

Politik der Nachwelt

Überlegungen zur intertemporalen Dimension politischer Entscheidungen in Anschluss an Hannah Arendt

Max Klein

Spätestens mit dem jüngsten ›Klimabeschluss‹ des Bundesverfassungsgerichts im März 2021 ist die »Nachwelt«¹ als rechtliche und politische Kategorie virulent. Die mehrfach zum innovativen Kern des Urteils erhobene Sicherung ›intertemporaler Freiheit‹, wie es im Beschluss heißt, sucht eine zukunftsbezogene Weiterführung von Freiheitsrechten zu plausibilisieren, um gegenwärtige Handlungsrationaltäten unter Berücksichtigung intergenerationaler Folgen einzuhegen.² Obwohl die intertemporale Dimension von politischen Entscheidungen als Bewertungsmaßstab nicht erst mit den gegenwärtig sich zuspitzenden Fragen der Klimapolitik aufkam, wirken die durch Überschwemmungen und Waldbrände anschaulich werdenden Herausforderungen wie ein Katalysator, um den politischen Ort und die Bedeutung der Nachwelt in gegenwärtigen Handlungs- und Entscheidungskontexten neu zu bestimmen. Während die mit dem Urteil adressierten moralischen und rechtlichen Fragen des naheliegenden Diskurses der *Generationengerechtigkeit* zusehends in den Fokus der jeweils verantwortlichen Disziplinen rücken,³ stellen politiktheo-

1 1 BvR 2656/18 –, Rn. 1–270, hier Rn. 193.

2 Vgl. bspw. H.P. Aust: »Klimaschutz aus Karlsruhe.«

3 An dieser Stelle seien bloß exemplarisch einige Untersuchungen der Generationengerechtigkeitsfrage genannt. Wesentlicher Anknüpfungspunkt der gerechtigkeits-theoretischen Debatte intergenerationaler Politik sind John Rawls' (2017: 319–326) Überlegungen in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* und insbesondere zu dem »Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen«, die dann vor dem Hintergrund unterschiedlicher Diskurse wie Nachhaltigkeit, Finanzpolitik, Rentenpolitik u.a. diskutiert wurden und werden (J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit; vgl. D. Birnbacher: »Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen«; N. Dower: »Justice and Sustainability« S. 399–415; C. Dierksmeier: »John Rawls on the Rights of Future Generations«, S. 72–85; J. Tremmel: »Prinzipien der Generationengerechtigkeit«, S. 201–234.; Y.H. Hendlin: »The Threshold Problem in Intergenerational Justice«, S. 1–38.; und weit über Rawls hinausgehend J. Tremmel: Eine Theorie der Generationengerechtigkeit). In den Rechtswissenschaften wurde vor allem im Zusammenhang mit dem Artikel 20a des Grundgesetzes und mit Bezug auf den Sozialstaat, Staatsverschuldung und Nachhaltigkeit über die Frage intergenerationaler Gerechtig-

retische Studien, die die Nachwelt als ernsthaften theoretischen Begriff in erster Linie aus der Perspektive von Handlungsdynamiken, Assoziationsbildungen und politischer Verbindlichkeiten zu beschreiben versuchen, Ausnahmen dar.⁴

Vor diesem Problemhorizont situiert zielt der vorliegende Beitrag auf eine politiktheoretische Annäherung an die intertemporale Dimension politischer Entscheidungen, indem eine differenzierte Untersuchung der Frage, wie eine Politik der Nachwelt begrifflich erschlossen werden kann, geleistet wird. Auch wenn die Semantik der Nachwelt eine unmittelbare Nähe zum Intergenerationalitätsbegriff suggerieren kann, wäre unter Umständen die konnotative Eigenständigkeit des Nachweltbegriffs unterlaufen, sofern man eine unreflektierte Synonymität unterstellen würde. Anders als die in der Forschung prominentere Kategorie der Intergenerationalität scheint die Nachwelt einen distinkten Bedeutungskern zu implizieren, da dieser deutlicher auf die über das Leben der verantwortlichen Akteure hinausgehende Wirkung von Entscheidungen in politischen Handlungskontexten abstellt, insofern Intergenerationalität in einschlägigen politischen Diskursen, wie das Beispiel des ›Generationenvertrages‹ anschaulich macht, häufig nicht in einer zwischen Lebenden und Toten oszillierenden Grammatik operiert und deshalb nur einen kleinen Ausschnitt von intertemporalen Handlungsfolgen erfasst.⁵ Der Begriff der Nachwelt soll daher im Folgenden nicht allein, aber immer *auch* die über das Leben des Akteurs transzendierende Reichweite von Handlungen unterstreichen und bietet sich somit als eigenständiger Untersuchungsgegenstand an. Die Unterscheidung von Nachwelt und Intergenerationalität darf vor diesem Hintergrund allerdings nicht als Antithetik missverstanden werden – das wird im Weiteren noch deutlicher werden –, sondern dient der bewussten Erweiterung des

keit nachgedacht (F. Welti: »Rechtliche Aspekte der Generationengerechtigkeit«, S. 255–277; A. Lenze: »Gleichheitssatz und Generationengerechtigkeit«, S. 89–108; F. Eckardt: Das Prinzip Nachhaltigkeit). Im disziplinären Kontext der Politikwissenschaft sind die ebenfalls zuvorderst auf den Sozialstaat und die Staatsverschuldung bezogenen Überlegungen Frank Nullmeiers (F. Nullmeier: »Der Diskurs der Generationengerechtigkeit in Wissenschaft und Politik«, S. 3–6; Ders.: Generationengerechtigkeit als Ordnungsprinzip) hervorzuheben.

- 4 In diesem Zusammenhang sind exemplarisch zu nennen: D. Thompson: »Representing Future Generations«, S. 17–37; zwar dem disziplinären Kontext der Geschichtswissenschaft zuzuordnen, aber dennoch erhellend für eine beschreibend verfahrenere politische Theorie der Nachwelt vgl. B. Möckel: »Zukünftige Generationen«, S. 52–53; mit Bezug auf Hannah Arendts Überlegungen zur amerikanischen Verfassung vgl. G. Kateb: »Death and Politics«, S. 605–616.
- 5 Aus einer dezidiert rechtswissenschaftlichen Perspektive spricht Felix Welti mit Blick auf das Grundgesetz von drei unterschiedlichen Generationenbegriffen: ein primär *umwelt-*, ein *finanz-* und ein *sozialpolitisches* Verständnis (vgl. F. Welti: »Rechtliche Aspekte der Generationengerechtigkeit«). Die distinguierten Begriffe ordnen sich hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Tod verschieden ein. Um Missverständnissen vorzubeugen, wird der Schwerpunkt auf den Nachweltbegriff als eigenständige Kategorie gelegt.

Fokus auf die Berücksichtigung von Toten in politischen Handlungszusammenhängen. Eine umfassende politische Theorie kann und soll freilich an dieser Stelle nicht geleistet werden; es gilt allein exploratorisch einen möglichen theoretischen Zugang zu erproben.

Zur politischen Perspektivierung des Nachweltbegriffs wird auf den Begriff der Welt von Hannah Arendt zurückgegriffen, der die einzelnen Problemstellungen und Gegenstände einer Politik der Nachwelt wie Sozial-, Kultur-, Umwelt-, Wirtschafts-, Erinnerungspolitik in ihrer zeitlichen Beziehung als zusammenhängende Politikfelder zu denken erlaubt. Der in der mittlerweile hochgradig ausdifferenzierten Arendtforschung eigentümlicher Weise, wie bereits häufiger betont wurde,⁶ eher zurückhaltend untersuchte Begriff der Welt⁷ bietet sich vor allem wegen seines grundlegenden Charakters für die Erforschung des Themas an, um über die Konkretionen einzelner Diskurse hinausgehend weiträumigere politische Zusammenhänge im Kontinuum zwischen Natur und Kultur erkennbar und in ihrer politischen Grundierung sichtbar zu machen. So konturiert Arendt ihren Weltbegriff in Abgrenzung zu einem spezifischen Verständnis von Erde, um auf diese Weise eine Differenz zwischen einer analytischen Sphäre der Natur und einer Sphäre der Kultur zu markieren. Demnach ist die Welt der kulturell-stabilisierende Umgang der irdisch bedingten Menschen mit dem sie umgebenden physisch-planetarischen Kontext der Erde. Die im Plural die Erde bewohnenden Menschen erschaffen durch das Einrichten einer gemeinsamen Welt einen Ort, der die Pluralität in einen beheimatenden kulturellen Raum einbindet. Diese Einrichtung geschieht auf zwei, hinsichtlich ihrer Beschaffenheit zu unterscheidenden Ebenen: Arendt differenziert einerseits zwischen einer Ebene der dinglich-materiellen greifbaren Einrichtung wie Gebäude, Kunst und Technik, der ›Dingwelt‹, und andererseits zwischen einer kulturellen Orientierungsleistung, die als ›Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten‹ die zwischen den Menschen liegende ›Mitwelt‹ von Institutionen, Konventionen und Normen adressiert. Diese Differenz

6 Vgl. R. Jaeggi: *Welt und Person*, S. 49; sowie J. Förster: *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns*, S. 53.

7 Obwohl die meisten Studien den Weltbegriff Arendts zwar diskutieren und auch dessen zentrale Rolle im Werk betonen (vgl. M. Canovan: *Hannah Arendt*, S. 105; M. P. d'Entrèves: *The Political Philosophy of Hannah Arendt* bspw. S. 15; S. Benhabib: *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 35–46; J. D. Macready: *Hannah Arendt and the Fragility of Human Dignity*, S. 109–118), herrscht ein Defizit an Untersuchungen vor, die explizit den Weltbegriff erforschen beziehungsweise diesen als Schlüsselement einer Interpretation Arendts heranziehen. Als Ausnahmen sind hervorzuheben: G. Kateb: »Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt«, S. 141–182; R. Jaeggi: *Welt und Person*; W. Thaa: »Hannah Arendt«, S. 695–715; J. Förster: *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns*; P. Sörensen: *Entfremdung als Schlüsselbegriff*.

wird der Anknüpfungspunkt für eine intertemporale Weiterführung, die den Weltbegriff hinsichtlich seiner politischen und sozialen Konsequenzen im Kontinuum der Zeit ausleuchtet.

