswissenschaftliche ›affective turn‹ beruft sich häufig auf Entdeckungen und auf Experimente in der Hirnforschung bzw. in der Neurowissenschaft, die nachgewiesen haben, dass es eine Verzögerung zwischen Impuls und intellektueller Antwort gibt. Diese ›fehlenden Halbsekunde‹ ist jedoch kein Leerlauf, sondern die Zeitspanne, in der sich die affektive Antwort ereignet, ohne artikuliert oder kognitiv geprüft geworden zu sein. Solche Experimente sollen auch beweisen haben, dass der Mensch kein *homo oeconomicus* ist, der ausschließlich vom rationalen Selbstinteresse geleitet handelt, sondern ein Wesen, dessen Gefühle seine Entscheidungen beeinflussen. Drüber hinaus ist für gesellschaftliche Analysen die Geformtheit der Gefühle von großer Bedeutung: wie sie politische Ordnung bzw. Macht-

verhältnisse bestimmen und legitimiere, wie Gefühle Körper zueinander positionieren und Menschen subjektivieren, wessen Gefühle als valide empfunden oder abgewertet werden u.v.m.: Vgl. Sara Ahmed: *Affective Economies*, in: *Social Text*, 79 (Vol. 22, Nr. 2), Summer 2004, S. 117-139. bzw. Sara Ahmed: *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh:2004 und Sara Ahmed: *The Promise of Happiness*, Durham, North Carolina:2010, Brigitte Bargetz, Birgit Sauer: »Der affective turn. Das Gefühlsdispositiv und die Trennung von öffentlich und privat«, in: *Femina Politica* 2015/1, S. 93-102.

Einige weitere Titel, die mich in der Herauskristallisierung meiner eigenen Lesart prägten, sind: Bettina Hitzer: *Emotionsgeschichte. Ein Anfang mit Folgen*. Veröffentlicht am 23.11.2011 auf H-Soz-Kult, ht [tp://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2011-11-001](http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2011-11-001) (abgerufen am 24.01.2021), Ute Frevert: *Vergängliche Gefühle*, Göttingen:2013. bzw. hg.v. Dies.: *Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne*, Frankfurt a.M.:2011, Jan Plamper: *Geschichte der Gefühle. Grundlagen der Emotionsgeschichte*, München:2012, Christina von Scheve: *Emotionen und soziale Strukturen*, Frankfurt a.M.:2009, »Affekte Regieren« Heft 1-2, April/Mai 2015 (24. Jahrgang) von Mitteweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung, Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie-Psychoanalyse-Phänomenotechnik*, Frankfurt a.M.:2002, Michaela Ott: *Affizierung. Zu einer ästhetisch-epistemischen Figur*, München:2010, Renata Salecl: *Über Angst*, Wien:2009, Brian Massumi: *Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen*, Berlin:2010 bzw. Brian Massumi: *Politics of Affect*, New York:2015, Kathrin Busch: »Passivität«, Hamburg:2012 bzw. hg.v. Kathrin Busch, Iris Därmann: »pathos«. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs, Bielefeld:2007, Marie-Luise Angerer: *Vom Begehr nach dem Affekt*, Zürich:2007, Luc Ciompi: *Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik*, Göttingen:1997.

Das Phänomen, das im »affectiv turn« als Affekt bzw. das affektive Moment bezeichnet und aufgewertet wurde, ist für die unterschiedlichsten Disziplinen wegen seiner unterbrechenden und einer utilitaristischen Logik zuwiderlaufenden Wirkung bedeutsam. In Arendts Werk ist dieses Motiv des Ereignishaften auch ohne affekttheoretische Konnotation durchgehend präsent. Ihre zentralen Begriffe der Natalität und des Handelns bzw. der Revolution und der Erfahrung sind Ausdruck

eines Denkens, das seinen Ursprung in der Unterbrechung und in dem Erleiden als nicht-souveräne Haltung hat.

- 3 Brigitte Bargetz: »Jenseits emotionaler Eindeutigkeit. Überlegungen zu einer politischen Grammatik der Gefühle«, in: Hg.v. Angelika Baier, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yv Eveline Nay, Andrea Zimmermann: *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Wien:2014, S. 119.
- 4 Mir ist keine Arbeit bekannt, die emotionale Phänomene in Arendts Werk und ihrem Denken systematisch untersuchen würde. Die verbreitete Annahme ist, dass Arendt Gefühle und Leidenschaften aus dem politischen Bereich heraushalten wollte. Meine Lesart, dass Arendts Schriften von der immensen politischen Bedeutung von Berührbarkeit zeugen, ist meines Wissens neu.

Es gibt jedoch einige Analysen, die sich bestimmten Gefühlen in Arendts Werk widmen. Z.B. Judith Mohrmann: *Affekt und Revolution. Politisches Handeln bei Arendt und Kant*, Frankfurt a.M.:2015, Deborah Nelson: *Tough Enough: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil*, Chicago:2017, Dan Degerman: »Within the Heart's Darkness. The Role of Emotions in Arendts Political Thought«, in: *European Journal of Political Theory*, Vol. 18/2, S. 153-173, Volker Heins: »Reasons of the Heart. Weber and Arendt on Emotion«, in: *Politics, European Legacy*, 12:6, S. 715-728 und Tatjana Noemi Tömmel: *Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt*, Berlin:2013.

Zwar sind die Herangehensweisen unterschiedlich, doch sind alle der genannten Autoren darin einer Meinung, dass bei Arendt Emotionen solche Phänomene sind, die sich für öffentliches Erscheinen nicht eignen. Dagegen argumentiere ich in meiner Arbeit, dass emotionale Inhalte durch Prozesse der Transformation und Übersetzung bzw. Artikulation und Verallgemeinerung zu wichtigen Elementen des politischen Miteinanders werden können.

Mohrmann vertritt jene verbreitete Interpretation, wonach Arendt die Schuld für das Scheitern der Französischen Revolution dem Mitleid gebe. Degermans und Heins' Aufsätze belegen zwar, dass für Arendt Vernunft und Emotion keine Gegner sind, führen aber die Konsequenz dieser Behauptung nicht weiter aus. Nelsons Ansatz steht meiner These am nächsten. Sie zeigt, dass bei Arendt »to suffer« für die Erfahrbarkeit der Realität unentbehrlich ist. Jedoch versteht Nelson »to suffer« nur im Sinne von »Schmerz auszuhalten«. Für Arendt bedeutet

es aber generell das Erleiden von allem, was dem Menschen geschieht. Nicht nur von Schmerz, sondern auch von Ergriffenheit, Freude und Aufbruchstimmung.

- 5 Vgl. Judith N. Shklar: »Hannah Arendt als Paria«, in: Dies.: Über Hannah Arendt, Berlin:2020, S. 98.
- 6 Vgl. Hannah Arendt: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München:1981 bzw. Dies.: Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess, Baltimore, Maryland:1997.
- 7 Vgl. Hannah Arendt: Men in Dark Times, New York:1983, S. 33-56. bzw. Dies.: Menschen in finsternen Zeiten, hg.v. Ursula Ludz, München:2012, S. 46-74.
- 8 Vgl. H. Arendt: Men in Dark Times, S. 95-109. bzw. Dies.: Menschen in finsternen Zeiten, S. 117-135.
- 9 Vgl. H. Arendt: Men in Dark Times, S. 153-206. bzw. Dies.: Menschen in finsternen Zeiten 195-258.
- 10 Vgl.: Hannah Arendt: Die Ungarische Revolution, München:1958. und Dies.: »Totalitarian Imperialism. Reflections on the Hungarian Revolution«, in: The Journal of Politics, Vol. 20., No. 1. (Feb., 1958), S. 5-43.
- 11 Julia Kristeva: Das weibliche Genie. Hannah Arendt, Hamburg:2008, S. 319.
- 12 Fünfundvierzig Jahren nach Arendts Tod ist die Sekundärliteratur über ihr Leben, Denken und Werke unüberschaubar. Die Interpretationen wenden unzählige Analyseoptiken an, stellen Arendt in unterschiedliche Denktraditionen, ernennen sie zur Expertin von philosophischen, politiktheoretischen, kulturphilosophischen oder geschichtswissenschaftlichen Untersuchungen. Arendt ist für diverse Forschungsinteressen anschlussfähig. Die Arendt-Forschung etablierte nicht nur zentrale Begriffe für wissenschaftliche Analysen (Vgl.: Hg.v. Wolfgang Heuer, Bernd Heiter, Stefanie Rosenmüller: Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart/Weimar:2011), sondern auch ihre eigenen Institutionen und Stargelehrten, deren Texte international rezipiert sind. Um nur die Bekanntesten zu nennen: Selya Benhabib (Seyla Benhabib: The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, Thousand Oaks/London/New Delhi:1996. Auf Deutsch: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt a.M.:2006), Dana Villa (Dana R. Villa: Arendt and Heidegger. The Fate of the Political, Princeton, New Jersey:1996 bzw. Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt, Princeton, New Jersey:1999), Richard J. Bernstein (Richard J. Bernstein:

Hannah Arendt and the Jewish Question, Cambridge, UK:1996 bzw. Why Read Hannah Arendt Now?, New York:2018), Lisa Disch (Lisa Disch: Hannah Arendt and the Limits of Philosophy, Ithaca/London:1994), Linda Zerilli (Linda Zerilli: Feminism and the Abyss of Freedom, Chicago:2005 bzw. A Democratic Theory of Judgment, Chicago:2016), Hannah Fenichel Pitkin (Hannah Fenichel Pitkin: The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social, Chicago:1998), Margaret Canovan (Margaret Canovan: The Political Thought of Hannah Arendt, New York:1974 bzw. Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge, UK:1992) und Arendts erste Biografin, Elisabeth Young-Bruehl (Elisabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. For Love of the World, New Haven:1982. bzw. Why Arendt Matters, New Haven:2006). Ihre prominenten Lesarten bestimmen bis heute die Arendt-Forschung, die deshalb, trotz der thematischen Vielfalt, doch oft geschlossen und repetitiv wirkt. Kritische Stimmen, wie Kathryn T. Gines' Analyse rassistischer Stellen in Arendts Schriften (Kathryn T. Gines: Hannah Arendt and the Negro Question, Bloomington, Indiana:2014) sind in der Minderheit. Die Wirkung der Sekundärliteratur ist darüber hinaus eine Art Vorselektion von solchen Passagen und Denkfiguren in Arendts Werk, auf die sich wissenschaftliche Interpretationen beziehen, während andere nur am Rande diskutiert oder ganz außer Acht gelassen werden. Meine exegetische Analyse sucht das Gespräch mit Arendts Texten ohne den rezeptionsgeschichtlichen Filter. Gleichzeitig kann sich meine Herangehensweise erst vor dem Hintergrund einer fruchtbaren und inspirierenden Tradition abheben und verweist somit immer wieder auf die Vorarbeiten anderer.

- 13 Vgl. Kapitel 2 in diesem Buch: »Emotionale Phänomene und Weltbezug«.
- 14 Hannah Arendt: *Vita Activa* oder *Vom tätigen Leben*, München:1981, S. 174.
- 15 Vgl. Hannah Arendt: *Love and Saint Augustine*, hg.v. Joanna Vecchiarelli Scott, Judith Chelius Stark, Chicago:1996. bzw. Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, hg.v. Frauke A. Kurbacher, Hamburg:2018.
- 16 Hannah Arendt: *On Revolution*, London:2016. bzw. Dies.: *Über die Revolution*, München:2015.
- 17 Hannah Arendt: »On Violence«, in: Dies.: *Crises of the Republic*, San Diego, New York, London:1969, S. 103-198.
- 18 H. Arendt: *Freundschaft in finsternen Zeiten*, S. 56f.

19 Vgl. Kapitel 3 in diesem Buch: »Politiken der Berührbarkeit«.

20 Vgl. Kapitel 4 in diesem Buch: »*Thaumazein* und politische Urteilsfindung«.

21 Vgl. Hannah Arendt: Sokrates. Apologie der Pluralität. Übersetzt v. Joachim Kalka, Berlin:2016, S. 75f.

22 Hannah Arendt: *The Human Condition*, Chicago:1998, S. 246.

23 Arendt: *Vita Activa*, S. 216.

24 Hannah Arendt: »Action and the ›Pursuit of Happiness‹«, in: Dies.: *Thinking without a Banister*, hg.v. Jerome Kohn, New York:2018, S. 201-219.

25 Vgl. Hannah Arendt: »Philosophy and Politics«, in: *Social Research*, Vol 57, No.1 (Spring 1990), S. 73-103, hier S. 99.

26 Die Thematisierung dieser Frage zieht sich durch die ganze Arbeit und lässt sich nicht auf ein konkretes Kapitel beschränken.

27 Somit sind Arendts Überlegungen eindeutig von anderen abzugrenzen, die für die bewusste politische Implementierung von jenen Gefühlen plädieren, die sie als stabilisierende Bausteine einer gerechten Gesellschaft bewerten. Die prominenteste Vertreterin dieser Denkrichtung, Martha C. Nussbaum (Martha C. Nussbaum: *Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist*, Berlin:2014), entwickelt eine aus philosophischen und ethisch-moralischen Überlegungen abgeleitete Theorie, die bestimmte Gefühle in der Gesellschaft zu erzeugen und einzusetzen aufruft, »um die schlechten Neigungen zu überwinden, die Menschen dazu bringen, sich gegenseitig zu tyrannisieren«. (S. 569.) Dafür legt Nussbaum ein »Konzept politisch wirksamer Emotionen« (S. 578) vor, in dem sie Emotionen innerhalb einer Zweck-Mittel-Logik präsentiert und im Blick auf das Ideal einer guten Gesellschaft als nützlich oder als verwerflich bewertet. Nussbaums Überlegungen stellen u.a. räumliche und künstlerische Möglichkeiten vor, durch die in der Gesellschaft positive Emotionen erzeugt werden können. Chantal Mouffe argumentiert nicht für die Nützlichkeit bestimmter Gefühle, sondern für ihre Notwendigkeit, um einem rechtsgerichteten Populismus entgegenzuwirken. In *Für einen linken Populismus* (Berlin:2018) postuliert sie nicht nur, dass Emotionen für die Konstruktion kollektiver Identitäten unentbehrlich sind (vgl. S. 85 und 98), sondern fordert auch die »Mobilisierung gemeinsamer Affekte zur Verteidigung der Gleichheit und sozialen Gerechtigkeit [...] die es ermöglichen wird, die vom Rechtspopulismus propagierte fremdenfeindliche Politik zu

bekämpfen.« (S. 17.) Sowohl Nussbaum als auch Mouffe entwerfen durch die Implementierung von Gefühlen eine politische Agenda und gehen davon aus, dass Gefühle Menschen und Gesellschaften verändern können. Arendts Position verhält sich dazu konträr. In einer Passage in *The Origins of Totalitarianism* (Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, New York/San Diego/London:1976 bzw. auf Deutsch: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus und totale Herrschaft*, München:2016) schreibt sie, dass das antizipierende Nachempfinden jenes Grauens, das die KZ-Häftlinge erleben mussten, unerlässlich ist, um das Wesen des Totalitarismus' zu begreifen. Doch, fährt Arendt fort, kann dieses nachempfundene Entsetzen nicht als Mittel für die Etablierung einer besseren politischen Gemeinschaft eingesetzt werden. Zeugenaussagen und die dadurch im Zuhörer ausgelösten Emotionen bewirken keine wirkliche Veränderung im Menschen, sondern tragen höchstens zu einer vorübergehenden Mobilisierung politischer Affekte bei. Mit dem Ziel politischer Bildung eingesetzte Emotionen können das menschliche Zusammenleben weder qualitativ verbessern noch gerechter machen. »Such thoughts are useful only for the perception of political contexts and the mobilization of political passions. [...] Just as the horror, or the dwelling on it, cannot affect a change of character in [men], cannot make men better or worse, thus it cannot become the basis of a political community or party in a narrower sense.« (S. 441.)

28 Obwohl über Berührungslosigkeit und Unberührbarkeit nach dem Pandemie-Jahr 2020 zu schreiben so aktuell wäre, wie vielleicht noch nie zuvor. Zur Kulturgeschichte der Berührung siehe Elisabeth von Thadden: *Die berührungslose Gesellschaft*, München:2018. Über die Materialität des Hautkontaktes: Christian Fritz-Hoffmann: »Grundzüge eines erweiterten Berührungs begriffs. Zur Materialität des Hautkontakte und darüber hinaus«, in: *Soziale Welt* 68 (2-3) 2017, S. 199-223. Die körperlichen Aspekte des politischen Miteinanders untersuche ich in dieser Arbeit nicht, wobei ich es selbstverständlich teile, »[d]ass das Politische leiblich resp. das Leibliche politisch ist.« (Volker Schürmann: »Fremde Leiblichkeit«, in: Hr. v. Thomas Bedorf, Tobias Nikolaus Klass: *Leib-Körper-Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen*, Weilerswist:2015, S. 21-41, hier S. 21.)

