

VOM SCHWEIGEN DES GUTEN

Lea Mara Eßer

Hannah Arendts Theorie
der Menschlichkeit



[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Lea Mara Eßer
Vom Schweigen des Guten

Edition Moderne Postmoderne

Editorial

Die **Edition Moderne Postmoderne** präsentiert die moderne Philosophie in zweierlei Hinsicht: zum einen als philosophiehistorische Epoche, die mit dem Ende des Hegel'schen Systems einsetzt und als Teil des Hegel'schen Erbes den ersten philosophischen Begriff der Moderne mit sich führt; zum anderen als Form des Philosophierens, in dem die Modernität der Zeit selbst immer stärker in den Vordergrund der philosophischen Reflexion in ihren verschiedenen Varianten rückt – bis hin zu ihrer »postmodernen« Überbietung.

Lea Mara Eßer (Dr. phil.) promovierte am Frankfurter Institut für Sozialphilosophie. 2019 erhielt sie den Eos-Preis für philosophische Essayistik für einen Text zu Kierkegaards Authentizitätsbegriff. Sie studierte Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, Philosophie und Politologie an der Goethe-Universität Frankfurt und wirkte an zahlreichen Theaterstücken mit, die u. a. am Staatstheater Dresden, den Sophiensælen Berlin und dem Mousonturm in Frankfurt a.M. Premiere feierten.

Lea Mara Eßer

Vom Schweigen des Guten

Hannah Arendts Theorie der Menschlichkeit

[transcript]

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



D.30

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 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Lea Mara Eßer**

Umschlaggestaltung: Maria Arndt, Bielefeld

Umschlagabbildung: picture alliance / Fred Stein

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6562-8

PDF-ISBN 978-3-8394-6562-2

<https://doi.org/10.14361/9783839465622>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

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

Inhalt

I.	»Zeltlos auch in diesem bisher ungeahnten Sinne ...« Eine Annäherung	9
II.	»... und damit auf das unheimlichste <i>im Freien</i> .« Einleitende Worte	27
III.	»Verlässlichkeit findet sich einzig in den bedeutungslosen Tautologien des Selbstverständlichen.« Das Böse	35
3.1	»Und wenn ich meinen Finger nicht in die Male der Nägel lege, glaube ich nicht.« Das Böse als Radikales	38
3.2	»Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts.« Das Böse als Extremes	56
3.3	»In der Dunkelheit wiegen die Worte doppelt.« Das Böse der Sprache	77
IV.	»Eine Tiefe, die in die Welt hineinragt.« Das Denken	91
4.1	»Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat.« Das Denken der Einen	92
4.2	»Wortlos treten sie in den Schreitenden ein.« Die Sprache der Namen	131
V.	»Wir, deren Aufgabe das Wachsein selbst ist.« Das Urteilen	149
5.1	»Ein Herauslehnen aus mir selbst.« Das Urteil als Plurales	156
5.2	»Ich werde mich entschlossen verirren.« Die Handlung	180
5.3	»Worte sind Brunnen, denen das Sagen nachgräbt.« Die Übersetzung	207
VI.	»Einen Leuchtturm aufstellen für verirrte Wanderer in der Wüste.« Das Erzählen	235
6.1	»Verstecke sind unzählige, Rettung nur eine.« Die Kunst, Geschichten zu erzählen	237
6.2	»Unter der Bedrohung verwüstender Sandstürme.« Welt-erhaltendes Erzählen	259
6.3	»Die eigentliche Beschreibung, die einem den Fuß vom Erlebnis löst.« Welt-öffnendes Erzählen	270
VII.	»Eine Unbedingtheit des Sprechens.« Auf-Schlussworte	303
	Literaturverzeichnis	313

Für Christoph Birk

I. »Zeltlos auch in diesem bisher ungeahnten Sinne ...«¹ Eine Annäherung

Hell aber soll mir dein Auge künden: frei
wozu?!

Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra

»Ich bin in der Tat heute der Meinung, dass das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, keine Dämonie. Es kann die ganze Welt verwüsten, gerade weil es wie ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert. Tief aber, und radikal ist immer nur das Gute«², schreibt Hannah Arendt Anfang der 60er Jahre in einem Brief. Die Frage nach dem Guten begleitet die Menschen seit jeher – mag es auch scheinen, als habe sich unsere Gegenwart der Frage durch zwei Definitionen entledigt: Entweder wird das Gute für selbstverständlich erklärt, indem es vollkommen *individualisiert* und so als Indiskutables verstanden wird, oder aber wird es zu einer Selbstverständlichkeit erklärt, indem es gerade als feststehendes *Allgemeines* verstanden wird, das aus diesem Grund außer Frage stehen muss. Beide Antworten wenden sich vom Guten ab, leugnen dessen Fraglichkeit oder gar Existenz. Sich vom Guten als dem gerade Diskutierbaren und zu Diskutierenden abzuwenden, muss aber mit Arendt heißen, sich gleichsam von den Menschen und ihrer absoluten Verschiedenheit abzuwenden. Die Frage nach dem

1 Vgl. Paul Celan [1958]: *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen*. In: ders.: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*. Dritter Band: Gedichte, Prosa, Reden. Berlin 2000, S. 186.

2 Hannah Arendt [1963]: *Arendt an Scholem*. In: dies.: Hannah Arendt und Gershom Scholem. Der Briefwechsel. Hg. v. Marie Luise Knott. Berlin 2010, S. 444. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Arendt an Scholem*.)

Ich habe allen Texten das Datum ihrer Erstveröffentlichung angefügt. Bei Übersetzungen wird das Erstveröffentlichungsdatum des Originaltextes angegeben. Sollte der Zeitpunkt bekannt sein, an dem der jeweilige Text geschrieben oder als Vorlesung gehalten wurde, wird grundsätzlich diese Angabe bevorzugt. Auch im Falle von Arendts Texten bin ich dementsprechend vorgegangen, wengleich vielfach darauf hingewiesen worden ist, dass Arendts eigene Übersetzungen oftmals völlig neue Passagen enthalten und so fast als neue Texte zu verstehen sind. Da es mir an dieser Stelle jedoch lediglich darum geht, eine ungefähre Vorstellung von dem jeweiligen Entstehungszeitraum zu vermitteln und zwischen den Daten grundsätzlich nur wenige Jahre liegen, scheinen mir die Angaben in dieser Weise ergiebig.

Guten ist in diesem Sinne eine drängende – vielleicht ist sie auch *die Frage* unserer Zeit. Zugleich wimmelt es in der gesamten Philosophiegeschichte von Versuchen, einer Antwort näherzukommen, wobei Hannah Arendts Denken des Guten in diese Geschichte keinesfalls einfach eingereiht werden kann. Als sie 1963 in Jerusalem den Prozess gegen Adolf Eichmann verfolgt, ist sie sicher: Das Böse, das sich ihr dort zeigt, ist mit unserem gewöhnlichen Begriff nicht zu fassen, wir müssen es *grundlegend neu* denken. Dieses Böse ist nicht nur anders, es zeigt sich hier als etwas Nie-Dagewesenes. In diesem Moment, in dem das Böse als schlechterdings Neues auftaucht, betritt auch die Frage nach dem Guten *als neue* den Raum.