Während der Unterscheidung von Ding- und Mitwelt innerhalb der Arendtforschung mittlerweile ein konsensueller Status zugesprochen werden darf, wurde die von Arendt selbst verwendete Kategorie der *Nachwelt* bisher geradezu ignoriert. Auch wenn Arendt den Begriff nur beiläufig in *Vita activa* einführt, macht seine Ausdifferenzierung eine spezifische intertemporale Konnotation politischer Entscheidungen deutlich. Dies wird dadurch plausibel gemacht, dass die Stabilität leistende Welt durch ihre auf Dauerhaftigkeit zielende Konstitution stets über ihre bloße Gegenwärtigkeit hinausweist und damit zukünftig unweigerlich Personen als Nachwelt betrifft, die mit der Welt als ihnen fremdes Faktum konfrontiert werden. Die Welt muss insofern nicht allein durch Erziehung, symbolische Repräsentation und Narrationen stets der Nachwelt angeeignet werden; der Begriff der Nachwelt zeigt vielmehr auch, dass die Welt durch ihren überschießenden Charakter fragil wird, da sie die Potentialität auf den Plan ruft, sich gegen ihre normativen Ordnungen aufzulehnen. Insofern politisches Handeln durch das eigene Einschalten in die Welt immer im Dialog mit der weltlich transportierten und über Generationen geronnenen Praxis steht, wird jede Politik – das wird die Untersuchung versuchen zu belegen – gleichsam eine Politik der Nachwelt.

Die Studie geht dabei in vier Schritten vor. In einem ersten Schritt wird der Weltbegriff kontrastierend zu Arendts Verständnis der Erde expliziert, um auf diese Weise den Weltbegriff mittels des Gegenbegriffs der Erde zu konturieren und zugleich ein die weitere Studie leitendes bipolares Spannungsfeld zu skizzieren. Daran anschließend (2.) erfolgt eine weitergehende Unterscheidung der beiden wesentlichen Ebenen des Weltbegriffs, der Mit- und der Dingwelt, um diese dann (3.) durch die intertemporale Dimension der Nachwelt zu erweitern. Abschließend (4.) versucht der Beitrag in einer Art Resümee konzentriert die Frage, was unter einer Politik der Nachwelt verstanden werden kann, vor dem Hintergrund der vorangegangenen Überlegungen zu beantworten.

1. Erde und Welt⁸

In ihrer viel beachteten Studie *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought* konstatiert Margaret Canovan: »Arendt's concept of ›the world‹ as distinctive from ›the earth‹ is one of the most characteristic aspects of her thought, with manifold political implications.«⁹ Canovan ist insofern zuzustimmen, als der insbesondere von Martin Heidegger und Karl Jaspers inspirierte Begriff der Welt tatsächlich emphatisch das gesamte Werk Arendts, beginnend bei ihrer Dissertation über Augustinus¹⁰ und endend bei ihrer unabgeschlossenen Studie über das *Leben des Geistes*¹¹ durchzieht und einen begrifflichen Zugang zu der Grammatik ihres Werkes eröffnet.¹² So sieht Arendt im Weltverlust und in der Weltentfremdung in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* die entscheidenden Quellen für das Entstehen totaler Herrschaft,¹³ während ihr Hauptwerk *Vita activa* als Versuch gelesen werden kann, eine politische Antwort auf die Erfahrungen des Totalitarismus durch das Nachdenken über ein gelingendes Weltverhältnis zu geben.¹⁴ Dabei fällt bei Arendts Pragmatik dieses Schlüsselbegriffes eine Eigentümlichkeit auf, die nicht allein auf den Weltbegriff, wenngleich diesen doch im besonderen Maße betreffend, beschränkt werden kann, sondern vielmehr als Teil einer allgemein festzuhaltenden Interpretationsbarriere auch anderer zentraler Begriffe festzuhalten bleibt: Arendt verzichtet nicht nur auf eine Explikation des Weltbegriffes, sondern changiert auch zwischen verschiedenen Bedeutungen und Bedeutungsfacetten, setzt den Begriff gelegentlich mit Öffentlichkeit¹⁵ oder Heimat¹⁶ gleich, differenziert stellenweise zwischen materiellen und ideellen Begriffsebenen oder führt geradezu parenthetisch zeitliche

8 Eine Schwierigkeit im Umgang mit Hannah Arendts Werk besteht in der teilweise erheblichen Differenz zwischen den in der Regel von ihr erst in Englisch und dann in Deutsch vorgelegten und selbst übertragenen Texten. Arendt übersetzte dabei nicht bloß ›mechanisch‹, sondern passte ihre Texte gleichsam an das adressierte Publikum an oder überarbeitete Gedanken, sodass genau genommen mindestens zwei unterschiedliche Werke entstanden. Da es im Folgenden nicht so sehr um eine philologische Deutung, sondern um eine systematische Adaption des Weltbegriffes aus intertemporaler Perspektive geht, werden die deutschen Texte herangezogen, um die sprachliche Oberfläche bei den häufigen direkten Arendt-Zitaten möglichst einheitlich zu halten.

9 M. Canovan: *Hannah Arendt*, S. 105.

10 H. Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, S. 103–118.

11 H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*, S. 27–129.

12 Vgl. etwa S. Benhabib: *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 102–122; W. Thaa: »Politik und Weltentfremdung«.

13 Vgl. H. Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 679, 695f.

14 Vgl. etwa M. Canovan: *Hannah Arendt*, S. 99f.; A. Grunenberg: »Hannah Arendt«, S. 355–370, hier S. 364f.

15 Vgl. H. Arendt: *Vita activa*, S. 65.

16 Ebd., S. 161.

Dimensionen ein, die an anderer Stelle wieder durch die essayistische Form ihrer Texte und durch ihren sich häufig thetisch ausnehmenden Stil beiläufig ineinanderfließen.

Ein Zugang zur Erschließung des Weltbegriffes kann über die von Canovan vorgeschlagene Kontrastierung von Erde und Welt erfolgen. In der Einleitung von *Vita activa* heißt es diesbezüglich:

Denn wie immer es um ›die Stellung des Menschen im Kosmos‹ bestellt sein mag, die Erde und die irdische Natur scheinen zumindest insofern einzigartig im Weltall zu sein, als sie solchen Wesen, wie Menschen es sind, die Bedingungen bereitstellen, unter denen sie ohne Umstände und ohne auf von ihnen selbst ersonnene Mittel angewiesen zu sein, leben und sich bewegen und atmen können.¹⁷

Die enge semantische Beziehung von ›Weltall‹, ›Erde‹ und ›Natur‹ sowie ›Leben‹, ›bewegen‹ und ›atmen‹ lassen unschwer den planetarisch-physikalischen Nukleus des Erdenbegriffes erkennen. Das Vorhandensein des Erdballs ist die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens in einem basalen biologischen Sinn. Die Erde ist demnach analytisch vom Menschen als das raum-zeitlich Vorangehende und vom Menschen Unabhängige getrennt. Als ein von Naturgesetzen bestimmtes physikalisches Phänomen bietet die Erde einen Raum für die Verwirklichung menschlichen Lebens, allerdings stets unter dem Diktat der irdischen Prozessualität von »spontane[m] Wachstum, Stoffwechsel und Verfall.«¹⁸ Im Zusammenhang mit der naturalen Eingebundenheit erschließt Arendt insofern den Menschen zuerst in einem biologischen Sinn als ein von den irdischen Notwendigkeiten bedingtes Wesen. Die Sphäre der Erde ist aus der Perspektive menschlichen Lebens primär eine Sphäre der »Notdurft des Körpers«,¹⁹ die mit den Worten Hans Blumenbergs als »Absolutismus der Wirklichkeit« beschrieben werden kann.²⁰ Prägnant heißt es in Blumenbergs *Arbeit am Mythos*: »Er [der Absolutismus der Wirklichkeit; M.K.] bedeutet, daß der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte [...].«²¹ Indem die Erde als vorgängiger Existenzraum des Menschen eingeführt wird, macht Hannah Arendt die existenzphilosophische Denkfigur der Geworfenheit stark: Ein Ausgangszustand, der als eine Art existenzphilosophischer Naturzustand einen Modus »abrupter Unangepaßtheit«²² imaginiert. Anders allerdings als es die in einer christlich-platonischen Tradition stehende göttliche Verlassenheit im

17 Ebd., S. 9.

18 H. Arendt: *Vita activa*, S. 16.

19 Ebd., S. 101.

20 H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, S. 9.

21 Ebd.

22 Ebd., S. 10.

Begriff der Geworfenheit auszudrücken versucht, beschreibt Arendt diese Unangepasstheit nicht als Mangel des Menschen, sondern setzt dem Sündenfall des Geworfenen das Geboren-Sein entgegen und richtet den Blick insofern auf einen neuen *weltlichen* Anfang.²³

Während daher Blumenberg im Mythos eine hochgradig subjektivistisch verfahrenende Form einer ›Depotenzierung des Absolutismus der Wirklichkeit‹ am Werk sieht,²⁴ spricht Arendt dagegen der *Welt* eine über jeden Subjektivismus hinausgehende Aneignungsfunktion zu, die zwischen der Fremdheit von Erde und Menschen vermittelt. Insofern Arendt die Erde als die dem Menschen vorausgehende Macht der Notwendigkeiten skizziert, sucht der Weltbegriff als Kontrastfolie kulturelle Stabilisierungsleistungen zu beschreiben. Durch das Einrichten auf der Erde erschaffen die Menschen eine *eigene* Welt der Verlässlichkeit, die den menschlichen Wesen nicht als sich »in stetiger Bewegung« befindende Fremdheit entgegensteht, sondern als Ergebnis eigenen kulturellen Umgangs »Dauerhaftigkeit und relative Beständigkeit [...] ermöglich[t]«. ²⁵ Die Welt ist damit die Antwort auf die Widrigkeiten der irdischen Prozessualität wandelnder Notwendigkeiten. Ohne bereits zwischen verschiedenen Ebenen des Weltbegriffs zu unterscheiden, kann die Welt in einer ersten basalen Annäherung als aktives Einrichten der Erde durch Institutionen, Architektur, Traditionen, Gebäude, Normen, Kunst, Geschichte und Erzählungen beschrieben werden, die den Absolutismus der Wirklichkeit in einen gemeinsamen Kontext der Orientierung durch eine kollektive Praxis der Vermittlung überführt. So resümiert Maurizio Passerin d'Entrèves:

[T]he World is the artificial environment of humanly created objects, institutions, and settings that provide us with an abode upon this earth, with a shelter from the natural elements, and, insofar as it is relatively stable and permanent, with a sense of belonging, of being at home with our surroundings.²⁶

Erst die Welt als gemeinsamer kultureller Evidenzraum ermöglicht eine menschliche Praxis, die gegen die Determiniertheit der natürlichen Indifferenz eine kulturelle Offenheit der individuellen Differenz auf den Plan ruft.