29 Vgl. Alfred Hirsch: »Politik der Verletzlichkeit«, in: T. Bedorf, T.N. Klass: *Leib-Körper-Politik...*, S. 193-214. und Judith Butlers Arbeiten, z.B. »Ge-

fährdetes Leben», in: Dies.: Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt a.M.:2017, S. 154-178.

30 Diese akzeptierende Anwesenheit ist eine der Voraussetzungen davon, im Politischen erscheinen zu können. Mehr dazu im Kapitel 3.

31 Ich denke, an diesem Punkt unterscheidet sich eine solche Berührbarkeit von Hartmut Rosas einflussreichen Gedanken über Resonanz. Arendts Denkweg beginnt nicht damit, dass der Mensch von der Welt als ihr zugehörig bestätigt wird, sondern umgekehrt: Wie aus einer Außenperspektive bestätigt der Mensch die Welt, ihren Ist-Zustand, indem er die Gegebenheiten und die Bedingtheiten seiner Existenz annimmt. Erst durch diesen Umweg findet er sein Zuhause in der Welt. Die Welt kommt zuerst, danach das Miteinander und schließlich das Individuum. Vgl. Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin:2019.

32 So heißt es unter einem Foto von Arendt in einem Zeitungsinterview mit Eva von Redecker über Arendts Denken. Vgl. »Hannah Arendt: Denken ohne Geländer. Zur Aktualität von Hannah Arendt – ein Gespräch mit der Philosophin und Autorin Eva von Redecker«, in: Dolomiten, 22. Jänner 2021, S. 7.

33 Eine der wichtigsten ontologischen Gegebenheiten ist die Gebürtigkeit des Menschen. Die zentrale These von Julia Kristevas Arendt-Monografie ist, dass sich Arendts Genialität in ihrem Natalitäts-Gedanken manifestiert.

34 Seyla Benhabib: »Feminist Theory and Hannah Arendt's concept of public space«, in: History of the Human Sciences Vol. 6. No. 2 (1993), S. 97-114, hier S. 100.

35 Hannah Arendt: Denktagebuch 1950-1973, München:2016.

Emotionale Phänomene und Weltbezug

1 Teile des Kapitels 2.1 und 2.2 erschienen unter dem Titel »Emotionale und affektive Phänomene im Werk Hannah Arendts und ihre Relevanz für das Politische«, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie, 2019/2, S. 197-239.

2 H. Arendt: The Human Condition, S. 242. »Love, by its very nature, is unworldly, and it is for this reason rather than its rarity that it is not only

apolitical but antipolitical, perhaps the most powerful of all antipolitical human forces.«

- 3 Das Wort »Affektlehre« verwendet Arendt in diesen Büchern nicht. Dass ihr das Konzept nicht fremd war, beweist ihre 1959 gehaltene sog. Lessing-Rede, die sie bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg hielt. In dieser spricht sie darüber, dass »die griechische Affektlehre«, ähnlich wie Lessing, die Affekte daran maß, »wie viel Wirklichkeit die Leidenschaft der Seele vermittelt.« Hannah Arendt: »Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten«, in: Dies.: Freundschaft in finsternen Zeiten, S. 44.
- 4 Vgl. Hartmut Böhme: »Vom phobos zur Angst. Zur Transformations- und Kulturgeschichte der Angst«, in: Hg.v. Martin Harbsmeier, Sebastian Möckel: Pathos, Affekt, Emotion. Transformationen der Antike, Frankfurt a.M.:2009, S. 154-184.
- 5 Dass sich Arendt wegen der Flucht aus Deutschland nicht mehr habilitieren konnte, hatte eine juristische Nachgeschichte, die zum Präzedenzfall wurde. 1966 klagte Arendt durch ihre Anwälte Martin Hirsch und Adolf Arndt eine »nachträgliche Anerkennung ihres Habilitationsverfahrens« in Karlsruhe ein. Der Prozess endete erst 1971, mit einem Erfolg. Doch war der Weg dahin steinig. Karl Jaspers verfasste mehrere Gutachten, die beweisen sollten, dass Arendts Biografie der Rahel Varnhagen als Habilitationsschrift fertig und mit Sicherheit akzeptiert geworden wäre, wäre das für die Jüdin Hannah Arendt nach Hitlers Machternahme bürokratisch noch möglich gewesen. Dass Arendts Buch knapp 40 Jahre nach dem Verfassen als Habilitationsschrift anerkannt wurde, ging als Lex Arendt in die Rechtsgeschichte ein und diente als Berufungsgrund für ähnliche akademische Fälle. Vgl. Claudia Christopher sen: »Der lange Weg zur Lex Arendt. Ein Wiedergutmachungsverfahren vor dem Bundesverfassungsgericht«, in: Hg.v. Doris Blume, Monika Boll, Raphael Gross: Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert, München:2020, S. 177-187.
- 6 Vgl. Einleitung von Arendt's *Love and St. Augustine*. Joanna Vecchiarelli Sotts und Judith Chelius Starks behaupten, die Dissertation sei »[...] as the missing link between Arendt's ›political‹ and ›moral‹ epistemology [...]« zu betrachten. In: H. Arendt: Love and St. Augustine, S. vii.
- 7 Seyla Benhabib argumentiert auch für das Zusammenlesen von Arendts Frühwerk mit den späteren berühmten politischen Schriften: »Denn Frühwerke sind auch Anfänge, und Anfänge liegen oft näher am Nerv

des Œuvres eines Denkers, weil weder die Zeit noch Erfahrung, Verfeinerung und wissenschaftlicher Apparat die existentiellen Fragen und Anliegen verschüttet haben, die an den Quellen des Denkens liegen.« S. Behabib: *Hannah Arendt...*, S. 55.

8 H. Arendt: *Rahel Varnhagen...*, S. 12.

9 Vgl. ebd., S. 17.

10 Ebd., S. 12.

11 Ebd.

12 Ebd., S. 13.

13 »Selbstdenken heißt den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*.« Immanuel Kant: »Was heißt: Sich im Denken orientieren?«, in: Ders.: *Werke in zehn Bänden*, Band 5, hg.v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.:1975, S. 283.

14 H. Arendt: *Rahel Varnhagen...*, S. 23.

15 Dieses Motiv wiederkehrt in *We Refugees*. Arendt argumentiert, dass die Tatsache, dass die Geflüchteten ihre eigene Identität durch Assimilation für eine neue eintauschen wollen, es verhindert, dass sie als Juden politisch auftreten können. Vgl. Hannah Arendt: »We Refugees«, in: Dies: *The Jewish Writings*, hg.v. Jerome Kohn und Ron H. Feldman, New York:2007, S. 264-274.

16 Dem letzten Kapitel des Buches gab Arendt die Überschrift: »Aus dem Judentum kommt man nicht heraus«.

17 H. Arendt: *Rahel Varnhagen...*, S. 24.

18 Ebd., S. 24. (Hervorhebung im Original, sofern nicht anders angegeben.)

19 Ebd.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Ebd., S. 25.

23 Ebd.

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Ebd. S. 26. Wie diese Wirklichkeit durch politische Machtbestrebung verstellt wird, ist ein von Arendt mehrfach besprochenes Thema. Vgl. Hannah Arendt: »Truth and Politics« (in: Dies.: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York:2006, S. 223-259 und »Lying in Politics«, In: Dies.: *Crises of the Republic*, San Diego/New

York/London:1969, S. 1-47. bzw. Hannah Arendt: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München:2013.

- 28 H. Arendt: Rahel Varnhagen..., S. 34.
- 29 Ebd.
- 30 Ebd., S. 36.
- 31 Ebd., S. 35.
- 32 Ebd.
- 33 Arendt sieht in Rousseau das »erste große Vorbild der Indiskretion mit sich selbst«. Ebd.
- 34 Seyla Benhabib interpretiert dagegen die deutsche (unterschieden von der französischen) Salonkultur als ein zentrales Phänomen einer alternativen Genealogie der Moderne, die sie mit Arendt entwirft. Im Sinne dieser Genealogie sei die Moderne nicht vom ökonomischen Wandel hin zum Kapitalismus bestimmt, sondern von der Etablierung »neuer Formen der Geselligkeit«. Dazu gehörten nicht nur die Salons – als Räume »weiblicher Öffentlichkeit« – sondern auch das Briefschreiben als verbreitete Praxis der Selbstmitteilung, in der Rahel Varnhagen brillierte. Vgl. S. Benhabib: Hannah Arendt..., S. 45-56.
- 35 H. Arendt: Rahel Varnhagen..., S. 66.
- 36 Ebd., S. 75.
- 37 Ebd., S. 84.
- 38 Ebd., S. 187.
- 39 Vgl. ebd., S. 90.
- 40 Ebd., S. 117.
- 41 Ich prüfe Arendts Lesart der Französischen Revolution nicht auf ihre historische und faktenbezogene Richtigkeit hin. Untersucht wird nur Arendts Argumentation bezüglich emotionaler Phänomene im politischen Raum.
- 42 H. Arendt: On Revolution, S. 53.
- 43 Ebd.
- 44 Ebd., S. 71.
- 45 Arendts Kritik verdeutlicht, dass es ihr nicht um die Gegenüberstellung von Emotionalität und Rationalität im Politischen ging, sondern um das für die Herrschaft problematische Verhältnis zwischen Kontingenz und Kontrolle. Arendt argumentiert, dass durch die Instrumentalisierung des Mitleids Kontingenz eliminiert und Kontrolle implementiert wurde.
- 46 Vgl. H. Arendt: On Revolution, S. 74.
- 47 Ebd., S. 75.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Vgl. Waldenfels: Bruchlinien der Erfahrung..., ins. Kapitel I und Kapitel III und Ott: Affizierung..., ins. Kapitel 3 bzw. Katrin Busch: Passivität, S. 41.

51 Fjodor M. Dostojewski: Die Brüder Karamasow, ü. v. Hermann Röhl, Tegernsee:2020.

52 Arendt: On Revolution, S. 81.

53 Ebd.

54 Ebd

55 Ebd.

56 Brigitte Bargetz schlägt vor, Empathie als »komplexe Machtdynamik kritisch« zu reflektieren. Ihr Argument, dass die Berufung auf Mitleid eine Distanz und damit einhergehend auch ein hierarchisches Verhältnis zwischen Mitleidenden und Leidenden schafft, erinnert an Arendts Ausführungen. Dass bestimmte politisch erzeugte und kulturhistorisch tradierte Gefühle keine privaten Phänomene sind, sondern Mittel um Hierarchien zwischen unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen zu etablieren und zu konservieren, ist auch Sara Ahmeds zentrale These. Vgl.: Brigitte Bargetz: »Politik der Empathie. Eine feministische Kritik«, In: Politikum, Heft 1/2020, S. 28-31 bzw. Sara Ahmed: »Affective Economies«, in: Social Text, 79 (Vol. 22, Nr. 2), Summer 2004, S. 117-139.

57 H. Arendt: On Revolution, S. 81.

58 Vgl. ebd.

59 Vgl. ebd., S. 81f.

60 Ebd. S. 83f.

61 Hg.v. Harrison Hayford, Hershel Parker: The writings of Herman Melville. The Northwestern-Newberry edition, Vol. 13: Billy Budd, sailor and other uncompleted writings, Evanston, Illinois:2017.

62 Arendt: On Revolution, S. 78.

63 Ebd., S. 79.

64 Vgl. ebd., S. 82.

65 Vgl. ebd., S. 85.

66 Vgl. ebd., S. 83.

67 Ebd., S. 34.

68 Arendts Überlegungen zu den distinktiven (Tätigkeits-)Bereichen wurden oft als Entweder-oder-Kategorien gelesen, zwischen denen es keine Vermittlung, zudem eine hierarchische Unter- bzw. Überordnung gibt.

Dabei entwarf Arendt weder die Polis noch die unterschiedlichen Bereiche als Idealtypen, sondern als Situationen, die spezifisch menschliche Eigenschaften, Fähigkeiten, Nöte und Bestrebungen ausstellen. Obwohl Arendt nie eine Theorie der Übergänge vorlegte, sprach sie über deren Vorhandensein. Hinsichtlich der Trennungslinie zwischen dem Sozialen und dem Politischen behauptete sie auf einer Konferenz 1972 in Toronto, dass die Themen der öffentlichen Auseinandersetzung im politischen Raum nicht festgelegt sind, sondern historisch variieren. »Life changes constantly, and things are constantly there that want to be talked about. At all times people living together will have affairs that belong in the realm of the public [...] What these matters *are* at any historical *moment* is probably *utterly* different.« (Hannah Arendt: »On Hannah Arendt«, in: Hg.v. Melvyn A. Hill: Hannah Arendt. The Recovery of the Public World, New York:1979, S. 301-339, hier S. 316.)

Neuere Sekundärliteratur ist der Durchlässigkeit der Arendt'schen Kategorien in unterschiedlichen Kontexten nachgegangen. Rahel Jaeggi stellt in ihrer Magisterarbeit (Rahel Jaeggi: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Berlin:1997) die Frage, welche die Eigenschaften sind, »[...] die eine Thematik für den Eintritt in den Bereich des ›Politischen‹« (S. 84.) qualifizierten. Damit legt sie zwei Lesarten nahe. Erstens, dass das Politische kein geschlossener, nicht erweiterbarer, festgelegter Themen- und Personenbereich ist, sondern durch eine Prozessualität, durch ein Werden entsteht. Zweitens, dass dieses Feld nicht vorbestimmt, als politisch ausgewiesenen Inhalten verschrieben ist, sondern Qualitäten, die sich als politisch be- und erweisen. Vor diesem Hintergrund behauptet Jaeggi in einem späteren Aufsatz (Rahel Jaeggi: Wie weiter mit Hannah Arendt?, Hamburg:2016), dass »[d]as Politische ein Verhältnis [ist] und kein Ort« (S. 13.) und dass es »[...] ein Modus der Thematisierung, nicht ein Gegenstandsbereich« (S. 13.) ist. Dieses performative Verständnis des Politischen weitet sie auf Arendts ganze Theorie aus, indem sie Arendts Denken als eine »Theorie der Politisierung« bezeichnet: »Arendts Theorie wäre dann weniger eine Theorie der Politik oder eine ›politische Theorie‹, als vielmehr eine Theorie der Politisierung, eine Theorie also, die nach dem Charakter, den Bedingungen und den historischen (aber auch den gewissermaßen anthropologisch angelegten) Möglichkeiten politischen Handelns als der Tätigkeit gemeinsamer Selbstregierung und der freien Gestaltung der gemeinsamen Lebensbedingungen fragt.« (Rahel Jaeggi:

»Die im Dunkeln sieht man nicht. Hannah Arendts Theorie der Politisierung«, in: Hg.v. Heinrich-Böll-Stiftung: Hannah Arendt. Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin/Boston:2007, S. 241-250, hier S. 242.)

Jaeggis eher allgemein gehaltene Überlegungen über eine Arendt'sche Konzeption der Politisierung ergänzen zwei prominente Stimmen aus der englischsprachigen Sekundärliteratur, die das Arendt'sche Phänomen der Politisierung in zeitgenössisch relevanten Kontexten untersuchen: Linda Zerilli in ihrem Buch über demokratische Urteilsfindung (Linda M.G. Zerilli: A Democratic Theory of Judgment, Chicago:2016) und Ayten Gündogdu in ihrer Schrift über Menschenrechte. (Ayten Gündogdu: Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Stuggles of Migrants, New York:2014.)

Zerillis Behauptung ist, in Anknüpfung an Hannah Arendt, dass Urteile durch ihren Modus der Urteilsfindung, nicht durch den zu beurteilenden Gegenstand politisch werden. Das Politische existiert auch in Zerillis Interpretation nicht außerhalb des politisierenden Prozesses, nicht als etwas, das von der Modalität der Thematisierung unabhängig oder extern gäbe. Wie die Urteilsfindung stattfindet, entscheidet darüber, ob das Urteil am Ende politisch ist oder nicht. Es wird durch den Prozess der Politisierung dem Bereich des Politischen zugehörig.

Ayten Gündogdus Buch bezieht sich explizit auf die Arendt'schen Kategorien von Arbeiten, Herstellen, Handeln und stellt die Idee der Politisierung bezogen auf diese Bereiche im Kontext der Menschenrechte bzw. der Existenz geflüchteter Menschen dar. Dabei hebt sie die hierarchische Interpretation der Arendt'schen Tätigkeitsbereiche auf und argumentiert, dass sowohl Arbeiten als auch Herstellen notwendige Bestandteile eines entfalteten, menschlichen Lebens sind. Als solche sind sie Voraussetzungen dafür, dass man sich in der Welt zu Hause fühlen kann und Kapazitäten für das öffentliche Erscheinen und für das Handeln hat. Indem Menschen mit dem Recht auf Arbeit auch die selbstbestimmte Befriedigung ihrer biologischen Nöte verwehrt wird bzw. wenn sie am Recht auf Herstellen (ob als Kunstschaaffende oder durch den Bau eines Zuhause) nicht teilhaben dürfen, können sie ihre juristischen Menschenrechte auf der politischen Bühne auch nicht einfordern: »I argue that the stateless are rightless because they are deprived of not only a right to action but also a right to work and a right to labor.« (S. 20.) Gündogdu weist darauf hin, dass Arendt über »human condition«, nicht

über »human nature« spricht: »As different from ‚human nature‘, which denotes a static essence, ‚human condition‘ indicates a dynamic interaction between what is given and what human beings create with their own activities [...].« (S. 129.) Diese dynamische Interaktion findet sie wieder, wenn sie das Verhältnis zwischen dem Gesellschaftlichen und dem Politischen analysiert und dabei, ebenso wie Jaeggi oder Zerilli, ein Konzept der Politisierung entwirft. Politisierung bezieht sich laut Gündogdu auf die Herstellung bzw. Wiederbelebung dynamischer Interaktionen zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten, zwischen Freiheit und Zwang, zwischen dem Politischen und dem Gesellschaftlichen. (S. 59f.)