Arendt zufolge fällt den Menschen das Anerkennen eines so grundlegend und also unvergleichbaren Neuen deshalb so schwer, weil sie sich um der *Erkenntnis* willen dazu getrieben sehen, dieses entweder einfach zu übergehen oder es an bereits Bekanntes anzugleichen. Bei Arendt heißt es: »Die Überzeugung, daß alles, was auf der Erde geschieht, für den Menschen verstehbar sein muß, kann dazu führen, daß Geschichte unter Verwendung von Allgemeinplätzen interpretiert wird. Verstehen heißt aber nicht, das Empörende leugnen, das Noch-nie-Dagewesene aus dem Dagewesenen ableiten oder Erscheinungen durch Analogien und Verallgemeinerungen so erklären, daß der Aufprall der Wirklichkeit und der Schock der Erfahrung nicht mehr fühlbar sind. Verstehen heißt vielmehr, die Last, die unser Jahrhundert uns auferlegt hat, untersuchen und bewußt tragen – und zwar in einer Weise, die weder deren Existenz leugnet noch sich unter deren Gewicht duckt. Kurz gesagt: Verstehen heißt unvoreingenommen und aufmerksam der Wirklichkeit, *wie immer sie ausschauen mag*, ins Gesicht sehen und ihr widerstehen.«³

Arendt schaute diesem Bösen ins Gesicht und leugnete es nicht, erkannte es als Nie-Dagewesenes, ertrug Aufprall wie Schock und widerstand. Dieses unbekannte Böse hatte nichts gemein mit demjenigen, das in Goethes *Faust* als »dunkler Drang«⁴ begegnet, das Medea wie auch Macbeth verführt. *Solchem* Bösen ist mit Kant entgegenzuhalten: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.«⁵ Einem *bösen Willen* können wir uns allein verwehren, indem wir ihm einen *guten Willen* entgegenstellen, indem wir Gebote anerkennen und wollen, dass das *Gute*, nicht das Böse ist. Dieses gewöhnliche Böse – von dem Arendt sich gerade abgrenzt und das sie Schlechtigkeit nennt⁶ – ist durch Motive geleitet und so kann ihm einzig ein Gu-

-
- 3 Hannah Arendt [1951]: *Vorwort zur ersten Auflage von The Origins of Totalitarianism*. In: Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953. Hg. v. Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung. Übers. v. Ursula Ludz. Dresden 1998, S. 12f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Über den Totalitarismus*.) [Hervorhebung der Autorin.]
- 4 Johann Wolfgang von Goethe [1808]: *Faust*. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Dritter Band: Dramatische Dichtungen I. Hg. v. Erich Trunz. München 1986, S. 18. (Im Folgenden zitiert als: Johann Wolfgang von Goethe: *Faust*.)
- 5 Immanuel Kant [1785]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: ders.: Werke in sechs Bänden, Vierter Band: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956, S. 19/BA I, 2. (Im Folgenden zitiert als: Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.)
- 6 »Die Schlechtigkeit ist ein Willensphänomen. Das Böse ist ein Phänomen mangelnder Urteilskraft. Da die Urteilskraft auf andere reflektiert, ist nur der ›böse‹ Mensch, der nicht urteilt, den Unter-

tes gegenübertreten, das diesen Motiven entgegenzuwirken imstande ist: mithilfe von lehr- und lernbaren Tugenden oder Regeln. Dem willenslosen Bösen aber können solche Normen kaum etwas sagen, vielmehr muss diesem Vereinheitlichenden, diesem Allgemeinen *das Einzelne* entgegengehalten werden, das für Arendt im Denken und Urteilen ermöglicht und verwirklicht wird. Hannah Arendts Theorie des Guten, die dieses Buch rekonstruiert und von der es erzählt, steht also durchaus in einer Geschichte, deren Bruchstücke sie weiterdenkt und aktualisiert – steht aber gleichzeitig auch gerade außerhalb: bricht mit ihr und zeigt sie als Gebrochene. Schaut man in die philosophischen Antworten auf die Frage nach dem Guten, findet man mannigfaltige Versuche, *das Gute* zu denken – Arendts Denken des Guten zeigt dieses als eines, das niemals unter einem Begriff des Guten zusammengefasst und festgesetzt werden kann, das gerade in der vielstimmigen und unabgeschlossenen Frage danach besteht, *was dieses Gute sei*.

Als erste Antwort auf die Frage nach dem Guten versteht die griechische Antike es – sie nennt dies höchste Gut die *eudaimonia*⁷ – als *Ziel* eines gelungenen Lebens. Das Gute liegt für Platon, wie vor ihm schon für Sokrates, in einem Leben im Einklang mit den Kardinaltugenden. Das Gute wird hier also als etwas begriffen, das auf der vernünftigen Einhaltung allgemeiner Regeln beruht. Arendt bezieht sich in ihrer Vorlesung *Über das Böse* auf Platons Vorstellung, »Gerechtigkeit, Güte etc.« bestünden in gewisser Weise »von Natur aus« und folgert, für diesen sei die Frage nach moralischen Handlungen »letztlich durch die Art der ›Seele‹, die ein Mensch besitzt, entschieden«, wenn diese auch »durch Bestrafung besser gemacht werden kann«⁸. Auch die Stoiker hielten das Gute durch die Einhaltung bestimmter Regeln für erreichbar; in ihrem Fall durch den Verzicht auf alles nicht unbedingt Notwendige: »Das wahre und einzige Glück wird nämlich in der Tugend gesucht. Tugend aber ist Gesetzestreue, Pflichtbewusstsein, Überwindung und Entsagung, ständige Strenge und Härte gegen sich selbst.«⁹

Aristoteles hielt das Gute ebenfalls für das Ergebnis eines tugendvollen Handelns, wenn er auch eine allgemeine Idee des Guten ablehnte. Vielmehr ging er davon aus, dass das »Gute [...] sowenig wie das Sein auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden

schied nicht kennt, zu allem fähig.« (Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 767f.; im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Denktagebuch, Zweiter Band*.) Ich komme an späterer Stelle darauf zurück.

7 Die »*eudaimonia*« wird meist mit »Glückseligkeit« übersetzt. Ursula Wolf spricht sich gegen diese gängige Übersetzung aus, da sie zum einen offenlasse, »ob dieses Wort im äußeren Sinn des glücklichen Zufalls oder im inneren Sinn der glücklichen persönlichen Verfassung verwendet wird« und zudem »in der heutigen Umgangssprache eine ziemlich blasse Bedeutung [habe], die ihn hedonistisch auf ein positives Gefühl oder utilitaristisch auf maximale Wunscherfüllung reduziert.« Sie schlägt daher vor, »Formulierungen [zu] wählen, die der Bedeutung des griechischen Worts *eudaimonia* nahekommen. *Daimon* bedeutet etwa ›Leben‹, ›Lebensgeist‹, und *eu* ist das Adverb von ›gut‹, *eudaimonia* demnach ›gute Weise des Lebens‹.« (Ursula Wolf [1999]: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Hamburg 1999, S. 67 f; im Folgenden zitiert als: Ursula Wolf: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*.)

8 Ebenda, S. 66.

9 Johannes Hirschberger [1980]: *Geschichte der Philosophie, Erster Band, Altertum und Mittelalter*. Frankfurt a.M. 1980, S. 265. (Im Folgenden zitiert als: Johannes Hirschberger: *Geschichte der Philosophie, Erster Band*.)