Arendts Dichotomie von Erde und Welt kehrt sich dadurch explizit gegen eine romantische Natürlichkeits- und Eigentlichkeitsvorstellung, wie sie prominent dem von Arendt aus anderen Gründen immer mit einer gewissen Skepsis betrachteten Rousseau fälschlicherweise zugeschrieben wurde.²⁷ Die Künstlichkeit mensch-

23 Vgl. S. Benhabib: *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 111.

24 H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, S. 52.

25 H. Arendt: *Vita activa*, S. 115.

26 M.P. d'Entrèves: *Political Philosophy*, S. 37.

27 Vgl. H. Ottmann: *Geschichte des politischen Denkens*, S. 477–480; zu Arendt und Rousseau vgl. M. Canovan: »Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics«, S. 286–302; H. Arendt:

licher Kultur wird von Arendt gerade nicht als Entfremdung eines zuvor bestehenden Rahmens natürlicher Unmittelbarkeit beschrieben. Mit aller Deutlichkeit führt sie in *Vita activa* aus: »Gäbe es die Welt nicht [...], so gliche menschliches Dasein in der Tat der ›ewigen Wiederkehr‹, es wäre das todlose Immersein des Menschengeschlechts wie jeder anderen Gattung tierischen Lebens.«²⁸ Während Arendt das Geborensein in die irdische Notwendigkeit als ›tierisches Leben‹ beschreibt, was so viel wie das bloße Ausgeliefertsein an die Prozessualität der Erde heißen mag, ist das Spezifische menschlicher Existenz die kulturelle Einrichtung einer Sphäre, die den Menschen erlaubt, aus dem Diktat indifferenter Notwendigkeit herauszutreten und die eigene Differenz, das heißt die individuelle Wahrnehmung und den eigenen »unverwechselbaren Standort«,²⁹ zu inszenieren. Es ist wichtig zu sehen, dass das Spezifische der Menschen dadurch eben nicht auf eine essentialistische Anthropologie abstellt, die Arendt konsequent ihr gesamtes Werk über ablehnt,³⁰ sondern die Welt vielmehr der Raum wird, in dem die »Tatsache der Pluralität der Menschen«,³¹ und das heißt die Unbestimmtheit des menschlichen ›Wesens‹ überhaupt, erst einen Ort findet.³² Das spezifisch Menschliche ist mit anderen Worten nicht die Beantwortung der Frage, was der *Mensch* ist, sondern eine Form expressiv-inszenatorischer Ausdrücklichkeit der *Menschen* in ihrer Pluralität und Singularität, die über die bloße irdische Notwendigkeit immer schon hinausgehen muss. In *Was ist Politik?* heißt es daher: »Gott hat *den* Menschen geschaffen, *die* Menschen sind ein menschliches, irdisches Produkt, das Produkt menschlicher Natur.«³³ Arendt spricht insofern, wenn sie die Menschen in ihrer weltlichen Pluralität erfasst, nicht von der *human nature*, sondern von der *human condition* im Sinne einer konstitutiven expressiven Künstlichkeit jedes Menschen, die sich als eine Spielart existenzphilosophischer Freiheit offenbart.³⁴ Die Welt wird daher von Arendt als *Zwischen* bezeichnet, als Ergebnis kommunikativen Austausches über die Frage nach der Transformation der Erde zu einer die Pluralität menschlicher Existenz berücksichtigenden Welt kultureller Gemeinsamkeit. Im Kontrast zur Erde ist die Welt somit keine den Menschen

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 89; insbesondere H. Arendt: Über die Revolution, S. 289.

28 H. Arendt: *Vita activa*, S. 116.

29 J. Habermas: »Hannah Arendts Begriff der Macht«, S. 228–248, hier S. 233.

30 Vgl. D. Villa: »Totalitarianism, Tradition, and The Human Condition«, S. 61–72.

31 H. Arendt: *Was ist Politik?*, S. 9, sowie H. Arendt: *Vita activa*, S. 213.

32 S. Benhabib: *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 110.

33 H. Arendt: *Was ist Politik?*, S. 9, Hervorhebung im Original; vgl. auch H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*, S. 29.

34 Vgl. G. Kateb: *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, S. 7; M.P. d'Entrèves: *Political Philosophy*, S. 37; M. Canovan: *Hannah Arendt*, S. 104, 191; W. Thaa: »Kulturkritik und Demokratie«, S. 25–56, hier S. 46–49.

entgegenstehende Wirklichkeit, sondern eine *durch* menschliche Praxis hervorgegangene Einigung auf das *zwischen* den Menschen Liegende.

Nun darf der emanzipatorische, da Wandelbarkeit evozierende Kern des Weltbegriffs nicht dahingehend ausgedeutet werden, dass die menschliche Eingebundenheit in institutionell-kulturelle Kontexte zu jeder Zeit vollumfänglich veränderbar wäre. Hannah Arendt unterstreicht nachdrücklich an unterschiedlichen Stellen ihres Werkes:

Die Menschen leben [...] nicht nur unter den Bedingungen, die gleichsam die Mitgift ihrer irdischen Existenz überhaupt darstellen, sondern darüber hinaus unter selbstgeschaffenen Bedingungen, die ungeachtet ihres menschlichen Ursprungs die gleiche bedingende Kraft besitzen wie die bedingenden Dinge der Natur.³⁵

Das Verhältnis von Erde und Welt ist demnach weniger eindeutig, als es die analytische Trennung suggerieren mag. Vielmehr verweisen Erde und Welt verschränkend aufeinander, gehen in der phänomenalen Wirklichkeit ineinander über, sodass einerseits Weltlichkeit im Imperativ einer Alternativlosigkeit durchaus einen primär naturalen Charakter imitieren kann, wohingegen andererseits der Hybris einer gänzlichen Loslösung von irdischer Bedingtheit durch den Begriff der Erde Grenzen gesetzt werden.³⁶ Für die konstitutiv historisch situierten Menschen sind die Übergänge von Erde und Welt, obgleich immer präsent, grundsätzlich fließend. Die Dichotomie von Erde und Welt hat innerhalb von Arendt Argumentation deshalb eher einen analytisch-heuristischen Wert; sie soll methodisch Konturen menschlicher Verhältnisse schärfen, um in einer bipolaren Matrix zwischen Unverfügbarkeit und Verfügbarkeit die Reichweiten und Grenzen politischer Plastizität begrifflich einzuhegen.³⁷ An Immanuel Kant anschließend kann der dem Naturzustand ähnelnde Begriff der Erde insofern als ein ›praktischer Vernunftbegriff‹ gedeutet werden, also als ein Begriff, der nicht empirischer Provenienz ist, sondern vielmehr als logisches Konzept fungiert. Die Erde ist das Voraus des Menschen, die Voraussetzung von Welt, wird von dieser allerdings immer durchzogen, sobald Menschen im Plural aufeinandertreffen und dabei zwangsläufig die Welt bereits in Gang setzen. Erde und Welt sind daher bei Arendt unter der Bedingung des Faktums menschlicher Pluralität immer miteinander verschränkt und ihre Grenzen sowie ihr Verhältnis kategorisch ungewiss.³⁸ Ganz im Einklang mit der zuvor beschriebenen Kritik an einem

35 H. Arendt: *Vita activa*, S. 19.

36 Vgl. auch M. Canovan: *Hannah Arendt*, S. 103.

37 Ein ähnliches methodisches Vorgehen lässt sich beispielsweise auch bei Giorgio Agamben beobachten. Insbesondere in seiner Studie über den Bürgerkrieg versucht er mithilfe der Dichotomie von *oikos* und *polis* eine Theorie des Bürgerkriegs zu erfassen, vgl. G. Agamben: *Stasis*.

38 Selbst die Weltlosigkeit, die Arendt als gestörtes Weltverhältnis insbesondere in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* zu beschreiben versteht, ist primär eine *individuelle* »Verlas-

Denken der Eigentlichkeit ist zum Verhältnis von Erde und Welt festzuhalten, dass es keinen unmittelbaren Zugang zur Erde geben kann; die Erde ist vielmehr immer schon als das Andere über den Filter der Welt vermittelt. Dies wird bei einer weitergehenden Ausdifferenzierung des Weltbegriffs deutlich.

2. Dingwelt und Mitwelt

In *Vita activa* zieht Hannah Arendt zur Veranschaulichung ihres Weltbegriffs die mittlerweile häufig zitierte Analogie von Tisch und Welt heran.³⁹

In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.⁴⁰

Wie das Zitat nahelegt, sollte das Verhältnis von Tisch und Welt durchaus sowohl in einem metaphorischen als auch in einem buchstäblichen Sinn gedeutet werden, sodass mit Arendts Tischanalogie zwei zu unterscheidende Ebenen des Weltbegriffes hervortreten: Der Tisch kann metaphorisch für den zwischen Menschen liegenden Raum des Austauschs und buchstäblich für die dingliche Einrichtung der Lebenswelt stehen. Nach der vorangegangenen Auflistung fielen unter den Weltbegriff unterschiedlichste Phänomene kultureller Wirklichkeit wie Institutionen, Architektur, Traditionen, Normen, Konventionen, Städte, Kunst, Erzählungen usw. Unschwer erkennbar ist, dass die aufgelisteten Phänomene sich hinsichtlich ihrer Beschaffenheit homolog zum Tischvergleich zwei unterschiedlicher Quellen bedienen: Auf der einen Seite lassen sich vor allem Phänomene primär materieller Provenienz einordnen, die »handgreiflich in der hergestellten Welt zum Vorschein kommen«,⁴¹ wie

senheit« (H. Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 977) von jeder gemeinsamen Welt, ein kaltes Ausgeschlossensein, allerdings keine grundsätzliche Abwesenheit von Welt im allgemeinen (vgl. P. Sörensen: *Entfremdung als Schlüsselbegriff*, S. 118f.). Die am Ende ihrer Totalitarismusschrift diskutierten Konzentrationslager, die Extremformen weltlicher Verlassenheit, sind gerade keine natürlichen Erdphänomene, sondern menschliche Erzeugnisse, die zwar den Charakter des natürlichen Zwangs imitieren und ihre Gefangenen allein auf »Reaktionsbündel« (H. Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 907) reduzieren, bleiben dadurch allerdings nicht weniger das grausame Erzeugnis menschlicher Weltbildung im Sinne einer Transformation irdischer Vorgegebenheiten.