69 Vgl. H. Arendt: *The Human Condition*, S. 40. »As we know from the most social form of government, that is, from bureaucracy (the last stage of government in the nation-state just as one-man rule in benevolent despotism and absolutism was its first), the rule by nobody is not necessarily no-rule; it may indeed, under certain circumstances, even turn out to be one of its crudest and most tyrannical versions.«

70 Ebd., S. 50.

71 Ebd.

72 Ebd., S. 199.

73 Vgl. ebd., S. 52.

74 Ebd., S. 52.

75 Ebd., S. 41.

76 Vgl. ebd., S. 187.

77 Vgl. ebd., S. 179f.: »[...] it is more than likely that the »who«, which appears so clearly and unmistakably to others, remains hidden from the person himself, like the *daimon* in Greek religion which accompanies each man throughout his life, always looking over his shoulder from behind and thus visible only to those he encounters.«

78 Ebd., S. 173.

79 Vgl. ebd., S. 55.

80 Vgl. ebd., S. 50.: »The presence of others who see what we see and hear what we hear assures us of the reality of the world and ourselves.«

81 Ebd.

82 Ebd., S. 168.

83 Ebd.

84 In ihrer Arendt-Monografie schreibt Julia Kristeva, dass nicht nur die »schöpferische Imagination« eine Entzinnlichung durchläuft, um konkrete Gedanken oder Romanfiguren zu erschaffen, sondern dass sich

Arendt selbst diesem Prozess unterzogen hat, »einer Spannung [...] jener Versinnlichung/Entsinnlichung, die aus einer Frau einen genialen Denker machen.« Kristeva: Das weibliche Genie..., S. 162f.

85 H. Arendt: The Human Condition, S. 4.

86 Ebd., S. 3.

87 Ebd., S. 26.

88 Ebd.

89 Ebd., S. 173.

90 Ebd., S. 7.

91 Ebd., S. 57f.

92 Ebd., S. 58.

93 Vgl. Michael Bachtin: Probleme der Poetik Dostoevskij. Kapitel 5/4: »Der Dialog bei Dostoevskij« München:1971, S. 284-305. Bachtins Konzeption der Vielstimmigkeit in Dostoevskij Romanen ist beeindruckend ähnlich zu Arendts Auffassung der Pluralität. Laut Bachtin können sich die Protagonisten in Dostoevskij Romanen erst durch das Gespräch miteinander erkennen, sind für sich selbst nicht begreifbar. Jede Stimme ist gleich Wert, es gibt keine hierarchischen Verhältnisse in der Wichtigkeit bzw. Bedeutsamkeit einzelner Sprechenden. Die eigentliche Geschichte der Romane ist laut Bachtin die Vielstimmigkeit, die im Dialog Ausdruck findet. In dieser Pluralität der Stimmen ergibt sich der Sinn der von Dostoevskij erzählten Geschichten.

94 Vgl. H. Arendt: The Human Condition, S. 188.

95 Ebd., S. 180.

96 Ebd., S. 183.

97 Ebd.

98 H. Arendt: Vita Activa, S. 174.

99 Vgl. H. Arendt: The Human Condition, S. 184.

100 Ebd.

101 Ebd., S. 190.

102 Vgl. Aristoteles: Politik. Hamburg:2012.

103 Vgl. H. Arendt: The Human Condition, S. 25.

104 Ebd., S. 65.

105 Ebd., S. 121.

106 Vgl. ebd., S. 234.

107 Ebd., S. 233f.

108 Vgl. ebd., S. 234.

109 Ebd.

110 Ebd., S. 177.

111 Ebd., S. 178.

112 Ebd.

113 Ebd., S. 192.

114 Ebd., S. 95.

115 Ebd.

116 Die Intensität der Leidenschaft bewirkt die Verschmelzung der Beteiligten auch in der Liebe. Vgl. H. Arendt: *The Human Condition*, S. 242: »Love, by reason of its passion, destroys the in-between which relates us to and separates us from others. As long as its spell lasts, the only in-between which can insert itself between two lovers is the child, love's own product. The child, this in-between to which the lovers now are related and which they hold in common, is representative of the world in that it also separates them [...].«

117 Serhat Karakayali argumentiert ähnlich für eine gemeinschaftsformende, positive Wirkung affektiver Erfahrungen. Gegen eine verbreitete kultur- und politikwissenschaftliche Lesart, wonach »Gefühle [...] nur noch Verstärker bereits existierender Grenzmarkierungen« und Machtverhältnissen sind, sieht Karakayali in transindividuellen Gefühlen das machtkritische Potenzial. »Sie sind nicht mehr dazu verdammt, die Grundstruktur des Subjekts zu reproduzieren, sondern vermögen, den Block als Ganzes in Bewegung zu versetzen.« Serhat Karakayali: »Regime der Alterität: Politik und Affekt«, in: Hg.v. Angelika Baier, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yv Eveline Nya, Andrea Zimmermann: *Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie*, Wien:2014, S. 297-318, hier S. 310.

118 H. Arendt: *On Revolution*, S. 83f.

119 Thomas Bedorf legt für Gefühle, um als politisch qualifiziert zu werden, drei Kriterien vor, die sich in ihrer Stoßrichtung den Arendt'schen ähnlich sind. So müssen sie handlungsleitend, vergemeinschaftet und öffentlich artikuliert sein, um im politischen Bereich Relevanz zu erlangen. Vgl. Thomas Bedorf: »Politische Gefühle«, in: T. Bedorf, T.N. Klass: *Leib-Körper-Politik...*, S. 249-265.

120 H. Arendt: *On Revolution.*, S. 91.

121 Vgl. ebd.

122 Ebd.

123 Ebd., S. 107. Die deutsche Übersetzung von »rage« ist »Wut«, das meint Erachtens eine deutlich abgeschwächte Form des englischen Begriffs

ist. (Vgl. Arendt: Über die Revolution, S. 140.) In Judith Butlers *Raster des Krieges* wird »rage« mit »Zorn« wiedergeben. Ihr Argument zeigt Ähnlichkeiten mit Arendts Gedanken: Zorn, als Ausdruck von erlittener Ungerechtigkeit, ist für politische Veränderung essenziell. Vgl. Judith Butler: *Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*. Frankfurt a.M.:2010.

124 Arendt: On Revolution, S. 107.

125 Ebd.

126 Ebd.

127 Ebd.

128 Ebd.

129 Ebd.

130 Vgl. ebd., S. 161.

131 Ebd.

132 Den Begriff entnehme ich Eva von Redecker, die ihn anhand indigerner Kritik an kapitalistischer Ausbeutung entwickelt. Weltwahrung steht mit Arendts zentraler Forderung, die Welt als menschliches Zuhause zu schützen und aufrechtzuerhalten, in Verwandtschaft. Bei Arendt kann die Welt nur dann bewahrt werden, wenn sie von unterschiedlichen Perspektiven her immer wieder erzählt und durch das Erzählen aufs immer Neue als Raum des Miteinanders konstituiert wird. Ähnlich schreibt von Redecker: »Wenn überhaupt etwas einen Anspruch auf die Welt begründet, dann dass man sie von seinem jeweiligen Standpunkt aus insgesamt aufrechterhält. Von diesem Standpunkt aus wird zugleich klar, dass die Erde, wie das Wasser, kein Eigentum ist. Sie ist Leben. Die Weltwahrung ist eine der Sachherrschaft konträre Haltung. Sie braucht kein Eigentum, aber einen Standort, von dem aus sie ihrer Verpflichtung gegenüber anderem Lebedingen gerecht werden kann: nämlich der Verpflichtung, seine Gezeiten aufrechtzuerhalten.« Eva von Redecker: *Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestform*. Frankfurt a.M.:2020., S. 274.

133 Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, hg.v. Frauke A. Kurbacher, Hamburg:2018.

134 Die Entstehungsgeschichte der englischen Fassung ist detailliert in der Einleitung von *Love and Saint Augustine* nachzulesen. Vgl. S. viii-xiv.

135 Vgl. ebd., S. xiii.

136 Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, London:1963. Auf Deutsch: Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen*. München/Zürich:2011.

137 H. Arendt: *Love and Saint Augustine*, S. 39.

138 Vgl. ebd., S. 93.

139 Ebd., S. 112.

140 Vgl. ebd., S. 111.

141 Vgl. ebd., S. 112.

142 Vgl. ebd.

143 Eine informative Darstellung der wichtigsten Rezensionen liefern die Herausgeberinnen der englischen Ausgabe, S. xvi-xvii.

144 Vgl. Arendt: *Love and Saint Augustine*, S. 4.: »By interpreting we mean making explicit what Augustine himself has merely implied and showing by this explication how different intentions go together and mutually influence each other in one and the same context. The inquiry will be analytical throughout, that is, it will be an analysis that attempts to pierce the very recesses not clarified by Augustine himself. The result is a systematic approach that, far from seeking to yoke Augustine to a consistency unknown to him, merely attempts to interpret even seemingly heterogeneous statements and trains of thought in the direction of a substantially common base. [...] The purpose of this analysis is to demonstrate this connection. Thus, for all its systematic approach in details, this analysis shows the very disjointedness of the whole.«

145 Ebd., S. xvii.

146 Ebd., S. 18.

147 Ebd., S. 20.

148 Ebd.

149 Vgl. ebd.

150 Ebd., S. 19.

151 Vgl. ebd., S. 9.

152 Ebd., S. 19.

153 Ebd., S. 18.

154 Ebd., S. 9.

155 Vgl. ebd., S. 19.

156 Ebd., S. 10.

157 Ebd.

158 Ebd.

159 Ebd., S. 19.

160 Ebd., S. 11.

161 Ebd., S. 20.

162 Ebd., S. 21.

163 Vgl. ebd., S. 23.

164 Vgl. ebd., S. 45.: »[...] life itself, the presupposition of all happiness, is not in our possession.«

165 Vgl. ebd., S. 12.: »All other accidents of life, which man does not have in his hand, are traced back to his lack of power over life itself.«

166 Ebd., S. 20.

167 Vgl. ebd., S. 51.

168 Ebd., S. 23.

169 Ebd., S. 13.

170 Ebd.

171 Vgl. ebd., S. 46. Arendt referiert in diesem Kontext knapp die Augustin'sche Zeitauffassung, die auf dem römischen Konzept beruht: Zeit verläuft nicht aus der Vergangenheit in die Zukunft, sondern umgekehrt, »time [...] comes out of the future and runs, as it were, backward through the present and ends in the past.« In diesem Verständnis existiert tatsächlich ausschließlich die Gegenwart, da es die Zukunft nur im Modus der Erwartung und die Vergangenheit nur in der Erinnerung gibt, vgl. S. 15: »It is only by calling past and future into the present of remembrance and expectation that time exists at all. Hence the only valid tense is the present, the Now.«

172 Ebd., S. 9.

173 Ebd., S. 17.

174 Ebd., S. 18.

175 Ebd., S. 17.

176 Vgl. ebd., S. 13.

177 Ebd., S. 17.

178 Vgl. ebd., S. 18.

179 Ebd., S. 19.

180 Ebd.

181 Vgl. ebd., S. 20.

182 Vgl. ebd.

183 Ebd., S. 23.

184 Ebd.

185 Ebd.

186 Ebd., S. 31.

187 Ebd., S. 27.

188 Ebd.

189 Ebd., S. 30.

190 Vgl. ebd.

191 Ebd., S. 34.

192 Ebd.

193 Ebd., S. 35.

194 Vgl. ebd., S. 34.

195 Vgl. ebd., S. 38.

196 Vgl. ebd., S. 37.

197 Vgl. ebd., S. 19.

198 Ebd., S. 23.

199 Ebd., S. 31.

200 Ebd., S. 24.

201 Ebd., S. 26.

202 Ebd., S. 25.

203 Ebd., S. 28.

204 Vgl. ebd., S. 29.

205 Ebd., S. 32.

206 Ebd., S. 30.

207 Ebd.

208 Ebd., S. 27.

209 Ebd., S. 76.

210 Ebd., S. 91.

211 Vgl. ebd., S. 78 und S. 94.

212 Ebd., S. 76.

213 Ebd., S. 94.

214 Ebd., S. 96.

215 Vgl. ebd., S. 25.: »Self-discovery and discovery of God coincide, because by withdrawing into myself I have ceased to belong to the world.«

216 Vgl. ebd., S. 26.

217 Ebd.

218 Ebd., S. 28.

219 Ebd., S. 51.

220 Ebd., S. 95.

221 Ebd., S. 94.

222 Vgl. ebd., S. 96.: »[...] I love my neighbor in his true being, which is in his createdness. [...] I love him in his createdness. I love something in him, that is, the very thing which, of himself, he is not.«

223 Ebd.

224 Vgl. ebd., S. 94.

225 Ebd., S. 95.

226 Ebd., S. 111.

227 Vgl. ebd., S. 95.

228 Ebd., S. 94.

229 Ebd., S. 96.

230 Ebd., S. 111.

231 Ebd.

232 Vgl. ebd., S. 66.

233 H. Arendt: *Vita Activa*, S. 174.

234 H. Arendt: *Love and St. Augustine*, S. 66.

235 Ebd., S. 67.

236 Vgl. ebd.

237 Vgl. ebd.

238 Ebd., S. 23.

239 Vgl. ebd., S. 77.

240 Vgl. ebd.

241 Ebd., S. 100.

242 Ebd.

243 Ebd., S. 101.

244 Vgl. ebd., S. 79.

245 Ebd., S. 34.

246 Ebd.

247 Ebd., S. 33.

248 Ebd., S. 93.

249 Vgl. ebd.

250 Ebd., S. 108.

251 Vgl. ebd., S. 98.

252 Ebd., S. 108.

253 Vgl. ebd.

254 Ebd.

255 Ebd., S. 109.

256 Ebd., S. 99.

257 Vgl. ebd., S. 111.

258 Hannah Arendt: »Introduction into Politics«. Vorlesung an der University of Chicago, Chicago 1963. The Hannah Arendt Papers of the Library of Congress. Subject File, 1949-1975, Signatur: 023805.

259 Vgl. »Ja, die Weite der Welt möchte ich Ihnen diesmal bringen. Ich habe so spät, eigentlich erst in den letzten Jahren angefangen die Welt wirklich zu lieben, daß ich es eigentlich können müsste. Aus Dankbarkeit will ich mein Buch über politische Theorien ›Amor Mundi‹ nennen. Davor will [ich] die Kapitel über Arbeit in diesem Winter schreiben, als eine Vortragsreihe für die Chicagoer Universität, die mich für April eingeladen hat.« Hannah Arendt in einem Brief an Karl Jaspers am 6. August 1955, in: Hannah Arendt – Karl Jaspers – Briefwechsel 1929-1969, hg.v. Lotte Köhler, Hans Saner, München:1985, S. 301.

260 H. Arendt: The Origins of Totalitarianism, S. 478.

261 Arendt unterscheidet voneinander Formen der Macht: »power«, »strength«, »force«, »authority« und »violence«. Vgl. H. Arendt: On Violence, S. 143-145. Ins. S. 143.: »Power corresponds to the human ability not just to act but to act in concert. Power is never the property of an individual; it belongs to a group and remains in existence only so long as the group keeps together.«

262 H. Arendt: The Origins of Totalitarianism, S. 474.

263 Vgl. ebd.

264 Ebd.

265 Ebd., S. 475.

266 Ebd., S. 474f.

267 Vgl. ebd., S. 315.

268 Vgl. ebd., S. 475. »Loneliness [...] is closely connected with uprootedness and superfluosity which have been the curse of modern masses since the beginning of the industrial revolution and have become acute with the rise of imperialism at the end of the last century and the break-down of political institutions and social traditions in our own time.«

269 Ebd., S. 478.

270 Ebd.

271 Ebd.

272 Vgl. ebd.

273 Vgl. ebd., S. 476.

274 Ebd.

275 Ebd.

276 Ebd., S. 474.

277 Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*. Cleveland and New York:1962.

278 H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, S. vii.

279 Ebd.

280 Ebd., S. viii.

281 Vgl. ebd., S. 448.

282 Ebd., S. 453.

283 Ebd., S. 353.

284 Vgl. ebd., S. 183.

285 Ebd., S. 281.

286 Ebd., S. 347.

287 Moderne Vereinzelung und die damit verbundene Aufwertung der Gemeinschaft ist ein verbreitetes Thema philosophischer und soziologischer Untersuchungen in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Vgl. Helmuth Plessner: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Frankfurt a.M.:2002.