[könne]; es sei vielgestaltig und darum analog zu verstehen, sei etwas Eigentümliches in jedem Fall, aber nicht ein gemeinsamer Gattungsbegriff wie die platonische Idee¹⁰. Thomas Gutschker sagt dementsprechend, Aristoteles wende sich »in der *Nikomachischen Ethik* gegen die platonische Ideenlehre. Seine Argumentation läuft darauf hinaus, daß es in Untersuchungen zu ethischen und politischen Problemen nie um ein abgetrennt vom Menschen existierendes Gut-an-sich gehen kann, sondern immer nur um ein Gut-für-uns.«¹¹

Aristoteles schlägt zwei Richtungen vor, das Gute zu erreichen: Die des Philosophen, der sich mit den Fragen nach »dem dauernden und vollkommenen Seienden« befasst und die des Politikers, der ein »Leben in der Polis« führe und dort »das ethische Gutsein«¹² ausübe. Allerdings wird die Auseinandersetzung mit den ewigen Fragen höher bewertet und so sieht Gutschker hier – im Vergleich von Arendts und Aristoteles' Konzeptionen – die »wesentliche Differenz [...] in der Bewertung des politischen Handelns. [...] Nur im *theōrein*, so die Vorstellung, kann der einzelne voll und ganz er selbst sein.«¹³ Aristoteles schließt sich zu Beginn seiner *Nikomachischen Ethik* der »verbreiteten Meinung« an, das Gute sei dasjenige, »wonach alles strebt«¹⁴; tugendhaft sei solches Wollen dann, wenn es »in einer Mitte liegt, und zwar der Mitte in Bezug auf uns, die bestimmt wird durch die Überlegung (logos), das heißt so, wie der Kluge (phronimos) sie bestimmen würde. Sie ist die Mitte zwischen zwei Lastern, von denen das eine auf Übermaß, das andere auf Mangel beruht.«¹⁵ Dieses Streben aber ist niemals *bloßes Mittel* zur Erreichung eines Zwecks; Ursula Wolf weist darauf hin, dass sich dies in Aristoteles' Unterscheidung zwischen dem Ziel und dem Zielpunkt zeige: »Während *telos* allgemein für jede Art von Ziel steht, ist *skopos* der Zielpunkt etwa beim Bogenschießen, und Aristoteles sagt häufig, dass wir ähnlich auch beim Handeln einen Zielpunkt brauchen. [...] Wie ein Punkt keinen Inhalt hat, sondern nur einen Ort markiert und damit eine Richtung angibt, so wäre die *eudaimonia* nicht etwas, wovon wir eine fertige inhaltliche Konzeption haben. Sie muß getroffen werden, aber so, daß sich erst in diesem Treffen konkretisiert, welche Handlung jeweils zu ihr beiträgt und welche nicht.«¹⁶

Augustinus bestimmt etwa sieben Jahrhunderte später im christlichen Mittelalter Gott als »das letzte Prinzip des sittlich Guten« und geht davon aus, dass alles »Gute [...] nur gut [ist] durch ihn, wie alles Wahre nur durch ihn wahr ist und alles Seiende nur durch ihn Sein hat. Er ist das *bonum omnis boni* im Sinne der platonischen *Methexis*.«¹⁷ In seiner Schrift *De libero arbitrio* heißt es dementsprechend: »Wie [...] schon vor der Erlangung der Glückseligkeit unserem Geiste der Begriff der Glückseligkeit eingepägt ist –

10 Johannes Hirschberger [1980]: *Geschichte der Philosophie, Erster Band*, S. 230.

11 Thomas Gutschker [2002]: *Aristotelische Diskurse*, S. 168. (Im Folgenden zitiert als: Thomas Gutschker: *Aristotelische Diskurse*.)

12 Ursula Wolf [1999]: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, S. 47.

13 Thomas Gutschker [2002]: *Aristotelische Diskurse*, S. 163.

14 Aristoteles [ca. 334 v. Chr.]: *Nikomachische Ethik*. Übers. und hg. v. Ursula Wolf. Hamburg 2006. S. 43/1094 a. (Im Folgenden zitiert als: Aristoteles: *Nikomachische Ethik*.)

15 Ebenda, S. 85/1106 bf.

16 Ursula Wolf [1999]: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*, S. 49.

17 Johannes Hirschberger [1980]: *Geschichte der Philosophie, Erster Band*, S. 368.

denn nur dadurch können wir wissen und zuversichtlich und zweifelsfrei erklären, daß wir glücklich sein wollen –, tragen wir auch, ehe wir weise sind, den Begriff der Weisheit eingepägt in unserem Geiste.«¹⁸ Augustinus betont zwar entschieden »die Bedeutung des Willens für das Wesen des konkreten sittlichen Handelns und Lebens«¹⁹, wobei diesem Willen aber »die Gesetze des Guten unauslöschlich eingeschrieben«²⁰ seien. Diese Wende bedeutet eine Absage an den freien *menschlichen* Willen wie der angesprochenen menschlichen Spontaneität, denn ein Wollen ist nun nur noch möglich im Rahmen des *göttlichen* Willens, der jedes Leben vorherbestimmt, was grundlegende – in Arendts Sinne muss man sagen: verheerende – Folgen für die europäische Geistesgeschichte mit sich brachte.

Augustinus trennt in *De civitate dei* das irdische vom himmlischen Reich und legt damit die Fundamente der christlichen Weltvorstellung. Der Erdenstaat bleibt dem Materiellen unterworfen, die Menschen des Gottesstaates hingegen »liefern sich nicht äußeren Dingen aus, um sie oder sich selbst zu genießen, sondern leben in und aus Gott eine ideale Ordnung, durch die die Welt und der Mensch zum Frieden findet«²¹. Die Glückseligkeit ist ihm – wie zuvor den Griechen – ein Wert an sich, allerdings ist sie nur noch im Gottesstaat erreichbar.²² Arendt sagt in diesem Sinne: »Jedes bonum oder malum steht bevor. Das an der letzten Grenze Bevorstehende, dem das Leben dauernd zulebt, ist der Tod. Jede Gegenwart des Menschen ist von diesem Bevorstehenden her bestimmt als ständiges Noch-nicht. Jedes Haben ist beherrscht von der Furcht und jedes Nicht-haben von der Begierde.« So wird der Mensch zu einem Fremden in der Welt, da das »absolute bonum [...] die *Ewigkeit*«²³ ist und somit auf Erden nicht zu erreichen: »In der caritas lebend wird die Welt zur Wüste, statt zur Heimat, sie ist leer und fremd dem, was der Mensch sucht.«²⁴ Das Gute wird »hinausprojiziert in die absolut desiderierte Zukunft«²⁵ und so müssen die Menschen auch sich selbst – als *Gegenwärtige* – vergessen: »Das Vergessen der *Gegenwart*, das gleichzusetzen ist mit der Umwandlung des gegenwärtigen Lebens in ein Erwarten des zukünftigen, ist das Vergessen seiner selbst. [...]

18 Augustinus [ca. 390]: *De libero arbitrio/Vom freien Willen*. In: ders.: Theologische Frühschriften. Vom freien Willen. Von der wahren Religion. Übers. v. Wilhelm Thimme. Zürich 1962, S. 159/II, IX, 26.

19 Johannes Hirschberger [1980]: *Geschichte der Philosophie, Erster Band*, S. 369.

20 Ebenda, S. 370.

21 Ebenda, S. 374.

22 Vgl. ebenda, S. 372.

23 Hannah Arendt [1929]: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Hg. v. Frauke A. Kurbacher. Hamburg 2018, S. 15. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin*.)

24 Ebenda, S. 18.

25 Ebenda, S. 23.

Bei Augustinus heißt es: »Diesseitiger Besitz [...] ohne Hoffnung auf das Jenseits ist falsches Glück und großes Elend, denn da macht man von den wahren Gütern der Seele keinen Gebrauch. Das aber ist keine wahre Weisheit, die ihr Auge bei dem, was sie klug unterscheidet, tapfer ausführt, maßvoll beschränkt und gerecht verteilt, nicht auf jenes Ziel richtet, wo Gott alles in allem sein wird in unwandelbarer Ewigkeit und vollkommenem Frieden.« (Augustinus [413-26 v. Chr.]: *De civitate dei/Vom Gottesstaat*. Übers. v. Wilhelm Thimme. In: Celikates/Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral*, S. 90/IX, 20; im Folgenden zitiert als: Augustinus: *De civitate dei*.)