39 Vgl. etwa R. Jaeggi: *Welt und Person*, S. 53; W. Thaa: »Kulturkritik und Demokratie«, S. 48.

40 H. Arendt: *Vita activa*, S. 66.

41 Ebd., S. 225.

etwa Gebäude, Architektur, Kunst, wohingegen sich »ungreifbare«⁴² Bestandteile sozialer Wirklichkeit wie Normen, Tradition, Institutionen und Erzählungen eher einem ideellen Register zuordnen lassen.⁴³ Arendt selbst unterscheidet diese beiden Ebenen mit den Begriffen »Dingwelt« und »Mitwelt«.⁴⁴

Dass die Welt ein Umgang der Menschen mit der Erde ist, der Stabilisierung, Orientierung und Verlässlichkeit leistet, wird im hohen Maße in Arendts Beschreibung der Dingwelt anschaulich. Das Einrichten in der Erde durch das Erzeugen einer der naturalen Prozessualität trotzen Welt bekommt hier eine buchstäbliche Wendung: Durch das Herstellen von Gegenständen errichten die Menschen eine Welt der Kontinuität, die dem Absolutismus der Wirklichkeit im wahrsten Sinn Wider-Stand leistet:

Diese Gegenstände werden gebraucht und nicht verbraucht, das Brauchen braucht sie nicht auf; ihre Haltbarkeit verleiht der Welt als dem Gebilde von Menschenhand Dauerhaftigkeit und Beständigkeit, ohne die sich das sterblich-unbeständige Wesen der Menschen auf der Erde nicht einzurichten wüßte; sie sind die eigentlich menschliche Heimat des Menschen.⁴⁵

Die hergestellten Gegenstände der greifbaren Dingwelt sind eine Form kulturellen Ins-Werk-Setzens von Resistenz zur Erschaffung einer menschlichen Welt des Wiedererkennbaren und zur Organisation von Schutz im Kontinuum historischer Veränderung. Die Transformation der fremden und vorausgehenden Erde zu einer Welt kultureller Beständigkeit wird hier plastisch: »[D]er gleiche Stuhl und der gleiche Tisch [stehen] den jeden Tag veränderten Menschen mit gleichbleibender Vertrautheit [entgegen]«.⁴⁶ Gerade die zuvor angesprochene ungewisse Grenze zwischen Erde und Welt erweist sich allerdings nach dem geplanten Herstellen der Dingwelt im besonderen Maße fließend.

Die den biologischen Kreisläufen ausgesetzten Menschen laufen stets Gefahr, die Beziehung zu den Erzeugnissen ihrer Herstellung zu verlieren: Wie die Semantik der Immobilie – als herausragendes Beispiel ausgeprägter Konstanz – bereits nahelegt, wird durch den Bau von Städten, Gebäuden und Denkmälern trotz kulturell-geplanter Herstellung eine Objektivität hervorgebracht, die den irdischen Gegebenheiten in ihrer den Menschen bedingenden Faktizität in nichts nachsteht. Mit der ins Faktische überführten Dingwelt ist damit auch die Potentialität auf den Plan gerufen, dass den Menschen *ihre* Welt entgleitet und selbst in einen Absolutismus der Wirklichkeit zurückfällt, sofern die Menschen nicht permanent einen Bezug zu

42 Ebd.

43 Vgl. ebd. 224f.

44 Ebd., S. 220, 224; H. Arendt: Was ist Politik?, S. 82.

45 H. Arendt: Vita activa, S. 161.

46 Ebd., S. 162, 165.

den Resultaten ihrer Herstellung aufbauen können. Die Möglichkeit eines Fremdwerdens und Verstummens der eigenen Erzeugnisse zu »tote[r] Materie«⁴⁷ macht bereits deutlich, dass die Dingwelt nicht für sich stehen kann, sondern selbst immer in einen Kontext der Sinnggebung eingebettet werden muss. Bei Arendt selbst heißt es diesbezüglich:

Wir sahen weiter, wie der Mensch qua Homo faber dem Fluch der Sinnlosigkeit, der »Entwertung aller Werte«, der Unmöglichkeit, gültige Maßstäbe in einer Tätigkeit zu finden, die wesentlich durch die Zweck-Mittel-Kategorie bestimmt ist, nur dadurch entrinnen kann, daß er die in sich zusammenhängen Fähigkeiten des Handelns und Sprechens mobilisiert, die so selbstverständlich sinnvolle Geschichten erzeugen, wie das Herstellen Gebrauchsgegenstände produziert.⁴⁸

Während die auf Zweckrationalität basierende Planbarkeit der hergestellten Dingwelt eine greifbare Einrichtung der Welt hervorbringt, kann sie aus sich heraus keine leitende Wertbasis generieren: Wozu brauch es die produzierten Dinge? Welche Bedeutung und welcher Wert kommt ihnen zu? Das Verhältnis zwischen der greifbaren Dingwelt und den Menschen ist daher immer über eine Verhandlung ungreifbarer Wertstrukturen vermittelt, die außerhalb bloßer Zweckrationalität fallen und damit den Bereich der wesentlich schwerer zu fassenden Mitwelt adressieren.

Wie jede Form postmetaphysischen Denkens sieht auch Hannah Arendt sich insbesondere vor dem Hintergrund der Schrecken des Totalitarismus mit dem Problem konfrontiert, über die Frage nach intersubjektiv geteilten Werten ohne Rückgriff auf metaphysische Begründungsmodi nachzudenken.⁴⁹ Die Werthierarchien und symbolischen Kodierungen der Dingwelt resultieren daher aus der Immanenz wechselseitigen Verhandeln von Bedeutung im Medium des Handelns und Sprechens, wie das obere Zitat bereits klarstellt.⁵⁰ Im handelnden und sprechenden Bezug auf die Dingwelt offenbart sich der jeweils eigene Standort und die zwingend pluralen Perspektiven auf die Welt. Die immanente Norm-, Institutionen- und Bedeutungsgenerierung verweist insofern auf das Faktum menschlicher Pluralität als »grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des Sprechens«, das sich gleichsam »auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit«⁵¹, manifestieren muss, da es sowohl auf die gemeinsame Verständigung als auch auf die Verobjektivierung individueller Differenz abzielt. Durch dieses verständigungsorientierte Aufdecken der eigenen Individualität im bewertenden Bezug auf die

47 H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*, S. 29.

48 H. Arendt: *Vita activa*, S. 301.

49 Vgl. M.P. d'Entrèves: *Political Philosophy*, S. 23; S. Benhabib: *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 193f.; D. Villa: »The Development of Arendt's Political Thought«, S. 18.

50 H. Arendt: *Vita activa*, S. 224.

51 Ebd., S. 213.

Dingwelt durch Handeln und Sprechen entsteht das sich institutionell verdichtende »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«⁵², die Mitwelt, die ein normatives und normierendes Angebot des anerkannten Erscheinens sowie der hegemonialen Lesart der Dingwelt kultiviert und deshalb in ihrer »Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung«⁵³ ist:

Handeln und Sprechen bewegen sich in dem Bereich, der zwischen Menschen qua Menschen liegt, sie richten sich unmittelbar an die Mitwelt, in der sie die jeweils Handelnden und Sprechenden auch dann zum Vorschein und ins Spiel bringen, wenn ihr eigentlicher Inhalt ganz und gar »objektiv« ist, wenn es sich um Dinge handelt, welche die Welt angehen, also den Zwischenraum, in dem Menschen sich bewegen und ihren jeweiligen, objektiv-weltlichen Interessen nachgehen.⁵⁴

Die von Arendt an anderer Stelle für dieses Zwischen gebrauchte Metapher der Bühne⁵⁵ erhellt vor diesem Hintergrund, dass die Mitwelt ein institutionalisierter Raum kooperativen Umgangs ist, der die Differenz des eigenen Standorts unter den konventionalisierten Bedingungen der gegebenen Bühne vor den Augen der Anderen in die Welt bringt.⁵⁶ Mit dem Begriff der Mitwelt verweist Arendt auf den *gemachten*, das heißt nicht-transzendenten, Charakter der Normativität des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten. Die Mitwelt ist daher eine Quelle der Sinnggebung und einbettende Bedeutungsstruktur einer ansonsten verstummenden Dingwelt.

Auch wenn nun das dargestellte Verhältnis von Dingwelt und Mitwelt eine Vorrangigkeit der Dingwelt suggeriert, ist die Beziehung bei genauerer Betrachtung begriffslogisch allein andersherum denkbar. Die vorgeschlagene Anordnung sah die Mitwelt im Modus des Bezugs auf die Dingwelt immer bloß als nachgeordnete Welt. Gegen ein solches gegenständliches Vorher lehnt sich Arendt allerdings explizit in ihrer Kritik am marxischen Materialismus auf, wenn sie darauf insistiert, dass das »Verhältnis zwischen dem Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und der objektiv-gegenständlichen Welt [...] [nicht] etwa dem Bezug [...] gleicht, der [...] zwischen dem »Überbau« und den ihn tragenden materiellen Strukturen obwaltet.«⁵⁷ Das Verhältnis verkehrt sich vielmehr, wenn weiterführend nach der sozialen Einbettung des Herstellungsprozesses selbst gefragt wird. Insofern die Dingwelt als transformativer Eingriff des Homo faber in die irdische Sphäre gedeutet wurde, ist

52 Ebd., S. 225.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd., S. 233.

56 Vgl. W. Thaa: »Kulturkritik und Demokratie«; J. Förster: Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 244–389; G. Straßenberger: Hannah Arendt zur Einführung, S. 89–125.

57 H. Arendt: Vita activa, S. 225.

zu konstatieren, dass dieser Eingriff wiederum über sich selbst auf eine kulturelle Dimension verweisen muss: Ob und wie ein bestimmtes Gut hergestellt wird, ist eine Frage, die wiederum die sinnstiftende Welt des Zwischen adressiert und nicht mittels dingweltlicher Zweckrationalität beantwortet werden kann. Die Rationalität der Dingwelt kann die Machbarkeit von Herstellungsprozessen evaluieren, nicht ihre Notwendigkeit, die auf außerhalb der Greifbarkeit liegende Sinnressourcen Bezug nimmt. Form und Inhalt des Herstellungsprozesses sind folglich selbst immer vor einem Werthorizont situiert, der als Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten durch geronnenes Handeln und Sprechen konstituiert wird. An der dadurch implizierten Fragilität immanenter Bedeutungsgenerierung setzt nun Arendts Verständnis von *Nachwelt* an.