288 H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, S. 353.

289 Ebd., S. 409.

290 Vgl. ebd., S. 437: »We know even less how many of the normal people around us would be willing to accept the totalitarian way of life – that is, to pay the price of a considerably shorter life for the assured fulfillment of all their career dreams. It is easy to realize the extent to which totalitarian propaganda and even some totalitarian institutions answer the needs of the new homeless masses, but it is almost impossible to know how many of them, if they are further exposed to a constant threat of unemployment, will gladly acquiesce to a ›population policy‹ that consists of regular elimination of surplus people, and how many, once they have fully grasped their growing incapacity to bear the burdens of modern life, will gladly conform to a system that, together with spontaneity, eliminates responsibility.«

291 Ebd., S. 195.

Wie Arendt das Aufeinandertreffen von Kolonialisierenden und Ureinwohner beschreibt (Vgl. *The Origins of Totalitarianism*, S. 189-197.), ist höchst problematisch und schürt zunehmend Debatten über Arendts eigenen Rassismus. Ihr Bild der schwarzen Einwohner Afrikas zeigt Menschen ohne Kultur, ohne Geschichte, ohne politische Institutionen. Arendts Verteidiger argumentieren, dass sie – Joseph Conrads *Heart of Darkness* zitierend – die Perspektive der Buren eingenommen hät-

te und diese nur zitieren, mit ihr aber nicht einverstanden sei. (Vgl. George Kateb: *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa, New Jersey:1984.) Dagegen wendet Anne Norton berechtigt ein, dass Arendt ihrem selbstproklamierten Anspruch der Pluralität widerspreche, wenn sie nur die Sichtweise der Kolonisierenden, nicht aber die der Kolonialisierten nacherzählt. (Vgl. Anne Norton: »Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt«, in: B. Honig: *Feminist Interpretations...*, S. 247-261.) Das Problem wird dadurch verschärft, dass Arendt Zitate auch in diesen Passagen nicht konsequent markiert: Die von Norton als Beweis für Arendts rassistischen Blick angeführten Textstellen – wie die Beschreibung der schwarzen Bevölkerung als »prehistoric man«, »mere play of shadows« bzw. die Beschreibung ihrer Welt als »a world of folly« – sind entweder wortwörtliche Zitate oder Paraphrasen aus Conrads Roman, d.h. nicht Arendts eigene Worte.

Doch ändert das die Bewertung von Arendts Erzählung wesentlich? Maike Weißpflug argumentiert, dass es Arendt um den »Erfahrungshintergrund« ging, der zum Rassismus als Staatsideologie führte, nicht um die Bewertung dieser Sentiments. (Vgl. Weißpflug: *Hannah Arendt...*, S. 149-165.) Doch was ist mit dem Erfahrungshintergrund der Kolonisierten selbst? Beim Lesen dieser problematischen Passagen in *The Origins of Totalitarianism* wird man den Eindruck nicht los, dass Arendt für den misslungenen Kolonialisierungsversuch der Buren eine negative Anpassung zwischen den Buren und der schwarzen Bevölkerung verantwortlich macht, d.h. die Buren wären auf das Niveau der ›Wilden‹ gesunken – anders als die späteren britischen Kolonisten.

Die Diskussion um Arendts Rassismus führt weit und wird auch in Hinblick auf Arendts spätere Ausführungen über schwarze Bevölkerungsgruppen in den USA heiß diskutiert. David Meyer Temin wirft Arendt vor, nur »stock images« über Indigene und »African-derived« Menschen zu kennen bzw. in ihren Beschreibungen zu reproduzieren. (Vgl.: David Meyer Temin: »Nothing much had happened. Settler colonialism in Hannah Arendt«, in: *European Journal of Political Theory*, 0(0) 2019, S. 1-25.) Patricia Owens und Robert Bernascouni sehen einen schweren Fehler darin, dass Arendt die amerikanischen Siedler nicht als Kolonisierende versteht. In Arendts Auffassung war der amerikanische Kontinent frei und unbewohnt, daher wurde er niemandem weggenommen. (Vgl.: Patricia Owens: »Racism in the theory canon. Hannah

Arendt and ›the one great crime in which America was never involved‹, in: *Millennium*, 45(3) 2017, S. 403-424. und Robert Bernasconi: »The double face of the Political and the Social. Hannah Arendt and America's Racial Division«, in: *Research in Phenomenology*, Vol. 26 (1996), S. 3-24.) Ich habe keinen Hinweis in der Sekundärliteratur gefunden, der auf die Verbindung zwischen Arendts Ausführungen und John Lockes Arbeitstheorie verweisen würde. Locke begründet Eigentum mit Aneignung durch Arbeit – ein Argument, das für die Kolonialisierung der Amerikas von zentraler Bedeutung war. Die weißen Siedler hätten ein Recht auf das Land, da es von den Ureinwohnern nicht bearbeitet wurde. Siedlung bedeutet vor diesem Hintergrund nicht Kolonialisierung, sondern den legitimen Erwerb des Landes via Arbeit. In *The Origins of Totalitarianism* führt Arendt etwas sehr Ähnliches aus. Sie kritisiert die Buren für ihren Unwillen zu arbeiten, genauer gesagt das Land zu beackern und es fruchtbar zu machen – eine Faulheit, die Arendt auch bei Afrikas Ureinwohnern feststellt. Da weder letztere noch die Buren arbeitswillig waren, hätten sie keine Kultur entwickelt und lebten außerhalb des Gesetzes, willkürlich, der Natur ausgesetzt und gewalttätig. »The poor whites in Africa [...] whose standard of living does not differ much from that of the Bantu tribes, are today a warning example of this possibility [i.e.] ›white races living beside and together with black races from whom in the end they would differ only in the color of their skin‹]. Their poverty is almost exclusively the consequence of their contempt for work and their adjustment to the way of life of black tribes. Like the blacks, they deserted the soil if the most primitive cultivation no longer yielded the little that was necessary or if they had exterminated the animals of the region.« (H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, S. 194.)

292 H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*., S. 445.

293 Ebd., S. 190.

294 Ebd., S. 6.

295 Vgl. ebd., S. 443.

296 H. Arendt: *Elemente und Ursprünge...*, S. 937.

297 H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, S. 443.

298 Ebd., S. 467.

299 Ebd., S. 373.

300 Begehren und Totalitarismus lassen sich auch unter ›faschistische Erotik/Erotik des Faschismus' verbinden. »Between sadomasochism and

fascism there is a natural link.«, schreibt Susan Sontag in »Fascinating Fascism«, in: *New York Review of Books*, 6. Februar 1975.

301 H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, S. 439.

302 H. Arendt: *The Human Condition*, S. 31.

303 Ebd., S. 101.

304 Ebd., S. 108.

305 Ebd., S. 119.

306 Dasselbe Argument wiederholt Arendt bezogen auf die amerikanischen Sklavenhalter in *On Revolution*, S. 110: »All rulership has its original and its most legitimate source in man's wish to emancipate himself from life's necessity, and men achieved such liberation by means of violence, by forcing others to bear the burden of life for them. This was the core of slavery, and it is only the rise of technology, and not the rise of modern political ideas as such, which has refuted the old and terrible truth that only violence and rule over others could make some men free.«

307 H. Arendt: *The Human Condition*, S. 120.

308 Arendt bezieht sich kurz auf Nietzsche in diesem Kontext. Vgl. ebd., S. 97.: »Birth and death presuppose a world which is not in constant movement, but whose durability and relative permanence makes appearance and disappearance possible, which existed before any one individual appeared into it and will survive his eventual departure. Without a world into which men are born and from which they die, there would be nothing but changeless eternal recurrence, the deathless everlastingness of the human as of all other animal species. A philosophy of life that does not arrive, as did Nietzsche, at the affirmation of ›eternal recurrence‹ (*ewige Wiederkehr*) as the highest principle of all being, simply does not know what it is talking about.«

309 Ebd., S. 115.

310 Vgl. ebd. Die Isolation der Sklaven wird erst jetzt in seiner ganzen ontologischen Ungeheuerlichkeit verständlich. Denn sie sind nicht ›nur‹ gesellschaftlich unterworfen, sondern auch dazu gezwungen, den repetitiven, perspektivenlosen Bereich des menschlichen Lebens nie verlassen zu dürfen. Außer der Aufrechterhaltung des eigenen biologischen Seins, sind sie dazu verpflichtet, auch die Verantwortung und Sorge für das biologische Leben ihrer Besitzer zu übernehmen. Wodurch sie gar keine Freiräume mehr dafür haben, andere Bereiche des menschlichen Lebens zu betreten bzw. den dunklen Bereich der Notwendigkeit je zu verlassen.

311 H. Arendt: *The Human Condition*, S. 112.

312 Vgl. ebd., S. 113.

313 Ebd., S. 310.

314 Ebd., S. 51.

315 Die literarische Bearbeitung der KZ-Erfahrung widerspiegelt Arendts Behauptungen. Dass der Überlebende seinen Platz in der Gesellschaft nicht mehr findet, dass er einsam ist und sich nicht verständlich miteinander kann, ist das zentrale Motiv von Jean Améry: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten (Stuttgart:2019), Imre Kertész: Roman eines Schicksallosen (Reinbek bei Hamburg:1996), Primo Levi: Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht (München:1992) und Elie Wiesel: Die Nacht (Freiburg Br./Basel/Wien:2008).

316 H. Arendt: *The Human Condition*, S. 97.

317 Hannah Arendt: »The Concept of History. Ancient and Modern«, in: Dies.: *Between Past and Future*, S. 41-90.

318 Vgl. ebd., S. 42.

319 Ebd.

320 Wie diese Grundbestimmung der Arbeit zur heutigen ökologischen Krise führte, führte ich in einem Essay »Politics of Susceptibility« aus, erschienen im Oktober 2020 im online Journal Mezosfera. <http://mezosfera.org/the-politics-of-susceptibility/> (abgerufen 19. Januar 2021).

321 Vgl. H. Arendt: *The Human Condition*, S. 246.

322 Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, §51. Das Sein zum Tode und die Alltäglichkeit des Daseins, Frankfurt a.M.:2018, S. 335-339.

323 H. Arendt: *The Human Condition*, S. 246. Dass Arendt Martin Heideggers »Sein zum Tode« umkehrt, ist nicht zu überhören. In Heideggers Auffassung bedeutet Gebürtigkeit, als Entspringen vom Ursprung, Degeneration. »Der ontologische Ursprung des Seins des Daseins ist nicht ‚geringer‘ als das, was ihm entspringt, sondern er überragt es vorgängig an Mächtigkeit, und alles ‚Entspringen‘ im ontologischen Felde ist Degeneration.« M. Heidegger: *Sein und Zeit*. § 67, S. 67.
Über Heideggers Einfluss auf Arendts Leben und Denken vgl.: Dana R. Villa: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, New Jersey:1995 und Antonia Grunenberg: *Hannah Arendt und Martin Heidegger: Geschichte einer Liebe*, München:2006.

324 H. Arendt: *The Human Condition*, S. 246.

325 Ebd., S. 241.

326 Vgl. ebd., S. 247.

327 Ebd., S. 9.

328 Ebd., S. 177.

329 Vgl. ebd., S. 176.

330 Ebd., S. 177.

331 Ebd., S. 178.

332 Ebd., S. 177.

333 Ebd., S. 178.

334 H. Arendt: *Vita Activa*, S. 216.

335 Vgl. H. Arendt: *The Human Condition*, S. 190.

336 Ebd.

337 Ebd.

338 Vgl. ebd., S. 220.

339 Vgl. ebd.

340 Grit Straßberger bezeichnet Vergeben und Versprechen als Kompensationsangebote einer politischen Theorie, die dem »politischen Handeln inhärente Enttäuschungsstruktur« systematisch freilegt. Julia Kristeva beschreibt diese Kompensationsleistung durch Vergeben und Versprechen als »psychopolitische Eingriffe« für das Herstellen bzw. Wiederermöglichen politischen Miteinanders in Freiheit und Pluralität. Vgl. Grit Straßberger: *Über das Narrative in der politischen Theorie*, Berlin:2005, S. 121 bzw. Julia Kristeva: *Das weibliche Genie...*, S. 319.

341 H. Arendt: *The Human Condition*, S. 247.

342 Ebd., S. 241.

343 Ebd.

344 Vgl. ebd.

345 Ebd.

346 Vgl. ebd.

347 Vgl. Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hg.v. Bettina Stangneth, Hamburg:2003. Siehe dazu auch den Aufsatz von Arendts Lehrer und lebenslangen Freund Karl Jaspers: »Das radikal Böse bei Kant«, in: Ders.: *Aneignung und Polemik*, München:1968, S. 183-204.

348 H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, S. 459.

349 Arendt verwendet in ihrem späteren Buch *On Revolution* einen dritten Begriff für das gleiche Phänomen: »elemental evil«. Die Bedeutung des Wortes ist gleich mit den Bedeutungen vom »radikal« und »absolut« Bösen. Es bezeichnet die von Menschen begangene Tat, die innerhalb des menschlichen Systems nicht angemessen bestraft werden kann. »The law, moving between crime and virtue, cannot recognize what is beyond

it [...] it has no punishment to mete out to elemental evil.« (On Revolution, S. 79.)

350 H. Arendt: The Human Condition, S. 241. Richard J. Bernstein argumentiert ähnlich und weist damit u.a. Gershom Scholems Kritik an Arendt zurück, wonach Arendt die nachvollziehbare Bezeichnung des radikal Bösen in ihrem Bericht über den Eichmann-Prozess für die blasphemische »Banalität des Bösen« eingetauscht hätte. Bernstein weist darauf hin, dass letzterer Ausdruck aus einem Brief Karl Jaspers, aus dem Jahr 1946, stammt. In dem Brief und in Arendts Antwort darauf ging es um die Natur der NS-Verbrechen. Jaspers und Arendt waren sich darin einig, dass diese nicht als dämonische Taten zu bewerten bzw. nicht mystifiziert werden dürfen. Arendt argumentiert gleichzeitig dafür, dass diese Gräueltaten die Kategorie juristischen Verbrechens zersprengten. Bernstein zeichnet die Verbindungskette vom radikalen Bösen über das absolut Böse bis zur Banalität des Bösen nach und behauptet, diese Begriffe würden das gleiche Phänomen des menschlichen Maßstäbe übersteigenden Verbrechens beschreiben, wobei in Arendts Analyseoptik eine Verschiebung festzustellen ist. Während sie in ihren früheren Schriften das Böse vor dem Hintergrund eines Überflüssigmachung-des-Menschen betrachtet (»superfluousness«), versteht sie das Phänomen später vor dem Hintergrund einer Gedankenlosigkeit (»thoughtlessness«). Vgl. Richard J. Bernstein: Hannah Arendt and the Jewish Question, Cambridge, UK:1996, S. 137-153 und Richard J. Bernstein: Pragmatic Encounters, New York/London:2016, S. 140-157.

351 H. Arendt: The Origins of Totalitarianism, S. 459.

352 Arendt verweist bezüglich des Vergebens ausschließlich auf Jesus. Sie erwähnt nicht die prominente Stelle über das Verzeihen bei Hegel. Vgl.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes VI/c: Das Gewissen. Die Schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung. Frankfurt a.M.:1970, S. 492.

353 H. Arendt: The Origins of Totalitarianism, S. 241.

354 Vgl. H. Arendt: The Human Condition, S. 240.

355 Ebd., S. 238. Jesus ist in Arendts Texten selbstverständlich nie der Christus, sondern ausschließlich der Mann aus Nazareth.

356 Vgl. ebd., S. 239.

357 Vgl. ebd., S. 240.

358 Ebd., S. 239.

359 Ebd., S. 241.

360 Vgl. ebd., S. 242.

361 Ebd., S. 243.

362 Ebd., S. 240.

363 H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, S. 459.

364 Ebd.

365 H. Arendt: *The Human Condition*, S. 243.

366 Ebd.

367 Ebd., S. 244.

368 Ebd.

369 Vgl. ebd.

370 Vgl. ebd.

371 Ebd.

372 Ebd.

373 Ebd., S. 237.

374 Vgl. ebd.

375 Vgl. ebd.

376 Vgl. Platon: »Der Staat/Buch VII«, in: Ders.: *Werke in acht Bänden Griechisch und Deutsch*, Band IV, hg.v. Gunther Eigler, Darmstadt:1971.) Hier führt Platon aus, warum die Philosophen den Staat regieren sollten. Eine andere prominente Stelle in diesem Kontext ist der komplexe Mythos des Seelenwagens (Platon: »Phaidros«, 246a-249d, in: *Werke in acht Bänden...Band V*, 1983), der u.a. das Verhältnis zwischen den unterschiedlichen Seelenanteilen und ihre Disziplinierung bespricht. Im Rahmen dieser Arbeit können diese Stellen bei Platon nicht ausführlich dargestellt oder diskutiert werden, sie werden nur als philosophische Modelle einer anders gearteten gesellschaftlichen Ordnung als die von Arendt entworfene, erwähnt. Julia Kristeva betont den prinzipiellen Unterschied zwischen Platons und Arendts Vorstellung politischer Ordnung, indem sie über das Versprechen und das Verzeihen schreibt: »[...] ihr Spiel in der Politik begründet Prinzipien, die den klassischen moralischen Geboten, wie sie sich aus dem Platon'schen Begriff der Herrschaft ergeben, diametral entgegengesetzt sind. Letzterer beruht auf der Beziehung zwischen Ich und Ich. Das Gerechte und das Ungerechte ergeben sich dabei aus der Haltung mir selbst gegenüber, so daß die Gesamtheit der Öffentlichkeit als ein ›erweiterter Mensch‹ verstanden werden kann. Dagegen beruhen die leitenden Prinzipien, die sich aus dem Doppelvermögen, zu verzeihen und zu versprechen, ableiten lassen, ›auf Erfahrungen, die

im Rahmen des Umgangs mit sich selbst überhaupt nicht auftauchen, in ihm gar nicht vorkommen.« Julia Kristeva: Das weibliche Genie..., S. 369.

