Héla Hecker

Berührbarkeit als *conditio humana*

Emotionale Phänomene in Hannah Arendts politischem Denken

[transcript] Praktiken|der|Subjektivierung

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Héla Hecker
Berührbarkeit als *conditio humana*

Praktiken der Subjektivierung | Band 24

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Editorial

Poststrukturalismus und Praxistheorien haben die cartesianische Universalie eines sich selbst reflektierenden Subjekts aufgelöst. Das Subjekt gilt nicht länger als autonomes Zentrum der Initiative, sondern wird in seiner jeweiligen sozialen Identität als Diskurseffekt oder Produkt sozialer Praktiken analysiert. Dieser Zugang hat sich als außerordentlich produktiv für kritische Kultur- und Gesellschaftsanalysen erwiesen. Der analytische Wert der Kategorie der Subjektivierung besteht darin, verwandte Konzepte der Individuierung, Disziplinierung oder der Habitualisierung zu ergänzen, indem sie andere Momente der Selbst-Bildung in den Blick rückt. So verstehen sich die Analysen des DFG-Graduiertenkollegs »Selbst-Bildungen. Praktiken der Subjektivierung in historischer und interdisziplinärer Perspektive« als Beiträge zur Entwicklung eines revidierten Subjektverständnisses. Sie tragen zentralen Dimensionen der Subjektivität wie Handlungsfähigkeit und Reflexionsvermögen Rechnung, ohne hinter die Einsicht in die Geschichtlichkeit und die Gesellschaftlichkeit des Subjekts zurückzufallen. Auf diese Weise soll ein vertieftes Verständnis des Wechselspiels von doing subject und doing culture in verschiedenen Zeit-Räumen entstehen.

Die Reihe wird herausgegeben von Thomas Alkemeyer, Gunilla Budde, Thomas Etzemüller, Dagmar Freist, Rudolf Holbach, Johann Kreuzer, Sabine Kyora, Gesa Lindemann, Ulrike Link-Wieczorek, Norbert Ricken, Reinhard Schulz und Silke Wenk.

Héla Hecker, geb. 1987, promovierte im DFG-Graduiertenkolleg »Selbst-Bildungen. Praktiken der Subjektivierung in historischer und interdisziplinärer Perspektive« an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Sie war Gastwissenschaftlerin an The New School for Social Research, Fellow am »Institute for Critical Social Inquiry« und wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Kulturwissenschaft der Humboldt-Universität zu Berlin. Sie arbeitet als Vorstandsreferentin der »Stiftung Innovation in der Hochschullehre«.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Héla Hecker

Berührbarkeit als *conditio humana*

Emotionale Phänomene in Hannah Arendts politischem Denken

[transcript]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dieses Buch wurde mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) gedruckt.
Die vorliegende Arbeit ist die überarbeitete Fassung der von der Fakultät IV - Human- und Gesellschaftswissenschaften der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg angenommenen Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.).

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.

FACHINFORMATIONSDIENST
PHILOSOPHIE

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext: https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de)
Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2021 im transcript Verlag, Bielefeld
© Héla Hecker

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-5720-3
PDF-ISBN 978-3-8394-5720-7
https://doi.org/10.14361/9783839457207
Buchreihen-ISSN: 2703-1276
Buchreihen-eISSN: 2703-1284

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *https://www.transcript-verlag.de*
Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter *www.transcript-verlag.de/vorschau-download*

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Inhalt

1. Einleitung 13
1.1 Mit Arendt in die Gefühlswelt 14
1.2 Berührbarkeit und Weltzugang 16
1.3 Einige Anmerkungen 20

2. Emotionale Phänomene und Weltbezug 23
2.1 Hannah Arendts implizite Affektlehre. Zwischen Berührbarkeit und der Herstellung von Gefühlen 24
2.1.1 Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik 25
2.1.2 On Revolution 31
2.1.3 Politische Instrumentalisierung der Gefühle 34
2.2 Kriterien des Politischen bei Hannah Arendt 36
2.2.1 Öffentliches Erscheinen 37
2.2.2 Artikulation 39
2.2.3 Pluralität 41
2.2.4 Miteinandersein 43
2.2.5 Freiheit 44
2.2.6 Temporalität 46
2.2.7 Fragiler Schutz 47
2.3 Erlösung aus der Isolation durch Liebe 52
2.3.1 Entstehungsgeschichte 52
2.3.2 Thematik der Dissertation 53
2.3.3 Isolation – Begehren – Glückseligkeit und Verlustangst 55
2.3.4 Auswege aus der Isolation: *cupiditas* und *caritas* 58
2.3.5 Ich-Selbst 61
2.3.6 Ich-Gott 64
2.3.7 Ich-Nächster 65

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2.3.8 Ich-Welt ... 66
2.3.9 Die Relevanz der Liebe für das menschliche Zusammenleben ... 70
2.4 Weltverlust und Repetition: Entsetzen-Schmerz-Rache ... 72
2.4.1 Strukturelle Voraussetzungen: Isolation, Einsamkeit, Alleinsein ... 73
2.4.2 Schock-Grauen-Angst ... 76
2.4.3 Schmerz ... 79
2.4.4 Repetition und Rache ... 82
2.5 Welt-Gewinn und Neuanfang: Vergeben-Versprechen-Mut ... 84
2.5.1 Vergeben ... 86
2.5.2 Versprechen ... 90
2.5.3 Mut ... 92
2.6 Emotionale Phänomene und die Möglichkeit der Berührung ... 94

3. Politiken der Berührbarkeit ... 97
3.1 Wer einer ist ... 98
3.1.1 Der Unterworfene ... 100
3.1.2 »What« versus »Who« ... 101
3.1.3 Der Handelnde als Erleidende ... 103
3.1.4 Autorschaft und Geschichte ... 105
3.2 Zerstörung ... 106
3.2.1 Die Zerstörung der juristischen Person ... 108
3.2.2 Die Zerstörung der moralischen Person ... 113
3.2.3 Die Zerstörung der Individualität ... 126
3.3 Vom Subjekt zur Person ... 128
3.3.1 Subjekt und Person als »what« und » who« ... 128
3.3.2 Politisierung durch Liebe zur Welt ... 130
3.3.3 Dynamische Übergänge ... 132

4. *Thaumazein* und politische Urteilsfindung ... 135
4.1 *Thaumazein* als Erfahrung ... 135
4.2 Die politische Rolle des Philosophen ... 139
4.3 *Thaumazein* als politisches Ereignis ... 145
4.4 Berührbarkeit der politischen Philosophin Hannah Arendt ... 150
4.5 Pluralität Fühlen ... 154

5. Ein letztes Wort zum Weltverlust ... 163
5.1 Moderner Weltverlust ... 164
5.2 Ver-Wüstung ... 167

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5.3 Wüstenoase 170

Dank 175

Bibliografie 177
Primärquellen 177
Sekundärliteratur 180

Quellen und Anmerkungen 189

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Für meine Großmutter
Hudák Sándorné Vántus Mária
(1929-2019)

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Das Höchste, was man erreichen kann, ist zu wissen und auszuhalten, daß es so und nicht anders gewesen ist, und dann zu sehen und abzuwarten, was sich daraus ergibt.«
Hannah Arendt

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1. Einleitung

Als ich vor fünf Jahren das Projekt begonnen habe, dessen Ergebnis dieses Buch ist, interessierte mich die Frage, wie sich Emotionen auf die Etablierung von gesellschaftlicher bzw. politischer Ordnung auswirken.[1] Ich las mich durch die florierende For schung, die im weitesten Sinne dem sogenannten ›affective turn‹ zugeordnet werden kann. Von kognitionswissenschaftlich fundierten Studien bis hin zu Ansätzen, die unter dem Begriff des Affekts das Andere der Kultur identifizieren als eine der Kognition und der Signifikation vorausgehende und ereignishafte Intensität, als eine unzügelbare Autonomie.[2] Darüber hinaus zeigen politik-, sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen, wie Gefühle – eine Empfindung, die der Mensch als sein Ureigenes erlebt – durch Herrschaftsnarrative und gesellschaftliche Praxis geformt werden, d.h. nicht individuell sind, sondern im Individuum tief verwurzelte soziale Konstruktionen widerspiegeln. Zur Debatte in diesem Forschungsfeld steht außerdem, ob ein definitorischer Unterschied zwischen Emotion einerseits und Affekt andererseits sinnvoll sei, ob Gefühle als der Vernunft gegensätzliche zu verstehen sind oder erst durch ein »liberales Gefühlsdispositiv«[3] als solche eingestuft wurden.

Je mehr ich mich in diesem widersprüchlichen Forschungsfeld vertiefte, desto unschärfer wurde der Forschungsgegenstand. Die Demarkationslinien waren zwar klar – ob historisch geformt oder autonom, ob vernünftig oder vorkognitiv, ob Gefühl oder Affekt –, nicht aber das Phänomen, das mal als Emotion, mal als Gefühl, mal als Affekt bezeichnet wurde. Ist es ein biochemischer Prozess im Körper? Eine Relationalität zwischen dem Menschen und der Dinge dieser Welt? Eine säkularisierte Version transzendentaler Erfahrungen? Was ist das Phänomen, das als Emotion, Gefühl oder Affekt verstanden und als solches gesellschaftlich geformt wird?

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1.1 Mit Arendt in die Gefühlswelt

Bislang wurde Hannah Arendts Werk im Bereich der ›affect studies‹ nicht herangezogen. Damit wird großes Potenzial verschenkt, weil Arendt emotionale Phänomene in ihren Schriften durchgehend verhandelt.[4] In der Forschungsliteratur wird aber ihr politisches Denken als entschieden antiemotional interpretiert bzw. als ein Ansatz, der dafür plädiert, Gefühle und Leidenschaften aus dem politischen Bereich zu verbannen. Mich überzeugte diese verbreitete Arendt-Lesart aus drei Gründen nicht.

Erstens: Liest man Arendt, trifft man nicht nur auf Texte, die leidenschaftlich argumentieren, sondern auch auf emotionale Phänomene, die Arendts politische Analysen durchziehen, z.B. Mut, Mitleid oder Schmerz. Diese werden nicht als Begleiterscheinungen von politischen Entwicklungen aufgelistet, sondern haben eine spezifische Tiefenschärfe, da sie von Arendt als Ausformulierungen vom Weltbezug des Menschen besprochen werden.

Zweitens: Ein zentrales Untersuchungsfeld der ›affect studies‹ ist das Verhältnis zwischen Formen der Ordnung einerseits und Gefühlen andererseits. Vereinfacht gesagt ist dieses Verhältnis polemisch bzw. antagonistisch, denn die Ordnung strebt nach Stabilität, Berechenbarkeit und Nachhaltigkeit, während Emotionen dieser Ordnungsbestrebung zuwiderlaufen, eingespielte Prozesse unterbrechen, die Macht herausfordern. Die Adjektive, mit denen das Destabilisierende der Emotionen bezeichnet wird, sind beinahe deckungsgleich mit Arendts Beschreibung des Politischen. Letzteres ist flüchtig und unberechenbar, ereignet sich spontan und ist fragil. Das Politische ist in Arendts Werken– so würde man es im Vokabular heutiger Diskussionen über politische Ontologie bezeichnen – radikal kontingent. Wenn man aber ein Konzept des Politischen hat, das die Eigenschaften trägt, die philosophiegeschichtlich das Emotionale kennzeichnen, dann verschiebt sich der Antagonismus. Es ist nicht mehr zwischen Ordnung und Gefühl, sondern zwischen Ordnung und dem Politischen. Die Frage, in welchem Verhältnis emotionale Phänomene zum Politischen stehen, bleibt somit offen.

Drittens: Emotionen sind im Verhältnis zum aktiven Handeln die passive Seite der menschlichen Existenz. Sie werden erlitten und widerlaufen dem Ideal eines selbstbestimmt handelnden souveränen Akteurs. Zwar wird Arendt ein schlimmer Fall der Hellas- und Heldenverehrung nachgesagt,[5] doch bei einer breit angelegten Lektüre wird es sichtbar, dass die Protagonisten, deren Lebensgeschichte Arendt nacherzählt, keine Helden sind. Weder

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Rahel Varnhagen,[6] noch Rosa Luxemburg,[7] weder Isaak Dinesen,[8] (Karen Blixen) noch Walter Benjamin[9] hatten eine glorreiche Biografie. Das gleiche gilt für die ungarischen Aufständische der 1956-er Revolution,[10] denen Arendt ein enthusiastisches Essay widmet oder, in Arendts Dissertation, für die namenlosen Mitglieder eines *civitas terrena*, die von der Einsicht geleitet, dass sie sich von ihrer Angewiesenheit auf ein tragendes und stabilisierendes Außen nicht befreien können, sich in die gegenseitige Interdependenz begeben. Auch Arendts Stabilisierungsvorschläge, die sie gegen die unhintergehbare Fragilität des menschlichen Miteinanders einführt, die von Julia Kristeva als »psychopolitische Eingriffe«[11] bezeichnete Vergeben und Versprechen, sind alles andere als ein endgültiger Befreiungsakt des souverän siegenden Helden. Was die Protagonisten in Arendts Denkuniversum auszeichnet, ist ihre Bereitschaft zum Erleiden. Dieses Phänomen bespreche ich in meiner Arbeit unter dem Begriff der Berührbarkeit. Berührbarkeit, als bewusstes Erleiden der Widerfahrnis, ist für Arendt durch ihre weltgewinnende und -stiftende Wirkung politisch unentbehrlich.

Vor dem Hintergrund dieser Gründe war ich der Überzeugung, dass es sich lohnt, Arendts Werk umfassend zu analysieren, um Antworten auf meine Fragen – erstens: Welche Rolle spielen Emotionen für die Etablierung gesellschaftlicher Ordnung? Und zweitens: Was ist das Phänomen oder vielleicht sogar ontologische Gegebenheit des Menschen, das bzw. die sich in Emotionen, Gefühlen und Affekten ausdrückt – zu finden. Da sich durch diese, nun an Arendts politisches Denken gerichtete, Fragestellung auch ein Forschungsdesiderats in der ansonsten unüberschaubaren Arendt-Literatur[12] auftat, entschied ich mich dafür, mit einem hermeneutisch interpretativen Zugang das Phänomen der Emotionalität in Arendts politischem Denken systematisch auszuarbeiten. Durch die intensive und breit angelegte Textanalyse von beinahe aller Hauptwerke (und von einer Handvoll Essays) argumentiere ich einerseits dafür, dass emotionale Phänomene bei Arendt nicht per se als apolitisch oder antipolitisch konzipiert sind. Andererseits liefert die Auseinandersetzung mit Arendt auch wertvolle Einsichten darüber, wofür Emotionalität als Phänomen des menschlichen Lebens steht, wie sie sich zum Politischen verhält, was ihr Status im menschlichen Miteinander ist.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

1.2 Berührbarkeit und Weltzugang

Zwar legt Arendt in ihrem Werk einen Unterschied zwischen den Begriffen Gefühl und Leidenschaft an, doch verwendet sie diese nicht konsequent. Des Weiteren besteht der Unterschied dieser Begriffe nicht darin, was sich in den ›affect studies‹ als die Debatte zwischen autonomes, unmittelbares versus kulturell angelegtes Fühlen artikuliert, sondern darin, ob der Mensch durch die Art und Weise der ihn betreffenden Emotionalität der Welt gegenüber offen bleibt oder sich vor ihr verschließt. Deshalb habe ich in meiner Arbeit, statt Emotion, Gefühl und Affekt, Berührbarkeit eingeführt und sie als zentralen Begriff der Arendt'schen politischen Philosophie auf drei Ebenen ausgearbeitet.

Erstens interpretiere ich Berührbarkeit als das gesuchte Phänomen hinter Emotionen, Gefühlen und Affekten. In meiner Lesart sind emotionale Phänomene in Arendts politischem Denken nicht an sich ›gut‹ oder ›schlecht‹ (z.B. gut als Liebe, schlecht als Zorn), sondern Ausdruck von einem existierenden Weltbezug oder eines eminenten Weltverlustes.[13] Alles, was die gemeinsame Welt stiftet, was »das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«[14] erweitert, ist bei Arendt politisch. Alles, was dieses Gewebe zerreißt, die gemeinsame Welt als geteilten Erfahrungsraum zerstört, ist antipolitisch. Zur Zerstörung ist die Liebe genauso in der Lage, wie der Zorn von Weltgewinn zeugen kann. Für erstere ist Arendts Beispiel *caritas* – die Liebe zu Gott, die das irdische Leben, die diesseitigen Beziehungen des Gläubigen in Hinblick auf das ewige Sein bei Gott irrelevant werden lässt.[15] Letzteren veranschaulicht Arendt sowohl in *On Revolution*[16] als auch in ihrem späteren Essay, *On Violence*[17], mit dem wütenden Zorn der Unterdrückten. Diese Wut ist der Ausdruck dessen, dass die Unterdrückten die Wirklichkeit der Welt, nämlich, dass sie von den Mächtigen erdrückt und ausgebeutet sind, erkennen und erleiden. Sie schützen sich davor nicht durch Rationalisierung der Unterdrückung oder durch Rückzug in die illusorische Wärme isolierter Paria-Gemeinschaften,[18] sondern erkennen ihre tatsächliche Lage im Licht ihres Zorns an. Der Zorn an sich ist noch nicht politisch, aber als Ausdruck von Realitätsbezug ist er der Ausgangspunkt für die Veränderung der Situation. Dafür, dass mehr Freiheit entsteht, dass der geteilte Raum des Miteinanders sich erweitert.

Die emotionalen Phänomene in ihren unterschiedlichen Ausformulierungen verweisen auf eine vorhandene oder fehlende Berührbarkeit. Berührbarkeit wiederum ist der Katalysator für politische Veränderung. Der berührba-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

re Mensch, der die Widerfahrnisse der menschlichen Existenz erleiden kann, wird durch dieses Erleiden dazu befähigt, zu erkennen, wo Veränderung nötig ist. Der unberührbare Mensch bestätigt den *Status quo* und trägt dazu bei, dass die existierende Herrschaft nicht ins Wanken gerät. Arendt macht es nicht explizit, doch klingen hier zwei Grundeinsichten hinsichtlich emotionaler Phänomene durch. Erstens sind Gefühle nicht autonom und auch nicht vorgesellschaftlich, sondern relational. Sie antworten auf existierende Verhältnisse und klären über den Stand der Welt auf. Zweitens setzt zwar Arendt Berührbarkeit als ontologische Gegebenheit des Menschen – der schutzbedürftig, betreffbar und sterblich ist und ohne seine eigene Entscheidung in die Welt kommt –, doch stellt sie im Fall vom totalitären Terror detailliert dar, wie die politische Herrschaft diese Berührbarkeit systematisch zerstört, um Widerstand zu verunmöglichen. Der kulturell und historisch bedingte Raum, in dem Berührbarkeit nicht nur durch Politiken der Vernichtung, sondern auch durch philosophische Interventionen eingedämmt und abgestumpft werden kann, wird zwar nicht systematisch erarbeitet, aber doch konturiert.[19]

Die zweite Ebene meiner Interpretation der Figur der Berührbarkeit bezieht sich auf die Art und Weise, wie Arendt selbst politische Philosophie betreibt bzw. den Anfang des politischen Denkens beschreibt.[20] Als Auslöser dieses spezifischen Denkens, das sich auf das menschliche Miteinander in der Welt bezieht, benennt sie den griechischen Begriff des *thaumazein*[21] als erschütterndes Sich-Wundern und als Widerfahrnis. Die Erschütterung gilt der Konfrontation damit, dass der Mensch im Plural existiert. Diese Pluralität verursacht die Fragilität und die unkontrollierbare Veränderbarkeit des politischen Miteinanders. Nur dort, wo es keine Freiheit gibt, ist die ontologische Pluralität – die Arendt auf die biologische Tatsache der Zweigeschlechtlichkeit zurückführt – nicht gefährlich, weil sie eingedämmt ist. Wenn jedoch Pluralität als Bedingung des politischen Miteinanders ernst genommen wird, bedeutet sie für das politische Denken, dass dieses keine Letztbegründungen, keine stabile Staatsform und keine metaphysischen Wahrheiten in den Bereich des Politischen hineintragen kann. All diese Bestrebungen politischen Denkens implizieren Singularität und schließlich Zwang. Freiheit kann es nur dort geben, wo es keinen Zwang gibt. Daraus folgert Arendt, dass es nur vorübergehende Stabilität gibt. Das Unerwartete und seine unvorhersagbaren und unwiderruflichen Konsequenzen können jederzeit eintreffen. Die gleiche Temporalität, die für Verhältnisse im Politischen gilt, gilt auch im Bereich des politischen Denkens. So, wie das Handeln, als Eintreffen des Unerwarteten, laufende politische Prozesse unterbricht und durchwirbelt, wirkt

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auch das *thaumazein* auf den politischen Philosophen. Genauso wenig, wie es im Politischen endgültige Antworten auf Fragen des Zusammenlebens geben kann und die Formen des Miteinanders aufs immer Neue verhandelt werden müssen, kann es auch keine abschließende politische Philosophie geben, die nur noch in die Praxis implementiert werden müsste, um eine ideale Welt zu stiften. Die Unterbrechung, das Unerwartete, die Erschütterung und die Herausforderung des Bestehenden, d.h. das Neue, die Natalität in Arendts Vokabular, liegen sowohl dem politischen Miteinander als auch dem politischen Denken zugrunde. *Thaumazein* als provozierende und destabilisierende Berührung, die als Widerfahrnis erlitten wird, ist eine isolierende Erfahrung. Überführt ins Denken – das Arendt in Anlehnung an Platon als ein stilles Zweigespräch bezeichnet – ist es aber pluralisierbar und kann im politischen Bereich erscheinen. Zwar nicht als Wahrheit, nach der sich die politische Realität zu richten hat, sondern als Dialogpartner in der Person des politischen Philosophen (dessen Modell Sokrates ist), der *thaumazein* erlitt und nun als eine Stimme unter den vielen auftritt. Natalität manifestiert sich in der Welt sowohl als neugeborenes Kind als auch als politisches Handeln wie auch als *thaumazein*, aber jedes Mal nur unter der Voraussetzung, dass es Bereitschaft dafür gibt, die Erschütterung durch das Neue zu erleiden. Verschwindet diese Bereitschaft aus dem politischen Denken – z.B. durch die Bestrebung, eine unerschütterliche Letztbegründung des Staates durchzusetzen –, wird die politische Philosophie genauso repetitiv, weltverloren und gewaltvoll, wie das der totalitäre Staat ist. Gegen die Flüchtigkeit, die mit der Natalität als »infinite improbability«[22] bzw. als »unendliche Unwahrscheinlichkeit«[23] einhergeht, hat Arendt kein Heilmittel.Diese Temporalität garantiert die Freiheit. Doch benennt Arendt Artikulation als prinzipielle Handhabe, um dem Verschwinden entgegenzuwirken.[24] Artikulation ist zwar die Entsinnlichung der Widerfahrnis, weniger intensiv und der Erfahrung nachträglich, doch ermöglicht sie, dass das Erlittene innerweltlich wird. Die grundsätzliche Form solcher Verdinglichung ist die »story«, durch die Menschen einander erzählen, was ihnen geschah. Wenn solche »stories« von kollektivem Interesse sind, weil sie z.B. eine Revolution erzählen, werden sie zu »history«. Der politische Philosoph, den die wiederholte Erfahrung des *thaumazein* zum – so Arendt – Experten im Erschüttert-Werden[25] qualifizierte, fügt diese Geschichten in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten wieder ein. Nicht, um zu erklären oder zu belehren, sondern um Versöhnung mit dem Erlittenen zu ermöglichen.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die dritte Untersuchungsebene in meiner Arbeit bezieht sich auf die Frage, in welchem Verhältnis die nun als Berührbarkeit verstandene Emotionalität zum Politischen steht.[26] Zwar führt Arendt die heute als politische Differenz bezeichnete Unterscheidung zwischen der Politik und dem Politischen nicht explizit ein. Doch ihr ganzes Werk ist durchzogen von der Analyse solcher philosophischen und machtpolitischen Versuche, die unter der Verheißung von Sicherheit und Stabilität zum Weltverlust führten. Sie verschließen den Horizont von Freiheit und Pluralität und zerstören dabei nicht nur das menschliche Miteinander, sondern im Extremfall den Menschen selbst. Von ihrer Dissertation an argumentiert Arendt dafür, dass es keine Letztbegründung des innerweltlichen Miteinanders gibt, dass das Zusammensein im Modus einer grundsätzlichen Offenheit und Zerstörbarkeit stattfindet. Nicht nur das politische Miteinander, sondern auch das politische Denken bewegt sich in einer Kluft. Durch die Akzeptanz der Bedingtheit und Zerbrechlichkeit menschlicher Existenz ist dies ertragbar, aber nie zu beheben. Jeder Versuch – ob religiös, philosophisch, bürokratisch oder machtpolitisch –, der die grundsätzliche Kontingenz menschlichen Daseins zu heilen verspricht, ist potenziell auf dem Weg zum totalen Terror. Selbstredend plädiert aber Arendt nicht für Anarchie oder für ein Alles-ist-Erlaubt, sondern für eine berührbare Flexibilität, die durch das Erleiden dieser Grundlosigkeit dazu bewegt ist, im Modus der Freiheit und der Interdependenz ein Miteinander zu etablieren. Arendt markiert die vielfältigen Nöte des biologischen Lebens deutlich. Es muss gearbeitet werden, damit der Körper als lebendiger Organismus erhalten werden kann. Der Mensch braucht ein Dach über seinen Kopf und auch intime Beziehungen. In all diesen Verhältnissen ist er aber weder frei noch in seiner spezifischen Berührbarkeit vollkommen entfaltet, denn die Nöte und die Konflikte des alltäglichen Lebens beschränken ihn und zwingen ihn zur Verwaltung des Alltags bzw. zu bestimmten Verschließungen. Vor diesem Hintergrund, von dem Arendt den Menschen nie ablösen will, wird jener Bereich des Politischen bedeutsam. In diesem Bereich – dessen Betreten den mutigen Eintritt in die öffentliche Wahrnehmbarkeit bedeutet – erscheint der Mensch schutzlos, um mit den anderen Anwesenden gemeinsam die Welt als geteilten Erfahrungsraum zu stiften. Berührbarkeit und das Politische bedingen sich gegenseitig. Die eminente Rolle, die in Arendts Werk dem Politischen zukommt, resultiert daraus, dass die spezifisch menschliche Berührbarkeit gänzlich nur im Politischen erlebt und verhandelt werden kann, denn hier zählen weder biologische Notwendigkeiten noch gesellschaftliche Leistungen. So bleibt es die Aufgabe des politischen Bereichs das Erlittene im

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Miteinander zu vernehmen, zu verhandeln und in das Bezugsnetz menschlicher Angelegenheiten einzuweben. Gleichzeitig wird der veränderliche politische Bereich durch die Berührbarkeit des Menschen immer wieder aufs Neue gestaltet, indem durch das Erleiden-Können der Widerfahrnisse eine gemeinsame, geteilte Welt gewonnen bzw. aktualisiert wird.

Durch die Engführung von Hannah Arendts politischem Denken mit den aus den ›affect studies‹ bekannten Fragestellungen erfolgt eine gegenseitige Bereicherung dieser Forschungsfelder. In Arendts Denkuniversum wird ein bislang ignoriertes bzw. abgelehntes Phänomen als für den politischen Bereich zentral sichtbar. Die ›affect studies‹ gewinnen, statt widerstreitenden Konzeptionen von Gefühl, Emotion und Affekt, im Phänomen der Berührbarkeit einen Oberbegriff. Dessen spezifische, kontextabhängige Ausformulierungen bleiben weiterhin analysierbar, nun aber vor dem Hintergrund, dass sich in den emotionalen Phänomenen die Fähigkeit bzw. die Bereitschaft des Menschen ausdrückt, das Abhängige seiner Existenz zu akzeptieren bzw. zu erleiden. Auch die Analyse globaler politischer Entwicklungen kann unabhängig vom politischen Standpunkt dem Arendt'schen Begriff der Berührbarkeit etwas abgewinnen. Denn sie legt nahe, dass jeder, der verspricht, dem Menschen das Erleiden-Müssen von Interdependenz und fehlender Souveränität abzunehmen, damit begonnen hat, die Welt als konstitutives Außen menschlicher Existenz zu vernichten.[27]

1.3 Einige Anmerkungen

Auf den folgenden Seiten argumentiere ich für eine spezifische Bedeutung von Berührbarkeit. Dabei geht es nicht um die körperlichen Implikationen des Begriffes[28] und auch nicht um einen Beitrag zum Vulnerabilitätsdiskurs.[29] Der Mensch ist zwar auch in Arendts Werk als ein verletzbarer verstanden, aber seine prinzipielle Bestimmtheit ist nicht Verletzlichkeit, sondern Interdependenz. Während im Begriff der Vulnerabilität eine bedrohliche, das Individuum potenziell verletzende, gewalttätige Welt mitgedacht wird, verschiebt sich der Akzent im Begriff der Interdependenz auf ein Miteinander und auf ein Interaktionsgewebe (ohne dabei z.B. Schmerz zu leugnen). Dabei gelangt man nicht beim souveränen Subjekt. Letzteres bleibt ein Bedingtes, aber nicht gänzlich den Umständen Ausgesetztes oder Unterworfenes.

Berührbarkeit, wie ich sie mit Arendt konzipiere, ist mehr als ein Fühlen-Können. Sie ist Wahrnehmung und Präsenz im Gegebenen.[30] Sie hat eine

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

emanzipatorische Kraft, weil der berührbare Mensch den Ist-Zustand der Welt erfährt und erkennt. Er ist in der Lage, durch dieses Wissen die ihn umgebende Welt mit anderen gemeinsam mitzugestalten. Berührbarkeit verstehe ich mit Arendt als Weltzugang bzw. als Weltgewinn und Wirklichkeitsstiftung. Somit ist Berührbarkeit der Antagonist des Weltverlustes, der sowohl durch Politiken der Unberührbarkeit als auch durch selbstreferenzielle Gefühle erfolgen kann. Im Zentrum eines solchen Berührbarkeitskonzepts steht daher nicht das Empfinden des Menschen, sondern die Welt, die erfahren und kennen gelernt wird. In Arendts Denken hat die Bewahrung der Welt als Raum des Miteinanders Priorität. Der Mensch findet sein Zuhause in diesem Miteinander erst dann, wenn er das Gegebene bzw. die Wirklichkeit erleiden kann.[31]

Heute hat Arendt Kultstatus.[32] Ihr Werk ist aktuell und regt immer wieder zum (Nach-)Denken an. Das lässt sich nicht zuletzt auch damit begründen, dass Arendt ontologische Gegebenheiten[33] in politische Fragestellungen umzuwandeln wusste. Der von Arendt entworfene politische Raum ist der Ort, wo ontologisch angelegte Herausforderungen des pluralen Miteinanders innerweltlich besprochen werden können. Doch bedeutet ein Kultstatus oft eine verengte, von (positiven) Vorurteilen bestimmte Wahrnehmung der Autorin. Zwar ist »thinking with Arendt against Arendt«[34] zum geflügelten Wort der Arendt-Forschung geworden, doch ist die Rezeption überwiegend unkritisch (oder schweigsam), wenn es um Arendts eurozentrischen Blindflecken und ihren Anmerkungen über afrikanische Kultur bzw. afro-amerikanische Bürgerrechtsbewegungen in den USA geht. Letztere sind schlicht nicht zu verteidigen. Ich denke, dass man Arendt nicht ohne das bewusste Wahrnehmen der Ausgrenzungsmechanismen, die ihr eigenes politisches Denken bestimmten, lesen darf. Daher lege ich in diesem Buch einen Interpretationsvorschlag vor, dem das Prinzip ›Arendt mit Arendt lesen‹ zugrunde liegt. Diese Herangehensweise führt zu einer exegetischen Argumentation, die Frühwerke und Spätschriften, Essays und Bücher miteinander verbindet. Durch ein solches Zusammenlesen der Texte strebt die Arbeit an, Motive, Phänomene und ihre Genealogie in Arendts Werk herauszukristallisieren.

Nach ihrer Flucht nach New York im Jahr 1941 schrieb Arendt – abgesehen von explizit für deutsche Anlässe fertiggestellten Texten – nur noch auf Englisch. Alle ihre Hauptwerke entstanden in dieser Fremdsprache. Auch in den Fällen, wo Arendt selbst die deutschen Übersetzungen anfertigte, gibt es zwischen der englischen und der deutschen Fassung Unterschiede. Ich möchte in dieser Arbeit Arendts mehrsprachliches (politisches) Denken da-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

durch wiedergeben, dass ihre Texte in der Sprache zitiert werden, in der sie entstanden sind. So soll nicht nur jener Übersetzungsprozess angedeutet werden, der zwischen den deutschsprachigen Einträgen in Arendts *Denktagebuch*[35] und den englischsprachigen Werken stattfand, sondern auch die öffnende bzw. veröffentlichende Bewegung zwischen dem Privaten und dem Politischen, zwischen dem Erlittenen und dem Handeln.

Abschließend noch einige Anmerkungen zu meinem Sprachgebrauch. Für eine geschmeidige Leseerfahrung wird das generische Maskulinum verwendet, mitgedacht sind jedoch alle Gender. Gefühle, Emotionen und Leidenschaften fasse ich unter dem Begriff der emotionalen Phänomene zusammen bzw. verwende sie aus stilistischen Gründen stellenweise als Synonyme. Das gleiche gilt für die Wörter Mensch, Subjekt, Individuum, wobei diese Begriffe während meiner Argumentation auch als voneinander getrennt definiert werden.

Die Lesart, die ich auf den folgenden Seiten vorlege, ist durch meine eigene Perspektive beschränkt. Doch hoffe ich, dass es mir gelang, eine Wahrnehmungsebene zu erschließen, die zu neuen Gesprächen mit Hannah Arendts Werk anregt.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2. Emotionale Phänomene und Weltbezug

In der Sekundärliteratur ist die Annahme weit verbreitet, dass Arendt sich dezidiert gegen emotionale Phänomene im politischen Raum positionierte.[1] Diese These wird durch zwei Stellen begründet: Die erste Passage befindet sich im abschließenden Teil von *The Human Condition*, in der Arendt behauptet, dass Liebe nicht nur ein unpolitisches, sondern sogar ein anti-politisches Gefühl sei.[2] Die zweite prominente Quelle findet man in ihrem Buch *On Revolution*, in dem sie das Scheitern der französischen Revolution darauf zurückführt, dass sich die Revolutionäre vom Gefühl des Mitleids (im englischen Text »pity« in Abgrenzung zu »compassion«) für die mittellose Masse verleiten ließen und aus dieser Mitgefühlskultur heraus eine Terrorherrschaft etablierten – aus den Augen verlierend, dass das Ziel der Revolution nicht allgemeiner Wohlstand, sondern gemeinschaftliche Freiheit sei.

In meiner Argumentation möchte ich eine andere Lesart vorschlagen. Sowohl im Fall der genannten Stellen als auch überall dort, wo Arendt über Emotionen und Affekte spricht, geht es hauptsächlich nicht um das partikulare Gefühl, sondern um Verbindungsversuche und -möglichkeiten, um einen Welt- und Gemeinschaftsbezug bzw. darum, wie beide durch aufkommende Passionen geprägt und geformt werden. Laut Arendt ist das Politische ein Bezugsraum und eine Weise der Beziehung zur Welt bzw. zu den Mitmenschen. So ergibt sich die Frage, welche Rolle emotionale Phänomene in der Gestaltung dieses Bezugsgewebes spielen. Wie werden sie zerstörerisch und wann geben sie erfahrungsgebundene Inspiration zur Etablierung gemeinschaftlicher Werte?

In ihren Werken *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* und *On Revolution* entwarf Arendt die Grundzüge einer Affektlehre.[3] Diese hat sie zwar nie systematisch ausgearbeitet, aber das ihr zugrundeliegende Spannungsverhältnis zwischen dem griechischen Pathosbegriff[4] und der Rousseau'schen Sentimentalität durchzieht Arendts politisches Den-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ken. Durch die Analyse dieser zwei Werke möchte ich zeigen, dass Arendt emotionale Phänomene aufgrund ihrer welteröffnenden oder weltverschließenden Wirkung bewertet und nicht im Allgemeinen als antipolitisch abtut. Wie Arendt Gefühle, Leidenschaften und Sentiments in Bezug zum Politischen setzt, hängt nach meiner Interpretation davon ab, wie diese die ontologische Berührbarkeit des Menschen beeinflussen bzw. ihn zur Etablierung und zur Bewahrung des politischen Raumes befähigen.

Um die Frage beantworten zu können, welche Rolle emotionalen Phänomenen im Politischen zukommt, muss die Grundcharakteristik des politischen Bereiches bestimmt werden. Ich interpretiere ihn anhand Arendt als einen spezifischen Raum flüchtiger Freiheit im pluralen Miteinander. Aus dieser Charakteristik ergibt sich eine scheinbar prinzipielle Unvereinbarkeit zwischen emotionalen Phänomenen und dem Politischen. Erstere sind individuell empfunden, wobei das Politische im Modus der Pluralität stattfindet. In meiner Lesart ist jedoch diese Kontradiktion durch zwei ergänzende Einsichten aufzulösen. Erstens sind emotionale Phänomene, ebenso wie andere subjektive Erfahrungen, in eine dem Politischen angemessene Form transformierbar und somit öffentlich mitteilbar. Zweitens können sie durch ihre welteröffnende Wirkung, durch die Bewahrung einer Berührbarkeit, immens zur Aufrechterhaltung des politischen Bereiches beitragen. In ihrer öffentlich vernehmbaren und Verbindung ermöglichenden Form sind sie nicht nur nicht apolitisch, sondern sogar Grundsteine des Politischen.

2.1 Hannah Arendts implizite Affektlehre. Zwischen Berührbarkeit und der Herstellung von Gefühlen

Es ist eine interessante werkhistorische Tatsache, dass Arendts ursprünglich deutschsprachige Schriften zu ihren Lebzeiten entweder gar nicht oder erst recht spät, als sie schon mit den englischsprachigen Werken weltberühmt war, veröffentlicht wurden. Ihre Dissertation, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, die sie 1928 einreichte und die noch in Deutschland 1929 als solche publiziert wurde, hatte sie Mitte der 1960er Jahre für eine englische Veröffentlichung überarbeitet. Zu der Publikation kam es aber schließlich erst 1996, zu einer deutschen Wiederveröffentlichung noch später, erst 2003. Ihr als Habilitationsschrift angedachtes zweites Buch, *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, hat Arendt bis auf die letzten zwei Kapitel vor ihrer Flucht nach Paris, d.h. bis 1933, fertiggestellt.[5] Das Buch wurde erst-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

malig 1957 auf Englisch veröffentlicht (in London), die deutsche Publikation erfolgte zwei Jahre später, im Jahr 1959.

Dadurch, dass sowohl die Dissertation als auch die Habilitationsschrift der Öffentlichkeit einerseits spät zugänglich wurden, andererseits keine dezidiert politischen Schriften sind, wurden sie von der politiktheoretischen Arendt-Rezeption kaum in Betracht bezogen. Dabei bergen sie jene Grundzüge und -motive Arendt'schen Denkens, die Arendt später politisierte und die sich mit erstaunlicher Konsequenz durch das ganze Lebenswerk ziehen.[6] Um einige zu nennen: Vergangenheit und Zukunft, Erinnerung, Geschichtlichkeit, Isolation des Menschen und die Illusion der Souveränität, Beziehungen im menschlichen Miteinander, Weltverlust, das Böse, der Wille, Freiheit bzw. Freisein, Weltbezug, Judentum bzw. die Annahme der eigenen Identität, Introspektion und Liebe.[7]

2.1.1 Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik

Die Figur der Varnhagen entwirft Arendt als Prototyp der Berührbarkeit. »Worauf es ihr ankam, war, sich dem Leben so zu exponieren, daß es sie treffen konnte ›wie Wetter ohne Schirm‹.«[8] In Arendts Deutung verkörpert Rahel Varnhagen eine prinzipiell offene Haltung der Welt gegenüber. Sie ist in Arendts Auffassung jemand, der sich in keiner Weise zu schützen versucht, der sich weder durch Eigenschaften oder Talente noch durch Sitten oder sozialen Stand[9] auf eine bestimmte stabilisierende Identität festlegt. Berührbarkeit, als ontologische Offenheit, bedeutet unter anderem den Verzicht auf die vorsätzliche Gestaltung der eigenen Lebensumstände. Durch Berührbarkeit setzt man sich dem unvorhersehbaren Außen aus, man besitzt keine souveräne Kontrolle über die Ereignisse. Arendt stellt der leidensbereiten Berührbarkeit als einziges Widerstandsmoment die Aktivität des Geschichtenerzählens gegenüber. Indem »das Geschehene in ein Gesagtes«[10] umgewandelt wird, wird das, was einem zugestoßen ist, angeeignet und »zum Schicksal«[11]. Erst in diesem nachträglich akzeptierenden Prozess wird das Leben tatsächlich zum eigenen, ohne nur ein Konglomerat von identifizierbaren Eigenschaften zu sein. Ein eigenes Schicksal zu haben, bedeutet schlicht, dass man sein Leben erzählen kann. Dieses Schicksal zu besitzen, setzt als einziges »eine nie nachlassende Wachheit und Schmerzfähigkeit, um treffbar und bewußt zu bleiben«[12] voraus.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dieser Berührbarkeit stellt Arendt die romantische Wendung der aufklärerischen Figur des Selbstdenkens[13] entgegen. Arendt definiert die Idee des Selbstdenkens als Autorität der Vernunft, als eine Verschiebung, durch die der Bezugspunkt in den Menschen selbst, in sein Denken, verlagert wurde. Nach Arendts Kritik wurde ein solches Selbstdenken in der Romantik total und führte zu einer Unabhängigkeit von der Gegenständlichkeit der Welt und der faktischen Realität: »Das Selbstdenken befreit von den Gegenständen und ihrer Realität, schafft einen Raum des nur Denkbaren und eine Welt, die ohne Wissen und ohne Erfahrung jedem Vernünftigen zugänglich ist. Sie befreit vom Gegenstand […]«[14].

Rahel Varnhagens prinzipielles Problem war ihr Judentum, das sie nicht annehmen wollte.[15] Arendts Biografie der Varnhagen zeichnet nach, wie sie sich schließlich – nach wiederholtem Liebesunglück – in die Lage versetzte, ihre jüdische Zugehörigkeit zu akzeptieren. Ihr Lebenslauf ist jedoch von Versuchen geprägt, aus diesem Judentum »herauszukommen«[16]: einerseits durch Heirat und andererseits, nach dem Scheitern ihrer Liebesbeziehungen, psychisch, durch die gedankliche Abschaffung dieser tiefst enttäuschenden, »unvernünftigen Wirklichkeit«[17]. Die Beseitigung der Tatsachen wird durch eine Reflexion vollzogen, die Arendt als die romantisierte Version des Selbstdenkens bezeichnet.

> »Schlägt das Denken in sich selbst zurück und findet an der eigenen Seele seinen einzigen Gegenstand, wird es zur *Reflexion*, so erzwingt es allerdings, sofern es vernünftig bleibt, einen Schein unbegrenzter Macht, indem es sich eben von der Welt isoliert, an ihr sich desinteressiert, sich schützend vor den einzigen »interessanten« Gegenstand stellt: das eigene Innere. In der durch Reflexion geleisteten Isoliertheit wird es unbegrenzt, weil kein Außen es mehr behelligt; weil kein Handeln mehr verlangt wird, dessen Konsequenzen auch den Freiesten einschränken. Die Autonomie des Menschen wird zur Übermacht der Möglichkeiten, an der jede Wirklichkeit abprallt.«[18]

Das Denken, das sich an sich selbst zurückwendendet, bezeichnet Arendt als Reflexion. Im hier besprochenen Kontext bezieht sich diese Zurückwendung jedoch ausschließlich auf die eigene Innerlichkeit. Durch die Introspektion gewinnt der Mensch Freiheit von den unbeliebten Fakten und eine Souveränität, da er in seiner Isolation den verletzenden und verunsichernden Kräften der Welt entkommt. So gewinnt er eine unbegrenzte Potenz, weil er von den unberechenbaren Konsequenzen seines Handelns nicht mehr eingeschränkt ist. Durch seine reflexive Haltung, die gleichzeitig eine Isolation und ein Des-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

interesse an der Welt ist, wird der Mensch gänzlich autonom. Nicht mehr ausgesetzt, daher unverletzlich und geschützt. Die Außenwelt hat den Platz für die Innenwelt geräumt. Das Individuum hat sich mit diesem Trick in die Sicherheit gerettet – jedoch verlor er dabei die Verbindung zum Außen. Jetzt ist er unverletzlich, aber auch unberührbar.

Obwohl auf den ersten Seiten ihres Buches Rahel Varnhagen als Prototyp der Berührbarkeit vorgestellt wird, rekonstruiert Arendt, wie sich Varnhagen nach ihren unglücklichen Liebesgeschichten in die isolierende Introspektion flüchtete. Durch das Nacherzählen dieser Phase in Varnhagens Leben erarbeitet Arendt ihre Kritik an Rousseau, den sie als ideengeschichtlichen Vater der isolierenden Gefühlshaltung bzw. Gefühlskultur vorstellt und scharf kritisiert.

Arendt schreibt: »Rousseau ist das größte Beispiel aller Reflexionssucht […]«[19]. Er soll es geschafft haben, auch »mit der Erinnerung noch fertig zu werden«[20], die als »störende[r] Realitätsindex«[21] der Autonomie des Selbstdenkens einzig noch Halt bieten konnte. Rousseau – in *Les Confessions* – wandele Ereignisse und Geschehnisse seines Lebens nicht ins Gesagte um, sondern nur noch in verblasste, konturlose »Sentiments, die bei ihnen empfunden worden sind«[22]. Solche »wehmütige Erinnerung«[23] verunmögliche es laut Arendt, dass man sich seines eigenen Schicksals bewusst werde, denn es gäbe nichts zu erinnern, nichts anzueignen, außer einer immerwährenden Vergangenheit des je Gefühlten. Dadurch, dass die eigene Lebensgeschichte zur Summe von Emotionen wird, geschieht anstelle der Annahme der eigenen Identität und der Einnahme eines Platzes in dieser Welt das Gegenteil, d.h. Selbstvergessenheit. Zwar ist die Seele in ihrer Emotionalität unbegrenzt und autonom, doch sei der bezahlte Preis dafür die Wahrheit. »Macht und Autonomie der Seele sind gesichert. Allerdings um den Preis der Wahrheit, die ohne Wirklichkeit, mit anderen Menschen geteilte Wirklichkeit, jeden Sinn verliert.«[24]

Wahrheit gibt es laut Arendt nur, wenn es eine Wirklichkeit gibt, an der mehrere Menschen teilnehmen. Weder Wahrheit noch Wirklichkeit sind daher für den Einzelnen zugänglich. Durch die Introspektion wird das Perspektivische – genau das, was Arendt später in ihren politischen Schriften als Pluralität bezeichnet – abgeschafft und so, nämlich ohne Realitätsindex, wird der Weg für die willkürliche Lüge frei. »Jedes Faktum ist ungeschehen zu machen, durch Lüge auszulöschen. Die Lüge kann das Außen dementieren, das die Reflexion in eine seelische Eigenschaft verwandelte.«[25]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Lüge heißt, so Arendt, dass die Fakten als geteilte Wirklichkeit nicht mehr existieren, dass sie zu bloßen subjektiven Meinungen wurden, die miteinander nicht mehr kommunizieren. Sobald die Fakten nicht von mehreren Menschen bezeugt werden,[26] sobald die Anerkennung dieser Fakten zurückgenommen wird, ist es nicht mehr eindeutig, was Lüge ist und was Wirklichkeit, denn alles wird zur Meinungssache und zu einer Frage der Zustimmung:

> »Wirklichkeit besteht vielleicht nur in der Zustimmung aller Menschen, ist vielleicht nur ein soziales Phänomen, stürzt vielleicht zusammen, sobald einer den Mut hat, wirklich und konsequent ihr Vorhandensein zu leugnen. […] Arme Wirklichkeit, die abhängig ist von Menschen, die an sie glauben und sie bezeugen.«[27]

Arendt meint, in Rousseaus Reflexionssucht die Quelle der wirklichkeitsleugnenden Lüge gefunden zu haben. Sie geht jedoch noch einen Schritt weiter. Die Wahrheit gehe ihr zufolge nicht nur deshalb verloren, weil es keine geteilte Wirklichkeit der faktischen Ereignisse mehr gebe, sondern, weil es im Grunde genommen gar keine faktischen Ereignisse mehr gibt. »Rousseau erzählt weder seine Lebensgeschichte noch seine Erfahrungen. Er bekennt nur, was er in seinem Leben je fühlte, begehrte, wünschte, empfand.«[28] Durch eine solche Emotionalität wird die Welt, die der Raum von Pluralität und Ereignishaftigkeit ist, vernichtet.

Arendt nennt Rousseau »ein seltsames Beichtkind«[29], ohne Beichtvater, der ihn von seinen Gefühlsregungen freisprechen oder über diese urteilen würde. Ohne die Aussicht auf Absolution und somit zu einer zirkulären Wiederholung gezwungen, beschreibt er in vollkommener Isolation die Gemütsbewegungen seiner Seele. Da es in diesem Modus keine Wirklichkeit gibt, ist auch kein öffentliches Leben möglich. Auch das private Leben wird ungeschehen gemacht, indem nur die Sentiments erinnert werden. Nicht nur die Welt, auch die Mitmenschen verblassen. Es bleibt kein Platz für das Miteinander übrig.

Die Rousseau'sche Selbstbekenntnis prägte die Salonkultur der Romantik. Salons bildeten eine Schnittstelle zwischen der politischen Öffentlichkeit und dem Privaten, das der Intimität frönte. In den Salons wurde, so Arendt, die »wirkliche, vorhandene Situation«[30] in Stimmung umgewandelt. Eine solche Transformation

> »[…] umgibt alles Subjektive mit der Weihe der Objektivität, Öffentlichkeit, höchster Interessantheit. In der Stimmung verwischen sich die Grenzen von

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

intim und öffentlich; das Intime wird veröffentlicht, das Öffentliche nur im Intimen, schließlich im Klatsch erfahrbar und aussprechbar.«[31]

Die durch die (Selbst-)Reflexion erzeugte Stimmung verwischt die Grenzen zwischen Innen und Außen bzw. vertauscht auch die Inhalte, die in die jeweiligen Räume gehören. Öffentlich geschieht nun die Entblößung des Seelenlebens, wobei einzigartig am Menschen nur noch seine diffusen Gefühle, nicht aber sein Handeln, sind. »In der Gehaltlosigkeit einer Gesellschaft, die gleichsam nur noch im Dämmerschein Bestand hat, interessiert Mitteilung nur noch um den Preis der Demaskierung.«[32] Die Indiskretion, die Rousseau[33] auf dem Papier ausübte, wird zum verbreiteten Phänomen in der Gesellschaft. Dabei gehen die Realität als gemeinsamer Bezugspunkt und eine tatsächliche Öffentlichkeit, die sich um die Wirklichkeit kümmern würde, verloren.[34]

Durch die Lebensgeschichte Rahel Varnhagens, die von der Salonkultur geprägt war, zeigt Arendt, wie die Leidenschaften der gescheiterten Liebesgeschichten Varnhagen sowohl im Salon als auch im Privatleben zu dieser Unbestimmtheit der Gefühlswelt drängten. Arendt kommentiert, dass in den Leidenschaften nicht nur das Außen, sondern auch die Zeitlichkeit ihre Struktur verlieren. Die Vergangenheit existiert nur als Gemütszustand, die Gegenwart wird – um über sie Herr zu werden – blitzschnell ins Gefühlte verwandelt. Sie wird schon im Augenblick, in dem sie sich ereignet, zum Sentiment. In einem System, das von vergangenen Emotionen dominiert ist, gibt es keinen Platz mehr für das Neue. »Der Absolutheitsanspruch der Passion läßt Organe für Neues verkümmern.«[35] Gewinnt eine sentimentale Emotionalität überhand, wird die Wirklichkeit durch die Introspektion vernichtet. Es kann keine Unterbrechung mehr stattfinden, nichts kann die Mauer der Sentimentalität durchbrechen. Das nicht berührbare Subjekt schützt sich vor den Tatsachen, indem es sie in Gemütszustände umwandelt. Es beugt auch ungewollten Ereignissen mit vorgefertigten Emotionen vor. »In der erträumten Stimmung baut der Mensch dem direkten Getroffensein vor. Alle Möglichkeiten, auch die äußersten, werden in eine zukünftige Vergangenheit versetzt, um die gegenwärtige Angst vor ihnen zu neutralisieren.«[36]

Die Melancholie dieser Lage ist einerseits etwas selbst Gewolltes, erzeugt durch die Isolation und den Wirklichkeitsverlust. Gleichzeitig, so meint Arendt, zeigt sich in der Schwermut ein letzter Rest Wirklichkeit, zu dessen Überwindung die Rousseau'sche Introspektion entwickelt wurde, nämlich die Tatsache, »daß wir uns nicht selbst das Leben gegeben und es nicht frei

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gewählt haben.«[37] In der Unberechenbarkeit einer nichtgewählten Gegebenheit, d.h. im Widerfahrnischarakter des eigenen Lebens, liegt der Grund für eine Gefühlskultur, die den Kontrollverlust über die Ereignisse sowie die grundsätzliche Verletzbarkeit des Menschen durch eine Abwendung der Berührbarkeit vermeiden will. Zu diesem Zweck wird nicht stoische Gleichgültigkeit oder aufklärerische Rationalität, sondern eine künstlich erzeugte und perpetuierte Emotionalität gewählt.

An Varnhagens Beispiel zeigt Arendt die einzige Alternative zu dieser Haltung. Eine, in der die Welt nicht ausgelöscht und das eigene Leben erfahren werden kann: Die Akzeptanz der eigenen Identität, in Varnhagens Fall die des Paria-Seins. Indem Rahel Varnhagen das Faktum ihres Lebens annahm, fand sie einen Platz in der Welt, von dem aus sie »die gewählte Unsicherheit eines sich exponierenden Lebens«[38] erleiden, akzeptieren und darin sogar Zufriedenheit[39] finden konnte. Die Autonomie und die Macht, die durch die Isolation entstehen, können zwar in diesem Zustand nicht mehr aufrechterhalten werden. Berührbar zu sein, bedeutet Schutzlosigkeit. Jedoch entsteht erst im Zustand dieser Betreffbarkeit eine innerweltliche Wirklichkeit. Widerfahrnisse werden akzeptiert und als Teil des eigenen Schicksals bewahrt. Das Leben wird in der Exponiertheit *gelebt* und im nachträglichen Erzählen zum festen Bestandteil der Wirklichkeit transformiert.

> »Denn für und in der Welt hat nur das Bestand, was mitteilbar ist. Das Nichtmitgeteilte, das Nichtmittelbare, das, was niemandem erzählt wurde und auf niemanden Eindruck machte, das, was nirgends eingeht in das Bewußtsein der Zeiten und ohne Bedeutung in dem dumpfen Chaos des unbestimmten Vergessens versinkt, ist verdammt zur Wiederholung; es wiederholt sich, weil es, obwohl wirklich geschehen, in der Wirklichkeit keine Bleibe gefunden hat.«[40]

In *Rahel Varnhagen…* entwirft Arendt die Grundzüge einer politischen Affektlehre. Sie beschreibt zwei Pole der Emotionalität. Auf der einen Seite ihre Ereignishaftigkeit und ihren Widerfahrnischarakter in dem Begriff der Berührbarkeit als ein sich exponierendes Leben. Dieses Ausgesetzt-Sein ist eine Schutzlosigkeit, ein Mangel an Macht und Autonomie. Gleichzeitig ist es aber auch eine Verbundenheit mit dem Leben, ein Präsent-Sein, das auch die Zeitlichkeit gliedert – in die Vergangenheit des Geschehenen, in die Gegenwart der augenblicklichen Offenheit und in die Zukunft, in der sich das Neue, da ihm nichts vorbeugt, ereignen kann. Auf der anderen Seite beschreibt Arendt eine künstliche Gefühlskultur, die mit Wirklichkeitsverlust einhergeht. Um

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sich vor dem Unkontrollierbaren des Lebens zu schützen, entsteht ein durch Introspektion erzeugtes Seelenleben, das so verschlossen und selbstbezogen ist, dass keine Realität es mehr zu berühren vermag. Während ein exponiertes, erleiden-fähiges Leben ein Miteinander und eine im Plural konstituierte Welt ermöglicht, zerstört ein Gefühlskult die Wirklichkeit als gemeinsamen, unhinterfragbaren Bezugspunkt. Dieses Rousseau'sche Erbe ist dasjenige, was Arendt in *On Revolution* für die Zerstörungswut der Französischen Revolution verantwortlich macht und dabei die explizit politischen Folgen einer Nicht-Berührbarkeit ausbuchstabiert. In ihrer Analyse zeigt sie, dass die Revolution, obwohl sie sich auf das Gefühl des Mitleids berief, in Wirklichkeit gar nicht empfindsam war.[41]

Die Kritik der Introspektion bezieht sich im Varnhagen-Buch auf eine Gefühlswelt, die durch minutiöse Selbstbeobachtung erzeugt und perpetuiert wird und mit der Wirklichkeit – die es nur als Geteiltes geben kann – nicht mehr korrespondiert. In *On Revolution* behauptet Arendt, dass die Selbstbeobachtung der Gefühlsregungen auch ein anderes Objekt als die eigene Psyche haben kann: die körperlichen Empfindungen als »overwhelming urgency«[42], als »the most powerful necessity«[43]. Der Hunger der verarmten Massen rückte ins Zentrum der Französischen Revolution und führte laut Arendt zu ihrem Scheitern, weil das revolutionäre Ziel die Befriedigung der biologischen Bedürfnisse und nicht das Erreichen eines freien, pluralen Miteinanders war.