3. *Nachwelt* als Intertemporalitätstheorem

Durch die Bedeutung der Welt für den Menschen, Beständigkeit und Dauerhaftigkeit zu schaffen, adressiert dieser Begriff immer auch eine zeitliche Dimension. Die temporale Ökonomie der Welt ist, dies wurde bereits deutlich, die Konsequenz einer konstitutiven Rückgebundenheit an die Erde, die als physischer Bezugsrahmen der Welt ein Verhalten auf ihre Prozessualität der Vergänglichkeit aufzwingt. Eine diese zeitliche Dimension um eine intertemporale Konnotation erweiternde Differenz, die Arendt eher beiläufig zur Erfassung ihres Verständnisses von Welt bemüht, wird in *Vita activa* mit dem Begriff der *Nachwelt* erfasst. In ihrer Beschreibung der griechischen Polis führt Hannah Arendt mit Bezug auf die Grabrede des Perikles aus:

Dort [in der Grabrede des Perikles; M.K.] heißt es, daß die Polis denen, die Land und Meer zum Schauplatz ihrer Kühnheit gemacht haben, garantiert, daß sie nicht vergeßlich gelebt und gehandelt haben, daß sie weder eines Homers noch anderer seiner Kunst bedürften, sondern ohne alle Hilfe ›unvergängliche Denkmäler‹ hinterlassen werden von dem, was sie im Guten und Bösen an Erinnerungswürdigem vollbrachten; die Polis wird dafür sorgen, daß das Erstaunen der Mitwelt in der *Nachwelt* nicht erstirbt, daß also die *Nachwelt*, zwar nicht für die sterblichen Menschen selbst, aber für das, was an ihnen wert war, unsterblich zu werden, eine Mitwelt bleibt.⁵⁸

Mit dem Begriff der *Nachwelt* kommt nicht bloß das stellenweise heroische Politikverständnis Arendts zum Ausdruck, sondern eine Überlegung, die das Verhältnis von Zeit und Welt auszumessen sucht. Wenn nun Hannah Arendt auf die Begriffsfacetten der *Nachwelt* verweist, deutet sie nochmals explizit den intertemporalen Index

58 Ebd., S. 248, eigene Hervorhebungen.

des Weltbegriffs aus. Mit Hilfe des Nachweltbegriffes bietet sich somit ein begrifflicher Schlüssel zu einer Ausdifferenzierung der weltlichen Zeitlichkeit, der zugleich einen Zugang zu einem intertemporalen Verständnis von politischen und sozialen Zusammenhängen eröffnet.

Die Mitwelt, auf die Arendt im oberen Zitat die Nachwelt bezieht, wurde als Sphäre der Verhandlung von Bewertung und intersubjektiver Sinnstiftung sowie Normengenerierung verstanden, in der die personale Einzigartigkeit erscheint und die Pluralität der Menschen offenbar wird. Mit dem Begriff der Nachwelt soll nun unterstrichen werden, dass die verhandelten normativen Verständigungen über Art und Form politischen und sozialen Zusammenlebens als geronnenes Handeln und Sprechen über die bloße Gegenwart des gemeinsamen Erscheinens hinaustreten und selbst institutionelle Emergenz hervorbringen. Arendts Ergänzung des Nachweltbegriffs kann insofern als ein Intertemporalitätstheorem gedeutet werden, wodurch sie markiert, dass die Handlungen der gegenwärtigen Mitwelt immer auch verengende Wirkungen auf die über sie hinausgehende Zukunft besitzen und dadurch gleichsam zur Mitwelt der Zukunft avancieren. Wie ein solches Emergenieren der Materialität der Mitwelt verstanden werden darf, macht Arendt an ihrer Metapher des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten deutlich. So hebt sie hervor:

Weil dies Bezugsgewebe mit den zahllosen, einander widerstrebenden Absichten und Zwecken, die in ihm zur Geltung kommen, immer schon da war, bevor das Handeln überhaupt zum Zug kommt, kann der Handelnde so gut wie niemals die Ziele, die ihm ursprünglich vorschwebten, in Reinheit verwirklichen; aber nur weil Handeln darin besteht, den eigenen Faden in ein Gewebe zu schlagen, das man nicht selbst gemacht hat, kann es mit der gleichen Selbstverständlichkeit Geschichten hervorbringen, mit der das Herstellen Dinge und Gegenstände produziert.⁵⁹

Der in die Welt hineingeborene Mensch findet sich immer bereits in einer eingerichteten Welt wieder, die eine eigene Kultur von Regelungsregime vor seiner weltlichen Ankunft materialisierte und dadurch eine normative Kraft ins Werk setzt. Das Handeln und Sprechen organisiert sich daher im von der Pluralität der Menschen bestimmten Raum einer vor ihnen errichteten Mitwelt von Normen, Konventionen sowie Institutionen und legt gleichsam die Grundlage für das Handeln und Sprechen der folgenden Nachwelt. Es kommt an dieser Stelle erneut die Mehrdeutigkeit der menschlichen Pluralität als synchrone Gleichheit und Ungleichheit zum Vorschein und macht offensichtlich, dass das Set von anerkannten Erscheinungspraktiken zuvor von den inszenierenden Individuen inkorporiert werden muss.⁶⁰

59 Ebd., S. 226.

60 Vgl. S. Benhabib: *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 110.

Das sich handelnd und sprechend in das bestehende Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten einschlagende Individuum erscheint auf der Bühne der Welt, um auf eine bestimmte Weise von den Umgebenden wahrgenommen zu werden; das Erscheinen selbst ist demnach ein kommunikativer Prozess eigener Differenzdarstellung. Damit die Inszenierung auch von den ›zuschauenden‹ Personen dechiffriert und eingeordnet werden kann, ist die Darstellungsleistung konstitutiv an ein Mindestmaß kultureller Virtuosität rückgebunden: Die Darstellung muss bereits die normativen Voraussetzungen mitbringen, das heißt, auf die institutionalisierten Codes zurückgreifen, um sich in einer von den umgebenden Personen anerkannten Form in das Bezugsgewebe einzubringen. Gesagt ist damit vor allem, dass die erscheinenden Individuen in gleicher Weise eine geteilte Sprache erlernen sowie die hegemonialen Normen inkorporieren müssen, um ihre Differenz im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheit zu markieren. Das ist die Funktion, die der Erziehung im Kontext einer ständig durch die irdische Zeitlichkeit bedrohten Mitwelt zukommt. Bei Benhabib heißt es diesbezüglich:

The crucial point here is that in learning speech and action, every human child also becomes the initiator of new deeds and of new word. To learn a language is to master the capacity for formulating an infinite number of well-formed sentences in that language; to know how to act as a Hopi Indian, as an Ancient Greek, as a modern American is also to know – more or less – how to initiate both what is expected of one by the community and what is new, distinctive to this individual. Socialization and individuation are two sides of the same coin.⁶¹

Mit Jacques Rancière kann formuliert werden, dass das individuierende Einschlagen in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten die Fähigkeit voraussetzt, nicht allein Laute zu produzieren, die im Kontext der Mitwelt als »Lärm«⁶² qualifiziert werden, sondern kompetent im sinnlichen Raum anerkannte Ästhetiken aufzuführen.⁶³ Sprechen und Handeln sind daher normative und normierende Praktiken, die vor dem Hintergrund eines Systems von Erwartungen eingeprobt werden müssen und in ihrem Vollzug zugleich das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten inszenatorisch reproduzieren. Diese institutionelle Emergenz darf deshalb nicht in einem mechanistisch-determinierenden Sinn missverstanden werden; das Bezugsgewebe ist vielmehr gerade auch ein Ort der Befragung und ermöglicht insofern stets widerständige Praktiken der Nachwelt: Nachweltliches Aufbegehren als ›Generationenkonflikt‹ ist vor allem deshalb ein fester kultureller Topos, weil die Möglichkeit der Entsagung und die Einführung alternativer mitweltlicher Ästheti-

61 S. Benhabib: *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 110.

62 J. Rancière: *Das Unvernehmen*, S. 41.

63 Vgl. J. Rancière: *Der Hass der Demokratie*; J. Rancière: *Das Unvernehmen*.

ken konstitutiv für jedes intergenerationale Scharnier ist. Auf diese Weise ist der Status quo der Mitwelt durch die Kategorie der Nachwelt permanent prekär.

Das vorhandene Bezugsgewebe wird daher wegen seiner unvollständigen Determiniertheit fehlgedeutet, wenn es, trotz seiner normativen Kraft, allein als vom Menschen unabhängige zweite Natur ausgeleuchtet wird: Es muss der Nachwelt ebenso in seiner Sinnhaftigkeit verdeutlicht werden. An diesem Punkt führt Arendt die politische Funktion von Narrationen ein. Wie Arendt festhält, bringt das Handeln und Sprechen, das Fäden in das vorhandene Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten einschlägt, *Geschichten* hervor, die das Erscheinen wie Beeinflussen der Mitwelt begleitend in einen »Bedeutungszusammenhang«⁶⁴ einbetten. Diese Geschichten sind, aus der Perspektive der Nachwelt betrachtet, über den Handlungsvollzug hinausweisende legitimatorische Codes, die institutionellen Arrangements rechtfertigen und stabilisieren. Ganz in diesem Zusammenhang steht eine der wirkmächtigen Kernthesen von *Macht und Gewalt*, dass jede stabile politische Ordnung auf die Anerkennung der bestehenden institutionellen Regime durch die von der Ordnung adressierten Personen angewiesen sei: »Wo Befehlen nicht mehr gehorcht wird, sind Gewaltmittel zwecklos.«⁶⁵ Diese Stabilisierungsleistung politischer Ordnungen erfolgt im Medium der *Erzählung*, die mit dem Aufkommen der Nachwelt dem mitweltlichen Status quo in einer verständigungsorientierten Weise Legitimation und Geltung verschaffen soll. Wie das Zitat aus *Macht und Gewalt* nahelegt, wäre es daher verkürzt, die Durchsetzung von Normen allein im Modus staatlicher Gewaltsamkeit zu denken. Der intertemporale Aspekt der Mitwelt verwirklicht sich insofern durch das über die eigene Gegenwart hinausweisende Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten in Form entscheidungsgenerierenden kommunikativen Handelns, muss allerdings im Medium der Narration trotz seiner normativen Faktizität als neue Mitwelt immer dem prüfenden Fragen der Nachwelt standhalten.⁶⁶ Arendt betritt damit den Boden gesellschaftlicher Mythen, die »auf das Verständigtsein der Gesellschaftsteilnehmer untereinander und auf die Einträchtigkeit (oder: Vereinbarkeit) ihrer Wertüberzeugungen abziel[en]«. ⁶⁷