377 H. Arendt: The Human Condition, S. 35.

378 Ebd., S. 347.

Politiken der Berührbarkeit

- 1 Judith N. Shklar: »Hannah Arendt als Paria«, in: Dies.: Über Hannah Arendt, Berlin:2020, S. 98.
- 2 Für die Herauskristallisierung dieser allgemeinen Aspekte subjektivierungstheoretischer Ansätze danke ich Lotta-Lili Fiedel. Die Sekundärliteratur zu der Frage, wie Macht Subjekte erzeugt, ist mittlerweile unüberschaubar. Grundlegende Arbeiten sind Louis Althusser: »Ideology and Ideological State Apparatuses«, in: Ders.: Lenin and Philosophy and Other Essays, London:1971, S. 127-186, Michel Foucault: »Überwachen und Strafen«, in: Ders.: Die Hauptwerke, Frankfurt a.M.:2008, S. 701-1020 bzw. Judith Butler: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt a.M.:2015.
- 3 In jüngster Zeit wird Arendt für feministische Gesellschaftskritik immer häufiger als Referenzpunkt herangezogen. Eine Entwicklung, die lange undenkbar war. Denn Arendt wurde aus feministischer Perspektive für die Unsichtbarkeit des privaten Bereiches kritisiert. Dafür, dass sie nicht verstanden hätte, dass das Private politisch sei. Diese Arendt-Lesart verändert sich zunehmend. So argumentiert Hannah Fenichel Pitkin, dass Arendt kein elitistisches Politik-Verständnis hat, sondern durch das Konzept des Politischen auf die Problemlage im Gesellschaftlichen hinweist: Darauf, dass durch den Automatismus der Abläufe keine Fragen mehr gestellt werden, die Macht und Ohnmacht, Möglichkeiten und Grenzen des Handelns, Freiheit versus Unfreiheit, die Veränderbarkeit von Umständen oder des eigenen Selbst thematisieren würden. Arendts Fokus auf Freiheit im politischen Raum soll den gesellschaftlichen Bereich zur Selbstreflexion und zur Transformation aufrufen: »[...] re-constituting ourselves: reorganizing institutions, reforming character, contesting ideas.« (Hannah Fenichel Pitkin: The Attack of the Blob, S. 284.)

Im Hinterfragen gesellschaftlicher Gegebenheiten sieht Melissa A. Orlie den Ausdruck menschlicher Freiheit. »Social rule represents the

effective rule of the social, the predictable ordering of self as subject, what Arendt calls *what we are*. To live responsibly and freely – to act extraordinarily and to reveal *who we are* – requires that we disrupt and unsettle social rule because when we do not, we reinforce and expand the ›necessities‹ that not only harm others, but also constrict the power of our own action.« (Melissa A. Orlie: »Forgiving Trespasses, Promising Futures«, in: hg.v. Bonnie Honig: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania:1995, S. 337-356., hier S. 339.) Das Potenzial der Neugestaltung, das in der Unabgeschlossenheit des Subjekts liegt, ist für ideologiebasierte politische Macht, u.a. auch für den Faschismus, gefährlich: »Fascist ideology promises a ready-made, unified identity – fixed, static, without contradiction, and utterly reliable.« (Peg Birmingham: *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington, Indianapolis:2006, S. 111.)

Wenn Arendt vom Freisein spricht, meint sie nie ein abgeschlossenes, autonomes Subjekt. Ihrem Menschenbild liegt eine unhintergehbare Abhängigkeit zugrunde. Dieses Subjektverständnis ist der Grund dafür, warum zeitgenössische feministische Ansätze an Arendt nun fruchtbar anschließen können. Marie G. Dietz stellt in ihrem Aufsatz *Feminist Receptions of Hannah Arendt* die Geschichte feministischer Arendt-Rezeption vor. (Mary G. Dietz: »Feminist Receptions of Hannah Arendt«, in: B. Honig: *Feminist Interpretations...*, S. 17-50.) Die vielfältige Kritik an Arendts Denken beinhaltete Vorwürfe, wie: Arendt sei das beste Beispiel dafür, wie sich eine Frau männliches Denken und männliche Normen aneigne und für die schwierige Lage des eigenen Geschlechts blind bleibe. Ferner bezogen sich die Vorwürfe auf Arendts als diskriminierend bewertete Konzeption des Politischen, auf ihre Ignoranz für die unsichtbare Arbeit und für die Körperlichkeit im Privaten. Da sich feministische Theorien zunehmend Fragen der Subjektkonstitution und der Machtverhältnisse außerhalb geschlechtlicher Bedingtheit widmen, ergab sich eine prinzipielle Änderung im Umgang mit Arendt: »The earlier feminists' exclusive focus on the ›Woman Question in Arendt‹ has given way to a more explicit concern with the ›Arendt Question in Feminism.‹« (Bonnie Honig: »Introduction. The Arendt Question in Feminism«, in: Dies.: *Feminist Interpretations...*, S. 1-16, hier S. 3.) Arendts kritische Beschäftigung mit Machtstrukturen, ihr innovatives politisches Denken jenseits der politikphilosophischen Tradition macht sie gegenwärtig zur vielzitierten Referenz feministischer Analysen. Nicht nur, weil Arendts

Werke einer männlich und heteronormativ konnotierten Philosophiegeschichte gegenüberstehen, sondern auch weil ihre eigene Konzepte eine prinzipielle Offenheit bewahren: »Arendt's concepts are fluid; they mix and match, intermingle, separate, change positions, appear, disappear and reappear along a narrative course that is itself a tales of cyclicalities, lineations, reversals, dead stops, and boundless possibilities.« (Dietz: Feminist Receptions..., S. 22.)

Individuation ist bei Arendt ein fremdbestimmter Prozess. Geborenwerden ist fremdbestimmt, der Kontext, in dem man aufwächst, ist nicht selbst gewählt und die Wirkung eigener Initiative ist ebenso begrenzt und durch das Umfeld, in das sie hineinagiert, enteignet. Freisein bedeutet aktive Artikulations- und Gestaltungsmöglichkeiten, doch ist der Mensch nicht nur handelnd, sondern auch relational. »[...] individuation occurs in a web through embodied and situated practices. Individuation is an in-between, a potential that escapes potestas.« (Vgl. Zeynep Gambetti: »Risking Oneself and One's Identity. Agonism Revisited«, in: Hg.v. Judith Butler, Zeynep Gambetti, Leticia Sabsay: Vulnerability in Resistance, Durham, North Carolina:2016, S. 28-51, S. 33f.)

Die Abhängigkeit des Menschen zeigt sich allein schon an seiner körperlichen Verfasstheit, die auf Ressourcen aus der Welt angewiesen ist. Die Körperlichkeit ist, wie es Judith Butler in *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* durch Berufung auf Arendt betont, eine unhintergehbare Gegebenheit. (Vgl. Judith Butler: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge, Massachusetts:2015.) Arendts Kategorie des Arbeitens bezieht sich auf dieses biologisch-körperliche Sein des Menschen und verdeutlicht, dass ohne die Befriedigung der physischen Bedürfnisse weder Herstellen noch Handeln möglich sind. Körperliches Sein ist darüber hinaus ein geschlechtsunabhängiges Faktum menschlicher Existenz. Die Tatsache, dass es einen Körper hat, verwickelt das Subjekt in diverse Prozesse, die sich seiner Kontrolle entziehen. Dieser Verlust der Souveränität löst Angst und Entsetzen aus, wie Linda Zerilli argumentiert: »[...] what [Arendt] makes visible: namely, the terror of having a body, an anxiety about mortality and loss of symbolic mastery [...].« (Linda M.G. Zerilli: »The Arendtian Body«, in: B. Honig: Feminist Interpretations..., S. 176-193, hier S. 174.)

Die Herangehensweise der feministischen Überlegungen hebt die passive Seite des Subjekts hervor und betrachtet diese als für die Identität

konstitutiv. Was erlitten wird, formt den Menschen und die Welt, die er gemeinsam mit anderen gestaltet.

- 4 Eine kürzere Fassung dieser Überlegungen erscheint im Sammelband *Selbstverlust und Welterfahrung. Erkundungen einer pathischen Moderne*. Hg.v. Björn Bertrams und Antonio Roselli. Wien:2021, S. 132-150.
- 5 Dies ist ein wiederkehrender Ausdruck in The Human Condition, z.B. S. 121, 144.
- 6 Ebd., S. 32.
- 7 Arendt benutzt das Wort mehrfach in The Human Condition, z.B. S. 51, 58.
- 8 Vgl. ebd., S. 57f.
- 9 Vgl. ebd., S. 71.
- 10 Ebd., S. 58.
- 11 Ebd., S. 51.
- 12 Ebd.
- 13 Vgl. Ebd., S. 26. (Fußnote 8)
- 14 Diese findet man nur in der englischen Fassung des Werkes. Arendt zitiert Plutarchs Erzählung aus dem Gedächtnis und ohne Quellenverweis. Auf Deutsch ist die zitierte Stelle wie folgt zu finden: Plutarch: Fünf Doppelbiographien. (z. Teil), Zürich/München:1994, S. 913.: »Es wird auch erzählt, als ein Mensch zu ihm kam, ihn um seinen Beistand vor Gericht bat und lang und breit erzählte, er sei von jemand geprügelt worden, habe Demosthenes gesagt: ›Aber von all dem, was du da redest, ist dir ja gar nichts passiert!‹ Da habe der Mann seine Stimme erhoben und geschrien: ›Mir soll nichts passiert sein, Demosthenes?‹ ›Ja, wahrhaftig, habe jetzt Demosthenes erwidert, ›jetzt höre ich die Stimme eines Mannes, dem Unrecht angetan worden ist!‹«
- 15 Wessen Aufschrei gehört wird, dass das Gehört-Werden strukturelle Voraussetzungen hat und auf Machtverhältnisse zurückzuführen ist, vertieft Arendt nicht. Die (Un-)Möglichkeiten des Gehörtwerdens beschreibt Gayatri Chakravorty Spivak in *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation* (Wien:2008) und Jacques Rancière in *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeiterraums* (Wien/Berlin:2013). Ruth Sonderegger liest diese zwei Texte zusammen und übt mit Spivak an Rancières emanzipatorischen Optimismus Kritik. Spivak zeige, dass nicht einmal Widerstand eindeutig als Widerstand vernommen wird. Vgl. Ruth Sonderegger: »Die Herausforderung, (nicht) für andere zu sprechen. Was

Jacques Rancière von Gayatri Spivak lernen könnte«, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, Band 27, Nr. 1 (2016), S. 22-45.

16 H. Arendt: *The Human Condition*, S. 50.

17 Ebd., S. 181.

18 Ebd.

19 Schon die Philosophie des Mittelalters kannte die Unterscheidung zwischen dem »was« und dem »wer«. Vgl. Johann Kreuzer: »Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters«, in: Hg.v. Dieter Sturma: *Person. Philosophiegeschichte-Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*, Paderborn:2001, S. 59-77. Diese philosophiegeschichtlichen Vorgänger zitiert Arendt nicht. Über den Unterschied zwischen »was« und »wer« siehe auch: Robert Spaemann: *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen >etwas< und >jemand<*. Stuttgart:1996.

20 Vgl. H. Arendt: *The Human Condition*, S. 180f.

21 Ebd., S. 208.

22 Ebd., S. 179.

23 Ebd., S. 181.

24 Ebd., S. 179f.

25 Vgl. ebd., S. 180.

26 Vgl. ebd.

27 Vgl. ebd., S. 208.

28 Diese Freiheitskonzepte werden auch als negative vs. positive Freiheit bezeichnet. Unter Arendts Zeitgenossen war Isaiah Berlin der prominenteste Autor, der sich mit diesem Thema beschäftigte (der aber Arendt und ihre Art öffentlich abwertete). Vgl. Isaiah Berlin: *Four Essays on Liberty*, Oxford:1969. Nietzsches Ausführungen über Freiheit (*Mein Begriff von Freiheit*) sind in diesem Kontext auch relevant, obwohl sich Arendt auf ihn nicht bezieht. Vgl. Friedrich Nietzsche: »Götzen-Dämmerung«, in: Ders.: *Werke in drei Bänden*, München:1954, Band 2, S. 1014-1015.

29 Vgl. H. Arendt: *The Human Condition*, S. 180.

30 Ebd., S. 183.

31 H. Arendt: *Vita Activa*, S. 174.

32 Vgl. H. Arendt: *The Human Condition*, S. 189f.

33 Vgl. ebd.

34 Ebd.

35 Jacques Rancière wirft in *Zehn Thesen zur Politik* (Zürich:2008) Arendt vor, den Handelnden in den souveränen Herrscher transformiert zu haben bzw. Herrschen und Freisein miteinander gleichzusetzen (S. 12.). Für

sein Argument bezieht er sich nicht auf die Stelle in *The Human Condition*, sondern auf eine Passage aus Arendts unvollendet gebliebenem Buchprojekt *Was ist Politik* (München:2003). Da zitiert Arendt tatsächlich nur die Bedeutung von *archein*, aber ihr Anliegen ist nicht die Gleichsetzung von Herrschaft und Freiheit, sondern mithilfe etymologischer Ursprünge nachzuweisen, dass Freiheit nur im öffentlichen Handeln möglich ist. (S. 34f.) Die »schwindelerregende Verkürzung«, für die Rancière Arendt kritisiert, ist nicht in Arendts Text zu finden.

36 Yoko Tawada sagte in ihrer Laudatio auf Ilma Rakusa (Kleist-Preis 2019) folgendes: »Schon wieder denke ich, dass manche deutschen Wörter unbedingt das Genus ändern müssen: Die Wehmut ist männlich, während der Mut feminin ist.« Wie anders wäre die Bewertung von Arendts mutfokussiertem politischen Handeln, wenn Mut kein männliches Attribut wäre, wenn das Phänomen nicht einmal mit dem maskulinen grammatischen Geschlecht verbunden wäre? (Tawadas Rede ist auf folgender Seite abzurufen: <https://www.heinrich-von-kleist.org/kleist-gesellschaft/kleist-preis/> – abgerufen am 21.1.2021)

37 Vgl. H. Arendt: *The Human Condition*, S. 189.

38 Ebd., S. 190.

39 Ebd., S. 235.

40 Ebd., S. 193.

41 Ebd., S. 187.

42 H. Arendt: *Elemente und Ursprünge*, S. 936

43 H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, S. 438.

44 Vgl. H. Arendt: *On Revolution*, S. 102f. Hier erklärt Arendt die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Person*: »[...] the history of the Latin word *persona*. In its original meaning, it signified the mask ancient actors used to wear in a play. [...] The mask as such obviously had two functions: it had to hide, or rather to replace, the actor's own face and countenance, but in a way that would make it possible for the voice to sound through. At any rate, it was in this twofold understanding of a mask through which a voice sounds that the word *persona* became a metaphor and was carried from the language of the theater into legal terminology. The distinction between a private individual in Rome and a Roman citizen was that the latter had a *persona*, a legal personality, as we would say; it was as though the law had affixed to him the part he was expected to play on the public scene, with the provision, however, that his own voice would be able to sound through. The point was that it is not the natural Ego which enters

a court of law. It is a right-and-duty-bearing person, created by the law, which appears before the law.« Without his *persona*, there would be an individual without rights and duties, perhaps a ›natural man‹ – that is, a human being or *homo* in the original meaning of the word, indicating someone outside the range of the law and the body politic of the citizens, as for instance a slave – but certainly a politically irrelevant being.«

45 H. Arendt: The Origins of Totalitarianism, S. 451.

46 Ebd., S. 301.

47 Ebd.

48 Vgl. ebd.

49 Ebd.

50 Vgl. ebd.

51 Vgl. ebd.

52 Vgl. ebd., S. 302.

53 Ebd.

54 Vgl. H. Arendt : On Violence, S. 137-138.

55 H. Arendt: The Origins of Totalitarianism, S. 146.

56 Ebd., S. 141.

57 Ebd., S. 60.

58 Vgl. ebd., S. 72.

59 Ebd., S. 169.

60 Ebd., S. 72.

61 Vgl. ebd., S. 302.

62 Vgl. ebd., S. 451f.

63 Ebd., S. 452.

64 Vgl. ebd.

65 Ebd.

66 Ebd.

67 Hannah Arendt: »Collective Responsibility«, in: Dies.: Responsibility and Judgment, hg.v. Jerome Kohn, New York:2003, S. 147-158, hier S. 151.