2.1.2 On Revolution

Wie die in der Isolation verharrende Selbstbeobachtung der eigenen emotionalen Regungen den Bezug zur Wirklichkeit erodiert, besprach Arendt in *Rahel Varnhagen…*. Im politischen Kontext hat die Nivellierung der Perspektivität, durch die Vergrößerung eines einzigen Aspekts, die Konsequenz, dass die Grundlage des gemeinsamen Handelns eine Einheitsvorstellung wird: der imaginierte politische Körper, der von einem homogenen Willen geleitet ist. *Volonté Générale*, »the nation as a body driven by one will, like an individual«[44] ist die politische Folge der Bemühung, Berührbarkeit und Unberechenbarkeit auszuschließen. Ein sicherer Hafen der Macht soll etabliert werden, auch um den Preis des Wirklichkeitsverlusts oder der Auslöschung der Pluralität. Dies geschah im Fall der Französischen Revolution in Arendts Verständnis aber nicht durch kühle Rationalität oder die Ablehnung der menschlichen Emotionalität, sondern durch Vergrößerung und Isolierung eines einzigen emotionalen Moments, des Mitleids.[45] Die politische Konstitution der Nation als

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ein Körper vermengt sich laut Arendt mit Rousseaus Auffassung des Naturzustandes, der von der Güte des Menschen bestimmt ist und sich in erster Linie durch die authentische und zutiefst menschliche Fähigkeit des Mitleidens auszeichnet.[46] »It was this capacity for suffering that Rousseau had pitted against the selfishness of society on one side, against the undisturbed solitude of the mind […] on the other.«[47]

In Anlehnung an Rousseau etablierten Robespierre und seine Mitstreiter eine politische Kultur des Mitleids, die im Mitgefühl mit der hungernden Masse bestand. Der Bezugsrahmen hierfür war aus Arendts Sicht, dass sich die Revolutionäre im Kampf »between reason and the passions«[48] für die Leidenschaften entschieden, wobei sie zu diesen Beschluss durch eine Verwechslung kamen. Laut Arendt war ihnen der Unterschied zwischen Verstand und Denken nicht bewusst. Während der Verstand seiner Struktur nach eher monologisch ist, ist das Denken ein Gespräch mit sich selbst, welches die Perspektivität der Welt bewahrt. Da die Revolutionäre den Prozess des Denkens mit der Unbeweglichkeit des Verstandes gleichsetzten, nahmen sie die dialogische Potenzialität des Denkens nicht wahr und verwarfen sowohl Denken als auch Verstand auf der Grundlage, dass sie den Menschen egoistisch und unempfänglich für das fremde Leid machten. Dadurch, dass die kommunikative Seite des Denkens ignoriert wurde, wurde das Gefühl zum Vermittler zwischen Ich und Welt, zwischen Ich und den anderen. »[…] these early pleas for passion, for the heart, for the soul, and especially for the soul torn into two […] had put a soul […] into the place of the two-in-one that manifests itself in the silent dialogue of the mind with itself which we call thinking«[49].

Arendt gibt Rousseaus Proklamierung der gesellschaftsstiftenden Wirkung von Mitleid die Schuld dafür, dass die Französische Revolution von diesem Sentiment ergriffen wurde.

Laut Arendt kann Mitleid auf zwei Weisen erlebt werden – als Widerfahrnis (»compassion«, in der deutschen Version »Mitleiden«) oder als Ergebnis einer Introspektion (»pity«, »Mitleid«). In der Beschreibung dieser zwei nicht-identischen emotionalen Phänomene vertieft Arendt ihre implizite Affektlehre, die im Spannungsverhältnis zwischen *pathos* und *sentiment* besteht. Interessant ist dabei, dass – obwohl Arendts Konzept des Mitleidens eindeutig mit dem griechischen Begriff des Pathos korrespondiert (im Sinne von Leidenschaft und Erleiden, als Widerfahrnis und pathische Erfahrung[50]) – ihr Bezugspunkt kein antiker Autor, sondern eine Figur aus Fjodor Dostojewskijs Roman *Brüder Karamasow* ist, namentlich Jesus in der Abhandlung *Der Großinquisitor*.[51] In der Erzählung Dostojewskijs treffen der auf die Erde

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wiedergekehrte Jesus von Nazareth und der spanische Großinquisitor aufeinander. An der Szene ihres Gesprächs im Gefängnis – wohin die kirchliche Figur den unerwünschten Jesus einsperren ließ – arbeitet Arendt den Unterschied zwischen Mitleiden und Mitleid aus. Sie schreibt: »For compassion, to be stricken with the suffering of someone else as though it were contagious, and pity, to be sorry without being touched in the flesh, are not only not the same, they may not even be related.«[52]

Mitleiden (»compassion«) ist die wahrhafte Ergriffenheit vom Leiden des anderen, es ist »co-suffering«[53]. Als solches kann es sich nicht auf eine Masse beziehen, nur immer auf das individuelle Leiden, auf das Partikulare und Einmalige. Es kann nicht verallgemeinern. Jesus verkörpert in Arendts Augen diese Mit-leidens-Fähigkeit, »to have compassion with all men in their singularity«[54]. In Kontrast zu Jesus steht der Großinquisitor, der – ebenso wie Robespierre und seine Mitstreiter – das Mitleid (»pity«) zum Erzeugen und Erhalten von politischer Macht nutzt. Mitleid ist generalisierend, es sieht nicht mehr das einzelne (Er-)Leiden, sondern »depersonalize[s] the sufferers, lump[s] them together into an aggregate«[55], erzeugt die Masse der Leidenden, die *toujours malheureux*. Während der Großinquisitor eloquent spricht und sein Mitleid für die Massen bekräftigt (da sie unter ihrer Freiheit leide und als Abhilfe der kirchlichen Vorschriften bedürfe), schweigt Jesus.

In der Rede des Mitleids (»pity«) drückt sich eine Distanz zwischen dem Leidenden und dem Mitleidenden aus. Das verallgemeinernde Mitleid, das sich vom partikularen Leiden nicht ergreifen lässt, ist sprachfähig und beeindruckt sogar auf rhetorische Weise.[56] Demgegenüber verschlägt es dem leidenschaftlich Mit-Leidenden die Sprache. Die Ergriffenheit des Mitleidens (»compassion«), die auf eine Mit-Betroffenheit zurückzuführen ist, ist, ebenso wie auch jede andere Ergriffenheit, sprachlos. Sie ist zwar nicht gänzlich ohne Artikulation, »but their language consists in gestures and expressions of countenance rather than in words«[57]. Jesus, so Arendt, schweigt in der Anwesenheit des Priesters nicht deshalb, weil er keine Gegenargumente hätte, sondern weil er mit seinem eloquenten Gesprächspartner ebenso mitleidet, wie er dies mit jedem einzelnen Leidenden tat. Er ist ergriffen von dem Leid, das sich hinter den Worten des Inquisitors verbirgt. Durch Jesus' Schweigen, welches eine absolute Zuwendung und Hinwendung ist, die die Distanz zwischen dem Redner und dem Zuhörer auslöscht, entsteht in der monologischen Situation doch ein Dialog,[58] der in der abschließenden Geste des Kusses Ausdruck findet.[59]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Arendt zeigt durch Dostojewskijs Erzählung, dass Rousseaus Gefühlskultur und Proklamierung des Mitleids kein wahrhaftes »co-suffering« sind, sondern ein Selbstbezug. Keine Betroffenheit, keine Ergriffenheit, sondern eine Beschäftigung mit dem eigenen Herzen und dessen Moralität. Aus dem Pathos des Mitleidens (»compassion«) wird bei Rousseau »as stimulus for the vitality of the newly discovered range of emotions«[60] ein Gefühl. Mitleid ist somit symptomatisch für eine Nicht-Berührbarkeit. Es drückt keine Verbindung mit den vielen aus, sondern ist Instrument für ihre Beherrschung.

Neben der Szene zwischen dem Großinquisitor und Jesus zitiert Arendt ein zweites literarisches Beispiel in diesem Kontext, Hermann Melvilles Roman *Billy Budd*.[61] Arendt interpretiert diesen Roman als Gedankenspiel darüber, was mit einem engelhaft guten Wesen geschehen würde, wenn es sich in die Welt der Menschen begäbe. »[…] its topic is goodness beyond virtue and evil beyond vice, and the plot of the story consists in confronting these two.«[62] Der Konflikt zwischen »absolute good« (Billy Budd) und »absolute evil«[63] (Claggart) mündet im Gewaltausbruch des Guten. Es kann das Böse nicht ertragen und schlägt es tot, womit es selbst zum Mörder wird. Die Ungerechtigkeit, die in der Figur von Claggart verkörpert ist, und das durch ihn verursachte Leiden sind für Billy Budd so unerträglich, dass er das Böse vernichten muss. Worauf Arendt durch den Roman verweist, ist Folgendes: Wenn sich das Pathos auf das Beheben des Leidens richtet, dann verhandelt es nicht, sondern agiert. Indem es, vom Mitleiden getrieben, die Quelle des Schmerzes sofort beseitigen will, übergeht es die politischen Prozesse des Miteinanders, wie das Diskutieren, Überzeugen und Besprechen.[64] Dadurch wird es als Handlung zwar nicht unbedingt (moralisch) verwerflich, aber apolitisch in seiner Art, weil die pathische Ergriffenheit in diesem Fall zu einer Verengung der Welt, zur Ausblendung des gemeinsamen öffentlichen Raumes und schließlich zur Gewalt führt. Arendts Kritik richtet sich damit nicht auf Leidenschaftlichkeit an sich, sondern auf ihre potenzielle welt- und pluralitätsvernichtende Wirkung. Womit aber nicht behauptet ist, dass jedes Pathos solche Konsequenzen hätte, dass es keine emotionalen Phänomene gäbe, die den Raum des Politischen eröffnen, stabilisieren und die Verbindung zur Welt und zum Mitmenschen (mit-)etablieren würden.

2.1.3 Politische Instrumentalisierung der Gefühle

Während Leidenschaft im Sinne von Ergriffenheit und Widerfahrnis eine zeitliche und ebenso räumliche Begrenzung hat, sind laut Arendt Gefühle und

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sentiments, als Ausdrucksformen einer selbsterzeugten Selbstreferenzialität, grenzenlos und repetitiv.[65] Wie sie durch Introspektion unbeschränkt, wirklichkeits- und pluralitätsvernichtend werden, illustriert Arendt mit der Lebensgeschichte der Rahel Varnhagen. Dass eine solche Gefühlskultur politisch verheerende Konsequenzen hat, führt sie in *On Revolution* aus. Die Verabsolutierung eines Gefühls, in diesem Fall des Mitleids, erschafft eine gesellschaftliche Struktur, die keine Pluralität mehr zulässt. Ebenso wie Gefühle die unwiderstehliche Eindeutigkeit einer Situation nahelegen, verlangen sie im politischen Kontext Einheit. Einen (Volks-)Körper und einen (Volks-)Willen, der sich wie eine einzige Wahrnehmungsmaschine bewegt. Die einheitliche Wahrnehmung, festgelegt und kanalisiert im Gefühl des Mitleids, legitimierte laut Arendt während der Französischen Revolution den Terror und die Gewalt gegen alle, die sich diesem einen politischen Willen nicht fügen wollten.

Mitleid als Gefühl bzw. als Emotion ist somit kein Erleiden, sondern eine Aktivität, eine Bemühung, Situationen zu bewältigen oder sogar politische Macht zu ergreifen. Dass die Fähigkeit zur Berührbarkeit kardinal ist für die eigene Identität, argumentiert Arendt in ihrer Habilitationsschrift. Wie wichtig das Pathische für das Politische ist, wird in ihrer Kritik der Französischen Revolution deutlich – diejenigen, die nicht in der Lage sind, das Leid zu ertragen, instrumentalisieren die Leidenden und bleiben gleichzeitig in der sicheren Distanz vom existenziellen Leid entfernt. Sie erzeugen politische Macht durch die heuchlerische Berufung auf ein gelogenes Mitgefühl.

Weder die Pervertierbarkeit des Mitleidens[66] (als Mitleid) noch ihr potenzielles unpolitisches Agieren sind für Arendt prinzipielle Argumente gegen die Bedeutsamkeit emotionaler Erfahrungen im politischen Raum. Revolution ist ihrer Auffassung nach ohne Pathos nicht denkbar. »Only where this pathos of novelty is present and where novelty is connected with the idea of freedom are we entitled to speak of revolution.«[67] Die grundsätzliche Frage ist nicht, ob Leidenschaften generell in politischen Ereignissen erwünscht oder zu vermeiden sind. Der ausschlaggebende Punkt ist, worauf sich emotionale Phänomene beziehen und wie sie den Welt- und Mitmenschenbezug beeinflussen. Die pathische Ergriffenheit, wenn sie sich mit der Idee der Freiheit verbindet, ist für die Entstehung einer neuen politischen Ordnung unentbehrlich.

Der geschichtlich verbreitete Umgang der Politik mit Gefühlen ist entweder deren Instrumentalisierung oder ihr Ausschluss. Letzterer wird damit begründet, dass emotionale Phänomene spontan, unberechenbar, unvorher-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sehbar, störend und irrational sind, unbrauchbar für Politik und Herrschaft, die langfristige Stabilität und Berechenbarkeit anstreben. In Hannah Arendts Denken ist aber all das, was die Politik in den Emotionen verkörpert sieht und befürchtet, das eigentlich Politische. Arendts Konzeption des Politischen – als Unterbrechung, Spontaneität und flüchtige Konstellation – wirft daher die Frage auf: Wie verortet man emotionale Phänomene im Politischen, wenn das Politische nicht als das Rationale, als das Planbare und als die souveräne Herrschaft konzipiert ist?

Um sich der Antwort auf diese Frage zu nähern, werde ich im Folgenden sechs Eigenschaften des Arendt'schen Politischen vorstellen. Die Grundcharakteristik des politischen Bereichs wirkt auf Arendts Beschreibung emotionaler Phänomene zurück und verdeutlicht das Spannungsverhältnis zwischen einer abgeschirmten Selbstbezogenheit der Gefühle und einer weltbezogenen Berührbarkeit.

2.2 Kriterien des Politischen bei Hannah Arendt

Zwar ist Arendt die Denkerin der kategorialen Gegenüberstellungen (was sich an den berühmten Dreiheiten von »Arbeiten-Herstellen-Handeln«, »Denken-Wollen-Urteilen« und »Privat-Gesellschaftlich-Politisch« beispielhaft zeigen lässt), doch ist das Verhältnis dieser Bereiche zueinander oft eindeutiger als die exakten Definitionen der jeweiligen Kategorien. Dies gilt insbesondere, wenn man Arendts Begriff des Politischen untersucht. Als eigenständiger lässt er sich nur unscharf bestimmen und verhält sich zu anderen Arendt'schen Konzepten, wie zu dem Öffentlichen und zu dem Handeln, von Fall zu Fall sogar synonym. Aber auch wenn es keinen Zweizeiler für die Definition des Politischen gibt, werden die Konturen dieses Bereiches in *The Human Condition* deutlich sichtbar. Arendt versteht unter dem Politischen einen Bereich, der erstens nur unter Erfüllung gewisser Konditionen existieren kann, zweitens dem Menschen eine spezifische Seins- und Beziehungsform ermöglicht und drittens von Herrschaftsformen bzw. Staatsmacht unterschieden ist.

In der Forschungsliteratur über Arendt wurden ihre Kategorien überwiegend als voneinander abgegrenzte, nicht zu überbrückende Bereiche betrachtet. Neuere Sekundärliteratur stellt aber in Arendts Denken eine dynamische Politisierbarkeit fest.[68] Demnach ist nicht der Gegenstand selbst ausschlaggebend, um zu entscheiden, in welchen der Arendt'schen Bereiche er gehört, sondern der Modus seiner Thematisierung. Wenn es in der Auseinanderset-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zung mit einem Thema um die Frage von Unterdrückung vs. Freiheit geht (und nicht in erster Linie um die pragmatische Lösung eines Problems), dann ist es politisierbar. D.h., dass die Problematik so thematisiert werden kann, dass sie sich dadurch im Bereich des Politischen verortet, sich als politisches Problem artikuliert.

Um Inhalte politisch verhandeln zu können, muss man den *Modus Operandi* des Politischen verstehen. Im Folgenden stelle ich Aspekte vor, die nach meiner Lesart das Politische bei Arendt bestimmen: Öffentliches Erscheinen, Artikulation, Pluralität, Miteinandersein, Freiheit und Temporalität. Diese Eigenschaften, die bei Arendt den politischen Raum bestimmen, verdeutlichen, dass das Politische beweglich, veränderbar, offen und vielstimmig ist. Ich argumentiere dafür, diese Eigenschaften als Beweis dafür zu interpretieren, dass Arendt das politische Miteinander als grundsätzlich berührbar konzipiert. Als einen Raum, der die Entfaltung der anthropologischen Berührbarkeit ermöglicht und langfristig sichert. Gleichzeitig zeichnet es sich auch ab, dass Berührbarkeit ein unverzichtbarer Ermöglichungsgrund des politischen *Modus Operandi* ist. Die folgende Analyse der Eigenschaften des Politischen impliziert die gegenseitige Bedingtheit von Berührbarkeit und dem Politischen.

2.2.1 Öffentliches Erscheinen

Das Politische ereignet sich bei Arendt immer in einem öffentlichen Raum. Öffentlichkeit gab es in Arendts ursprünglichem Modell der griechischen Polis nur auf dem Marktplatz, als politische Schaubühne der Bürger, im Gegensatz zum privaten Raum des Haushalts. Arendt zeichnet eine gesellschaftliche Entwicklung nach, durch die sich eine Quasi-Öffentlichkeit, der Bereich des Gesellschaftlichen (im englischen Original »the social«), ausbildete. Dieser reguliert staatlich die Abläufe und Angelegenheiten, die ursprünglich für das Private vorgesehen waren, d.h. die Aufrechterhaltung des Lebens, die Befriedigung der täglichen Nöte, Fragen der Behausung, der Gesundheit, der Ökonomie und vieles mehr. Die gesellschaftliche Öffentlichkeit, die sich durch die staatliche Zuständigkeit etablierte, ist aber kein politischer Raum. Dem Gesellschaftlichen fehlen, obwohl es außerhalb der eigenen vier Wände stattfindet, die prinzipiellen Eigenschaften, die das Politische ausmachen. Für das Gesellschaftliche ist dieselbe Struktur bezeichnend, die auch den Bereich des Haushalts bestimmt. Es ist von hierarchischen Beziehungen, Befehlen und

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

deren Ausführung bestimmt, wie sich das am Beispiel der Bürokratie am offensichtlichsten zeigen lässt.[69]

Politische Öffentlichkeit meint aber Gleichheit und Mitbestimmungsrecht. Arendt definiert diese Öffentlichkeit in zweifacher Hinsicht. Einerseits meint sie damit Wahrnehmbarkeit für alle. »[…] everything that appears in public can be seen and heard by everybody and has the widest possible publicity.«[70] Diese öffentliche Sicht- und Hörbarkeit ist in Arendts Auffassung essenziell dafür, dass der Mensch Realität als solche überhaupt konstruieren kann. »The presence of others who see what we see and hear what we hear assures us of the reality of the world and ourselves […].«[71] Fehlt einem diese bestätigende Erfahrungsdimension – wie sie in der Antike Frauen und Sklaven fehlte, da sie ihr Leben ausschließlich in der Privatheit der eigenen vier Wände verbrachten –, ist es, als gäbe es weder den Menschen, noch sein Leben. »To be deprived of it means to be deprived of reality […] whatever lacks this appearance comes and passes away like a dream, intimately and exclusively our own but without reality.«[72]

Das Öffentliche bezeichnet nicht nur den Erscheinungsmodus, der existenz- und realitätsversichernd ist, sondern umfasst auch den Raum, in dem diese Sicht- und Hörbarkeit entsteht. Die gegenseitige Sicht- und Hörbarkeit etabliert die Wirklichkeit als geteilten Bezugspunkt und als gemeinsamen Lebensraum. Der öffentliche Raum ist somit die Voraussetzung für die Existenz der Welt. Mit Welt meint Arendt nicht die Natur oder die Erde, sondern eine von Menschenhand erschaffene Welt – die Gegenstände, die Verhältnisse, welche den Umgang miteinander bestimmen[73] – auf die sich die Beteiligten als gemeinsamen Bezugspunkt beziehen. Arendts Metapher für die Welt ist der Tisch, um den sich Menschen versammeln und an den sie sich (hin-)setzen. Dabei steht der Tisch zwischen ihnen als trennendes, aber auch als verbindendes Moment. »[…] a table is located between those who sit around it; the world like every in-between, relates and separates men at the same time.«[74] Weltbezug zu haben, ist die Voraussetzung dafür, miteinander in Verbindung zu treten.

Das Öffentliche ist bei Arendt so konzipiert, dass es vernehmbares Erscheinen ermöglicht, dabei aber weder isolierte Auftritte noch massenförmige Verschmelzung meint, sondern ein Sich-Versammeln um die – alle Anwesenden betreffende – Wirklichkeit. In einem so verstandenen öffentlichen Bereich erscheint der Mensch in einem bestimmten Modus. Nicht seine privaten Lebensereignisse sind relevant, auch nicht sein sozialer Stand oder seine alltäglichen Geschäfte. Er erscheint hier als einzigartiges und einmaliges

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wesen. Wie so oft, greift Arendt auch an dieser Stelle auf die griechische Polis zurück, wenn sie schreibt: »The public realm […] was reserved for individuality; it was the only place where men could show who they really and inexchangeably were.«[75]

Diese Einmaligkeit beginnt mit dem mutigen Schritt,[76] aus der sicheren Privatheit des Lebens heraus und vor die Augen und Ohren anderer, unbekannter Menschen zu treten. Indem der Mensch öffentlich erscheint, wird seine absolute Differenz zu den anderen vernehmbar. Was das Einmalige des Auftretenden ist, wird nur für die Zuschauer und Zuhörer eindeutig, nicht für den Träger dieser Einzigartigkeit.[77]

Öffentliches Erscheinen ist der Akt, der dem Menschen seine Realität und die Richtigkeit seiner Wahrnehmung versichert. Die öffentlich Erscheinenden beziehen sich auf eine miteinander geteilte Welt, um die sie sich sorgen, über die sie sprechen und die sie durch Handeln zu bewahren bzw. zu verändern versuchen. Auch wird erst durch dieses öffentliche Erscheinen möglich, dass die prinzipielle Individualität und die Einmaligkeit der Person überhaupt erfahrbar und vernehmbar werden.

Da das Politische immer öffentlich ist, d.h. sichtbar für alle, die sich um die gemeinsame Welt sorgen, ist der öffentliche Raum eine Bedingung des Politischen, öffentliche Wahrnehmbarkeit eine Voraussetzung für politische Wirksamkeit.

2.2.2 Artikulation

»[…] nothing can appear without a shape of its own.«[78] Im öffentlichen Raum erscheinen sterbliche Lebewesen, deren Sprechen und Handeln flüchtig ist. Damit es eine generationsübergreifende Stabilität gibt, muss sich all das, was in dieser Öffentlichkeit erscheint, manifestieren und für späteren Zugriff erreichbar sein. Das Flüchtige muss sich in potenzielle Ewigkeit transformieren.[79] Hierfür muss sich zuerst das sich im Privaten ereignende Unsichtbare in eine sichtbare Form gießen. D.h. alles, was sich ereignet, muss in eine für andere wahrnehmbare Form übersetzt und transformiert werden. Vernehmbarkeit ist nicht nur eine formale Bedingung des öffentlichen Raumes. Sie ist die existentielle Voraussetzung dafür, dass der Mensch sich in Beziehung zu dieser Welt setzen kann, dass er sich und seine Wahrnehmung als Realität erlebt.[80] Es ist daher eine Notwendigkeit, sich artikulieren zu können. Ist die Artikulation nicht möglich oder wird sie einem verweigert, so kann sich der Mensch nicht als wahrnehmbare Erscheinung etablieren. Seine Realität wird

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ihm abgesprochen. Die anderen, die seine Wahrnehmung bestätigen oder bekräftigen, sind existentiell notwendig.

Der Drang zur Realität steht in Arendts Auffassung über allem. »[…] even the greatest forces of intimate life […] lead an uncertain, shadowy kind of existence unless and until they are transformed, deprivatized and deindividualized, as it were, into a shape to fit them for public appearance.«[81] Damit das im Privaten Erfahrene in den geteilten Wahrnehmungsraum eingefügt werden kann, braucht es einen verständlichen Ausdruck. Diesen gibt es aber nicht umsonst. Der Preis der Artikulation ist, dass die ursprüngliche Erfahrung de-individualisiert und de-privatisiert wird. Ihre originale Subjektivität muss in etwas Allgemeineres transformiert werden, damit sie auch für andere nachvollziehbar und anschlussfähig ist.

Die Transformation ist eine Übersetzungsarbeit, die den Verlust der subjektiven Intensität, gleichzeitig aber Realitätsgewinn bedeutet. Eine solche Realität ist tragfähiger und stärker als die verlorene Wucht. Gefühle oder Gedanken, die ihrem Wesen nach stumm sind, transzendieren sich durch die Artikulation in etwas Dinghaftes. Dadurch befreien sie sich »from [their] imprisonment within the self«[82] und übertragen gleichzeitig ihre »passionate intensity«[83] als vernehmbare Form in die gemeinsame Welt. Für Arendt manifestiert sich diese Transformation unmittelbar im alltäglichen Geschichtenerzählen, wenn man über die Ereignisse berichtet, die man erlebte.[84]

Erzählen ist die prinzipielle und ursprünglich transformierende Form der Artikulation. »[…] whatever men do or know or experience can make sense only to the extent that it can be spoken about.«[85] Sinn kann nach Arendt ausschließlich durchs Miteinandersprechen entstehen, durch die Mitteilung und den Austausch, durch die dem Menschen seine Realität bestätigt und versichert wird. Da Sprechen das Mittel ist, durch das die gemeinsame Welt geformt, in Frage gestellt, herausgefordert oder zur Veränderung aufgerufen wird, ist »speech […] what makes man a political being.«[86] Gewalt hingegen ist stumm. Sie wird ohne Argumente ausgeübt und sie lässt auch keine Artikulation, keine Wortmeldung zu.[87] Sprechen ist in einem prinzipiellen Sinne nicht nur Gerede, sondern selbst Handeln. »[…] finding the right words at the right moment, quite apart from the information or communication they may convey, is action.«[88] Das richtige Wort zum richtigen Zeitpunkt greift in den Verlauf der Dinge ein, unterbricht sie, verändert ihre Richtung und hat einen Einfluss darauf, was wir als Realität anerkennen. Darüber hinaus bezieht der Mensch erst durch seine hörbaren Worte einen Standpunkt in der Welt.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Ebenso wie die Flüchtigkeit von Gedanken und Gefühlen durch die manifestierende Kraft der Artikulation in die Realität eingreift, kann im Öffentlichen stattgefundenes Handeln durch Verdinglichung der Flüchtigkeit entkommen und für spätere Generationen bewahrt werden. Um beispielsweise die Revolution in Erinnerung zu halten, reichen neue Gesetze oder eine freiere Staatsform nicht aus. Diese verändern zwar die Ordnung, zeugen aber nicht vom revolutionären Geist oder vom Akt der Befreiung an sich. Genauso wie das subjektiv Geschehene einen mitteilbaren Ausdruck braucht, benötigt das, was im Öffentlichen erscheint bzw. sich ereignet, auch eine Artikulation. Durch die geht zwar die ursprüngliche Intensität verloren, aber die Erfahrung selbst bleibt in der geteilten Welt bewahrt.

> »[…] acting and speaking men need the help of *homo faber* in his highest capacity, that is, the help of the artists, of poets and historiographers, of monument-builders or writers, because without them the only product of their activity, the story they enact and tell, would not survive at all.«[89]

Artikulation bedeutet gleichzeitig Entsinnlichung und Verdinglichung, weltliches Dasein bzw. Relevanz für die Umwelt. Nur durch den vernehmbaren Ausdruck kann das Politische stattfinden und eine Bleibe in der geteilten Welt finden. Einerseits ist das öffentlich Artikulierte das, worauf sich das Politische beziehen kann. Erst, was artikuliert wurde, kann im Öffentlichen besprochen und politisiert werden. Andererseits benötigt das politische Handeln, nachdem es stattfand, die Artikulation, damit es als Geschichte in der Welt bleibt und nicht vergessen wird.

2.2.3 Pluralität

Eine gemeinsam gestaltete Welt bedeutet nicht die Homogenität der sie Gestaltenden. Die gemeinsame Welt – als geteilte Wirklichkeit – wird nicht durch die Vereinheitlichung oder Verschmelzung der Anwesenden etabliert. Bei Arendt ist eine weitere Eigenschaft des Politischen, dass es unter der Bedingung der Pluralität stattfindet. »[…] plurality is specifically *the* condition […] of all political life.«[90]

Die Realität der Welt entsteht nicht dadurch, dass alle einer Meinung sind und die Richtigkeit der subjektiven Wahrnehmung versichern, sondern dadurch, dass sich alle über den Gegenstand des Gesprächs einig sind. Die Perspektiven auf das Besprochene sind zwar unzählbar vielfältig, aber dass man über ein und dieselbe Sache spricht, dass man einen gemeinsamen Referenz-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

raum hat, ermöglicht es, dass man sich um den Tisch versammelt. Jeder in der geteilten Welt hat einen anderen Standpunkt und einen anderen Blickwinkel, aus dem er den Gegenstand betrachtet. Die Unterschiedlichkeit der Betrachtungen des Gleichen und die Vielstimmigkeit der Diskussion garantieren erst die Pluralität.

> »Under the conditions of a common world, reality is not guaranteed primarily by the ›common nature‹ of all men who constitute is, but rather by the fact that, differences of position and the resulting variety of perspectives notwithstanding, everybody is always concerned with the same object.«[91]

Pluralität entsteht weder durch eine gewisse Staatsform noch durch Beliebigkeit im Handeln und Sprechen der Beteiligten. Pluralität entsteht durch die Vielstimmigkeit einer Diskussion, dessen Objekt festgelegt und identifiziert ist. Wenn Pluralität verschwindet, bedeutet das ein Ende des Politischen. Laut Arendt bahnt sich der Verfall der gemeinsamen Welt an, wenn entweder die Eindeutigkeit des besprochenen Bezugspunktes nicht mehr garantiert ist (z.B., weil über Fakten gelogen wird), oder wenn der gemeinsame Gegenstand nur noch aus einer Perspektive aus betrachtet wird. Für Letzteres benennt sie zwei mögliche Szenarien. Erstens die Isoliertheit des Individuums in Tyranneien. Die verunmöglicht es, dass man sich über Perspektiven austauscht und führt zur Ausschließlichkeit des eigenen Blickwinkels. Zweitens die Verschmelzung der Vielfältigkeit zu einer Ansicht, gar zu einem (politischen) Körper. »In both instances, men have become entirely private, that is, they have been deprived of seeing and hearing others, of being seen and being heard by them.«[92]

> Dass es ein Miteinander im Modus der Pluralität gibt, ist die Voraussetzung für das Politische. Pluralität hat jedoch als Konsequenz, dass es unvereinbare Meinungen, Handlungsvorschläge und jederzeit unvorhersehbare Wendungen im gemeinsamen Handeln geben wird. Denn Handeln entsteht im öffentlichen Raum zwischen Menschen, die sich – ihre Standpunkte artikulierend – um die gemeinsame Welt sorgen.

Das Politische darf kein Unisono sein. Dass es eine distinguierte Vielstimmigkeit[93] im öffentlichen Raum gibt, ermöglicht erst, über die Gegenstände der geteilten Welt zu verhandeln und eine Realität zu stiften, in der Handeln im Arendt'schen Sinne möglich ist. Die aus dieser Pluralität resultierende Misere des Handelns ist etwas, das ohne Zerstörung des Politischen nicht behoben, nur erlitten werden kann.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2.2.4 Miteinandersein

Pluralität heißt nicht nur die Artikulation unterschiedlichster Standpunkte, sondern ist auch eine besondere Form des Miteinanders. In der Arendt'schen Aufteilung ist der Bereich des Arbeitens von der Notwendigkeit bestimmt, dass der Körper erhalten werden muss. Die physischen Bedürfnisse sind unumgänglich und ihre Befriedigung ist ein Zwang, dem der Mensch nachgeben muss. Diese Zwang-Struktur bestimmt den privaten Bereich, der primär für die Versorgung des Körpers durch Arbeit vorbehalten ist.

Im Modus des Herstellens, eine von der Arbeit geschiedene Tätigkeitsform, ist die Zweck-Mittel-Logik bestimmend. Man tut etwas, um damit ein erwünschtes Ergebnis zu erreichen. Diese Unfreiheit des eigenen Tuns wird oft von einer Einsamkeit begleitet, von der Isolation des beschäftigten Tätigseins selbst.[94] Nur Handeln verträgt Isoliertheit gar nicht (alleine kann man nicht handeln), nur hier geschieht die Interaktion der Beteiligten in Freiheit, d.h. ohne Not oder ohne konkret vorgegebene Ziele. Miteinandersein im Modus der Pluralität bedeutet »people are *with* others and neither for nor against them – that is, in sheer human togetherness«.[95] Erst in einem solchen Zusammensein kann sich das Politische ereignen, können Handeln und Sprechen stattfinden.

Im pluralitätsbestimmten Miteinander geht es um die geteilte Welt. Um ein gemeinsames Interesse im wörtlichen Sinne, wie Arendt darauf aufmerksam macht. »These interests constitute, in the word's most literal significance, something which *inter-est*, which lies between people and therefore can relate and bind them together.«[96] Während aber Inhalte besprochen werden, macht sich als ein weiteres »inter-est« das Beziehungsnetz bemerkbar, in dem Sprechen und Handeln stattfinden.

> »This second, subjective in-between is not tangible, since there are no tangible objects into which it could solidify […] But for all its intangibility, this in-between is no less real than the world of things we visibly have in common. We call this reality the ›web‹ of human relationships […].«[97]

In der deutschen Fassung von *The Human Condition* verwendet Arendt den Ausdruck »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«[98]. Damit gemeint ist ein schon immer bestehender und immer weiter gewebter Zusammenhang, in den der Einzelne hineinspricht und -handelt. Das Miteinandersein ist also nicht nur durch den Gegenstand bestimmt, auf das sich die Beteiligten von ihren unterschiedlichen Standpunkten aus beziehen, sondern auch durch ihre

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Beziehungsvorgeschichte.[99] Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten beeinflusst sowohl den Platz, den der Mensch im Politischen einnehmen kann, als auch den Verlauf und die Wirkung seines Sprechens und Handelns. »[…] the stories, the results of action and speech, reveal an agent, but this agent is not an author or producer. Somebody began it and is its subject in the twofold sense of the word, namely, its actor and sufferer«[100].

Politisches Handeln und Sprechen sind somit nicht selbstbestimmt. Sie finden im öffentlichen Miteinander statt, ihr Verlauf und ihre Wirkung werden von den anderen Anwesenden mitbestimmt. »[…] action, though it may proceed from nowhere, so to speak, acts into a medium where every reaction becomes a chain reaction and where every process is the cause of new processes.«[101] Das Miteinander ist eine Vernetzung. Der Einzelne ist zwar nicht determiniert durch die anderen, doch ist er durch sie prinzipiell mitbestimmt und bedingt. Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten impliziert Unberechenbarkeit und fehlende Souveränität. Aus diesem Bezugsgewebe kann sowohl der radikal antipolitische Terror wie auch der revolutionäre Neubeginn entwachsen. Bleibt dieses bedingte Miteinander frei von Willkür und Unterdrückung, ist der so bestimmte politische Bereich die höchste Form menschlicher Freiheit.

2.2.5 Freiheit

Nach Aristoteles,[102] der für Arendts politisches Denken als wichtiger Referenzpunkt dient, gibt es nur zwei menschliche Aktivitäten, die tatsächlich politisch sind: Sprechen und Handeln, *lexis* und *praxis*.[103] Sie sind als politisch zu betrachten, weil sie weder der Notwendigkeit noch der Nützlichkeit unterworfen, d.h. gänzlich frei von Herrschafts- oder Kausalitätslogik sind. Im Sprechen und Handeln drückt der Mensch aus, wer er ist. Er positioniert sich in der Welt, artikuliert seinen Standpunkt und ist für andere im Raum des Miteinanderseins vernehmbar.

Eine solche Freiheit war in der Antike – genauso wie auch noch heute – sehr voraussetzungsreich. Nur derjenige konnte in diesem Sinne frei sein, für dessen Lebensnotwendigkeiten schon gesorgt wurde, dessen Kapazitäten nicht durch den Überlebenskampf erschöpft wurden. »[…] to be a free person [means to be] free to transcend his own life and enter the world all have in common.«[104] Freiheit kann daher nicht ohne Notwendigkeit gedacht warden. Kennt jemand die Not nicht, kann er auch nicht als frei bezeichnet werden, denn Freisein entsteht erst dadurch, dass man sich von Zwängen freikämpfte.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»Man cannot be free if he does not know that he is subject to necessity, because his freedom is always won in his never wholly successful attempts to liberate himself from necessity.«[105]

So einmalig auch die Freiheit des Politischen sein mag, zeugt sie paradoxerweise von einer spezifischen Unterworfenheit. Diese besteht nicht in Herrschaftsverhältnissen, sondern darin, dass sich die Konsequenzen des eigenen Handelns und Sprechens der Intention und der Kontrolle des Sprechenden bzw. des Handelnden entziehen. Während man durch Arbeit die biologischen Bedürfnisse vorsehbar befriedigen kann und am Ende von Herstellungsprozessen die geplanten Gegenstände stehen, sind die Konsequenzen von Sprechen und Handeln sowohl unberechenbar als auch unwiderruflich,[106] weil sie im Miteinander stattfinden und sich auf alle anderen auswirken. Im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten entgleiten sie der Kontrolle des Sprechenden bzw. des Handelnden, verursachen Nicht-Intendiertes, lösen Ungewolltes aus. Sie machen den Handelnden für solche Folgeentwicklungen verantwortlich, die er nie beabsichtigte. »[…] the human capacity of freedom, which, by producing the web of human relationships, seems to entangle its producer to such an extent, that he appears much more the victim and the sufferer than the author and doer of what he has done.«[107]

Arendt argumentiert, dass die westliche Philosophiegeschichte diese unberechenbare Freiheit des Politischen überwiegend als etwas zu Verbannendes bzw. Einzudämmendes bewertete. Die Unvorhersehbarkeit der Konsequenzen freien politischen Handelns wurde nämlich als zwingende Kausalität und als Rückfall in die Notwendigkeit interpretiert. Als Alternative entwickelte sich einerseits ein politisches Denken, das für starke Führung plädierte, andererseits ein Aufruf zum gänzlichen Rückzug von der Welt, so dass persönliche Integrität gewahrt werden kann.[108]

Der Fehler der philosophiegeschichtlichen Denktradition liegt laut Arendt jedoch darin, dass sie Freiheit und Souveränität miteinander gleichsetzte. Souveränität kann es nur um den Preis der Unterdrückung anderer geben, denn nur so kann erreicht werden, dass einem keiner mehr bei der Ausübung der eigenen Freiheit im Wege steht. Dies wiederum heißt aber, dass es keine Freiheit für alle gibt. »If it were true that sovereignty and freedom are the same, then indeed no man could be free, because sovereignty, the ideal of uncompromising self-sufficiency and mastership, is contradictory to the very condition of plurality.«[109]

In einer Welt, die von Menschen und nicht ausschließlich von einem Menschen bewohnt ist, kann es bei Bewahrung der Pluralität nicht gleichzeitig

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Freiheit und Souveränität geben. Pluralität im Miteinander, als Bedingung des Politischen, schließt Freiheit ein und Souveränität aus. Nur der absolut herrschende Tyrann und der sich in seine Gefühlswelt zurückgezogene Isolierte können souverän sein. Die Unvorhersehbarkeit des eigenen freien Handelns und Sprechens soll daher nicht als Rückfall in eine kausale Notwendigkeit oder als Herrschaft der Konsequenzen gedeutet werden. Unberechenbarkeit und Unwiderruflichkeit sind vielmehr Ausdruck einer tatsächlichen Freiheit, deren Ausübung Mut erfordert. Freiheit schließt Unvorhersehbarkeit als Kondition des Politischen mit ein.

2.2.6 Temporalität

Dass politisches Handeln im Öffentlichen nicht vorhersehbar und planbar ist, verhindert, dass historische Ereignisse als Fortsetzung einer schon immer vorhandenen Kausalkette bzw. als Akkumulation des Vorausgehenden betrachtet werden. Natalität steht nicht nur aus anthropologischer Sicht im Zentrum von Arendts Menschenbild. Der Gebürtigkeit eigener Neuanfang ist die immerwährende politische Alternative zum Bestehenden. Handeln ist eine Initiative, der Beginn einer neuen Zeitrechnung. »To act, in its most general sense, means to take an initiative, to begin […], to set something into motion […].«[110] Natalität ist pure Temporalität. Sie ist sowohl der Augenblick des Neuen als auch die Unterbrechung des Kontinuierlichen.

Jede Tätigkeit besitzt eine Zeitstruktur bei Arendt. Arbeit bedeutet Wiederholung und Verschwinden. Das biologische Leben verzehrt seine Ressourcen und muss täglich neu genährt werden. Gegenüber der Flüchtigkeit des individuellen Lebens erzeugt die herstellende Tätigkeit Beständigkeit. Gegenstände überdauern Generationen und wirken in einer sich permanent verändernden Welt stabilisierend. Handeln ist zwar das Neue schlechthin, doch ist es flüchtig. Es ereignet sich in einer kurzen Zeitspanne und verschwindet danach.

Der Anfang ist ein erst rückblickend definierbarer Zeitpunkt, mit dem keiner rechnete und der wie ein Wunder geschah. »[…] the new therefore always appears in the guise of a miracle«[111]. Wunder sind die Manifestation davon, was Arendt als »infinite improbability«[112] bezeichnet: Ereignisse, die trotz aller Unwahrscheinlichkeit stattfanden. Mit Verweis auf die Entstehung des Universums argumentiert Arendt, dass menschliche Existenz der ultimative Beweis für die Innerweltlichkeit unendlicher Unwahrscheinlichkeit ist. Politisches Handeln, als eine Variante solcher Wunder, ist im Men-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schen durch seine Natalität, durch die »infinite improbability« seines eigenen Lebens, angelegt. Wann es sich ereignet, ist nicht vorhersagbar – wenn es sich aber ereignet, ist es wie ein Wunder und verflüchtigt sich auch ebenso.

Handeln stößt eine Ereigniskette an. Wie die durch dieses Handeln losgelöste Geschichte ausgeht, können nur jene sagen, die den Anfang rückblickend, vom Ende her betrachten.[113] Geschichtsschreibung ist unentbehrlich, weil das Handeln ohne sie keinerlei Abdrücke in der Welt hinterlassen würde. An sich ist es flüchtig und existiert nur für »a fleeting moment«[114]. Erinnerung, Geschichtsschreibung und andere Artefakte der herstellenden Tätigkeit verdinglichen das Handeln in der Welt. »[… action itself is] of an entirely unwordly nature and therefore need[s] the help of an altogether different nature; [it] depend[s] for [its] reality and materialization upon the same workmanship that builds other things in the human artifice.«[115]

Ebenso wie Menschen den pluralen Raum des Öffentlichen brauchen, um sich ihrer eigenen Realität zu versichern, braucht das Politische aufgrund seiner fehlenden Dinghaftigkeit und seiner Flüchtigkeit den öffentlichen Raum bzw. die Wahrnehmung der Anwesenden, damit es in der Welt bleiben kann. Es muss sich materialisieren, damit es aus dem Augenblick des Wundersamen in die Beständigkeit der kulturellen Erinnerung übertragen werden kann. Nur als Verdinglichtes kann es langfristig als gemeinsamer Bezugspunkt in der geteilten Welt anwesend sein. Nicht mehr als Handeln an sich, aber als Beispiel dafür, was es heißt, zu handeln.

2.2.7 Fragiler Schutz

Das Politische ist in Arendts Beschreibung ein besonders fragiler Raum des menschlichen Miteinanders. Ihn durch Einzelmacht zu stabilisieren, ist das verführerische Versprechen der Politik. Eine durch souveräne Herrschaft erzeugte Sicherheit zerstört das Politische, denn sie lässt die Freiheit und die Artikulation der Vielstimmigkeit im öffentlichen Miteinander nicht zu. Arendt konzipiert das Politische nicht nur als einen fragilen Raum, sondern auch als den Ort, der Fragilität ermöglicht und genügend Schutz bietet, um die Berührbarkeit menschlichen Seins anzunehmen. Das Politische wirkt öffnend auf das Miteinander. Es ermöglicht das Neue und hält Veränderungen aus. Das Politische bewahrt die ontologische Berührbarkeit des Menschen, weil es Raum dafür bietet, die Konsequenzen von Betroffenheitserfahrungen zu artikulieren und auszudiskutieren bzw. diese wiederum ins Miteinander einzugliedern. Das Politische ist durch seine Fragilität flexibel genug, um

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Wunder zuzulassen, um die Chancen und Gefahren auszuhalten, die der Natalität inhärent sind.

Vor diesem Hintergrund kann nun die Frage beantwortet werden, wie bei Arendt das Verhältnis zwischen emotionalen Phänomenen und dem politischen Raum gedacht ist. Gefühle versteht Arendt in Rousseau'scher Tradition als isolierende und weltverschließende emotionale Phänomene und sieht in ihnen schon im Varnhagen-Buch eine weltvernichtende Kraft, die die Neigung zur Isolation und zur Massenstimmung, die Vorbereitung von Lügen, die Auslöschung der Fakten und einen ideologischen Zwang enthalten. Daher sind sie für das Politische grundsätzlich ungeeignet.

Um pathische Erfahrungen, die einen Widerfahrnischarakter haben, steht es anders. Diese betrachtet Arendt als authentische und elementare Erfahrungen, für deren Empfängnis der Mensch seine Berührbarkeit bewahren und bereit sein muss, sich ihnen auszusetzen. Sowohl im Fall Rahel Varnhagens wie auch am literarischen Beispiel Jesu zeigt Arendt, dass die pathische Erfahrung dem Menschen grundsätzliche Wahrheiten über sein Sein in der Welt und im Miteinander mitteilt. Die leidenschaftlich erlittenen Widerfahrnisse klären einen über die Wirklichkeit der eigenen Identität (Rahel Varnhagen), die Grenzen des (moralisch) Erträglichen (Billy Budd) und über das Gewicht wirklichen Leidens in der Welt (Jesus) auf. Diese Erfahrungen sind realitätsstiftend. Das Politische ist der Bereich, in dem die Wirklichkeit der Welt konstituiert, bestätigt und in ihrer ganzen Schönheit und Hässlichkeit akzeptiert und besprochen wird.

Den Leidenschaften mangelt es allerdings an einigen Eigenschaften, um sich für den politischen Raum zu eignen. Sie sind intensive Erfahrungen der privaten Betroffenheit und dem daraus resultierenden Aufgewühltsein. Sie sind prinzipiell weder klare Artikulation noch öffentliches Erscheinen im freien, pluralen Miteinander. Betroffenheit, wie Arendt es am Beispiel des Mitleidens zeigt, löscht die Distanz zwischen dem Leidenden und dem Mitleidenden aus,[116] ihr Verhältnis wird weltlos. In der Verschmelzung ist keine Berührbarkeit mehr möglich. Zwar drückt die pathische Ergriffenheit aus, dass der Mensch berührbar ist und in Verbindung mit der Welt und mit dem anderen steht, doch ist die Leidenschaft an sich eine Erfahrung, die aufgrund ihrer Intensität ausschließlich erlitten wird und dabei das Außen vor dem Erleidenden verschließt.

In ihrem Kern beweist die Tatsache der Ergriffenheit, dass es eine Offenheit der Welt und dem Anderen gegenüber gibt. Daher sind Leidenschaften anders als Gefühle nicht prinzipiell antipolitisch. Jedoch sind im Bereich des

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Politischen Prozesse der Artikulation und der Verdinglichung von grundlegender Bedeutung. Diese Transformation muss immer wieder stattfinden, damit das Politische überhaupt erst entstehen bzw. erinnert werden kann. Damit die Welt nicht verschwindet, muss immer wieder diskutiert werden, was das »inter-est« tatsächlich ist. Artikulation bzw. Ausdruck zu verschaffen, ist ein Übersetzungsprozess, eine Bewegung aus der Unsichtbarkeit in die Sichtbarkeit, aus der Flüchtigkeit in eine Permanenz.

Wieso sollten aus dem Sich-transzendieren-Können pathische Erfahrungen ausgeschlossen sein? Nachdem ihre Intensität abgeklungen ist, können sie genauso veröffentlicht und artikuliert werden wie andere Erfahrungen, Erkenntnisse, Ereignisse. Sie verlieren zwar ihre ursprüngliche Wucht, erreichen aber eine andere Wirklichkeit, nämlich eine auch für andere sichtbare. Als Elemente eines Miteinanders formen sie die Wahrnehmung und stoßen Diskussionen an, die ohne die erlittene Betroffenheit nicht entstanden wären.[117]

In *On Revolution* deutet Arendt eine so verstandene Transformation von Leidenschaften in politische Werte an. »Pity may be the perversion of compassion, but its alternative is solidarity. For solidarity, because it partakes of reason, and hence of generality, is able to comprehend a multitude […] though it may be aroused by suffering, is not guided by it […].«[118] Die Transformation des Mitleidens in eine die Pluralität bewahrende, innerweltliche Form ist Solidarität. Eine pathische Erfahrung, die an die Berührbarkeit des Menschen anschließt, wird durch Verallgemeinerung und Artikulation in einen gemeinschaftsstiftenden Wert transformiert.[119] Als Solidarität entspricht sie den Regeln des politischen Raumes, vermittelt aber auch eine Erkenntnis, die erst durch die pathische Betroffenheit artikulierbar wurde. Schmerz muss behoben werden, auch, wenn ihn andere erleiden. Erzeugt durch pathisches Mitleiden, aber nicht mehr von ihm getrieben, kann Solidarität als gemeinsamer politischer Wert etabliert werden.

Solidarität leitet Arendt nicht aus moralischen Überlegungen ab. Sie wird nicht als religiöser oder als ethischer Imperativ eingeführt, sondern entspringt der Transformation einer pathischen Erfahrung. Ohne die Betroffenheitserfahrung, die durch Berührbarkeit ermöglicht wird, könnte sich Solidarität als politisches Prinzip nicht durchsetzen. Als Kontrastfolie dazu übt Arendt eine überraschende Kritik an den von ihr so verehrten amerikanischen Gründungsvätern aus. Diese waren in einer ganz anderen Situation als die französischen Revolutionäre. Durch eine andere ökonomische Lage und durch das Ignorieren der Situation der Sklaven war massenhaftes Hungern

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

und das dadurch verursachte Leid keine Kernfrage der Revolution. Leidenschaften verstanden die amerikanischen Freiheitskämpfer nur im Sinne von Lusterfahrung und nicht als »to suffer and to endure«[120]. Diese fehlende Erfahrung des Erleidens führte laut Arendt zu einer gewissen Gewichtlosigkeit ihrer staatsgründerischen Prinzipien.[121] Politische Werte können nur dann den Bestand der Gemeinschaft garantieren, wenn sie die ganze Breite menschlicher Erfahrungen widerspiegeln bzw. in den politischen Raum integrieren. Ohne Berührbarkeit und Betroffenheit fehlt dem politischen Raum ein Eckstein. Widerfahrnis und Erleiden bzw. ihre Transformation in politische Werte sind für den Erhalt des Politischen unverzichtbar. »For, humanly speaking, it is endurance which enables man to create durability and continuity.«[122]

Das Erlittene gibt nicht nur der politischen Konstitution eine Tiefe. In *On Revolution* und in einem späteren Essay, *On Violence* schreibt Arendt über Zorn, den sie als Antwort auf Ungerechtigkeit interpretiert. Das Leiden, das den Punkt des Unerträglichen überschritten hat, »explodes into rage«[123]. Dieser Wutausbruch ist nicht die hilflose Reaktion eines trotzigen Kindes, im Gegenteil. Er ist die erste aktive Antwort auf die wahrgenommene Wirklichkeit. »For rage is […] the mode in which impotence becomes active in its last stage of despair. The *enrages* […] were those who refused to bear and endure their suffering any longer […].«[124] In der Zurückweisung des Weiterhin-erleiden-Müssens drückt sich die Verbindung zur Welt aus. Sie wird erlebt, erlitten, man ist ihr ausgesetzt und aus dieser Berührbarkeit heraus entspringt die protestierende Wut. Die Vorstufe der von Arendt konzipierten »rage« ist das ungerecht erlittene Leiden. Dieses muss erlebt werden, damit transformierende Kräfte freigesetzt werden können. »[…] it is true that suffering, once it is transformed into rage, can release overwhelming forces.«[125]

Die freigesetzte Antriebskraft kann zu Gewalt führen. Arendt argumentiert jedoch dafür, dass weder eine so verursachte Gewalt noch die ihr zugrunde liegende Wut per se animalisch oder irrational wären. Der Affekt an sich impliziert keine Irrationalität, im Gegenteil sogar. Er ist Ausdruck menschlicher Lebendigkeit und der Antwortfähigkeit darauf, was einen in der Welt umgibt und einem zustößt. »Only where there is reason to suspect that conditions could be changed and are not does rage arise.«[126] Animalisch oder dehumanisierend sind nicht Gewalt oder Wut, meint Arendt, sondern die Umstände, die den Menschen so verunstalten, dass er keine Zeichen von Betroffenheit mehr zeigt. »[…] not rage and violence, but their conspicous absence is the clearest sign of dehumanization.«[127]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Antipolitisch sind zwar sowohl Gewalt als auch Wut, weil sie nicht mit »deliberate speed«[128], sondern im Augenblick der Ergriffenheit agieren und für politische Debatten nicht offen sind. Dass sie nicht verhandlungsbereit sind, bedeutet aber für Arendt nicht, dass sie irrational oder gar politisch zu vermeiden wären. »[…] there are situations, in which [they are] the only appropriate remedy«[129]. Da in der Wut zum Ausdruck kommt, dass die Zustände in der Welt erlitten, bewertet und als unerträglich beurteilt wurden, würde eben das Ausbleiben dieser Emotion mit Entmenschlichung gleichbedeutend sein.[130] Von einer politischen Warte aus betrachtet ist Wut mehr als »merely emotional«[131]. Indem sie die erpresserischen Zustände benennt, sich gegen sie aufbäumt und sie zu transformieren bereit ist, trägt sie zur Wiederherstellung des politischen Raumes bei. »Rage« ist wirklichkeitsstiftend – sie artikuliert den Ist-Zustand und macht ihn damit zum Teil des Miteinanders. Erst, wenn die Ungerechtigkeit wahrgenommen wird, kann eine gerechtere Welt entstehen.

Emotionale Phänomene, die aus der Berührbarkeit des Menschen resultieren, sind für das Politische in zweifacher Hinsicht unentbehrlich. Erstens als menschliche Grunderfahrungen, die durch ihre Transformation belastbare Prinzipien einer politischen Gemeinschaft etablieren. Zweitens als sensibilisierende Momente des politischen Raumes, die den Einbruch des Neuen ermöglichen und somit vorbeugen, dass das Politische seine Fragilität, Offenheit und Berührbarkeit verliert. Gleichzeitig bietet der politische Raum einen sicheren Ort für die Thematisierung und für die politische Integration von Betroffenheitserfahrungen.

Arendt unterscheidet Gefühle (Rousseau) und Leidenschaften (*pathos*). Die kategorische Unterscheidung legt sie darin fest, inwiefern diese emotionalen Phänomene dialogisch sind, ob sie auf ein Außen verweisen bzw. mit ihm in Verbindung treten. Vor diesem Hintergrund übt Arendt an der Rousseau'schen Emotionalität Kritik aus. Sie sei eine künstliche, durch Isolation und Repetition erzeugte Konstruktion eines Subjekts, das sich von der Welt zurückzieht, sich von ihrer Unberechenbarkeit und vor seiner eigenen Berührbarkeit schützen will. Im Gegensatz dazu versteht Arendt *pathos* als grundsätzliche Interaktionsform mit der Welt, die immens zum Erkennen der Wirklichkeit und der gesellschaftlichen Tatsachen beiträgt. Ich interpretiere Arendts implizite Affekttheorie im Hinblick auf das Politische so, dass emotionale Phänomene durch Transformation (d.h. durch Verdinglichung und Verallgemeinerung als Artikulation bzw. Pluralisierung) zum Initiationsmoment politischer Werte werden. Dafür lege ich eine Lesart des Politischen

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vor, in der das Politische ein prinzipiell offener, veränderbarer und berührbarer Raum des menschlichen Miteinanders ist, mit dem Ziel der »Weltwahrung«[132].

Im Folgenden möchte ich zeigen, dass Arendt nicht nur zwischen Gefühl und Leidenschaft unterscheidet, sondern auch diverse emotionale Phänomene in ihrem Werk bespricht. Dabei ist die Analyseoptik nicht dadurch bestimmt, ob bestimmte Gefühle ›gut‹ (z.B. Liebe) oder ›schlecht‹ (z.B. Hass) sind, sondern ob sie die Welt für den Menschen öffnen oder sie vor ihm verschließen. Da die Grundcharakteristik des Politischen diesen Bereich als einen weltoffenen und wirklichkeitsstiftenden bestimmt, müssen emotionale Phänomene ähnlich wirken, um für das Politische von Bedeutung zu sein.

2.3 Erlösung aus der Isolation durch Liebe

Dass Arendts Denken eine Affinität zu emotionalen Phänomenen hatte, verrät schon ihre Dissertation. In dieser widmete die junge Studentin ihre Aufmerksamkeit dem Liebeskonzept des Kirchenvaters Augustin. In der folgenden Analyse von Arendts Frühwerk decke ich erstens die Ursprünge ihrer späteren politischen Fragestellungen auf. Zweitens vertiefe ich die oben aufgestellte These, wonach emotionale Phänomene in unterschiedlichen Modi funktionieren können und dieser Modus für ihre politische Relevanz entscheidend ist, durch ihre systematische Untersuchung. Indem ich die Funktionsweise und Wirkung von emotionalen Phänomenen in Arendts Schriften (u.a. Liebe als *cupiditas*, *caritas* und als *amor mundi*, Angst, Schmerz, Vergeben u.v.m.) herausarbeite, wird deutlich, dass ihnen sowohl weltvernichtende als auch weltkonstituierende Potenziale inhärent sind.

2.3.1 Entstehungsgeschichte

Hannah Arendt reichte ihre Dissertation mit dem Titel *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation* an der Universität Heidelberg 1928 ein. Die Arbeit erschien als Buch 1929 und blieb auf Deutsch bis 2003 ohne weitere Veröffentlichung. Erst im November 2018 erschien die erste kritische Ausgabe des Werkes, unter der Edition von Frauke A. Kurbacher.[133] Jedoch existiert Arendts Dissertation auch in einer englischen Fassung, die deutlich früher als die deutsche Neuauflage, schon 1996, erschien. Diese als Interpretationsgrundlage für meine Analyse zu verwenden, ist nicht nur dar-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in begründet, dass editorische Entscheidungen die Lesbarkeit des Textes immens erleichtern, sondern auch darin, dass die englische Fassung die letzte, von Arendt bearbeitete Version ihrer Dissertation ist.

Arendt widmete sich ihrer frühen Schrift in den 1960er Jahren als Vorbereitung einer englischsprachigen Veröffentlichung.[134] Im Laufe der 1962 angefangenen, aber schließlich nie erfolgten Publikation überarbeitete sie den Originaltext. Maßgeblich für Arendts editorische Arbeit war die Erweiterung der ursprünglichen Dissertation, ohne ihre These grundsätzlich zu verändern.[135] Die erste Fassung wurde nicht von Arendt, sondern von E. B. Ashton (Ernst Basch) übersetzt.Später revidierte Arendt Ashtons Übersetzung und tippte sie auf Englisch selbst ab. Schließlich fügte sie der so entstandenen Version handschriftlich weitere Anmerkungen hinzu. Dass der Text als Buch letztendlich doch nicht erschien, ist der Tatsache geschuldet, dass die Jahre nach dem Eichmann-Buch[136] Arendt sehr beanspruchten und keine Zeit für die Fertigstellung des begonnenen Projekts blieb. Doch ist die englische Fassung jene, die Arendts Gedanken bezüglich des Dissertationsthemas in jüngster Form wiedergibt. Deshalb werde ich mich als Zitationsgrundlage auf *Love and Saint Augustine* beziehen.