Obwohl Arendt die Nachwelt im oberen Zitat mit Blick auf die Mitwelt diskutiert, sollte dies nicht vom Umstand ablenken, dass freilich auch die greifbare Beständigkeit der Dingwelt, wie zuvor hinlänglich klar wurde, stets ihrerseits die eigene Gegenwärtigkeit überschreitet. Dies scheint gleichsam in einer primär symbolischen und einer primär funktionalen Form zu erfolgen. Die legitimierende Praxis des Erzählens von Geschichten bildet in einem ersten Schritt den Nexus, der zur

64 H. Arendt: *Vita activa*, S. 218.

65 H. Arendt: *Macht und Gewalt*, S. 50.

66 Vgl. S. Benhabib: *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 113.

67 M. Frank: *Der kommende Gott*, S. 11; vgl. auch J. Kristeva: *Life Is a Narrative*.

Nachweltlichkeit der Dingwelt in einer primär symbolisch verfahrenen Form überleitet. Für Arendt ist das Geschichtenerzählen nicht allein Medium und Grundlage einer in der Sphäre des ›Zwischen‹ zirkulierenden Weise der Weltstabilisierung, sondern wird zugleich Ausgangspunkt für eine sich dinglich materialisierende kulturelle Selbstvergewisserung im sinnlichen Raum:

Das, was von seinem Handeln [das Handeln des Handelnden; M.K.] schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn selbst in Bewegung setzten, sondern die Geschichten, die er verursachte; nur diese können am Ende in Urkunden und Denkmälern verzeichnet werden, in Gebrauchsgegenständen und Kunstwerken sichtbar werden, im Gedächtnis der Generationen wieder und wieder nach erzählt und in allen möglichen Materialien vergegenständlicht werden.⁶⁸

Die primär symbolisch codierten Artefakte kultureller Vergewisserung wie Denkmäler, Kunst und andere Variationen verdinglichten kulturellen Erbes werden von Arendt zu einer Art gegenständlicher Verdichtung des kulturellen Gedächtnisses, die das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten in einem buchstäblichen Sinn materialisieren und das Handeln wie Sprechen der Mitwelt für die Nachwelt gleichsam im sinnlichen Raum erfahrbar machen. Die Geschichten vergangenen Handelns, die im Zusammenhang mit dem Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheit eine affirmative Evidenz zugesprochen bekommen, werden in vergegenständlichte Kulturgüter übersetzt, die zu Medien symbolischer Repräsentation und politischer Verbindlichkeit avancieren. Diese in vergegenständlichte Kulturgüter geronnenen Geschichten stehen daher in einem doppelten Zusammenhang zu den ihnen unterlegten Narrationen: Sie symbolisieren diese zum einen in der Sphäre der Dingwelt und affizieren zum anderen wiederum die Mitwelt, die durch das erneute Erzählen die Dingwelt immer der Nachwelt sprachlich als eigene Welt vermittelt und diese vor dem kritischen Blick der kommenden Generationen permanent zu stabilisieren sucht.

Neben dieser primär symbolisch codierten Form repräsentativer Stabilisierung der Mitwelt in der Sphäre der Dingwelt legt Arendt noch eine andere Beständigkeitsleistung nahe, die ein erheblich geringeres Maß intellektueller Anstrengung für ihre Verständlichkeit voraussetzt, da sie nicht auf ikonographische Verdichtung abzielt, sondern der Mitwelt vielmehr in einem buchstäblichen physischen Sinn Stabilität verleiht. So unterstreicht Arendt erneut mit Blick auf die Polis:

Die Organisation der Polis, deren physischer Bestand durch die Stadtmauer und deren geistiges Gesicht durch das Gesetz gegründet und festgelegt ist (nämlich um zu verhindern, daß diese einmalige Physiognomie sich in der Folge der Ge-

68 H. Arendt: *Vita activa*, S. 227.

nerationen bis zur Unkenntlichkeit verändert), ist ihrem Wesen nach ein organisiertes Andenken [...].⁶⁹

Die hergestellten Mauern der Polis sind der schützende Rahmen, der trotz aller irdischen Prozessualität einen stabilen Raum der beständigen Orientierung bietet, um im Inneren das Erscheinen der Mitwelt einzurichten und auf Dauer zu stellen.⁷⁰ Legt man die Mauern der Polis symbolisch aus, so unterstreicht Arendt grundsätzlich die Abhängigkeit der Mitwelt von einem hergestellten schützenden Eingerichtetsein, das einen intertemporalen Raum der Verständigung ins Werk setzt. Der Schutzraum ist damit wörtlich zu nehmen: Es geht nicht *primär* um Formen symbolischer Repräsentation gemeinsamer Wertüberzeugungen wie bei Kunst oder Denkmälern, sondern in erster Linie um Funktionalität, um den Erhalt der ›Physiognomie‹ der Polis für die Ermöglichung eines Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten.⁷¹

Durch diese konstitutive Bezugnahme der Mauern auf die Sphäre der Mitwelt affiziert nun wiederum das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheit als immanente Quelle der Sinngebung die sie schützende Sphäre, indem sie den Mauern einen Wert unterlegt und ihnen Bedeutung verleiht. Da Arendt im oberen Zitat erneut betont, dass die ›Organisation der Polis‹ ein ›organisiertes Andenken‹ sei, unterstreicht sie neben der rohen Physis des Schutzes zudem eine noumenale Grundierung der ›Physiognomie‹ der politischen Ordnung und hebt dadurch die über die Statik der Mauern hinausgehende ideelle Verankerung der Polis hervor: Die Sinnhaftigkeit besteht in ihrem organisierenden Charakter des menschlichen Zwischen.⁷² Damit sind auch die Mauern der Polis selbst wiederum an Sinngebungsnarrative rückgebunden; im Rahmen der eigenen Legitimationsgeschichte fungieren die Mauern als physische Marker der Gestalt und Kontur einer Gemeinschaft, sichern ihre physische Identität sowie Integrität und steigen so selbst als Grenze des ›organisierten Andenkens‹ zum Erinnerungswerten auf. Das normative Bezugssystem der Mitwelt legitimiert die sie sichernde Physis mit und unterstreicht den ebenso geistigen Charakter der scheinbar nur funktionalen Umgebung. Die gegenwärtigen Konflikte um die bestehenden Grenzregime machen dies unmittelbar deutlich. Dass diese Mauern und Schutzsphären der Polis von der Nachwelt

69 Ebd., S. 248.

70 Vgl. H. Arendt: Was ist Politik?, S. 111.

71 Dabei hat Hannah Arendt interessanterweise nicht bloß Gebäude, Eigentumsordnungen und Technik im Sinn, sondern stellenweise ebenso Gesetze, die als virtuelle Mauern im Kontinuum der Zeit auch für die Nachwelt »die Chancen [...] organisieren, unter denen jeder sich auszeichnen und in Wort oder Tat zur Schau stellen« kann, »wer er in seiner Einmaligkeit« ist (H. Arendt: *Vita activa*, S. 247; vgl. auch S. 244; H. Arendt: Was ist Politik?, S. 111; J. Förster: Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns, S. 360–368)

72 Vgl. J. Kristeva: *Life Is a Narrative*, S. 14.

ingerissen werden können, da ihre Legitimationsnarrationen von der Nachwelt entweder nicht mehr verstanden werden oder sie einfach ihre Evidenz einbüßen, plausibilisiert die begriffslogische Vorrangigkeit der sinnstiftenden Mitwelt vor der konstitutiven Bedingtheit der zweckrationalen Dingwelt unter Berücksichtigung zeitlichen Wandels und nachweltlicher Präsenz: Die materiellen Verhältnisse und Ordnungen müssen selbst von einer aus der Mitwelt hervorgegangenen Wertbasis getragen sein und sind daher immer wieder Gegenstand nachweltlicher Aushandlung, sobald sich der Nachwelt die Frage nach der Rechtfertigung ihrer handlungslimitierenden Effekte stellt.

Arendts Gedanken zur Intertemporalität markieren insofern die begriffsimmanente Abhängigkeit der beiden Weltebenen von einer Anerkennung der Nachwelt: Der Begriff verweist auf die konstitutive Reproduktionsungewissheit der bestehenden Handlungs- sowie Herstellungskulturen und folglich auf die politische Bedingtheit der Welt. Damit besteht die begriffliche Spezifik der Nachwelt in der Hervorhebung politischer Fragilität und deckt die Ungewissheit geschichtlicher Prozesse auf: Der Begriff artikuliert die »Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten«⁷³ und unterstreicht die Möglichkeit politischer Diskontinuität ausdrücklich. Insofern ist die Nachwelt als *locus* der Befragung tatsächlich, wie Arendt es nahelegt, auf engste Weise mit dem Begriff der Mitwelt verbunden, legt allerdings anders als Arendts Pragmatik der Mitwelt den Akzent nicht auf die Kontinuität der über Generationen geronnenen Welt, sondern macht die agonale Fragilität und politische Bedingtheit von Herstellungs- und Handlungskulturen im Kontinuum der Zeit sichtbar.⁷⁴ Das geschieht, indem die Nachwelt als potentielle Eruption der weltlichen Kontinuität die Sinnhaftigkeit menschlicher Praxis befragt. Mit dem Begriff der Nachwelt führt Arendt ein intergenerationales Scharnier ein, das die komplexen Bezüge der Weltebenen und ihre Formen der Stabilisierung begrifflich erfasst, dabei allerdings die politische Grundierung der gesamten Welt zwischen Anerkennung und Ablehnung expliziert. Vor diesem Hintergrund ist die Kategorie der Nachwelt vielmehr die Konturierung der auf Beständigkeit und Dauerhaftigkeit zielenden politischen Konsequenzen der Mit- und Dingwelt: Indem die hergestellten und verhandelten Ergebnisse durch ihr Emergieren im Moment der Verwirklichung stets auch die Angele-

73 H. Arendt: *Vita activa*, S. 234.

74 Das Verhältnis von Mitwelt und Nachwelt deckt sich mit einer in der Arendt-Forschung zentralen Diskussion über ihren Begriff des Handelns. Während Interpreten wie Habermas vor allem die Verständigungsdimension eines kommunikativen Handlungsbegriffs bei Arendt herausarbeiten, Handeln und Sprechen daher in einem konsensualen Licht perspektivieren (vgl. J. Habermas: »Hannah Arendts Begriff der Macht«), rückt Canovan explizit gegen Habermas die Pluralität als Unterschiedenheit in den Mittelpunkt und kritisiert – ausgesprochen scharf – die Konsenszentrierung Habermas' als das hermeneutisch überstrapazierende Hineinlesen eigener Überlegungen (M. Canovan: »A Case of Distorted Communication«, S. 105–116).

genheiten der Zukunft werden, wird permanent Ungewissheit eingespielt. Arendts Begriff der Nachwelt ist mit anderen Worten die politische Interpretation von Zeitlichkeit selbst, die Explikation dessen, was die Tatsache zeitlichen Wandels politisch aussagt und bedeutet.