68 Ebd.

69 Vgl. ebd., S. 154.

70 Ebd., S. 154.

71 Ebd., S. 151.

72 Ebd., S. 153.

73 Ebd., S. 156.

74 Ebd., S. 155.

75 Ebd., S. 157.

76 Hannah Arendt: »Personal Responsibility Under Dictatorship«, in: Dies.: Responsibility and Judgment, hg.v. Jerome Kohn, New York:2003, S. 17-48, hier S. 43f.

77 Ebd., S. 46.

78 Ebd., S. 44.

79 Vgl. ebd., S. 45.

80 Vgl. ebd., S. 44.

81 Ebd.

82 Ebd.

83 Ebd., S. 45.

84 Ebd.

85 Vgl. ebd.

86 Ebd., S. 45.

87 Hannah Arendt: »Thinking and Moral Considerations«, in: Dies.: Responsibility and Judgment, hg.v. Jerome Kohn, New York:2003, S. 159-189, hier S. 180.

88 Vgl. ebd., S. 168.

89 Vgl. ebd., S. 174f.

90 Ebd., S. 174.

91 Vgl. Platon: »Theaitetos« 149a-151c. In: Ders.: Werke in acht Bänden..., Band VI, Darmstadt:1970.

92 Sokrates bezeichnet diese als »Mondkalb« (150b) oder »Mißgestalt« (150c)

93 H. Arendt: Thinking and Moral Considerations, S. 174.

94 Ebd., S. 175.

95 Ebd., S. 181.

96 Ebd.

97 Ebd., S. 182f.

98 Vgl. ebd., S. 183.

99 Ebd., S. 184.

100 Ebd.

101 Ebd.

102 Ebd.

103 Vgl. ebd.: »So long as I am conscious, that is, conscious of myself, I am identical with myself only for others to whom I appear as one and the same. For myself, articulating this being-conscious-of-myself, I am inevitably *two-in-one* – which incidentally is the reason why the fashionable search for identity is futile and our modern identity crisis could be resolved only by losing consciousness.«

- 104 Ebd.
- 105 Ebd., S. 185.
- 106 Ebd.
- 107 Vgl. ebd., S. 187.
- 108 Vgl. ebd., S. 188.
- 109 Ebd., S. 189.
- 110 Ebd., S. 188.
- 111 Ebd.
- 112 Ebd.
- 113 Ebd., S. 174f.
- 114 Ebd., S. 176.
- 115 Vgl. ebd., S. 166.
- 116 Ebd.
- 117 Ebd., S. 167.
- 118 Vgl. ebd., S. 187.
- 119 Ebd., S. 178.
- 120 Ebd., S. 187.
- 121 Vgl. ebd.
- 122 Ebd., S. 159.
- 123 Ebd., S. 160.
- 124 H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, S. 453.
- 125 Ebd., S. 456.
- 126 Ebd., S. 455.
- 127 George Orwells Roman 1984 veranschaulicht das am Beispiel einer Liebesbeziehung sehr plastisch. Vgl. George Orwell: »1984«, in: Hg.v. Peter Hobley Davison, Ian Angus, Sheila Davison: *The Complete Works of George Orwell*, Band 9, London:1997.
- 128 H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, S. 456.
- 129 Ebd., S. 455.
- 130 H. Arendt: *Elemente und Ursprünge...*, S. 921.
- 131 Hannah Arendt: »Laudatio auf Karl Jaspers«, in: Hannah Arendt. Menschen in finsternen Zeiten, hg.v. Ursula Ludz, München:2012, S. 90-100.
- 132 Vgl. ebd., S. 91.
- 133 Ebd.
- 134 Ebd.
- 135 Ebd., S. 91f.
- 136 Arendts begriffliche Unterscheidung zwischen dem »what« und »who« verweist auf die Doppeldeutung des Subjekts als Unterworfene und

als Handelnde. Vgl.: Hg.v. Thomas Alkemeyer, Gunilla Budde, Dagmar Freist: *Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung*, Bielefeld:2013, S. 9-22.

137 Vgl. H. Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, S. 451-457.

138 H. Arendt: *Love and Saint Augustine...*, S. 76.

139 Ebd., S. 67.

140 Hannah Arendt: »Introduction into Politics«, Vorlesung an der University of Chicago (1963). The Hannah Arendt Papers of the Library of Congress, Subject File, 1949-1975, Sign.: 023805.

141 Vgl. H. Arendt-K. Jaspers: *Briefwechsel 1929-1969*, S. 301.

142 Hannah Arendt: »We Refugees«, in: Dies: *The Jewish Writings*, hg.v. Jerome Kohn und Ron H. Feldman, New York:2007, S. 264-274.

143 Ebd., S. 268.

144 Ebd., S. 271.

145 Ebd., S. 274.

146 Ebd.

Thaumazein und politische Urteilsfindung

1 Vgl. Hannah Arendt: *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, New York:2006, S. 12.

2 Auf Deutsch erschien der Text übersetzt von Joachim Kalka. Hannah Arendt: *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Berlin:2016.

3 Hannah Arendt: »Philosophy and Politics«, in: *Social Research*, Vol 57, No.1 (Spring 1990), S. 73-103, hier S. 97. Auf Deutsch heißt die Stelle: »[...] die Verwunderung; ja es gibt keinen anderen Anfang der Philosophie als diesen.« In: Platon: *Theaitetos*, 155d.

4 H. Arendt: *Philosophy and Politics*, S. 97. Auf Deutsch ist die Stelle in Platons *Siebtem Brief* zu finden (340b): »[...] von der Philosophie wie von einem Feuer ergriffen [...]« bzw. 341d: »[...] denn es lässt sich keineswegs in Worte fassen wie andere Lerngegenstände, sondern aus häufiger gemeinsamer Bemühung um die Sache selbst und aus dem gemeinsamen Leben entsteht es plötzlich – wie ein Feuer, das von einem übersprungenen Funken entfacht wurde [...].« In: Platon: *Werke in acht Bänden...* Band V, Damstadt:1983.

5 H. Arendt: *Philosophy and Politics*, S. 98.

6 Ebd., S. 97.

- 7 Ebd.
- 8 Ebd., S. 98.
- 9 Ebd., S. 99.
- 10 Vgl. ebd., 100.
- 11 H. Arendt: *The Human Condition*, S. 302.
- 12 H. Arendt: *Philosophy and Politics*, S. 100.
- 13 Ebd., S. 99.
- 14 Ebd.
- 15 Vgl. H. Arendt: *The Human Condition*, S. 302.
- 16 Vgl. ebd., S. 273f.
- 17 Ebd., S. 303.
- 18 Ebd.
- 19 Vgl. ebd.
- 20 Ebd.
- 21 H. Arendt: *Politics and Philosophy*, S. 103.
- 22 Hannah Arendt: »Truth and Politics«, in: Dies.: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York:2006, S. 223-259, hier S. 241.
- 23 H. Arendt: *Philosophy and Politics*, S. 74.
- 24 Ebd., S. 75.
- 25 Vgl. H. Arendt: *Truth and Politics*, S. 233.
- 26 H. Arendt: *Philosophy and Politics*, S. 77f.
- 27 Vgl. H. Arendt: *Truth and Politics*, S. 233f.
- 28 Ebd., S. 234.
- 29 Ebd., S. 235.
- 30 Vgl. H. Arendt: *Philosophy and Politics*, S. 80. und S. 85.
- 31 Ebd., S. 80.
- 32 Zwar leitet die Sekundärliteratur Arendts Gedanken über politische Urteilskraft von ihrem Kant-Bezug ab, doch sind die Verweise auf Kant (prominent in Arendts Kant-Vorlesungsreihe an The New School for Social Research im Wintersemester 1970) und auf seine Kritik der Urteilskraft viel späteren Datums als die hier zitierte Vorlesung. Die Methode der erweiterten Denkungsart wird aber – ohne den Begriff zu nennen –, schon an dieser Stelle eingeführt und als prinzipielle politische Interaktionsform bezeichnet.
- 33 H. Arendt: *Philosophy and Politics*, S. 80.
- 34 Ebd., S. 84.
- 35 Ebd.

36 Vgl. ebd., S. 82.

37 Ebd., S. 84.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Vgl. ebd., S. 81.

41 H. Arendt: *Truth and Politics*, S. 243.

42 Vgl. ebd.

43 Die Konsequenz in Platons Höhlengleichnis (»Der Staat/Siebtes Buch« 514a–517a) ist, dass der Philosoph, nachdem er die Ideale am Tageslicht erblickt hat, in die Höhle zurückkehren muss, um die zu unterrichten, die die Trugbilder anschauen. Er kehrt zwar unter die Menschen zurück, aber nicht als Exempel oder Inspiration des Handelns, sondern als Lehrer, dessen Aufgabe es ist, die Wahrheit zu verkünden, statt auf dem Marktplatz Meinungen zu besprechen.

44 H. Arendt: *Truth and Politics*, S. 244.

45 Ebd., S. 247.

46 Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, hg.v. Ronald Beiner, Chicago:1992, S. 15. und S. 52.

47 H. Arendt: *Truth and Politics*, S. 247.

48 Ebd., S. 236.

49 In der Lessing-Rede argumentiert Arendt ähnlich, wenn sie sagt, dass keine Wahrheit es wert ist, ihr eine Freundschaft zu opfern. Das plurale Miteinander bevorzugt Arendt gegenüber einer despotischen Wahrheit. Vgl. H. Arendt: *Freundschaft in finsternen Zeiten*, S. 82-87.

50 H. Arendt: *Philosophy and Politics*, S. 90.

51 Ebd., S. 90.

52 Ebd., S. 92.

53 Ebd., S. 101.

54 Vgl. ebd., S. 92.

55 Vgl. ebd., S. 101.

56 Ebd.

57 H. Arendt: *On Violence*, S. 110.

58 H. Arendt: *Philosophy and Politics*, S. 99.

59 H. Arendt: »Action and the ›Pursuit of Happiness‹«, in: In: Dies.: *Thinking without a Banister*, hg.v. Jerome Kohn, New York:2018, S. 201-219, hier S. 218.

60 Vgl. H. Arendt: *Philosophy and Politics*, S. 103.

61 Das Politische ist bei Arendt nicht nur durch die Differenz zur Politik bestimmt, sondern auch durch eine radikale Kontingenz und den permanenten Bedarf der Neukonstitution, da eine finale Gründung das Wesen des Politischen vernichten würde. Darüber hinaus würde so eine Finalität auch die *conditio humana* zerstören. Die Wirklichkeit kann laut Arendt nur dann bewahrt werden, wenn es ein unabsließbares Gespräch darüber gibt, was im Miteinander als Wirklichkeit wahrgenommen und anerkannt wird. Auf der Grundlage dieser Überlegungen von Arendt bin ich der Meinung, dass ihre Ansätze in die Debatte über eine politische Ontologie und über die politische Differenz viel stärker einbezogen werden könnten, als das bis jetzt der Fall ist. Nicht nur als eine für die aktuelle Debatte relevante »Traditionslinie« (Vgl. Oliver Marchart: Die politische Differenz. Berlin:2010, S. 35-38), sondern auch als eine Denkerin, die die überwiegend von männlichen Autoren dominierte Diskussion mit originellen und bemerkenswerten Impulsen bereichern kann.

62 Einer ihrer Vorschläge in dieser Hinsicht ist es, die Vertreter von Widerstandsbewegungen (wie z.B. Kriegsdienstverweigerer während des Vietnam-Krieges), ähnlich wie Lobbyisten, in den Regierungsinstitutionen zu integrieren. (Vgl.: Hannah Arendt: »Civil Disobedience«, in: Dies.: Crises of Republic, S. 50-102, insbesondere 101f.) Jedoch würde dies die Widerständigkeit dieser Gruppen abschwächen, eventuell sogar ganz neutralisieren – ein Aspekt, den Arendt nicht mitdenkt.

63 H. Arendt: Action and the »Pursuit of Happiness«, S. 211.

64 Ebd., S. 201f.

65 Ebd., S. 202.

66 Zu Arendts literarischen Vorlagen und deren Einfluss auf Arendts politische Theorie siehe: Hg.v. Wolfgang Heuer, Irmela von der Lühe: Dichterisch Denken. Hannah Arendt und die Künste, Göttingen:2007 und hg.v. Barbara Hanh, Marie L. Knott: Von den Dichtern erwarten wir die Wahrheit. Hannah Arendt und die Literatur, Berlin:2007 und Anne Bertheau: »Das Mädchen aus der Fremde. Hannah Arendt und die Dichtung. Rezeption-Reflexion-Produktion, Bielefeld:2016.

67 Hannah Arendt: »Politische Erfahrungen im 20. Jahrhundert. Seminarnotizen 1955 und 1968«, in: Hg.v. W. Heuer, I.v.d. Lühe: Dichterisch Denken..., S. 213-223, hier S. 217.

68 Die Frage, wie Arendt Theorie schreibt, wird in der Sekundärliteratur breit diskutiert. Ihre Texte wurden immer wieder als ahistorisch, willkürliche und unsachlich bewertet. Isaiah Berlin summierte in den

80er Jahren: »[She] produces no arguments, no evidence of serious philosophical or historical thought. It is all a stream of metaphysical free association.« (Ramin Jahanbegloo: *Conversations with Isaiah Berlin*, London:2000, S. 82.) Nach der Veröffentlichung von *The Origins of Totalitarianism* schrieb Eric Voegelin über das Werk, es sei »a nihilistic nightmare«. (Eric Voegelin: »The Origins of Totalitarianism«, in: *The Review of Politics*, Vol. 15, No. 1 (Jan. 1953), S. 68-76.) In ihrer Antwort verteidigt sich Arendt durch die Abgrenzung von der Tradition *sine ira et studio* und betont, dass sie bewusst nicht nach der Methode der klassischen Geschichtswissenschaft verfahren wollte. (Hannah Arendt: »[The Origins of Totalitarianism]: A Reply«, in: *The Review of Politics*, Vol. 15, No. 1 (Jan. 1953), S. 76-84.)

Seyla Benhabib bezeichnet Arendts ungewöhnliche Schreibweise als »fragmentarische Historiographie«. Diese sei »[...] keine Übung in nostalgischer Verfallsgeschichte, sondern ein Versuch, die in Sprachschichten und Begriffsdimensionen abgelagerte Menschheitsgeschichte zu durchdenken. Wir müssen lernen, die Momente des Bruchs, der Verschiebung und Verwerfung in der Geschichte zu erkennen.« (S. Benhabib: *Hannah Arendt...*, S. 158.) Eine solche Erzählweise historischer Fakten, die Benhabib nach Benjaminschen Vorbild mit der Tätigkeit des Sammelns vergleicht, soll »the explosions of truth in history« verdeutlichen (Annabel Herzog: »Illuminating Inheritance. Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling«, in: *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 26, Nr. 5, S. 1-27, hier S. 15.). Die Wahrheit nämlich, dass Geschichte keine Entwicklung, Erfolg oder Lied der Sieger ist, sondern ein zeitlicher Verlauf mit Unterbrechungen, Scheitern, individuellen Erfahrungen und das Ringen der Betroffenen um Versöhnung mit dem, was ihnen zugestoßen ist.

Weil bei Arendt der Fokus auf der Erzählung liegt, bezeichnet Grit Straßenberger ihre Schreibweise als narrativistische politische Theorie, die auf drei Bereiche Bezug nehme: »[Die] Tradierung politischer Erfahrungen, ihre Beurteilung und schließlich die gegenwartsbezogene Ausdeutung ihrer praktischen Relevanz.« (Grit Straßenberger: »Das Literarische und das Politische: Narrativistische Dimensionen politischer Theorie«, in: Hg.v. Eckart Reinmuth: *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Darmstadt:2010, S. 119-143, hier S. 171.) Vergangene Erfahrungen gewinnen durch die Urteilsfindung exemplarische Gültigkeit und werden als solche für zukünftige Erfahrungen relevant. Weil

Arendt die allgemeine Gültigkeit aus menschlicher Erfahrung ableitet, bezeichnet Straßenberger Arendts politische Theorie als »Erfahrungswissenschaft«. (S. 120.)

Maria Robaszkiewicz argumentiert darüber hinaus, dass durch Arendts Erzählweise »de[r] kontingente Hintergrund des Handelns selbst« sichtbar wird. (Maria Robaszkiewicz: Übungen im politischen Denken. Hannah Arendts Schriften als Einleitung der politischen Praxis, Wiesbaden:2017, S. 66.) Robaszkiewicz zufolge lässt Arendts »narrative Denkart« (S. 64.) eine zeitliche und räumliche Offenheit zu. Die zeitliche Offenheit besteht darin, dass die Bedeutung der Erzählung durch die Zuhörer aufs immer Neue aktualisiert wird. Die räumliche Offenheit bezieht sich auf die aktive Beteiligung des (imaginierten) Publikums: »Sowohl der Geschichtenerzähler als auch seine Zuhörer bleiben dabei nicht passive Vermittler oder Empfänger einer historischen Wahrheit, sondern beteiligen sich aktiv an der Sinnstiftung, die das Geschichtenerzählen mit sich bringt.« (S. 83.)