2.3.2 Thematik der Dissertation

In Ihrer Dissertation sucht Arendt die Antwort auf die Frage, was Augustin unter Nächstenliebe verstanden und, wie er diese konzipiert habe. Da die Liebe zum Mitmenschen in diesem Kontext stark mit der Liebe zu Gott und der aus dieser Verbindung resultierenden neuen Form der Selbstliebe verbunden ist, untersucht Arendt jede dieser unterschiedlichen Liebesformen. Augustin bezeichnet sie mit drei Begriffen. »Augustine generally, but not consistently, uses *amor* to designate desire and craving (that is, for love in its largest, least specific sense); *dilectio* to designate the love of self and neighbor; and *caritas* to designate the love of God and the ›highest good‹.«[137]

Im Laufe ihrer Ausführungen arbeitet Arendt heraus, wie die Nächstenliebe (*dilectio*) der Liebe zu Gott (*caritas*) entspringt und von dieser bestimmt wird. Der Weg zu *caritas* führt aber durch die selbstverleugnende Liebe des Ichs, wodurch Arendt zu Recht die Frage stellt: Wie kann jemand, der sich selbst negiert, seinen Nächsten lieben?[138] Wo ist die Verbindung zwischen dem Ich und dem Du, wenn die Stelle des Ichs durch die rechte Gottesliebe ausgehöhlt wurde?

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Gerahmt werden die Arendt'schen Überlegungen zur Interpersonalität von den Augustin'schen Gedanken über die Genealogie des Menschen. »[…] the being of man is understood as derived from a twofold source«[139], interpretiert Arendt Augustin. Einerseits wird der Mensch als Individuum verstanden, als Einzelner, der durch Geburt in die Welt kommt, in die er aus Gottes Willen, als seine Kreatur, gesetzt wurde.[140] Gebürtigkeit und Kreatürlichkeit werden gleichgesetzt. Andererseits gehört der Mensch durch Generationsabfolge zur Menschheit,[141] ist intrinsisch von dieser Zugehörigkeit bestimmt. Die Abstammung von Adam determiniert die Generationen als sündhaft, d.h. diese ursprüngliche Zugehörigkeit ist *per se* problematisch. Gleichzeitig ist diese gemeinsame Zugehörigkeit diejenige, die es überhaupt erst ermöglicht, dass Menschen miteinander in Kontakt kommen,[142] dass das Ich auf einen Nächsten trifft.

Da aber die Erlösung aus der Sündhaftigkeit – verstanden als die immer scheiternde Bemühung, Glückseligkeit in dieser Welt zu finden – nur in der individuellen und isolierten Begegnung mit Gott stattfinden kann und kein Kollektivakt ist, verändert sich die Verbindung zum Mitmenschen. Wie ein zwischenmenschliches Verhältnis doch noch stattfinden kann, ist die Frage, der Arendt in ihrer Dissertation nachgeht.

Die Rezeption von Arendts Dissertation bemängelte, was auch später Zielscheibe permanenter Kritik war: Arendts sehr eigenwilliger Umgang mit ihren Quellen, ihre unorthodoxe, teilweise nicht wirklich nachvollziehbare Interpretation,[143] die Tatsache, dass sie relevante Aspekte (z.B. den theologischen Kontext) der Augustin'schen Überlegungen ignorierte. Des Weiteren ist es beinahe unmöglich zu unterscheiden, was Arendt selbst behauptet und was sie von Augustin übernahm, weil sie keinen Konjunktiv benutzt und nur in Ausnahmefällen ganze Sätze als Zitate markiert. Diese zeit ihres Lebens konsequent verwendete Argumentationsweise legt aber nahe, dass es ihr eben nicht um den Ursprung der Gedanken und deren philosophiegeschichtlichen Kontext ging, sondern um den Prozess des denkenden Verstehens selbst.[144] Verbindungen, Zusammenhänge und Bedeutungen tun sich auf, die nicht explizit in der Quelle zu finden sind. »As such, the dissertation is far more revelatory about Arendt herself and the early directions in her thinking than it is as a piece of scholarship on Augustine of Hippo.«[145]

Da Arendts Dissertation bereits wichtige Grundmotive ihres später entwickelten politischen Denkens beinhaltet, untersuche ich diese Frühschrift weder aus philologischer Perspektive noch bewerte ich Arendts Augustin-Interpretation. *Love and Saint Augustine* lese und interpretiere ich in Hinblick

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf Arendts politische Schriften. Meine Leitfrage lautet: Welche Aussagen trifft ihre Dissertation über die Rolle der Berührbarkeit im menschlichen Zusammenleben? Diese Fragestellung bietet erhellende Einsichten darüber, warum Arendt Weltverlust als Ursprung aller gesellschaftlichen Probleme betrachtet und wieso sie zwischenmenschliche Interdependenz als anthropologische und politische Ausgangssituation setzt.

2.3.3 Isolation – Begehren – Glückseligkeit und Verlustangst

Arendt übernimmt Augustins ontologische Bestimmung des Menschen ohne Vorbehalte und setzt diese auch in ihren späteren, explizit politischen Schriften voraus. Der Mensch ist ein isoliertes Wesen, getrennt von anderen Lebewesen und von der Welt.[146] Diese Isoliertheit wird dadurch verursacht, dass der Mensch der Welt nicht selbstverständlich zugehörig ist. »Originally, he is not part of the world«[147]. Als von außen Kommender lebt er in der Welt in »fundamental isolation«[148]. Dieses ontologische Isoliertsein ist für den Menschen unerträglich[149] und dessen Aufhebung ist die Voraussetzung dafür, dass er Glück erfahren kann. »[…] happiness […] is the reversal of isolation«[150]. Das Getrenntsein kann nur durch den Besitz eines externen Gegenstandes aufgehoben werden, den der Mensch als sein *bonum*, d.h. als das für ihn Gute erkennt.[151] Das Nicht-Mehr-Getrenntsein ist daher keine bloße Weltzugehörigkeit, sondern das Besitzen des *bonum*. »Happiness is only achieved when the beloved becomes a permanently inherent element of one's own being.«[152]

Durch Begehren (*appetitus*) versucht der Mensch der Isolation ein Ende zu setzen. Das Begehren soll die ontologische Trennung zwischen dem Begehrenden und dem Begehrten überbrücken. Das Begehren erfüllt mehrere Funktionen. Erstens ist es die treibende Kraft der Suche nach dem *bonum*, zweitens ist es die Verbindung zwischen dem begehrenden Menschen und dem Objekt seines Begehrens, drittens ist das Begehren die transformierende Kraft, die das begehrte Objekt ins Geliebte und den begehrenden Menschen in den Liebenden verwandelt und so eine Zusammengehörigkeit stiftet. »Desire mediates between subject and object, and it annihilates the distance between them by transforming the subject into a lover and the object into the beloved.«[153] Liebe wird somit zur Ausdrucksform der Bemühung, das eigene *bonum* zu erreichen. »[…] love is a kind of craving […] Craving, or love, is a human being's possibility of gaining possession of the good that will make him happy […].«[154]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dauerhaftes und gesichertes Glück wird ausschließlich dann erlebt, wenn die Kluft zwischen Begehrender und Begehrtem endgültig geschlossen wurde.[155] Das aber ist aus zwei Gründen nicht möglich. Erstens kann der Mensch das Objekt bzw. die Objekte seiner Liebe nicht in einer Weise einverleiben, die das Getrenntsein für immer aufheben würde. Denn erst eine solche Unverlierbarkeit würde die absolute Sicherheit des Besitzes, »being sure of not losing it«[156] garantieren und immerwährende Glückseligkeit bewirken. Während das Besitzen des Objekts der Liebe Glück bedeutet, ist der ständig drohende Verlust desgleichen das, was Traurigkeit verursacht. Allerdings – rezipiert Arendt Augustin – steht der Glückseligkeit des Habens nicht die Traurigkeit über das Verloren-Haben gegenüber, sondern die andauernde Angst, dass dieser Verlust eintreten könnte. »It is not the lack of possessing but the safety of possession that is at stake.«[157] Begehren und Liebe werden immer von der Verlustangst begleitet. Das ist eine der Ursachen, welche die endgültige Überwindung der Trennung zwischen dem Menschen und dem Außen verunmöglicht.

Zweitens liegt die Unmöglichkeit der absoluten Sicherheit in der Seinsweise des Menschen, nämlich in der Tatsache seiner Mortalität. Nicht die Unbeständigkeit der begehrten Objekte verursacht die Sehnsucht nach dem unverlierbaren Besitz, sondern das sterbliche und flüchtige menschliche Wesen selbst. »This enormous importance of security […] is due to the condition of man and not the objects he desires.«[158] Ein sterbliches Wesen kann nichts für immer behalten. In jedem Begehren, in jeder Liebe drückt sich daher der Wunsch danach aus, die Mortalität zu überwinden und damit die Verlustangst mit »the calm quietude«[159] des sicheren Habens zu ersetzen. »Thus, the good love craves is life, and the evil fear shuns is death. The happy life is the life we cannot lose. Life on earth is a living death.«[160]

Die Kluft zwischen dem Liebenden und dem Geliebten kann aufgrund des Todes nie endgültig geschlossen werden. Der Mensch bemüht sich aber ununterbrochen um die Aufhebung seiner Isoliertheit. Sein Begehren ist zwar zum Scheitern verurteilt, doch kennt er keinen anderen Weg aus dem Getrenntsein heraus. Er ist durch sein alternativloses Begehren um einen unverlierbaren Besitz bemüht und in letzter Konsequenz von dieser Suche versklavt.[161] Weder kann er die Objekte seines Begehrens besitzen, noch kann er sich von der Außenwelt und somit von der begehrenden Liebe unabhängig machen und nicht mehr begehren. »For the extent that we are alive and active (and desire is a form of action), we necessarily are involved in things outside ourselves and cannot be free.«[162]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Freiheit wäre in diesem Kontext eine Unabhängigkeit vom Außen.[163] Eine solche Unabhängigkeit würde auch Angstlosigkeit mit sich ziehen. Ohne Abhängigkeit vom Begehrten hat man auch keine Angst vor seinem Verlust. Ein sterbliches Wesen aber, das prinzipiell vom Leben – als von einem nicht in seiner Macht liegenden äußeren *bonum* – abhängig ist,[164] kann diese Freiheit nie erreichen. Der Mensch besitzt sein eigenes Leben nicht[165] und aus diesem prinzipiellen Mangel folgen alle weiteren Abhängigkeiten. Der Augustin'sche-Arendt'sche Mensch ist daher nicht nur als isoliert konzipiert, sondern auch als nicht selbstgenügsam, bedürftig und auf das Außen angewiesen. »[…] man is not independent and self-sufficient. His original isolation from his own good testifies to his dependence.«[166] Diese ursprüngliche, aus der Isolation resultierende Abhängigkeit wird im Begehren weiter verstärkt, da das begehrende Lieben bedeutet, dass man zusätzlich zur ontologischen Abhängigkeit auch noch von einem bestimmten Liebesobjekt abhängig ist.[167] Das Begehren des Liebesobjektes bedeutet eine Zunahme an Abhängigkeit und an Verlustangst, schließlich an Unfreiheit. »[…] freedom is essentially freedom from fear. No one who depends upon what is outside himself can be fearless.«[168]

Zusätzlich zu der Abhängigkeit von der Außenwelt verstärken die Unberechenbarkeit und Unvorhersehbarkeit des Kommenden noch mehr die Unfreiheit des Menschen. Sowohl Begehren als auch Verlustangst überschreiten den Horizont der Gegenwart und beziehen sich auf eine unbekannte Zukunft. »Thus, the future in which man lives is always the expected future, fully determined by his present longings or fears.«[169]

Sicherheit des Besitzes und die damit eintretende Freiheit könnte es nur geben, wenn auf die Gegenwart keine Zukunft mehr folgen würde, wenn sich die Gegenwart unendlich ausdehnen und zur Ewigkeit werden würde, in der es keine Veränderung mehr gäbe. »This present without a future […] is eternity […] is freedom from fear. Such fearlessness exists only in the complete calm that can no longer be shaken by events expected of the future.«[170] Solange es aber eine unbekannte Zukunft gibt, ist die Gegenwart von einer Selbstvergessenheit bestimmt – der Mensch verliert sich an eine verlangte oder befürchtete Zukunft.[171] Das Begehren findet zwar im Jetzt statt, aber es richtet sich auf die Zukunft. So zerstört es die Gegenwart. »Constantly bound by craving and fear to a future full of uncertainties, we strip each present moment of its calm, its intrinsic import, which we are unable to enjoy. And so the future destroys the present.«[172]

Weder die Objekte des Begehrens noch die Zukunft bieten eine mögliche Aufhebung der prinzipiellen Isoliertheit und Abhängigkeit des Menschen.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Den einzigen Ausweg aus der Versklavung bietet die alternative Wahl des Liebesobjekts: eines, das nicht den Konditionen des menschlichen Seins unterliegt. »The right love consists in the right object. […] Hence, Augustine warns, ›Love, but be careful what you love‹.«[173]

2.3.4 Auswege aus der Isolation: *cupiditas* und *caritas*

Das Begehren, d.h. die liebende Bindung an ein Außen, ist der natürliche Versuch des Menschen, seine Isolation aufzuheben. Seine Abhängigkeit und fehlende Selbstgenügsamkeit wird er auf diesem Wege zwar nur verstärken, aber das ist ihm nicht von Anfang an bewusst. Die Liebe birgt das Versprechen, beim begehrten Objekt das Ende der Isolation und damit einhergehend Glückseligkeit zu finden. »[Man] is driven to break out of his isolation by means of love«[174].

Liebe, die sich auf Gegenstände dieser Welt richtet, kann das Getrenntsein unmöglich überwinden, weil die menschliche Mortalität das letzte Wort hat und Isolation und Verlust endgültig macht. »This love has the wrong object, one that continually disappoints its craving.«[175] Im Gegensatz zu dieser falschen Liebe führt Augustin die Möglichkeit einer richtigen, zielführenden Liebe ein. Dieses richtet sich auf das *summum bonum*, d.h. das höchste Gut, auf die Ewigkeit.[176]

> »The right love consists in the right object. […] Augustine's term for this wrong, mundane love that clings to, and thus at the same time constitutes, the world is *cupiditas*. In contrast, the right love seeks eternity and the absolute future. Augustine calls this right love *caritas*; the ›root of all evil is *cupiditas*, the root of all good is *caritas*‹.«[177]

Zwar sind sowohl *cupiditas* als auch *caritas* ihrer Struktur nach gleich, nämlich Liebesmodi des Begehrens, doch bieten sie dem menschlichen Sein unterschiedliche Perspektiven an. In *caritas* bezieht sich der Mensch auf ein zukünftiges ewiges Sein und will dieses durch die Transformation seines Selbst erreichen.[178] Indem er sich durch *caritas* in einen ewig Seienden umwandelt, überwindet er den Verlust, der mit dem Tod unumgänglich einherginge. Durch *cupiditas* aber verliert sich der Mensch an seine Vergänglichkeit, an die Objekte seiner Liebe, von denen er spätestens durch seinen Tod wieder getrennt wird. *Cupiditas* ist von einem »deep dissatisfaction«[179] begleitet, weil sein Ziel – das stabile Glücklichsein durch den Besitz des geliebten Objekts – unerreichbar

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist. »Love that desires a wordly object, be it a thing or a person, is constantly frustrated in its very quest for happiness.«[180]

Da der Mensch weder selbstgenügsam noch allmächtig ist, sind die geliebten Dinge schon zu seinen Lebzeiten außerhalb seiner Kontrolle.[181] Die immerwährende Verlustangst dominiert ihn und macht ihn unfrei. Deshalb ist es laut Arendt nicht *caritas*, was Augustin der *cupiditas* entgegensetzt, sondern die Freiheit.[182] Die grundlegende Verbindung zur Welt ist also in der *cupiditas*-Liebe die unfreie Angst. Angst davor, das nicht zu bekommen, was die eigene Isolation aufheben könnte bzw. Angst davor, das geliebte Objekt wieder zu verlieren. »The tie to the world, which is actualized in *cupiditas*, must be cut because it is governed by fear.«[183]

Cupiditas führt zur Zerstreuung des Selbst. Das Ich, das sich, um aus der Isolation seiner Mortalität gerettet zu werden, an diverse Dinge bindet, vergisst sich selbst in der Spirale von Angst und Begehren. »I lose the unity that holds me together by virtue of which I can say ›I am‹.«[184] Der Vorteil dieser Zerstreuung ist allerdings, dass sie mit der Selbstvergessenheit einhergehend auch von der Angst befreit. »Since dispersion brings about loss of self, it has the great advantage of distracting from fear, except that this loss of fear is identical with loss of self.«[185] Das grundlegende Problem mit *cupiditas* ist in dieser Hinsicht kein Moralisches (z.B. die Wahl der Objekte, der fehlende Gottesbezug), sondern dass der Mensch sich selbst vergisst und schließlich in der Zerstreuung gänzlich verlorengeht. Arendt zitiert Augustin: »[man] does not stay in himself but […] has gone out of himself as well.«[186]

Worin liegt aber der Unterschied zu *caritas*, wenn *caritas* auch nur eine Form des Begehrens ist? Das *summum bonum* ist ein Gutes, das außerhalb des Menschen liegt und für seine Glückseligkeit notwendig ist. »In this conceptual context, *caritas*, like any love, must be understood as craving and is distinguished from *cupiditas* by its object alone.«[187] Der gegenwärtige Zustand des Menschen wird ebenso wie im Fall von *cupiditas* abgewertet – das Gute, was glücklich macht, liegt außerhalb und ist zukünftig zu erreichen. Demnach gibt es den erwünschten Zustand des Menschen nur im Kommenden, nicht aber in der Gegenwart.

Allerdings verändert sich die Zeitlichkeit im Fall von *caritas*. Da die Erfüllung, die Aufhebung der Isolation, in einer absoluten Zukunft stattfindet, die als Realität des Gläubigen im Jetzt antizipiert wird, wandelt sich die Gegenwart schon hier auf Erden in die erhoffte Ewigkeit um. »If the present is altogether filled with desire for the future, man can anticipate a timeless present […]«[188]. Zwischen dieser Ewigkeit, die Gott selbst ist, und dem ge-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

genwärtigen Menschen vermittelt *caritas* ebenso, wie *cupiditas* zwischen dem Menschen und der Welt vermittelt. Das Begehren ist der Vermittler zwischen Begehrendem und Begehrten, da der Mensch in seinem ursprünglichen Zustand weder mit Gott noch mit dieser Welt in Verbindung steht. »All [*caritas*] does is mediate. It is no manifestation of an original interconnectedness of either man and God or man and world.«[189] Die Vermittlung richtet sich immer auf ein Außerhalb, um das sich der Mensch bemüht. Durch seine Bewegung auf das begehrte Objekt zu – ob Gott oder Welt – überschreitet und vergisst er sich selbst.[190] Gott und das ewige Leben liegen in dieser Struktur genauso außerhalb des Menschen wie ein weltliches Objekt. Der ausschlaggebende Unterschied ist aber, dass das in »*caritas*« Begehrte selbst ewig ist, d.h. nicht zu verlieren oder zu verfehlen. Die Verlustangst wird folglich obsolet, »a provisional sort of eternity comes about to manifest itself in this life as absolute fearlessness.«[191]

Caritas behebt somit zwei prinzipielle Probleme. Einerseits überwindet das Konzept des ewigen Lebens (zu erreichen durch *caritas*) den eigenen Tod. »Death has died.«[192] Wenn es aber keinen Tod mehr gibt, gibt es auch keinen Verlust mehr. Gibt es keinen Verlust mehr, hört die Angst endgültig auf, weil es nichts mehr gibt, um dessen Verlust man Angst haben müsste. Durch *caritas* bleibt das Leben dem Menschen erhalten. Arendt setzt dem ständigen Begehren die Freiheit entgegen, die in der Angstlosigkeit besteht. Frei zu sein bedeutet, keine Angst vor dem Verlust zu haben. *Caritas*, die durch die Auslöschung des Todes auch die Verlustangst vernichtet, lässt den Menschen an dieser Freiheit schon im Diesseits teilhaben. Auch wenn das ewige Leben ein erst kommendes Leben ist, ist es ein Nicht-Verlierbares. »The sign of *caritas* on earth is fearlessness, whereas the curse of *cupiditas* is fear – fear of not obtaining what is desired and fear of losing it once it is obtained.«[193]

Das zweite Problem, für das *caritas* die Lösung bietet, ist die fehlende Selbstgenügsamkeit und die enorme Abhängigkeit des Menschen. In der Liebe zu Gott erlangt der Mensch sein ewiges Sein, welches sein eigentliches Sein ist. Dieses ewige Leben ist weder bedürftig noch verletzbar noch von vergänglichen Dingen abhängig. Es ist frei und autark. Indem der Mensch sich durch *caritas* auf dieses ewige Leben bezieht und die ewige Version seines selbst begehrt,[194] hat er die Unabhängigkeit und Selbstgenügsamkeit erreicht. Indem er im Jetzt sein ewiges Sein antizipiert, ist er von der Gegenwart unabhängig geworden.

Caritas macht den Menschen frei, während ihn *cupiditas* an die Welt und an ihre angsteinflößende Vergänglichkeit ausliefert. Allerdings wird in der

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Weise des Begehrens und des Liebens ein markanter Unterschied deutlich. Während *cupiditas* die Dinge dieser Welt selbst, in ihrer Originalität und Einmaligkeit, begehrt,[195] unterwandert *caritas* durch ihre Zukunftsgerichtetheit das gegenwärtige Verhältnis zu dieser Welt. Dadurch verändern sich alle innerweltlichen Beziehungen des Ichs: zu sich selbst, zu Gott, zum Nächsten und zur Welt. Die Grundstruktur der neuen Beziehungen besteht laut Augustin nicht im Genuss oder in der Freude (*frui*), sondern in ihrer Nützlichkeit (*uti*)[196] für das *summum bonum*.

2.3.5 Ich-Selbst

Alles Begehren resultiert aus Selbstliebe. Denn diese Liebe des eigenen Selbst ist die Motivation für die Suche nach dem eigenen *bonum*. Der Mensch will aus Selbstliebe das haben, was ihn glücklich macht, er begehrt das für ihn selbst Gute.[197] Wie oben dargestellt, führt dieses Begehren entweder als *cupiditas* zur Bemühung um weltliche Dinge oder als *caritas* zu Gott und dem ewigen Leben. *Cupiditas* hängt sich an immer neue Liebesobjekte, die dem Menschen nie die erhoffte Ruhe und Sicherheit geben können. So zerstreut sich der Mensch in seinem Begehren. »I thereby become dispersed in the manifoldness of the world and lost in the unending multiplicity of mundane data.«[198]

Das eigentliche Problem dieser Zerstreuung ist nicht, dass sie vergängliche Genüsse und augenblickliche Befriedigung jagt. Arendts Bewertung – in Anlehnung an Augustin – entspringt der Tatsache, dass das Ich durch die Zerstreuung sich selbst vergisst. Die Selbstvergessenheit ist jedem Begehren inne. Der Unterschied zwischen *cupiditas* und *caritas* liegt aber darin, dass sich der Mensch durch *cupiditas* nicht nur vergisst, sondern auch verliert. »In this search man must ›forget‹ his self over the good he desires, and he runs the risk of losing himself altogether if he forgets himself over the goods of the world.«[199] *Cupiditas* führt durch Zerstreuung und Selbstvergessenheit bis in den Selbstverlust, während *caritas* den Menschen durch das Begehren des *summum bonum* zu seinem unsterblichen Sein verhilft.

Der Weg zum *summum bonum* beginnt mit dem Rückzug aus der Zerstreuung »into some inner region«[200]. Da aber der Augustin'sche-Arendt'sche Mensch nicht selbstgenügsam und unabhängig ist, findet er in seinem Inneren nicht die ersehnte Ruhe. Je mehr er sich zurückzieht, desto größer wird das Rätsel seines Seins, »he first discovers that he is doomed to die and that he is changeable«[201]. Arendt zitiert Augustins Erkenntnis: »I have become a question to myself« und macht damit deutlich, dass die Erlösung aus der Zerstreu-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ung und aus der Selbstvergessenheit nicht in der simplen Absage zur Welt zu finden ist. Als Augustin für sich selbst zur Frage wurde, die er nicht beantworten konnte, wandte er sich an Gott und erwartete die Antwort von ihm. Dieses biografische Datum des Kirchenvaters wird in Arendts Interpretation generalisierend als die Zusammenführung von Ich-Suche und Gott-Suche artikuliert: »Self-discovery and discovery of God coincide«[202].

Begehren verwandelt immer den Begehrenden. Einerseits wird er zum Liebenden und das Objekt seines Begehrens zum Geliebten. Andererseits überschreitet er sich selbst, geht aus sich heraus und vergisst sich. Er liebt und wünscht bei dem begehrten Objekt zu sein. »This ›transit‹ indicates the moment when the lover no longer loves with reference to himself, when his whole existence has become ›loving‹. In a similar way, *caritas*, the craving love of God, achieves the ›transit‹ to the future eternity.«[203] Der Übergang von sich zu dem Geliebten bewirkt eine Transformation der menschlichen Natur.[204] »This love [*caritas*] does not seek to depend on its object but really transforms the lover.«[205]

Wie geht diese Transformation vonstatten? Die Logik, die Arendt rekonstruiert, ist folgende: Im Begehren will der Mensch das für ihn absolut Gute erreichen, nämlich den Tod überwinden und ein Leben erlangen, das vom Verlust nicht mehr bedroht ist. Das Liebesobjekt von *caritas*, d.h. Gott selbst, »is nothing but the manifestation of this ›good‹.«[206] *Caritas* verändert die Zeitlichkeit des menschlichen Seins radikal. Der Fokus verlegt sich in die Ewigkeit. Das Gute ist in der Zukunft zu finden, das eigentliche Sein des Menschen wird sich erst dort verwirklichen. Im Hinblick darauf wird alles Gegenwärtige radikal abgewertet. »By anticipating eternity (the absolute future) man desires his own future self and denies the I-myself he finds in earthly reality.«[207] Durch *caritas* erlangt der Mensch die Einsicht, dass ihm das gegenwärtige Leben unmöglich das Glück geben kann, nach dem er sich sehnt. Somit verliert das Leben im Diesseits an »meaningfulness and weight«[208].

Der Rückzug ins Innere wird durch *caritas* zur Ewigkeit hin geöffnet. Der Mensch wendet der Welt den Rücken zu, findet in seinem Inneren keine Antworten auf seine Fragen und kehrt deshalb zu Gott zurück. Es ist ein Zurückkehren, weil er sich durch *caritas* als Gottes Kreatur erkennt, als von ihm kommend. Sein gegenwärtiges Sein wird dadurch zu einer unbedeutenden Zwischenstation in der Geschichte seines ewigen Seins bei Gott. »The concrete course of life is no longer important.«[209]

Diese Erkenntnis und die Transformation des gegenwärtigen Menschen gehen mit einer Selbstverleugnung einher. Das aktuelle Selbst muss als unei-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gentliches Selbst zurückgewiesen werden, damit das wahre, ewige Ich gefunden und schon im Hier und Jetzt antizipiert werden kann. »This self-denial can only be achieved in *caritas*, because nothing else provides a reason for the sacrifice. Only through love can man renounce his own will«[210].

Selbstverleugnung für die antizipierte Verwirklichung des ewigen Selbst bedeutet aber den totalen Rückzug aus dieser Welt. Das Ich wird mit all seinen Verbindungen, Vorlieben und individuellen Eigenschaften negiert.[211] Durch die Liebe zu Gott wird die Individualisation rückgängig gemacht. Der Mensch ist nun »an explicit assimilation to God«[212]. »Now he loves and hates as God does.«[213]

Caritas verändert also das Verhältnis vom Ich zu sich selbst in folgender Weise: Sie ist genauso ein Begehren, wie *cupiditas* es ist, und aus diesem Grund führt sie auch in die Selbstvergessenheit. Das Begehren konkretisiert sich im Wunsch, bei Gott und in der Ewigkeit zu sein. In dieser Ewigkeit meint *caritas* das eigentliche, weil ewige und unsterbliche, Sein des Menschen gefunden zu haben. Somit mündet *caritas* nicht im Selbstverlust, sondern führt zum Finden des eigentlichen Ichs. Dieses ist Gottes Kreatur, ein ewiges Wesen. Um sich in dieses unsterbliche Ich zu transformieren, muss das irdische Ich ausgelöscht werden, weil alles, was es im Diesseits ist (Eigenschaften, Vorlieben, seine Individualität), der Sterblichkeit unterliegt. Selbstverleugnung und Selbstauslöschung sind die Opfer, die die Liebe zu Gott verlangt, um ein Leben ohne Tod zu besitzen. Was auf diesem Wege verleugnet und ausgemerzt wird, ist die weltliche Individualität des Menschen. Durch *caritas* wird er nicht einfach zum ›besseren Menschen‹, zu jemandem, der weltlichen Freuden den Rücken kehrt. Indem er liebt und hasst wie Gott, wird er wie Gott. Er betrachtet sich selbst aus Gottes Perspektive und als seine Kreatur.

In *cupiditas* flieht das Ich vor sich selbst, weil es permanent unter Verlustangst leidet. Das Ich vergisst sich im Begehren. In den Augenblicken des Habens erlebt es sich als eins mit der Welt, wodurch seine Isolation für den Moment aufgehoben wird. Da aber sein Besitz nicht sicher ist, kehrt die Angst wieder und treibt das Ich im Modus der Selbstvergessenheit zu weiteren Objekten des Begehrens, bis es sich gänzlich an die Welt verliert. Er lebt nun in der Zerstreuung bis hin zur Selbstvergessenheit und ist nicht mehr fähig, Ich zu sagen. In Arendts Augustin-Lektüre ist dieses das natürliche Verhältnis des Ichs zu sich selbst.

Caritas verändert dieses Verhältnis radikal. Indem der Mensch seine Zerstreuung reflektiert und sich durch den Rückzug zu finden versucht, trifft er auf Gott. In Gott findet er jenes *summum bonum*, wonach er schon immer auf

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der Suche war, die furchtlose, sichere Ewigkeit als Überwindung des Todes. Da er in dieser Perspektivenverschiebung vom Diesseits zum Jenseits seine Mangelhaftigkeit erkennt, verwirft das Ich sein diesseitiges Sein, seine Individualität. Wenn *cupiditas* den Menschen bestimmt, liebt er sich selbst in seinem gegenwärtigen Zustand nicht mehr, weil er das Selbst begehrt, das ewig ist und als Gottes Kreatur lebt. Das, was er bisher geliebt hat – das weltliche Selbst, aber auch die diesseitigen Bindungen – verwirft er, weil es sich als wertlos entlarvt. Das Ich verleugnet das Selbst, das es auf der Erde ist, und liebt das Selbst, das es in der Ewigkeit sein wird. »Since man is both ›from God‹ and ›to God‹, he grasps his own being in God's presence.«[214]

2.3.6 Ich-Gott

Gott zu finden und zu lieben heißt, sich aus dieser Welt zurückzuziehen und dem Diesseits nicht mehr zugehörig zu sein. Aber wieso bedeutet, Gott zu finden, gleichzeitig auch, dass das Selbst gefunden wird?[215]

Das menschliche Leben wird vom Begehren nach etwas Unveränderlichem und somit Sicherem und Verlässlichem bestimmt. Diese Unveränderbarkeit findet der Mensch weder in der Welt noch in sich selbst. Er ist der Veränderung unterworfen (*mutabilis*) und verändert sich mit jeder Sekunde seines Lebens bis hin zum Tod.[216] Ihm mangelt es an Sein, an einem Sein das ewig ist, d.h. an der Essenz des Seins. Da Gott eben diese Essenz ist, findet der Mensch bei ihm genau das, was ihm fehlt, was er selbst nicht besitzt und vergebens sucht. »Man loves God because God belongs to him as the essence belongs to existence, but precisely for this reason man *is* not. In finding God he finds what he lacks, the very thing he is not: an eternal essence.«[217]

Indem der Mensch Gott findet, findet er seine eigene Essenz und wird frei von *cupiditas*, d.h. von dieser an der Unbeständigkeit der menschlichen Existenz scheiternden Liebe. Gott zu lieben heißt auch, dass der Mensch *ist*. Nicht als ein vom Tod bestimmter Vergänglicher, sondern als eine von Gott erschöpfte, ewige Kreatur. Gott ist die Garantie für das essenzielle Sein des Menschen, »he cannot find his self except in the craving for God«[218].

Der Mensch liebt Gott im Modus von *caritas* und erst so findet er sich selbst, erst so kann er das Sein erlangen, welches Gott besitzt. Die Abhängigkeit des Menschen wird also nicht gänzlich aufgehoben, aber in etwas Ewiges und Beständiges, nämlich in Gott hinaus verlagert. »[…] if man withdraws from God, man is nothing«[219]. Diese Bemühung um das eigene essenzielle

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sein durch die Liebe zu Gott ist es, was den Menschen transformiert, was sein Verhältnis zu seinem Selbst, zum Mitmenschen und zur Welt verändert.

Während *cupiditas* die unerträgliche Isolation des Menschen in der Welt aufzulösen versucht, kehrt der seiner Zerstreuung bewusst gewordene Mensch in die Einsamkeit im Inneren zurück. *Caritas* hebt einerseits diese Isolation wieder auf, indem der Mensch sich an Gott sicher und verlässlich binden kann. Gleichzeitig aber – kommentiert Arendt – ist der Mensch in »absolute isolation in God's presence«[220]. Er bezieht sich als ein Ich auf Gott und kann sich nicht mehr aus diesem Gottesbezug lösen, ohne dabei seine Essenz, das ewige Sein, zu verlieren.

2.3.7 Ich-Nächster

Caritas verändert alle Verhältnisse radikal. Indem der Mensch Gott liebt, wird er transformiert, sogar an Gott assimiliert. »Now he loves and hates as God does.«[221] Die Selbstliebe wird zum Lieben der eigenen Kreatürlichkeit bzw. der eigenen Essenz. Das Kreatur-Sein wird auch in jedem anderen Menschen geliebt. Der Mitmensch ist als Freund oder Feind nicht länger relevant, die weltlichen Bindungen zählen nicht mehr. Der andere wird allein in seinem wahren Sein – d.h. als Kreatur[222] – geliebt, wie Gott ihn auch liebt.

Dieses essenzielle und ewige Sein besitzt der Mensch an sich nicht.Der andere wird für etwas geliebt, das er selbst gar nicht ist, das grundsätzlich nur Gott ist. Somit bedeutet die Nächstenliebe letztendlich nichts anderes, als Gott im anderen zu lieben, d.h. »every beloved is only an occasion to love God.«[223] Die konkrete Existenz des Mitmenschen verliert seine Bedeutsamkeit.[224] »And just as I do not love the self I made in belonging to the world, I also do not love my neighbor in the concrete and worldly encounter with him.«[225]

Der andere wird nicht in seiner weltlichen Konkretheit, mit Eigenschaften und einer individuellen Geschichte geliebt, die Verbindung zu ihm etabliert sich nicht durch selbständige Gefühle des Liebenden. Der Mitmensch ist eine bloße Gelegenheit, in allem, was vorhanden ist, Gott und seine Schöpfung zu lieben. »I never love my neighbor for his own sake, only for the sake of divine grace.«[226] Diese Liebe transformiert zwar jeden, dem der Mensch begegnet (ob Verbrecher oder Wohltäter) in einen Nächsten, aber verunmöglicht gleichzeitig eine innerweltliche Begegnung mit ihm oder eine Relation zu ihm. Der andere ist nur als Nächster relevant, in ihm wird nur Gott geliebt. Er an sich, als Individuum und in seiner Unterscheidbarkeit von anderen Menschen,[227]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bleibt ungreifbar. »Love of neighbor leaves the lover himself in absolute isolation«[228], schreibt Arendt.

Ebenso wie *caritas* die Liebe zu sich selbst verändert und eine Selbstvergessenheit und Selbstnegierung verlangt, um das wahre Sein des Selbst zu erlangen, löscht *caritas* auch das uneigentliche aber konkrete Sein des Mitmenschen aus. »In self-denying love I deny the other person as well as myself, but I do not forget him.«[229] Der Nächste wird ausschließlich indirekt geliebt. Unmittelbar wird nur Gott geliebt.

Aus dieser *caritas* leitet sich die Nächstenliebe (*dilectio*) ab. Arendt betont nicht nur, dass die Nächstenliebe den Einzelnen in seiner Isolation gefangen hält, sondern auch, dass sie schon bestehende Verbindungen zerstört. »[T]his indirectness breaks up social relations.«[230] Das selbstverständliche Zusammenleben, das der Mensch durch seine Zugehörigkeit zur Menschheit von Geburt an erfährt, wird durch die Mittelbarkeit der Nächstenliebe zerstört. Zwar ist das ursprüngliche Miteinander auch von Isolation begleitet, von einem Getrenntsein vom *bonum*, aber es ist doch ein »self-evident living together«[231], aus dem der Mensch durch *caritas* herausgerissen wird und das er sogar – in Hinblick auf sein wahres Selbst und das ewige Leben – verleugnen muss. *Caritas* instrumentalisiert die innerweltlichen Beziehungen. Sie sind als gegebene, innerweltliche Verbindungen nicht mehr Quellen von Freude (*frui*), sondern nur noch Mittel (*uti*), um in der Absage an sie noch mehr wie Gott zu werden.

2.3.8 Ich-Welt

Cupiditas und *caritas* bestimmen nicht nur das Selbstverhältnis des Menschen bzw. seine Verbindung zu Gott und dem Mitmenschen, sondern auch sein Verhältnis zu seinem weiteren Umfeld, zu der Welt, in der er von Geburt an lebt.

Welt versteht Arendt in Anlehnung an Augustin in zweifacher Weise. Erstens ist die Welt Himmel und Erde, Gottes Schöpfung. In diese vorgegebene Materialität wird der Mensch durch Geburt gesetzt. Zweitens bedeutet »Welt« die menschliche Welt,[232] d.h. Ereignisse, Interaktionen, Tätigkeiten, die von Menschen ausgeübt werden, kurz das, was Arendt viel später als »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«[233] bezeichnen wird.

Die Ausgangsposition – d.h. das materielle Vorhandensein einer Welt, die Gottes Schöpfung ist – lässt offen, ob der Mensch in der Welt sein Zuhause findet oder nicht. Die Tatsache seiner physischen Präsenz durch Geburt be-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

deutet noch nicht, dass er sich in der Welt heimisch fühlt. In der zweiten Bedeutung, als menschliches Zuhause, wird die Welt erst durch Liebe erfahrbar. »[…] the love of the world […] turns the world, the divine fabric, into the self-evident home of man. When living man finds his place in the pre-existing creation he is born into, he turns the fabric of creation into the world.«[234]

Der Mensch macht sich in der göttlichen Schöpfung ein Zuhause. Er richtet sich ein, er transformiert das materiell Vorhandene in etwas Humanes. Dies geschieht aber nicht durch das Herstellen von Gegenständen, Gebäuden oder sozialen Strukturen – diese sind schon Ergebnisse davon, dass der Mensch die Welt als sein Zuhause anerkannt hat. Die bewegende Kraft, in der Welt sein Zuhause zu finden bzw. zu etablieren, ist seine Liebe zur Welt. »[…] it is through love of the world that man explicitly makes himself at home in the world […].«[235] Durch Herstellen allein würde die Welt nicht zum Zuhause werden. Sie würde dem Menschen äußerlich bleiben, etwas Fremdes,[236] in dem zwar das von Menschenhand Erschaffene auffindbar, aber ohne wirkliche Verbindung zu seinem Hersteller ist. Erst die Liebe zur Welt wandelt ihr äußerliches Vorhandensein in eine intrinsische Verbindung um. Diese Liebe etabliert die Welt im zweiten Sinne, als menschliche Welt.[237]

Liebe zur Welt leitet Arendt aus *cupiditas* ab. Der Mensch, der immer begehrt, wovon er getrennt ist, verhält sich zur Welt – bevor sie zu seinem Zuhause wird – genauso, wie zu anderen Objekten seines Begehrens. Er ist zwar physisch in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt. »Originally he is not part of the world, for if he were of the world, he would not desire it.«[238] Sein Begehren, ebenso wie *cupiditas* im Allgemeinen, will das Getrenntsein aufheben und das zu seinem Inneren werden lassen, was sich außerhalb von ihm befindet. Die spezifische, auf die Welt gerichtete Form von *cupiditas* ist notwendig, um die Erde in ein Zuhause zu verwandeln. Diese Liebe zur Welt, d.h. *amor mundi*, ist zwar nicht selbstverständlich, aber doch naturgegeben, der Antrieb qua Geburt.[239] In der Welt nicht Zuhause sein zu wollen, sie nicht zu lieben, sie als Zuhause zu verleugnen, ist dagegen eine Entscheidung, die *caritas* dem Menschen abverlangt.[240]

Die naturgegebene Liebe zur Welt etabliert eine selbstverständliche Form des menschlichen Zusammenlebens als »*civitas terrena*«[241]. Sie ist die irdische Stadt, d.h. die Gemeinschaft der Menschheit unter der Bedingung der Sterblichkeit. Dieses Miteinandersein löst die originale Isolation des Menschen nicht auf und befreit ihn nicht vom Begehren des *bonum*. Doch etabliert sich in der *civitas terrena* eine Gemeinschaft. »The individual is not alone in this

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

world. […] [In mortality] lies the kinship of all people and at the same time their fellowship.«[242]

Genauso wenig, wie die ontologische Isolation behoben wird, verringert sich auch die Abhängigkeit in der *civitas terrena* nicht. Jedoch wird aus einer unbestimmten, an allem haftenden Abhängigkeit gegenseitige Interdependenz und Angewiesensein aufeinander. Arendt macht es in ihren Ausführungen deutlich, dass die Interdependenz keine Garantie für gegenseitiges Wohlwollen bedeutet. Es gibt keine Sicherheit dafür, dass man nicht ausgenutzt oder verletzt wird, denn die Veränderbarkeit und die Sterblichkeit des menschlichen Wesens werden nicht überwunden. Doch etabliert sich in der *civitas terrena* ein gegenseitiger Glaube in Form vom Vertrauen. Vertrauen darauf, dass der andere sich der Gemeinschaft würdig erweisen wird und das Miteinander nicht zerstört. Der Glaube daran, dass ein irdisches Zusammensein möglich ist, ist die positive Wendung der Interdependenz. Ein Anerkennen und Akzeptieren der gegenseitigen Abhängigkeit. Ohne Glauben daran und Vertrauen darin ist die Etablierung jeglichen politischen Miteinanders unmöglich.

> »This interdependence shows in the mutual give and take in which people live together. The attitude of individuals toward each other is characterized here by belief (credere), as distinguished from all real or potential knowledge. We comprehend all history, that is, all human and temporal acts, by believing – which means by trusting, but never understanding. The belief in the other is the belief that he will prove himself in our common future. Every earthly city depends upon this proof. Yet this belief that arises from our mutual interdependence precedes any possible proof. The continued existence of humankind does not rest on the proof. Rather, it rests on necessarily belief, without which social life would become impossible.«[243]

Wenn sich aber der Mensch für *caritas* entscheidet, strukturieren sich alle seine natürlichen Verhältnisse und Verbindungen um. *Caritas* ist die absolute Bezogenheit auf Gott und auf das ewige Sein des Menschen. In Hinblick darauf löst er sich von allem, was für sein irdisches, individuelles Wesen von Bedeutung war.[244] Alles auf der Welt wird nur noch in der Liebe zu Gott relevant. »[it] annihilates all bonds between man and the world […] [and] tolerates no affinity and no belonging.«[245] Ist die Zugehörigkeit zu dieser Welt für den Gläubigen, d.h. den im Modus der *caritas* Liebenden, versagt, wird die Welt ebenso wie der Nächste zum Mittel, um auch durch sie Gott und das ewige Sein zu lieben. Die Welt geriet somit in einer Zweck-Mittel-Relation zum

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Menschen. Sie wird sinnvoll als »for Your sake«[246], »only insofar as the world is of some use for attaining the ultimate goal«[247]. Das bedeutet aber, dass die Welt ihr Spezifikum verliert. Sie ist nicht das Zuhause des Menschen, sondern wird für ihn zur Wüste[248], durch die er gezwungenermaßen wandern muss, um bei Gott und in der Ewigkeit anzukommen. Weder zur Welt noch zum Nächsten hat der Liebende eine Beziehung. Seine einzige Verbindung ist jene zu Gott als seinen Schöpfer und sein *summum bonum*.[249]

Genauso wie *cupiditas* und *amor mundi* eine Form des menschlichen Zusammenlebens in der *civitas terrena* stiften, etabliert *caritas* auch ein Miteinander als »*civitas Dei*«[250]. Sie ist zwar materiell nicht existent, sondern nur als Versprechung antizipiert,[251] bestimmt aber das diesseitige Leben des Gläubigen. Gottes Reich entspringt der Abwehr dieser Welt gegenüber, er ist »defense against the world.«[252] Die Liebe zu Gott verändert auch die Verbindung unter den Gläubigen. Die natürliche Interdependenz wird mit gegenseitiger Nächstenliebe (*dilectio*) ersetzt.[253] Diese Liebe ist weder naturgegeben (wie *cupiditas* oder *amor mundi*) noch bezieht sie sich auf die individuelle Existenz des Mitmenschen. Sie nimmt den Nächsten als jemanden wahr, in dem Gottes erlösende Gnade und das ewige Sein geliebt werden können und sollen. Eine »specific indirectedness of this love«[254] ist bezeichnend für diese, die Interdependenz ersetzende Verbindung unter den Gläubigen.

Die Menschen sind füreinander in der *civitas Dei* als Individuen nicht greifbar. »The community of Christ is understood as a body containing all individual members within itself. […] The individual is completely forgotten over this community.«[255] Verbindung zwischen den einzelnen Mitgliedern dieses imaginären Körpers gibt es nur durch die Vermittlung via Gott. Indem sich alle auf Gott beziehen, etablieren sie ein spezifisches Verhältnis zueinander, das aber tatsächlich keines ist und den Gläubigen in seiner diesseitigen Isolation belässt.

Arendt weist auf zwei prinzipielle Merkmale der *civitas Dei* hin, die in anderen Formen irdischer Vergemeinschaftung nicht auffindbar sind. Erstens basiert jede menschliche Vereinigung auf bestimmten Eigenschaften, die die Zugehörigkeit zur Gruppe beweisen bzw. legitimieren. Nationalität, Geschlecht, Ethnizität, Sprachzugehörigkeit oder Augenfarbe – das alles sind partikulare Eigenschaften, die den Menschen in eine Gruppe einfügen, ohne seine weiteren Eigenschaften anzutasten oder sogar bestimmen zu wollen. Der Gottesstaat ergreift aber den Menschen als Ganzes. »[…] the community of faith demands a total response from each person. […] [it] demands the whole man, as God also demands him.«[256] Indem der Mensch sich für *caritas*

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

entscheidet, muss er sich als Ganzes einer Veränderung unterziehen. Keine Eigenschaften und kein Bereich seines Lebens bleiben von dieser Transformation unangetastet, sie ist ein totaler Anspruch auf den irdischen Menschen.

Zweitens beziehen sich diesseitige (politische) Gemeinschaftskonzeptionen auf die Zukunft der Mitglieder als Einheit. Im Modus der *caritas* geht es aber ausschließlich um die Zukunft des Individuums.[257] Da der Mensch durch *caritas* als Einzelner in Verbindung zu Gott tritt und in der göttlichen Präsenz alleine steht, ist auch seine Erlösung eine individuelle Gelegenheit. Zwar können die anderen auch erlöst werden, aber nicht auf einem kollektiven Weg, sondern indem sie sich einzeln für *caritas* entscheiden und als Einzelne Gott lieben bzw. sich von dieser Liebe gänzlich transformieren lassen. Die Isolation des Menschen unter seinen Mitmenschen, sogar seinen Nächsten, wird somit auch total.

2.3.9 Die Relevanz der Liebe für das menschliche Zusammenleben

In Ihrer Dissertation entwickelt Arendt ausgehend von Augustins Überlegungen ein komplexes Modell menschlicher Verbindungen im Modus des Begehrens. Dabei wird der Mensch ontologisch als ein Sterblicher und anthropologisch als ein Isolierter gesetzt. Aus dem Zusammenkommen dieser zwei Grundeigenschaften menschlichen Seins entspringt die Relevanz der Liebe. Sie soll es dem Menschen ermöglichen, dass er Herr über Verlust und Einsamkeit wird.

Arendt geht die unterschiedlichen, die von Augustin vorgegebenen Liebesmöglichkeiten durch und zeigt sowohl bei *cupiditas* als auch bei *caritas*, wie diese für das grundlegende Problem keine Lösung bieten können. *Cupiditas* wechselt ihre Objekte permanent in der Hoffnung, dass sie bei einem die Erfüllung finden wird, die Sicherheit des Besitzes. Da dies aber unmöglich ist, mündet ihre Suche in der Zerstreuung, in Selbstvergessenheit und schließlich auch im Selbstverlust. *Caritas* meint zwar das unveränderbare Objekt des Begehrens gefunden zu haben, nämlich das ewige Leben bei Gott, doch muss sie dafür die Welt als natürliches Umfeld des Menschen aufgeben. Indem sie vom Menschen verlangt, dass er sich von allem löst, wird der Mensch als Individuum gänzlich ausgehöhlt und isoliert – er ist nicht mehr in der Lage, reale Verbindungen auszubauen, weil er selbst nicht mehr von dieser Welt ist. Somit tauscht er die Isolation in dieser Welt für die Isolation in Gottes Präsenz ein.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Ergebnisse von Arendts Arbeit wären wenig zufriedenstellend, würde sie nicht *amor mundi* als Alternative zu den interpersonalen Formen von *cupiditas* und *caritas* einführen. Sowohl *caritas* als auch *cupiditas* operieren auf der individuellen Ebene, versuchen durch persönliche Liebesbeziehungen die ontologische und anthropologische Misere des Menschen zu beenden – nach Arendt ohne Erfolg.

Amor mundi, die Liebe zur Welt, fügt jedoch den Menschen in ein tatsächlich existierendes Netz der Menschheit ein. In *amor mundi* wird in erster Linie nicht ein anderer Mensch oder Gott geliebt – sondern die Welt als natürliches Zuhause des Menschen, das er mit anderen Menschen gemeinsam bewohnt. Indem sich der Mensch durch die Liebe zur Welt in dieser niederlässt, etabliert er Beziehungen zu allem, was sich in ihr befindet. *Amor mundi* wird somit die Voraussetzung dafür, dass man wirkliche Verbindung und Zugehörigkeit erleben kann. Zwar können die ontologische Abhängigkeit und Sterblichkeit nicht behoben werden, aber sie werden sozial und somit tragbar. Die bedrückende Abhängigkeit von einem unbestimmten Außen wird zu einer gegenseitigen, anerkannten und mitgetragenen Interdependenz. Eine absolute Sicherheit kann auch *amor mundi* nicht bieten, aber sie ermöglicht durch die Etablierung der *civitas terrena* gegenseitige Versprechen darauf und Vertrauen darin, dass es eine Verlässlichkeit im sterblichen Sein gibt. Die Liebe zur Welt macht den isolierten und unfrei begehrenden Menschen zum Teil einer menschlichen Gemeinschaft, in der er nicht allein ist. Durch *amor mundi* findet der Mensch Ruhe in der Gegenwart und Verbindung zu dem Gegebenen, ohne es besitzen zu müssen, ohne von der Verlustangst getrieben zu sein und ohne sich aus der Welt zurücknehmen zu müssen.

Die Liebe zur Welt, die Arendt in ihrer Dissertation einführt, ist die Form von Liebe, die politisch relevant und sogar unverzichtbar ist, um ein menschliches Zusammenleben zu ermöglichen. Denn erst durch diese Liebe wird der Mensch Mitglied der Menschheit und erkennt, dass es gemeinsame Angelegenheiten und eine gemeinsame Welt gibt. Erst durch *amor mundi* wird es für den Menschen möglich, seine prinzipielle Abhängigkeit anzunehmen und darunter nicht zu zerbrechen, weil sie in der Interdependenz von anderen mitgetragen wird.

Amor mundi – über die Hannah Arendt Jahrzehnte nach ihrer Dissertation behauptete »[i]t is *amor mundi* which makes us political minded«[258] und die sie als ursprünglichen Titel für *The Human Condition/Vita Activa* bedachte[259] – begleitete Arendts Denken und Schreiben durchgehend. *Cupiditas* mündet in Selbstverlust, *caritas* verlangt Selbstverleugnung. Sowohl *cupiditas* als auch *ca-*

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ritas zerstören die fragile Struktur der *civitas terrena*, die durch *amor mundi* gewonnen wird.

So findet man in Arendts Dissertation ein grundlegendes Modell für die Wirkung emotionaler Phänomene: Liebe, die die Welt zerstört und Liebe, die das Miteinander etabliert.

2.4 Weltverlust und Repetition: Entsetzen-Schmerz-Rache

Isolation und Weltverlust sind Arendt'sche Themen, die für die breite akademische Öffentlichkeit aus ihrem 1951 veröffentlichen Werk *The Origins of Totalitarianism* bekannt sind. Arendts Dissertation ist jedoch Beweis dafür, dass Weltverlust und Isolation für sie nicht erst durch die Erfahrung von totalitärem Terror zu Forschungsthemen wurden. Arendts Dissertation bespricht abstrakt, als philosophische Fragestellung, das lebensgeschichtliche Dilemma der Rahel Varnhagen: die Spannung zwischen Hingabe und Isolation bzw. die Unmöglichkeit eines glücklichen Lebens in diesen Modi. Durch Liebe als Begehren – ob *cupiditas* oder *caritas* – gehen sowohl Welt als auch der Nächste verloren. Selbstvergessenheit, Selbstverlust und Selbstverleugnung erodieren die Gemeinschaft und verunmöglichen echte Verbindungen zwischen dem Menschen und der Welt bzw. dem Menschen und seinen Mitmenschen.

Liest man Arendts Dissertations- und Habilitationsschriften zusammen, ergibt sich eine Überschneidung zwischen Rahel Varnhagens Akzeptanz ihres Paria-Seins und zwischen *amor mundi*, die Anerkennung der Welt als Zuhause. Sowohl die Bejahung der eigenen Identität als auch die Liebe zur Welt sind wirklichkeitsstiftend. Durch sie nimmt der Mensch seine Existenz mit all seinen Aporien an und versucht nicht mehr, sich in eine Innerlichkeit oder in ein Jenseits zu retten. Er wird sich seines Selbst als Wesen bewusst, das von der Ereignishaftigkeit der Welt angesprochen und berührt werden kann. Durch diese radikale Bejahung der eigenen Innerweltlichkeit bzw. der damit einhergehenden Bedürftigkeit (nach Schutz und Stabilität, nach Liebe und Interdependenz) eröffnen sich neue Handlungsspielräume und tragende Verbindungsmöglichkeiten. Die weltverschließende Isolation wird erst im Erleiden-Können der Bedingtheit behoben.

Anschließend an die Isolationsproblematik in Arendts frühen Schriften möchte ich Vereinzelung in *The Origins of Totalitarianism* untersuchen. Meine Analyseoptik fokussiert nicht auf die gesellschaftliche Umstrukturierung, die zu der totalen Verlassenheit im Konzentrationslager führte, sondern auf die

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

emotionalen Begleitphänomene und auf ihre weltverschließende Wirkung. Zwar scheinen Entsetzen, Schmerz und Rache auf der Gefühlsebene eine Kontrastfolie zur Liebe zu sein, doch, so meine Interpretation, sind sie in ihrer Wirkung *cupiditas* und *caritas* gleich. Sie halten den Menschen in seiner ontologisch gesetzten Isolation gefangen und verschließen vor ihm die Möglichkeit der sicheren und freien Bindung zur Welt und zu den anderen. Durch die systematische Auflistung von emotionalen Phänomenen in *The Origins of Totalitarianism* und im späteren Textverlauf in *The Human Condition* möchte ich meine These vertiefen, das Arendt Gefühle, Emotionen und Leidenschaften als welteröffnende bzw. weltverschließende Phänomene versteht und sie mit dem politischen Bereich aus diesem Verständnis heraus verbindet.

2.4.1 Strukturelle Voraussetzungen: Isolation, Einsamkeit, Alleinsein

Isolation versteht Arendt als die ontologische Ausgangssituation des Menschen. In ihrer Dissertation befragt sie unterschiedliche Formen der begehrenden Liebe nach einem Ausweg aus dem Getrenntsein. Doch können *cupiditas* und *caritas* nur eine vorübergehende Aufhebung der Isolation bieten, diese auch nur begleitet von Weltvergessenheit und Selbstverlust. Erst indem der Mensch durch *amor mundi*, d.h. durch die Liebe zur Welt, die Welt samt ihren Fallstricken und Beschränkungen als sein Zuhause annimmt, wird er fähig, Beziehungen zu anderen Menschen aufzubauen und aus seiner Isolation herauszutreten. In der *civitas terrena* gehen die Bewohner dieser anerkannten und gemeinsam etablierten Welt ein Bündnis miteinander ein. Das gegenseitige Vertrauen ineinander transformiert die unerträgliche Isolation und Abhängigkeit in eine erträgliche Interdependenz.

Totale Herrschaft ist im Gegensatz dazu »organized loneliness«[260]. Sie vertieft die ontologische Isolation des Menschen durch die Umstrukturierung der Gesellschaft. Als Endergebnis wird jeglicher Kontakt zwischen Menschen und Welt bzw. Menschen untereinander unmöglich. In *The Origins of Totalitarianism* definiert Arendt Isolation nicht aus ontologischer Perspektive, sondern als politisches Phänomen der ohnmächtigen Vereinzelung. Bezeichnend für diese Isolation ist eine prinzipielle Machtlosigkeit. Macht – in Arendts Verständnis – entsteht nämlich nur dort, wo Menschen sich zusammentun und gemeinsam handeln.[261] Ist dieses »acting in concert«[262] aufgrund physischer Isolation nicht möglich, entsteht automatisch politische Impotenz.[263] Dass bürgerliche Aktivitäten verhindert werden und sogar verboten sind, kennt die politische Geschichte aus Diktaturen. Während aber priva-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

te Welterfahrung und soziale Kontakte auch in einer Diktatur möglich sind, zerstört »the iron band of total terror«[264] alle Formen von Verbindung.

Isolation als Getrenntsein von der Welt ist nach Arendt als vorübergehender Zustand für die herstellende Tätigkeit unentbehrlich. Der Prozess des Herstellens – ob es auf ein Gemälde oder auf ein von eigenen Händen angefertigtes Möbelstück abzielt – findet abseits von den politischen Ereignissen dieser Welt statt. Jedoch hört die Isolation der Herstellenden mit der Fertigstellung ihres Gegenstandes auf. Durch das Einfügen des Produktes in die Welt werden sowohl Herstellende als auch das Produkt wieder Teil des menschlichen Bezugsgewebes. »In isolation, man remains in contact with the world as the human artifice; only when the most elementary form of human creativity, which is the capacity to add something of one's own to the common world, is destroyed, isolation becomes altogether unbearable.«[265]

Die totale Herrschaft ermöglicht es nicht mehr, sich in das gemeinsame Netz einzufügen, weil dieses Gemeinsame vollkommen definiert und festgelegt ist, daher keinen Raum für die Ergebnisse der eigenen herstellenden Tätigkeit bietet. Ein totales System definiert seine Bürger als Unterworfene in jeglicher Hinsicht und spricht sie als Individuen nicht an. Individualität, als gefährlichste Destabilisierungsquelle, wird sogar konsequent vernichtet.