4. Eine Politik der Nachwelt

Die prominente Rolle, die das Geschichtenerzählen bei Hannah Arendt einnimmt, wäre vor dem Hintergrund des bisherigen Argumentationsgangs missverstanden, sobald diese Geschichten einen geschichtsphilosophischen Subtext zugesprochen bekämen. Als postmetaphysische Denkerin geht es Arendt nicht um die Plausibilisierung von Geschichtsteologien, sondern um das Aufzeigen von Freiräumen, die sich kritisch-befragend gegen transzendente geschichtliche Zielvorstellungen richten.⁷⁵ Arendts Begriff der Nachwelt ist eine eminente Kritik an geschichtsphilosophischen Begründungsmodi: Indem sie ihrem Weltbegriff durch den Verweis auf die Nachwelt einen intertemporalen Index unterlegt, verdeutlicht Arendt nur die prinzipiell unbestimmte und ungewisse Verfasstheit der Welt, die im Kontinuum der Zeit eine politisch-transformative Aneignung offenlässt. Präzise schreibt sie: »Da Handeln immer auf zum Handeln begabte Wesen trifft, löst es niemals nur Re-aktionen aus, sondern ruft eigenständiges Handeln hervor, das nun seinerseits andere Handelnde affiziert.«⁷⁶ Die Tatsache der Pluralität der Menschen wird von Arendt insofern ernst genommen, als sich die Handelnden und Sprechenden auf je eigene und je unbestimmte Weise in das Bezugsgewebe einschlagen und dadurch zugleich in unabsehbarer Weise durch ein komplexes Inter-Agieren das Gewebe selbst verändern. Arendt spricht in diesem Sinn von einer »Schrankenlosigkeit«⁷⁷ des Handelns, die jede Form normierender Gegenwart – ob nun hergestellt oder verhandelt – in einen Status der Fragilität versetzt:

Schrankenlosigkeit erwächst aus der dem Handeln eigentümlichen Fähigkeit, Beziehungen zu stiften, und damit aus der ihm inhärenten Tendenz, vorgegebene Schranken zu sprengen und Grenzen zu überschreiten. Die Schranken und Grenzen, die von so großer Bedeutung in dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten sind, stellen den niemals verlässlichen Rahmen her, in dem Menschen sich bewegen, ohne den ein Zusammenleben überhaupt nicht möglich wäre, und der

75 Vgl. H. Arendt: *Macht und Gewalt*, S. 81; M. LaFay: *Hannah Arendt and the Specter of Totalitarianism*, S. 154–166.

76 H. Arendt: *Vita activa*, S. 237.

77 Ebd., S. 238.

doch oft noch nicht einmal stabil genug ist, um dem Ansturm zu widerstehen, mit dem jede neue Generation der Geborenen sich in ihn einschaltet.⁷⁸

Der Begriff der Nachwelt ist vor diesem Hintergrund zuvorderst ein politischer Begriff, der Intertemporalität in der Optik politischer Praxis denkt, da er die prinzipielle Veränderbarkeit sozialer, dinglicher und politischer Tatsachen durch Handeln in den Mittelpunkt rückt. Mit der Nachwelt scheint insofern ein Gedanke formuliert, der an Marx' berühmtes Diktum aus dem *Achtzehnten Brumaire des Louis Bonaparte* erinnert: »Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferten Umständen.«⁷⁹

Wie sehr Arendt politisches Handeln grundsätzlich im Register der Nachwelt denkt, wird insbesondere durch ihre emphatischen Beschreibungen des Handelns als zweiter Geburt deutlich. Durch die inspirative und individuierende Inszenierung im handelnden Erscheinen aktualisieren Menschen, so Arendt, ihr Geborenssein: »Handeln als Neuanfangen entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborensseins.«⁸⁰ Gegen den christlich-platonischen Pessimismus des Geworfenseins Heideggers wendet Arendt die Geburt als Begriff politischer Potentialität. Seit ihrer Augustinus-Schrift⁸¹ zeigt sich Arendt fasziniert von der Fähigkeit des Menschen, einen Neuanfang in die Welt zu bringen, der jede Statistik konterkariert: Die Natalität im Sinne menschlicher Spontanität darf daher als politischer Begriff nicht vom biologischen Eintreten in die Welt, das, als der irdischen Sphäre zugehörig, »so wenig ›schöpferisch‹ wie Sterben eigentlich ›vernichtend‹ ist«,⁸² vereinnahmt werden, sondern macht auf die Eigenart des Handelns und Sprechens aufmerksam, durch das Erscheinen die eigene personale Einmaligkeit immer wieder neu als zweite Geburt in die Welt einzubringen: »Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geboren wurden, und diese Einschaltung ist wie

78 Ebd. Mit ihrer Betonung der Schrankenlosigkeit des Handelns schwingt insofern trotz aller Emphase stets auch eine Sorge vor den unabsehbaren Resultaten des Handelns mit, die Arendt (vgl. ebd. S. 234–241) als zwischen Konstitution und Destruktion changierende *Aporie des Handelns* begreift. Daher stimmt Arendts Denken nicht in eine grundsätzliche Negation staatlicher Ordnungen oder in eine kategorische Affirmation jedes Widerstands ein, sondern sucht Institutionen der »Freiheit gegen das Unheil der Zwangsherrschaft« (H. Arendt: Über die Revolution, S. 9) zu plausibilisieren (vgl. auch J. Förster: Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns; G. Straßenberger: Hannah Arendt, S. 89–125).

79 K. Marx: »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, S. 115.

80 H. Arendt: *Vita activa*, S. 217; H. Arendt: *Macht und Gewalt*, S. 81.

81 H. Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, S. 59f.

82 H. Arendt: *Macht und Gewalt*, S. 82.

eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborenses bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen«. ⁸³

Durch die Potenz des steten Neuanfangs, des geburtlichen Einschaltens in die Welt, wird der Begriff der Nachwelt nicht bloß eminent politisch, sondern verliert auch jeden starren essentialistischen Charakter. Die Nachwelt ist durch die handlungstheoretische Interpretation der Natalität eine dynamische und fluide Kategorie, die auf den konstitutiven Wandel der Welt verweist: Die Politik der Nachwelt ist daher aus Arendts Sicht geradezu gleichgesetzt mit aller Politik, da das Erscheinen und verändernde Einschlagen in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten gleichsam wie eine Art Generationenkonflikt eine Übernahme von Verantwortung für die über Generationen geformte Welt wird. Generation meint dann weder eine familiär-genealogische noch eine statistische Größe – von dreißig Jahren o.ä. –, sondern eine transformierende und einen neuen Anfang setzende Aneignung der ansonsten in den Absolutismus der Wirklichkeit entgleitenden gegenwärtigen Welt im Modus der zweiten Geburt. Durch diese Verflüssigung des Generationenbegriffs kommt für eine Politik der Nachwelt eine theoretische Pointe zum Vorschein: Wenn das geburtliche Einschlagen in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten Beständigkeit annimmt, beginnt sogleich mit der praktischen Realisierung auch eine auf sie bezogene Nachwelt, die auf die übergebene Welt ihrerseits mit einer Politik der Nachwelt antwortet. Der Vollzug der Welt schreitet im Vollzug bereits über sich hinaus und hat daher die Nachwelt immer schon unmittelbar adressiert. Die Nachwelt als das beide Weltebenen Betreffende ist dadurch im handelnden und sprechenden Antworten auf die weltliche Gegenwart zwischen Vergangenheit und Zukunft. Sie begegnet im praktischen Vollzug der tradierten Kontinuität geronnener Praxis und setzt gleichsam die Voraussetzung für die anschließende Nachwelt.

Anders als ein sozialstaatliches Intergenerationalitätsverständnis, das primär mit einer zwischen den Polen Jung und Alt changierenden Ordnung operiert, schwingt im Begriff der Nachwelt auch immer die grundlegendere intertemporale Beziehung von Toten und Lebenden mit. Der Diskurs des ›Generationenvertrags‹ fokussiert beispielsweise ausschließlich lebende Akteure, die vor allem anhand der Kriterien Alter und Arbeitsfähigkeit differenziert werden: Die jüngeren arbeitsfähigen sowie beitragszahlenden Generationen tragen im sozialstaatlichen Rentenversicherungssystem die Lasten für die nicht mehr arbeitenden älteren Bevölkerungsgruppen. Der Nachweltbegriff legt seinen konnotativen Schwerpunkt insofern anders, als sein eruptiver Impetus eher als Dialog zwischen der befragenden Gegenwart und dem Kondensat der vergangenen Generationen beschrieben ist. Diese im Begriff der Welt transportierten Kondensate der Vergangenheit führen zwar nicht ausschließlich, aber immer *auch* die geronnene Praxis der Verstorbenen

83 H. Arendt: Vita activa, S. 215.

als Genealogie mit, auf die die Nachwelt responsiv bezugnimmt. Sowohl die Gegenwart der Mitwelt als auch die der Dingwelt sind daher das Resultat einer mit Menschenbeginn kontinuierlichen Praxis. Insofern die Nachwelt befragend zu der Überlieferung der Welt Stellung bezieht, partizipieren die Verstorbenen in Form des sich präsentierenden weltlichen Kondensats quasi-dialogisch an jeder Gegenwart. Arendts Verständnis von Politik als einer Politik der Nachwelt ist in diesem Sinn ferner immer auch eine Politik der Toten, da die Gegenwärtigkeit der Praxis ihrerseits in einem intertemporalen Verhältnis zu der von Marx im *Achtzehnten Brumaire* proklamierten ›nicht aus freien Stücken unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorhandenen, gegebenen und überlieferten Umständen‹ gemachten Geschichte steht. Mit dem Begriff der Nachwelt wird die deterministische Autorität der Tradition infragegestellt, eine potentielle Krise in Permanenz evoziert, um die Möglichkeit der Identifikation einzuspielen, indem eine aneignungsoffene Gegenwart stark gemacht wird, die gleichsam im Vollzug der Aneignung selbst an diesem Kondensat der Vergangenheit teilhat und unmittelbar eine neue Nachwelt einfordert. Die von Arendt häufiger zitierte Metapher Edmund Burkes,⁸⁴ alles Handeln sei ein Handeln »in concert«, kann daher nicht allein als bloß synchrone Polyphonie gedeutet, sondern muss ebenso sehr als durch die Vergangenheit zum Klingen gebrachte Vielstimmigkeit beschrieben werden, in der folglich nicht allein die Lebenden, sondern auch die Toten zum ›Klang‹ der Gegenwart beitragen.