Arendts Texte können daher als Interaktion mit der Welt interpretiert werden. Im interaktiven Prozess rücken Kontingenzerfahrungen, Erfahrungsbezug des theoretischen Denkens und Öffnung sowohl tradierten Wissens wie auch eingeübten Miteinanders ins Zentrum. Diese Aspekte betonen auch Paul Ricoeur (Paul Ricoeur: »Action, Story and History. On Re-reading The Human Condition«, in: Hg.v. Reuben Garner: The Realm of Humanitas. Responses to the Writings of Hannah Arendt, New York:1990, S. 149-164) und Susannah Young-Ah Gottlieb (Susannah Young-Ah Gottlieb: Hannah Arendt. Reflections on Literature and Culture, Stanford:2007 bzw. Susannah Young-Ah Gottlieb: Regions of Sorrow. Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden, Stanford:2003).

- 69 Eine systematische Erarbeitung von Arendts Erfahrungsbegriff liegt Claudia Althaus vor. Vgl. Claudia Althaus: Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie, Göttingen:2000. Arendts Erfahrungsbegriff wird in der Sekundärliteratur oft aus Walter Benjamins Überlegungen abgeleitet. Zu Benjamins Erfahrungsbegriff siehe Martin Jay: »Lamenting the Crisis of Experience. Benjamin and Adorno«, in: Ders.: Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme, Berkeley/Los Angeles/London:2005, S. 312-360.
- 70 H. Arendt: Action and the Pursuit of Happiness, S. 202.

71 Luc Ciompi und Elke Endert machen die mathematische Entdeckung des Fraktals für ihre These einer Affektlogik fruchtbar. Sie schreiben: »Ebenfalls aus der modernen Chaos- und Komplexitätstheorie abgeleitet ist die so genannte Fraktalthypothese der Affektlogik, das heißt die im Rahmen dieses Buches besonders wichtige Annahme, dass die beschriebenen Wechselwirkungen zwischen Fühlen und Denken auf der individuellen und auf beliebigen mikro- bis makrosozialen Ebenen (im Kleinsten wie Größten) gleichartigen grundsätzlichen Gesetzmäßigkeiten gehorchen. Der Begriff der Fraktalität geht auf eine Entdeckung des französischen Mathematikers Benoit Mandelbrot aus den Siebzigerjahren des vergangenen Jahrhunderts zurück, wonach die unendliche Erscheinungsvielfalt der Natur zu einem großen Teil auf der Tatsache beruht, dass hinter jedem Teilespekt oder Fragment (daher der Ausdruck ›fraktal‹) und der Gesamtheit vieler Naturphänomene immer wieder dieselben grundsätzlichen Konstruktionsregel (oder so genannten Algorhythmen) am Werk sind.« Luc Ciompi, Elke Endert: Gefühle machen Geschichte. Die Wirkung kollektiver Emotionen – von Hitler bis Obama, Göttingen:2011, S. 32. Ich denke, dass Fraktalität ein sinnvolles Konzept ist, Arendts zentrale Begriffe bzw. ihre strukturellen Ähnlichkeiten miteinander zu verbinden und sie alle unter dem Begriff der Natalität – als ihre spezifischen Ausprägungen – zu subsumieren.

72 H. Arendt: »Understanding and Politics. The Difficulties of Understanding«, in: Dies.: Essays in Understanding, hg.v. Jerome Kohn, New York:1994, S. 307-327, hier S. 309.

73 Vgl. ebd., S. 308.

74 Ebd., S. 313. Arendt verweist hier kurz auf die Stelle B172-173 in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. (Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Band 3, Frankfurt a.M.:1995.)

75 H. Arendt: Understanding and Politics, S. 322.

76 Vgl. H. Arendt: The Origins of Totalitarianism, S. vii.

77 Das Gebet ist in der Bibel an folgender Stelle zu finden: 1. Könige 3:6-9. Die Luther-Übersetzung gibt die von Arendt zitierte Stelle als »gehorsames Herz« wieder. In der englischen Version, auf die sich Arendt bezieht, steht: »an understanding heart«.

78 H. Arendt: Understanding and Politics, S. 322.

79 Ebd. S. 323. Die Stelle von Wordsworth ist in *The Prelude*-Book XIV zu finden. Vgl. William Wordsworth: The Prelude or Growth of a Poet's Mind, London:1850.

80 H. Arendt: *Understanding and Politics*, S. 322.

81 Hannah Arendt: *Die ungarische Revolution*, München:1958, S. 7f. Der Text wurde auf Englisch verfasst und erschien unter dem Titel *Totalitarian Imperialism. Reflections on the Hungarian Revolution* (in: *The Journal of Politics*, Vol. 20, No. 1 (Feb., 1958), S. 5-43). Ins Deutsche wurde er für eine dreiteilige Sendung des Bayrischen Rundfunks von Charlotte Beradt übersetzt bzw. von Arendt selbst mehrfach überarbeitet. Die deutsche Fassung ist die letzte von Arendt autorisierte Version des Gedankenganges, weshalb ich diese zitiere.

82 Vgl. Hg.v. Rüdiger Kipke: *Ungarn 1956. Zur Geschichte einer gescheiterten Volkserhebung*, Wiesbaden:2006, insbesondere Tibor Dömötföri: »Akteure des Aufstandes« (S. 44-65) und Éva Standeisky: »Antisemitismus in Ungarn zur Zeit der Revolution« (S. 97-115), bzw. Wolfgang Bachkönig: *Ungarnaufstand 1956. Zeitzeugen erzählen*, Munderfing:2016.

83 H. Arendt: *Die ungarische Revolution*, S. 49.

84 Ebd., S. 50.

85 Ebd.

86 Zwar kann der Akteur den Sinn seiner »story« nicht erzählen – dafür braucht er den Historiker oder den Geschichtenerzähler –, doch ist er in der Lage, theoretische Erkenntnisse zu formulieren, die für den Beobachter, z.B. den politischen Philosophen, zu akzeptieren und zu befolgen sind.

87 Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York:1963 bzw. Dies.: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München:2011.

88 Sogar Norman Podhoretz berichtet in seinem autobiographischen Enthüllungsroman *Making it* (New York:1967, S. 233.) über den Skandal, der die Veröffentlichung von Arendts Text begleitete. Podhoretz war zum Zeitpunkt der geplanten, doch im Februar 1958 von Arendt selbst zurückgezogenen, Publikation Redakteur bei der Zeitschrift *Commentary*, in der *Reflections on Little Rock* ursprünglich erscheinen sollte.

89 Die Geschichte der Fotografien, die Beschreibung der politischen Ereignisse und die Entstehungsgeschichte von Arendts Essay bzw. die faktischen Fehler ihres Textes wurden von K.T. Gines detailreich rekonstruiert. (K.T. Gines: *Hannah Arendt and the Negro Question*, S. 14-30.) Mit Gines Darstellung verglichen, liest sich die entsprechende Stelle in Elisabeth Young-Bruehls Arendt-Biografie eher als Apologie, denn als genaue Wiedergabe der Geschehnisse. (E. Young-Bruehl: *Hannah Arendt...*,

S. 308-318.) In deutschsprachiger Sekundärliteratur findet sich die genaueste Rekonstruktion der Kontroverse um *Reflections on Little Rock* bei Maike Weißpflug. (Maike Weißpflug: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, Berlin:2020, S. 62-90.) Auch Liliane Weissberg geht auf die Entstehungsgeschichte des Essays länger ein, doch ist ihre Darstellung von Young-Bruehls Fehler geprägt, z.B. in der Behauptung, Dr. Thompkins sei ein weißer Mann gewesen, obwohl er ein schwarzer Kollege von Dorotheas Vater war. (Liliane Weissberg: »Die verlorene Unschuld. Hannah Arendt als Politologin«, in: Hg.v. Ulla Kriebernegg, Gerald Lampe, Roberta Meierhofer, Andrea Strutz: ›Nach Amerika nämlich!‹ Jüdische Migrationen in die Amerikas im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen:2012, S. 69-89.)

- 90 Dass *Reflections on Little Rock* ein ausgesprochen schlecht recherchierter Text ist, lässt sich nicht nur an der Verwechslung der Photographien und an der offensichtlichen Unkenntnis amerikanischer Segregationsgeschichte festmachen. Jill Locke stellt in ihrem Aufsatz *Little Rock's Social Question* den Vorläufer von Brown I und Brown II vor, einen ähnlichen, aber gescheiterten Versuch vor dem Supreme Court, die Segregation von Schulen zu beenden. Der Fall *Plessy v. Fergusson* (1896) endete mit einer Entscheidung, die wie Arendts Kernargumentum lautet: Getrennte Schulen seien nichts mehr als eine gesellschaftliche Tatsache und hätten keine Auswirkung auf politische Gleichheit. Locke kehrt in ihrem Text diese Logik um, indem sie argumentiert, dass segregierte Schulen Manifestation von weißem »social climbing« sind (ein Vorwurf, den Arendt den schwarzen Eltern macht), wodurch weiße Eltern ihren Kindern langfristige Vorteile und bessere Aufstiegsmöglichkeiten verschafften. (Jill Locke: »Little Rock's Social Question: Reading Arendt on School Desegregation and Social Climbing«, in: *Political Theory* 41 (4), 2013, S. 533-561.)
- 91 Maike Weißpflug argumentiert zwar, dass sich Arendt geweigert hätte, »die Akteure von Little Rock paternalistisch zu behandeln« (M. Weißpflug: *Hannah Arendt...*, S. 66), doch sind Arendts Sätze ganz offensichtlich von Oben herab, mit einem »Olympian authority« – wie es Ralph Ellison bezeichnete (Ralph Ellison: »The World and the Jug«, in: Ders.: *Shadow and Act*, New York:1964, S. 108.) – verkündet. Nicht nur ignoriert sie die Bemühungen (über die in *The New York Times* berichtet wurde) sowohl der NAACP als auch der Familien, die Kinder geschützt zur Schule zu bringen, auch behauptet sie, »oppressed minorities were never the best judges on the order of priorities in such matters and there

are many instances when they preferred to fight for social opportunity rather than for basic human or political rights.« (H. Arendt: *Reflections...*, S. 46.) Die Schärfe dieses belehrenden Urteils könnte eventuell gemildert werden, wenn man aus Arendts nur zwei Jahre später entstandener Lessing-Rede zitiert, in der sie Paria-Gemeinschaften eine generelle Weltlosigkeit, sogar Barbarei attestiert, weil die Weltverlust der ausgegrenzten Minderheiten zu einer »furchtbare[n] Verkümmierung aller Organe, mit denen wir der Welt zugewandt sind« führe (H. Arendt: *Gedanken zu Lessing...*, S. 56f.). Laut Arendt führt der Zustand, aus der politischen Gemeinschaft ausgeschlossen zu sein, zu der schwachen, politisch ungenügenden Urteilsfähigkeit der Ausgegrenzten. Eine haarsträubende Logik, zumal es im Fall von Little Rock um die Langzeitkonsequenzen systematischer Versklavung ging.

92 Vgl. A. Norton: *Heart of Darkness...* und Anna Deumert: »On Racism and How to Read Hannah Arendt«, in: Diggit Magazine, 27. 02. 2020 (<https://www.diggitmagazine.com/column/racism-and-how-read-hannah-arendt>, abgerufen am 23. 01. 2021) Besonders schockierend sind Arendts Behauptungen über schwarze Studierenden in *On Violence*. Sie wirft ihnen vor, das akademische Niveau dadurch zu senken, dass sie ihre Universitätszulassung fordern, ohne ausreichend gebildet zu sein. Auch behauptet Arendt, dass die Forderungen dieser Studierenden nach Fächern, die ihre Kultur repräsentieren würden, ein Hirngespinst sei: sowohl Swahili als auch afrikanische Literatur seien »nonexistent subjects« (S. 192.) Die Sätze, die hier Arendt niederschreibt und veröffentlicht, sind so empörend und erschütternd gleichzeitig, dass sie nicht unbeachtet oder als ›Ausrutscher‹ bewertet werden können: »Negro students, the majority of them admitted without academic qualification, regarded and organized themselves as an interest group, the representatives of the black community. Their interest was to lower academic standards. They were more cautious than the white rebels, but it was clear from the beginning [...] that violence with them was not a matter of theory. [...] it seems that the academic establishment, in its curious tendency to yield more to Negro demands, even if they are clearly silly and outrageous, than to the disinterested and usually highly moral claims of the white rebels, also thinks in these terms [...].« (H. Arendt: *On Violence*, S. 120f.) Ein weiterer prominenter Vorfall ist Arendts Brief an James Baldwin am 21. November 1962. Arendt fühlte sich »entitled to raise objections«, nachdem sie Baldwins frisch veröffentlichten Artikel (»Letter from a

Region in My Mind«, in: *New Yorker*, 17. November 1962) über das »Negro problem« las. Arendt berichtigt Baldwin in diesem Brief und geht darauf gar nicht ein, dass das eigentliche Problem – wie Baldwin argumentiert – ein »weißes« sei. (Arendts Brief befindet sich in ihrem Nachlass in The Library of Congress, The Hannah Arendt Papers/Correspondence File 1938-1976, n.d./General, 1938-1976, n.d. – »Bac-Barr« miscellaneous – 1955-1971, versehen mit dem Zeichen 005041, abrufbar unter http://memory.loc.gov/mss/mharendt_pub/02/020140/0010d.jpg, abgerufen am 23. 01. 2021)

93 Vgl. Michael D. Burroughs: »Hannah Arendt, ›Reflections on Little Rock‹, and White Ignorance«, in: *Critical Philosophy of Race*, Vol. 3, Issue 1, 2015, S. 52-78, hier S. 52. Burroughs stellt eine eigene, vierte Erklärungsmöglichkeit vor, nämlich das Phänomen der »white ignorance«, die in falschen epistemischen Urteilen mündet. Darüber hinaus liefert Maribel Morey eine m.E. durchaus überzeugende Interpretation, indem sie dafür argumentiert, dass Arendt vor allem das emotionale Leid der Kinder vor Augen hatte, die dem Mob und dem weißen Hass in der Situation ausgesetzt wurden. (Maribel Morey: »Reassessing Hannah Arendt's ›Reflections on Little Rock‹ (1959)«, in: *Law, Culture and the Humanities*, Vol 10 (1), 2014, S. 88-110.) Jedoch funktioniert diese Erklärung auch nur unter der Annahme, die Kinder wären – genauso, wie das Arendt annimmt – dieser Gewalt schutzlos und alleine ausgesetzt geworden. Richard J. Bernstein verteidigt zwar Arendt vor dem Vorwurf des Rassismus, doch bewertet er Arendts Argumentation als »grossly insensitive« (R.J. Bernstein: *Why Read Hannah Arendt Now?*, S. 55). Gleichzeitig verweist er darauf, dass die Desegregation der Schulen die Kluft zwischen Schwarzen und Weißen seit Brown I und Brown II nicht behoben, sondern eher vertieft hat. Denn die sozial besser Gestellten schickten ihre Kinder in private Schulen und zogen in nur von Weißen bewohnten Umgebungen. Dass durch den Versuch, gesellschaftliche Trennungslinien aufzuheben, die Diskriminierung letzten Endes nur zunehmen würde, ist eine Aussage von Arendt in *Reflections...* (vgl. H. Arendt: *Reflections...*, S. 48.).

94 Vgl. »Political thought is representative. I form my opinion by considering a given issue from different viewpoints, by making present to my mind the standpoints of those who are absent; that is, I represent them. This process of representation does not blindly adopt the actual views of those who stand somewhere else, and hence look upon the world from a different perspective; this is a question neither of empathy, as though I

tried to be or to feel like somebody else, nor of counting noses and joining a majority but of being and thinking in my own identity where actually I am not. The more people's standpoints I have present in my mind while I am pondering a given issue, and the better I can imagine how I would feel and think if I were in their place, the stronger will be my capacity for representative thinking and the more valid my final conclusions, my opinion. (It is this capacity for an ›enlarged mentality‹ that enables men to judge [...].) The very process of opinion formation is determined by those in whose places somebody thinks and uses his own mind, and the only condition for this exertion of the imagination is disinterestedness, the liberation from one's own private interests. Hence, even if I shun all company or am completely isolated while forming an opinion, I am not simply together only with myself in the solitude of philosophical thought; I remain in this world of universal interdependence, where I can make myself the representative of everybody else. [...] the very quality of an opinion, as of a judgment, depends upon the degree of its impartiality.« H. Arendt: *Truth and Politics*, S. 237. Arendt konnte das Buch über die Urteilskraft, das als dritter Teil von *The Life of the Mind* (New York:1978) gedacht war, vor ihrem plötzlichen Tod nicht mehr schreiben. Doch hielt sie im Herbstsemester 1970 eine Kant-Vorlesung an The New School for Social Research, die von Ronald Beiner herausgegeben wurde. Vgl. H. Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*.