Von der politischen Isolation unterscheidet Arendt die soziale Einsamkeit des Menschen.

> »What we call isolation in the political sphere, is called loneliness in the sphere of social intercourse. […] loneliness concerns human life as a whole […] [it is] the experience of not belonging to the world at all, which is among the most radical and desperate experiences of man.«[266]

Während Isolation die politische Überflüssigkeit des Menschen bedeutet, manifestiert sich in der rapiden Zunahme der Einsamkeit die gesellschaftliche, das Individuum betreffende Vereinzelung. Einsamkeit ist ein modernes Phänomen und ihre Verbreitung verbindet Arendt mit der Auflösung von Klassengesellschaften, die die prinzipielle Zugehörigkeit des Menschen fixierten.[267] In dieser Hinsicht bedeutet Einsamkeit nicht, dass man keine politische Handlungsspielräume hat, sondern dass man für sich kein Zuhause in dieser Welt findet und dass man sich in der Gesellschaft als heimatlos und überflüssig erlebt.[268] Diese Erfahrung, die historisch gesehen für lange Zeit ausschließlich bestimmte Gruppen – wie ältere Menschen oder Minderheiten – betraf, »has become an everyday experience of the evergrowing masses of our century.«[269] Auf diese existenzielle und überall verbreitete

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Erfahrung der Einsamkeit, so Arendt, schien der Totalitarismus in seinen Anfängen eine Antwort zu bieten. Er stiftete Massenidentität und bat den zerstreuten Individuen Gefühle der Zugehörigkeit und des Miteinanders an. Arendt bezeichnet totalitäre Tendenzen als »destroying all space between men and pressing men against each other«[270] und als »suicidal escape«[271] der Individuen aus der ängstigenden Realität ihrer Einsamkeit.

Während Isolation als selbstgewählter Rückzug für den Herstellungsprozess fruchtbar ist, ist die Transformation der Einsamkeit ins Alleinsein[272] eine Möglichkeit, der Verlassenheit vorübergehend zu entkommen. Alleinsein definiert Arendt als ein »two-in-one«, als dialogisches Zusammensein mit sich selbst. In diesem internen Gespräch ist die Außenwelt repräsentiert.[273] »All thinking […] is done in solitude […]«[274] und als solches ist Alleinsein die unentbehrliche Voraussetzung des Denkens. In späteren Schriften entfaltet Arendt die Argumentation, dass ein fehlendes Selbstgespräch zur Banalität des Bösen führt, zu einer gewissenlosen und zerstörerischen Gedankenlosigkeit.

Alleinsein ist aber, ähnlich wie Isolation, nur dann ertragbar, wenn es ein vorübergehender Zustand ist. Alleinsein ist laut Arendt eine Spaltung des Ichs, eine innere Teilung in ein Ich und ein Du. Damit man aber in der Welt sein kann, muss man eine Entität sein bzw. eine Identität haben. Identität, d.h. die Einheit des im Alleinsein gespaltenen Ichs, kommt nur dann zustande, wenn man von außen als Du adressiert, wenn man als Individuum angesprochen und anerkannt wird. Alleinsein ist nur unter der Bedingung der immer wieder eintretenden Anrede konstruktiv. Ohne das konstitutive Außen zerfällt der Mensch im Alleinsein in seine zersplitterten Teile und kann sich selbst als ›Jemand‹ gar nicht begreifen. »[…] this two-in-one needs the others in order to become one again […] For the confirmation of my identity I depend entirely upon other people«[275].

Die im Totalitarismus strukturell angelegte Einsamkeit verunmöglicht aber sowohl den Ertrag der Isolation als auch den des Alleinseins. Herstellen verliert seinen Sinn, weil man der totalitär gewordenen Welt keine eigenen Produkte mehr hinzufügen kann, sondern zur Akzeptanz und zum Konsum des Vorgegebenen gezwungen ist. Auch das Denken im Alleinsein ist nutzlos in einer Welt, die nur die Ideologie duldet und eigenen moralischen Prinzipien keinen Raum bietet. Wenn die Öffentlichkeit als Raum des Erscheinens und der freien Artikulation verschwindet, wird auch die Möglichkeit vernichtet, von anderen wahrgenommen zu werden und eine gemeinsame Welt zu stiften. Totalitäre Isolation als politische Ohnmacht vernichtet sowohl jegliche Verbindungsmöglichkeit zur Welt und zum Mitmenschen als auch

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Erfahrbarkeit der Welt als gemeinsames Zuhause.[276] So wird die ontologische Isolation des Menschen in der gesellschaftlichen Ordnung verankert und vertieft.

2.4.2 Schock-Grauen-Angst

Die strukturelle Veränderung der Gesellschaft unter totaler Herrschaft wäre nicht so erfolgreich gewesen, hätte die Macht den Menschen nicht ganzheitlich, d.h. samt seiner Berührbarkeit, Empfindungen und Affekte, ergriffen. Schock, Grauen und Angst sind nicht nur Wörter, die in *The Origins of Totalitarianism* sehr häufig vorkommen, sondern auch emotionale und affektive Phänomene, die zu der Etablierung und zum vollständigen Ausbauen der totalen Herrschaft immens beitrugen.

Arendt verweist auf solche emotionalen Zustände in den Ereignissen des 20. Jahrhunderts immer wieder. Sie bestimmten nicht nur den Verlauf historischer Prozesse, sondern wirkten sich auch auf Arendts Schreibweise immens aus. Auf dem Buchcover der 1962er Ausgabe von *The Origins of Totalitarianism* wird E.H. Carr, ein Rezensent der *The New York Times* zitiert, der über das Werk behauptet: »[…] it is written throughout under the stress of deep emotion«[277]. In der Einleitung der ersten Ausgabe von *The Origins of Totalitarianism* schreibt selbst Arendt, dass die Motivation für dieses Buch darin bestand, einen Mittelweg zwischen »desperate hope and desperate fear«[278] – die sich nach Auschwitz als einzige affektive Antwortmöglichkeiten dargeboten haben[279] – zu finden.

Während Arendt mit *The Origins of Totalitarianism* ein politisches Urteil etabliert und ihre eigenwillig zusammengestellte Geschichte über totalen Terror schreibt, versucht sie gleichzeitig, das Ungeheuerliche zu verstehen. Dabei ist es ihr bewusst, dass ein Begreifenkönnen unter anderem emotionale Involviertheit voraussetzt. »Comprehension does not mean denying the outrageous, deducing the unprecedented from precedents, or explaining phenomena by such analogies and generalities that the impact of reality and the shock of experience are no longer felt.«[280]

Der Schock der Erfahrung ist nicht nur für die Autorin ausschlaggebend, die verstehen will. Er ist auch thematisch ein wichtiges Motiv, das in Arendts Werk als einer der Entstehungsgründe des totalen Staates angebracht wird. Schock, genauso wie Grauen und Angst, waren laut Arendt prinzipielle emotionale Erfahrungen ab dem 19. Jahrhundert.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im Zusammenhang mit den Konzentrationslagern ist es selbstredend, Schock zu thematisieren. In diesem Kontext beschreibt Arendt unter anderem den Schock der nicht-kriminellen Häftlinge darüber, dass sie gleich wie Verbrecher behandelt wurden und sich somit unbeachtet ihres früheren gesellschaftlichen Standes auf einmal auf der untersten sozialen Stufe befanden.[281] Die Erfahrung der im KZ neu Eingetroffenen bezeichnet Arendt als »the well-organized shock of the first hours«[282].

Aber *The Origins of Totalitarianism* thematisiert Schock nicht nur bezogen auf die Extremsituation im KZ, sondern auch als Grunderfahrung des modernen Menschen, als »[…] the never-ending shocks which real life and real experiences deal to human beings and their expectations«[283]. Zu diesen schockierenden Erfahrungen rechnet Arendt das Aufeinandertreffen von weißen Kolonisierenden und schwarzen Einwohnern in Afrika,[284] des Weiteren »the second great shock«[285], als sich Europa im Vorfeld des Zweiten Weltkrieges damit konfrontieren musste, dass der Status der Geflüchteten nicht mehr in den alten Strukturen des Nationalstaates zu lösen ist. Als Schock bezeichnet Arendt auch die Erkenntnis, dass der totalitäre Staat nicht einmal aus utilitaristischer Perspektive sinnvoll ist. »This introduced into contemporary politics an element of unheard-of unpredictability.«[286]

Die endlosen Schockerfahrungen des modernen Menschen und seine unerträgliche, belastende Einsamkeit in einer zerfallenden Gesellschaft sollen in ihm eine Sehnsucht nach Sicherheit und Stabilität erweckt haben.[287] Sehnsüchte, die im Menschen ontologisch angelegt sind und daher politisch instrumentalisiert, manipuliert und missbraucht werden können. Schock löst Verwirrung und prinzipielle Verunsicherung aus. Daher begünstigen Schockerfahrungen ein konsistentes Lügen als Heilsversprechen bzw. als Orientierungshilfe. »[…] totalitarian movements conjure up a lying world of consistency which is more adequate to the needs of the human mind than reality itself«[288]. Die totalitäre Propaganda bietet für die nicht von Anfang an ausgegrenzten Gruppen eine »shock-proof«[289] Ersatzwelt. Diese ist zwar »a fool's paradise of normalcy«, aber diejenigen, die in dieses Paradies hereingelassen werden, genießen vorerst Sicherheit und Stabilität, ökonomische Vorteile[290] und Schutz vor den schockierenden Entwicklungen ›da draußen‹.

Eng mit den Schockerfahrungen verbunden sind die Empfindungen des Grauens, »horror« in der englischen Originalfassung. An den Stellen, an denen Arendt Schock feststellt, erscheint in ihrer Beschreibung auch das Grauen. Das Aufeinandertreffen von Kolonialisierenden und Einwohnern Afrikas schockierte erstere aufgrund »a horrifying experience of something alien bey-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ond imagination or comprehension«[291]. Der absolut fehlende ökonomische Sinn der totalen Gewalt ging Hand in Hand mit »the incredibility of the horrors«[292], die unter anderem in der vollkommen sinnlosen Zerstörung menschlicher Arbeitskraft bestand. Terror, der als letzte Etappe des totalitären Staates etabliert wurde, bestand im »real horror«[293] der absoluten Unterwerfung. Das Grauen, das die Minderheiten, die Ausgegrenzten und Verfolgten schon in den anfänglichen Stadien zu spüren bekamen, wurde (wenn auch in abgeschwächter Form) zur allgemeinen gesellschaftlichen Erfahrung im zweiten Weltkrieg, zum unveränderbaren Ausgeliefertsein an die tyrannische Macht. »[…] the individual caught in the horror machine and his utter inability to change his fate.«[294]

Totaler Terror in seiner vollkommen entfalteten Form, nämlich in den Konzentrationslagern, beraubte die Häftlinge sogar ihrer Persönlichkeit. Grauen erweckt das Wissen darüber, dass die Häftlinge noch lebende Menschen waren, aber ohne Individualität,[295] nur noch »Reaktionsbündel«[296]. »The real horror of the concentration and extermination camps lies in the fact that the inmates, even if they happen to keep alive, are more effectively cut off from the world of the living than if they had died«[297].

Schockerfahrungen und Entsetzen stiften eine Grundstimmung der Angst. Zwar ist Angst ebenso wie Schock und Grauen durchgängig präsent in Arendts Erzählung von Imperialismus und Antisemitismus, doch wurde sie erst im Totalitarismus absolut, da sie sogar ihre Funktion als Warn- und Schutzmechanismus verlor. »Under conditions of total terror not even fear can any longer serve as an advisor of how to behave, because terror chooses its victims without reference to individual actions or thoughts«[298]. Diejenigen, die sich der totalitären Bewegung ursprünglich wegen ihrer Berechenbarkeit und der Abschirmung von der schockierenden Erfahrung des Lebens angeschlossen haben, unterlagen schließlich selbst der zügellosen und unvermeidbaren Angst. Die Angst war nicht mehr abzulegen oder durch die Wahl der Zugehörigkeit zu beheben. Der Bürger des totalitären Staates »fears leaving the movement more than he fears the consequences of his complicity in illegal actions.«[299]

Arendts Rekonstruktion der emotionalen Phänomene, die den Weg bis hin zum Totalitarismus begleiteten und bestimmten, zeigt, wie politische Isolation, gesellschaftliche und soziale Einsamkeit und Empfindungen von Schock, Grauen und Angst hergestellt und befestigt werden. Diese emotionalen Erfahrungen führen schließlich zur Weltverlust und zum Zurückgeworfensein des Ichs auf sich selbst. Sie sind nämlich pathische Erfahrungen, die

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

den Menschen mental einengen, ihm keine freie Handlung ermöglichen, sein ontologisches Getrenntsein in eine politisch eingeforderte Verschließung vor der Welt und vor dem Mitmenschen umwandeln. Die Vernichtung der Offenheit durch vereinsamende Gefühle und durch die das Individuum auflösende Massenbewegung bereitet den Weg für die Etablierung einer Ersatzwelt, die durch Lügen und Propaganda seinen isolierten Mitgliedern Stabilität und Sicherheit verspricht. Indem der totalitäre Staat an prinzipiellen emotionalen Erfahrungen anschließt, spricht er den Menschen genau dort an, wo er am verletzlichsten und am berührbarsten ist: in seiner ontologisch gegebenen Angewiesenheit. Ebenso wie es *cupiditas* und *caritas* dem Menschen nahelegen, die Isolation durch den gut gewählten Gegenstand des Begehrens endgültig aufzuheben, verspricht die totalitäre Bewegung Sicherheit, Gemeinschaft und das Ende vom schockierenden, entsetzlichen und ängstigenden Dasein.[300]

Arendt zeichnet genau nach, wie jene Empfindungen, die den Erfolg der totalitären Bewegung ermöglichen, politisch erzeugt, aufrechterhalten und schließlich ins Absolute vergrößert werden, so dass der Mensch die Wirklichkeit und auch sich selbst verliert. Seine Isolation ist nicht nur politische Unterwerfung und das Ausgeliefertsein an eine willkürliche Terrorherrschaft. Isolation im totalitären Staat ist die politisch erzeugte Rückkehr zum ontologischen Ausgangspunkt. Durch die dauerhafte Angst bewirkt der Terror Selbstverlust und als letzte, ohnmächtige Selbstschutzreaktion sogar den Verlust der Berührbarkeit. So wird der *Status quo* des totalitären Staates weitgehend bekräftigt.

2.4.3 Schmerz

Eine nennenswerte Leerstelle in Arendts Ausführungen über Schock, Entsetzen und Angst im Totalitarismus-Buch ist, dass Schmerz als physischer Konterpart dieser psychischen Empfindungen weder besprochen noch erwähnt wird. Schmerz zu thematisieren, wäre naheliegend, weil Folter und grauenhafte Gewalt gegen den menschlichen Körper allgegenwärtige Mittel totaler Machtausübung sind. Die merkwürdige Körperlosigkeit der Empfindungen entspricht aber dem Umgang, den Arendt (auch) in diesem Werk mit sogenannten ›hard facts‹ pflegt. Obwohl es um historische Ereignisse geht, umgibt ihre Analyse eine atmosphärische Ungreifbarkeit, eine Materielosigkeit. Der Wechsel der Schauplätze, die grobspurigen Kausalitätsketten, die steilen Übergänge zwischen Szenen aus Romanen und historischen Daten, zwi-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schen ideengeschichtlichen Konstellationen und Berichten von Überlebenden – vermischt mit der spürbaren Involviertheit der Verfasserin – verwandeln das Werk in einen Fiebertraum. Der Text wirkt wie Spuren einer Betroffenheit, die so ungeheuerlich war, dass sie sich nicht erzählen lässt. *The Origins of Totalitarianism* wiederholt den gespaltenen Geisteszustand des Zeugen, über den Arendt folgendes schreibt:

> »There are numerous reports by survivors. The more authentic they are, the less they attempt to communicate things that evade human understanding and human experience – sufferings, that is, that transform men into uncomplaining animals. […] if the speaker has resolutely returned to the world of the living, he himself is often assailed by doubts with regard to his own truthfulness, as though he had mistaken a nightmare for reality.«[301]

Die Wirkung des Schmerzes ist jedoch in Arendts auf *The Origins of Totalitarianism* folgenden Buch, *The Human Condition* (1958), eine grundlegende menschliche Erfahrung und führt sowohl räumlich als auch zeitlich zur Isolation. »Painful« ist das Epitheton der Arbeit, »painful labor«[302]. Der tägliche Kampf, schreibt Arendt, zu dem der menschliche Körper in der Tätigkeit des Arbeitens (»labor«) gezwungen ist, ist deshalb eine so schmerzhafte Anstrengung, weil es davon kein Entkommen gibt. Solange der Mensch lebt, enden die durch die zwingende Befriedigung seiner biologischen Bedürfnisse verursachten Bemühungen nicht. »[…] what makes the effort painful is not danger but its relentless repetition.«[303] Im Arbeiten sorgt der Mensch für den Erhalt des biologischen Lebens. Solange er auf dieser Welt ist, muss er seine täglichen Nöte immer aufs Neue befriedigen. Zwar gehört die Freude über die Befriedigung der Bedürfnisse auch zum Arbeitsprozess dazu, doch ist sie nur vorübergehend und nicht von der schmerzhaften und erschöpfenden Anstrengung des Arbeitens zu trennen. »There is no lasting happiness outside the prescribed cycle of painful exhaustion and pleasurable regeneration«[304].

In der Unterwerfung und Versklavung von Menschen sieht Arendt den Versuch der Herrschenden, sich von eben dieser schmerzhaften Anstrengung der Lebenserhaltung zu befreien. Diese Unternehmung verurteilt Arendt nicht nur deshalb, weil sie mit der »violent injustice of forcing one part of humanity into the darkness of pain and necessity«[305] einhergeht. Sie ist auch als Ansatz falsch,[306] weil sie die Tatsache verkennt, dass für menschliche Vitalität die Erfahrung von Anstrengung unentbehrlich ist.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »The human condition is such that pain and effort are not just symptoms which can be removed without changing life itself; they are rather the modes in which life itself, together with the necessity to which it is bound, makes itself felt. For mortals, the »easy life of the gods« would be a lifeless life.«[307]

Schmerz, im Zusammenhang mit Arbeit, ist dadurch verursacht, dass Arbeit repetitiv und zyklisch ist wie das biologische Leben selbst. Sie ist die ewige Wiederkehr des Gleichen,[308] zwischen Not und Befriedigung, Anstrengung und Entspannung. Diese Bewegung beschreibt Arendt als Gefangenschaft des Menschen in seinem Metabolismus, »without ever transcending or freeing itself from the recurring cycle of its own functioning«[309]. Das biologische Wiederkehren des immer Gleichen beraubt den Menschen von der freien und spontanen Welterfahrung. Im schmerzhaften und anstrengenden Arbeiten ist der Körper mit sich selbst und mit seiner eigenen Aufrechterhaltung beschäftigt. Dieser Fokus macht ihn weltlos und isoliert.[310]

Das schmerzvolle Arbeiten ist eine weitere Quelle des Weltverlustes, weil es alles andere außer dem eigenen Körper aus dem Blick verliert. »Nothing […] ejects more radically from the world than exclusive concentration upon the body's life, a concentration forced upon man in slavery or in the extremity of unbearable pain.«[311] Genauso wie der arbeitende Körper allein mit sich selbst beschäftigt ist, ist auch der vom Schmerz gequälte Körper nach Innen gewandt und weltverloren. Im Schmerz hören die Sinnesorgane, welche die Weltwahrnehmung ermöglichen, auf, zu funktionieren,[312] »who is in pain really senses nothing but himself.«[313]

Der schmerzende Körper ist der Realität beraubt. Dies geschieht nicht nur dadurch, dass seine Wahrnehmung blockiert ist, sondern auch dadurch, dass er im Augenblick des Schmerzes sein Empfinden nicht verständlich artikulieren oder mitteilen kann. Er ist mit seiner Betroffenheit allein und isoliert dadurch, was er erlebt. »Pain […] is so subjective and removed from the world of things and men that it cannot assume an appearance at all.«[314] Was aber unartikuliert bleibt und im menschlichen Zusammensein nicht vernehmbar erscheinen kann, ist nicht dafür qualifiziert, sich als gemeinsame Realität zu etablieren. Neben der alptraumähnlichen Unglaubwürdigkeit der Foltererfahrung kann diese fehlende Mitteilbarkeit ein weiterer Grund dafür sein, warum Schmerz in *The Origins of Totalitarianism* nicht besprochen wird. Der Schmerz, den die KZ-Häftlinge erdulden mussten, war und ist nicht artikulierbar. Er kann nicht innerweltlich werden. Er isoliert die Überlebenden auch noch nach der Befreiung aus dem Horror.[315]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

2.4.4 Repetition und Rache

Zeitlichkeit verläuft in Arendts Werken auf mehreren Ebenen. Es gibt einerseits die Zeit des biologischen Lebens, die in jedem lebendigen Organismus eine zyklische ist. Solange er lebt, verbraucht jeder Körper Ressourcen, um sich im Wechsel von Regeneration und Anstrengung am Leben zu erhalten. In diesem Prozess verzehrt er nicht nur die nährenden Quellen seiner Umwelt, sondern schließlich auch sich selbst.

> »Life is a process that everywhere uses up durability, wears it down, makes it disappear, until eventually dead matter, the result of small, single, cyclical life processes, return into the over-all gigantic circle of nature herself, where no beginning and no end exist and where all natural things swing in changeless, deathless repetition.«[316]

Vor dem Hintergrund dieser Indifferenz des biologischen Lebens, die in der zyklischen Repetition besteht, etabliert sich das menschliche Leben. In ihrem Essay *The Concept of History. Ancient and Modern*[317] definiert Arendt Mortalität als eine geradlinige Bewegung, die durch den Kreis des Zyklischen schneidet (ohne es zu unterbrechen).[318] Diese Linie des menschlichen Lebens hat einen definierbaren Anfang und ein (rückblickend) definierbares Ende, die zwei Punkte, wo die Gerade den Kreis durchschneidet. Zwar beinhaltet das menschliche Leben auch zyklische, d.h. biologische Abläufe, für die im Prozess des Arbeitens Sorge getragen wird. Jedoch darf das Leben, um wirklich menschlich zu sein, nicht in der repetitiven Bewegung der Natur aufgehen.

Genauso wie sich das menschliche Leben vom rein Biologischen unterscheidet, verhält sich Handeln (»action«) zum Arbeiten. Während Arbeiten die kreisförmige repetitive Bewegung abbildet, entspricht Handeln der Gerade. Handeln ist das Unberechenbare, Unvorhersehbare und Einmalige, all das, was der Mensch im Kontrast zur Indifferenz der Natur ist. »These single instances, deeds or events, interrupt the circular movement of daily life in the same sense that the rectilinear βιος interrupts the circular movement of biological life.«[319] Ähnlich wie Schmerz den Körper von der Außenwelt isoliert, ist auch der repetitive biologische Lebenserhalt selbstbezogen und rekurriert auf das Außen nur insofern, dass er seine Ressourcen verzehrt.[320] Das Verhältnis zwischen diesem Innen und Außen ist im Modus der Not und in der Zeitlichkeit des zyklisch Wiederkehrenden festgelegt und darin eingeschlossen.[321] Könnte der geschlossene Kreis nicht stabil aufrechterhalten bleiben, könnte das Leben nicht versorgt werden. So ist die Repetition lebensnotwen-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dig, drückt aber eine Geschlossenheit aus, die keine Öffnung erlaubt. Das Öffnende würde die Destabilisierung des Zyklischen bedeuten. Die Öffnung ist das Abweichende, das Unterbrechende und Einmalige, d.h. das Handeln.

Mortalität ist zwar eine gradlinige Bewegung im Kontrast zum Zyklischen, jedoch läuft sie auf den Tod zu, da dieser auch Teil des biologischen Lebens ist. Obwohl das Ende des Lebens eine unausweichliche Tatsache ist, setzt Arendt den Endpunkt nicht mit der Essenz des menschlichen Seins gleich. Im Gegenteil, der Mensch muss zwar sterben, aber er lebt nicht »zum Tode«[322], sondern um zu beginnen und um in der Gegebenheit des Zyklischen die Unterbrechung zu verkörpern. »[…] though [men] must die, [they] are not born in order to die but in order to begin.«[323] Handeln ist laut Arendt die menschliche Fähigkeit, diesen zyklischen und im Tod mündenden Zeitverlauf zu unterbrechen und den Ereignissen eine neue Richtung zu geben. Auch wenn der Mensch immer vom biologischen Leben abhängig bleibt, verwirklicht er qua Gebürtigkeit das Prinzip, das der Logik des Wiederkehrens, der Berechenbarkeit und des Ruins widerspricht. Innerweltlich sichtbar wird dieses im Menschen inkarnierte Prinzip des Anfangen-Könnens im Handeln. Handeln ist die Öffnung des geschlossenen Kreises. Es ist das Wundersame, das durch den Menschen in die Welt kommt.

> »Yet […] from the standpoint of nature, the rectilinear movement of man's life-span between birth and death looks like a peculiar deviation from the common natural rule of cyclical movement, thus action, seem from the viewpoint of the automatic processes which seem to determine the course of the world, looks like a miracle. In the language of natural science, it is the »infinite improbability which occurs regularly«. Action is, in fact, the one miracle-working faculty of man […].«[324]

Handeln unterbricht das Gegebene und dessen automatischen, vorhersagbaren Verlauf. Handeln ist daher dem Repetitiven zuwiderlaufend und ein Wunder, da im Handeln gerade das geschieht, womit keiner gerechnet hat. Handeln ist eine Öffnung, das Wiederkehrende dagegen ist die Verschließung, die keine neuen Erfahrungen, keine Berührbarkeit zulässt. Da Handeln die Essenz des Politischen ist, ist das Politische der Raum der Öffnung, welcher der Geschlossenheit der Repetition entgegengesetzt ist.

Repetitiv ist auch die Rache, die von Arendt als ein weiteres emotionsgebundenes Phänomen besprochen wird. Rache ist nicht nur die Vergeltungstat, sondern auch eine Logik des Antwortens bzw. eine emotionale Reaktion auf eine Übeltat. Indem Rache reagiert, gibt sie eine vorhersehbare Antwort

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auf das Geschehene, ähnlich wie auf Anstrengung zwangsweise Entspannung folgt. Rache vergeltet die Übertretung mit einem Akt der Bestrafung oder der Zurückzahlung und bleibt dadurch fest an die erste Tat gebunden. »[…] everybody remains bound to the process, permitting the chain reaction […] revenge, which is the natural, automatic reaction to transgression […] can be expected and even calculated«[325]. Indem Rachegelüste handlungsleitend werden, nimmt das repetitiv Zyklische auch im Bereich des Handelns überhand. Das Wunderpotenzial des menschlichen Handelns wird in die Notwendigkeit der biologischen Prozesse zurückverwandelt. Die Zukunft wird zum Verhängnis,[326] zu einer repetitiven Zeitspanne der Vergeltung und der Gegenvergeltung, bis hin zum Tod.

Arendt thematisiert Rache nicht aus ethisch-moralischer Perspektive, auch nicht als Mittel der Machtdemonstration oder als Gewaltausübung. Rache ist für sie als verschließendes, das Handeln verunmöglichendes und somit auch als das Wunder vernichtendes Phänomen relevant. In der Rache sieht Arendt die gleichen Zwangsmechanismen wirksam, die auch die repetitive Natur des Biologischen bestimmen. Rache ist genauso unfrei wie die Tatsache, dass auf Hunger das Gefühl der Sättigung folgt, welches wiederum vom Hunger abgelöst wird. Rache versklavt den Menschen genauso wie die ausschließliche Fokussierung auf körperliche Befindlichkeiten. Beide sind in der repetitiven Logik gefangen, kennen keine Öffnung, Unterbrechung oder Abweichung vom Zyklischen.

In der ewigen Wiederkehr des Gleichen verkrümmt die menschliche Fähigkeit fürs Handeln. Durch die Repetition geht auch der Weltbezug verloren. Rache reagiert auf das Vergangene sowohl in der Gegenwart als auch in der Zukunft. Rache verewigt das einmal Stattgefundene, setzt dem kein Ende und versperrt somit den Weg fürs Neue. In der Reaktion auf das Vergangene verengt sich die Wahrnehmung. Der Kontakt zur Welt und zu den Mitmenschen verschwindet.

2.5 Welt-Gewinn und Neuanfang: Vergeben-Versprechen-Mut

Im Kontrast zur Repetition, Wiederkehr und Vorhersagbarkeit steht Arendts zentraler Begriff der Natalität, »the central category of political […] thought«[327]. Natalität, d.h. die Gebürtigkeit des Menschen, verbindet Arendt mit Beginnen und Handeln. Der Grund für diese Verbindung ist zweifach. Erstens kommt jeder Mensch durch Geburt in diese Welt. Durch

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Tatsache seines physischen Seins verkörpert er das absolut Neue. Zweitens trägt auch jeder Geborene, als Anfang schlechthin, die Fähigkeit des Beginnens in sich. Zu beginnen bzw. zu initiieren ist bei Arendt die Essenz des Handelns. Handeln ist nicht durch den Inhalt der konkreten Tat ausgezeichnet, sondern dadurch, dass es sich ereignet, dass es die Potenzialität des Anfangens aktualisiert und in die Tat umsetzt. Handeln ist somit *par excellence* das, was der Repetition entgegengesetzt ist. Im Handeln wird das Potenzial der Natalität durch die Manifestation des Neuen verwirklicht. »To act […] means to take an initiative, to begin […] to set something into motion.«[328]

Seine Geburt geschieht dem Menschen, dadurch ist er selbst *initium*, ein Anfang. Das dieser Gegebenheit inhärente Potenzial muss er aber durch die Bestätigung seines Daseins aktualisieren. Diese Bestätigung, die Arendt als zweite Geburt[329] bezeichnet, bedeutet zu handeln, d.h. die Initiative zu ergreifen und zu beginnen. Durch die Tatsache, dass der Mensch etwas initiiert, tritt er selbst in seinem ganzen Potenzial in Erscheinung, er wird sichtbar und vernehmbar. Nicht seine Tat an sich zählt, sondern dass der Geborene durch das Handeln zur Person wird. »[…] it is not the beginning of something but of somebody, who is a beginner himself.«[330]

Zu beginnen bedeutet, einen Anfang zu machen inmitten von automatisch ablaufenden, bekannten und vorhersagbaren Prozessen. Das Neue, das durch das Anfangen initiiert wird, hebt sich von dem Bestehenden ab, verkörpert das, womit man nicht gerechnet hatte, was aus den Umständen und den Bedingungen nicht abzuleiten war. »The new always happens against the overwhelming odds of statistical laws and their probability […] the new therefore always appears in the guise of a miracle.«[331]

Dieses Wunder, das nicht von göttlichen Mächten, sondern vom Menschen ausgeführt wird, ist ein Befreiungsakt. Es ereignet sich im Modus des Trotzdem. Es befreit sich von den Bedingungen und Umständen des Gegebenen. Daher sieht Arendt in dem Menschen, der das Wunder vollbringt, sowohl das Prinzip der Natalität als auch das der Freiheit verkörpert. »With the creation of man, the principle of beginning came into the world itself, which, of course, is only another way of saying that the principle of freedom was created when man was created but not before.«[332]

Das Neue ist laut Arendt die stattgefundene »infinite inprobability«[333], die in dem bzw. durch den Menschen in die Welt kommt. Durch die eingetroffene »unendliche Unwahrscheinlichkeit«[334] wird das Bestehende herausgefordert und umgeworfen. Somit entsteht eine Öffnung im repetitiven Zirkel des zu

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Erwartenden. Durch die Öffnung verlässt der Mensch den Bereich des Berechenbaren, Vorhersagbaren und Stabilen. Er lässt die Schutzmechanismen von biologischem und gesellschaftlichem Sein hinter sich und setzt sich unbekannten Konsequenzen aus. Natalität ist in Arendts Denken nicht nur das anthropologische Konzept der Gebürtigkeit und das politische Kernmodell der Freiheit. Natalität drückt die existentielle Einsicht aus, dass tatsächliche Verbindung zur Welt und zum Mitmenschen nur in der Abweichung vom Gegebenen möglich ist. Repetition verschließt und verharrt im Modus der Reaktion. Aktion, also Handeln als etwas Neues, ist nur durch Unterbrechung möglich. Unterbrechung heißt aber Orientierungsverlust, Verunsicherung, Unberechenbarkeit und Schutzlosigkeit. In diesem Zustand ist der Mensch absolut ausgesetzt, absolut berührbar. Hier kann sich die Freiheit verwirklichen.

Sich dem Neuen zu exponieren, die Potenziale der Natalität zuzulassen, bedeutet den Verzicht auf eine berechenbare Sicherheit. Handeln bringt Gefahren mit sich. Obwohl es wie aus dem Nichts kommt,[335] wirkt jede Handlung auf das Bestehende ein. »Action […] always establishes relationships and therefore has an inherent tendency to force open all limitations and cut across all boundaries.«[336] Die Wirkung des Handelns ist nicht vorhersagbar und seine Konsequenzen nicht widerrufbar. »The consequences are boundless«[337]. Diese Grenzenlosigkeit ist die dem Handeln inhärente Gefahr. Die Gefahr einzudämmen, wie das diverse politische Ideen und Systeme versuchten, ist nur durch die Zerstörung des Handelns möglich, wodurch jedoch auch Natalität und Freiheit mitvernichtet werden.[338]

Da Arendt Natalität als Modus des Politischen konzipiert und zentral stellt, gleichzeitig aber die vom Handeln verursachten Fallstricken anerkennt,[339] führt sie kompensierend und stabilisierend den politischen Akt des Vergebens und des Versprechens ein.[340] Sie sollen eine, die Berührbarkeit bewahrende, Form von Zuverlässigkeit ermöglichen.

2.5.1 Vergeben

Totalitarismus ist vervollständigter Weltverlust und vollkommene Weltverschließung. Die Realität ist für den Einzelnen weder als Tatsachenwahrheit noch als das Außen, mit dem man in Berührung kommen kann, zugänglich. Das geschlossene politische System ist die entsprechende Manifestation davon, was auf privater Ebene gefühlt und erlebt wird: Isolation, Schock, Grauen, Angst, Schmerz und die Gefangenschaft in einer Repetition, von der keine

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Abweichung möglich ist. »If left to themselves, human affairs can only follow the law of mortality«[341], behauptet Arendt. Sterblichkeit als Gesetz bedeutet die Erfahrung von Weltverlust, Weltverschließung, Repetition und von gescheiterter Verbindung.

Diesem geschlossenen Zirkel setzt Arendt im Akt des Vergebens eine andersgeartete emotionale Haltung entgegen. Während Rache die ursprüngliche Tat durch einen permanenten Rückbezug verewigt, ist Verzeihen eine Reaktion, die Platz für Neues schafft und somit selbst zum Handeln wird. »Forgiving is the only reaction which does not merely re-act but acts anew and unexpectedly, unconditioned by the act which provoked it and therefore freeing from ist consequences«[342]. Während Rache berechenbar ist, ist Vergeben etwas Unberechenbares. Es tritt dort auf, wo die logische, zu erwartende Antwort die Vergeltung wäre. Vergeltung ist »relentless automatism […] which by itself never comes to an end«[343]. Vergeben und Verzeihen setzen jedoch ein Ende, aber nicht im Modus der Mortalität, sondern in jenem der Natalität. Sie befreien vom Alten, unterbrechen die Repetition und lassen das Neue zu.

Rache setzt kein Ende, sie perpetuiert. Ein Ende könnte man laut Arendt auch durch eine angemessene Bestrafung setzen.[344] Doch sind die Perspektiven von Vergeben und Bestrafen prinzipiell unterschiedliche. Während sich die Strafe auf das Alte bezieht, richten sich Vergeben und Verzeihen auf die sich öffnende Zukunft. Der Horizont des Alten wird überschritten. »[…] [the] aspect of forgiveness where the undoing of what was done seems to show the same revelatory character as the deed itself.«[345] Während durch Vergeben das Neue gestiftet und das Alte vernichtet wird, zielt Bestrafung auf die angemessene Vergeltung des Alten.

Trotz dieser zwei unterschiedlichen Ansätze stoßen sowohl Vergeben als auch Bestrafen auf die gleiche Grenze des radikal Bösen.[346] Das radikal Böse – den Ausdruck entleiht Arendt von Kant[347] – ist die Tat, die den Bereich der menschlichen Angelegenheiten prinzipiell übersteigt. Es kann weder angemessen bestraft noch verziehen werden, weil es den Rahmen, innerhalb dessen diese Antworten sinnvoll wären, zerstört. Im Totalitarismus-Buch nennt Arendt das radikal Böse noch »absolute evil«[348], meint damit aber dasselbe,[349] wie mit »radical evil«[350] in *The Human Condition*, nämlich: »When the impossible was made possible it became the unpunishable, unforgivable absolute evil […] which anger could not revenge, love could not endure, friendship could not forgive.«[351]

In *The Human Condition* arbeitet Arendt ihr Konzept der Vergebung in Berufung auf Jesu Lehre aus.[352] Jesus zitiert sie auch zum Abschluss ihrer

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

knappen Ausführungen über das radikal Böse. Der Lehrer aus Nazareth hätte nämlich selbst die Unauflösbarkeit solcher Taten erkannt. »Hence, where the deed itself dispossesses us of all power, we can indeed only repeat with Jesus: ›It were better for him that a millstone were hanged about his neck, and he cast into the sea.‹«[353] Das Urteil über solche Verbrechen, die im Bereich des Menschlichen nicht greifbar sind, überlässt Jesus dem Jüngsten Gericht. Arendt scheint das zu teilen, denn sie kommentiert nur: Die Ergebnisse jenes Gerichts würden das menschliche Leben auf dieser Erde nicht mehr betreffen.[354] Konsequenterweise entwickelt sie das Vergeben als innerweltliches Konzept, das für das menschliche Zusammenleben von großer Bedeutung ist. »The discoverer of the role of forgiveness in the realm of human affairs was Jesus of Nazareth.«[355] Arendt säkularisiert Jesu Idee nicht, sondern zeigt, dass sie keine religiöse, sondern von Anfang an eine intrinsisch innerweltliche Lösung war, in der sich Natalität als menschliche Fähigkeit zum Neuen bewies. In Arendts Interpretation begründet Jesus die Notwendigkeit des gegenseitigen Verzeihens nicht mit einem göttlichen Gebot. Der Mensch ist hier derjenige, der Gott als Vorbild dient. Erst, wenn die Jünger einander verzeihen, wird Gott ihnen gegenüber auch diese Haltung einnehmen können.[356] Vergeben ist eine Form von menschlicher Macht, durch die man sich von der Vergangenheit befreien und das Leben fortsetzen kann.[357] Die Erkenntnis, dass Vergeben notwendig ist, ist von der Einsicht geleitet, dass Überschreitungen im menschlichen Miteinander angelegt und unvermeidlich sind. Arendts Appell, zu vergeben, entspringt der Struktur des Handelns. Derjenige, der handelt, kann die Konsequenzen seiner Tat nicht absehen. »The reason for the insistence on a duty to forgive is clearly ›for they know not what they do‹.«[358]

Vergeben ist der Akt der Befreiung, der sich auf beide Parteien bezieht. Durch das Verzeihen werden sowohl derjenige, der die Missetat begann, als auch derjenige, der diese erleiden musste, freigesetzt. Sie brechen die repetitive Geschlossenheit auf und treffen sich in der wiedergewonnenen Freiheit. So etabliert das Vergeben eine spezifische Beziehung. »Forgiving and the relationship it establishes is always an eminently personal (though not necessarily individual or private) affair in which what was done is forgiven for the sake of who did it.«[359]

Vergeben und Verzeihen finden immer im Hinblick auf die Person statt, behauptet Arendt. Sie blicken nicht auf die Tat, die nach einer angemessenen Bestrafung oder nach Vergeltung ruft, sondern sehen denjenigen, der die Verfehlung begann. Arendt weist darauf hin, dass aufgrund einer christlichen

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Tradition Vergeben und Liebe als einander gegenseitig bedingend verstanden werden.[360] Nur dem könnte man vergeben, den man liebte und nur dem, den man wirklich liebte, vergäbe man alles ohne Hinblick auf seine Tat, allein Aufgrund der Liebe zu ihm.

Wäre Liebe eine unentbehrliche Voraussetzung des Verzeihens, kommentiert Arendt, wären Vergeben und Verzeihen für den politischen Bereich irrelevant. Denn das Politische findet nie zwischen zwei einander liebenden Menschen statt, im Gegenteil. In der Liebe verschwindet die Welt zwischen den einander Liebenden, sie verschmelzen in ihrer Zuneigung, werden selbst- und weltlos. Das Politische ist aber innerweltlich und betrifft die Pluralität der vielen, also kann Verzeihen im Politischen nicht aus der Liebe zu einer bestimmten Person abgeleitet werden. Dass das Konzept des Verzeihens politisch doch nützlich ist, begründet Arendt damit, dass es für das private Phänomen der Liebe eine öffentliche Alternative gibt, den Respekt.

> »Yet, what love is in its own, narrowly circumscribed sphere, respect is in the larger domain of human affairs. Respect […] is a kind of »friendship« without intimacy and without closeness; it is a regard for the person from the distance which the space of the world puts between us, and this regard is independent of qualities which we may admire or of achievements which we may highly esteem. […] Respect, at any rate, because it concerns only the person, is quite sufficient to prompt forgiving of what a person did, for the sake of the person.«[361]

Das Spezifische an der Liebe ist, dass sie sich gänzlich auf die Person bezieht, nicht auf ihre Taten oder Eigenschaften, sondern auf die Gesamtheit des anderen Menschen. So einen Bezug zu anderen zu etablieren, ist laut Arendt auch ohne private Gefühle möglich, nämlich durch Respekt. Respekt bezieht sich genauso auf das Gegenüber in seinem menschlichen Dasein wie Liebe. Ein solches Anerkennen des anderen Menschen ermöglicht Vergeben auch ohne Liebe zu der Person. Der welteröffnende und welt-wiedergewinnende Akt der Freisetzung durch Verzeihen wird aufgrund von gegenseitigem Respekt in den Bereich des Politischen übertragen bzw. dort aktualisiert. Das Politische kann ohne den Akt des Vergebens nicht erhalten bleiben. Überschreitungen, Missetaten und Verfehlungen sind dem Handeln an sich inhärent und unvermeidlich.

> »[…] trespassing is an everyday occurrence which is in the very nature of action's constant establishment of new relationships within a web of relations,

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> and it needs forgiving, dismissing, in order to make it possible for life to go on by constantly releasing men from what they have done unknowingly. Only through this constant mutually release from what they do can men remain free agents, only by constant willingness to change their minds and start again can they be trusted with so great a power as that to begin something new.«[362]

Erst durch die Einführung von Respekt wird es verständlich, warum für Arendt die Verbrechen des totalitären Staates unverzeihlich sind und in die Kategorie des radikal bzw. absolut Bösen gehören. Respekt bedeutet, dass man im Gegenüber den Menschen anerkennt. Menschen sind fehlbare Wesen, deren verwerfliche Taten durch die Aufdeckung der Motive – »evil motives of self-interest, greed, covetousness, resentment, lust for power, and cowardice«[363] – begriffen und verstanden werden können. Vergeben ist in solchen Fällen möglich, weil im Gegenüber das Menschliche aufzufinden ist. In Arendts Auffassung verloren die NS-Täter durch ihre Taten genau diese Menschlichkeit. Da sie sich durch grausame Handlungen vom Menschsein disqualifizierten, könne man ihnen auch keinen Respekt mehr entgegenbringen. Deshalb sei Vergeben unmöglich. »Just as the victims in the death factories or the holes of oblivion are no longer ›human‹ in the eyes of their executioners, so this newest species of criminals is beyond the pale even of solidarity in human sinfulness.«[364]

Die Zukunft, die vom unerwarteten Handeln immer wieder erschüttert wird, benötigt stabilisierende Maßnahmen. Ohne diese würde das politische Leben in einer angsteinflößenden Unsicherheit aufgehen oder zum anarchistischen Chaos werden. Um weiterhin Raum für die sich ereignende unendliche Unwahrscheinlichkeit bereit zu halten und die damit einhergehende Öffnung, Berührbarkeit und Schutzlosigkeit zu kompensieren, führt Arendt das gegenseitige Versprechen als stabilisierende pathische Haltung ein.

2.5.2 Versprechen

Laut Arendt gab es in der Geschichte der politischen Philosophie keine Beispiele dafür, dass Verzeihen als genuin politischer Akt anerkannt wurde. Anders steht es um das Versprechen, Arendts zweites ›Heilmittel‹ für die Unberechenbarkeit des Handelns. Als frühestes Beispiel dieser Tradition des Versprechens nennt Arendt Abraham, den sie von einem »passionate drive toward making covenants«[365] getrieben sieht. Verträge, denen ein

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gegenseitiges Versprechen vorausgeht, sind eine verbindliche Form der Einigung. Die Beteiligten sichern einander durch ihr Wort zu, sich an das Vereinbarte zu halten. So erzeugen sie eine gewisse Vorhersagbarkeit des eigenen zukünftigen Verhaltens. »[…] the power of stabilization [is] inherent in the faculty of making promises.«[366]

Versprechen sind aufgrund einer »twofold darkness of human affairs«[367] notwendig. Erstens ist der Mensch prinzipiell unzuverlässig. Im Verlauf von der Geburt hin zum Tod verändert er sich permanent. Sowohl seine biologische Konstitution als auch seine Gedanken, seine Überzeugungen, seine Gefühle und Ansichten sind im Wandel. Da die Veränderungen nicht vorsätzlich geschehen, können Menschen »never guarantee today who they will be tomorrow«[368]. Die Unvorhersehbarkeit des Handelns ist der zweite Grund, warum gegenseitige Versprechen so immens wichtig sind. Auf die Unberechenbarkeit des Handelns zu verzichten, würde zwar Stabilität erzeugen, aber auch die Natalität des Menschen vernichten. Will man die geteilte Wirklichkeit in Freiheit etablieren und miteinander in tatsächlicher Verbindung bleiben, gibt es außer dem Versprechen keine stabilisierende Kraft.

Die Tradition der politischen Philosophie und der Politik zeugt von Versuchen, diese zweifache Unberechenbarkeit durch Dominanz und Herrschaft minimalisieren bzw. eliminieren zu wollen. Diese Tendenzen führten in letzter Konsequenz immer zur Vernichtung der Freiheit. Freiheit kann nur bewahrt werden, wenn jeder Mensch seine Natalität und die dieser inhärenten Unberechenbarkeit in das menschliche Zusammenleben einbringen kann. Damit dieses Engagement weder Willkürlichkeit noch Chaos verursacht, sind gegenseitige, bindende Versprechen als ein Minimum an Stabilität unverzichtbar.

Versprechen, die der Anerkennung der Interdependenz entspringen und ein *a priori* Vertrauen voraussetzen, wie das Arendt schon in ihrer Dissertation einführt, münden in Verträgen,[369] die nicht auf Unterwerfung oder Hierarchie, sondern auf Gegenseitigkeit beruhen. Verträge zeugen nicht von Souveränität, sondern von Interdependenz. Sie sind nicht unerschütterlich und können gebrochen werden – nur durch Mittel der Erpressung oder der Unterdrückung könnte man ihre Einhaltung erzwingen. Arendt bezeichnet Versprechen nicht als eine immerwährende Lösung, als das gelobte Land für ein behütetes Zusammenleben, sondern als sichere Inseln im Ozean der Unsicherheit.[370] Versuchten sie zum Festland oder sogar zum Kontinent zuammenzuwachsen, würden sie die Freiheit im menschlichen Zusammensein, »the joy of inhabiting together with others a world«[371], vernichten.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Politisches Leben, das auf gegenseitigen Versprechen beruht, ist grundsätzlich fragil. Diese Zerbrechlichkeit entspricht den ontologischen Eigenschaften des Menschen als ein sterbliches Wesen, das aber zum Neuen fähig ist. Er ist selbst Träger von Unberechenbarkeit und Unwiderruflichkeit. Erst durch diese riskanten, destabilisierenden Eigenschaften ist es garantiert, dass die Welt und das Miteinander nicht in der Repetition gefangen bleiben, dass Neugestaltung für immer möglich bleibt.

> »The danger and the advantage inherent in all bodies politic that rely on contracts and treaties is that they […] leave the unpredictability of human affairs and the unreliability of men as they are, using them merely as the medium […] into which certain islands of predictability are thrown and in which certain guideposts of reliability are erected. The moment promises lose their character as isolated islands of certainty in an ocean of uncertainty, that is, when this faculty is misused to cover the whole ground of the future and to map out a path secured in all directions, they lose their binding power and the whole enterprise becomes self-defeating.«[372]

2.5.3 Mut

Zu vergeben sei notwendig, weil der Mensch die Verantwortung für die unvorhersehbaren Konsequenzen seines Handelns nie ganz übernehmen könnte und weil seine Taten unwiderruflich sind. Ohne Vergebung wäre das Individuum für immer an seine Tat gefesselt. Verzeihen stellt daher sowohl die gemeinschaftliche als auch die individuelle Freiheit wieder her.

Versprechen betrifft den Menschen selbst insofern, dass es ihn auf das Vereinbarte festlegt. Es stabilisiert seine Identität durch sein gegebenes Wort, es verlangt ihm ab, verlässlich zu bleiben und der Mensch zu sein, der das Versprechen ablegte.

> »Without being bound to the fulfilment of promises, we would never be able to keep our identities; we would be condemned to wander helplessly and without direction in the darkness of each man's lonely heart, caught in its contradictions and equivocalities.«[373]

Vergeben und Versprechen ermöglichen nicht nur, dass das menschliche Miteinander in Freiheit stattfinden kann, sondern fügen den Einzelnen in dieses Zusammensein auch ein. Vergeben und Versprechen machen es dem Menschen möglich, aus der Isolation der Vergangenheit herauszutreten und sich

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zur Welt und zu seinem Mitmenschen in eine stabile Verbindung zu setzen. Es wird an ihm festgehalten, indem er sein Wort gibt. Durch sein Versprechen wird er zum Mitglied des pluralen Miteinanders. Es wird ihm vergeben, wenn er Verfehlungen begeht, d.h. er muss nicht in die Isolation zurück.

Sowohl Vergeben als auch Versprechen sind grundsätzlich an Pluralität gebunden. Sie finden im Miteinander statt[374] und bürgen dafür, dass diese Vielstimmigkeit bewahrt und gelebt werden kann. Das Miteinander kann erst durch Vergeben und Versprechen wiederhergestellt werden. In den politischen Akten des Vergebens und des Versprechens drückt sich aus, dass Verfehlungen und Unvorhersehbarkeiten mitgedacht sind und als anthropologische Gegebenheiten erkannt werden. Vergeben und Versprechen stabilisieren die strukturelle Verfehlbarkeit des Miteinanders bei Wahrung seiner Offenheit.

Arendt setzt diesem dynamischen politischen Modell die Platon'sche Tradition entgegen. Diese forderte als Form des politischen Zusammenseins Herrschaft und verwarf Pluralität. Platons politische Ordnung sei aus dem souveränen Umgang des Ichs mit dem Selbst abgeleitet[375] und nach dem Vorbild des disziplinierten Selbstverhältnisses entworfen worden. Genauso wie die Seele vom Geist dominiert und ihm unterworfen ist, sollten auch die Aufteilung der unterschiedlichen Klassen und ihrer Zuständigkeiten in der idealen Gesellschaft, dem Philosophenstaat, stattfinden. Dabei gibt es die mehr und die weniger Würdigen, je nachdem, wie sehr sie ihr Sein der Wahrheit der Ideen zu unterwerfen bereit sind.[376]

Diesem Modell der souveränen Selbstbeherrschung setzt Arendt die Interdependenz der Pluralität entgegen. Der Mensch ist auf die Bestätigung seines Seins durch den anderen angewiesen, damit er Teil einer Gemeinschaft werden kann. Um Pluralität etablieren zu können, muss man einander als Gleiche anerkennen. Diese Anerkennung ist u.a. auch die Sichtbarwerdung der eigenen Verfehlungen, der brüchigen, instabilen Identität und der Angewiesenheit auf die stabilisierende Wirkung von anderen.

Angewiesenheit ist Kontrollverlust, fehlende Souveränität und riskante Berührbarkeit. Mut ist vor diesem Hintergrund »one of the most elemental political attitudes«[377]. Mut zeigt sich nicht in der Heldentat, sondern darin, dass man die Schwelle des Haushalts überschreitet und sich öffentlich zeigt. Im Haushalt ist der *pater familias* Herrscher. Er kontrolliert die Abläufe, er plant die Prozesse und trifft Vorhersagen. Er sorgt souverän für das eigene Ich und dessen Erhalt. Sein Verhältnis zu den anderen innerhalb des Haushalts ist das Verhältnis des alleinigen Herrschers zu den Untertanen. Die anderen

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schränken seine souveräne Machtausübung nicht ein, ihre Natalität bleibt unsichtbar, sie handeln nicht.

Im Bereich des Öffentlichen sind aber alle Anwesenden gleich. Sie handeln, sie sprechen, sie sind vernehmbar, sie haben Intentionen und agieren in ein schon bestehendes Netz hinein. Dieses Bezugsgewebe fordern sie mit ihren Taten und Worten immer aufs Neue heraus, gestalten es um, destabilisieren es. Mut als politische Leidenschaft bedeutet, dass man sich dem Kontrollverlust und der Fremdwahrnehmung aussetzt. Mut, als Überschreitung der Haustürschwelle, impliziert die Anerkennung der eigenen Abhängigkeit von anderen, die einen als Sprechenden und Handelnden wahrnehmen bzw. einem seine Existenz bestätigen. Man benötigt die anderen und die gemeinsame Welt, um nicht der Isolation anheimzufallen oder im repetitiven Zirkel des biologischen Seins gefangen zu bleiben.

Mut ist die politische Leidenschaft schlechthin. Es braucht Mut, in die Interdependenz einzutreten. Mit diesem Eintritt signalisiert man, dass man auf das Miteinander und auf seine stabilisierende, kompensierende und Freiheit ermöglichende Angebote angewiesen ist. Mut ist notwendig, um vergeben und versprechen zu können, um Glaube an und Hoffnung für die gemeinsame Welt aufzubringen. Im Angesicht all der unerträglichen Tatsachen dieser Welt kann es ohne Mut keine Zukunft geben. Mut ist die öffnende Leidenschaft, die das Neue beginnt.

> »[…] faith and hope [are] those two essential characteristics of human existence which Greek antiquity ignored altogether, discounting the keeping of faith as a very uncommon and not too important virtue and counting hope among the evils of illusion in Pandora's box. It is this faith in and hope for the world that found perhaps its most glorious and most succinct expression in the few words with which the Gospels announced their ›glad tidings‹: ›A child has been born unto us‹.«[378]

2.6 Emotionale Phänomene und die Möglichkeit der Berührung

Durch das Zusammenlesen von Arendts Frühwerk mit ihren späteren Schriften kristallisiert sich eine Deutung emotionaler Phänomene heraus: Sie sind weltstiftende, öffnende oder weltvernichtende, schließende Erscheinungen. Indem sie den Menschen von dem Außen abschirmen, zerstören sie das Miteinander. Diese Wirkung kann das Heraufbeschwören von Liebe genauso er-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zielen wie rassistische Ideologien. Das Ausschlaggebende ist nicht das Gefühl an sich, sondern ob es Berührbarkeit ermöglicht bzw. zulässt.

Die Frage, inwiefern emotionale Phänomene der Logik des Politischen widersprechen, stellt sich für Arendt in einer spezifischen Weise. Gängig ist diese Gegenüberstellung, weil der Bereich der Politik als Stabilität, Vorhersagbarkeit und Planbarkeit konzipiert wird, der durch die Unberechenbarkeit und Intensität der Emotionen gefährdet werden kann. Doch ist bei Arendt das Politische selbst ein äußerst fragiler Raum, der sowohl durch die Vielstimmigkeit der Beteiligten als auch durch das politische Prinzip des Neuanfangs unberechenbar ist und immer wieder destabilisiert wird. Sollte es jedoch diese Unvorhersagbarkeit und Offenheit verlieren, könnte es keine Freiheit mehr geben, das Politische würde sich selbst auflösen.

Vor dem Hintergrund dieser Bedeutungsverlagerung des Politischen befragt Arendt emotionale Phänomene in Bezug darauf, ob sie die strukturelle Offenheit des Politischen unterstützen oder verhindern. Meine Analyse zeigte, dass sich Emotionen in diesem Kontext sehr unterschiedlich verhalten können. Sobald sie isolieren, verhindern sie die Etablierung und die Bewahrung des politischen Miteinanders. Sind sie jedoch Ausdruck von Betroffenheit – wie z.B. das Mitleiden – oder von Natalität – wie z.B. Mut –, konstituieren sie den politischen Bereich aktiv mit bzw. schützen davor, dass Freiheit und Pluralität im Miteinander zerstört werden.

Arendts Kritik an Rousseau besteht nicht in einer generellen Absage an Gefühle im politischen Bereich, sondern darin, dass in Rousseaus Konzipierung diese Gefühle isolierend und weltverloren sind, den Menschen vor der Welt und vor dem anderen verschließen. Arendt kritisiert Rousseaus Auffassung nicht, weil sie ›emotional‹, sondern weil sie selbstbezogen und weltverloren ist.

Emotionale Phänomene tragen nicht nur zum individuellen Weltverlust bei (wie das Arendt in ihrer Dissertation thematisiert), sondern auch zur Isolierung der Bürger. Durch Schrecken, Entsetzen und Angst etablierte der totalitäre Staat eine weltleugnende Abhängigkeit seiner Bürger. Die Emotionen wirkten weltverschließend und befestigenden *Status quo* des Staatsterrors. Der repetitive Mechanismus des biologischen Lebens wurde in den politischen Bereich übertragen.

Arendts Frühwerk, die Biografie der Rahel Varnhagen, betont dagegen die immense innerweltliche Relevanz der Berührbarkeit. Laut Arendt fand Rahel Varnhagen ihren Platz in der Welt erst, als sie sich vor der Berührbarkeit nicht mehr schützen wollte, sondern sich ihr bewusst aussetzte. Ein solches Sich-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Exponieren führt dazu, dass die Ereignisse des Lebens erlitten werden. Durch die hermeneutische Interpretation von Arendts Gedanken zeichnet sich ab, dass erst eine solche pathische Haltung es ermöglicht, dass der Mensch die Wirklichkeit erfährt und sie nicht leugnet. Sie zu erleiden, ist die Voraussetzung davon, dass man die Wirklichkeit kennenlernt. Damit datiert Arendt die Entstehung der politischen Lüge lange bevor noch sie zur Propaganda werden könnte. Sie beginnt, sobald man die Fakten des eigenen Standpunktes im Miteinander nicht wahrnehmen will – weder als brodelnden Zorn gegen die mächtigen Unterdrücker noch als niederschlagende Trübsal in Anbetracht der Entrechtung. Das Politische kann ohne einen solchen Wirklichkeitsindex nicht bestehen.