Der in der *caritas* Liebende ist nur noch in der zukünftigen Ewigkeit. In diesem Vergessen hört er auf, er selbst zu sein, ein Einzelner.«²⁶ Die Menschen werden durch ihren Glauben vereint und leben so auf ihre Zukunft hin: »In der Gemeinschaft mit Christus, die als *corpus* verstanden alle Einzelnen als Glieder in sich enthält, leidet jedes Glied mit dem anderen mit. Hier findet sich die äußerste Überspitzung des Gedankens von dem allen gemeinsamen Sein. Über dieser Gemeinschaft ist der Einzelne völlig vergessen, er ist nur noch Glied und hat sein Sein nur in dem Zusammenhang aller Glieder in Christus.«²⁷ In gewisser Weise entspricht der Mensch selbst nun einer Idee, da er zu einem – wenn auch stets verbesserungswürdigen – Ebenbild Gottes erklärt wird: »Und auch in uns selbst finden wir ein Abbild Gottes, das ist jener höchsten Dreieinigkeit, zwar ihm nicht gleich, vielmehr weit von ihm abstehend, weil nichts gleich ewig, nichts – um in Kürze alles zu sagen – desselben Wesens ist wie Gott, gleichwohl Gott von Natur näher als alle anderen von ihm geschaffenen Dinge; ein Abbild, das durch Erneuerung noch vervollkommen werden soll, um ihm dann ganz ähnlich zu werden.«²⁸

Nach der Reformation und den großen Religionskriegen im 16. und 17. Jahrhundert gab es kein einheitliches, autoritativ durchsetzbares christliches Weltbild mehr und so veränderten sich auch die Vorstellungen von der weltlichen, der staatlichen Gewalt. Der Zweck ist jetzt nicht mehr die Annäherung an ein Gottesreich, sondern der Erhalt des diesseitigen Staates. Dieser wird von nun an als Ergebnis eines im Naturzustand getroffenen Vertrages zwischen den Einzelnen verstanden: Das Gute liegt wieder in Menschenhand und ist ein Herstellbares, Menschenwelt wird zum Werkstück erklärt. Hobbes geht in seiner Vertragstheorie von einem egoistischen Menschen aus, den es nicht natürlicherweise zum guten Handeln treibe, der vielmehr durch bestimmte Techniken dazu gezwungen werden müsse. Er geht davon aus, dass der Mensch natürlicherweise immer aus Eigeninteresse und gegen die Anderen handelt – *homo homini lupus*. Den Naturzustand, in dem sich die Menschen ohne gesellschaftliche Ordnung – vor dem Gesetz – befinden, beschreibt er als »Zustand des Krieges aller gegen alle«²⁹. Die Men-

26 Hannah Arendt [1929]: *Der Liebesbegriff bei Augustin*, S. 24.

27 Ebenda, S. 106.

28 Augustinus [413-26 v. Chr.]: *De civitate dei*, S. 42/XI, 26.

Auch Arendt weist auf diese Ähnlichkeit zwischen »Platos Ideenlehre« und der »christlichen Tradition« – »der platonischen ›Idee‹ und dem im Ebenbilde Gottes Geschaffensein« – hin. Dieses komme »am deutlichsten in Augustin zum Ausdruck: [...] Kurz, Gott ist Person und Realität gewordene ewige Idee der Menschen. Und die Gleichheit aller Menschen vor Gott verliert nie die identische Vervielfachung, in der alle Betten ›gleich‹ sind vor der Idee des einen Bettes, in dessen Ebenbilds sie hergestellt wurden und die ihnen allen innewohnt als das, was sie überhaupt erst zu Betten macht.« (Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*. Hg. v. Ursula Ludz/Ingeborg Nordmann. München/Berlin 2002, S. 340; im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Denktagebuch, Erster Band*.)

29 Thomas Hobbes [1651]: *Leviathan oder der kirchliche und bürgerliche Staat*. Halle 1794, S. 127. (Im Folgenden zitiert als: Thomas Hobbes: *Leviathan*.)

Arendt widerspricht dieser Einschätzung entschieden, wenn sie sagt: »Je zivilisierter die menschliche Welt wird, d.h. je besser sie sich in der Natur einrichten, sich gegen sie behaupten kann und vor ihren Elementargewalten sichern kann, desto entscheidender erfährt der Einzelne das Phänomen der Macht und Übermacht als ein menschlich-gesellschaftliches Phänomen. Dass Natur

schen halten sich nun Hobbes zufolge nur dann an die geltenden Regeln der Moral, wenn diese ihnen selbst nützlich sind. »Das Naturgesetz [...] ist eine Vorschrift oder allgemeine Regel, welche die Vernunft lehret, nach welcher keiner dasjenige unternehmen darf, welches er als schädlich für ihn selbst anerkennt.«³⁰ Der Gesellschaftsvertrag beruht darauf, dass die Einzelnen, um ihr eigenes Leben geschützt zu wissen, auch den anderen das ihrige garantieren. Vor dem Hintergrund der frühneuzeitlichen Monarchien in Westeuropa, die in ihrer spezifisch modernen Funktionsweise auf den Methoden und Erkenntnissen der Rationalisierung fußten und so die Grundlagen für die späteren Republiken bildeten, entwickelte Hobbes im Rahmen seines Gesellschaftsvertrags die Theorie der Notwendigkeit einer starken, Schrecken verbreitenden öffentlichen Gewalt und wird somit zum Mitbegründer eines nur scheinbar paradoxen aufgeklärten Absolutismus. Der Grundgedanke der Hobbes'schen Theorie klingt zunächst demokratisch, da die Einzelnen im ersten Schritt aus freien Vernunftgründen heraus ihre Macht auf den Staat übertragen. Nach dieser Wahl jedoch haben sie keinerlei Rechte mehr und sind dem Souverän schutzlos ausgeliefert, gerechtfertigt dadurch, dass dieser fortan kraft seiner Macht den »Krieg aller gegen alle«³¹ verhindert, indem er – wie Martin Saar schreibt – die Macht der Einzelnen neutralisiert³².

John Rawls greift 1971 in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* erneut auf die Hobbes'sche Staatstheorie zurück, indem er von einer ähnlichen Prämisse ausgeht: »Wir wollen uns also vorstellen, daß diejenigen, die sich zu gesellschaftlicher Zusammenarbeit vereinigen wollen, in einem gemeinsamen Akt die Grundsätze wählen, nach denen Grundrechte und -pflichten und die Verteilung der gesellschaftlichen Güter bestimmt werden. Die Menschen sollen im Voraus entscheiden, wie sie ihre Ansprüche gegeneinander regeln wollen und wie die Gründungsurkunde ihrer Gesellschaft aussehen soll. Ganz wie jeder Mensch durch vernünftige Überlegung entscheiden muß, was für ihn das Gute ist, d.h. das System der Ziele, die zu verfolgen für ihn vernünftig ist, so muß eine Gruppe von Menschen ein für allemal entscheiden, was ihnen als gerecht und ungerecht gelten soll. Die Entscheidung, die vernünftige Menschen in dieser theoretischen Situation der Freiheit und Gleichheit treffen würden, bestimmt die Grundsätze der Gerechtigkeit.«³³ Rawls hat in seiner Moraltheorie das Gute zwar auf dem Boden eines Diskurses errichtet, dieser vollzieht sich allerdings nicht zwischen Menschen, sondern zwischen solchen, die all ihrer natürlichen Eigenschaften entledigt sind. Er spricht davon, das ein rechtfertigender Diskurs »unter vernünftigen, freien und gleichen Personen« stattfinden müsse. Um die »Gerechtigkeit als Fairness«, von

primär Macht ist, nämlich für und gegen den Menschen, wird schliesslich überhaupt nicht mehr oder nur als sekundär, gleichsam theoretisch erfahren. Erst wenn es Wölfe nicht mehr gibt, kommt es zu dem ›homo homini lupus‹. Dies gerade ist *nicht* der Naturzustand.« (Hannah Arendt [1954]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 495.)