Vor diesem Hintergrund sensibilisieren Arendts Nachweltüberlegungen für ein grundlegendes Denken historischer Eingebundenheit politischen Handelns, das sich zwar auf den ersten Blick bloß im gegenwärtigen *Zwischen* präsentiert, dabei aber einerseits auf die gegenwärtige Vergangenheit der kondensierten Tradition Bezug nimmt und andererseits die unmittelbare Präsenz der Praxis durch die sich in das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten einschlagenden »objektiv-weltlichen Interessen«⁸⁵ übersteigt: »Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ›inter-est‹, was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander trennen.«⁸⁶ Auch wenn der Eindruck entstehen könnte, das zitierte *Inter* stelle primär auf synchrone Zeitlichkeit ab, kann mit Berücksichtigung des den beiden Ebenen der Welt unterlegten Nachweltbegriffs das *Inter* als *Inter*-Temporalität gedeutet werden: Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und die Dinge menschlicher Herstellung befinden sich nicht nur im trennenden und verbindenden *Zwischen* der Gegenwartigkeit, sondern sind durch die Prozessualität des sich verschränkenden Handelns stets ein *Zwischen* im Kontinuum der Zeit. Eine Politik der Nachwelt

84 Vgl. H. Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 956; H. Arendt: Was ist Politik?, S. 50.

85 H. Arendt: Vita activa, S. 224.

86 Ebd.

meint daher, dass die präsenten Entscheidungen, Normen, Werte, Erinnerungen, Denkmäler, Gebäude und Grenzen konstitutiv als Frage an die unmittelbar einsetzende Nachwelt formuliert sind, die selbst wiederum in *ver-antwortendem* Bezug permanent in einem kommunikativen Zusammenhang mit dem Vergangenen ihre eigene Gegenwärtigkeit verhandeln sowie herstellen muss. So tritt eine eingerichtete Welt immer bereits einer Nachwelt entgegen, die durch Befragung der übergebenen Welt zugleich eine Distanz einspielt, um die vorgefundene Welt erst durch Veränderungen zu der eigenen zu machen und zugleich im Prozess der Aneignung eine unmittelbar einsetzende Nachwelt auf den Plan zu rufen. In diesem Sinn ist jedes Handeln als zweite Geburt ein Generationenkonflikt, eine Kontestation des aus vergangener Praxis hervorgegangenen Status quo, und insofern eine Form Politik der Nachwelt.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: Stasis. Der Bürgerkrieg als politisches Paradigma. Aus dem Italienischen von Michael Hack, Frankfurt a.M.: S. Fischer Wissenschaft 2016.
- Arendt, Hannah: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Thomas Meyer, München: Piper 2021
- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, 21. Auflage, München: Piper 2019.
- Arendt, Hannah: Macht und Gewalt. Aus dem Englischen von Gisela Uellenberg. Mit einem Interview von Adelbert Reif, 25. Auflage, München: Piper 2015.
- Arendt, Hannah: Über die Revolution, 7. Auflage, München: Piper 2019.
- Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, 20. Auflage, München: Piper 2019.
- Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Band 1. Das Denken, München: Piper 1979.
- Arendt, Hannah: Was ist Politik?. Fragmente aus dem Nachlaß. Herausgegeben von Ursula Ludz. Vorwort von Kurz Sontheimer, 7. Auflage, München: Piper 2020.
- Aust, Helmut P.: »Klimaschutz aus Karlsruhe. Was verlangt der Beschluss vom Gesetzgeber?«, in: Verfblog vom 05.05.2021, <https://verfassungsblog.de/klimaschutz-aus-karlsruhe-was-verlangt-das-urteil-vom-gesetzgeber/>, DOI: 10.17176/20210505-111556-0.
- Benhabib, Seyla: The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, Thousand Oaks: Sage 1996.
- Birnbacher, Dieter: »Rawls' Theorie der Gerechtigkeit und das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Generationen«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 31 (1977), S. 385–401.

- Birnbacher, Dieter: Verantwortung für zukünftige Generationen, Stuttgart: Reclam 1988.
- Blumenberg, Hans: Arbeit am Mythos, 5. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017.
- Bundesverfassungsgericht, Beschluss vom 24. März 2021, 1 BvR 2656/18.
- Canovan, Margaret: »A Case of Distorted Communication. A Note on Habermas and Arendt«, in: *Political Theory*, 11, 1 (1983), S. 105–116.
- Canovan, Margaret: »Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics«, in: *The Journal of Politics* 45, 2 (1983), S. 286–302.
- Canovan, Margaret: Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought, Cambridge: Cambridge UP 1992.
- d'Entrèves, Maurizio Passerin: The Political Philosophy of Hannah Arendt, London/ New York: Routledge 1994.
- Dierksmeier, Claus: »John Rawls on the Rights of Future Generations«, in: Jörg Tremmel (Hg.), *Handbook of Intergenerational Justice*, Cheltenham/Northampton: Edward Elgar 2006, S. 72–85.
- Dower, Nigel: »Justice and Sustainability«, in: *Ethical Theory and Moral Practice*, 7, 4 (2004), S. 399–415.
- Eckardt, Felix: Das Prinzip Nachhaltigkeit. Generationengerechtigkeit und globale Gerechtigkeit, 3. Auflage, München: C.H. Beck 2016.
- Förster, Jürgen: Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts, Würzburg: Königshausen und Neumann 2009.
- Frank, Manfred: Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. 1. Teil, 8. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015.
- Grunenberg, Antonia: »Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben (1958)«, in: Manfred Brocker (Hg.), *Geschichte des politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert*, Berlin: Suhrkamp 2018: S. 355–370.
- Habermas, Jürgen: »Hannah Arendts Begriff der Macht«, in: ders., *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 228–248.
- Hendlin, Yogi Hale: »The Threshold Problem in Intergenerational Justice«, in: *Ethics and the Environment*, 19, 2 (2014), S. 1–38.
- Jaeggi, Rahel: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Berlin: Lukas Verlag 1997.
- Kateb, George: »Death and Politics. Hannah Arendt's Reflections on the American Constitution«, in: *Social Research*, 54, 3 (1987), S. 605–616.
- Kateb, George: »Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt«, in: *Political Theory*, 5, 2 (1977), S. 141–182.
- Kateb, George: Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil, Totowa: Rowman & Allanheld 1983.

- Kristeva, Julia: Hannah Arendt. *Life Is a Narrative*. Translated by Frank Collins, Toronto: University of Toronto Press 2001.
- LaFay, Marilyn: *Hannah Arendt and the Specter of Totalitarianism*, New York: Palgrave Macmillan 2014.
- Lenze, Anne: »Gleichheitssatz und Generationengerechtigkeit«, in: *Der Staat* 46, 1 (2007), S. 89–108.
- Macready, John Douglas: *Hannah Arendt and the Fragility of Human Dignity*, Lanham: Lexington 2018.
- Marx, Karl: »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte«, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 8, Berlin: Dietz, S. 111–207.
- Möckel, Benjamin: »Zukünftige Generationen. Geschichte einer politischen Pathosformel«, in: *APuZ Generationen* (2020), S. 52–53.
- Nullmeier, Frank: »Der Diskurs der Generationengerechtigkeit in Wissenschaft und Politik«, in: *Zentrum für Sozialpolitik, ZeS Report* 1 (2004), S. 3–6.
- Nullmeier, Frank: *Generationengerechtigkeit als Ordnungsprinzip für die Staatsverschuldung*, Baden-Baden: Nomos 2018.
- Ottmann, Henning: *Geschichte des politischen Denkens. Band 3: Neuzeit. Teilband 1: Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Stuttgart: J.B. Metzler 2006.
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*. Aus dem Französischen von Richard Steurer, 7. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2018.
- Rancière, Jacques: *Der Hass der Demokratie*. Aus dem Französischen von Maria Muhle, 3. Auflage, Berlin: Matthes & Seitz 2016.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übersetzt von Hermann Vetter, 20. Auflage, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017.
- Sörensen, Paul: *Entfremdung als Schlüsselbegriff einer kritischen Theorie der Politik. Eine Systematisierung im Ausgang von Karl Marx, Hannah Arendt und Cornelius Castoriadis*, Baden-Baden: Nomos 2015.
- Straßenberger, Grit: *Hannah Arendt zur Einführung*, Hamburg: Junius 2015.
- Thaa, Winfried: »Kulturkritik und Demokratie bei Max Weber und Hannah Arendt«, in: *Zeitschrift für Politik*, 52, 1 (2005), S. 25–56.
- Thaa, Winfried: »Die notwendige Partikularität des Politischen. Über Hannah Arendts republikanische Perspektive auf Politik und Weltgesellschaft«, in: *Zeitschrift für Politik*, 46, 4 (1999), S. 404–423.
- Thaa, Winfried: »Hannah Arendt. Politik und Weltentfremdung«, in: *Politische Vierteljahrsschrift*, 38, 4 (1997), S. 695–715.
- Thompson, Dennis: »Representing Future Generations. Political Presentism and Democratic Trusteeship«, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 13, 1 (2010), S. 17–37.
- Tremmel, Jörg: »Welche Prinzipien der Generationengerechtigkeit würden Vertreter aller Generationen unter dem Rawls'schen Schleier der Unwissenheit festlegen?«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 63, 2 (2009), S. 201–234.

- Tremmel, Jörg: Eine Theorie der Generationengerechtigkeit, Münster: Mentis 2012.
- Villa, Dana: »Introduction. The Development of Arendt's Political Thought«, in: dies. (Hg.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge: Cambridge UP 2007, S. 1–24.
- Villa, Dana: »Totalitarianism, Tradition, and The Human Condition«, in: *Arendt Studies* 2 (2018), S. 61–72.
- Welti, Felix: »Rechtliche Aspekte der Generationengerechtigkeit«, in: *Kritische Justiz*, 37, 3 (2004), S. 255–277.