Berührbarkeit und der Mut des Sich-Aussetzens sind Motive, die für Arendts Konzeption des Miteinanders im politischen Raum zentral sind. Emotionale Phänomene werden durch die Optik der Berührbarkeit untersucht und bewertet. Sind sie Ausdruck von bzw. öffnen sie den Menschen für Betroffenheitserfahrungen, sind sie für den politischen Raum von großer Bedeutung.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3. Politiken der Berührbarkeit

»Niemand litt je an einem schlimmeren Fall von Hellasverehrung als Arendt.«[1], behauptet Judith Shklar. Ihre kritische Bemerkung knüpft an den Heldenkult an, der Arendt nachgesagt wird. Sie würde nur souveräne, selbstwirksame Männer – die Staaten gründen, Revolutionen initiieren, sich befreien und regieren – als politische Akteure anerkennen. Diese Kritik Arendt'scher Subjekte erweist sich jedoch bei einer genaueren Lektüre als nicht haltbar. Nicht nur sind die Personen, deren Biografien Arendt rekonstruiert – Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Walter Benjamin, Isak Dinesen (d.i. Karen Blixen) – scheiternde, den Umständen ausgesetzte Figuren. Auch sind Arendts (unsystematisch entwickelte) Gedanken über das Subjekt, die Person und Individualisation durch Abhängigkeit und Interdependenz, durch die Unverfügbarkeit des Selbst und durch die Angewiesenheit auf ein konstitutives Außen gekennzeichnet.

Arendts Gedanken über die Bedingtheit des Menschen machen ihr Werk an subjektivierungstheoretische Überlegungen anschlussfähig. Diese teilen über alle Unterschiede zwischen poststrukturalistischen, psychoanalytischen und praxeologischen Subjektivierungstheorien hinweg die Grundannahme, dass moderne Subjekte von gesellschaftlichen Machtverhältnissen prinzipiell und unhintergehbar bestimmt sind. Sie sind in ein Machtgefüge qua Geburt bzw. mit Eintritt in die soziale Welt eingelassen und werden von dieser geprägt und geformt, werden durch diese überhaupt erst zu ›Jemandem‹. Freiheit liegt aus subjektivierungstheoretischer Perspektive nicht außerhalb der Gesellschaft, sondern in den Räumen, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse dafür bestimmt wurden. So ist grundsätzlich keine Befreiung möglich, insofern diese Bedingtheit das Subjekt überhaupt erst hervorbringt. Nur indem die Gesellschaft verändert wird, kann das Subjekt jemand anderer werden.[2]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Auch bei Arendt sind Handeln und Revolution in ein individuelles und kollektives Bedingungsnetz (u.a. historische Lage, tradierte Kultur, sozioökonomische Verhältnisse, »race«, Geschlecht, Religionszugehörigkeit und sozialer Status) eingeflochten. Solche Bedingtheit reflektiert und berücksichtigt Arendt in ihrem Werk, wie das gegenwärtig feministische,[3] postkoloniale oder intersektionale Reflexionen tun. Das Arendt'sche Subjekt ist nicht souverän, sondern prinzipiell abhängig und bedingt. Dennoch bestehen zwischen subjektivierungstheoretischen Überlegungen und zwischen Arendts Denken Unterschiede. Erstens liegt Arendts Fokus nicht auf der Genealogie und auf der Funktionsweise solcher Bestimmtheiten, sondern auf einem Glauben an einen Überschuss, der es auf eine wundersame Weise ermöglicht, solche weltverschließenden Abhängigkeiten und Machtverhältnisse aufzubrechen. Arendt denkt das Neue als ein Phänomen, das die Grenzen des Gegebenen überschreitet und aus der Vergangenheit nicht lückenlos abgeleitet werden kann. Zweitens ist Arendts Theorie aus subjektivierungstheoretischer Perspektive betrachtet machtblind. Sie reflektiert nicht, wie soziale Umstände politische Handlungsmöglichkeiten verschließen bzw. wie das Individuum von einer (produktiven) Macht durch und durch bestimmt ist.

Jedoch lege ich im Folgenden eine Lesart vor, die beweist, dass Arendt – bezogen auf das öffentliche Erscheinen – eine detailreiche Vorstellung davon hat, wie politische Subjektivierung stattfindet. Meine Interpretation klärt einerseits die Bedeutung der Wörter Subjekt und Person in Arendts Werk. Andererseits argumentiere ich dafür, dass auch Arendt ein Werden des Menschen denkt. Die dynamisierenden, formenden Kräfte sind aber nicht die Machtverhältnisse im gesellschaftlichen Miteinander, sondern die Liebe zur Welt und die Bejahung der eigenen Bedingtheit: Vorgänge, die zum politischen Handeln befähigen.

3.1 Wer einer ist

Wer einer ist, wie er in der Welt erscheint und auf jene einwirkt ist eine Frage, die sich durch Arendts ganzes Œuvre zieht.[4] In ihrem 1958 veröffentlichten Werk *The Human Condition* widmet sie sich den Tätigkeitsbereichen, in denen sich der Mensch während seines Lebens engagiert. Sie stellt die Frage, was diese unterschiedlichen Formen der Beschäftigung über die menschliche Verfasstheit aussagen. In diesem Buch entwickelt Arendt den für ihr politisches Denken zentralen Begriff des Handelns als eine Tätigkeit, die weder von Not-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wendigkeiten noch von einer Zweck-Mittel- bzw. Kausalitätslogik bestimmt ist, sondern die menschliche Freiheit schlechthin ausdrückt.

Aufgrund des dabei entwickelten Freiheitskonzepts erntet Arendts Konzeption des Handelns und des Politischen noch bis heute viel Kritik. Sie blende es aus, wie voraussetzungsreich diese Begriffe seien, wie sehr sie nur von freien männlichen Bürgern der Mehrheitsgesellschaft erfüllt und gelebt werden könnten, die keiner Minderheit zugehörig sind. Diesen kritischen Anmerkungen widerspricht jedoch, dass Arendts Handelnde keine souveränen und unabhängigen Individuen sind. Genau das Gegenteil trifft zu. Immer wieder stellt sie heraus, dass Handelnde mit ihrer grundsätzlichen Interdependenz – die Kondition des Miteinanders, die man in Arendts Denken seit ihrer Dissertation findet – konfrontiert werden.

Für die Bezeichnung der Handelnden benutzt Arendt in ihrem Buch mehrere, einander teils widersprechende Wörter: »agent«, »author«, »master«, »doer«, »hero« – aber auch »actor«, »sufferer« und »subject«. Alleine die Auflistung dieser Ausdrücke zeigt die Paradoxie und die Grundspannung von *The Human Condition*. Einerseits ist Handeln eine wundersame Kraft, andererseits eine zu erleidende Macht. Der Handelnde ist nie ausschließlich der Held der Geschichte, sondern auch derjenige, dem die Ereignisse widerfahren.

In *The Human Condition* katalogisiert Arendt geradezu die vielfältige Abhängigkeit und Bedingtheit des Handelnden. Er benötigt die Unterstützung seiner Mitmenschen, damit seine beginnende Tat langfristige Wirkung erzielt und nicht sofort im Augenblick des Beginnens zu Asche wird. Er ist auf den Geschichtenerzähler angewiesen, damit seine Taten im Nachhinein erzählt, festgehalten und innerweltlich werden und nicht aus der kollektiven Erinnerung verschwinden. Er benötigt eine Öffentlichkeit, die ihn als Handelnden wahrnimmt, anerkennt und ihm eine Existenz im Miteinander ermöglicht. Ohne diese externe Validierung könnte er seine weltformende Freiheit nicht ausleben. Darüber hinaus ist er auf die Sprache selbst angewiesen. Ohne sie könnte sich der Mensch weder artikulieren noch sich Gehör verschaffen.

Durch die Ausarbeitung solcher Unterwerfungs- und Abhängigkeitskonstellationen möchte ich zeigen, wie Arendt Interdependenz im Miteinander konzipiert und wie diese Angewiesenheit aufeinander den Menschen gleichzeitig bestimmt und befähigt.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3.1.1 Der Unterworfene

Freiheit definiert Arendt als Freisein von Not bzw. Notwendigkeit. Da der Mensch in allererster Linie ein biologisches Lebewesen ist, ist er in Form von Hunger, Erschöpfung und anderen körperlichen Bedürfnissen »subject to necessity«[5]. Im Augenblick seines öffentlichen Erscheinens ist er hingegen jemand, der sich um die Erhaltung seines biologischen Lebens erfolgreich gekümmert und sich aus dieser existentiellen Not befreit hat. Er ist aber nicht nur versorgt, sondern auch jemand, der weder Befehle folgen noch selbst verteilen muss. Freiheit bedeutet »neither to rule nor to be ruled«[6]. Sie ist Unabhängigkeit von Konstellationen, in denen Zwang bestimmend ist bzw. von Verhältnissen, in denen der Mensch Zwängen unterworfen ist. Selbst Herrschende sind nicht frei, weil sie die Aufgabe des Herrschens bestimmt.

»Subjectivity«[7] verbindet Arendt mit dem Bereich des Unfreien, den sie im Privaten ansiedelt.[8] In diesem ist man nicht nur den biologischen Bedürfnissen oder, als Sklave, den Befehlen des Hausherrn unterworfen, sondern auch der Unsichtbarkeit. D.h. allem, was sich in einem regt bzw. einem zustößt, aber für andere wegen der Dunkelheit des Privaten[9] nicht wahrnehmbar ist. Diese Unsichtbarkeit bewirkt eine Gefangenschaft »in the subjectivity of their own singular experience«[10]. In dieser Hinsicht ist Schmerz die »most radical subjectivity«[11]. Er schneidet den Erleidenden von der Welt gänzlich ab und unterwirft ihn seiner körperlichen Not, so dass »[…] I am no longer ›recognizable‹ to the outer world of life.«[12]

Unterwerfung bedeutet daher nicht nur Adressat von Befehlen und Nöten zu sein, sondern auch eine essenzielle Unsichtbarkeit für die Außenwelt. Was nicht sichtbar oder gehört ist, ist kein Teil des Miteinanders und kann daher auch nicht verändert werden. Subjektivität bedeutet somit Unterworfenheit unter das Gegebene, die Dominanz des So-ist-Zustands. Im Modus der Subjektivität bleibt die Welt dem Menschen verschlossen.

In einer Fußnote[13] zitiert Arendt eine Geschichte, die Plutarch in den *Parallelbiographien* über Demosthenes erzählt. Zu Demosthenes kommt ein Mann und will ihn als seinen Anwalt engagieren, da er von jemandem angegriffen und geschlagen wurde und durch ihn schwere Gewalt erlitt. Demosthenes zweifelt die Wahrheit der Geschichte an: » ›But certainly,‹ said Demosthenes, ›you got none of the hurts which you describe.‹«[14], zitiert Arendt Plutarch. Woraufhin Demosthenes' Gegenüber seine Stimme erhebt und verzweifelt aufschreit: »›I, Demosthenes, no hurts?‹ ›Now, indeed,‹ said Demosthenes, ›I hear the voice of one who is wronged and hurt.‹« – und Plutarch ergänzt

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

die Geschichte mit dem abschließenden Gedanken: »So important in winning credence did he consider the tone and action of the speaker.«

Dass Arendt diese Geschichte zitiert, illustriert einerseits die Verbindung, die sie zwischen Sprechen und Handeln immer wieder herstellt. Sprechen und Handeln beweisen die Integrität des Menschen, wenn sie sich gegenseitig validieren und miteinander im Einklang sind. Was diese Geschichte aber auch veranschaulicht, ist die Unentbehrlichkeit der Artikulation als Sichvernehmbar-Machen. Ohne die persönliche Erfahrung überzeugend mitteilen zu können, bleibt diese unsichtbar und ohne Realität – als hätte sie nie stattgefunden. In Plutarchs Erzählung ereignet sich eine Vernehmbarkeit erst, als die Betroffenheit, die Erschütterung und das Leid artikuliert werden. Die Subjektivität der Erfahrung kann sich erst durch den Aufschrei Gehör verschaffen.[15] Indem das Erfahrene und die emotionale Betroffenheit durch die Artikulation miteinander in Einklang kommen, bricht das Opfer aus der Unsichtbarkeit seiner Unterworfenheit, d.h. seiner Subjektivität aus. Die Geschlossenheit der privaten Erfahrung wird zur innerweltlichen Realität, zu einer Wirklichkeit, auf die sich im zitierten Fall nun auch Demosthenes beziehen kann.

In der Unterworfenheit kommt dem Menschen nicht nur die Welt abhanden, sondern auch seine eigene Existenz, die es laut Arendt erst dann gibt, wenn die anderen es bestätigen, wenn man als Ebenbürtiger wahrgenommen wird. Aus der Geschlossenheit im Privaten kann der Mensch nur durch die Anerkennung durch andere heraustreten. »The presence of others who see what we see and hear what we hear assures us of the reality of the world and ourselves.«[16] Aus der Unterworfenheit führt kein souveräner, selbstbestimmter Weg heraus. Nur die Annahme der Angewiesenheit auf Andere und ein bejahter Eintritt in die Interdependenz weisen den Weg aus der Subjektivität und in die Welt.

3.1.2 »What« versus »Who«

Diese Angewiesenheit auf Andere ist bei Arendt nicht als lästige Beschränkung oder als zu überwindende Hürde konzipiert, sondern als Existenz- und Freiheitsermöglichung. »Who somebody is«[17] im Unterschied zu »what he is«[18] kann ausschließlich von einem Außen, von anderen wahrgenommen werden.[19] Das »what« eines Menschen ist in Arendts Vokabular das Offensichtliche und Beschreibbare an ihm. Seine physische Erscheinung, seine Stimme, seine Fähigkeiten und Makel, die Summe seiner Eigenschaften.[20]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dieses »what« ist im Privaten erfassbar, wo der Mensch von denen umgeben ist, die ihn – und seine Gästen, Reaktionen und Gewohnheiten – kennen. »What« ist die »sheer passive givenness«[21] des Individuums. Um aus dieser Gegebenheit in die Freiheit herauszutreten, braucht es das öffentliche Miteinander, denn erst in diesem kann der Mensch von seinem ebenbürtigen Gegenüber als »who« wahrgenommen werden.

Wer jemand ist, ist zwar undefinierbar und erst nach seinem Tod erzählbar, doch ist es durch seine öffentlichen Taten und Worten wahrnehmbar. »This disclosure of ›who‹ in contradiction of ›what‹ somebody is […] is implicit in everything somebody says and does.«[22] Sobald man versucht, das »who« des anderen darzustellen, fällt man zurück in die Beschreibung seines »what«. Obwohl man darüber sprechen möchte »what kind of ›who‹ he is«[23], entzieht sich diese Ebene der Beschreibung. In Worte kann man nur das Handeln fassen, das dieses »who« erhellt, durch das dieses »who« durchstrahlt.

Das »who« ist keine Essenz, kein Kern des Menschen. Einen solchen besitzt er laut Arendt gar nicht. In ihrer Dissertation argumentiert Arendt, dass diese fehlende Essenz es dem Menschen unmöglich macht, sich selbst zu genügen. Weil er sie nicht hat, ist er auf das Außen angewiesen. *Cupidas* und *caritas* sind Versuche, diesen Mangel durch das Einverleiben des *bonum* zu beheben. Das »who«, das Arendt in *The Human Condition* entwirft, ist daher also keine Essenz oder der wahre Kern der Persönlichkeit, sondern das Wesentliche, für den politischen Bereich Relevante am Menschen. Es meint seine Gesamtheit, die durch seine Anwesenheit im Miteinander und durch sein Sprechen und Handeln, für alle sichtbar wird. Sprechen und Handeln sind ein unbeabsichtigtes Entblößen des »who«, das nur dann stattfinden kann, wenn andere zuschauen und zuhören und dadurch die Realität bzw. die Existenz des Handelnden bestätigen.

Arendt vergleicht dieses »who« mit dem persönlichen *daimon* der griechischen Mythologie, »which accompanes each man throughout his life, always looking over his shoulder from behind and thus visible only to those he encounters.«[24] Das »who« bleibt für das Ich verborgen, nur die anderen können es wahrnehmen. Die Öffentlichkeit, in der Menschen weder gegeneinander noch füreinander, sondern frei miteinander sind,[25] ist der Bereich, in dem sich das »who« herauskristallisiert und erscheint. Öffentlich zu erscheinen bedeutet für das Subjekt, von anderen in einer Weise wahrgenommen zu werden, die es selbst nicht kontrollieren oder bestimmen kann. Sein »who« zeigt sich in seinen Taten und Wörtern stets, aber beiläufig.[26] Das Handeln intendiert nämlich nicht, das »who« zu offenbaren, sondern tut dies nebenbei,

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

während sein eigentliches Ziel der öffnende Neubeginn und das Miteinander sind. Der Mensch ist auf die Enthüllung seines »who« und den damit einhergehenden Existenz- und Realitätsgewinn angewiesen, damit er Freiheit erlangen und auf die Gestaltung der Welt einwirken kann. Ohne dieses unberechenbare Sein im Öffentlichen würde er sein »what«, seine biologische Existenz nur passiv erleiden.[27]

Öffentlicher Auftritt, Handeln und Sprechen in der Anwesenheit von anderen werden bei Arendt als prinzipielle Befreiungsakte verstanden – als Freisein von der Notwendigkeit und als Freisein zur Gestaltung dieser Welt.[28] Doch zeigt sich schon am Anfang des Sich-Enthüllens, dass diese Freiheit weder souverän noch selbstbestimmt ist. Der Handelnde kontrolliert nicht, wie er wahrgenommen wird. Er kennt nur sein »what«, aber nicht sein »who«. Während er handelt und sich dadurch auf die gemeinsame Welt bezieht, wird sein »who« als Nebenprodukt auch vernehmbar.[29] Genauso wie er, werden auch alle anderen im öffentlichen Miteinander sichtbar. Aus diesen, wie beiläufigen, unbeabsichtigten Enthüllungen bildet sich – ähnlich zur Etablierung der materiellen Welt – »the ›web‹ of human relationships«[30], »das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«[31]. Im Netz dieses Bezugsgewebes befindet sich der Handelnde, wenn er einen Anfang setzt.

3.1.3 Der Handelnde als Erleidende

Beginnen bedeutet die dem Menschen intrinsische Natalität zu aktualisieren, etwas in die Welt zu setzen, was es früher nicht gab, d.h. das Neue zu manifestieren. Arendt führt aus, dass es in der altgriechischen und der lateinischen Sprache zwei Wörter für das Handeln gab.[32] Im Altgriechischen *archein* (beginnen, führen, herrschen) und *prattein* (vollenden, erreichen, beenden) und im Lateinischen *agere* (in Bewegung setzen, führen) und *gerere* (austragen).[33] Von diesem etymologischen Hintergrund leitet Arendt ab, dass Handeln als aus zwei Momenten bestehend verstanden wurde: erstens als beginnender Akt des Einzelnen und zweitens als Durchführung durch mehrere. In der politischen Begriffsgeschichte etablierte sich laut Arendt eine Aufgabenteilung und damit einhergehend auch das Auseinanderdriften der ursprünglichen Bedeutungen. *Archein* und *agere* wurden die Signifikate für die herrschende, führende Tätigkeit, während *prattein* und *gerere* nur noch das Machen und Tun als allgemeines Tätigsein bezeichneten.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Thus the role the beginner and leader […] changes into that of a ruler; the original interdependence of action, the dependence of the beginner and leader upon others for help and the dependence of his followers upon him for an occasion to act themselves, split into two altogether different functions the function of giving commands, which became the prerogative of the ruler, and the function of executing them, which became the duty of his subjects.«[34]

Durch die Bedeutungsverschiebung wurde der Beginnende zum souveränen Herrscher,[35] der Befehle gibt, während die gleichberechtigten Mit-Ausführenden zu seinen Untertanen wurden. Sie haben, anstatt die beginnende Tat im Modus der Interdependenz mitzutragen und zu entfalten, nunmehr nur noch Befehlen zu gehorchen. Die Bedeutungsveränderung verdeckt die bestehende Angewiesenheit aufeinander bzw. die existentielle Verbindung zwischen dem Beginnendem und dem Mithandelnden. So werden beide Seiten isoliert. Die gemeinsame Welt, auf die sie sich im Miteinander beziehen, wird in unterschiedlichen Interessenbereichen geteilt.

Macht gibt es laut Arendt nur im gemeinsamen Handeln, nicht aber als individuellen Besitz des Beginnenden. Er ist weder Heros noch mit göttlichen Fähigkeiten ausgestatteter König. Der Mut[36] des Beginnenden zeigt sich darin, dass er das Risiko eingeht,[37] Initiative zu ergreifen. Die Tat allein durchzuführen ist jedoch nicht möglich. Er handelt in ein Bezugsgewebe hinein, das diverse Kräfte und Bewegungen gleichzeitig bestimmen und das deshalb widerständig und unberechenbar ist. Derjenige, der beginnt, kann nie vorhersagen, was seine Initiative bewirken, wie sie fortgeführt und welche Auswirkungen sie auf andere haben wird. Er ist »never merely a ›doer‹ but always and the same time a sufferer. To do and to suffer are like opposite sides of the same coin and the story that an act starts is composed of its consequent deeds and sufferings.«[38]

Der Handelnde weiß weder wer sein »who« ist noch wie er von anderen wahrgenommen wird, auf deren Blicke er sogar in zweifacher Hinsicht angewiesen ist. Erstens, damit seine Initiative nicht im Sand verläuft, sondern durch das kollektive Mittragen innerweltlich wird. Zweitens, weil er ohne die anderen, die sich auch auf die gemeinsame Wirklichkeit beziehen, nicht handeln könnte. Jenseits des öffentlichen Miteinanders ist Handeln nicht möglich, alleine löst man keine Revolution aus. Alles, was jemand außerhalb des

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Öffentlichen tut, bleibt im Privaten verschlossen und bewirkt in der gemeinsamen Welt keine Bewegung.

Solange Freiheit das menschliche Miteinander bestimmt, ist niemand Herr über Folgewirkungen und Konsequenzen. Diese Feststellung soll den Handelnden nicht von der Verantwortung freisprechen, sondern vor Hybris beschützen. »The actor never remains master of his acts.«[39] Gegen die Konsequenzen seiner beginnenden Tat ist auch er nicht gefeit.

3.1.4 Autorschaft und Geschichte

Vor dem Handelnden sind nicht nur die Konsequenzen seines beginnenden Aktes verborgen, sondern auch die Geschichte, die man über sein Handeln erzählen wird. Er ist ins Handeln und in die Interdependenz verwickelt. Genauso wenig, wie er sein eigenes »who« zu begreifen in der Lage ist, kann er die Zusammenhänge, die Chronologie, den Kontext und den Fluchtpunkt der Ereignisse überblicken. Er ist als Akteur durch seinen Standpunkt bedingt.

Um das Geschehene festzuhalten und für die Zukunft aufzubewahren, benötigt der Handelnde den Geschichtenerzähler, den Historiker oder den Poeten, der die Ereignisse im Nachhinein in einer Narration anordnet und als geschlossene Geschichte erzählt. Der Handelnde wird nicht zum Autor seiner Geschichte. Er ist Akteur während der Ereignisse, der Erleidende ihrer Folgen und der Protagonist der Geschichte.

Die Aufgabe des Geschichtenerzählers ist es einerseits, die Ereignisse geordnet nachzuerzählen. Andererseits ist er derjenige, der das »who« des Handelnden nach dessen Tod vollständig begreifen und in der Erzählung darstellen kann. »[…] the essence of who somebody is – can come into being only when life departs, leaving behind nothing but a story.«[40] Der Geschichtsschreiber erzählt die Gesamtheit eines Lebens in Form der Biografie und enthüllt dadurch das »who«. »Who somebody […] was we can know only by knowing the story of which he is himself the hero – his biography, in other words«[41]. Erst in der nachträglichen Narration wird der Handelnde zum Helden, zur Hauptfigur einer Ereigniskette.

Der Handelnde ist in Arendts Beschreibung bedingt. Nicht einmal seine eigene Geschichte ist er in der Lage zu erfassen oder ihren Sinn zu verstehen. Er bestimmt weder die Abläufe noch kann er die Folgen kontrollieren. Er weiß nicht, wer er in den Augen der anderen ist. Auch das Spezifische und Einmalige seiner Existenz entziehen sich seiner Wahrnehmung.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Trotz seiner Bedingtheit und seiner Ambivalenz ist der Handelnde laut Arendt der politische Akteur schlechthin, weil er Natalität und Freiheit im Miteinander aktualisiert. Seine Wirkung kann er ausschließlich in einer externen Bedingtheit, durch die Annahme der Interdependenz und durch die Aufgabe der Souveränitätsidee entfalten.

Subjekt zu sein bedeutet laut Arendt Unterworfenheit unter die unveränderliche und repetitive Macht des Gegebenen. Der Unterworfene ist derjenige, der weder gesehen noch gehört wird. Im Kontrast zu diesem »what« wird zwar das »who« vernommen, bestimmt aber nicht selbst, auf welcher Weise. Er ist darauf angewiesen, dass seine Initiative von anderen mitgetragen und zum gemeinsamen Anliegen wird. Nur in einer anerkannten Interdependenz kann sich das politische Potenzial der Natalität entfalten.

Dieses Potenzial ist gefährlich, weil es destabilisierend, unterbrechend und öffnend wirkt. Da es sich nur im Miteinander verwirklichen kann, ist es gemeinschaftsstärkend. Der Mensch als Träger dieser Potenz wurde zur Zielscheibe des NS-Staates. Der faschistische Terror und die unerschütterliche politische Macht konnten erst durch die Zerstörung des Individuums, als Träger des Neuen, erreicht werden. Gelingt es der Macht, das menschliche Miteinander so umzustrukturieren, dass das Individuum den unsichtbaren Bereich des Repetitiven weder physisch noch mental verlassen kann, besteht für die Herrschaft keine destabilisierende Gefahr mehr. Um den Einzelnen in die ewige Wiederholung zu verbannen, muss aber seine Berührbarkeit vernichtet werden. Ohne Berührbarkeit gibt es keinen Ausweg aus der Repetition.

3.2 Zerstörung

Interdependenz und die Abhängigkeit von einem konstitutiven Außen sind die Parameter, die das »who« bestimmen. In *The Human Condition* wird jedoch nicht eindeutig benannt, wie der Übergang aus dem »what«-Status in den »who«-Status erfolgt und wodurch er motiviert ist. Auch bleibt das »what« seltsam unscharf. Es gehört in den privaten Bereich, wo es mit den Gegebenheiten seiner Existenz konfrontiert ist, die es zu erleiden gezwungen ist – mehr erfahren wir über diese Schicht des Individuums nicht. Daher schlage ich vor, *The Human Condition* zusammen mit *The Origins of Totalitarianism* zu lesen, genauer gesagt mit den Stellen, an denen Arendt die Zerstörung des Menschen beschreibt. Ich argumentiere dafür, diese Passagen als eine *ex*

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

negativo Bestimmung des »what« zu verstehen. Die Individualität, die moralische Entscheidungsfähigkeit und die staatsbürgerlichen Rechte – alles Facetten menschlicher Existenz, die durch den Staatsterror vernichtet wurden – sind es, aus denen sich das »what« zusammensetzt, bevor es in den politischen Raum eintritt. Seine Einzigartigkeit ausleben zu können, moralische Orientierung und rechtlichen Schutz zu haben sind nach dieser Lesart die Voraussetzungen politischer Handlungsfähigkeit – sind sie nicht erfüllt, kann der Mensch in den politischen Bereich nicht eintreten. Indem der NS-Staat das »what« zerstörte, eliminierte er auch die Mindestvoraussetzungen des Handelns. Hier greifen weder Natalität noch das wunderähnliche Handeln mehr. Die Destruktion des Individuums ist mit einer politischen Theorie der Neuanfänge nicht zu heilen.

Ich möchte nahelegen, dass diese Grenze der Theorie-Reichweite auf die Zerstörung menschlicher Berührbarkeit zurückzuführen ist, derer Träger das »what« ist und die ohne einen intakten politischen Bereich der politischen Willkür ausgesetzt ist. Verliert der Mensch durch systematische Verunmöglichung seine Fähigkeit, berührt zu werden, kann er in keine Interaktion mehr mit der Welt treten. Sie verschließt sich vor ihm, wird unveränderbar und der Repetition preisgegeben. Mit Arendts Analyse der Zerstörung des Individuums ist es somit möglich, eine Politik der als *conditio humana* verstandenen Berührbarkeit zu entwickeln.

In *The Human Condition* stellt Arendt ihr Konzept des Politischen am detailliertesten vor. Das Politische wird nicht nur als höchste Verwirklichungsstufe der menschlichen Freiheit thematisiert. Die ihm intrinsischen Gefahren, das Scheitern und seine Aporien werden auch vorgestellt. Arendt schildert eindrücklich, wie sich Menschen in dieser Form der Interaktion entfalten können, zu einem »who« werden, die Potenziale ihrer naturgegebenen Einmaligkeit und Einzigartigkeit ausleben können.

Wird dieser politische Raum systematisch zerstört, wird auch der Mensch stufenweise ruiniert. Das Modell dieser Eliminierung liefert für Arendt der totalitäre Staat. Im Vernichtungsprozess des Menschen benennt sie drei Etappen. Erstens die Zerstörung der juristischen Person, zweitens die Vernichtung der moralischen Person und drittens die Liquidierung der Individualität. Die Zerstörung zielt auf die Eindämmung der für die totalitäre Politik gefährlichen Potenziale des Menschen. Mit jeder Etappe seiner Eliminierung werden sein Welt- und Mitmenschenbezug immer weiter eingeschränkt, bis er gar keine Verbindungsversuche mehr wagt und seine Isolation hinnimmt. Seine welteröffnenden, Beziehung aufbauenden Fähigkeiten werden vernichtet,

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

schließlich auch seine prinzipielle Berührbarkeit. Was zurückbleibt, ist nur ein »Reaktionsbündel«[42].

> »[…] each and every person can be reduced to a never changing identity of reactions, so that each of these bundles of reaction can be exchanged at random for any other, transforming the human personality into a mere thing, into something that even animals are not; for Pavlov's dog […] was a perverted animal.«[43]

In Arendts Beschreibung totalitärer Vernichtung wird wie durch eine Negativfolie deutlich, welche Bedingungen der Übergang vom »what« zum »who« hat. Mit der Zerstörung des Subjekts wird auch die Möglichkeit zum öffentlichen Erscheinen eliminiert. Dass diese Erscheinung nicht nur auf Mut, sondern auf komplexen strukturellen Voraussetzungen beruht, legt Arendts Analyse nah. Um sich am öffentlichen Miteinander beteiligen zu können, muss sich der Mensch nicht nur um den Erhalt seines biologischen Lebens erfolgreich gekümmert haben, sondern auch auf mehreren Ebenen dazu befähigt sein, erscheinen zu können. Durch die Zerstörung der Befähigung zeigt Arendt die Komplexität dieser Voraussetzungen. Bevor der Mensch öffentlich erscheinen kann, muss er ›er sich selbst sein dürfen‹, ein freundschaftliches Selbstverhältnis pflegen können und schließlich durch die staatsbürgerlichen Rechte die schützende Maske der juristischen Person[44] tragen. Wenn diese Bedingungen eliminiert werden, wird der berührbare Mensch in ein Reaktionsbündel verwandelt, das keine Möglichkeit mehr hat, sich im Öffentlichen zu exponieren und die Welt durch sein Handeln mitzugestalten.

3.2.1 Die Zerstörung der juristischen Person

»[…] killing of the juridical person in [man], is a prerequisite for dominating him entirely.«[45] Die juristische Person zu zerstören, bedeutet, dem Individuum staatsbürgerliche Rechte abzusprechen. Im totalitären NS-Staat erfolgte das laut Arendt auf zwei Weisen. Erstens wurde bestimmten Gruppen die Staatsbürgerschaft aberkannt. Sie wurden somit zu Menschen, für die kein Staat mehr verantwortlich oder zuständig war. Sie erhielten weder staatlichen Schutz noch rechtliche Vertretung und befanden sich wortwörtlich jenseits der Gesetze. Zweitens wurde die Rechtlosigkeit durch die Einrichtung von Konzentrationslagern erzeugt. Diese funktionierten offiziell als Strafeinrichtungen, die Zahl der tatsächlich kriminellen Häftlinge war aber unbedeutend. Durch die Abschaffung der Rechte bestimmter Gruppen erzeugte

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

der NS-Staat einen Zustand, in dem der Einzelne – unabhängig von seinen Taten – in Strafeinrichtungen verbannt werden konnte. Diese hatten nicht die Funktion der rechtmäßigen Bestrafung, denn es gab gar keine Straftat seitens der Verfolgten. Konzentrationslager demonstrierten die letzte Konsequenz der Rechtlosigkeit: Die willkürliche Verfügungsmacht des Staates über das Schicksal derjenigen, die sich auf seinem Territorium befanden.

Die Vernichtung der juristischen Person bedeutet die Abschaffung der Gleichheit unter den Menschen. Laut Arendt ist Gleichheit im Miteinander nicht naturgegeben, sondern eine politische Errungenschaft. »We are not born equal; we become equal members of a group on the strength of our decision to guarentee ourselves mutually equal rights. […] we can produce equality through organization.«[46] Gleichheit, als Produkt solcher menschlichen Organisationen, die das Zusammenleben koordinieren und gestalten, etabliert sich vor dem Hintergrund der anthropologischen Verschiedenheit qua Geburt. Naturgegeben ist nach Arendt die Differenz zwischen den Menschen, ihr »single, unique, unchangeable«[47] Charakter. Der Charakter, diese unveränderbare Einmaligkeit jedes Menschen, ist für die politische Ordnung bedrohlich. Denn das Unveränderliche ist auch unkontrollierbar und aus der Perspektive der politischen Herrschaft potenziell destruktiv.[48] Gleichheit, als politische Errungenschaft, bedeutet daher nicht nur gleiche Rechte, sondern auch die Eindämmung der Unterschiedlichkeiten durch die Erschaffung von Gemeinsamkeiten. Damit geht die Reduzierung jener Gefahr einher, die der unauflösbaren anthropologischen Differenz entspringt. Das, was im Menschen naturgegeben und unveränderbar ist, ist das Fremde für die politische Ordnung, das sich in den Staatskörper nicht einschmelzen lässt. »The ›alien‹ is a frightening symbol of the fact of difference, of individuality as such«[49]. Dieses Fremde erzeugt Hass, Misstrauen und Diskriminierung.[50] Darauf ist die politische Antwort die Vergabe von gleichen Rechten, welche die Ungleichheit reduzieren und allen dieselbe Möglichkeit zur Gestaltung des gemeinsamen Lebens erteilen sollen.

Was aber in totalitären Systemen, zunehmend auch schon im modernen Nationalstaat[51], geschieht, ist nicht die die Ausweitung der Zugehörigkeit durch gleiche Rechte, sondern Homogenisierungstendenzen. Es soll eine Nation auf der Basis einer naturgegebenen Ähnlichkeit und Verwandtschaft entstehen. So wird die künstlich erzeugte juristische Gleichheit überflüssig und die Etablierung der totalen Dominanz einfacher. Die Homogenisierung erfolgt, indem die juristische Person derjenigen zerstört wird, die aufgrund

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ihrer natürlichen Andersheit dem zukünftigen Staat nicht zugehörig sein sollen.

Durch die Vernichtung ihrer Rechte bleiben diese Menschen nicht nur ohne Staatsbürgerschaft zurück, sondern auch ohne öffentlich wahrnehmbare Erscheinung und ohne signifikante Relevanz für das politische Miteinander. Sie können auf die Gestaltung des Miteinanders keinen Einfluss nehmen.[52] Damit geht aber auch die individuelle Möglichkeit einer entfalteten Existenz verloren, d.h. die Möglichkeit, zum »who« zu werden. Derjenige, der seine juristische Person verliert, ist unsichtbar. Er ist nur noch der Gattung Mensch zugehörig, ebenso wie Tiere oder Pflanzen einer Art angehören.

> »[…] the loss of human rights [means that] a person becomes a human being in general […] and different in general, representing nothing but his own absolutely unique individuality which, deprived of expression within and action upon a common world, loses all significance.«[53]

3.2.1.1 Flucht in die Persönlichkeit

Die Zerstörung der juristischen Person im Totalitarismus ist die Vollendung eines Prozesses, den Arendt der modernen Politik insgesamt zuschreibt. In Arendts Modell der griechischen Polis ist der Bereich des Politischen durch Freiheit gekennzeichnet. In dieser Hinsicht stehen sich das Politische und das Private gegenüber. Im Privaten verhält sich der Mensch wie seine Artgenossen. Er hat dieselben Sorgen, Bedürfnisse und Nöte wie auch andere. Im Politischen dagegen erlebt er Freiheit. Er gestaltet zusammen mit juristisch Ebenbürtigen die Welt. Jeder darf sich positionieren, artikulieren und somit auf das Zusammenleben Einfluss nehmen.

In der Etablierung der modernen Politik – bei Arendt heißt das im Grunde genommen alles, was auf Sokrates' Hinrichtung folgte – sieht Arendt den sukzessiven Austausch der Zuständigkeiten vom privaten und vom politischen Bereich. Die Staatspolitik verdrängt das Politische und wird zu einem Bereich, in dem die Bürger, statt Freiheit, in Form von Zwang und Unterwerfung ihr Ausgeliefertsein erleben. Das Höchstmaß erreicht diese Tendenz in der Bürokratisierung als Regierung des Niemands[54] ohne die Möglichkeit der Einflussnahme. Der moderne Mensch steht im Öffentlichen einer Politik gegenüber, die genauso zwingend, repetitiv und unveränderbar funktioniert wie das biologische Leben. Je weniger Einfluss die juristische Person auf die öffentlichen Angelegenheiten nehmen kann bzw. je mehr sie als Staatsbürger

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zum »cog in the power-accumulating machine«[55] degradiert wird, desto mehr verliert sie ihr Interesse am Öffentlichen und sucht die Freiheit im Privaten.

Dort kann sie aber die Freiheit laut Arendt unmöglich finden, denn diese gibt es nur in der Öffentlichkeit. Das Private, als Rückzugsort und Sicherheit, wird aber als Antwort auf die Verdrängung der politischen Freiheit immer weiter aufgewertet. Damit einhergehend werden auch diejenigen Eigenschaften des Menschen bedeutsamer, die nur im Privaten erscheinen können und nur dort von Bedeutung sind. »Deprived of political rights, the individual, to whom public and official life manifests itself in the guise of necessity, acquires a new and increased interest in his private life and his personal fate.«[56]

Für dieses gewachsene Interesse am Ich kritisiert Arendt Rousseau schon in ihrem Buch über Rahel Varnhagen. Dabei richtet sich ihre Kritik nicht nur auf die Selbstreferenzialität der Gefühle und auf ihre repetitive, weltverschließende Wirkung, sondern auch auf die Gefahr, die dann entsteht, wenn diese Selbstbezogenheit die politische Öffentlichkeit ersetzt. Als Antwort auf die zunehmende Ungestaltbarkeit und Unfreiheit der Staatspolitik setzte sich laut Arendt in der Gesellschaft des späten 18. und des frühen 19. Jahrhunderts die Salonkultur durch. Die Berliner Salons sind für Arendt Beispiele öffentlicher Räume, in denen nur noch das Persönliche besprochen wurde. Die Extravaganz der Persönlichkeit wurde zum ausschließlichen Distinktionsmerkmal. »[…] nothing really mattered but the personality and the uniqueness of character, talent, and expression«[57], genau das, was im Gegensatz zum »who« eines Menschen das »what« seiner Eigenschaften und Errungenschaften bedeutet.

Als gesellschaftshistorischen Hintergrund dieser Tendenz benennt Arendt den aussichtslosen Kampf zwischen Aristokratie und der bürgerlichen, wohlhabenden Klasse, die sich gesellschaftliche Anerkennung ohne angeborenen Adelstitel nur schwer erkämpfen konnte. Je mehr nämlich die Adligen den wachsenden politischen Einfluss der reichen Bürger fürchteten,[58] desto mehr beharrten sie auf einer hierarchischen Unterscheidung zwischen sich und den Aufstrebenden. Der soziale Status qua Herkunft (Adelstitel) sollte höher bewertet bleiben als der Stand qua Errungenschaften (Geld und Bildung). In diesem Ringen um gesellschaftliche Anerkennung etablierte sich der Begriff der »innate Personality«[59] als Begründung von Exzellenz und sozialer Vornehmheit.

Die angeborene Persönlichkeit wurde deshalb so wichtig, weil die bürgerliche Klasse dadurch beweisen wollte, dass das Noble an ihr ebenso wie ein Adelstitel angeboren war. Zwar wurde der soziale Stand des neuen Bür-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gertums in Wirklichkeit durch herausfordernde (Bildungs-)Arbeit errungen, doch sollte die Anstrengung verschleiert bleiben. Das Bewundernswerte und Einzigartige des Charakters sollte ebenso naturgegeben wirken, wie die aristokratische Herkunft.

> »All attempts of the bourgeoisie to attain social status failed to convince aristocratic arrogance because they reckoned with individuals and lacked the most important element of caste conceit, the pride in privilege without individual effort and merit, simply by virtue of birth. The ›innate personality‹ could never deny that its development demanded education and special effort of the individual.«[60]

Obwohl angeborener sozialer Status mit dem Konzept der angeborenen Persönlichkeit weder einzuholen noch zu besiegen war, trug ihre Verbreitung dazu bei, dass das öffentlich wahrnehmbare »who« im Gegensatz zum präsentierten »what« immer mehr an Bedeutung einbußte. Während sich das »who« der Kontrolle seines Trägers entzieht, ist das »what« bewusst gestaltbar. Das »what« validiert den Schein und macht den Weg durch konstruierte Persönlichkeiten für Täuschung frei.

Menschen, die sich mit dem Polieren ihrer (angeblich) angeborenen Persönlichkeit beschäftigen, die die Öffentlichkeit für die Anerkennung ihrer Persönlichkeit missbrauchen, werden sich mit hoher Wahrscheinlichkeit nicht wehren, wenn ihr juristischer Status eingeschränkt wird. In Freiheit zu handeln und die Welt gemeinsam zu gestalten ist für den Persönlichkeitskult von geringer Relevanz. Die Gefahr, welche die Obsession mit der eigenen Person birgt, ist enorm. Unbemerkt wird der Einzelne zum Subjekt totaler Dominanz.

Der Verlust der juristischen Person führt nur im totalitären Staat bis in die Konzentrationslager. Jedoch heißt die sukzessive Abschaffung der juristischen Person immer, dass der Mensch die Gestaltung der Welt, in der er lebt, immer weniger beeinflussen kann. Durch die Destruktion der juristischen Person werden nämlich die rechtlichen Bedingungen des öffentlichen Erscheinens und Handelns eingeschränkt bzw. eliminiert. Rechte zu haben ist nicht arbiträr. Laut Arendt ist keine politische Wirkung von entrechteten Menschen möglich.[61]

Die Zerstörung der juristischen Person bedeutet, dass man nicht mehr öffentlich erscheinen und nicht mehr handeln kann. Die Bedingungen des Handelns werden eliminiert. Die Entfaltung und öffentliche Vernehmbarkeit des »who« wird abgelöst vom »what« eines Menschen. Dieses kann keinen

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Einfluss auf die Gestaltung der Welt nehmen, weil es sich nicht um die Erhaltung der gemeinsamen Welt bemüht, sondern um den eigenen sozialen Status. Politisch ist das »what« irrelevant. Je bedeutsamer es aber in der Öffentlichkeit wird, was man ist, desto größer wird die Gefahr, dass man sich selbst in die politische Machtlosigkeit begibt und freiwillig auf die eigene juristische Person verzichtet.

3.2.2 Die Zerstörung der moralischen Person

Auf die vollständige Vernichtung der juristischen Person folgt im totalitären Staat die Zerstörung der moralischen Person. Diese sieht Arendt im Phänomen versinnbildlicht, dass Opfern des Staatsterrors das erste Mal systematisch verunmöglicht wurde, zum Märtyrer zu werden.[62] Ein Märtyrer ist jemand, der für seine Überzeugungen auch den Tod in Kauf nimmt. Im Tod des Märtyrers drückt sich daher sein moralischer Standpunkt in der Welt aus, was er für richtig bzw. für falsch hielt, woran er glaubte, was mit seinem Gewissen vereinbar war. Ist Märtyrertum, d.h. die extreme Konsequenz einer Gewissensentscheidung nicht mehr möglich, sind mildere Formen der moralischen Stellungnahme auch irrelevant. Die moralische Person wird durch Überflüssigmachung, durch die Unbedeutsamkeit von Gewissensüberlegungen und -entscheidungen, vernichtet. Weil es im Totalitarismus keinen öffentlichen Raum mehr gibt, wo die Hinrichtung des Opfers als Märtyrertum wahrgenommen werden könnte, bleiben seine Überzeugungen unsichtbar und insignifikant.

Als Teil dieses Phänomens betrachtet Arendt erstens, dass der Tod der Opfer unbemerkt bleibt. Darüber hinaus wird das Trauern um diesen Tod bzw. das Sich-Erinnern an den getöteten Menschen im totalitären System als Straftat eingestuft und so verhindert. Man weiß nicht, ob der Gefangene noch lebt oder schon verstarb, man weiß nicht, wann sein Tod eintraf, man hat keine Leiche, die man begraben, von der man Abschied nehmen könnte. »The concentration camps […] robbed death of its meaning […] In a sense they took away the individual's own death […] His death merely set a seal on the fact that he had never really existed.«[63] Der Tod verliert jegliche Aussagekraft. Nicht nur, weil man sich seiner gar nicht sicher sein kann, sondern auch, weil die Ermordung willkürlich erfolgt. Das Opfer kann sich im Gegensatz zum Märtyrer zu seinem eigenen Tod nicht verhalten.

Zweitens bedeutet laut Arendt die Zerstörung der moralischen Person, dass es für den Einzelnen unmöglich ist, moralisch richtige Entscheidungen

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

zu treffen. Das Gewissen verliert seine Bedeutung. Wie das im Einzelfall geschah, illustriert Arendt mit drei Begebenheiten.[64] In der Sowjetunion sah sich eine Ehefrau gezwungen, sich von ihrem Ehemann scheiden zu lassen, als dieser vom Staat verhaftet wurde. Sollte er aus der Gefangenschaft wider Erwarten zurückkehren, würde sie ihn wie einen Fremden behandeln, um die gemeinsamen Kinder davor zu beschützen, dass sie wegen ihres Vaters selbst zum Opfer werden. Als zweites Beispiel nennt Arendt einen Fall in Griechenland während der NS-Besetzung. Hier hatten NS-Soldaten eine Mutter dazu aufgefordert, selbst zu entscheiden, welches ihrer drei Kinder vor ihren Augen erschossen werden sollte. Das dritte Exempel ist eine Szene, in der jemand die Entscheidung treffen musste, ob er seine Freunde verrät und dadurch zu deren Tod beiträgt oder ob er, als Konsequenz seiner Nicht-Kooperation mit der Macht, seine Frau und Kinder gefährdet.

Was Arendt mit diesen Beispielen verdeutlicht, ist die Unmöglichkeit moralisch richtiger Entscheidung. »Totalitarian terror achieved its most terrible triumph when it succeeded in […] making the decisions of conscience absolutely questionable and equivocal.«[65] In einem System, in dem es für keinen mehr möglich ist, Gewissensentscheidungen zu treffen, werden alle zu Komplizen. So wird die Trennungslinie zwischen Täter und Opfer verwischt. »Through the creation of conditions under which conscience ceases to be adequate […], the consciously organized complicity of all men in the crimes of totalitarian regimes is extended to the victims and thus made really total.«[66]

Die analytische Verbindung zwischen der durch den Staatsterror erzwungene Irrelevanz von Gewissensentscheidungen und der Vernichtung der Person, bildet das Fundament für Arendts spätere Ausführungen über kollektive und private Verantwortung. In den 1960er und 1970er Jahren entstanden drei Texte, die explizit die Relevanz des Gewissens unter Terrorherrschaft besprechen. In diesen Essays wird deutlich, dass Arendt die Funktionstüchtigkeit des Gewissens mit der Fähigkeit des Denkens verbindet. Diese Fähigkeit zu aktualisieren ist laut Arendt in politischen Extremsituationen die einzige Möglichkeit des Widerstands. Wird das Gewissen vernichtet und aufgrund seiner Ohnmacht sinnentleert, wird die politische Kapazität des Menschen zerstört. Er kann sich zwischen Richtig und Falsch nicht mehr entscheiden und damit auch nicht mehr entsprechend dieser Entscheidung im Politischen erscheinen und handeln. Die Frage, die Arendt in den im Folgenden analysierten Essays zu beantworten versucht, ist die: Bedeutet die politisch erzeugte Irrelevanz moralischer Stellungnahmen bzw. die erzwungene Komplizenschaft mit dem Staatsterror auch das endgültige Abstumpfen des Gewissens? Soll-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

te das nämlich der Fall sein, gäbe es keinen Antrieb mehr, den *Status quo* zu verändern.

Während die Zerstörung der juristischen Person die Bedingung des öffentlichen Auftritts eliminiert, löscht die Destruktion der moralischen Person die Motivation zum Handeln aus, weil man nicht einmal mit dem aus Gewissensgründen gewählten Tod ein Zeichen setzen kann. Ohne Handeln ist der öffentliche Raum zur Repetition des immer Gleichen verurteilt. Unterbrechende, revolutionäre und öffnende Impulse entstehen nicht, wenn das Gegebene nicht sinnvoll beurteilt und verändert werden kann.

Die Entscheidung zwischen Richtig und Falsch leitet Arendt aus einem Selbstverhältnis ab. Dieses ist nicht in sich geschlossen (wie die Rousseau'schen Gefühle), sondern auf die Welt bezogen. Das Gewissen verbindet Arendt mit dem Denken, das sie als einen die Welt reflektierenden und die Pluralität abbildenden inneren Dialog versteht.

3.2.2.1 Moral und Weltbezug

Im Jahr 1968 verfassten Essay *Collective Responsibility* fragt Arendt, unter welchen Umständen private Gewissensentscheidungen politisch relevant werden. Sie beginnt mit einer etymologischen Bedeutungsverschiebung des Wortes Moral. Im antiken Kontext, »from the *Nicomachean Ethics* to Cicero«[67], so Arendt, bezogen sich ethisch-moralische Überlegungen auf das angemessene Verhalten des Bürgers. Ethik und Moral waren Teil des Politischen und keine private Angelegenheit. »The question is never whether an individual *is* good but whether his conduct is good for the world he lives in. In the center of interest is the world and not the self.«[68] Im heutigen Verständnis – welches von der jüdisch-christlichen Tradition geprägt ist und sich um das moralische Wohlergehen der Seele (religiöser Ausdruck) bzw. des Ichs (säkulare Variation)[69] sorgt – ist die Frage aber nicht mehr, wie die Welt durch das eigene Verhalten ein gerechterer und für das menschliche Zusammenleben angemessener Ort sein könnte, sondern inwiefern ethisch-moralische Überlegungen in das Konzept des privaten Glücks integriert werden können und sollen. Durch die Bedeutungsverschiebung stellt Arendt einen prinzipiellen Interessenunterschied fest. »In the center of moral considerations of human conduct stands the self; in the center of political considerations of conduct stands the world.«[70]

Jedoch benennt sie eine Stelle in den klassischen Texten, wo sich die Interessen der Welt und des Ichs treffen. Arendt zitiert Sokrates' berühmten Satz:

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»It is better to suffer wrong than to do wrong.«[71] Das moralische Selbstinteresse gründet sich auf die Annahme, dass der Mensch nicht nur mit anderen, sondern auch mit sich selbst zusammenleben muss. Das Falsche zu tun bedeutet nicht nur moralische Verfehlung, die im besten Fall unbemerkt bleibt. Es impliziert auch die bedrückende Konsequenz, dass man das falsche Verhalten selbst sah und mit der Person, die es begangen hat, nämlich mit dem Ich, weiterhin und unausweichlich zusammenleben muss.

Das Weltinteresse dieses Satzes ist nicht sofort offensichtlich. Laut Arendt ist die klassische politische Antwort auf Sokrates' Aussage, dass die Person des Leidenden (ob das Ich oder ob die anderen) politisch irrelevant sei. Das Leiden an sich, dieses zu beheben bzw. zu verhindern, sind für ethisch-moralische Überlegungen im Politischen ausschlaggebend. »›What is important in the world is that there be no wrong; suffering wrong and doing wrong are equally bad.‹ Never mind who suffers it, your duty is to prevent it.«[72] Es gäbe aber Schwellensituationen, argumentiert Arendt, in denen das Selbst- und das Weltinteresse – d.h. nicht mit einem schadhaften Ich zusammenleben zu müssen und das Leiden in der Welt zu verringern – ein Gemenge bildeten. In diesen Fällen kann zwar der Einzelne das Leiden anderer nicht verhindern, aber er kann sich dagegen wehren, anderen selbst Schmerz zu verursachen. In dieser spezifischen Schwellensituation wird das Nicht-Partizipieren zum Handeln. Dadurch gewinnt man doppelt. Erstens wird man nicht zum Täter und zweitens erscheint im öffentlichen Bereich eine Widerstandsform. Diese begründet sich in der Erkenntnis, es sei für das Ich besser, Ungerechtigkeit zu erleiden, als sie anderen gegenüber auszuüben. Mit diesem Ansatz richtet sich der Einzelne auf das Wohlergehen der Welt und der anderen, er wird durch seine Passivität politisch.

Der totalitäre Staat erzeugt den Zwang zur allgemeinen Partizipation. Nichts und niemand darf außerhalb der totalitären Ideologie existieren. Indem man sich für die Nicht-Teilnahme und für den Rückzug entscheidet, handelt man eminent politisch. In diesem Entzug drückt sich einerseits die moralische Einsicht aus, dass man als Partizipierende zum Komplizen würde. Andererseits manifestiert sich darin auch die Erkenntnis der eigenen politischen Machtlosigkeit. Wurde man in politische Ohnmacht gedrängt, kann man für die Welt nicht mehr aktiv Sorge tragen. Es ist für das Individuum nicht mehr möglich, den Verlauf der Angelegenheiten zu beeinflussen und das Gegebene herauszufordern, zu öffnen und zu verändern. »The marginal situation in which moral propositions become absolutely valid in the realm of politics is impotence. Powerlessness […] is a valid excuse for doing nothing.«[73]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sich nicht zu beteiligen, ist durch das Selbstinteresse motiviert, nicht zum Täter werden zu wollen. Im totalen Terror wird aber dieses aus Eigeninteresse beschlossene Nicht-Partizipieren zum politischen Akt, d.h. zum Weltinteresse. Rückzug wird zur Widerstandsform, in der sich die Überzeugung ausdrückt, dass menschenwürdiges Miteinander einen gemeinsamen, freien, öffentlichen Raum benötigt.

Im Kontext des Vietnamkrieges und der Kriegsdienstverweigerung (als Nicht-Partizipation) schreibt Arendt: »What is in the center of consideration is not the self – I don't go because I don't want to dirty my hands […] – but the fate of the nation and its conduct toward other nations in the world.«[74] Solange man noch die Teilnahme verweigern kann, besteht die Möglichkeit zum Widerstand, der die moralische Integrität des Selbst wahrt und gleichzeitig grundsätzlich politisch ist.

Der Weg zu säkularen moralischen Entscheidungen führt laut Arendt durch das Denken, durch »the silent dialogue between me and myself«[75]. Wie die Ergebnisse des im Alleinsein stattfindenden Denkens politisiert und in den Bereich der Pluralität übertragen werden können, erläutert Arendt im Jahr 1964 veröffentlichten Aufsatz *Personal Responsibility under Dictatorship*.

3.2.2.2 Urteilen und Gewissen

Personal Responsibility under Dictatorship widmet sich zwei Fragen. Erstens: Wodurch unterscheiden sich diejenigen, die sich am NS-System beteiligt haben von denjenigen, die sowohl Kollaboration als auch Partizipation aktiv zurückgewiesen haben? Zweitens: Wieso haben sich die Partizipierenden für die Teilnahme entschieden und wie konnten sie ihre Partizipation vor sich selbst moralisch rechtfertigen?[76]

Als Erklärung für das Verhalten beider Gruppen nennt Arendt zwei ausschlaggebende Gründe. Der erste betrifft die Differenz zwischen Gehorsam (»obedience«) und Unterstützung (»support«). Adolf Eichmanns zentrale Legitimation seiner Taten war, dass er sich, indem er die ihm aufgetragenen Aufgaben präzise und effektiv ausführte, als gehorsamer Staatsbürger verhielt. Arendt greift diese Logik mit dem Verweis an: »An adult consents where a child obeys; if an adult is said to obey, he actually *supports* the organization or the authority or the law that claims ›obedience‹.«[77] In der Argumentationsstruktur der Partizipierenden existierte der Unterschied zwischen Gehorsam und Unterstützung nicht, während die Nicht-Partizipierenden diese Differenz und die damit einhergehende Entscheidungsmöglichkeit erkannten.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Der zweite Grund, den Arendt für das unterschiedliche Verhalten benennt, ist das persönliche Verhältnis zu ethisch-moralischen Überzeugungen im Allgemeinen. In den Partizipierenden identifiziert Arendt Menschen, die bereit waren, ihr Wertesystem über Nacht auszutauschen, als die politischen Machthaber dies verlangten. »They simply exchanged one system of values against another.«[78] Diese Bürger hielten sich einzig und allein am staatlich vorgegebenen Wertesystem fest.[79] Unabhängig von dessen Inhalt und ohne es zu hinterfragen, zu überprüfen oder sogar zurückzuweisen, akzeptierten sie es.

In denjenigen, die die Partizipation verweigerten, erkennt Arendt keine Menschen, die intellektuell gefeilter, gebildeter, klüger oder moralisch überlegener gewesen wären.[80] Laut Arendt weigerte sich diese Gruppe, weil ihr Gewissen funktionierte und sie so den veränderten staatlichen Wertekodex beurteilen konnte. »[…] the nonparticipants were those whose consciences did not function in this, as it were, automatic way«[81]. Sie überprüften die Lage und trafen selbst ihr Urteil.

> »[…] they asked themselves to what extent they would still be able to live in peace with themselves after having committed certain deeds; and they decided that it would be better to do nothing, not because the world would then be changed for the better, but simply because only on this condition could they go on living with themselves. […] they refused to murder […] because they were unwilling to live together with a murderer – themselves.«[82]

Nicht-Partizipation kann laut Arendt auch in diesem Fall aus dem Sokratischen Prinzip abgeleitet werden. Unabhängig von der aktuellen politischen Macht und ihrem Wertekanon ist es besser zu leiden, als selbst Leid zu verursachen. Denn Letzteres verurteilt das Ich dazu, mit einem Täter zusammenleben zu müssen. »[W]hatever happens, as long as we live we shall have to live together with ourselves«[83]. Dieses Zusammenleben mit sich selbst impliziert, ähnlich wie das Zusammenleben mit einem anderen Menschen, einen permanenten Austausch und Umgang mit sich selbst. Sich selbst zu befragen, die Ereignisse zu beurteilen und so einen eigenen Standpunkt zu beziehen, findet als »silent dialogue between me and myself«[84] statt. Dieses Selbstgespräch wird seit Sokrates und Platon als Denken bezeichnet.[85]

Diejenigen, deren Gewissen den automatischen Wechsel des Wertesystems zurückwies und die sich aufgrund ihres eigenen Urteils für Nicht-Partizipation entschieden, waren die Denkenden. D.h. diejenige, die mit sich selbst im Gespräch standen und sich der Herausforderung dieses Gesprächs

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

auch in der verzweifelten Situation stellten. Die moralische Entscheidung, sich nicht am Falschen zu beteiligen, entsprang diesem denkenden Selbstverhältnis. Das innere, im Alleinsein stattfindende Gespräch führte zu dem, unter diesen Bedingungen einzig möglichen, politischen Handeln als Nicht-Teilnahme und zu der einzig aufschlussreichen politischen Einsicht, dass man ohnmächtig sei.