30 Thomas Hobbes [1651]: *Leviathan*, S. 127.

31 Ebenda.

32 Vgl. Martin Saar [2009]: *Macht und Kritik*. In: ders. et al. (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a.M. 2009, S. 572.

33 John Rawls [1971]: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übers. v. Hermann Vetter. Frankfurt a.M. 1975, S. 28. (Im Folgenden zitiert als: John Rawls: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*.)

der er spricht, zu erreichen, müssten die Menschen über die moralischen Prinzipien unter einem »Schleier des Nichtwissens«³⁴ entscheiden. Sie dürften nicht wissen, welche Vermögen, welchen sozialen Status, welche natürlichen Gaben sie besitzen.

Nur unter diesen Bedingungen würde jeder Mensch die Normen wählen, die allen die gleichen Möglichkeiten böten: »[N]iemand [kennt] seinen Platz in der Gesellschaft, seine Klasse oder seinen Status; ebensowenig seine natürlichen Gaben, seine Intelligenz, Körperkraft usw. Ferner kennt niemand seine Vorstellung vom Guten, die Einzelheiten seines vernünftigen Lebensplanes, ja nicht einmal die Besonderheiten seiner Psyche wie seine Einstellung zum Risiko oder seine Neigung zu Optimismus oder Pessimismus. Darüber hinaus setze ich noch voraus, daß die Parteien die besonderen Verhältnisse in ihrer eigenen Gesellschaft nicht kennen, d.h. ihre wirtschaftliche und politische Lage, den Entwicklungsstand ihrer Zivilisation und Kultur. Die Menschen im Urzustand wissen auch nicht, zu welcher Generation sie gehören.«³⁵ Rawls geht es nicht um einfachen Gehorsam, vielmehr muss das Gute durch rechtfertigende Diskurse erst herausgestellt werden. Rawls verlässt sich allerdings nicht auf die Vernunft der Menschen, sondern geht davon aus, dass diese im Wissen um ihre eigene Lage nicht gerecht – im Sinne der grundlegenden Tugenden – entscheiden würden: Nur, wenn die Menschen nicht wüssten, *wer sie sind*, könnte eine faire Gesellschaftsordnung entstehen. Das Gute kann hier also gerade nur dann verwirklicht werden, wenn es *die Menschen* nicht mehr gibt, sondern nur noch *das eine Gute*, dem sich die Einzelnen unterordnen.

Dem Denken eines allgemeinen Guten, dem die Menschen gemeinsam zustreben, wird durch die Aufklärung der einzelne, denkende Mensch entgegenstellt, der durch seine eigene Vernunft in der Lage ist, das Gute zu verfolgen. John Locke kann als Wegbereiter für ein aufgeklärtes Denken gelten, das eine Verallgemeinerung verhindern will. In seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* ist zu lesen: »Der Geschmack des Geistes ist wie der des Gaumens verschieden und es wäre ein ebenso vergebliches Bemühen, alle Menschen durch Käse und Hummern stillen zu wollen; beides kann wohl diesen und jenen eine sehr bekömmliche Kost sein, andern aber kann es höchst zuwider und unzutraglich sein. [...] Das dürfte auch der Grund sein, warum die Philosophen des Altertums vergeblich danach forschten, ob das summum bonum im Reichtum, im sinnlichen Genuß, in der Tugend oder in der Kontemplation bestehe [...].«³⁶

David Hume geht 1690 davon aus, dass die Einzelnen nicht durch die Vernunft, sondern allein durch ihre Gefühle zum Guten gebracht werden könnten: Die Moral Sense Philosophy, die vor allem von Shaftesbury im Großbritannien des 17. und 18. Jahrhunderts ausgearbeitet worden ist, sowie die darauf folgenden auf Emotionen basierenden Moraltheorien gehen davon aus, dass rationale Überlegungen keine Wirkkraft haben, dass vielmehr – wie Hume sagt – die »Vernunft [...] nur der Sklave der Affekte«³⁷ sei:

34 John Rawls [1971]: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, S. 29.

35 Ebenda, S. 160.

36 John Locke [1690]: *Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern: Erster Band (I & II)*. Übers. v. Carl Winckler. Hamburg 2006, S. 322f.

37 David Hume [1739-40]: *Traktat über die menschliche Natur*. Übers. v. Theodor Lipps. In: Celikates/Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral*, S. 162. (Im Folgenden zitiert als: David Hume: *Traktat über die menschliche Natur*.)

»[D]a die Vernunft niemals eine Handlung erzeugen oder ein Wollen auslösen kann, so schließe ich, daß dieses Vermögen auch niemals imstande ist, das Wollen zu hindern oder mit irgendeinem Affekt oder einem Gefühl um die Herrschaft zu streiten. [...] Nichts [...] kann den Impuls eines Affektes unterdrücken oder verzögern, als ein entgegengesetzter Impuls.«³⁸

In diesem Sinne geht auch Schopenhauer 1841 davon aus, dass emotionale Motive ausschlaggebend für das Gute sind, nicht Überlegungen oder Vernunft, allerdings geht er jetzt im Gegensatz dazu nur noch von *einem* motivierenden Gefühl aus: dem Mitleid. Jede Handlung sei von »drei Grundtriebfedern« geleitet: »dem Egoismus, der das eigene Wohl will«, der »Bosheit, die das fremde Wehe will« und dem »Mitleid, das das fremde Wohl will«³⁹. Folglich ist das einzige Gefühl, das zu einem moralischen Verhalten führt, das Mitleid, denn wenn eine Handlung egoistisch ist, sei sie »ohne moralischen Wert«⁴⁰.

Der Annahme, dass eine Moraltheorie immer auf Gefühlen gegründet sein müsse, folgt auch Martha Nussbaum ein Jahrhundert darauf: Gutes tut der Mensch folglich nur, wenn er Mitleid hat, seine Gefühle müssen *erregt* werden, ebenso wie bei Platon die Tugenden *gelehrt* werden müssen. Um dieses Gefühl als eines beschreiben zu können, das jedem Menschen zukommt, muss sie zugleich einen Essentialismus vertreten. Diesen definiert sie als »die Auffassung [...], daß das menschliche Leben bestimmte zentrale und universale Eigenschaften besitzt, die für es kennzeichnend sind« und unternimmt so den Versuch, »eine historisch sensible Darlegung der meisten elementaren menschlichen Bedürfnisse und menschlichen Tätigkeiten« vorzulegen. Eine solche Darlegung bilde die nötige Grundlage, um von sozialer Gerechtigkeit sprechen und die »Ziele der gesellschaftlichen Verteilung benennen zu können«. Dementsprechend geht sie von der Annahme aus, »menschliche Wesen [seien] Geschöpfe, die zur Ausübung der menschlichen Hauptfunktionen befähigt werden können, wenn sie die richtige materielle und erzieherische Unterstützung erhalten«⁴¹. Nur – fährt sie fort – wenn wir von einer Essenz des Menschen ausgehen, können wir Gutes bewirken, und dies nur aufgrund der uns allen gemeinsamen Fähigkeit, Empathie zu empfinden: »Zur inneren Struktur [des Mitleids] gehört [...] das Gebot, gemeinsame menschliche Grenzen und Verletzbarkeiten anzuerkennen; und die plausible Behauptung lautet nun, daß eine Person, die sich nicht selbst als eine erkennt, die mit dem Leidenden eine gemeinsame Menschlichkeit teilt, mit anmaßender Härte statt Mitleid auf das Leiden reagieren wird.« Der Grund für dies Mitleid ist also im Kern egoistisch: »Wie fern diese Menschen uns an Vermögen,

Arendt nennt dies eine »recht naive Umkehrung der Platonischen Vorstellung von der unangefochtenen Herrschaft der Vernunft über die Seele.« (Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 76.)