- 95 Seyla Benhabib argumentiert, dass Arendts erweiterte Denkungsart daran scheiterte, dass »sie ihre eigene Geschichte und Identität auf die von anderen« projizierte, statt deren Standpunkt tatsächlich einzunehmen. (S. Benhabib: *Hannah Arendt...*, S. 246.) Meike Weißpflug macht auf die Grenzen der Vorstellungskraft aufmerksam: »Die Grenzen der Urteils-
kraft liegen in der Vorstellbarkeit der Position des Anderen.« (M. Weiß-
pflug: *Hannah Arendt...*, S. 84.)
- 96 Hannah Arendt: »Reflections on Little Rock«, in: *Dissent*, 6(1), Winter 1959, S. 45-56.
- 97 Ein Nebenstrang der Geschichte ist, dass sich Arendt in ihren *Preliminary Remarks* auf Sidney Hooks im April 1958 in der *New Leader* publizierten Artikel bezieht, in dem Hook behauptet, für die schwarze Bevölkerung sei die Legalisierung von Mischehen keine Priorität. Hook wurde ursprünglich von den Herausgebern von *Commentary* beauftragt, eine Antwort auf Arendts Essay zu schreiben. Arendt las Hooks Replik noch bevor sie *Reflections...* von der Veröffentlichung im Februar 1958 zurück-

zog. Diesen Rückzieher begründete sie damit, dass die Herausgeber die Veröffentlichung immer weiter herauszögerten und damit die New Yorker Intellektuellengerüchteküche zum Brodeln brachten. Durch Arendts Entscheidung konnte auch Sidney Hooks Artikel nicht wie eigentlich geplant veröffentlicht werden. Er überarbeitete schließlich seinen Text, löschte daraus jegliche Referenzen auf Arendts (nicht publizierten) Aufsatz und veröffentlichte seine Schrift unter dem Titel *Democracy and De-segregation*. Arendt kannte diese überarbeitete Version von Hooks Text nicht, bezog sich darauf trotzdem in ihren einleitenden Anmerkungen, was wiederum Sidney Hook erboste. Er schrieb einen Lesebrief (veröffentlicht in der Frühlingsausgabe 1959 von *Dissent*), in dem er behauptete, Arendt hätte ihre *Reflections...* von der Publikation erst zurückgezogen, nachdem sie seine kritische Replik gelesen hätte. Hook schlussfolgerte: »After my article was safely out of the way Miss Arendt has the *Chutzpah* (or should I say *unerfrorener Frechheit*) to quote not from the article as published but from my original galley, which were still in her possession, without explaining to the reader how I could be ›replying‹ to her own, not previously published, article.« (Dissent, 1(2), Spring 1959, S. 203.) Arendt antwortete unter Hooks Brief: »Mr. Hook misrepresents the facts.« Sie hätte ihren Aufsatz nicht wegen seiner Kritik, sondern aufgrund der verzögerten Veröffentlichung zurückgezogen. Sie habe sich schließlich nur deshalb auf Hooks Artikel bezogen, weil ihr gesagt wurde, dass dieser mit der ursprünglichen Replik identisch sei. Die publizierte Variante von Hooks Essay kannte Arendt nicht, gibt sie zu, da sie kurz nach dessen Publikation nach Europa abreisen musste und davor keine Gelegenheit mehr hatte, sich den Aufsatz zu besorgen. (Vgl. Dissent, 1(2), Spring 1959, S. 203f.) Über diesen öffentlichen Briefwechsel berichten sowohl Young-Bruehl (E. Young-Bruehl: Hannah Arendt..., S. 314f) als auch Gines kurz (K.T. Gines: Hannah Arendt and the Negro Question, S. 15). Jedoch lohnt es sich, diesen Austausch im Original und vollständig zu lesen, weil er ein äußerst unterhaltsamer Beitrag der Intellektuellengeschichte ist.

98 Vgl. H. Arendt: *Reflections...*, S. 49f.

99 Vgl. ebd., S. 50-53.

100 Vgl. ebd., S. 53f.

101 Vgl. ebd., S. 56.

102 Melvin Tumin: »Pie in the Sky. A Reply«, in: Dissent, 6(1) Winter 1959, S. 65-71 bzw. David Spitz: »Politics and the Realm of Being«, in: Dissent, 6(1) Winter 1959, S. 56-65. Beide Repliken sind ausgezeichnete und sich

ergänzende Argumentationen und absolut lesenswert. Leider werden sie in der Diskussion um *Reflections on Little Rock* nicht ausreichend berücksichtigt.

103 D. Spitz: Politics and ..., S. 58. Spitz kritisiert Arendt für ihre überhebliche Argumentation zwar höflich, aber mit eindeutigen Worten: »Now, I think it is not unfair to say that Miss Arendt is convinced that she knows better than the Negro people what is good for them. In this as in her other writings, Miss Arendt has always sought to dissociate herself from the masses of the people. She is an aristocrat, not a democrat, at heart. She is also, as she admits, an outsider, in the sense that as a European she finds herself unable even to understand ›the common prejudices of Americans in this area.‹ Nevertheless, she does not question the superiority of her own practical judgment to the judgment of those who are themselves involved. Nor does she pause to reflect that her acknowledged inability to understand may have the effect of misleading her terribly here.« (S. 63.)

104 M. Tumin: Pie in the Sky..., S. 65.

105 Ebd.

106 Ebd., S. 67.

107 Ebd., S. 68.

108 Ebd.

109 Hannah Arendt: »A Reply to Critics«, in: Dissent 1(2), Spring 1959, S. 179-181.

110 Ebd., S. 179.

111 Arendt zieht nicht in Betracht, dass der Widerstand gegen die Legalisierung von Mischehen bei der weißen Bevölkerung am größten war. Auch war die schwarze Bevölkerung an Heirat mit weißen Individuen am wenigsten interessiert. Die von der NAACP aufgestellte Priorität im legalen Kampf um Gleichheit vor dem Gesetz war eine Strategie, die realistisch zum Erfolg führen konnte. Das legen mehrere Studien nah u.a. Gunnar Myrdal: An American Dilemma, New York:1944 und auch die Untersuchungen von Alfred Schutz, ein Kollege Arendts an The New School for Social Research. (Alfred Schutz: »Equality and the Meaning of the Structure of the World«, in: Ders.: Collected Papers II, Studies in Social Theory, Dordrecht/Heidelberg/London/New York:1976, S. 226-273.) Siehe dazu auch K.T. Gines: Hannah Arendt and the Negro Question, S. 36-42.

112 H. Arendt: Reply..., S. 179.

113 Ebd., S. 180.

114 Ebd. S. 179f.

115 Vgl. H. Arendt: *Truth and Politics*, S. 237.

116 Zitiert von Ronald Beiner, in dem von ihm herausgegebenen *Lectures on Kant's Political Philosophy*, S. 108. Die Notiz befindet sich unter den »Hannah Arendt Papers« in The Library of Congress, Container 40, S. 024648 und war ursprünglich Teil zweier Vorlesungen, die Arendt unter dem Titel *Some Questions of Moral Philosophy* an The New School bzw. unter dem Vortragstitel *Basic Moral Propositions* an der University of Chicago hielt.

117 Vgl. auch M. Weißpflug: *Hannah Arendt...*, S. 87.

118 Vgl. K.T. Gines: *Hannah Arendt and the Negro Question*, S. 123-130. Gines schlussfolgert, dass Arendt letzten Endes nur die Position von weißen Rassisten repräsentiert. (S. 127.)

119 »At any rate, this too has been part of the American Negro experience, and I believe that one of the important clues to the meaning of that experience lies in the idea, the ideal of sacrifice. Hannah Arendt's failure to grasp the importance of this ideal among Southern Negroes caused her to fly way off into the left field in her ›Reflections on Little Rock‹, in which she charged Negro parents with exploiting their children during the struggle to integrate the schools. But she has absolutely no conception of what goes on in the minds of Negro parents when they send their kids through those lines of hostile people. Yet they are aware of the overtones of a rite of initiation which such events actually constitute for the child, a confrontation of the terrors of social life with all the mysteries stripped away. And in the outlook of many of these parents (who wish that the problem didn't exist), the child is expected to face the terror and contain his fear and anger *precisely* because he is a Negro American. Thus he's required to master the inner tensions created by his racial situation, and if he gets hurt – then his is one more sacrifice. It is a harsh requirement, but if he fails this basic test, his life will be even harsher.« (In: Robert Penn Warren: *Who Speaks for the Negro?*, New Haven/London:1965, S. 343f.)

120 Der Brief befindet sich in Arendts Nachlass (*Hannah Arendt Papers*) in The Library of Congress, unter Correspondence File, 1938-1976, n.d./General, 1938-1976, n.d. – »E« miscellaneous – 1963-1975/Nr. 005820 und ist abzurufen unter: http://memory.loc.gov/mss/mharendt_pub/02/020340/0007d.jpg, abgerufen am 23. 01. 2021)

121 Young-Bruehl zitiert diesen Austausch in ihrer Arendt-Biografie (S. 316). Seltsamerweise zitiert sie aber Arendts Brief mit einem falschen Konnektor, der dessen Bedeutung verändert. Bei Young-Bruehl heißt es: »She

abandoned her judgment that parvenu social behavior was being demanded of black children by their parents when she »grasped the element of stark violence, of elementary, bodily fear in the situation.«¹ Arendt selbst sagt jedoch nicht, dass sie ihre Meinung veränderte, als sie die wirklichen Emotionen in der Situation (Gewalt, körperliche Angst) dank Ellison verstand, sondern im Gegenteil. Sie habe die Situation nicht verstanden, weil sie dachte, sie sei ausschließlich von bestimmten, sehr starken Leidenschaften geprägt gewesen, wodurch sie die tatsächliche Motivation der Eltern nicht begreifen konnte.

In einer früheren Fassung meiner Gedanken zu *Reflections...* (»Feeling Plurality. How Affectiblity Leads to Political Judgment«, im Tagungsband Hannah Arendt: Challenges of Plurality, im Erscheinen) habe ich mich auf Young-Bruehls Darstellung gestützt und im Sinne ihres Konnektors argumentiert. Dafür, dass ich den Brief in der Originalfassung kennengelernt und diese andere Bedeutung von Arendts Einsicht entdeckt habe, danke ich Anastasiya Kasko.

- 122 Ähnlich argumentiert auch Meike Weißpflug. Vgl. M. Weißpflug: Hannah Arendt..., S. 84-86.
- 123 Gines berichtet über die Vielfältigkeit der beteiligten Emotionen. U.a. zitiert sie Dorothy Counts, der ihr Vater beigebracht habe, dem Hass mit einer stolzen, entschlossenen und mutigen Haltung zu entgegnen. Vgl. K.T. Gines: Hannah Arendt and the Negro Question, S. 18.

Ein letztes Wort zum Weltverlust

- 1 Arendt beschreibt den Prozess des modernen Weltverlustes im letzten Kapitel von *The Human Condition*. Dabei unterscheidet sie Begriffe wie Wahrheit, Wirklichkeit oder Wissen voneinander nicht, alle bezeichnen das gleiche Phänomen: Die Gewissheit des Menschen, dass was er wahrnimmt, auch tatsächlich existiert. Vgl. H. Arendt: *The Human Condition*, S. 248-325.
- 2 Vgl. ebd., S. 248.
- 3 Ebd., S. 251.
- 4 Vgl. ebd., S. 275.
- 5 Ebd., S. 262.
- 6 Ebd., S. 290.
- 7 Vgl. ebd., S. 288.

- 8 Ebd.
- 9 Ebd., S. 290.
- 10 Ebd., S. 305f.
- 11 Ebd., S. 296.
- 12 Vgl. ebd., S. 300.
- 13 Vgl. ebd., S. 309.
- 14 Vgl. ebd., S. 316.
- 15 Ebd., S. 309.
- 16 Ebd., S. 284.
- 17 Ebd., S. 254.
- 18 Vgl. ebd., S. 293.
- 19 Ebd., S. 280.
- 20 Hannah Arendt: »Introduction into Politics«, in: Dies.: *The Promise of Politics*, hg.v. Jerome Kohn, New York:2005, S. 93-200, hier S. 95.
- 21 Vgl. Hannah Arendt: »Epilogue«. Der Text war ursprünglich die letzte Vorlesung einer Reihe, die Arendt im Frühjahr 1955 an der University California-Berkeley mit dem Titel *The History of Political Theory* abhielt. In: Hannah Arendt: *The Promise of Politics*, hg.v. Jerome Kohn, New York:2005, S. 201-204.
- 22 Ebd., S. 201.
- 23 Ebd.
- 24 Vgl. ebd.
- 25 Arendt: Epilogue, S. 201f. Die Kritik, die Arendt hier formuliert, steht in der Tradition von Analysen, die die Psychologie dafür kritisieren, dass sie gesellschaftliche Probleme individualisiere und entpolitisiere. Erich Fromm prägte die These der »Pathologie der Normalität«, wonach nicht die Menschen mit psychischen Problemen krank wären, sondern die Welt, d.h. die Normalität krank sei. In Arendts Worte übersetzt: Nicht die Menschen sind verwüstet, sondern die Welt wurde zur Wüste. Vgl. Erich Fromm: *Die Pathologie der Normalität. Zur Wissenschaft vom Menschen*, hg.v. Rainer Funk, Ulm:2005.
- 26 Arendt: Epilogue, S. 202.
- 27 Ebd.
- 28 Susannah Young-ah Gottlieb weist darauf hin, dass in Arendts Denken das Politische und das Ästhetische auf eine spezifische weiße zusammengehören: »[Arendt glaubt] eine fundamentale und sozusagen zeitlose Verwandtschaft zwischen politischen und ästhetischen Formen der Urteilskraft [...]« entdeckt zu haben. Susannah Young-ah Gottlieb: »Seit

jener Zeit«. Hannah Arendt und ihre Literaturkritik«, in: Hg.v. Heinz Ludwig Arnold: Text+Kritik. Zeitschrift für Literatur, 166/167: Hannah Arendt, München:2005, S. 138-149.

29 Jerome Kohn: »Die Urteilskraft«, in: D. Blume, M. Boll, R. Gross: Hannah Arendt..., S. 135f.

30 Arendt: The Human Condition, S. 52.

31 Ebd., S. 320f.

32 Arendt : Epilogue, S. 203.

33 Ebd., S. 202.

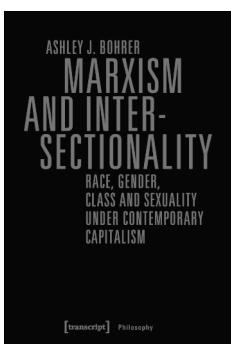
34 Arendt: On Violence, S. 161.

Philosophie



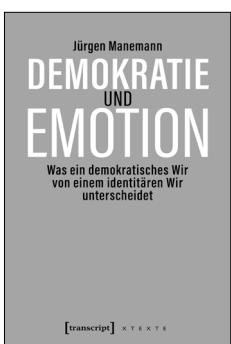
Die konvivialistische Internationale
Das zweite konvivialistische Manifest
Für eine post-neoliberale Welt

September 2020, 144 S.
10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0
ISBN 978-3-7328-5365-6



Ashley J. Bohrer
Marxism and Intersectionality
Race, Gender, Class and Sexuality
under Contemporary Capitalism

2019, 280 p., pb.
29,99 € (DE), 978-3-8376-4160-8
E-Book:
PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4160-2



Jürgen Manemann
Demokratie und Emotion
Was ein demokratisches Wir
von einem identitären Wir unterscheidet

2019, 126 S., kart.
17,99 € (DE), 978-3-8376-4979-6
E-Book:
PDF: 15,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4979-0

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Harald Lemke

Szenarien der Ernährungswende

Gastrosophische Essays

zur Transformation unserer Esskultur

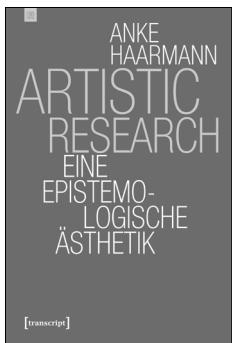
2018, 396 S., kart.

29,99 € (DE), 978-3-8376-4483-8

E-Book:

PDF: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4483-2

EPUB: 26,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4483-8



Anke Haarmann

Artistic Research

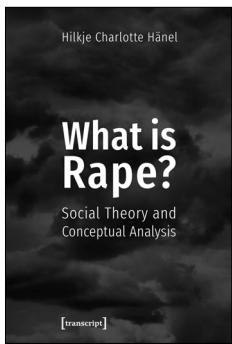
Eine epistemologische Ästhetik

2019, 318 S., kart.

34,99 € (DE), 978-3-8376-4636-8

E-Book: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4636-2

EPUB: 34,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-4636-8



Hilkje Charlotte Hänel

What is Rape?

Social Theory and Conceptual Analysis

2018, 282 p., hardcover

99,99 € (DE), 978-3-8376-4434-0

E-Book: 99,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-4434-4

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**