> »[…] it seems to require a certain moral quality even to recognize powerlessness, the good will and good faith to face realities and not live in illusion. Moreover, it is precisely in this admission of one's own impotence that a last remnant of strength and even power can still be preserved even under desperate conditions.«[86]

Wie versteht Arendt das Denken, das so eng mit der moralischen Person verbunden ist und sie bedingt? Darauf antwortet ihr ausführlichster Essay in diesem Kontext, *Thinking and Moral Considerations* aus dem Jahr 1971.

3.2.2.3 Denken und Moral

Um Denken als performativen Akt und als Erfahrung – unterschieden von Wissen als Faktum – in ihre Argumentation einzuführen, verweist Arendt nicht auf entsprechende theoretische Konzepte, sondern auf den Philosophen Sokrates als Modell. »Socrates, this lover of perplexities«[87] soll durch seine öffentliche Präsenz gezeigt haben, was es heißt, zu denken bzw. wie das Denken den öffentlichen Auftritt prägt.[88]

Die Metaphern, die Sokrates – laut Platon – als Selbstbeschreibung verwendete, waren Bremse (»gadfly«) und Hebamme (»midwife«). Als Fremdzuschreibung wurde er außerdem Zitterrochen (»electric ray«) genannt. Arendt entfaltet und erklärt diese Vergleiche wie folgt:[89]

Erstens drückt die Metapher der Bremse das Provokative bzw. Aufrüttelnde des Denkens aus. Wie die Bremse das träge Pferd durch Irritation aufstachelt, soll das Denken den Menschen aus der automatischen Annahme des Vorgegebenen und damit zum Leben erwecken. »To thinking, to examining matters, an activity without which life, according to Socrates, was not only not worth much but was not fully alive.«[90]

Der zweite Vergleich der Hebamme[91] hat drei Bedeutungsschichten. Erstens bringt nicht die Hebamme selbst das Kind zur Welt – ähnlich etablierte Sokrates keine philosophische Schule oder Theorie. Zweitens half er anderen ihre Meinungen, Annahmen und Gedanken öffentlich zu artikulieren, auf die Welt zu bringen – genauso wie die Hebamme die Geburt unterstützt. Drit-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tens beurteilten im antiken Griechenland die Geburtshelferinnen, ob das Kind lebenstauglich war oder nicht – ähnlich tat Sokrates es mit den ihm präsentierten Meinungen. Er überprüfte diese und entschied, ob sie valide Manifestationen des Denkens oder nur bloße Trugbilder[92] waren, »unexamined prejudgments which prevent thinking by suggesting that we know where we not only don't know but cannot know«[93].

Die dritte Analogie des Zitterrochens scheint auf dem ersten Blick der der Bremse zu widersprechen. Der Zitterrochen paralysiert sein Opfer durch einen Stromschlag, während die Bremse es aufrüttelt. Die lähmende Verunsicherung, die das Denken auslöst, betraf Sokrates ebenso wie jenen Gegenüber, den er zum Denken aufstachelte. Die Lähmung und der paralysierende Schock, die durch den Verfall eingeübter Antworten und gewohnter Ansichten eintreten, werden gleichzeitig als Erregung erlebt, als »the highest state of being alive«[94]. Denken, abgeleitet vom Sokratischen Modell, ist eine ereignishafte Erfahrung, die aufrüttelt und gleichzeitig verwirrt, insofern es die selbstverständlichen Annahmen als trügerische Vorstellungen entlarvt.

Sokrates' nicht gerade schmeichelhafte (Selbst-)Beschreibung gleicht Arendt mit zwei, von ihr wertgeschätzten, Sokrates'schen Sprüchen aus. Erstens: »It is better to be wronged than to do wrong«[95] und zweitens: »It would be better for me that my lyre or a chorus I directed should be out of tune and loud with discord, and that multitudes of men should disagree with me rather than that I, *being one*, should be out of harmony with myself and contradict *me*.«[96] Diese handlungsleitenden Einsichten sind keine ethisch-moralischen Richtlinien, sondern »insights of experience [which] arise out of the thinking experience as such.«[97]

Ein Denken, das provoziert, schockiert und aufrüttelt, hat Widerfahrnischarakter. Der Bearbeitung dieser Ereignishaftigkeit dient der innere Dialog. Er impliziert zur gleichen Zeit, dass der Mensch innerlich gespalten, ein Ich und sein Gesprächspartner ist. Während er im Außen als eine Entität, als »one«[98] erscheint, ist er im Inneren mehrstimmig. So wie Harmonie durch die Beteiligung von mindestens zwei nichtidentischen Tönen entsteht, liegt der nach außen sichtbaren Einheit bzw. dem Einklang des Menschen eine innere Mehrstimmigkeit zugrunde. »A difference is inserted in my Oneness.«[99], kommentiert Arendt die Sokrates'sche Aussage. Die Wahrnehmung dieser inneren Pluralität ist das Bewusstsein.

> »[…] so long as I am together with others, barely conscious of myself, I am as I appear to others. We call *consciousness* (literally, »to know with myself«) the

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> curious fact that in a sense I also am for myself, though I hardly appear to me […] I am not only for others but for myself, and in this […] case, I clearly am not just one.«[100]

Die für Arendts politisches Denken so zentrale Pluralität ist nicht nur der Modus des freien Miteinanders in der Welt, sondern auch das Prinzip im Inneren. Der Satz »I am I«[101] bildet dieses Verhältnis zu dem inneren Anderen ab. Solange man bei Bewusstsein ist, weiß man, dass man mit sich selbst nicht identisch, sondern Träger einer internen Differenz ist. »I am inevitably *two-in-one*«[102], fasst Arendt zusammen und fügt kritisch hinzu: Die modische Suche nach der eigenen Identität ist nur um den Preis des Bewusstseinsverlustes zu beenden. Solange man am Bewusstsein ist, ist es aufgrund der inneren Geteiltheit nicht möglich, eine selbstidentische Einheit zu sein.[103] Identität als Einheit hat man nur nach außen. In der inneren Wahrnehmung könnte sie es nur dann geben, wenn es kein Bewusstsein als Selbstverhältnis gäbe.

Das »two-in-one« ist zentral für das Denken und für die Moral.

Die interne Pluralität gilt seit Platon als die Voraussetzung fürs Denken, für »the silent dialogue between me and myself«[104]. Denken ist ein Selbstgespräch. Ohne die Pluralität im Ich gäbe es keine Gesprächspartner. Während das Bewusstsein das Verhältnis in der inneren, für andere unsichtbaren Pluralität ist, aktualisiert das Denken die angelegte Differenz, indem es sie in ein Gespräch verwandelt. »Consciousness is not the same as thinking; but without it, thinking would be impossible. What thinking actualizes in its process is the difference given in consciousness.«[105]

Das Selbstgespräch setzt aber die Gesprächsbereitschaft der Partner voraus. Die ist nur dann gegeben, wenn man sich selbst nicht verachtet und wenn die inneren Parteien miteinander ein freundschaftliches Verhältnis pflegen. »[…] who would want to be friends and have to live together with a murderer?«[106]

Das Gewissen ist in das Denken indirekt eingebunden. So ist ein ethisch-moralisch richtiges Verhalten, als Ermöglichungsgrund des freundschaftlichen Selbstgesprächs, die unentbehrliche Voraussetzung des Denkens. Arendt illustriert das durch Shakespeares *Richard III.*, der in einem seiner Monologe das unerträgliche Zusammensein mit sich selbst, dem Mörder, schildert. Er verbringt die Nächte in der Gesellschaft von Feiernden, um das quälende Alleinsein mit dem »two-in-one«, die Konfrontation mit seinen Taten zu vermeiden.[107]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das Gewissen ist zwar nicht das Endprodukt des Denkens – dieses richtet sich auf Phänomene, Verstehen, Urteilen u.v.m. – aber es ist einer seiner Nebeneffekte.[108] Denken als Aufrüttelung, Verblüffung, Hinterfragen und Urteilen stellt das eigene Verhalten und die eigenen Überzeugungen ins Fadenkreuz. Dabei kann die Falschheit von Taten, Worten und Überzeugungen erkannt werden, die dadurch auch zu Gewissensfragen werden. Dass das Ich untersucht und von Trugbildern bereinigt wird, hat politische Implikationen als »by-product«[109]. Als Ergebnis des Selbstgesprächs kann sich das öffentliche Handeln verändern und das Miteinander anders beeinflusst werden. »The purging element in thinking, Socrates' midwifery, that brings out the implications of unexamined opinions and thereby destroys them – values, doctrines, theories, and even convictions – is political by implication.«[110]

Denken ist die unsichtbare innere Auseinandersetzung mit der Welt und mit sich selbst. Indem es Selbstverständlichkeiten auf den Prüfstand stellt und dekonstruiert, beurteilt es einerseits das Ich vor dem eigenen Gewissen. Andererseits eröffnet das Denken durch die kritische Untersuchung einen Raum, in dem man sich eine Meinung bilden kann, statt das Vorgegebene anzunehmen. Urteile sind innerweltliche Manifestationen des Denkens, die sichtbaren und vernehmbaren Ergebnisse des Selbstgesprächs. »The manifestation of the wind of thought […] is the ability to tell right from wrong, beautiful from ugly. And this indeed may prevent catastrophes […] in the rare moments when the chips are down.«[111]

3.2.2.4 Die Gefahren des (Nicht-)Denkens

Beschäftigung ist das Gegenteil von Denken. »Doing and living in the most general sense […] positively prevent thinking.«[112] Denken selbst ist Unterbrechung und hält zum Selbstgespräch an.

In der Unterbrechung wird man zum Dialog mit sich selbst angeregt. Sokrates kann dabei als Arendts Modell angesehen werden, weil er im Gespräch mit seinen Partnern öffentlich demonstrierte, wie der interne Dialog verläuft. In der Auseinandersetzung mit dem Gegebenen brechen bis dahin verwendete und als angemessen erscheinende Kategorien auf. Das Denken, das zum Überprüfen anstachelt, zerstört Vorurteile und Annahmen, taut gefrorene Definitionen auf. »It is the nature of thinking to undo, unfreeze as it were, what language, the medium of thinking, has frozen into thought […] thinking inevitably has a destructive, undermining effect on all established criteria.«[113]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dieses Denken, das als Unterbrechung der Beschäftigung beginnt und zum Untersuchen und Analysieren aufrüttelt, verursacht Verwirrung. Es verhindert, dass man seine Tätigkeit im bisherigen Modus fortsetzt. Es paralysiert, ohne neue Handlungsanweisungen zu geben.

> »Hence, the paralysis of thought is twofold: it is inherent in the *stop* and think, the interruption of all other activities, and it may have a paralyzing effect when you come out of it, no longer sure of what had seemed to you beyond doubt while you were unthinkingly engaged in whatever you were doing.«[114]

Arendt vergleicht deshalb das Denken mit Penelopes Weben:[115] Es kommt nie zu einem Ende, da in der Nacht zerstört wird, was am Tag gewebt wurde. Niemals entsteht das finale Tuch, Destruktion und Umdenken nehmen kein Ende. Denken hinterfragt und verwirft gesellschaftlich akzeptierte Kategorien und hört mit diesem destruktiven Verfahren an keinem Punkt auf. »There are no dangerous thoughts; thinking itself is dangerous«[116], zieht Arendt die Konsequenz. Für die gegebene Welt ist diese Zerlegung indirekt gefährlich. Sie wird nicht mehr akzeptiert, möglicherweise als falsch erkannt und zurückgewiesen.

Zwar erschüttert das Denken, aber es führt zu keinen positiven Ergebnissen. Aus dieser Perspektive ist es ein ergebnisloses Unternehmen. »How can anything relevant for the world we live in arise out of so resultless an enterprise?«[117], stellt Arendt die berechtigte Frage. Die Antwort erfolgt *ex negativo*. Zwar ist das Denken selbst eine ergebnislose Tätigkeit, ihr Ausbleiben jedoch eine enorme Gefahr für das politische Miteinander. Menschen, die das Gespräch mit sich selbst bewusst meiden,[118] die nicht mit den verblüffenden und lähmenden Einsichten konfrontiert werden möchten, nehmen Ansichten und Überzeugungen an, die leicht und reibungslos austauschbar sind. »What people get used to is […] the possession of rules under which to subsume particulars. In other words, they get used to never making up their minds.«[119]

Die Möglichkeit zu Denken hängt nicht davon ab, ob ein Mensch gut oder schlecht, intelligent oder dumm ist, sondern von seiner Bereitschaft zum Selbstgespräch. »The actualization of the difference given in consciousness is not a prerogative of the few but an ever-present faculty of everybody.«[120] Wer sich für das Nicht-Denken entscheidet, entkommt den Konsequenzen des Selbstgesprächs[121] und ist vollkommen frei zu tun, wie es ihm im Augenblick gefällt, ohne die Tat vor sich selbst später verantworten zu müssen. Derjenige, der nicht denken will, ist frei zu lügen, frei zu betrügen, frei zu

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

morden. Solange das ihn umgebende System diese Verhaltensweisen akzeptiert oder sogar legitimiert, wird er keine Rechenschaft ablegen müssen. Die Banalität des Bösen, die Arendt im Anschluss an Adolf Eichmanns Reden vor dem Jerusalemer Gericht formulierte, drückt genau dies aus: »an extraordinary shallowness«[122], die fehlende Bereitschaft zu denken, die eifrige Bereitwilligkeit, sich dem Vorgegebenen zu fügen.

Derjenige, der das Gespräch mit sich selbst führt, hat seine Worte und Taten mindestens vor sich selbst zu verantworten. Er wird die politischen und moralischen Angebote und Aufforderungen der Welt als partikulare Fälle untersuchen. Er wird ein eigenes Urteil darüber treffen, ob er diese für richtig oder falsch, für schön oder hässlich hält. Denken verpflichtet also den Menschen insofern zum ethisch-moralisch vertretbaren Verhalten, als dass es das Gewissen mitproduziert und den Menschen dazu bewegt, vor diesem Gewissen Rechenschaft abzulegen. Arendts Frage lautet daher nicht, welche Ergebnisse das Denken aufzeigen könnte, sondern welche politischen Gefahren durch das Denken verhindert werden können. »[…] could the activity of thinking as such, the habit of examining and reflecting upon whatever happens to come to pass […] could this activity be of such a nature that it ›conditions‹ men against evildoing?«[123]

Sieht man sich den Extremfall, d.h. den totalitären Staat an, wird deutlich, welche Verwüstung und welche Gewalt die Vernichtung der Selbstgesprächsfähigkeit freisetzte. Die Abschaffung der moralischen Person ist deshalb so verheerend, weil damit einhergehend auch die Möglichkeit des Denkens verhindert wird. Denken ist nur für diejenigen möglich, die bereit sind, sich vor sich selbst zu erkennen und sich dem inneren Gespräch auszusetzen, weil sie vor sich selbst nichts zu verbergen haben. Wie könnte aber jemand so ein Gespräch mit sich selbst führen, nachdem er in moralisch unlösbare Situationen gedrängt wurde, in denen er zum Komplizen, sogar zum Täter wurde? Wie wäre es möglich, sich für den Tod als Strafe für Nicht-Partizipation zu entscheiden, wenn man damit gleichzeitig das Leben der eigenen Familie aufs Spiel setzt? Die Perversion, die hinter der Vernichtung der moralischen Person steht, fabriziert Menschen, die mit sich selbst nicht mehr zusammenleben können, aber im Terrorstaat am Leben sind. Konsequenterweise verschließt sich ihre Wahrnehmung sowohl nach außen wie auch nach innen. Kritik, die durch das Denken angestoßen werden könnte, wird unerträglich. Der Bezug zum Außen, aber auch zum eigenen Inneren, geht wegen der Unerträglichkeit der im Selbstgespräch ausformulierten Einsichten verloren.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In einer Welt, in der es nicht möglich ist, seine moralische Person zu bewahren, sind weder Denken noch Urteilen möglich. Wenn es dem Menschen nicht mehr möglich ist, seine innere Pluralität als freundschaftliche Beziehung zu pflegen, wird er auch nicht mehr in der Lage sein, sich zur äußeren Pluralität zu verhalten. In letzter Konsequenz führt dies zur Verunmöglichung des Politischen als spezifischer Bezugsform zu Mitmenschen und zur Welt. Ohne Verbindung zu einem Außen ist keine Berührbarkeit möglich. Die Welt verschließt sich vor dem Einzelnen, der ohnmächtig ist, zufälligerweise überlebt hat oder willkürlich ermordet wurde. Sein Tod ist irrelevant. So verfällt die Welt in der Apathie der Indifferenz, die zur Repetition des Gegebenen führt, keine Unterbrechungsmöglichkeiten mehr bietet und den totalitären Staat konserviert.

Durch das Zusammenlesen dieser späteren Essays von Arendt mit ihren ursprünglich eher knappgehaltenen Ausführungen über die Zerstörung der moralischen Person in *The Origins of Totalitarianism* zeichnet sich ein zirkuläres Verhältnis zwischen moralischer Urteilsfähigkeit und dem Denken ab. Denken ist ein Selbstgespräch, das nur dann möglich ist, wenn das Selbstverhältnis ein freundschaftliches ist. Dieses Mit-sich-sein-Können setzt ein Gewissen voraus, das keine Last unvertretbarer Handlungen tragen muss. Wird der Mensch durch Terror zu Entscheidungen gezwungen, die er vor sich selbst nicht vertreten kann, wird sein Selbstverhältnis gebrochen. Der staatliche Terror verunmöglicht ihm, mit sich selbst zusammen zu leben. Das gestörte Selbstverhältnis verhindert jenes Denken, das gleichzeitig dafür sorgt, dass der Mensch sein unbedachtes Tätigsein unterbricht, hinterfragt und womöglich nachjustiert – damit er weiterhin mit sich selbst wie mit einem guten Freund zusammenleben kann.

Dass Arendt auf die Bedeutsamkeit dieses Selbstverhältnisses wiederholt zu sprechen kommt, betont nicht nur die Verbindung zwischen moralischer Entscheidungsfindung, dem Denken und der politischen Urteilsfähigkeit. Ich möchte vorschlagen, Arendts Hervorhebung der Zerstörung der moralischen Person als Einsicht darin zu interpretieren, dass kein menschenwürdiges Leben möglich ist, wenn Integrität strukturell und systematisch verhindert wird. Die Vernichtung einer solcher Redlichkeit hat für das Politische schwerwiegende Konsequenzen. Ohne das freundschaftliche Selbstverhältnis wird das Denken oberflächlich oder bleibt ganz aus. So wird im Miteinander unvorstellbare Destruktion möglich. Darüber hinaus führt ein Mit-sich-nicht-zusammenleben-Können zur Abstumpfung des Menschen. Er verliert

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

seine Berührbarkeit, weil die moralischen Aporien im Totalitarismus nicht erleidbar sind.

3.2.3 Die Zerstörung der Individualität

Durch die Vernichtung der juristischen Person wird dem Menschen die Möglichkeit versperrt, zum »who« zu werden. Dazu benötigt er nämlich eine Öffentlichkeit, in der er vernehmbar erscheinen und handeln kann. Ohne die Anerkennung als juristische Person, d.h. ohne die Möglichkeit, als gleichberechtigter Bürger zu erscheinen, kann er weder die in ihm angelegte Natalität aktualisieren noch kann er auf die Gestaltung des Miteinanders einwirken.

Die Zerstörung der moralischen Person vernichtet nicht nur die Motivation fürs Handeln (wegen der aporetischen Grundlage im Terrorstaat ist es gleich, wie man sich entscheiden und handeln wollen würde), sondern auch die Orientierung in der Welt. Ohne zwischen Gut und Schlecht unterscheiden, ohne sinnvoll über die Welt urteilen oder über das Bestehende nachdenken zu können, bleibt nur noch die fraglose Annahme des Gegebenen. Die Vernichtung der moralischen Person bedeutet die Überflüssigmachung des Gewissens und damit einhergehend auch des Denkens, als sich befragendes Neu-Ausrichten in der Welt.

Als letzte Stufe der Zerstörung des Menschen im Totalitarismus benennt Arendt die Eliminierung seiner Individualität.

> »Once the moral person has been killed, the one thing that still prevents men from being made into living corpses is the differentiation of the individual, his unique identity. […] The methods of dealing with this uniqueness of the person are numerous […] [their] aim, in any case, is to manipulate the human body – with its infinite possibilities of suffering – in such a way as to make it destroy the human person as inexorably as do certain mental diseases of organic origin.«[124]

Die Einmaligkeit des Menschen zu vernichten, bedeutet, seine einzigartige Zusammensetzung aus Eigenschaften und Fähigkeiten, d.h. sein »what« zu zerstören. All das, was *ist*, ohne in der Öffentlichkeit zu erscheinen. Die Zerstörung der Individualität bedeutet nicht nur die Auslöschung der individuellen Eigenschaften, sondern auch der naturgegebenen Zugehörigkeit zur Menschheit. Der Einzelne wird zum Unmenschen verstellt. Indem er seiner Individualität beraubt wird, verliert er seine Wahrnehmbarkeit auch im Pri-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

vaten. Ohne Identität ist er kein ansprechbares Du mehr, denn seine Identität macht ihn für die anderen zum ansprechbaren Gegenüber.

In den Konzentrationslagern wird auch noch der letzte Rest des Eigenen vernichtet. Mit der Destruktion der Individualität wird auch eine eigenständige Einmaligkeit mitzerstört. Ohne Eigenständigkeit ist der Mensch nicht mehr antwortfähig und gleicht dem Pawlowschen Hund, dem Prototyp des berechenbaren und vorhersehbaren Reagierens. »Pavlov's dog, the human specimen reduced to the most elementary reactions, the bundle of reactions that can always be liquidated and replaced by other bundles of reactions that behave in exactly the same way, is the model »citizen« of a totalitarian state«[125].

Nur noch zu reagieren, heißt, dass die Fähigkeit, in der Interaktion vom Außen berührt zu werden, ausgelöscht wurde. Berührbarkeit führt zu individuellen Antworten. Dagegen ist Reagieren eine vorhersagbare Verkettung automatischer Reflexe. Ohne Individualität wird der Mensch zum Reaktionsbündel: berechenbar, beherrschbar, ungefährlich. Mit dem Verlust seiner spezifischen, einmaligen Individualität verliert er seine Fähigkeit zur Spontaneität, »something that cannot be explained on the basis of reactions to environment and events«[126]. Spontaneität ist für den totalitären Staat sogar in ihrer persönlichsten und intimsten Form gefährlich.[127] Totale Dominanz kann sich nur durch die Eliminierung von jeglicher Unberechenbarkeit stabil halten. Jede menschliche Regung, die Spontaneität ausdrückt – Emotionen, Berührbarkeit – birgt den Keim des Widerstandes und muss abgeschnitten und verhindert werden. »Those who aspire to total domination must liquidate all spontaneity, such as the mere existence of individuality will always engender, and track it down in its most private forms, regardless of how unpolitical and harmless these may seem.«[128]

Die Eliminierung der Individualität war laut Arendt der Grund dafür, warum Menschen still und gehorsam in die Gaskammer marschierten. Ohne Individualität ist nämlich keine, der Situation angemessene und der Berührbarkeit entspringende, Antwort möglich. Auch nicht in Form von Wut oder Widerstand. »[M]arionettes with human faces«[129] tun exakt das, wozu sie durch unzählbare und unvorstellbare Formen von Leid programmiert wurden. Sie sind »lebende Leichname«[130], bis in die Tiefschichten ihrer *conditio humana* zerstört.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

3.3 Vom Subjekt zur Person

In *The Human Condition* thematisiert Arendt die unterschiedliche Beschreibung und Bestimmbarkeit des Menschen im Privaten und im Politischen. »What« und »who« bezeichnen nicht nur differente Wahrnehmbarkeitsmodi, sondern auch andere Verbindungsformen zur Welt und zum Mitmenschen. Jedoch geht Arendt in *The Human Condition* nicht auf die Frage ein, wie sich die von ihr entworfenen subjekttheoretischen Überlegungen zu konventionellen Begriffen wie Subjekt, Individuum und Person verhalten bzw. wie aus dem »what« ein »who« werden kann. Eine Rede, die Arendt 1958 als Laudatio auf Karl Jaspers hielt (anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandelns an ihn),[131] klärt diese Unbestimmtheit.

3.3.1 Subjekt und Person als »what« und » who«

Die Festrede beginnt Arendt mit einer etymologischen Korrektur. Im heutigen Verständnis sei die wahre Bedeutung der Wörter Subjekt bzw. Person verloren gegangen. In der Gegenüberstellung von objektiv-sachlich-unpersönlich einerseits und subjektiv-persönlich andererseits artikuliere sich die Bedeutungsverschiebung am deutlichsten. Im Fall eines Preises würde man die objektive Leistung des Preisträgers anerkennen: was er getan bzw. geschrieben habe und der Öffentlichkeit als sein Werk vorlegte. Das Persönliche hingegen ginge diese Öffentlichkeit nichts an, weil es subjektiv und Privatsache sei, das »pathetisch« bzw. »bloßgestellt« wird, wenn es die Öffentlichkeit erreicht.[132] Nach diesem modernen Verständnis gehören die benennbaren Eigenschaften (›er ist Autor/Schauspieler/Philosoph.‹) und aufzählbare Leistungen (Werke, Auftritte usw.) eines Menschen in die Öffentlichkeit, das Greifbare, Identifizierbare an ihm.

Dieses Verständnis intendiert Arendt in ihrer Rede zu berichtigen. Im Sinne der ursprünglichen Bedeutung der Worte gehören laut Arendt eben das Persönliche bzw. die Person in die Öffentlichkeit. Person bezeichne nämlich nicht das Subjektive. Die Person bedarf »zu ihrer vollen Verwirklichung« die Öffentlichkeit. »[I]m Bereich des Politischen [ist] das Persönliche ganz und gar keine Privatsache«[133]. Daher, führt Arendt fort, »müssen wir nicht das Subjektive und das Objektive, sondern das Subjektive und das Personhafte voneinander unterscheiden lernen«[134]. Nach Arendts Unterscheidung ist die Entität, die der Öffentlichkeit ein objektives Werk vorlegt, das Subjekt – das Konglomerat identifizierbarer Eigenschaften und Errungenschaften. Was da-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

bei zum Vorschein kommt, ist die objektive Leistung eines Menschen. Das Subjektive – sein Arbeitsprozess, seine Lebensumstände – gehöre zwar tatsächlich nicht in die Öffentlichkeit, sei aber auch nicht mit dem Persönlichen gleichzusetzen. Das Persönliche, das »Personhafte«, sei genau das, was im öffentlichen Raum erscheinen sollte bzw. das, was es ohne diese Öffentlichkeit nicht einmal geben könne. Die so verstandene Person ist mehr als die Summe ihrer Eigenschaften und Leistungen, mehr als das von ihr vorgelegte Werk. Durch die öffentliche Erscheinung wird nämlich mehr als das konkret Greifbare sichtbar. »Ist dies Werk […] das Resultat eines ›tätigen und erlittenen Lebens‹, so erscheint mit dem Werk ein lebendiges Handeln und Sprechen, dessen Träger die Person selbst ist. Was hier erscheint, ist dem, der es zeigt, selbst unbekannt«[135].

In der Laudatio benutzt Arendt für die Unterscheidung zwischen Subjekt und Person beinahe exakt die gleichen Wörter, die sie in *The Human Condition* für die Differenzierung von »what« und »who« verwendet. Liest man die zwei Texte, die im gleichen Zeitraum entstanden sind, zusammen, scheint die Definition klar, auch wenn sie in *The Human Condition* nicht explizit gemacht wird. Arendt versteht unter dem Begriff des Subjekts das »what« eines Menschen und unter dem Begriff der Person sein »who«. Während in *The Human Condition* Subjektförmigkeit die Unterworfenheit unter biologische und private Zwänge meint, wird in der Laudatio auf Jaspers der Begriff erweitert, um den herstellenden Tätigkeitsbereich mit zu umfassen. Der Autor ist auch ein »what«, ein dem herstellenden Prozess, seiner Logik und seinen Abläufen Unterworfener. Die Person, d.h. das »who«, überschreitet den Zwang der Herstellungslogik und präsentiert nicht ein Werk, sondern lässt über das vorgelegte Werk hinaus das Handeln und die politische Relevanz des Einzelnen in der Öffentlichkeit vernehmen. Die Person setzt sich der Wahrnehmung durch andere aus.[136]

In *The Origins of Totalitarianism* zeichnet Arendt die Schichten der Personhaftigkeit nach, nämlich die Bedingungen, die erfüllt werden müssen, damit der Mensch als »who« erscheinen kann. Arendt beschreibt, wie der totalitäre Terror das »what« der Verfolgten zerstörte und es somit verunmöglichte, dass sie als politische Akteure auftreten können. Aus Arendts Zerstörungsanalyse kann man entnehmen, dass sich das »what« aus individuellen Eigenschaften, aus moralischen Entscheidungen und aus juristischen Rechten zusammensetzt.[137] Jedoch führt das Vorhandensein eines intakten »what« nicht zwangsweise dazu, dass der Einzelne im politischen Raum erscheint und zu handeln

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

beginnt. Die Ebene des »what« ermöglicht zwar den öffentlichen Auftritt bzw. ist dessen unentbehrliche Voraussetzung, aber sie verursacht ihn nicht.

Wie wird daher das Subjekt (»what«) zur Person (»who«)? Wodurch überschreitet der Mensch die Schwelle, wieso bringt er den Mut auf, sich zu exponieren? Arendts Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin* bietet eine mögliche Antwort auf diese Frage.

3.3.2 Politisierung durch Liebe zur Welt

In ihrer Dissertation erforscht Arendt Augustins Begriff der Nächstenliebe aus philosophischer Perspektive. Sie entwickelt ausgehend von den Überlegungen des Kirchenvaters ein komplexes Modell menschlicher Verbindungen im Modus des Begehrens. Den Menschen setzt sie ontologisch als einen Sterblichen und als einen Isolierten voraus. Aus dem Zusammenkommen dieser zwei Grundeigenschaften menschlichen Seins entspringt die Relevanz der Liebe. Sie soll es dem Menschen ermöglichen, Einsamkeit und Verlust zu überwinden.

Liebe thematisiert Arendt in Anschluss an Augustin einerseits als *cupiditas*, d.h. als die begehrende Liebe weltlicher Objekte (Personen und Gegenstände), deren Besitz die Aufhebung der Isolation verspricht. Andererseits thematisiert Arendt Liebe als *caritas*, d.h. als Liebe zu Gott, der durch seine ewige Essenz dem Menschen Unsterblichkeit gibt. Arendt zeigt aber, dass die von Augustin vorgegebenen Liebesmöglichkeiten, ob *cupiditas* oder *caritas*, für das grundlegende Problem keine Lösung bieten können. *Cupiditas* wechselt permanent ihre Objekte, in der Hoffnung, dass sie bei einem die endgültige Erfüllung und die Sicherheit des unverlierbaren Besitzes finden wird. Da dies aber unmöglich ist – der Verlust des Liebesobjektes geschieht spätestens mit dem eigenen Tod –, mündet ihre Suche in Zerstreuung, in Selbstvergessenheit und schließlich auch in Selbstverlust. Durch *caritas* meint der Mensch das unveränderbare Objekt des Begehrens gefunden zu haben, nämlich das ewige Leben in Gott, doch muss er dafür die Welt als sein natürliches Umfeld aufgeben. Sein gegenwärtiges Sein wird zu einer unbedeutenden Zwischenstation in der eigentlichen Geschichte seines Seins bei Gott. »The concrete course of life is no longer important«[138], kommentiert Arendt. Indem *caritas* vom Menschen verlangt, dass er sich von allem löst, was weltlich und vergänglich ist, wird der Mensch als Individuum gänzlich ausgehöhlt und von der diesseitigen Welt isoliert. Er ist nicht mehr in der Lage, reale Verbindun-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

gen aufzubauen, weil er selbst nicht mehr von dieser Welt ist. Somit tauscht er die diesseitige Isolation für die jenseitige in Gottes Präsenz ein.

Cupiditas und *caritas* bestimmen nicht nur das Selbstverhältnis des Menschen bzw. seine Verbindung zu Gott und den Mitmenschen, sondern auch das Verhältnis zu seinem weiteren Umfeld. Die Welt, in der er von Geburt an lebt, ist die Schöpfung, die der Mensch in sein Zuhause umwandeln muss. Das geschieht durch das Herstellen von Gegenständen, Gebäuden oder sozialen Strukturen nur nachträglich. Denn das Eigentliche, was die vorhandene Welt in ein Zuhause des Menschen verwandelt, ist seine Liebe zu dieser Welt, »it is through love of the world that man explicitly makes himself at home in the world«[139]. Durchs Herstellen allein würde die Welt nicht zum Zuhause werden. Sie würde dem Menschen etwas Äußerliches bleiben. Das von Menschenhand Erschaffene wäre zwar vorhanden, aber ohne wirkliche Verbindung zu seinem Hersteller. Erst die Liebe zur Welt verwandelt die Fremdheit in Zugehörigkeit.

Diese Liebe zur Welt bezeichnet Arendt als *amor mundi*. Sie etabliert trotz der ontologischen Isoliertheit eine selbstverständliche Form des menschlichen Zusammenlebens in der *civitas terrena*. Dieser politische Raum bietet zwar keine Heilmittel gegen Sterblichkeit, Isolation und gegen die aus ihnen resultierenden Abhängigkeiten von einem externen *bonum*. Doch wirkt *amor mundi*, indem sie den politischen Raum stiftet, transformativ. Die fremde Welt wird zum Zuhause. Die bloße Erhaltung des eigenen biologischen Lebens wird mit der (Für-)Sorge um diese Welt ergänzt. Die isoliert Lebenden bilden eine Gemeinschaft und zähmen die bedrohliche Abhängigkeit dadurch, dass diese zur Interdependenz wird. Diese Gemeinschaft der *civitas terrena* ist nicht die Vereinigung souveräner Individuen, auch nicht ihre Verschmelzung zu einem homogenen politischen Körper, sondern das menschliche Miteinander im Modus der Interdependenz.

Amor mundi, die Liebe zur Welt, fügt den Menschen in ein tatsächlich existierendes Netz der Menschheit ein. In *amor mundi* wird in erster Linie nicht ein anderer Mensch oder Gott geliebt – sondern die Welt als natürliches Zuhause des Menschen. Er bewohnt sie gemeinsam mit anderen. Indem sich der Mensch durch *amor mundi* in der Welt niederlässt, etabliert er Beziehungen zu allem, was sich in ihr befindet. *Amor mundi* wird somit die Voraussetzung dafür, dass man wirkliche Verbindung und Zugehörigkeit erleben kann – ohne, dass die prinzipielle Abhängigkeit oder Sterblichkeit aufgehoben werden könnten. Sie bestehen weiterhin, werden aber durch das Miteinander tragbar. Die bedrückende Abhängigkeit von einem unbestimmten äußeren *bonum*

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

wird zu einer gegenseitigen, von allen empfundenen und von allen gelebten Interdependenz.

Die Liebe zur Welt macht den isolierten und unfrei begehrenden Menschen zum Teil einer menschlichen Gemeinschaft, in der er nicht mehr alleine ist. *Amor mundi* ist daher die Form von Liebe, die politisch relevant und sogar unverzichtbar ist. Sie ermöglicht das menschliche Zusammenleben. Erst durch diese Liebe erkennt der Mensch seine Zugehörigkeit zur Menschheit und damit auch, dass es in der miteinander geteilten Welt gemeinsame Angelegenheiten gibt, die alle betreffen. Erst durch *amor mundi* wird es für den Menschen möglich, seine prinzipielle Abhängigkeit anzunehmen und daran nicht zu zerbrechen, weil sie in der Interdependenz aufgefangen und mitgetragen wird. Es ist *amor mundi*, die den Menschen zum Sein in der *civitas terrena* bewegt und ihm somit einen Umgang mit Unberechenbarkeit und Veränderlichkeit bietet. *Amor mundi* etabliert Vertrauen in die ausreichende Stabilität des irdischen Staates, in die vorhandene Verbindung untereinander.

Arendt stellt in einer Vorlesung im Jahr 1963 fest: »It is *amor mundi*, which makes us political minded.«[140] Dieser Zusammenhang mit der Sphäre des Politischen wird noch durch die Tatsache gestärkt, dass der ursprünglich geplante Titel von *The Human Condition* ebenfalls *Amor mundi* lautete.[141] Als fürsorgliche Liebe zur Welt richtet sich *amor mundi* auf die Erhaltung einer gemeinsamen Welt und stiftet so den politischen Raum. Durch Geschichten werden Worte und Handeln vorausgehender Generationen am Leben erhalten, durch Revolutionen wird die Freiheit aktualisiert, durch politische Urteile werden die Ereignisse ausgewertet. Durch diese Prozesse verdichtet sich das menschliche Bezugsgewebe und die Welt kristallisiert sich als gemeinsamer Referenzpunkt immer deutlicher heraus. Nach Arendts Definition ist der Mensch, der im Öffentlichen erscheint und das Risiko der Sichtbarkeit eingeht, die Person. *Amor mundi* bewegt das Subjekt dazu, aus der privaten Zerstreuung in das Licht der Öffentlichkeit überzugehen und in dieser zur Person zu werden. Auf solche Weise findet der Mensch, trotz seiner aporetischen Grundsituation, ein Zuhause in dieser Welt und beginnt gemeinsam mit anderen, eine politische Gemeinschaft zu etablieren.

3.3.3 Dynamische Übergänge

Die Person etabliert sich durch das emotionale Engagement für die Bewahrung der gemeinsamen Welt. Für den Menschen selbst wird seine Person – sein »who« – dabei nicht einmal erfahrbar. Für sich selbst existiert er nur als

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Subjekt – als »what« –, d.h. als Konglomerat von Eigenschaften, Leistungen, Einschränkungen und Rechten. Die Person gibt es nur in den Augen der anderen, die einen als Sprechenden und Handelnden vernehmen. Ohne diesen externen, für das Selbst nicht greifbaren oder kontrollierbaren, zusammensetzenden Blick, könnte der Mensch die seiner Natalität inhärenten Potenziale gar nicht verwirklichen. Sein »who« ist fremdbestimmt und es ist die Liebe zur Welt, die ihn dazu bewegt, sich dieser existenzstiftenden Fremdwahrnehmung zu stellen und in den politischen Bereich einzutreten.

Amor mundi ist somit eins von zwei dynamisierenden Momenten, die das »what« zum »who« überführen. Dass *amor mundi* ein politisches Miteinander stiftet, beschreibt Arendt (als *civitas terrena*) schon in ihrer Dissertation. Ihren anderen Frühwerken, ihr Buch über das Leben der Rahel Varnhagen und einem leidenschaftlichen Essay aus 1943 betitelt *We Refugees*[142], ist das zweite dynamisierende Moment zu entnehmen. Politische Handlungsfähigkeit erreicht man, indem man die eigene Identität, d.h. die unveränderlichen Gegebenheiten der eigenen Existenz, bejaht. Varnhagens Lebensgeschichte führte sie zur Annahme ihrer Zugehörigkeit zum Judentum. Durch die Akzeptanz dieser unhintergehbaren Tatsache wurde Varnhagen in Arendts Narration zu jemanden, der in der Wirklichkeit präsent ist – betreffbar, berührbar, mit unzähligen Verbindungen an die Welt und an andere Menschen gebunden.

Diese Argumentation wiederholt Arendt in der Wir-Form in *We Refugees*. Arendt rekapituliert in einem ironischen und gleichzeitig tragischen Ton die Geschichte jüdischer Assimilation: eines Versuchs, nicht das zu sein, was man ist, d.h. Jude. Sie leitet aus der verzweifelten Verleugnung der eigenen Identität die Unfähigkeit ab, zu sehen, dass das individuelle Schicksal Konsequenz politischer Verfolgung und nicht persönlicher Unzulänglichkeiten ist. »Now they find some mysterious shortcomings in themselves which prevent them from getting along.«[143] Um diese eingebildeten Unzulänglichkeiten zu korrigieren, argumentiert Arendt, versuchten sich Juden so gut wie möglich anzupassen, ihre Heimat, ihre Muttersprache, ihre Geschichte und ihre tragischen Verluste zu vergessen und eine neue, passendere Identität anzunehmen. »Lacking the courage to fight for a change of our social and legal status, we have decided instead, so many of us, to try a change of identity.«[144] Arendts Gedankengang führt schließlich zu Bernhard Lazares Konzept der »conscious pariahs«[145] und sie schlussfolgert: »Those few refugees who insist upon telling the truth [die Wahrheit, dass sie nämlich Parias sind], […] get in exchange for their unpopularity one priceless advantage: history is no longer a closed book to them and politics is no longer the privilege of gentiles.«[146] Indem die eige-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ne Identität bejaht, sogar darauf beharrt wird, eröffnet sich dem »what« der Raum des Politischen.

Damit behauptet Arendt selbstredend nicht, dass die verfolgten Juden durch pure Akzeptanz ihrer jüdischen Zugehörigkeit die politische Macht hätten ergreifen können. Sie sagt jedoch, dass sich ihnen, den Geflüchteten, durch diese Identitätsbejahung eine andere Wirklichkeit aufgetan hätte – eine, deren Teil sie sind, wenn auch als Parias. Das soll kein billiger Trost für die Verfolgung sein, sondern ihre Benennung als Ungerechtigkeit und als unerträgliches, zu veränderndes Faktum in der Welt. Unterdrückung zu benennen, stiftet ein politisches Miteinander mit anderen Verfolgten – und als Wirklichkeitsstiftung ist es der Schritt auf dem langen Weg zu einer wahrhaften *civitas terrena*.

Amor mundi bewegt den Menschen zum Eintritt in die Gemeinschaft. Dort setzt er sich dem Kontrollverlust und der Pluralität aus, um die Welt als ein Miteinander bewahren zu können. Um jedoch einen Standpunkt in diesem Miteinander einnehmen zu können, muss man die eigene Identität akzeptieren. Erst so etabliert sich die Perspektive, aus der die Welt auf die einmalige Weise jedes einzelnen »who« wahrgenommen wird. Von dieser Perspektive aus kann seine Stimme die Etablierung eines gemeinsamen Bezugsraumes mitgestalten. In dieses Modell politischer Emanzipation fließt der gesellschaftliche Status des Menschen ein. Erst durch die Akzeptanz seines »what« nimmt er seinen Standpunkt im politischen Miteinander ein. Was er dort artikuliert, ist jedoch nicht mehr die individuell erfahrene Unterdrückung, sondern Unfreiheit, Ungerechtigkeit und Ausgeliefertsein als systematische Probleme, die mit den Mitteln des Politischen überwunden werden können. Das »what« bestimmt das »who« nicht, aber es bedingt es. Ähnlich verfährt *amor mundi* als dynamisierendes Moment. Die Anerkennung einer ontologischen Bedingtheit und Angewiesenheit befähigt den Einzelnen dazu, in der *civitas terrena* ein Miteinander zu finden, das ihn mitträgt, das er mitgestalten kann und das seine Bedürftigkeit ertragbar macht, obwohl es sie nicht behebt.

Auch bei Arendt gibt es kein Außerhalb des Miteinanders, kein totales Befreitsein. Doch bekennt sich ihr politisches Denken dazu, dass die Möglichkeit auf bedingte Freiheit unter diversen gesellschaftlichen Umständen besteht – solange die *conditio humana*, die grundlegende Berührbarkeit des Menschen, nicht zerstört wird.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4. *Thaumazein* und politische Urteilsfindung

Durch die Exegese von Arendts Schriften habe ich in den vorherigen Kapiteln einerseits dafür argumentiert, emotionale Phänomene in ihrem Verhältnis zur Berührbarkeit zu untersuchen und zu bewerten. Andererseits habe ich vorgeschlagen, Berührbarkeit als wesentliche Bedingung politischen Miteinanders zu verstehen. Abschließend möchte ich noch einen weiteren Aspekt herausarbeiten: das Verhältnis von Berührbarkeit und politischer Philosophie. Diese thematisiert Arendt in ihren Ausführungen über das *thaumazein*. Durch zwei Fallstudien – erstens Arendts Essay über die Ungarische Revolution und zweitens ihre umstrittene Argumentation über die gesetzlich verordnete Desegregation von Schulen in den USA – möchte ich nahelegen, dass Arendts Schriften selbst Artikulationsversuche einer Berührbarkeit sind. Eine Ergriffenheit bzw. eine Erschütterung sind Auslöser ihrer »trains of thought«[1] und, so meine These, von Fall zu Fall auch die Ursache ihrer fehlgeleiteten politischen Urteile.

4.1 *Thaumazein* als Erfahrung

Arendt sprach das erste Mal über das *thaumazein* und seine Bedeutung für das politische Denken in einer Vortragsreihe, die sie Anfang 1954 an der Notre Dame University mit dem Titel *The Problem of Action and Thought after the French Revolution* hielt. Die dritte und letzte Vorlesung wurde von Arendt mehrfach überarbeitet und erschien 1990 posthum unter dem Titel *Philosophy and Politics*.[2] In diesem Text diskutiert sie *thaumazein* als Anfang der Philosophie.

Arendt bezieht sich nach eigenen Angaben auf zwei Stellen bei Platon. Die erste ist im *Theaitetos* zu finden und die zweite im *Siebten Brief* . Die erste Stelle zitiert Arendt wie folgt: »[…] for wonder is what the philosopher endures most; for there is no other beginning of philosophy than wonder […].«[3]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bei der zweiten bezieht sie sich auf die Sprachlosigkeit und auf die fehlende Mitteilbarkeit gewisser Erkenntnisse. Diese sind nicht das Ergebnis von Denkprozessen, sondern entstehen wie durch einen Funken – »a light is lit as from a flying fire«[4] –, gewissermaßen unmittelbar. Ihre ergreifende Ereignishaftigkeit verhindert, dass sie geordnet und adäquat mitgeteilt werden können. »Speechless wonder is the beginning of philosophy.«[5], schlussfolgert Arendt. Die sprachlose Verwunderung hieß im Griechischen *thaumazein*, »the wonder at that which is as it is, is according to Plato a *pathos*, something which is endured […]. The wonder that man endures or which befalls him cannot be related in words because it is too general for words.«[6] Demnach wird der Menschen von diesem Anfangsmoment der Philosophie überfallen. Er muss es erleiden und ist sogar einer nachträglichen, die Erfahrung vergemeinschaftlichenden Mitteilung beraubt.

Der Beginn der Philosophie steht damit im eindeutigen Kontrast zur meinungsformenden Aktivität im öffentlichen Bereich, d.h. zum Sprechen darüber, wie die Welt von der eigenen Warte aus wahrgenommen wird. So steht *thaumazein*, als erschütterndes und nicht-kommunikatives, passives Sich-Wundern, im Gegensatz zur »*doxa*«[7] bzw. zum *doxazein*, d.h. zu den Meinungen und ihrer aktiven Bildung.

Während sich *doxa* immer auf einen bestimmten Gegenstand bezieht und mit der Möglichkeit verbunden ist, darüber zu sprechen, betrifft *thaumazein* nie das Partikulare, sondern das nicht in Worte fassbare, universale Sein, »everything that is as it is«[8]. Im Erleiden dieses Ausgesetztseins verschwimmen sowohl Wissen als auch Meinungen. Der Philosoph bleibt mit nichts zurück, als der Erkenntnis seines Nicht-Wissens. »[…] for the result left behind in the mind of the person who has endured the *pathos* of wonder can only be expressed as: Now I know what it means not to know; *now* I know that I do not know.«[9] *Thaumazein* schenkt dem Erleidenden keine Wahrheit. Im Gegenteil, es nivelliert sogar sein Wissen, seine Meinungen, seine Ansichten und destabilisiert seinen Standpunkt in der Welt.

Die Erfahrung des *thaumazein* ist in zweifacher Hinsicht prinzipiell einsam. Einerseits ist es sprachlich weder während des Geschehens als *pathos* noch nachträglich als Erkenntnisgewinn mitteilbar. Andererseits ist es eine radikal singuläre Erfahrung. *Thaumazein* betrifft den Einzelnen, er erleidet es alleine, getrennt von der pluralen Welt der Menschen.[10] In *The Human Condition* behauptet Arendt, dass Platons Verständnis der Philosophie seiner Zeit als Schüler von Sokrates entstamme, in der er seinen Meister öfters in einem regungslosen, versunkenen Zustand erlebte.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »It seems to me highly probable that this Platonic contention is the immediate result of an experience, perhaps the most striking on, that Socrates offered his disciples: the sight of him time and again suddenly overcome by his thoughts and thrown into a state of absorption to the point of perfect motionlessness for many hours.«[11]

Durch die thaumatische Erfahrung wird der Betroffene »for a fleeting moment […] with the whole of the universe«[12] konfrontiert. Durch diese Ergriffenheit ist er für die Mitwelt nicht mehr errreichbar. Gleichzeitig betont Arendt, dass diese Erfahrung nicht dem Philosophen vorbehalten bleibt. Um *thaumazein* zu erfahren, benötigt man weder eine spezifische Bildung noch einen besonderen gesellschaftlichen Status. Die einzige Voraussetzung dieser Erfahrung ist die Bereitschaft, sich einer Betroffenheit auszusetzen. Das Besondere der philosophischen Haltung veranschaulicht Arendt mit dem Bedeutungsunterschied zwischen *thaumazein* und *doxazein*: Wissensverlust durch die isolierende Erschütterung einerseits, geschäftige Meinungsbildung und -vermittlung im Miteinander andererseits und offene Berührbarkeit im Kontrast zum geschlossenen Standpunkt. »[…] the difference between the philosophers, who are few, and the multitudes [is] by no means […] that the majority knows nothing of the pathos of wonder, but much rather that they refuse to endure it. This refusal is expressed in *doxadzein* […].«[13]

Der Philosoph ist niemand, der sich durch sein Wissen, seine Tiefsicht oder seine besondere gesellschaftliche Aufgabe auszeichnet. In dieser Hinsicht ist er kein Besonderer. Seine Expertise besteht »in wondering«[14]. Ihn zeichnen eine spezifische Bereitschaft und Berührbarkeit aus, durch welche die verunsichernde innerweltliche Erfahrung des *thaumazein* erst ermöglicht wird. Arendt sieht in diesem ereignishaften Erleiden-Können die Kernaussage der philosophischen Tradition vor Descartes. Mit ihm und mit der Einführung des (An-)Zweifel(n)s wurde die erleidende Offenheit verdrängt. Das ergriffene Sich-Wundern[15] über die Gegebenheit des Seins ist eine deutlich andere Haltung als das Hinterfragen der Existenz.[16]

Laut Arendt setzte sich nicht die thaumatische Erfahrung, sondern eine andere Konzeption der Kontemplation durch, die im Bezug zu Platons Ideenlehre steht. Im Gegensatz zur erlittenen *thaumazein*-Erfahrung der Wenigen verknüpft Platon Kontemplation mit der Erfahrung des herstellenden Menschen. *Homo faber* ist ein gesellschaftlich anschlussfähigerer Bezugspunkt, weil die herstellende Tätigkeit für die Mehrheit aus eigener Erfahrung bekannt ist.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Platon'schen Ideen dienen auch dem Herstellen als Modelle. Der Tischler hat das Idealbild des anzufertigenden Produktes vor Augen, wenn er mit der Arbeit am partikularen Tisch beginnt. Weil diese Modelle perfekte Vorbilder und die Essenz des Materiellen sind, wird das Hergestellte immer nur ein glanzloser Abzug des Ideellen sein. Der Herstellungsprozess beschädigt und verstellt das Idealbild in der konkreten Verwirklichung. »Therefore, the proper attitude toward the models which guide work and fabrication, that is, toward Platonic ideas, is to leave them as they are and appear to the inner eye of the mind.«[17] Kontemplation bedeutet zwar in diesem Kontext das Aussetzen der herstellenden Tätigkeit, aber keinen prinzipiellen Paradigmenwechsel. Die Praxis zu pausieren heißt nämlich nicht, dass man ihre Modelle als ideale Anschauungen verlassen hat. Sondern nur, dass man sie im Herstellungsprozess vorübergehend nicht mehr zerstört. »Contemplation, in this respect […] is and remains part and parcel of a fabrication process even though it has divorced itself from all work and all doing […].«[18]

Der Unterschied zwischen *thaumazein* und der Betrachtung der Ideen während der pausierten Tätigkeit ist eindeutig. Ersteres überfällt den Menschen, ist »incidental« und »unintended«, versetzt ihn in Bewegungslosigkeit und Sprachlosigkeit.[19] Dagegen ist die Betrachtung der Modelle eine bewusste Entscheidung. Kontemplation in diesem zweiten Sinne impliziert das selbstgewählte Aussetzen der herstellenden Tätigkeit und eine gewisse Lust während der Vertiefung in den Anschauungen. Die Haltung des Philosophen im Sinne dieser zweiten Kontemplationskonzeption behebt sowohl passives Ausgeliefertsein als auch Ausgesetztsein und ersetzt sie durch eine souveräne Handlung. So ist Kontemplation nicht mehr »the enraptured state of wonder with which man responds to the miracle of Being as a whole«[20]. Sie kann in einer Gesellschaft, deren Mitglieder mit den herstellenden Prozessen vertraut sind, akzeptiert und sogar als meditative Praxis verbreitet werden.

Auch wenn sich philosophiegeschichtlich eine Auffassung der Kontemplation als bewusst pausiertes Tätigsein und nicht als Ergriffenheit durchsetzte, plädiert Arendt für *thaumazein*. Sie behauptet am Ende ihrer Vorlesung aus dem Jahr 1954, dass nicht nur wahrhafte Philosophie, sondern auch politische Philosophie aus dem *thaumazein* entspringe. Sie fordert politische Philosophen dazu auf, sich der unbegreifbaren und aporetischen Tatsache menschlicher Pluralität auszuliefern, sich der verwirrenden, aufregenden und nicht selten entsetzlichen Mehrstimmigkeit im Miteinander auszusetzen.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »If philosophers […] were ever to arrive at a true political philosophy they would have to make the plurality of man, out of which arises the whole realm of human affairs – in its grandeur and misery – the object of their *thaumadzein*.«[21]

In der Gegenüberstellung von *thaumazein* und dem Platon'schen Kontemplationsverständnis erfahren das Unkontrollierbare und die Bereitschaft zum Sich-Aussetzen erneut eine Aufwertung. Der Philosoph, der für das *thaumazein* offen ist, exponiert sich so, wie sich laut Arendt auch Rahel Varnhagen dem Leben aussetzte. *Thaumazein*, als Anfang des politischen Denkens, ist nur aufgrund von Berührbarkeit möglich.

4.2 Die politische Rolle des Philosophen

Die prinzipielle Aporie im Verbindungsversuch von Philosophie und Politik besteht laut Arendt darin, dass die Philosophie grundsätzlich unpolitisch ist. »Since philosophical truth concerns man in his singularity, it is unpolitical by nature.«[22] Während *thaumazein* vereinzelt, verstummt und paralysiert, ist das Politische der Bereich von Pluralität, Sprachlichkeit und Handeln.

Die Gegenüberstellung von Politik und Philosophie hat eine Jahrtausende alte ideengeschichtliche Tradition, die Arendt auf den Prozess gegen Sokrates zurückführt. Laut Arendt wurde Platons »furious denunciation of *doxa*«[23] von Sokrates' Verurteilung verursacht, da die Todesstrafe aus den Meinungen der Athener Bürger resultierte. Auf ebendiese traumatisierende Erfahrung führt Arendt Platons Bemühung zurück, die Philosophie zum gesellschaftlichen Ordnungsprinzip küren zu wollen. »[…] to use the ideas for political purposes, that is, to introduce absolute standards into the realm of human affairs, where, without such transcending standards, everything remains relative.«[24]

Strukturell liegt die Unvereinbarkeit von Philosophie und Politik darin, dass die Philosophie auf Wahrheit, das Politische aber auf Meinungen rekurriert. Solange das Politische ein freier, öffentlicher Raum ist, wird alles, was in ihm erscheint zur *doxa*, d.h. zu einer der vielen, gleichwertigen Stimmen. Solange keine Unterdrückung herrscht, haben absolute Wahrheit und ihre Alternativlosigkeit in diesem Bereich keinen Platz.

Arendt unterscheidet zwischen philosophischer Wahrheit und Tatsachenwahrheit. Philosophische Wahrheit – empfangen in der Sphäre der Singula-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

rität – erscheint im Bereich der menschlichen Angelegenheiten in zwei Formen. Entweder als ein Standard,[25] nach dem sich die Organisation des Zusammenlebens zu richten hat oder, falls Pluralität und Meinungsvielfalt respektiert werden, nur noch als persönliche Meinung des Philosophen ohne Wahrheitsanspruch oder allgemeine Gültigkeit. »As soon as the philosopher submitted his […] reflection of the eternal to the polis, it became immediately an opinion among opinions […].«[26]

Tatsachen- oder Faktenwahrheit dagegen entsteht nicht im Alleinsein, sondern im Bereich der Pluralität als Wirklichkeit, die sich durch Ereignisse und Zeugenaussagen im menschlichen Miteinander etabliert.[27] »Factual truth […] is political by nature.«[28] Zwar werden Fakten durch die Aussagen und die Anerkennung der Vielen innerweltlich, doch sind sie nicht mit Meinungen gleichzusetzen. Tatsachen sind nämlich genauso wenig diskutabel, wie die als Standard auftretende philosophische Wahrheit. Jedoch können Fakten ohne die Anerkennung und Bestätigung durch eine Gemeinschaft, ohne dass sich Menschen auf diese Tatsachen als gemeinsame Realität beziehen würden, nicht existieren. Ihre Angewiesenheit auf Anerkennung macht Faktenwahrheiten extrem verletzlich und leicht zerstörbar. Das ist verstärkt der Fall, wenn die Grenze zwischen Meinung und Tatsache verwischt wird. Dass ein Faktum im öffentlichen Bereich zur Meinungsfrage und seine Anerkennung optional werden, ist eine machtstabilisierende Methode der Politik, um unerwünschte Tatsachen zu tabuiiseren. Obwohl im Politischen entstanden und ohne permanente Anerkennung kraftlos, sind auch Faktenwahrheiten gewissermaßen unvereinbar mit dem politischen Bereich. »Truth carries within itself and element of coercion […] once perceived as true and pronounced to be so, they have in common that they are beyond agreement, dispute, opinion, or consent.«[29]

Doxa jedoch ist ein durch und durch politisches Phänomen. Unter Meinung versteht Arendt nicht subjektives Empfinden, Vorlieben, Illusionen oder arbiträre Fehlinterpretationen,[30] sondern die individuelle Artikulation davon, wie die Welt für den Sprechenden erscheint. »*[D]oxa* was the formulation in speech of what *dokei moi*, that is, of what appears to me.«[31] *Doxa* drückt nicht unterschiedliche Weltanschauungen aus, sondern Unterschiede in der Betrachtung und in der Wahrnehmung der Welt, die als Bezugspunkt für alle Betrachtenden dient. Meinungsunterschiede entstehen nicht dadurch, dass der Bezugspunkt verändert oder durch Lügen deformiert wurde, sondern durch die unterschiedlichen Positionen der Betrachtenden[32] in der geteilten Welt.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»[…] the world opens up differently to every man, according to his position in it.«[33]

Die relevante Unterscheidung, die sich aus dem *doxazein* ergibt, ist daher nicht die Spannung zwischen Wahrheit und Meinung. Sondern jene zwischen ungeprüften Annahmen und Urteilen, die sich als *doxa* darstellen, auf der einen und zwischen untersuchten, befragten und reflektierten Meinungen auf der anderen Seite. »For mortals the important thing is to make *doxa* thruthful«[34], schreibt Arendt und verweist erneut auf Sokrates, der die Athener anstelle ihres blinden Glaubens und ihrer unhinterfragten Vorurteilen zu wahrhaftigen Meinungen verhelfen wollte.