38 David Hume [1739-40]: *Traktat über die menschliche Natur*, S. 161.

39 Arthur Schopenhauer [1841]: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: Celikates/Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral*, S. 254. (Im Folgenden zitiert als: Arthur Schopenhauer: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*.)

40 Ebenda, S. 252.

41 Martha C. Nussbaum [1992]: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*. Übers. v. Max Looser. In: Holmer Steinfath (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a.M. 1998, S. 220. (Im Folgenden zitiert als: Martha Nussbaum: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit*.)

an gesellschaftlichem Rang oder an Geschlecht auch sein mögen, diese Unterschiede sind moralisch beliebig und hätten uns ebenso treffen können⁴², nichtsdestoweniger führt es aber zu ›guten‹ Ergebnissen.

Immanuel Kant geht – Ende des 18. Jahrhunderts – im Gegensatz zu diesem auf Gefühlen basierenden Verständnis des Guten davon aus, eine innere Pflicht brächte die Menschen dazu, in Einvernehmen mit dem Sittengesetz zu handeln; man spricht aus diesem Grund von einer deontologischen Moraltheorie: Das Pflichtgefühl ist zur grundlegenden Tugend ernannt. Es geht hier aber nicht mehr darum, dass die Einzelnen sich den allgemeinen und guten Tugenden unterwerfen, vielmehr um eine Handlung, die ihrem *Willen* entspreche. Zuvor aber müsse der Mensch ins Denken erzogen werden, denn sobald einem Charakter das Gute gelehrt worden und er zur Vernunft gekommen sei, handle er auch nach den logisch sich ergebenden Maximen. Kant erhebt in seinem Kategorischen Imperativ – »Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde«⁴³ – die Frage nach der Verallgemeinerbarkeit einer Handlung zum Moralkriterium.

Gut ist hier niemals der Nutzen, sondern »allein ein guter Wille«⁴⁴. Kant steht im Geist der Aufklärung, die – so definiert er selbst – einen »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« sucht und daran appelliert, »sich seines Verstandes ohne Anleitung eines anderen zu bedienen«⁴⁵. In seiner Schrift *Über Pädagogik* heißt es: »Der Mensch kann entweder bloß dressiert, abgerichtet, mechanisch unterwiesen, oder wirklich aufgeklärt werden. Man dressiert Hunde, Pferde, und man kann auch Menschen dressieren. [...] Mit dem Dressieren aber ist es noch nicht ausgerichtet, sondern es kommt vorzüglich darauf an, daß Kinder denken lernen.«⁴⁶ So gilt es ihm als die »erste Bemühung bei der moralischen Erziehung [...], einen Charakter zu gründen. Der Charakter besteht in der Fertigkeit, nach Maximen zu handeln.«⁴⁷ Diese Maximen stehen im Gegensatz zu bloßer Disziplin, denn sie »müssen aus dem Menschen selbst entstehen«⁴⁸. So sei er vor der Gefahr gefeit, dass von der »Disziplin [...] nur eine Ange-

42 Martha C. Nussbaum [1992]: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit*, S. 231.

43 Immanuel Kant [1785]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 51/BA 52.

44 Ebenda, S. 18/BA 1,2.

Die Formel als Ganze heißt: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.« (Ebenda.) Und später: »Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt, oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich, gut, und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen, als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja, wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zu Stande gebracht werden könnte.« (Ebenda, S. 19/BA 3,4.)

45 Immanuel Kant [1783]: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. In: ders.: Werke in sechs Bänden, Sechster Band: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956, S. 53/A 481, 482.

46 Immanuel Kant [1803]: *Über Pädagogik*. In: ders.: Werke in sechs Bänden, Sechster Band: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956, S. 707/A 24, 25. (Im Folgenden zitiert als: Immanuel Kant: *Über Pädagogik*.)

47 Ebenda, S. 740/A 97, 98, 99, 100.

48 Ebenda.

wohnheit übrig [bleibe], die mit den Jahren verlöscht«; eine Maxime hingegen bedeute immer zugleich, »deren Billigkeit [einzusehen]«⁴⁹.

Jeder Mensch kann also das Gute in sich ausbilden, solche Bildung aber ist zugleich auch die Voraussetzung: »Der Mensch soll seine Anlagen zum Guten erst entwickeln; die Vorsehung hat sie nicht schon fertig in ihn gelegt; es sind bloße Anlagen [...].«⁵⁰ Der Mensch sei das einzige Wesen, das sich durch die ihm eigene Vernunft auszeichne und die Verantwortung für sein Handeln trage, wenn er denn Gut und Böse scheiden gelernt habe: »Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht.«⁵¹ Einer *jeden* Handlung geht in diesem Sinne ein Wille voraus. Kant zeigt den Menschen demnach nicht als egoistisches Wesen, das durch starre Regeln im Guten gehalten wird, sondern als eines, das kraft seiner Vernunft das Gute zu tun imstande ist; es geht nun um das Individuum und seine freie Wahl.

Holger Steinfath bestimmt den Grund für die Veränderungen, die »die Vorstellung von einem guten Leben« im 18. Jahrhundert erfährt, in der »einschneidenden Subjektivierung, die sie von ihren antiken Ursprüngen entfernt und einer sich wissenschaftlich verstehenden Philosophie mehr und mehr als ungeeignet für jede theoretische Erörterung erscheinen läßt. Die wachsende Skepsis gegenüber allen Versuchen, verallgemeinerbare Aussagen über ein gutes Leben aus einer sei es anthropologisch, sei es kosmologisch oder theologisch begründeten Wesensbestimmung des Menschen abzuleiten, wird dabei durch die normative Forderung verstärkt, Fragen der individuellen Lebensführung ganz der Autonomie der einzelnen zu überlassen.«⁵² Arendt hebt in Bezug auf diese Entwicklungen, in denen die Möglichkeit der autonomen Handlung liegt, ebenso die Gefahr der Vereinzelnung hervor – mit der immer auch die Suche nach einem neuen Halt einhergehen kann: Nun war »mit einem Schlage das absolute, von Menschen durch Vernunft erfaßbare Reich der Ideen und allgemeinen Werten gelehnt und der Mensch in die Mitte einer Welt gestellt, in welcher er sich an nichts mehr halten konnte [...].«⁵³ Die Moderne wird in diesem Jahrhundert eingeleitet, indem die Menschen sowohl in industriellen Prozessen herstellen lernen, wie auch ihre Vernunft immer stärker mathematisieren und so kontrollieren zu können glauben: Das Zeitalter der Industrialisierung und Rationalisierung beginnt. Für Hannah Arendt ist entscheidend, dass sich durch diese Veränderungen auch das Bild der Menschen von sich und ihrer Umwelt wandelt: Das Denken in Kategorien und logischen Schlüssen sollte die Welt ordnen, verständlich machen und zugleich sollte sie auf diese Weise in die Hand genommen und verbessert werden können. Erkenntnis wurde übertragbar, Wissen verallgemeinerbar und also anwendbar und sollte den Menschen zum Hersteller erheben,

49 Immanuel Kant [1803]: *Über Pädagogik*, S. 740/A 97, 98, 99, 100.

50 Ebenda, S. 702/A 13, 14.

51 Ebenda, S. 699/A 6, 7, 8.

52 Holger Steinfath [2008]: *Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*. In: ders. (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a.M. 1998, S. 7.