Sokrates, der in Arendts Werk das Modell des Philosophen und des Philosophierens ist, besaß nur eine einzige Wahrheit, mit der ihn die Erfahrung des *thaumazein* zurückließ: das Wissen darum, dass er nichts weiß. Diese Wahrheit versuchte er auf dem Marktplatz zu vermitteln. Indem er die Athener nach ihren Meinungen ausfragte und diese gemeinsam mit ihnen untersuchte, offenbarte er ihre *doxa* als Konglomerat von Annahmen und Vorurteilen. Obwohl sie nur Ansichten aufgrund eines gewissen Standpunktes in der Welt waren, wurden sie von ihren Trägern wie Wahrheiten behandelt. Laut Arendt brachte Sokrates seinen Gesprächspartnern bei, dass ihre Ansichten von ihrer individuellen Position und ihrer einmaligen Existenz in der Welt abhingen. Zu wissen, was genau die eigenen Ansichten sind, diese von unreflektierten Annahmen, geerbten Vorurteilen und gesellschaftlichen Konventionen zu trennen bzw. zu reinigen, kristallisiert erst die eigene Position in dieser Welt heraus. Ziel der Zerlegung des Selbstverständlichen ist es, eine unbewusst gelebte, individuelle Wahrheit zu bergen, die den eigenen Standpunkt in der Welt bestimmt.

> »[…] only through knowing what appears to me – only to me, and therefore remaining forever related to my own concrete existence – can I ever understand truth. Absolute truth, which would be the same for all men and therefore unrelated, independent of each man's existence, cannot exist for mortals.«[35]

Diesen eigenen Standpunkt zu erkennen und anzuerkennen ist darüber hinaus die Voraussetzung dafür, Verbindung zur Welt und zu anderen etablieren zu können. Die Gespräche, die Sokrates mit den Bürgern führte, initiierten durch die Bewusstwerdung der eigenen Position in dieser Welt und durch das Kennenlernen der eigenen *doxa* einen Dialog zwischen den Bürgern über ihre Meinungen. Sokrates beabsichtigte einen wirklichen Austausch über die An-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sichten, welche die gemeinsame Welt nicht nur betreffen, sondern sie auch formen. Die Gemeinsamkeit der Welt kann sich erst in einem solchen Austausch herauskristallisieren. Nur im Gespräch kann mitgeteilt und vernommen werden, auf welche Realität sich der Sprechende bezieht und wie die Welt vom Sprechenden wahrgenommen wird.

Ein Gespräch wie jenes unter Freunden,[36] das war laut Arendt Sokrates' Ziel. In einem solchen Austausch entsteht eine gemeinsame Welt als Bezugsraum. Indem sich die Freunde durch das Zuhören immer besser verstehen, ihre Positionen in dieser Welt gegenseitig kennen und nachvollziehen lernen, etablieren sie ein Miteinander. Das ist der Grund dafür, warum Freundschaft für Arendt eine präpolitische Form, die Einübung des politischen Miteinanders, ist. »This kind of understanding – seeing the world […] from the other fellow's point of view – is the political kind of insight par excellence.«[37] Erst durch ein solches Gespräch etablieren sich Beziehungen zwischen den Sprechenden. Für die Athener waren Sokrates' Bemühungen existentiell notwendig, denn ihre Stadtmauer und ihre Gesetze alleine bewirkten keine erfahrbare Beziehung, keine gemeinsame Welt zwischen den Bürgern. »[…] the comonness of the political world […] was not seen or experienced in the relationships between the citizens«[38].

Dass man sich die Welt mit anderen teilt, dass man selbst Teil einer politischen Gemeinschaft ist, ist erst durch aktive Beziehungen zwischen den Bürgern erfahrbar. Gibt es diese Beziehungen nicht, gibt es keine realweltliche Erfahrung des Gemeinsamen. Gesetze und Institutionen, sogar der geografisch geteilte Raum bleiben äußerlich bzw. reine Formalitäten ohne Tragkraft. Ohne Berührungspunkte im Miteinander nehmen auf dem Marktplatz Annahmen, Vermutungen, Lügen und Isolation rasant überhand.

Arendt sieht in der Person Sokrates ein Modell für das ›Wie?‹ der Verbindung von Politik und Philosophie. Der Philosoph wird als inkarnierter Vermittler zwischen diesen Bereichen adressiert. Als solchen beauftragt ihn Arendt mit vier Aufgaben. Erstens unterstützt der Philosoph die Geburt eines Miteinanders ohne Herrschaft. »[T]he political function of the philosopher was to help establish this kind of common world, built on the understanding of friendship, in which no rulership is needed.«[39] Zweitens bewirkt er die Etablierung einer gemeinsamen Welt, indem er Meinungen als solche enttarnt.[40] Somit werden individuelle Positionen für den Sprechenden artikulierbar und für die anderen vernehmbar. Als *doxa* bezwingen sie andere nicht (mehr), bleiben für andere Erfahrungen offen, sind berühr- und formbar.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

In *Truth and Politics* (1967) ergänzt Arendt die politische Aufgabenbeschreibung des Philosophen um zwei weitere. Da sich philosophische Wahrheit für den öffentlichen Bereich aufgrund ihres Ursprungs im Singulären nicht eignet, muss sie sich ins Exemplarische verwandeln. Dem Philosophen kommt drittens die Aufgabe zu, die politischen Konsequenzen der *thaumazein*-Erfahrung durch ein »teaching by example«[41] ins Öffentliche zu übertragen. Sein Leben wird zum exemplarischen Sein und als solches zur Inspirationsquelle für das Handeln.[42] Für den Philosophen, der im Betrachten zu Hause ist, ist ein solcher handlungsinspirierende Auftritt eine Grenzerfahrung.[43] *Ekstase*, ein Aus-sich-Heraustreten. »This transformation of a theoretical or speculative statement into exemplary truth […] is a borderline experience for the philosopher: by setting an example […] he has begun to act.«[44]

Viertens kann der Philosoph zum »truthteller«[45] werden. Nicht als Verkünder der Wahrheit (da diese zwingend und monologisch ist, sich nicht für den politischen Bereich eignet), sondern als »spectrator«[46]. Als solcher schaut er von außen zu und kann aufgrund seiner Unbeteiligung wahrnehmen, wenn das Miteinander von Lügen, Täuschungen und falschen Wahrheiten überschwemmt wird. Benennt er in einer solchen Situation seine *doxa*, d.h. die von seinem Standpunkt sichtbare Verfälschung der Welt, wird sein Sprechen zum Handeln. Seine Mitteilung verändert nämlich das Miteinander, indem sie auf die faktische Wirklichkeit verweist. »Where everybody lies about everything of importance, the truthteller, whether he knows it or not, has begun to act […] he has made a start toward changing the world.«[47]

Der Philosoph, der seine thaumatische Erfahrung durch sein exemplarisches Sein veröffentlicht, übersetzt und in *doxa* transformiert, steht im starken Gegensatz zum Platon'schen Modell des Philosophenstaates, in dem die philosophische Wahrheit das politische Leben bestimmen und ordnen soll. In Platons Konzept ist der Zwang, welcher der Wahrheit inhärent ist, nicht zu ignorieren. Da es sich mit der Wahrheit nicht diskutieren lässt – »[…] truth has a despotic character«[48] – eignet sie sich laut Arendt nicht für den politischen Raum der Freiheit und Gleichheit.[49]

Zwar wollte Sokrates' Hebammenkunst der Polis keine absolute Wahrheit aufzwingen, doch war seine Mäeutik auf dem Marktplatz gefährlich. Da er für das kritische und aufrichtige Hinterfragen der verbreiteten *doxa* plädierte, stiftete er Unruhe und destabilisierte die politische Ordnung von Athen. Die Wahrhaftigkeit der eigenen *doxa* zu überprüfen kann dazu führen, dass diese *doxa* – welche »the world of one's own«[50] ist – zerstört wird, wie Arendt das mit dem Beispiel von Oedipus' Lebensgeschichte illustriert. »Truth therefore

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

can destroy *doxa*, it can destroy the specific political reality of the citizens.«[51] Die Un-Wahrhaftigkeit der eigenen *doxa* anzuerkennen, hat zwingende und destruktive Folgen.

Die Zerstörungswucht, die das Erkennen begleitet, stellt für die politische Ordnung eine ernstzunehmende Gefahr dar. Die Anerkennung des Nicht-Wissens erschüttert das Bestehende, ohne ihm einen stabilisierenden Ersatz anzubieten. Indem die Entlarvung der *doxa* das Bestehende perspektiviert und damit relativiert, destabilisiert sie die Ordnung. Sie unterbricht repetitive Abläufe, Gewohnheiten und die Akzeptanz des So-Zustandes. Obgleich die unmittelbare Wirkung destruktiv ist, eröffnet sie zugleich auch einen neuen Erfahrungsraum. Als Vermittler zwischen *thaumazein* und dem Marktplatz hat der politische Philosoph die Fähigkeit (nicht das Wissen) zu sensibilisieren, die festgefahrene Ordnung aufzubrechen und sie für eine neue empfänglich zu machen. Daher sind er und seine Tätigkeit für die politische Macht gefährlich.

Laut Arendt hat die politische Philosophie in ihrem Verhältnis zum öffentlichen Leben philosophiegeschichtlich zwei Möglichkeiten. »[…] either of interpreting philosophical experience with categories which owe their origin to the realm of human affairs, or, on the contrary, of claiming priority for philosophic experience and judging all politics in its light.«[52] Ein dritter, d.i. der Sokrates'sche Weg, besteht in der Verbindung dieser Bereiche durch die bzw. in der Person des Philosophen. So wird das Ringen zwischen Politik und Philosophie um Geltungshoheit behoben. Durch die Verbindung pluralisiert der Philosoph auch sich selbst. Er ist nicht nur derjenige, der *thaumazein* erlitt bzw. der immer bereit bleibt, »the pathos of wonder«[53] zu erleiden, sondern ist er im Miteinander auch ein Gleicher unter den anderen,[54] jemand mit eigener *doxa*. Indem er sein am *thaumazein* geschultes »who« öffentlich erscheinen lässt, prägt er das politische Miteinander.

Würde der Philosoph versuchen, den Augenblick des *thaumazein* verewigen zu wollen – so deutet Arendt Platons Konzept des *bios theoretikos*[55] – würde er nicht nur dauerhafte Einsamkeit und Isolation erleiden, sondern schließlich auch »the plurality of the human condition within himself«[56] zerstören. *Thaumazein* ist monologisch. Es ergreift den berührbaren Einzelnen. Es steht als Ereignis und als Widerfahrnis am Beginn der Philosophie, auch der politischen Philosophie. Es kann nicht dauerhaft bestehen, weil es verstummen lässt, aus dem Miteinander herauslöst und isoliert. Jedoch kann es sich durch die Bewahrung der Berührbarkeit immer wieder ereignen. Nicht als Gelehrter oder als Experte ist der Philosoph für das politische Miteinander relevant,

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sondern als einer, der die Berührbarkeit verkörpert und sie immer wieder zu aktualisieren bereit ist. Er lebt den Mut zur Destabilisierung vor.

4.3 *Thaumazein* als politisches Ereignis

Thaumazein als Initiationsmoment der politischen Philosophie ist laut Arendt ein erschütterndes, aufwühlendes und ein zu erleidendes, passivierendes Sich-Wundern über die Pluralität des menschlichen Miteinanders. Es ist zwar prototypisch die Erfahrung des Philosophen, potenziell aber ein Widerfahrnis das alle, die sich ihm auszusetzen bereit sind, erleben können. Da *thaumazein* pluralisiert werden kann – nicht als kollektive Erfahrung, aber als Erfahrung der vielen – ist es von politischer Bedeutung.

Für die politische Relevanz bzw. Auswirkung dieser ursprünglich philosophischen Erfahrung ist ihr Ereignischarakter ausschlaggebend. Politisches Handeln ist laut Arendt ereignishaft. Am deutlichsten manifestiert sich dies in der Revolution. »Events, by definition, are occurences that interrupt routine processes and routine procedures […].«[57] *Thaumazein*, als erschütternde Ergriffenheit, ist die ultimative Unterbrechung der alltäglichen Denk- und Tätigkeitsprozesse. Es fordert das Bestehende heraus. Es bewirkt, dass der Mensch seine Orientierung verliert, sich als fragendes Wesen (wieder-)entdeckt und sich für das Neue öffnet.

> »And as soon as the speechless state of wonder translates itself into words, it will not begin with statements but will formulate in unending variations what we call the ultimate questions. […] In asking the ultimate, unanswerable questions, man establishes himself as a question-asking being.«[58]

Erleiden und Sich-Aussetzen begreift Arendt nicht als Risiken für das Subjekt, sondern als Voraussetzung seiner Freiheit, seiner Verbindung zur Welt und seiner Beziehung zu den Mitmenschen. Menschliche Berührbarkeit und individuelles Erleiden-Können sind laut Arendt nur für die totalitäre Politik gefährlich, da diese durch (Ver-)Schließung Sicherheit und Stabilität verspricht, d.h. unmittelbare Antworten, konsistente Ideologie, berechenbare Repetition. Als erlittene Ereignishaftigkeit und als Einbruch des Neuen prägt *thaumazein* den politischen Raum. Zwar führt es nicht zur konkreten Handlungsanleitung für politische Akteure, aber es formt das politische Miteinander durch den Menschen, der das *thaumazein* erlitt und mit dieser Erfahrung im öffentlichen Miteinander erscheint. Derjenige, dem *thaumazein* widerfahren

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ist, verkörpert diese an sich sprachlose Erfahrung in seinem Handeln, in seiner *doxa* und in seiner Bereitschaft, sich dem *thaumazein* immer wieder auszusetzen.

Laut Arendt ist *thaumazein* eine Erschütterung, die für die politische Philosophie als Entstehungsmoment unentbehrlich ist. Das Erschütternde und das politische Prinzip der Pluralität bieten eine Erklärung dafür, warum das Herzstück von Arendts politischem Denken die Revolution ist: Die Revolution verwirklicht beide Momente am intensivsten. Revolution ist Unterbrechung des Bestehenden durch das gemeinsame Handeln der vielen. Sie ist eine Kraft, die in der Lage ist, das Gegebene herauszufordern und fundamentale Veränderungen zu bewirken. Sie entlarvt die bestehende Ordnung als *doxa* und öffnet so den Weg für ein anderes Miteinander. Die Revolution macht die unendliche Potenzialität des Handelns innerweltlich. »[…] revolutions have been the time-space where action with all its implications was discovered.«[59] Weil die Revolution Auftritt des Neuen ist, entfaltet sich die, dem Handeln inhärente, Natalität in diesem Umbruchsmoment. Auch die Pluralität wird im revolutionären Handeln konkret. Die Singularität der bestehenden Ordnung wird umgeworfen, sodass Raum für die Vielfalt alternativer Formen des politischen Miteinanders entsteht. Revolution selbst ist Pluralität. Einerseits, weil sie durch die Vielstimmigkeit der Akteure stattfindet, andererseits weil sie die Pluralität möglicher politischer Räume offenlegt.

Was bewirkt die erschütternde Erfahrung für das politische Denken jenseits der politischen Bühne? *Thaumazein* entspringt keine wahre Erkenntnis, es führt nicht zu einem neuen, besseren Wissen oder zu einer politischen Erleuchtung in Form einer Vision der idealen Gesellschaft. Jedoch wird nach dem Moment des sprachlosen, isolierten Erleidens die Erfahrung des *thaumazein* ins Denken überführt. Dieses vom *thaumazein* geprägte Denken ist kein definierendes, sondern ein fragendes, kein festhaltendes, sondern ein offenlegendes Erkunden des menschlichen Miteinanders. Aus diesem, durch das *thaumazein* erschütterten und destabilisierten Dialog mit sich selbst (der gleichzeitig die innere Repräsentation der Welt und der Mitmenschen ist), entsteht die politische Philosophie.

Laut Arendt bezieht sich *thaumazein* im Kontext der politischen Philosophie auf die Tatsache der menschlichen Pluralität. Darauf, dass Gott den Menschen als Frau und Mann, d.h. als unterschiedlich und nicht identisch, als plural und nicht singulär erschuf.[60] Diese, der Zweigeschlechtlichkeit entstammende, Pluralität aktualisiert und manifestiert sich in jedem Ereignis,

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in dem Vielfalt, Heterogenität und die Abweichung vom Gegebenen erfahrbar werden.

Thaumazein als Widerfahrnis verunsichert das Wissen und verwandelt es in eine fragende Haltung. Der politische Philosoph, der seine Einsichten und sein Denken dem *thaumazein* immer wieder aussetzt, wird folglich keinen Gesellschaftsentwurf erarbeiten, keine ideale Macht- oder Gesellschaftsform vorschlagen. Er gründet nicht, sondern weist lediglich auf die Abgründigkeit des Gründungsmoments hin.[61] Seine Theorie ist fragmentarisch, punktuelle Reflexionen nach erneutem *thaumazein*. Arendt lässt strukturelle Fragen, die sich im konkreten politischen Zusammenleben unvermeidbar stellen, unbeantwortet. Sie schwärmt zwar vom Räte-System, beantwortet aber nicht, wie diese revolutionäre Selbstverwaltungsform langfristig erhalten werden kann, ohne die ihr intrinsische Freiheit und Veränderungskraft zu verlieren.[62] Wenn das politische Denken *thaumazein* integrieren bzw. immer wieder aktualisieren soll, dann sind die Etablierung eines geschlossenen Denksystems und eine endgültige Deutung des Bestehenden ausgeschlossen. *Thaumazein* zerstört und öffnet das Bestehende. Laut Arendt ist eine mit Freiheit vereinbare Stabilität nur dann möglich, wenn Destabilisierung, Offenheit und Veränderbarkeit grundsätzliche Bestandteile politischen Denkens und Handelns bleiben, auch nach der (Neu-)Konstitution.

Bezogen auf das politische Denken bedeutet *thaumazein* nicht nur, dass feste Kategorien, Interpretationsweisen und etabliertes Wissen immer aufs Neue destabilisiert werden, sondern auch, dass das Denken des politischen Philosophen, sein Gespräch mit sich selbst, von der Welt immer wieder inspiriert wird.

Thaumazein bedeutet, dass am Anfang der politischen Philosophie nicht Wissen oder Erkenntnis stehen, sondern Orientierungsverlust, Verunsicherung und Passivität. Diese Erfahrung hat Auswirkungen auf die Form, in der sich das politische Denken bzw. die politische Philosophie artikulieren. Arendt selbst bezeichnet ihre ›Methode‹ in einer Vorlesung im Jahr 1960 als »my old-fashioned storytelling«[63]. Was einem zustößt, würde die theoretischen Gedankengänge auslösen, behauptet Arendt. »[…] I have always believed that, no matter how abstract our theories may sound or how consistent our arguments may appear, there are incidents and stories behind them which […] contain as in a nutshell the full meaning of whatever we have to say.«[64]

Die »incidents« sind demnach nicht nur Auslöser des Denkprozesses, sondern beinhalten in Form von Geschichten auch die Bedeutung, den Sinn dessen, was der politische Philosoph zu sagen hat. Die philosophischen Gedan-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

kengänge führen zwar vom beginnenden Ereignis weg, müssen dieses aber durchgehend bewahren, sonst verliert sich das Denken in einer für die innerweltliche politische Realität irrelevanten Sphäre. »Thought itself [...] arises out of the actuality of incidents, and incidents of living experience must remain the guideposts by which it takes its bearing [...].«[65] Storytelling ist somit keine Methodologie und liefert keine Antwort auf die wissenschaftliche Frage, wie sich schöne Literatur und politische Philosophie zueinander verhalten.[66] Storytelling ist die organische Ausdrucksform eines philosophischen Denkens, das seinen Ursprung im *thaumazein* hat und dem Morgenstern »Keine Theorien! Vergessen Sie alle Theorien!«[67] folgt. Die Erzählung bleibt mit dem Ereignis verbunden und ist die öffentliche Artikulationsform eines von Ergriffenheit und Erschütterung initiierten Denkens.[68] Liegt der Ursprung der politischen Philosophie in der Erfahrung[69] von *thaumazein*, kann der politische Philosoph nur als storyteller auftreten.

Storytelling ist weder die genaue Wiedergabe von Fakten noch Wissensakkumulation. Es ist die mitteilbare Bedeutung bzw. der Sinn des Ereignisses. Das Ereignis selbst offenbart »for a fleeting second«[70] etwas, was in den automatischen und repetitiven Abläufen des alltäglichen Lebens und Denkens nicht wahrnehmbar ist. Das Ereignis erhellt. In dieser illuminierenden, aufblitzenden und unterbrechenden Hinsicht ist *thaumazein* selbst ein Ereignis.

Vor diesem Hintergrund zeichnet sich in Arendts politischem Denken eine fraktale Struktur ab, eine Selbstähnlichkeit des großen Ganzen und seinen kleinsten Ausformulierungen.[71] Natalität ist das Phänomen, dessen Struktur andere zentrale Elemente des Arendt'schen Denkens bestimmt. Das radikal Neue, Unterbrechende und Unerwartete der Gebürtigkeit findet sich im *thaumazein*, im Denken, im Handeln und in der Revolution genauso wie in der Bewältigung der unbeabsichtigten Konsequenzen in Form von Vergeben und Versprechen. Geboren zu werden ist eine Bewegung aus der Unsichtbarkeit hin zu einem physisch wahrnehmbaren Körper. Eine solches Sichtbarwerden lässt sich auch in Arendts Werken wiederfinden, die verschüttete Fragmente aufdecken und diese in ein innerweltliches Miteinander einfügen. Natalität ist Ereignishaftigkeit schlechthin. Diese Grundstruktur wiederholt und artikuliert sich in allen politisch relevanten Phänomenen, die Arendt thematisiert.

Laut Arendt verlangt das Ereignis vom Denken keine Systematisierung, keine wissenschaftliche Analyse, sondern Verstehen. Dieses Verstehen richtet sich nicht auf die Etablierung neuen Wissens oder neuer Erkenntnisse, sondern auf Sinn- und Bedeutungsproduktion. Das Verstehen trägt das Ereignis

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

in das öffentliche Miteinander hinüber, wie der Philosoph die thaumatische Erfahrung auf den Marktplatz. Diese Transformation und Translation sind unentbehrlich, will sich der Mensch mit den Widerfahrnissen des Lebens versöhnen. »The result of understanding is meaning, which we originate in the very process of living insofar as we try to reconcile ourselves to what we do and what we suffer.«[72] Eine solche Versöhnung ist keine individuelle Angelegenheit, sondern weltstiftend. Alles, was nicht verstanden und ertragen wird, kann kein Teil der Welt werden und führt früher oder später zur Zerstörung der Wirklichkeit, des gemeinsamen politischen Raumes.

Verstehen ist nicht Vergeben,[73] aber doch Versöhnung damit, was einem in der Welt zugestoßen ist. Indem durch das Verstehen den Ereignissen eine Bedeutung zukommt, finden sie ihren Platz im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, sie werden integriert und zum Teil der gemeinsamen Wirklichkeit. Arendt setzt Verstehen und Urteilen miteinander beinahe gleich, weil beides subsumiert und summiert: »[…] understanding [is so] closely related to and inter-related with judging that one must describe both as the subsumption (of something particular under a universal rule) […].«[74] Weil das Verstehen die Ereignisse in das Miteinander einfügt, ist es der Konterpart des Handelns – »[…] understanding becomes the other side of action«[75] – und die Tätigkeit, die die Natalität des Handelns in die Welt integriert. Durch das Handeln erscheint das Ereignishafte für einen Augenblick in dieser Welt. Durch das Verstehen wird es zum permanenten Teil der geteilten Wirklichkeit. Das Erschütternde findet seinen Ort im Miteinander durch das sinnproduzierende Verstehen.[76]

Das verstehende Herz, um das König Salomo in seinem Gebet[77] Jahve bat, ist in Arendts Lesart der symbolische Ort des Verstehens selbst, weil es das Organ des Ertragen- und Erleiden-Könnens ist. »[…] only an »understanding heart«, and not mere reflection or mere feeling, makes it bearable for us to live with other people, strangers forever, in the same world […].«[78] Das Herz, das die Ereignisse erleiden und deshalb verstehen kann, ist für Arendt gleichzeitig auch der symbolische Ort der Imagination. Ausschlaggebend ist, dass sich Arendt an dieser Stelle nicht auf Kant und die Einbildungskraft bezieht, sondern »imagination« im alltagssprachlichen Sinne als Sich-Vorstellen, Sich-Ausmalen versteht. Eine solche Imagination ist die Bedingung von Klarsicht und Verstehen. Um zu verdeutlichen, was sie meint, zitiert Arendt nicht Kant, sondern den Dichter Wordsworth: »[…] imagination, as Wordswoth said, ›is but another name for … clearest insight, amplitude of mind,/And Reason in her most exalted mood‹.«[79]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Im Verstehensprozess kommt der Imagination die Rolle zu, die angemessene Distanz, aus der das Verstehen möglich ist, zwischen dem Urteilenden und dem Ereignis zu erschaffen. Das Erleiden des Ereignisses, ob als Handeln oder als *thaumazein*, lässt keinen Raum zwischen dem Menschen und der Welt zu. Dass Erleiden- Können für das politische Zusammensein elementar ist, lässt sich Arendts Kritik an der fehlenden Tiefe des amerikanischen Gründungsaktes entnehmen. Wenn das Erlittene jedoch nicht artikuliert, nicht in eine öffentlich vernehmbare Erscheinung transformiert wird, bleibt es politisch bedeutungslos. Diesen Artikulationsprozess unterstützt die Einbildungskraft, indem sie es einem ermöglicht, klar zu sehen, was einen umgibt. »Imagination alone enables us to see things in their proper perspective […] distancing of some things and bridging the abysses to others is part of the dialogue of understanding […].«[80]

4.4 Berührbarkeit der politischen Philosophin Hannah Arendt

Dass eine solche Distanzierung durch die Imagination nicht mit Neutralisierung gleichzusetzen ist, legen Texte nahe, die Arendt über zeitgenössische Ereignisse verfasste. Aus ihrer Formulierung und aus ihrer Argumentation spricht eine leidenschaftliche Involviertheit, obwohl sie die konkreten Ereignisse aus der Distanz beobachtete. Ihre Schlussfolgerungen (in Form von Begriffen oder politischen Urteilen) gehen aus ihrer Wahrnehmung dieser Ereignisse hervor und aus einer leidenschaftlichen Verbindung mit der Welt. Diese Ergriffenheit und das damit verbundene pathische Involviertsein beeinflussen Arendts Werke sowohl auf der inhaltlichen als auch auf der formalen Ebene.

Ein besonders eindrückliches Beispiel dafür ist der Aufschlag ihres Essays *Die ungarische Revolution*, der es wegen seiner Anschaulichkeit Wert ist, länger zitiert zu werden:

> »Fast zwei Jahre sind vergangen, seit die Flammen der Ungarischen Revolution in zwölf langen Tagen den enormen Raum erhellten, den eine der totalitären Diktaturen seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges beherrscht. Dies Ereignis kann nicht an Sieg oder Niederlage gemessen werden, seine Größe beruht und ist gesichert in der Tragödie, die sich in ihm entfaltete. Noch sehen wir den schwarzen Zug schweigender Frauen, der durch die Straßen des bereits von den Russen besetzten Budapest schritt, um in großer Öffent-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> lichkeit den Toten der Revolution die letzte Ehre zu erweisen. Dies war die letzte politische Geste des Freiheitskampfes, und es war offenbar der letzte Akt eines tragischen Geschehens, wie wir es in solch einfacher Eindringlichkeit kaum aus der neueren Geschichte kennen. Danach vertrieb der Terror in wenigen Wochen und Monaten wieder alle in die Dunkelheit ihrer Häuser, in denen nicht Geborgenheit waltet, sondern die immer gegenwärtige Angst herrscht. Und doch hatte das besiegte und terrorisierte Volk ein Jahr nach der Niederlage noch Kraft genug, um wenigstens für den Jahrestag der Niederlage sich aus der Dunkelheit herauszuwagen und zu bekunden, daß in den Häusern neben der Angst auch die Erinnerung umgeht, jenes Andenken nämlich, das allein Gehandeltes dauerhaft machen und ihm schließlich seinen Platz in der Geschichte sichern kann. Am ersten Todestag der Freiheit blieb das ganze Volk einmütig und in voller Spontaneität allen Vergnügungsstätten, den Theatern und Kinos, den Cafés und Restaurants fern, und es schickte seine Kinder mit kleinen Kerzen in die Schule, die sie in die Tintenfässer der Klassenpulte steckten. Daß dem Ereignis der Revolution die Größe eignete, die für Geschichtlichkeit unerläßlich ist, war damit erwiesen. Nun mag es nur noch an uns liegen, ob wir die Kraft des Gedächtnisses und des Nachdenkens aufbringen können, durch die das geschichtlich Ereignete in der Geschichte gehalten werden muß.«[81]

Der Auftakt des Essays ist eindringlich und lässt auf den kommenden Seiten eher eine literarische Bearbeitung als die wissenschaftliche Analyse der sich im Herbst 1956 ereigneten ungarischen Revolution vermuten. Doch präsentiert der Essay, in Abgrenzung zur imperialistischen Kolonialgeschichte, eine Theorie des kontinentalen Imperialismus. Dieser wurde laut Arendt für die wissenschaftliche Analyse sowohl als Begriff als auch als politisches Phänomen erst durch den ungarischen Aufstand etabliert. Arendt behauptet, dass die politische Erkenntnis, dass das sowjetische System eine kontinentale Variation des kolonialisierenden Imperialismus sei, überhaupt erst durch die ungarische Revolution inspiriert war.

Arendt war von dem historischen Ereignis der ungarischen Revolution weitestgehend ergriffen und sah in ihr die Verwirklichung bzw. die realpolitische Entsprechung ihrer theoretischen Überlegungen über Freiheit und politisches Handeln. Der Preis dafür ist jedoch eine Verkürzung faktischer Geschehnisse. Um die Entsprechung von Theorie und Ereignis nicht zu stören, lässt Arendt stellenweise Fakten weg oder verkleinert ihre Bedeutsamkeit. So lässt sie die Tatsache, dass sich nicht nur politische, sondern auch ökonomi-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sche Räte bildeten (als Selbstverwaltung- und Selbstorganisationseinheiten der Arbeiter in Fabriken) außer Acht, da nach ihrer Auffassung Freiheit, die durch die Rätestruktur ermöglicht wird, nur im Politischen, aber nicht im Wirtschaftlichen denkbar ist. Darüber hinaus beschreibt Arendt die Revolutionäre als friedlich und gewaltfrei, Unterdrückung und militärische Aktionen stellt sie nur bei den Sowjets fest. Diese Darstellung entspricht jedoch nicht den historischen Fakten. Die Aufständischen übten Gewalttaten aus. Quellen berichten von Lynchjustiz in der ländlichen Region und von anderen Angriffen auf regierungsnahe Personen, auf Einrichtungen und auf ethnische Minderheiten.[82]

Eine Erklärung für Arendts Ungenauigkeit kann die Quellenlage sein, die zum Zeitpunkt der Entstehung des Textes nur begrenzt war. Doch erkennt man im Duktus des Essays eine vertraute Arendt'sche Tendenz. Historische Fakten, persönliche Meinungen und die Kontextualisierung der Ereignisse ordnet Arendt so an, dass sie eine Eindeutigkeit erzeugen. Eine solche Zuspitzung entwirft zwar nicht den Idealfall, den jede politische Handlung nachahmen sollte, doch soll sie Essenzielles und Existenzielles über das Wesen des Politischen (wie es Arendt bestimmt) eindrücklich mitteilen. Sie wirkt daher fieberhaft und ist mit jener Erregung, welche die Ereignisse auslösten, tief verbunden. Das pathische Moment dient dem Denken nicht nur als Inspirationsquelle, sondern wird in der Darstellung aufbewahrt und sogar wiederholt.

Arendt begründet die Art ihrer politischen Reflexion in diesem Essay mit einer verallgemeinernden These darüber, wie wahrhafte theoretische Einsicht zu gewinnen ist. Dafür führt sie den Begriff des kontinentalen Imperialismus durch die Berufung auf zwei Radioansagen während der Revolutionstage ein. Der Sprecher des Senders *Kossuth* soll in der letzten Sendung vor der Niederlage der Revolution behauptet haben, dass »der Moskauer Imperialismus keine Grenzen«[83] kenne. Eine weitere Radioansage im Revolutionssender *Rajk* verkündete, dass »eines der Ziele der Ungarischen Revolution gewesen sei, der Welt ›ein klares Bild von der brutalen russischen Kolonialherrschaft zu präsentieren‹.«[84] Diese Aussagen über den »Moskauer Imperialismus« und über »russische Kolonialherrschaft« aufgreifend, plädiert Arendt dafür, die sowjetische totale Herrschaft als neue Form von Imperialismus zu bewerten und als solche zu analysieren. Für diesen begriffstheoretischen Vorschlag gibt sie keine weiteren Gründe an. Sie nimmt die Aussagen der politischen Akteure als Erkenntnisquelle für das wissenschaftliche (Nach-)Denken. Dass diese Aussagen im Eifer des Gefechts getroffen wurden, schmälert laut Arendt ihren theoretischen Wert nicht, sogar im Gegenteil:

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »Was diejenigen, die in Freiheit handeln und für Freiheit kämpfen, sagen, hat mehr Gewicht und findet, so möchten wir hoffen, ein ernsteres Gehör als alle theoretischen Betrachtungen, gerade weil diese Worte im Zuge und in der Erregung des Ereignisses selbst gesprochen werden. Denn eine solche Erregung ist nicht hysterisch und stumpft den Geist nicht ab, vielmehr schärft und erweitert sie den Verstand, wie sie die physische Leistungsfähigkeit und die Intensität der Sinne steigert und die Kraft des Herzens stärkt. Wenn die, welche kämpften, aus der Intensität des Kampfes heraus meinten, daß sie gegen einen Imperialismus kämpften, so muß die politische Wissenschaft das akzeptieren […].«[85]

Arendt erkennt nicht nur die revolutionäre Aufregung der Freiheitskämpfer als verständliche Begleiterscheinung ihres Handelns an, sondern sieht in dieser Erregung einen besonderen Zugang zur Erkenntnis, der auf anderen Wegen nicht zu erreichen gewesen wäre. Laut Arendt erweiterte die situationsspezifische Erregung das Denkvermögen der Revolutionäre, so wie das Aufgebrachtsein die physische Leistung steigert. Die Erregung motivierte nicht nur das Handeln der Freiheitskämpfer, sondern erweiterte auch ihr Denkvermögen. Einen solchen Erkenntnisgewinn fordert Arendt von der politischen Wissenschaft selbst.[86] Erkenntnis, hier verstanden als Situationswissen mit allgemeiner Gültigkeit, kann nicht aus einer theoretischen Haltung heraus entwickelt werden. Arendt plädiert für einen leidenschaftlichen Nachvollzug politischer Ereignisse, damit aus dem Partikularen generalisierbare Bedeutung gewonnen werden kann.

Berührbarkeit bedingt solches theoretische Wissen in zweifacher Hinsicht. Erstens entsteht die Erkenntnis in der Situation der Betroffenheit ereignishaft. Die Revolutionäre sind berührte, ergriffene Akteure schlechthin. Zweitens gelingt dem politischen Denken die Analyse und das sinnvolle Verstehen des Geschehenen laut Arendt nur dann, wenn sich der politische Philosoph in seinem Denkprozess von der Erregung und den Erkenntnissen der Freiheitskämpfer berühren lässt. Dafür scheint Arendt selbst in ihrem Essay die pathische Involviertheit mitzuvollziehen. Für so ein performatives Denken muss sie sich aber vorstellen können, wie diese initiale Ergriffenheit sich anfühlen musste. Sie muss durch die Einbildungskraft den Standpunkt einnehmen, von dem die Freiheitskämpfer die Welt erfahren und wahrgenommen haben. Dass ein solcher Perspektivenwechsel in Berufung auf pathische Erfahrungen der anderen tiefst problematisch ist, möchte ich durch Arendts kontroverse Schrift *Reflections on Little Rock* zeigen.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

4.5 Pluralität Fühlen

Neben Arendts Bericht über den Jerusalemer Eichmann-Prozess[87] ist ihr 1958 in der Zeitschrift *Dissent* veröffentlichter Essay ihre meistdiskutierte Schrift.[88] In dieser bezieht Arendt Stellung zu den sogenannten Brown I (1954) und Brown II (1955) Beschlüssen des Supreme Court, welche die Segregation der Schulen in den US-Südstaaten endgültig beenden sollten. Die Entscheidung des Obersten Gerichtshofs lehnt Arendt ab und bewertet sie als falsch.

Als die neue Gesetzgebung durch die Aufnahme schwarzer Schüler und Schülerinnen in weiße Schulen im Jahr 1957 erstmalig durchgesetzt werden sollte, verursachte das politischen Widerstand u.a. durch den Gouverneur Orval Faubus und den Senator Harry F. Byrd. Ersterer bestellte die Nationalgarde nach Little Rock, um die neuen Schülerinnen und Schüler im Betreten der Schule zu verhindern. Letzterer beschloss, alle staatlichen Schulen im Bundesstaat Virginia lieber ganz schließen zu lassen, anstatt diese für die Integration zu öffnen. Über den politischen Widerstand hinaus traten auch lebensbedrohliche Situationen für die betroffenen Kinder auf. Zwei Fotografien wurden im September 1957 weltbekannt. Auf der einen ist Elisabeth Eckfort vor dem Central High School in Little Rock (Arkansas) zu sehen, umgeben einerseits von Nationalgardisten, die ihren Eintritt verhindern sollten und andererseits von einem wütenden weißen Mob. Auf der zweiten Fotografie sind Dorothy Counts und Dr. Edwin Thompkins in Charlotte (North Carolina) abgelichtet, wie sie ebenso von einem weißen Mob umgeben zur Harding High School laufen.[89] Arendt kannte diese Fotografien, die am 5. September 1957 in *The New York Times* auf der Titelseite abgedruckt wurden. Ihre Reflexion über Little Rock entzündete sich an diesen Bildern. Dabei begang sie bereits bei der Titelgabe ihrer Meinungsschrift einen Fehler: Jenes Foto, das sie in ihrem Essay beschreibt, zeigt nicht Elisabeth Eckfort in Little Rock, sondern Dorothy Counts (begleitet von einem Familienfreund) in Charlotte. Kathryn T. Gines interpretiert diese Verwechselung als erstes Anzeichen von Arendts rassistisch motivierter Ignoranz. Dass sich Arendt gegenüber Details generell etwas ignorant verhielt, dürfte keine Überraschung sein.[90] Von einem rassistischen Unterton zeugt viel mehr Arendts paternalistische Belehrung der NAACP (National Association for the Advancement of Colored People), die sich laut Arendt nicht für die Desegregation der Schulen, sondern für die Legalisierung von ethnisch gemischten Ehen hätte einsetzen sollen. Darüber hinaus wirft Arendt schwarzen Eltern vor, ihre Kinder in der Hoffnung auf

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sozialen Aufstieg egoistisch ausnutzen.[91] Diese Passagen in *Reflections…*sind nicht die einzigen in Arendts Werk, in denen sie sich über schwarze US-Bürger und ihre Belange abschätzig äußert.[92] In der Sekundärliteratur findet die Bewertung von *Reflections…* tendenziell auf drei Weisen statt: (1) Arendts Fehleinschätzung resultiere aus ihrer kategorischen Trennung zwischen dem Privaten, dem Gesellschaftlichen und dem Politischen, (2) Arendts Denken sei rassistisch, (3) da Arendt europäische Einwanderin war, sei ihr die Situation schwarzer Menschen in den USA nicht vertraut genug gewesen, sie hätte das eigentliche Problem nicht verstanden und deshalb die falschen Schlüsse gezogen.[93]

Eine andere Interpretationsebene eröffnet sich, wenn man nicht nach den inhaltlichen Behauptungen von Arendts Essay fragt, sondern danach, wie sie zu ihren Aussagen kam. Eine solche Fragestellung führt ins Herz von Arendts von Kant inspirierten Gedanken über jene erweiterte Denkungsart, die die Praxis politischer Urteilsfindung ist.[94] Eine solche Urteilsfindung besteht darin, sich die Positionen der anderen vorzustellen und abzuwiegen, die Situation von deren Standpunkt her zu betrachten, schließlich als Summe dieser unterschiedlichen Blickwinkel zu einer validen Beurteilung der Lage zu kommen. Ich möchte dafür argumentieren, dass Arendts Urteilsfindung misslang, weil in diese ihre persönlichen Leidenschaften involviert waren.[95] Für diese Interpretation muss die Nachgeschichte von *Reflections…* stärker von einem analytischen Blick untersucht werden.

Arendts Essay erschien nicht, wie geplant, im Laufe des Jahres 1957 in der Zeitschrift *Commentary*, sondern erst in der Winterausgabe 1959 des Journals *Dissent*.[96] *Reflections on Little Rock* geht eine Anmerkung der Herausgeber voraus, in der sie sich vom Inhalt des Aufsatzes abgrenzen, sich gleichzeitig aber zum Glauben an Meinungsfreiheit bekennen. Da es zu diesem Zeitpunkt der Veröffentlichung schon sämtliche Spekulationen und Gerüchte über den Inhalt des Textes gab, stellte Arendt ihren Gedanken *Preliminary Remarks* vor, in denen sie den Leser darum bittet, sie fraglos als Unterstützerin jeglicher Minderheiten zu betrachten, denn als Jüdin sei sie selbst Mitglied einer solcher Gruppe.[97]

Die Entscheidung des Supreme Court, die Desegregation der Schulen gesetzlich zu erzwingen, lehnt Arendt in ihrem Essay wesentlich aus drei Gründen ab. Erstens ist sie der Meinung, die Schulproblematik sei keine Priorität und bewertet die Kriminalisierung von Mischehen als das eigentliche rechtliche Problem.[98] Zweitens argumentiert Arendt dafür, die Schulen nicht zur Bühne politischer Handlungen zu machen. Schulen gehören in Arendts Auf-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

fassung in den Bereich des Gesellschaftlichen und zum Teil in den Bereich des Privaten. Denn es sollte ausschließlich die Entscheidung der Eltern sein, in welche Gesellschaft sie ihre Kinder täglich schicken. Als dem Gesellschaftlichen zugehörig ist in den Schulen das Prinzip der Diskriminierung zulässig – Gleichheit, so Arendt, gäbe es nur im politischen Raum, soziale Gruppenstrukturen beruhten immer auf Ausschluss.[99] Drittens sieht Arendt durch den Beschluss des Obersten Gerichtshofs die Selbstständigkeit der Bundesstaaten gefährdet und sogar beschnitten, was sie als immenses politisches Problem bewertet.[100] Sie schlussfolgert:

> »Hence it seems highly questionable whether it was wise to begin enforcement of civil rights in a domain where no basic human and no basic political right is at stake, and where other rights – social and private – whose protection is no less vital, can so easily be hurt.«[101]

Dissent veröffentlichte Arendts Gedanken, noch in der selben Ausgabe, zusammen mit zwei kritischen Antworten. Eine vom Politikwissenschafter David Spitz und eine vom Soziologen Melvin Tumin.[102] Spitzs Replik geht auf Arendts Punkte systematisch ein und falsifiziert einen nach dem anderen. Sein Kernargument ist, dass gleiche Chance auf gute Ausbildung die Voraussetzung gleicher Möglichkeiten im Erwachsenenleben sei und dass es keinen Bereich des Gesellschaftlichen gäbe, wie er von Arendt definiert wird. »The political and the private are not distinct and separate entities; nor do they exist apart from society; they are intrinsically and inextricably a part of society.«[103] Tumins Antwort ist bissig. Sein Aufschlag: »At first one thinks, this is a horrible joke.«[104] Er bezeichnet Teile von Arendts Argumentation als »metaphysical mumbo jumbo«[105] und weist darauf hin, dass jene naturgegebenen Unterschiede, die laut Arendt berechtigte Weise den gesellschaftlichen Bereich ordnen würden, eben die sind, an denen sich rassistische Gesinnung entzündet.

> »*Which differences?* As some Southern Whites view the matter, the ineradicable differences are in character, intelligence, morality, ambition, responsibility, passion etc. Moreover, these are tied to the same genes which give the *stereotypal* Negro his kinky hair, pitch black skin, doliocephalic skull, and everted lips.«[106]

Er schlägt Arendt vor, Mitgliedern der NAACP Kurse im Rahmen von Erwachsenenbildung anzubieten. In diesen könnte ihnen Arendt beibringen, warum sie sich nicht für gleiche Bedingungen in der Bildung, sondern für die Legali-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sierung von Mischehen engagieren sollten. »That would really be a masterful piece of adult education.«[107] Der Kern von Tumins Kritik ist, dass Arendt die Rechte von weißen Eltern so sehr schützen will, dass sie die Ungerechtigkeit, die schwarze Eltern und Kinder täglich erleiden müssen, ganz aus dem Blick verliert. In seiner bitteren Replik bezeichnet er Arendt ab der vierten Seite nur noch als »Miss A.«[108]. Tumins Antwort endet – trotz aller Ironie und allem Sarkasmus – in spürbarer Enttäuschung.

Beide Kritiker listeten valide Einwände auf, auf die Arendt die Möglichkeit erhielt, in der nächsten *Dissent*-Ausgabe zu antworten.[109] Hannah Arendt, die Verfechterin pluralistischer Weltstiftung und des öffentlichen Meinungsaustausches, beginnt ihre Antwort mit der Disqualifizierung beider Repliken.

> »Of my two opponents, Mr. Tumin has put himself outside the scope of discussion and discourse through the tone he adopted in his rebuttel. Mr Spitz's argument, on the contrary, would deserve a point-by-point analysis if it constituted a refutation of my points. Unfortunately, despite his fairness and the consistency of his own position, Mr. Spitz has misunderstood and misconstructed my argument to such an extent that I would have to quote and requote from our articles sentence after sentence, not to answer his rebuttal, but only in order to correct the misunderstandings upon which this rebuttal was based. […] I therefore prefer to take my cue from the simple fact that my article was not understood in the terms I wrote it, and I shall try to repeat its essential points on a different, less theoretical level.«[110]

Diese Wiederholung auf einem für alle verständlichen, »less theoretical level« erfolgt durch drei Fragestellungen. Die dritte Frage, die Arendt in ihrer kurzen Antwort stellt, richtet sich auf den Unterschied zwischen einer amerikanischen Lebensweise im Allgemeinen und der spezifischen Lebensweise in den Südstaaten. Die ausschlaggebende Differenz sieht Arendt zum wiederholten Mal in der Kriminalisierung von Mischehen, die vom Supreme Court erst 1967 aufgehoben wurde.[111]

Ich möchte vorschlagen, die anderen zwei Fragen in ihrer Formulierung und ihrer Implikationen wortwörtlich zu nehmen, weil sie m.E. aufschlussreich sind in der Hinsicht, wie eine emotionale Wahrnehmung das Denken im Allgemeinen und auch im Besonderen, als politische Urteilsfindung, beeinflusst.

Die zwei weiteren Fragen, die sich Arendt beim Verfassen von *Reflections…* stellte, lauten: »[W]hat would I do if I were a Negro mother?«[112] bzw. »[W]hat would I do if I were a white mother in the South?«[113] Beide Fragen, von de-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

nen Arendt behauptet, ihre Argumentation geprägt und ihre Schlussfolgerung bestimmt zu haben, beantwortet sie mit der selben Konstruktion. »If I were a Negro mother in the South, I would feel […]«, im Fall der weißen Mutter ebenso »[…] I would feel«[114]. Wie sich Arendt an Stelle dieser Mütter fühlen würde, nennt sie als Begründung ihres theoretischen Fazits insgesamt viermal (dreimal im Fall der schwarzen, nur einmal im Fall der weißen Mutter) auf den zwei Seiten, die sie diesen imaginären Müttern und ihren Empfindungen widmet.

Zwei Schritte finden gleichzeitig statt. Erstens versetzt sich Arendt in die Lage von anderen, zweitens befragt sie ihre eigenen Gefühle in dieser sich vorgestellten Situation. Weder fragt sie sich, wie sich diese Mütter in den Südstaaten fühlen, noch fragt sie, wie sie ihre eigene Situation beschreiben würden. Auch fragt Arendt bei den Müttern selbst nicht nach, wie es ihnen erging. Die Argumentation, die sie vorlegt, entspringt einem durchaus monologischen Prozess, über den Arendt gleichzeitig behauptet, er sei pluralistisch, oder mindestens pluralisierend, da er andere Gefühle miteinbezogen habe. Diese Gefühle scheinen aber nur soweit andere zu sein, dass sie nicht identisch sind mit der emotionalen Lage der Autorin, die im Augenblick am Schreibtisch sitz und einen Text verfasst.

Diese Gefühle sind nicht die tatsächlichen Gefühle der anderen. An diesem Punkt liegt Arendt m.E. richtig. Es ist nicht möglich, sich vorzustellen, wie sich andere fühlen. Behauptet man trotzdem, zu wissen, was andere empfinden (müssten), führt das unweigerlich zu ihrer Bevormundung. Arendt besteht daher darauf, dass die Praxis der erweiterten Denkungsart keine Übung in Empathie bzw. im Einfühlungsvermögen ist.[115] Sondern ein Wechsel des eigenen Standpunktes, der allerdings eine emotionale-affektive Ebene umfasst. Das verdeutlicht sie auch in einer unveröffentlichten Vorlesungsnotiz:

> »Suppose I look at a specific slum dwelling and I perceive in this particular building the general notion which it does not exhibit directly, the notion of poverty and misery. I arrive at this notion by representing to myself how I would feel if I had to live there […] The judgment I shall come up with will by no means necessarily be the same as that of the inhabitants, whom time and hopelessness may have dulled to the outrage of their condition […] Furthermore, while I take into account others when judging, this does not mean that I conform in my judgment to those of others, I still speak with my own voice and I do not count noses in order to arrive at what I think is right. But my judgment is no longer subjective either.«[116]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Das heißt aber in letzter Konsequenz, dass repräsentatives Denken nicht die Perspektiven von anderen mit in die Urteilsfindung einbezieht, sondern sich nur emotionale Erfahrungen in unterschiedlichen Situationen vorstellt, die alle in der Person des Urteilenden zusammenlaufen. Hier kommt nicht nur zum Vorschein, dass Arendt keine Vorstellung davon hatte, wie unterschiedliche soziale Umstände und Prägungen die Wahrnehmung beeinflussen.[117] Sondern auch, dass eine so konzipierte »enlarged mentality« in Wirklichkeit nur die eigenen Annahmen reproduziert, sie aber nicht erweitert oder auch nur herausfordert.[118] So erscheint es zutiefst problematisch, dass Arendt die emotionale Intensität der ungarischen Revolutionären in ihrem Essay mitvollzieht und sogar als erkenntnisermöglichend bewertet, während sie die Verzweiflung von Slumeinwohnern ausblendet. Die Urteilsfindung scheitert offensichtlich nicht an den angesetzten theoretischen Kategorien, sondern an jenem emotionalen Gehalt, welcher der Situationen zugeschriebenen wird. Die ungarische Revolution bereinigt Arendt von den störenden Faktoren – wie der ökonomisch motivierte Aufruhr in den Fabriken oder die Verfolgung von jüdischen Minderheiten in der ländlichen Region –, um die Integrität revolutionärer Leidenschaften auszustellen und sie für die politische Wissenschaft als zwingende Erkenntnisquellen zu bezeichnen. Dagegen delegitimiert sie das Aufbegehren schwarzer Bürger nach guter Bildung und weist jegliche Argumente, die verständlich machen wollen, wie unabdingbar gleiche Bildung für die Freiheit im Miteinander ist, zurück.

Eine weitere bemerkenswerte Facette in Arendts Argumentation ist, dass sie sich in der Position der schwarzen Mutter Sorge um die Sicherheit des Kindes und um die eigene Integrität (nicht vom Staat zum ›social climbing‹ gezwungen zu werden) vorstellt. In der Position der weißen Mutter dagegen imaginiert sie Empörung darüber, als Staatsbürgerin nicht nach ihrem Einverständnis gefragt geworden zu sein, in welcher Gesellschaft sie ihr Kind in der Schule wissen wollte.

Eine späte Wendung in der Nachgeschichte von *Reflections…* verdeutlicht die emotionale Ebene der politischen Urteilsfindung noch einmal. In einem Interview im Jahr 1965 äußerte sich Ralph Ellison erneut zu Arendts *Reflections…* und sagte, Arendt hätte nicht verstanden, dass integrierte Schulen eine Art Initiationsprozess für schwarze Kinder sind. Der rassistische Hass, mit dem sie in der Schule täglich konfrontiert werden, sollte ihnen beibringen, wie sie mit demselben Phänomen und der systematischen Unterdrückung in der Erwachsenengesellschaft umgehen sollten.[119] Arendt las dieses Interview und schrieb am 29. Juli 1965 an Ellison einen persönlichen Brief.[120] In diesem

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

sieht sie ihren Fehler ein und führt ihn darauf zurück, dass sie die bewusste Entscheidung der schwarzen Eltern, ihre Kinder als Vorbereitung auf spätere Ausgrenzungserfahrungen in integrierte Schulen zu schicken, nicht begriffen habe. Gleichzeitig gesteht sie Ellison, dass sie schon immer dachte, mit ihrem Urteil falsch zu liegen, nur habe sie nicht gewusst, warum genau:

> »I know that I was somehow wrong and thought that I hadn't grasped the element of stark violence, of elementary, bodily fear in the situation. But your remarks seem to me so entirely right, that I now see that I simply didn't understand the complexities in the situation.«[121]

Es ist bemerkenswert, dass Arendt die Komplexität der Situation erst durch eine Berichtigung ihrer emotionalen Annahmen anzuerkennen bereit war, nicht aber durch die systematisch angeführten Argumente von Spitz oder Tumin. Sie gesteht in ihrem Brief an Ellison, dass ihr Urteil um eine Erschütterung kreiste. Nun stellt es sich aber heraus, dass die Angst, die sich Arendt in der Situation vorstellte, Arendts eigene, fehlgeleitete Ergriffenheit war. Sie war in ihrer Urteilsfindung, in ihrem politischen Denken nicht berührbar, sondern konstruierte sich eine Wahrnehmung, die nicht weltöffnend und wirklichkeitsstiftend, sondern im Gegenteil, weltverschließend wirkte.

Arendts Einschätzung fehlt in diesem Fall eine wirkliche Dialogizität.[122] Ein solches Gespräch war aber nicht wegen der Starrheit ihrer Kategorien oder wegen der Begrenztheit ihrer Vorstellungskraft unmöglich. Das Hindernis liegt in Arendts Konzeption des repräsentativen Denkens, verstanden als sich die Situation nicht nur vorzustellen, sondern sich in sie auch als ganzkörperliche Erfahrung hineinzuversetzen. Die Urteilsfindung versteht Arendt als Erfahrung zweiten Grades. Nicht als Nachempfinden der Wahrnehmung anderer, sondern als Nachvollzug dieser Wahrnehmung unter den Bedingungen der eigenen Person. Bis auf Ralph Ellison antwortete auf Arendts Gedankengang niemand auf dieser Erfahrungsebene. Arendt war von ihren eigenen emotionalen Vorstellungen (die mit hoher Wahrscheinlichkeit verbreiteten, rassistischen Vorurteilen unterlagen) bzw. davon, wie sie sich in der Situation fühlen würde, so sehr eingenommen, dass die pluralisierend gedachte Denkübung des Standpunktwechsels schließlich zu einem monologischen Urteil führte. Arendt konnte sich nicht vorstellen, dass Stolz, Mut, die Bereitschaft, sich der Diskriminierung und der Gewalt auszusetzen, für die eigene Freiheit und Gleichheit zu kämpfen, emotionale Phänomene waren, die sowohl die schwarzen Kinder als auch ihre Eltern bewegten.[123]

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Grundstruktur Arendt'scher politischer Philosophie als thaumatische Erfahrung impliziert, dass an jedem Denken und an jeder politischen Urteilsfindung eine affektive Involviertheit beteiligt ist. Diese resultiert nicht zuletzt daraus, dass der Mensch als berührbares Wesen in der Welt präsent ist. Seine Wahrnehmung erfolgt in erster Linie über seine Sinnesorgane. Was ihm zustößt, betrifft ihn, noch bevor er das Erfahrene begrifflich artikulieren könnte. Dass eine Berührbarkeit als *conditio humana* jedem Aspekt des menschlichen Lebens zugrunde liegt, ist, in der von mir vorgeschlagenen Lesart, eine zentrale Einsicht von Arendts politischem Denken. Diese Berührbarkeit garantiert, dass Wirklichkeit als solche erfahren werden kann. Zwar reflektiert Arendt, dass Berührbarkeit durch gewisse Praktiken und Einwirkungen zerstört werden kann (ihre Beispiele dafür sind u.a. Rousseaus Gefühlskultur und die menschenverachtende Gewalt totalitärer Politik), doch scheint sie nicht mitzudenken, dass Berührbarkeit auch jenseits extremer Abstumpfung geformt ist. Sie kann nicht nur im KZ ausgelöscht werden, sondern unterliegt auch im Alltag formenden Kräften. Sie garantiert keine vorurteilslose, vollständige Wahrnehmung. Vielmehr muss die Frage danach gestellt werden, welche Phänomene überhaupt erst als solche ausgezeichnet sind, die berühren *können*.

Pluralität kann man in der eigenen Person, durch die eigene Vorstellungskraft, durch die Selbstbefragung ›Wie würde ich mich in deren Schuhe fühlen?‹ nicht herstellen. Sie bedarf des Gesprächs mit dem Anderen. Nicht nur die philosophische Wahrheit muss im Miteinander in eine Meinung unter den anderen transformiert werden. Auch die Erschütterung und die Ergriffenheit des Philosophen muss ihre Totalität verlieren und zu einer Erfahrung unter anderen werden. Sonst verliert jenes Urteil, das ursprünglich durch die Integration der Erschütterung wirklichkeitsstiftend war, die Welt des Miteinanders und wird unberührbar.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5. Ein letztes Wort zum Weltverlust

Weltverlust als politisches Problem ist ein zentrales Motiv in Hannah Arendts Denken. Da das Politische erst durch das gemeinsame Sich-Beziehen auf diese Welt etabliert wird, da es ein innerweltliches Miteinander in Freiheit und Pluralität ist, bedeutet Weltverlust auch das Ende des Politischen. Die Welt ist nämlich der Ort, wo das Politische stattfindet. Die Sorge um ihre Bewahrung ist der Gegenstand politischer Bemühungen, die Welt als geteilte Wirklichkeit kristallisiert sich erst im politischen Miteinander heraus.

Arendt analysiert in ihrer Dissertation, wie die Welt durch *cupiditas* und *caritas* verlorengeht, während sie durch *amor mundi* wiedergewonnen und zur Basis politischen Miteinanders werden kann. Durch die Kritik an Rousseau (in *Rahel Varnhagen…* und *On Revolution*) wird deutlich, dass die Instrumentalisierung einer pathischen Erfahrung zum Weltverlust führt. Als Perversion einer tatsächlichen Ergriffenheit ist das Gefühl selbstreferenziell, ausschließlich mit den individuellen Regungen und Empfindungen beschäftigt. Es verfälscht die Wahrheit, weil sie keine Wirklichkeit im Miteinander zulässt und es isoliert den Einzelnen, so dass er weder mit der Welt noch mit dem Neuen oder mit dem Ereignis in Berührung kommen kann. Das Gefühl schützt vor einer Unberechenbarkeit, indem es für diese unempfänglich macht.

Das Politische besteht jedoch im Ereignishaften und Unvorhersagbaren. So verhindert die Berufung auf verschließende und gleichzeitig stabilisierende Gefühle, dass sich der politische Raum herausbilden kann. In *The Origins of Totalitarianism* zeigt Arendt, wie totalitäre Politik durch die Zerstörung des Menschen jegliche Möglichkeiten der Berührbarkeit vernichtet. Durch die Eliminierung der Berührbarkeit wird es dem totalitären Staat möglich, die Welt als geteilte Wirklichkeit durch die Lüge der Terrorherrschaft zu ersetzen.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

5.1 Moderner Weltverlust

Die Welt, als Voraussetzung für die Etablierung politischen Miteinanders bzw. als Referenzpunkt für die politische Philosophie, ist nicht nur die Bühne für das Handeln, sondern auch der Gegenstand, um dessen Bewahrung Arendts politisches Denken ringt. Arendts Gedanken politisierten sich vor dem Hintergrund totalitärer Weltzerstörung. Weltverlust als Phänomen verbindet sie jedoch nicht allein mit Terrorherrschaft. Seine Wurzeln verortet sie in der Moderne und verknüpft mit dem Abhandenkommen der sinnlichen Wahrnehmung. In der Reduktion der »vita activa« auf das Arbeiten, das Arendt als repetitiv, als notgedrungen und als prinzipiell weltverloren beschreibt, erreichte jene technische und philosophische Entwicklung seinen Endpunkt, die den Menschen der Welt beraubt.[1]

Laut Arendt brach das moderne Zeitalter mit drei Ereignissen an. Mit der Entdeckung des amerikanischen Kontinents, mit der Reformation und mit der Erfindung des Teleskops.[2] Diese technische Entwicklung interpretiert Arendt als ausschlaggebend für Weltverlust. Das Teleskop entfernte den archimedischen Punkt von der Erde. Durch das teleskopische Sehen veränderte sich nicht nur die Relation der Himmelskörper zueinander, sondern verlor auch die körperliche Erfahrbarkeit des unmittelbaren Umfeldes an Relevanz. Die Wahrnehmung vom menschlichen Standpunkt aus entlarvte sich als ungenügend, ja falsch. Die Sonne dreht sich nicht um die Erde, auch wenn der menschliche Blick es so wahrgenommen hatte. Die Verlegung des Bezugs- und Betrachtungspunktes in das sich erweiternde Universum entfremdete den Menschen von seiner Umwelt. »[…] leaving the surface of the earth […] alienating man from his immediate earthly surroundings«[3]. Dies ging mit der Erkenntnis einher, dass sich Erscheinung und Wahrheit nicht entsprechen.[4] Das Wahrnehmbare wurde verdächtig, die wirklichkeitsstiftende Wirkung der Wahrnehmung zweifelhaft, »our very organs for the reception of reality, might betray us«[5]. Auf der Suche nach Wahrheit übernahm ein Instrument den Platz der trügerischen Sinnesorgane. Die Entwertung der unmittelbaren Erfahrungen und der Berührbarkeit durch die Umwelt sind in diesem Modell die Voraussetzung des Wissens.

Das Teleskop veränderte nicht nur den Standpunkt, von dem aus die Wahrheit erkennbar ist, sondern auch den Modus des Erkennens selbst. Das Instrument entstand nämlich durch eine herstellende Tätigkeit. »It was an instrument, the telescope, a work of man's hands, which finally forced nature, or rather the universe, to yield its secrets.«[6] Philosophische Wahr-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

heitsfindung – *thaumazein* oder das Denken als stummes Selbstgespräch – wurde durch die herstellende Logik, durch Experimente und durch die Entwicklung von weiteren Instrumenten ersetzt.[7] An dieser Entwicklung übt Arendt in zweifacher Weise Kritik. Erstens könnten Experimente nur die vom menschlichen Geist entworfenen Hypothesen beweisen oder widerlegen. So ergibt sich eine geschlossene bzw. verschlossene Zirkularität von Annahme-Beweis, die den Menschen einsperrt »into the prison of his own mind, into the limitations of patterns he himself created«[8]. Zweitens richtet sich Arendts Kritik an jene neuen Prinzipien, die von nun an die Struktur des Wissens bestimmen. »Certainty of knowledge could be reached only under a twofold condition: first, that knowledge concerned only what one had done himself […] and second, that knowledge was of such a nature that it could be tested only through more doing.«[9] Der Modus des Herstellens bestimmt somit sowohl den Erkenntnisgewinn als auch die Überprüfung von Wahrhaftigkeit. Die herstellende Tätigkeit ist in Arendts Lesart jedoch von einer Zweck-Mittel-Logik und einer zielgerichteten Nützlichkeit bestimmt.

> »And, indeed, among the outstanding characteristics of the modern age from its beginning to our own time we find the typical attitudes of *homo faber*: his instrumentalization of the world, his confidence in tools and in the productivity of the maker of artificial objects; his trust in the all-comprehensive range of the means-end category, his conviction that every issue can be solved and every human motivation reduced to the principle of utility; his sovereignty, which regards everything given as material and thinks of the whole nature as of ›an immense fabric from which we can cut out whatever we want to resew it however we like‹ […] finally, his matter-of-course identification of fabrication with action.«[10]

Aus dieser Instrumentalisierung der Umgebung und dem Dienlichmachen der Welt leitet Arendt die Kurzlebigkeit jener erzeugten Gegenstände ab, die dem ursprünglichen Ziel des Herstellens, nämlich der Etablierung einer dauerhaften Welt, nicht mehr entsprechen. »The shift from the ›why‹ and ›what‹ to the ›how‹ implies that the actual objects of knowledge can no longer be things or eternal motions but must be processes.«[11] Solche selbstbestimmt angetretene Prozesse, die jene Instrumente erzeugen, die wiederum für weitere Zwecke verwendet werden, bieten für den Einbruch des Unkontrollierbaren und des Unerwarteten[12] keinen Raum. Das Ereignis, als Wiederfahrnis und als Berührtsein von der Welt, wird durch beherrschbare Produktionsprozesse und durch eine geschlossene Herstellungslogik verhindert.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Arendt stellt die Frage, welcher Wert dem Herstellungsprozess noch inne sei, wenn das Hergestellte selbst kein Endprodukt, sondern nur ein nützlicher Gegenstand, d.h. Mittel für einen weiteren Zweck ist.[13] Als Antwort verflechtet sie modernen Produktionswahn mit jenem Relikt christlicher Weltanschauung,[14] welches das individuelle Leben als am wertvollsten auf dieser Welt schätzt. So wurde das körperliche Wohlbefinden zum höchsten Zweck der Produktion. »[…] the ultimate standard of measurement is […] ›happiness‹, that is, the amount of pain and pleasure experienced in the production or in the consumption of things.«[15] Herstellen im Dienst einer körperlichen Glückserfahrung zieht ein Wechsel vom *homo faber* in die Muster des *animal laborans* mit sich. Denn es ist das Arbeiten, das sich auf das biologische Leben richtet und dessen lästige Nöte zu beheben bemüht ist.

Arbeiten ist jedoch in Arendts Auffassung die weltverschlossenste Tätigkeitsform. Es stillt die wiederkehrende, tägliche Not des Körpers nach Nahrung und Versorgung. Es verschlingt und verzehrt, was es im Außen findet, bewegt sich zwischen Sättigung und Hunger, im repetitiven Zirkel von Schmerz bzw. Mangel einerseits und Glück bzw. Befriedigung andererseits. Arbeiten versorgt die fundamentalen Bedürfnisse des Menschen, tritt aber in keine wirkliche Interaktion mit der Welt, weil es dafür keine Kapazitäten hat. Es ist von einem inneren Gebot und einer unhintergehbaren Not regiert. Arendt sieht in den Entwicklungen der Moderne den Siegeszug des *animal laborans*, einer alles verschlingenden Logik des Arbeitens, um Schmerz zu vermeiden und Glück zu empfinden. Die herstellende Tätigkeit, die zu Beginn der Moderne durch die neuen Instrumente einen Zugang zur Wirklichkeit bzw. zum Erkennen der Welt versprach, wurde somit vom weltverlorenen Befriedigungsappell einverleibt. Weltbezug wurde durch das Streben nach individuellem Glück ersetzt, durch ein unstillbares Verlangen nach mehr, um die Not zu befriedigen, die weder Arbeit noch Konsum noch *cupiditas* zu stillen vermag: die Isolation in einer fremden Welt.

Diese, zur Isolation führende, technische Entwicklung findet Arendt auch in der Philosophie von René Descartes wieder. Die Verlegung des archimedischen Punktes von der Erde ins Universum zog die Entwertung der Sinnesorgane mit sich. Auf die menschliche Wahrnehmung sei kein Verlass. Vor diesem Hintergrund interpretiert Arendt Descartes' »cogito ergo sum« als eine weitere Verschiebung des archimedischen Punktes. »The Cartesian solution […] was to move the Archimedean point into man himself, to choose as ultimate point of reference the pattern of the human mind itself, which assures itself of reality and certainty […].«[16] Den stabilen Bezugspunkt in den

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

individuellen mentalen Prozessen zu finden, heißt für Arendt, »to reduce all experiences with the world as well as with other human beings, to experiences between man and himself«[17]. Arendt interpretiert Descartes' Methode des Anzweifelns als Rückzug ins Ich,[18] als Sich-Verschließen vor der Welt und als eine ausschließliche Beschäftigung mit dem Selbst, ähnlich zum Arbeiten. Dieser Rückzug öffnet den Menschen nicht einmal für ein immaterielles Jenseits, wie das noch die Augustin'sche *cupiditas* oder die Platon'schen Ideen getan haben. »Cogito ergo sum« werfe den Menschen gänzlich auf sich zurück.

> »[…] modern philosophy had made sure in introspection that man concerns himself only with himself. Descartes believed that the certainty yielded by his new method of introspection is the certainty of the I-am. Man, in other words, carries his certainty, the certainty of existence, within himself […].«[19]

Arendts Kritik an dieser Entwicklung ist keine moralische, sie ist nicht der Vorwurf einer weltvernichtenden Selbstsucht. Doch attestiert sie dem modernen Menschen einen allgemeinen Weltverlust, der in einer fehlenden sinnlichen Verbindung zum Umfeld besteht und notgedrungen in Verbindungslosigkeit und in Isolation mündet. Die Dominanz des Arbeitens und die Philosophie des Zweifelns (im Gegensatz zur Philosophie der Betroffenheit, d.h. zum *thaumazein*) wurden laut Arendt wegen ihrer isolierenden und weltentfremdenden Wirkung zum politischen Problem. Sie zerschlugen die Grundsäulen des Politischen, das nur in einem innerweltlichen Miteinander stattfinden kann.

5.2 Ver-Wüstung

Arendt analysiert in ihren Schriften, wie ideengeschichtliche und historische Entwicklungen die Fähigkeit des Menschen, nämlich von der Welt und von seinen Mitmenschen berührt zu werden, formten. Eine solche Berührbarkeit ist die Voraussetzung von Beziehungen und damit einhergehend vom Politischen selbst, da letzteres ein Beziehungsraum ist. »[…] *man* is apolitical. Politics arises *between men*, and so quite *outside* of *man*. There is therefore no real political substance. Politics arises in what lies *between men* and is established as a relationship.«[20] Arendt untersucht Phänomene, welche die geteilte Welt und die zwischenmenschliche Interaktion bzw. Interdependenz zerstören: von bestimmten Gefühlen bis hin zu politischen Systemen und phi-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

losophischen Prämissen. Die Zerstörung erfolgt in jeder Situation dadurch, dass die menschliche Interaktionsfähigkeit radikal eingeschränkt bzw. ganz zurückgeschnitten wird. Das Ende solcher Prozesse ist ein repetitiver, nicht mehr ansprechbarer Mensch bzw. eine Welt, in der nur noch automatische Abläufe stattfinden. Berührbarkeit ist die Kehrseite solcher Destruktion. Sie ist die Voraussetzung für die Erfahrbarkeit der Welt, für die Herausbildungen von Beziehungen und somit das *Apriori* des Politischen. Gleichzeitig ist es die Verantwortung des politischen Raumes, sich immer wieder so auszurichten, dass Berührbarkeit möglich bleibt.

Die Metapher, mit der Arendt Weltverlust verbildlicht, ist die der Wüste.[21] »The modern growth of worldlessness, the withering away of everything *between* us, can also be described as the spread of the desert.«[22] Laut Arendt war es Nietzsche, der die Wüste als moderne Kondition erkannte. Jedoch, so Arendt, begann er einen maßgeblichen Interpretationsfehler, indem er die Wüste in sich, und nicht im Außen lokalisierte. Nietzsches verfehlte Schlussfolgerung schreibt Arendt seinem fehlenden Urteilsvermögen zu, einem Urteilen im Sinne von »to suffer and to condemn«[23]. Ist der Mensch nicht fähig, das Gegebene gleichzeitig zu erleiden und zu verurteilen, weist er die Schuld für sein Leiden nicht mehr den Umständen, sondern sich selbst zu.

Diesen Versuch der Aufhebung der Spannung zwischen dem menschlichen Erleben und der Umwelt, bewertet Arendt als gefährlich. Erstens, weil das menschliche Leiden der Beweis dafür sei, dass das Individuum sein humanes Gesicht noch nicht verloren habe, dass es selbst noch nicht zur Wüste geworden sei.[24] Zweitens, weil die Annahme, die Welt sei intakt, das Individuum dagegen verwüstet, zur Befestigung des Bestehenden führe. Arendt bezichtigt die Psychologie, zu diesem lethargischen Verhalten der Welt gegenüber beigetragen zu haben. »Insofar as psychology tries to ›help‹ us, it helps us ›adjust‹ to those conditions, taking away our only hope, namely that we, who are not of the desert though we live in it, are able to transform it into a human world.«[25] Totalitarismus und Psychologie würden in der Hinsicht ähnlich wirken, dass sie den Wüstenzustand konservieren. Beide, totalitäre Bewegungen und psychologische Handreichungen, verringern das menschliche Leiden durch die Verminderung der Leidensfähigkeit und der Betreffbarkeit, nicht aber durch die Veränderung der Umstände. Der Verlust der Leidensfähigkeit führt laut Arendt ausschließlich zur Verfestigung des *Status quo*, d.h. zur fraglosen Annahme des Bestehenden, zu einer reibungslosen Anpassung.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

> »[…] we lose the faculty of suffering and with it the virtue of endurance. Only those who can endure the passion of living under desert conditions can be trusted to summon up in themselves the courage that lies at the root of action, of becoming an active being.«[26]

Wird die Wüste nicht mehr wahrgenommen und erlitten, wird es auch keinen Grund geben, die Umstände zu verändern, den Einbruch des Neuen zu ermöglichen. Die Wahrnehmung der Wirklichkeit ist für Arendt vom Erleiden-Können untrennbar. Wird diese Fähigkeit nicht mehr entfaltet bzw. gelebt, wird auch die Verbindung zur Welt durchtrennt. So muss die Wüste zwar nicht mehr erlitten werden, jedoch zahlt man dafür mit dem Beziehungsverlust zur Welt und zu den Mitmenschen. Ohne die Fähigkeit, erleiden zu können, was einem zustößt, ist man nicht länger berührbar von der Welt. Ohne eine berührbare Offenheit ist es jedoch nicht möglich, ein Miteinander zu etablieren. Arendt zeigt das am Beispiel von Athen. Die Stadtmauer und das gemeinsame Rechtssystem führten nicht dazu, dass die Bürger die Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Welt empfanden. Sokrates' Bemühungen richteten sich darauf, dieses formale Miteinander zu berühren und durch das Aufrütteln der einzelnen Bürger ihre Überzeugungen, Routinen und Trugbilder zu erschüttern. Durch die Destabilisierung sollte ein auf Freundschaft gegründetes, neues Bezugsgewebe entstehen, das durch Berührbarkeit und durch eine freundschaftliche Zugewandtheit konstituiert bzw. erhalten werden sollte.

Fehlende Berührbarkeit verursacht die Unveränderbarkeit des Gegebenen, die Quellen des Handelns versiegen. »[T]he two faculties that patiently enable us to transform the desert rather then ourselves, [are] the conjoined faculties of passion and action«[27]. Leidenschaft und Handeln bewirken, dass sich die Wüste in *civitas terrena* verwandelt. Die Revolution, die das Herzstück von Arendts Denken ist, verwirklicht ein solches Zusammenspiel von Ergriffenheit und Umbruch. Sie kann aber nur dann stattfinden, wenn der archimedische Punkt aus dem Universum bzw. aus dem abstrakten Denken zurück in die sinnliche Wahrnehmung verlegt wird, die den Menschen über den Zustand der Welt informiert und ihn darüber aufklärt, wo Veränderung notwendig ist.

Eine solche Wahrnehmungsfähigkeit bürgt dafür, dass der Mensch von der Mitwelt erreicht und angesprochen werden kann. Dass er in diesem Sinne berührbar ist, beeinflusst und prägt jene Urteilskraft, mit deren Hilfe er einen Standpunkt in der Welt bezieht.[28] Eine solche Beurteilungsfähigkeit beglei-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tet den Menschen auch in seinen profansten Entscheidungen. Jerome Kohn, Arendts letzte Assistent, berichtet von einem Kant-Seminar, in dem Arendt die Urteilskraft mit den Vorbereitungen einer Dinnerparty veranschaulichte.

> »Wenn Sie es all Ihren Gästen recht machen wollen, müssen Sie sich in jeden einzelnen hineinversetzen; zudem müssen Sie Ihre Fähigkeiten und Beschränkungen in der Küche berücksichtigen. Der Anfang ist das Schwerste. Ich mache eine gute Erbsensuppe, und wenn meiner Einschätzung nach alle Leute, die ich einlade, diese auch mögen werden, dann bereite ich sie zu. Was folgt, ist ein bisschen leichter: eine Bratente mit Kraut beispielsweise, dazu jede Menge Bordeaux, Kaffee und Kuchen. Meistens funktioniert das: *Wir genießen es, beisammen zu sein*.«[29]

In diesem Beispiel wird beides wahrgenommen und anerkannt: sowohl die eigenen Beschränkungen als auch die Vorlieben der anderen. Um über letztere Bescheid zu wissen und ins Menü integrieren zu können, muss man diejenigen kennen, für die man zu kochen plant. Problematisch wird die Parallele mit der Dinnerparty aber, wenn nicht reflektiert wird, dass der genussvollen Geselligkeit eine Entscheidung darüber vorausging, wer zu dem Abendessen eingeladen werden sollte und wer nicht. Zwar plädiert Arendt im Modell der erweiterten Denkungsart für eine wirklichkeitsstiftende und realitätserweiternde Wahrnehmung aus unzähligen Perspektiven, doch endet die Entsprechung zwischen ihren Forderungen und ihren politischen Urteilen, wenn es um die Einwohner von Afrika, um die Ureinwohner von den USA oder um schwarze Mitbürger geht. Das politische Miteinander, das Arendt in *The Human Condition* mit einer Tischgesellschaft vergleicht,[30] ist erst dann von der Welt wirklich berührbar, wenn keine Vorentscheidungen darüber getroffen werden, wem es erlaubt ist, am Tisch zu sitzen.

5.3 Wüstenoase

Jene politische Herrschaftspraxis bzw. jene philosophiegeschichtliche Tradition, die Emotionen als irrational bewerten, lehnt Arendt ab. Sie deutet die Abwertung des Emotionalen als weiteres Anzeichen von Weltverlust. Indem der Mensch von seiner Umwelt isoliert, auf seine mentalen und körperlichen Abläufe zurückgeworfen lebt, ist er anstelle von Widerfahrnissen nur noch seinen inneren Prozessen ausgesetzt. Seine Weltlosigkeit (d.h. die nach Innen verlagerte Wüste) macht es ihm nicht mehr möglich, seine Empfin-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

dungen in Relation zur Welt zu setzen bzw. seine Aufmerksamkeit von den körperlichen Abläufen auf das Miteinander zu lenken. Aufgrund seiner fehlenden Innerweltlichkeit und der mangelnden Interaktionserfahrung kann er zwischen biologischen Nöten und innerweltlichen Leidenschaften keinen Unterschied mehr feststellen. Körperliches Unbehagen hört laut Arendt in der Moderne auf, ein biologisches Bedürfnis zu sein, das die notwendige Vorstufe des politischen Erscheinens ist. Körperliche Empfindungen wurden total und verdrängten auch die Leidenschaften, die den Menschen über die Welt informierten.

> »The only contents left were appetites and desires, the senseless urges of the body which he mistook for passion and which he deemed to be ›unreasonable‹ because he found he could not ›reason‹ […] with them.«[31]

Leidenschaften sind in Arendts Werk im Privaten Zuhause, weil sie dort unmittelbar erscheinen können, ohne eine voraussetzungsreiche öffentliche Artikulation oder Verallgemeinerung (die immer auch Entsinnlichung bedeutet) durchlaufen zu müssen. Das Politische verlangt nach Erscheinung und Mitteilung. Nur in dem so erzeugten Miteinander, das sich als ein »inter-est« ohne Verschmelzung und ohne Zerstreuung formt, können Phänomene politisch besprochen werden. Doch bezeichnet Arendt Leidenschaften nicht als Gegenpol des Politischen, sondern als »life-giving sources«[32], die den Menschen davor beschützen, die Wüste zu akzeptieren. Die pathischen Erfahrungen im Privaten verhindern eine Abstumpfung und tragen dazu bei, dass der Mensch jene Berührbarkeit, die für die Offenheit und Veränderbarkeit des politischen Raumes unentbehrlich ist, nicht verliert. »Without the intactness of these oases we would not know how to breathe, and political scientists should know this.«[33] Politische Philosophie ist von Arendt dazu angehalten, emotionale Phänomene mitzudenken. Ohne Berührbarkeit und Berührung im Privaten kann es keine politischen Akteure geben, die vom erlittenen Pathos zur politischen Artikulation und zum politischen Handeln bewegt werden. Gäbe es keine Oasen der Berührung, würde sich die Welt unwiderruflich in eine unveränderbare Wüste verwandeln. Das politische Miteinander muss für private Räume solcher Berührbarkeit sorgen und die Erkenntnisse, die aus der leidenschaftlichen Wahrnehmung der Welt resultieren, in seine Struktur integrieren.

Mit diesen Ausführungen erkennt Arendt nicht nur die politische Relevanz und den welterhaltenden Wert des privaten Bereichs an. Sie macht auch deutlich, dass emotionale Phänomene weder dem Politischen noch dem Ra-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

tionalen widersprechen. Indem sie Ausdruck von Berührbarkeit sind, sind sie Säulen des pluralen und freien Miteinanders. Eine gemeinsame Welt ist nicht denkbar ohne das Miteinbeziehen individueller pathischer Erfahrungen. Was der Einzelne erlitten hat, muss auf das Gemeinsame durch Wege der Transformation und Translation auswirken. Individuelle Erfahrung wird dadurch noch lange nicht despotisch. Im Prozess des Sich-Einfügens wird sie ausdiskutiert, beurteilt und wie ein weiterer Faden ins Bezugsgewebe hineingewoben. Ohne diesen Einbezug des existentiellen Erleidens würde das Politische selbst zum weltlosen Bereich werden. Die Welt zu bewahren bedeutet eine ununterbrochene Interaktion mit ihr. Diese Interaktion ist ein Sich-Exponieren der Ereignishaftigkeit der Welt gegenüber. Berührbarkeit ist unumgänglich, soll der Weltbezug aufrechterhalten bleiben.

> »Absence of emotions neither causes nor promotes rationality. […] In order to respond reasonably one must first of all be ›moved‹, and the opposite of emotional is not ›rational‹, whatever that may mean, but either the inability to be moved, usually a pathological phenomenon, or sentimentality, which is a perversion of feeling.«[34]

Das Gegenteil von emotionalen Phänomenen ist nicht Rationalität oder Ordnung, sondern Unberührbarkeit als pathologische Nicht-Betreffbarkeit von den Ereignissen, als eine Unfähigkeit darauf zu antworten, was einem geschieht. Emotionale Antworten, soweit sie nicht instrumentalisiert werden, sind für das Politische von prinzipieller Notwendigkeit. Indem sie von Wahrnehmung und Verbindung zum Außen zeugen, drücken sie die Sorge um den Erhalt der Welt aus und die Bemühung, sie nicht zur Wüste werden zu lassen.

In Arendts Werken zeichnet sich ein politischer Bereich aus, der nicht nur als Raum der Befreiung und des Neuanfangs konzipiert ist. Das Politische ist auch der Ort, wo individuell erlittene Erfahrungen artikuliert und für alle anderen auch wahrnehmbar werden. Durch Veröffentlichung und Mitteilung bildet sich die Welt als geteilte Wirklichkeit. Das Politische ist Weltgewinn. Es ist die Etablierung eines Bezugsgewebes, das Ereignisse – vom einzelnen Schmerz über historische Umschwänge bis hin zum *thaumazein* des Philosophen – wahrnehmen und als Elemente der Wirklichkeit anerkennen kann.

Wüste, als Endphase des Weltverlustes, einerseits und politisches Miteinander, als Inseln im unendlichen Ozean, andererseits sind zwei Arendt'sche Metaphern, die kaum noch gegensätzlicher sein könnten. Würden Inseln zum Festland zusammenwachsen, um dem Miteinander Stabilität, Berechenbarkeit und Vorhersagbarkeit zuzusichern, würden sie unumgänglich zur Wüste

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

werden. Das Bild der Inseln im Ozean steht für Ausgesetztsein und für Berührbarkeit von einer unkontrollierbaren, veränderlichen Umwelt. Der Weltbezug im Modus der Freiheit ist jedoch nur durch Erdulden von Unvorhersagbarkeit und durch den Mut möglich, auf souveräne Selbstbestimmung zu verzichten und betreffbar zu bleiben. Eine solche berührbare Freiheit ist die einzigartige Erfahrung im Politischen und sie enthüllt das Wesen des Menschen. Er ist von Geburt aus Träger des Neuen und gleichzeitig der Unberechenbarkeit der Welt ausgesetzt.

In Arendts Denken ist das Politische der Bereich, wo sich die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Menschen offenbaren. Es ist auch die Form des Miteinanders, in der es am deutlichsten wahrnehmbar ist: Berührbarkeit ist *conditio humana*.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Dank

Jede wissenschaftliche Arbeit ist über schon vorhandenes Wissen hinaus auch in ein »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« eingebunden. Institutionen und Personen haben in vielerlei Hinsicht dazu beigetragen, dass meine Dissertation und dieses Buch entstehen konnten.

Ich möchte mich bei Martin Butler und Thomas Alkemeyer dafür bedanken, dass sie sich von meinen unausgegorenen Promotionsskizzen überzeugen ließen und mich in das Promotionsprogramm *Kulturen der Partizipation* bzw. ins DFG-Graduiertenkolleg *Selbst-Bildungen. Praktiken der Subjektivierung in historischer und interdisziplinärer Perspektive* aufgenommen haben. Diese institutionelle Einbindung war nicht nur eine unentbehrliche finanzielle Existenzsicherung, sondern auch der inspirierende und herausfordernde Kontext, in dem ich als Nachwuchswissenschaftlerin geformt wurde. Den Sprecher:innen des Graduiertenkollegs gilt mein besonderer Dank dafür, dass sie mir die finanziellen Mittel für einen längeren Forschungsaufenthalt in den USA bereitstellten. Der Koordinatorin des Graduiertenkollegs, Marta Mazur, danke ich für ihre vielfältige und kreative Unterstützung in bürokratischen Angelegenheiten.

Diese Arbeit nahm durch Banu Bargus Einladung an *The New School for Social Research* eine neue Richtung. Ihr danke ich dafür, dass ich als visiting scholar sechs Monate am *Politics Department* verbringen durfte. *The Institute for Critical Social Inquiry* und insbesondere Richard. J. Bernstein danke ich für meine spannendste und inspirierendste akademische Erfahrung, den zweiwöchigen Masterkurs in New York über Hannah Arendts Denken und Leben.

Bei den Betreuern meiner Dissertation, Johann Kreuzer und Martin Saar, bedanke ich mich für den Vertrauensvorschuss und für die freie Hand, die sie mir bei der Erstellung dieser Arbeit gaben. Die diskussionsfreudigen Doktorandenkolloquien in Oldenburg, Leipzig und Frankfurt erinnerten mich immer aufs Neue daran, dass das Promovieren auch Spaß macht.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Die Belastungen des Arbeitsprozesses wären ohne Oasen, wie Hannah Arendt zwischenmenschliche Beziehungen bezeichnet, nicht zu ertragen gewesen. Meinen langjährigen Freundinnen, Karoline Doil, Lotta-Lili Fiedel und Milena Rolka verdanke ich so viel, dass für die Auflistung ein eigenes Buch nötig wäre. Meiner Mutter, Anikó Hecker, danke ich für ihre, mich stets begleitende, Liebe.

Meine Großmutter, die aufgrund zeithistorischer Umstände die Schule nicht beenden konnte, war besonders stolz darauf, dass eines ihrer Enkelkinder promoviert. Obwohl sie im hohen Alter Zeit und Raum um sich verlor, vergaß sie nie, mich mit vor Erwartungsfreude strahlenden Augen zu fragen, ob ich meine Dissertation schon fertig geschrieben hätte. Ihr Blick hat mich über viele Schreibtiefen getragen. So ist dieses Buch ihr, Hudák Sándorné Vántus Mária, gewidmet.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Bibliografie

Primärquellen

ARENDT Hannah: Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought, New York: 2006.

ARENDT, Hannah: »[The Origins of Totalitarianism]: A Reply«, in: The Review of Politics, Vol. 15, No. 1 (Jan. 1953), S. 76-84.

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

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

ARENDT, Hannah: »Civil Disobedience«, in: Dies.: Crises of Republic, San Diego/New York/London: 1969, S. 50-102.

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

ARENDT, Hannah: »Epilogue«, in: Dies.: The Promise of Politics, hg.v. Jerome Kohn, New York: 2005, S. 201-204.

ARENDT, Hannah: »Introduction into Politics«, in: Dies.: The Promise of Politics, hg.v. Jerome Kohn, New York: 2005, S. 93-200.

ARENDT, Hannah: »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.

ARENDT, Hannah: »Laudatio auf Karl Jaspers«, in: Hannah Arendt. Menschen in finsteren Zeiten, hg.v. Ursula Ludz, München: 2012, S. 90-100.

ARENDT, Hannah: »On Violence«, in: Dies.: Crises of the Republic, San Diego/New York/London: 1969, S. 103-198.

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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ARENDT, Hannah: »Philosophy and Politics«, in: Social Research, Vol 57, No.1 (Spring 1990), S. 73-103.
ARENDT, Hannah: »Politische Erfahrungen im 20. Jahrhundert. Seminarnotizen 1955 und 1968«, in: Wolfgang Heuer, Irmela von der Lühe, (Hg.): Dichterisch Denken. Hannah Arendt und die Künste, Göttingen: 2007, S. 213-223.
ARENDT, Hannah: »Reflections on Little Rock«, in: Dissent, 6/1 (Winter 1959), S. 45-56.
ARENDT, Hannah: »The Concept of History. Ancient and Modern«, in: Dies.: Between Past and Future, S. 41-90.
ARENDT, Hannah: »Thinking and Moral Considerations«, in: Dies.: Responsibility and Judgment, hg.v. Jerome Kohn, New York: 2003, S. 159-189.
ARENDT, Hannah: »Totalitarian Imperialism. Reflections on the Hungarian Revolution«, in: The Journal of Politics, Vol. 20, No. 1 (Feb. 1958), S. 5-43.
ARENDT, Hannah: »Truth and Politics und Lying in Politics«, In: Dies.: Crises of the Republic, San Diego/New York/London: 1969, S. 1-47.
ARENDT, Hannah: »Truth and Politics«, in: Dies.: Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought, New York: 2006, S. 223-259.
ARENDT, Hannah: »Understanding and Politics. The Difficulties of Understanding«, in: Dies.: Essays in Understanding, hg.v. Jerome Kohn, New York: 1994, S. 307-327.
ARENDT, Hannah: »We Refugees«, in: Dies: The Jewish Writings, hg.v. Jerome Kohn und Ron H. Feldman, New York: 2007, S. 264-274.
ARENDT, Hannah: Crises of the Republic, San Diego/New York/London: 1969.
ARENDT, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, hg.v. Frauke A. Kurbacher, Hamburg: 2018.
ARENDT, Hannah: Die ungarische Revolution, München: 1958.
ARENDT, Hannah: Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil, London: 1963.
ARENDT, Hannah: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht über die Banalität des Bösen, München/Zürich: 2011.
ARENDT, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus und totale Herrschaft, München: 2016.
ARENDT, Hannah: Essays in Understanding, hg.v. Jerome Kohn, New York: 1994.
ARENDT, Hannah: Freundschaft in finsteren Zeiten. Gedanken zu Lessing, hg.v. Matthias Bormuth, Berlin: 2018.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

ARENDT, Hannah: Hannah Arendt – Karl Jaspers – Briefwechsel 1929-1969, hg.v. Lotte Köhler, Hans Saner, München: 1985.
ARENDT, Hannah: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, hg.v. Ursula Ludz, München: 2006.
ARENDT, Hannah: Lectures on Kant's Political Philosophy, hg. v. Ronald Beiner, Chicago: 1992.
ARENDT, Hannah: Life of the Mind, New York: 1978.
ARENDT, Hannah: Love and Saint Augustine, hg.v. Joanna Vecchiarelli Scott, Judith Chelius Stark, Chicago: 1996.
ARENDT, Hannah: On Revolution, London: 2016.
ARENDT, Hannah: Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München: 1981.
ARENDT, Hannah: Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess, Baltimore, Maryland: 1997.
ARENDT, Hannah: Responsibility and Judgment, hg.v. Jerome Kohn, New York: 2003.
ARENDT, Hannah: Sokrates. Apologie der Pluralität, übersetzt v. Joachim Kalka, Berlin: 2016.
ARENDT, Hannah: The Human Condition, Chicago: 1998.
ARENDT, Hannah: The Jewish Writings, hg.v. Jerome Kohn, Ron H. Feldman, New York: 2007.
ARENDT, Hannah: The Origins of Totalitarianism, New York/San Diego/London: 1976.
ARENDT, Hannah: The Origins of Totalitarianism. Cleveland/New York: 1962.
ARENDT, Hannah: The Promise of Politics, hg.v. Jerome Kohn, New York: 2005.
ARENDT, Hannah: Thinking without a Banister, hg.v. Jerome Kohn, New York: 2018.
ARENDT, Hannah: Über die Revolution, München: 2015.
ARENDT, Hannah: Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München: 1981.
ARENDT, Hannah: Vom Leben des Geistes, München: 1998.
ARENDT, Hannah: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München: 2013.
ARENDT, Hannah: Was ist Politik?, München: 2003.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Sekundärliteratur

AHMED, Sara: »Affective Economies«, in: Social Text, 79/ Vol. 22, Nr. 2 (Summer 2004), S. 117-139.

AHMED, Sara: The Cultural Politics of Emotion, Edinburgh: 2004.

AHMED, Sara: The Promise of Happiness, Durham, North Carolina: 2010.

ALKEMEYER, Thomas, BUDDE, Gunilla, FREIST, Dagmar: Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung, Bielefeld: 2013.

ALTHAUS, Claudia: Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie, Göttingen: 2000.

ALTHUSSER, Louis: »Ideology and Ideological State Apparatuses«, in: Ders.: Lenin and Philosophy and Other Essays, London: 1971, S. 127-186.

AMÉRY, Jean: Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Stuttgart: 2019.

ANGERER, Marie-Luise: Vom Begehren nach dem Affekt, Zürich: 2007.

ARISTOTELES: Politik, Hamburg: 2012.

BACHKÖNIG, Wolfgang: Ungarnaufstand 1956. Zeitzeugen erzählen, Munderfing: 2016.

BACHTIN, Michael: Probleme der Poetik Dostoevskijs, München: 1971.

BAIER, Angelika, BINSWANGER, Christa, HÄBERLEIN, Jana, NAY, Yv Eveline, ZIMMERMANN, Andrea (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie, Wien: 2014.

BALDWIN, James: »Letter from a Region in My Mind«, in: *New Yorker*, 17. November 1962.

BARGETZ, Brigitte, SAUER, Birgit: »Der affective turn. Das Gefühlsdispositiv und die Trennung von öffentlich und privat«, in: Femina Politica 2015/1, S. 93-102.

BARGETZ, Brigitte: »Jenseits emotionaler Eindeutigkeit. Überlegungen zu einer politischen Grammatik der Gefühle«, in: Angelika Baier, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yv Eveline Nay, Andrea Zimmermann (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie, Wien: 2014.

BARGETZ, Brigitte: »Politik der Empathie. Eine feministische Kritik«, In: Politikum, Heft 1/2020, S. 28-31.

BEDORF, Thomas, KLASS, Tobias Nikolaus: Leib-Körper-Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen, Weilerswist: 2015.

BEDORF, Thomas: »Politische Gefühle«, in: Thomas Bedorf, Tobias Nikolaus Klass (Hg.): Leib-Körper-Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen, Weilerswist: 2015, S. 249-265.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

BENHABIB, Seyla: »Feminist Theory and Hannah Arendt's concept of public space«, in: History of the Human Sciences Vol. 6, No. 2 (1993), S. 97-114.
BENHABIB, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt a.M.: 2006.
BENHABIB, Seyla: The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, Thousand Oaks/London/New Delhi: 1996.
BERLIN, Isaiah: Four Essays on Liberty, Oxford: 1969.
BERNASCONI, Robert: »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.
BERNSTEIN, Richard J.: Hannah Arendt and the Jewish Question, Cambridge, UK: 1996.
BERNSTEIN, Richard J.: Pragmatic Encounters, New York/London: 2016.
BERNSTEIN, Richard J.: Why Read Hannah Arendt Now?, New York: 2018.
BERTHEAU, Anne: ›Das Mädchen aus der Fremde‹. Hannah Arendt und die Dichtung. Rezeption-Reflexion-Produktion, Bielefeld: 2016.
BIRMINGHAM, Peg: Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility, Bloomington, Indianapolis: 2006.
BLUME, Doris, BOLL, Monika, GROSS, Raphael (Hg.): Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert, München: 2020
BÖHME, Hartmut: »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.
BURROUGHS, Michael D.: »Hannah Arendt, ›Reflections on Little Rock‹, and White Ignorance«, in: Critical Philosophy of Race, Vol. 3, Issue 1 (2015), S. 52-78.
BUSCH, Kathrin, DÄRMANN, Iris (Hg.): »pathos«. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs, Bielefeld: 2007.
BUSCH, Kathrin: »Passivität«, Hamburg: 2012.
BUTLER, Judith: Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt a.M.: 2017.
BUTLER, Judith: Notes Toward a Performative Theory of Assembly, Cambridge, Massachusetts: 2015.
BUTLER, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt a.M.: 2015.
BUTLER, Judith: Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt a.M.: 2010.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

CANOVAN, Margaret: Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge, UK: 1992.

CANOVAN, Margaret: The Political Thought of Hannah Arendt, New York: 1974.

CHRISTOPHERSEN, Claudia: »›Der lange Weg zur Lex Arendt‹. Ein Wiedergutmachungsverfahren vor dem Bundesverfassungsgericht«, in: Doris Blume, Monika Boll, Raphael Gross (Hg.): Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert, München: 2020, S. 177-187.

CIOMPI, Luc, ENDERT, Elke: Gefühle machen Geschichte. Die Wirkung kollektiver Emotionen – von Hitler bis Obama, Göttingen: 2011.

CIOMPI, Luc: Die emotionalen Grundlagen des Denkens. Entwurf einer fraktalen Affektlogik, Göttingen: 1997.

DEGERMAN, Dan: »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.

DEUMERT, Anna: »On Racism and How to Read Hannah Arendt«, in: Diggit Magazine, 27. 02. 2020

DIETZ, Mary G.: »Feminist Receptions of Hannah Arendt«, in: Bonnie Honig (Hg.): Feminist Interpretations of Hannah Arendt, Pennsylvania: 1995, S. 17-50.

DISCH, Lisa: Hannah Arendt and the Limits of Philosophy, Ithaca/London: 1994.

DÖMÖTÖRFI, Tibor: »Akteure des Aufstandes«, in: Rüdiger Kipke (Hg.): Ungarn 1956. Zur Geschichte einer gescheiterten Volkserhebung, Wiesbaden: 2006, S. 44-65.

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

ELLISON, Ralph: »The World and the Jug«, in: Ders.: Shadow and Act, New York: 1964, S. 107-143.

FOUCAULT, Michel: »Überwachen und Strafen«, in: Ders.: Die Hauptwerke, Frankfurt a.M.: 2008, S. 701-1020.

FREVERT, Ute (Hg.): Gefühlswissen. Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne, Frankfurt a.M.: 2011.

FREVERT, Ute: Vergängliche Gefühle, Göttingen: 2013.

FRITZ-HOFFMANN, Christian: »Grundzüge eines erweiterten Berührungsbegriffs. Zur Materialität des Hautkontakts und darüber hinaus«, in: Soziale Welt 68/2-3 (2017), S. 199-223.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

FROMM, Erich: Die Pathologie der Normalität. Zur Wissenschaft vom Menschen, hg.v. Rainer Funk, Ulm: 2005.

GAMBETTI, Zeynep: »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.

GINES, Kathryn T.: Hannah Arendt and the Negro Question, Bloomington, Indiana: 2014.

GRUNENBERG, Antonia: Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe, München: 2006.

GÜNDOGDU, Ayten: Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Sturggles of Migrants, New York: 2014.

HANH, Barbara, KNOTT, Marie L. (Hg.): Von den Dichtern erwarten wir die Wahrheit. Hannah Arend und die Literatur, Berlin: 2007.

HAYFORD, Harrison PARKER, Hershel (Hg.): The writings of Herman Melville. The Northwestern-Newberry edition, Vol. 13: Billy Budd, sailor and other uncompleted writings, Evanston, Illinois: 2017.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a.M.: 1970.

HEIDEGGER, Martin: Sein und Zeit, Frankfurt a.M.: 2018.

HEINS, Volker: »Reasons of the Heart. Weber and Arendt on Emotion«, in: The European Legacy, 12: 6, S. 715-728.

HERZOG, Annabel: »Illuminating Inheritance. Benjamin's Influence on Arendt's Political Storytelling«, in: Philosophy and Social Criticism, Vol. 26, Nr. 5, S. 1-27.

HEUER, Wolfgang, HEITER, Bernd, ROSENMÜLLER (Hg.): Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart/Weimar: 2011

HEUER, Wolfgang, LÜHE, Irmela von der (Hg.): Dichterisch Denken. Hannah Arendt und die Künste, Göttingen: 2007.

HILL, Melvyn A. (Hg.): Hannah Arendt. The Recovery of the Public World, New York: 1979.

HIRSCH, Alfred: »Politik der Verletzlichkeit«, in: Thomas Bedorf, Tobias Nikolaus Klass (Hg.): Leib-Körper-Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen, Weilerswist: 2015, S. 193-214.

HITZER, Bettina: Emotionsgeschichte. Ein Anfang mit Folgen. Veröffentlicht am 23.11.2011 auf H-Soz-Kult, http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/2011-11-001

HONIG, Bonnie (Hg.): Feminist Interpretations of Hannah Arendt, Pennsylvania: 1995.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

HONIG, Bonnie: »Introduction. The Arendt Question in Feminism«, in: Bonnie Honig (Hg.): Feminist Interpretations of Hannah Arendt, Pennsylvania: 1995, S. 1-16.

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

JAEGGI, Rahel: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Berlin: 1997.

JAEGGI, Rahel: Wie weiter mit Hannah Arendt?, Hamburg: 2016.

JAHANBEGLOO, Ramin: Conversations with Isaiah Berlin, London: 2000.

JASPERS, Karl: »Das radikal Böse bei Kant«, in: Ders.: Aneignung und Polemik, München: 1968, S. 183-204.

JAY, Martin: »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.

KANT, Immanuel: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg.v. Bettina Stangneth, Hamburg: 2003.

KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Werkausgabe Band 3, Frankfurt a.M.: 1995.

KANT, Immanuel: Werke in zehn Bänden, hg.v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.: 1975.

KARAKAYALI, Serhat: »Regime der Alterität: Politik und Affekt«, in: Angelika Baier, Christa Binswanger, Jana Häberlein, Yv Eveline Nya, Andrea Zimmermann (Hg.): Affekt und Geschlecht. Eine einführende Anthologie, Wien: 2014, S. 297-318.

KATEB, George: Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil, Totowa, New Jersey: 1984.

KERTÉSZ, Imre: Roman eines Schicksallosen, Reinbek bei Hamburg: 1996.

KIPKE, Rüdiger (Hg.): Ungarn 1956. Zur Geschichte einer gescheiterten Volkserhebung, Wiesbaden: 2006.

KREUZER, Johann: »Der Begriff der Person in der Philosophie des Mittelalters«, in: Dieter Sturma (Hg.): Person. Philosophiegeschichte,Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie, Paderborn: 2001, S. 59-77.

KRISTEVA, Julia: Das weibliche Genie. Hannah Arendt, Hamburg: 2008.

LEVI, Primo: Ist das ein Mensch? Ein autobiographischer Bericht, München: 1992.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

LOCKE, Jill: »Little Rock's Social Question: Reading Arendt on School Desegregation and Social Climbing«, in: Political Theory 41/4 (2013), S. 533-561.
MARCHART, Oliver: Die politische Differenz, Berlin: 2010.
MASSUMI, Brian: Ontomacht. Kunst, Affekt und das Ereignis des Politischen, Berlin: 2010.
MASSUMI, Brian: Politics of Affect, New York: 2015.
MITTELWEG 36: »Affekte Regieren«, Heft 1-2 (April/Mai 2015), 24. Jahrgang, Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung.
MOHRMANN, Judith: Affekt und Revolution. Politisches Handeln bei Arendt und Kant, Frankfurt a.M.: 2015.
MOREY, Maribel: »Reassessing Hannah Arendt's ›Reflections on Little Rock‹ (1959)«, in: Law, Culture and the Humanities, Vol 10/1 (2014), S. 88-110.
MOUFFE, Chantal: Für einen linken Populismus, Berlin: 2018.
MYRDAL, Gunnar: An American Dilemma, New York: 1944.
NELSON, Deborah: Tough Enough: Arbus, Arendt, Didion, McCarthy, Sontag, Weil, Chicago: 2017.
NIETZSCHE, Friedrich: »Götzen-Dämmerung«, in: Ders.: Werke in drei Bänden, Band 2, München: 1954, S. 1014-1015.
NORTON, Anne: »Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt«, in: B. Honig: Feminist Interpretations…, S. 247-261.
NUSSBAUM, Martha C.: Politische Emotionen. Warum Liebe für Gerechtigkeit wichtig ist, Berlin: 2014.
ORLIE, Melissa A.: »Forgiving Trespasses, Promising Futures«, in: Bonnie Honig (Hg.): Feminist Interpretations of Hannah Arendt, Pennsylvania: 1995, S. 337-356.
ORWELL, George: »1984«, in: Peter Hobley Davison, Ian Angus, Sheila Davison (Hg.): The Complete Works of George Orwell, Band 9, London: 1997.
OTT, Michaela: Affizierung. Zu einer ästhetisch-epistemischen Figur, München: 2010.
OWENS, Patricia: »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.
PITKIN, Hannah Fenichel: The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social, Chicago: 1998.
PLAMPER, Jan: Geschichte der Gefühle. Grundlagen der Emotionsgeschichte, München: 2012.
PLATON: Werke in acht Bänden, hg.v. Gunther Eigler, Darmstadt: 1971.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

PLESSNER, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Frankfurt a.M.: 2002.
PLUTARCH: Fünf Doppelbiographien, Zürich/München: 1994.
PODHORETZ, Norman: Making it, New York: 1967.
RANCIÈRE Jacques: Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums, Wien/Berlin: 2013.
RANCIÈRE, Jacques: Zehn Thesen zur Politik, Zürich: 2008.
REDECKER, Eva von: Revolution für das Leben. Philosophie der neuen Protestform, Frankfurt a.M.: 2020.
RICOEUR, Paul: »Action, Story and History. On Re-reading The Human Condition«, in: Reuben Garner (Hg.): The Realm of Humanitas. Responses to the Writings of Hannah Arendt, New York: 1990, S. 149-164.
ROBESZKIEVICZ, Maria: Übungen im politischen Denken. Hannah Arendts Schriften als Einleitung der politischen Praxis, Wiesbaden: 2017.
ROSA, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin: 2019.
SALECL, Renata: Über Angst, Wien: 2009.
SCHEVE, Christina von: Emotionen und soziale Strukturen, Frankfurt a.M.: 2009.
SCHÜRMANN, Volker: »Fremde Leiblichkeit«, in: hr. v. Thomas Bedorf, Tobias Nikolaus Klass: Leib-Körper-Politik. Untersuchungen zur Leiblichkeit des Politischen, Weilerswist: 2015, S. 21-41.
SCHUTZ, Alfred: »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.
SHKLAR, Judith N.: Über Hannah Arendt, Berlin: 2020.
SONDEREGGER, Ruth: »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.
SONTAG, Susan: »Fascinating Fascism«, in: New York Review of Books, 6. Februar 1975.
SPAEMANN, Robert: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹, Stuttgart: 1996.
SPITZ, David: »Politics and the Realm of Being«, in: Dissent, 6/1 (Winter 1959), S. 56-65.
SPIVAK, Gayatri Chakravorty: Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien: 2008.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

STANDEISKY, Éva: »Antisemitismus in Ungarn zur Zeit der Revolution«, in: Rüdiger Kipke (Hg.): Ungarn 1956. Zur Geschichte einer gescheiterten Volkserhebung, Wiesbaden: 2006, S. 97-115.

STRASSENBERGER, Grit: »Das Literarische und das Politische: Narrativistische Dimensionen politischer Theorie«, in: Eckart Reinmuth (Hg.): Politische Horizonte des Neuen Testaments, Darmstadt: 2010, S. 119-143.

STRASSENBERGER, Grit: Über das Narrative in der politischen Theorie, Berlin: 2005.

TEMIN, David Meyer: »›Nothing much had happened‹. Settler colonialism in Hannah Arendt«, in: European Journal of Political Theory, 0/0 (2019), S. 1-25.

THADDEN, Elisabeth von: Die berührungslose Gesellschaft, München: 2018.

TÖMMEL, Tatjana Noemi: Wille und Passion. Der Liebesbegriff bei Heidegger und Arendt, Berlin: 2013.

TUMIN, Melvin: »Pie in the Sky. A Reply«, in: Dissent, 6/1 (Winter 1959), S. 65-71.

VILLA, Dana R.: Arendt and Heidegger. The Fate of the Political, Princeton, New Jersey: 1995.

VILLA, Dana R.: Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt, Princeton, New Jersey: 1999

VOEGELIN, Eric: »The Origins of Totalitarianism«, in: The Review of Politics, Vol. 15, No. 1 (Jan. 1953), S. 68-76.

WALDENFELS, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie-Psychoanalyse-Phänomenotechnik, Frankfurt a.M.: 2002.

WARREN, Robert Penn: Who Speaks for the Negro?, New Haven/London: 1965.

WEISSBERG, Liliane: »Die verlorene Unschuld. Hannah Arendt als Politologin«, in: Ulla Kriebernegg, Gerald Lamprecht, Roberta Meierhofer, Andrea Strutz (Hg.): ›Nach Amerika nämlich!‹ Jüdische Migrationen in die Amerikas im 19. Und 20. Jahrhundert, Göttingen: 2012, S. 69-89.

WEISSPFLUG, Maike: Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken, Berlin: 2020.

WIESEL, Elie: Die Nacht, Freiburg Br./Basel/Wien: 2008.

WORDSWORTH, William: The Prelude or Growth of a Poet's Mind, London: 1850.

YOUNG-AH GOTTLIEB, Susannah: »›Seit jener Zeit‹. Hannah Arendt und ihre Literaturkritik«, in: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Text+Kritik. Zeitschrift für Literatur, 166/167: Hannah Arendt, München: 2005, S. 138-149.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

YOUNG-AH GOTTLIEB, Susannah: Hannah Arendt. Reflections on Literature and Culture, Stanford: 2007.
YOUNG-AH GOTTLIEB, Susannah: Regions of Sorrow. Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden, Stanford: 2003.
YOUNG-BRUEHL, Elisabeth: Why Arendt Matters, New Haven: 2006.
ZERILLI, Linda M.G.: »The Arendtian Body«, in: Bonnie Honig (Hg.): Feminist Interpretations of Hannah Arendt, Pennsylvania: 1995, S. 176-193.
ZERILLI, Linda M.G.: A Democratic Theory of Judgment, Chicago: 2016.
ZERILLI, Linda: Feminism and the Abyss of Freedom, Chicago: 2005.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Quellen und Anmerkungen

Einleitung

1 Das Motto stammt aus Hannah Arendts Lessing-Rede, zu finden in: Hannah Arendt: Freundschaft in finsteren 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 Ausgesetztseins – 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-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 (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 Mittelweg 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 Begehren 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 eigenen. Dagegen argumentiere ich in meiner Arbeit, dass emotionale Inhalte durch Prozesse der Transformation und Übersetzung bzw. Artikulation und Verallgemeinerung zu wichtigen Elemente 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 finsteren 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 finsteren Zeiten, S. 117-135.

9 Vgl. H. Arendt: Men in Dark Times, S. 153-206. bzw. Dies.: Menschen in finsteren 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:

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 finsteren Zeiten, S. 56f.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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: »Grundzü geeineserweitertenBerührungsbegriffs.ZurMaterialitätdesHautkontaktsunddarüberhinaus«, 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-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 finsteren Zeiten«, in: Dies.: Freundschaft in finsteren 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 Machtübernahme 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 Christophersen: »›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 and 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 vorbestimmten, 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:

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

»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 Sturggles 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 Kunstschaffende oder durch den Bau eines Zuhauses) 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Entsinnlichung durchläuft, um konkrete Gedanken oder Romanfiguren zu erschaffen, sondern dass sich

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Dostoevskijs. Kapitel 5/4: »Der Dialog bei Dostoevskij« München:1971, S. 284-305. Bachtins Konzeption der Vielstimmigkeit in Dostoevskijs Romanen ist beeindruckend ähnlich zu Arendts Auffassung der Pluralität. Laut Bachtin können sich die Protagonisten in Dostoevskijs 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 meines Erachtens eine deutlich abgeschwächte Form des englischen Begriffs

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 indigener 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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. Davon 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 superfluousness 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Weißfplug 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.) Particia 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Kolonialisation 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 mitteilen 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 entspring, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Straßenberger 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. Wiedererm̈oglichen politischen Miteinanders in Freiheit und Pluralität. Vgl. Grit Straßenberger: 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 menschliche 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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: »[…] reconstituting 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 readymade, 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Performativ 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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. (2. 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 Arbeitertraums* (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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 grammatikalischen 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 world, 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.«

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 finsteren 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 finsteren 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 unabschließbares 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 Widerstandbewegungen (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 Arend 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, willkürlich und unsachlich bewertet. Isaiah Berlin summierte in den

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Begriffssedimenten 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

Maria Robaszkievicz argumentiert darüber hinaus, dass durch Arendts Erzählweise »de[r] kontingente Hintergrund des Handelns selbst« sichtbar wird. (Maria Robeszkievicz: Übungen im politischen Denken. Hannah Arendts Schriften als Einleitung der politischen Praxis, Wiesbaden:2017, S. 66.) Robaszkievicz 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Fraktalhypothese 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 Teilaspekt 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Dömötörfi: »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 Widergabe der Geschehnisse. (E. Young-Bruehl: Hannah Arendt…,

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Dorothys Vater war. (Liliane Weissberg: »Die verlorene Unschuld. Hannah Arendt als Politologin«, in: Hg.v. Ulla Kriebernegg, Gerald Lamprecht, 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 Verwechselung 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 Kernargument 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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] Verkümmerung 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 münde. 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Urteilskraft liegen in der Vorstellbarkeit der Position des Anderen.« (M. Weißpflug: 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-

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 veröffentlich werden. Er überarbeitete schließlich seinen Text, löschte daraus jegliche Referenzen auf Arendts (nicht publizierten) Aufsatz und veröffentlichte seine Schrift unter dem Titel *Democracy and Desegregation*. 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 galleys, 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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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 Edb.

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 Edb. S. 179f.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.‹« 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 Affectibilty 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.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

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.

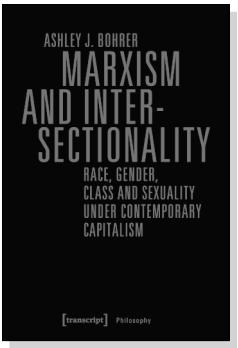
34 Arendt: On Violence, S. 161.

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Philosophie

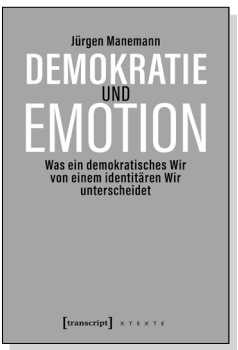
Die konvivialistische Internationale
Das zweite konvivialistische Manifest
Für eine post-neoliberale Welt

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

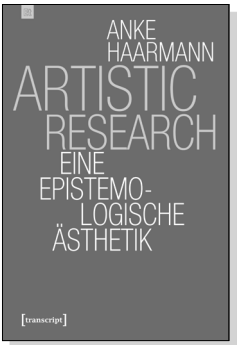
Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -

Philosophie

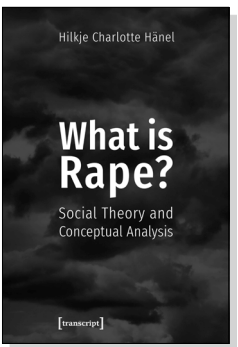
Harald Lemke
Szenarien der Ernährungswende
Gastrosophische Essays zur Transformation unserer Esskultur

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

https://doi.org/10.14361/9783839457207 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access -