53 Hannah Arendt [1948]: *Was ist Existenz-Philosophie?* In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe, Dritter Band: Sechs Essays/Die verborgene Tradition*. Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019, S. 47. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Was ist Existenz-Philosophie?*)

der Gott, Umwelt und Schicksal nicht mehr einfach ausgeliefert war, sondern der kraft seiner Vernunft und seines Erkenntnisvermögens das Gute nun *selbst* erkennen, bestimmen und vermitteln konnte.

Mit seiner moralphilosophischen Theorie zur Zeit der radikalen Aufklärung nimmt Bentham mit seinem »hedonistischen Kalkül«⁵⁴ an, objektiv die gute Handlung *berechnen* zu können. Es »sollen zunächst Freude und Leid gemäß den Kategorien Intensität, Dauer, Gewißheit, Nähe, Folgenträchtigkeit, Reinheit und Ausmaß quantifiziert werden«⁵⁵. Sein »Prinzip der Nützlichkeit« beruhe auf der »natürlichen Beschaffenheit der menschlichen Verfaßtheit«, die Menschen machten es sich »in den meisten Augenblicken ihres Lebens zu eigen, ohne darüber nachzudenken«⁵⁶. Der Utilitarismus fragt nicht mehr nach Motiven, Tugenden oder der einzelnen Handlung, hier geht es ausschließlich um Resultate. Hannah Arendt beschreibt die »utilitaristische Mentalität« als die »Unfähigkeit, ein Ding abseits seiner Funktion oder Nützlichkeit zu denken und zu beurteilen«⁵⁷. Wenn die Einzelnen nicht mehr einzeln durch ihre eigene Eigenheit, sondern nur noch einzeln im Sinne einer Zahl sind, geht es nicht mehr um eine Frage nach dem Guten, sondern nur noch um ein Errechnen von Nützlichkeit. Es gehe – so Bentham – einzig darum, Lust zu vermehren und Leid zu vermeiden, da alles menschliche Handeln durch sie motiviert sei: »Die Natur hat die Menschheit unter die Herrschaft zweier souveräner Gebieter – *Leid* und *Freude* – gestellt. Es ist an ihnen allein aufzuzeigen, was wir tun sollen, wie auch zu bestimmen, was wir tun werden. Sowohl der Maßstab für Richtig und Falsch als auch die Kette der Ursachen und Wirkungen sind an ihrem Thron festgemacht. Sie beherrschen uns in allem, was wir tun, was wir sagen, was wir denken«⁵⁸. Wenn *alles* menschliche Handeln durch diese zwei Motive geleitet ist, geht es in der Frage nach dem Guten hier *gerade* und *nur* um das Allgemeine. Bentham definiert dementsprechend die menschliche Gemeinschaft als »fiktiven *Körper*, der sich aus Einzelpersonen zusammensetzt, von denen man annimmt, daß sie sozusagen seine *Glieder* bilden«⁵⁹.

John Stuart Mill verändert in der Folge das »zentrale konsequentialistische Bewertungskriterium«: Er nennt Glück, was Bentham zuvor mit Lust benannte.⁶⁰ Hatte Bentham noch ausschließlich mit quantitativem Maß bewertet, lässt Mill nun auch qualita-

54 Celikates/Gosepath [2009] (Hg.): *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin 2019, S. 224. (Im Folgenden zitiert als: Celikates/Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral*.)

55 Ebenda.

56 Jeremy Bentham [1789]: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*. Übers. v. Annemarie Pieper. In: Celikates/Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral*, S. 227. (Im Folgenden zitiert als: Jeremy Bentham: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*.)

57 Diese Stelle ist nur in der erweiterten amerikanischen Fassung enthalten; dort heißt es: »The Greeks [...] had a word for philistinism, and this word, curiously enough, derives from a word for artists and artisans, βάνουος; to be a philistine, a man of banausic spirit, indicated, then as today, an exclusively utilitarian mentality, an inability to think and to judge a thing apart from its function or utility.« (Hannah Arendt [1960]: *The Crisis in Culture. Its Social and its Political Significance*. In: dies.: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York 1969², S. 215.) [Übersetzung der Autorin.]

58 Jeremy Bentham [1789]: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*, S. 224.

59 Ebenda, S. 227.

60 Celikates/Gosepath [2009] (Hg.): *Philosophie der Moral*, S. 259.

tive Gründe gelten.⁶¹ In diesem Sinne sagt er, es sei »besser, ein unzufriedener Mensch zu sein als ein zufriedenes Schwein; besser ein unzufriedener Sokrates als ein zufriedener Narr«⁶². Doch auch diese Wandlung ändert kaum etwas an der Grundhaltung: Der Überzeugung nämlich, dass der Mensch nach dem Glück streben und es berechnen kann. Dies ist dann das Streben nach *einem Gut*, nicht aber *dem Guten*. Arendt vergleicht dieses erstrebte Gefühl mit dem »Segen, den das Arbeiten über ein ganzes Leben breiten kann [...], die immer kurzen Augenblicke der Erleichterung und Freude, die sich einstellen, wenn eine Leistung vollendet ist. Der Segen der Arbeit ist, daß Mühsal und Lohn einander in dem gleichen regelmäßigen Rhythmus folgen wie Arbeiten und Essen, die Zubereitung der Lebensmittel und ihr Verzehr, so daß ein Lustgefühl den gesamten Vorgang begleitet, nicht anders als das Funktionieren eines gesunden Körpers. Diese Lust, mit der das irdische Leben immer gesegnet war, hat die Neuzeit in das ›Glück der größten Anzahl‹ verallgemeinert und vulgarisiert, aber sie hat damit nur zu einem Ideal erhoben, was die selbstverständliche Wirklichkeit des arbeitenden Menschen ist.«⁶³

Peter Singer führt diese Position in unsere Gegenwart und nimmt in der von ihm mitbegründeten Bewegung eines »effektiven Altruismus« an, es könne eine »Anleitung zum ethischen Leben« geben. In seinem hierzu verfassten Buch definiert er: »Ein auch nur minimal akzeptables ethisches Leben zu führen beinhaltet, einen wesentlichen Teil dieser überschüssigen Ressourcen zur Weltverbesserung einzusetzen. Ein im vollen Sinne ethisches Leben zu führen beinhaltet, so viel Gutes zu tun, wie wir können.«⁶⁴ Hier rechnet er unter anderem aus, dass »drei Leben mehr wert sind als eines«. Die effektiven Altruisten lassen sich »nicht von ihren Gefühlen leiten, sondern setzen sich für diejenige gute Sache ein, bei der ihre Fähigkeiten sowie ihre Zeit- und Geldressourcen das Beste bewirken«⁶⁵: »Sie achten sehr genau darauf, zu welchem Preis wie viele Menschen gerettet oder wie viele Jahre des Leids verhindert werden können.«⁶⁶ Singer argumentiert, dass wir »angesichts des gewaltigen Leids, das Hungersnöte und ähnliche Katastrophen hervorrufen, einen Großteil unseres Einkommens für die Katastrophenhilfe spenden sollten«⁶⁷. Er schlägt unter anderem vor, einen »progressiven Spendensatz« einzuführen, »der zusammen mit dem Einkommen ansteigt«⁶⁸. Das Gute ist für die Utilitaristen auf Zahlen und Fakten reduzierbar und von den einzelnen Menschen vollständig abgelöst; zugleich bietet er eine pragmatische und umsetzbare Methode, die Welt für *die Allgemeinheit* zu verbessern. Wenn wir das Gute so denken, ist es im Arendt'schen Sinne mit dem Guten aus; als Berechenbares und Zielführendes

61 Vgl. John St. Mill [1861]: *Der Utilitarismus*. Übers. v. Dieter Birnbacher. In: Celikates/Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral*, S. 261f.

62 Ebenda, S. 263.

63 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 2010⁹, S. 126. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Vita activa*.)

64 Peter Singer [2015]: *Effektiver Altruismus. Eine Anleitung zum ethischen Leben*. Übers. v. Jan-Erik Strasser. Berlin 2016, S. 11.

65 Ebenda, S. 22.

66 Ebenda, S. 104.

67 Ebenda, S. 28.

68 Ebenda, S. 35.

kann es nur noch um Verbesserung gehen, wird das Gute zur Ware gemacht, ist es nicht mehr gut, sondern nützlich.

In diesem Verständnis zeigt sich, dass Rationalisierung wie Prozessdenken bis in den letzten Winkel vorgedrungen sind: Selbst die Moral ist mathematisch darstellbar und auf kein einzelnes Denken mehr angewiesen. Es sind deshalb gerade diese historischen Entwicklungen, denen Arendt in Bezug auf die Frage nach dem Bösen besondere Aufmerksamkeit schenkt. Die Moderne zeigt den Menschen und seine Maschinen als Herrscher der Welt: Die Naturwissenschaften beginnen, alles und jedes zu kategorisieren und zu benennen, alles *als etwas* zu erkennen und es also zu verallgemeinern. Newton beschreibt in seiner *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* die universellen Regeln der Gravitation und formuliert die Bewegungsgesetze. Fast zeitgleich mit Leibniz entwickelt er die Infinitesimalrechnung, die es ermöglicht, eine Funktion auf beliebig kleinen Abschnitten *widerspruchsfrei* zu beschreiben. Seit Linné können Pflanzen und Tiere nach Gattung, Art und Ordnung bestimmt, nach mannigfaltigen Eigenschaften und Zugehörigkeiten sortiert und untergeordnet werden. Humboldt wiederum bereist noch unbekannte Länder, erkundet, vermisst, bestimmt und ordnet ein. Alles scheint greifbar und veränderbar für den Menschen, der sich immer mehr als Hersteller und Macher begreift. Im Zuge dieser Entwicklungen emanzipieren die Menschen sich zusehends und es entwickelt sich eine allgemeine Überzeugung davon, dass sie kraft ihrer eigenen Vernunft *alles* erkennen und unabhängig beurteilen können: Die Aufklärung bricht sich Bahn, und die Ratio soll nun dazu verhelfen, auch in Bezug auf die Frage nach dem Guten eine allgemeine Antwort zu finden, die das Richtige vorgibt und anstrebt.

Auch im Prozessdenken der industriellen Fertigung steckt eine Vorstellung vom Guten: Ziel ist das vergleichbare Produkt, die Ware, die es der Besitzerin des Produktionsmittels ermöglicht, den Mehrwert der Arbeit privat anzueignen. Die Industrialisierung führt zu einer Gerichtetheit auf einen berechenbar ablaufenden Prozess, an dessen Ende das fertige Produkt steht und das einem kausalen Ablauf gehorcht. Diese Prozesse sind immer auf den einen Zweck gerichtet und versprechen außerdem stetige Verbesserung, die etwa Hegels und Marx' Denken beeinflusste. Darwin entwickelt in dieser Zeit seine Evolutionstheorie und somit eine eindeutige und in kausalen Zusammenhängen ablaufende Darstellung der Entwicklungsprozesse aller Lebewesen der Erde. Dieses logische Prozessdenken sollte Abläufe genauestens berechnen und ein visionäres Denken fernab der Utopie ermöglichen, das auf Basis vermeintlicher Fakten kalkulieren und Geschichte zu steuern imstande sein sollte: allgemeine Menschenvernunft, Weltgeist und klassenlose Gesellschaft schienen greif- und herstellbar. Hannah Arendt hielt ein solches Denken in Prozessen, das Entwicklungen für selbstverständlich und berechenbar erklärt, deshalb für enorm gefährlich, weil es die menschliche Spontaneität, die für sie in jedem menschlichen Handeln liegt, einfach ausradiert und für überflüssig erklärt. Auf diesem Weg eines Denkens in Prozessen wurde also nicht nur ein *Ziel* gewonnen, sondern zugleich der *Sinn* verloren, da alles Jetzt nur noch einem Später zu dienen hat. Einem solchen Weltbild kann ein Denken, ein Kritisieren und Hinterfragen, das immer das Unkalkulierbare und Unvorhersehbare mit sich führt, nur im Wege stehen.

Arendt war keinesfalls eine Gegnerin des Glaubens an den Fortschritt, schon gar keine Konservative. Ihre Philosophie strebt ganz im Gegenteil gerade immer dem un-absehbaren, zukünftigen Neuanfang zu, einem Denken, das keiner Geländer bedarf; sie handelt von unserer Gebürtlichkeit, nicht einem Sein zum Tode. Worum es ihr in ihren Überlegungen zur Technisierung und Mathematisierung vielmehr ging, war die Frage, was diese Entwicklungen mit der *Sicht* der Menschen *auf sich selbst* macht. Kann der moderne Mensch inmitten immer schneller sich vollziehender Prozesse und inmitten unendlicher Kategorisierungs- und Berechnungsmethoden noch erkennen, dass es das Einzelne gibt, dass er nicht einfach Teil dieser Prozesse ist, die er da in Gang gebracht hat, sondern diese ebenso anhalten, umdrehen, anders denken kann? Diese Fragen, die Arendt in der Mitte des 20. Jahrhunderts stellte, haben an Aktualität kaum eingebüßt, vielmehr will es oftmals scheinen, als spräche sie genau von heute, als meine sie gerade uns.⁶⁹ Das Prozessdenken zeigt sich heute zunächst durch die Selbstverständlichkeit unseres politischen Systems: Eine Politik der freien, sich stetig verbessernden, heißt wachsenden Märkte scheint alternativlos geworden zu sein. Zudem hat der unaufhalt-same Drang nach Verbesserung – der durch die Mathematisierung, heute Algorithmisierung, vermeintlich *objektiv begründbar* wird – *von den Menschen selbst* in ungekannter Weise Besitz ergriffen: Wir sprechen heute von »Selbstopтимierung«, »Besonderung«, einem »höheren Selbst«. Nicht nur sind heute menschliche Körper durch Maschinen ersetzbar, auch menschliche Nähe soll durch Roboter herstellbar sein; menschlicher Intelligenz steht künstliche entgegen; selbst Gefühle scheinen mathematisch darstellbar und also berechnen- und abrufbar. Empathie, verstanden als Handlungsmotor für die gute Tat, ist durch schlaue Algorithmen – etwa durch auf Virtual-Reality-Technologie basierende »Empathiemaschinen« – herstellbar und kontrollierbar geworden.

69 Natürlich ist Arendts Blick nicht universell: Als deutsche Jüdin flieht sie im Zweiten Weltkrieg nach Frankreich, 1940 dann – nach der Flucht aus dem Internierungslager Gurs – über Lissabon nach New York, wo sie zeitlebens bleiben wird. Sie studiert bei Heidegger, Jaspers und Husserl. Die Reflexion des Standpunkts der je Sprechenden im historischen wie kulturellen Kontext ist ein entscheidender Bestandteil von Arendts Denken. Zudem betrachtet sie gerade die hier behandelte Frage nach dem Bösen wie dem Guten als eine, die sich gerade erst nach dem Traditionsbruch durch den Totalitarismus stellt. Mein Blick heute, etwa ein halbes Jahrhundert später, ist von den Folgen dieses Bruchs weiterhin geprägt. Meines Erachtens haben sich die systemischen Wirkungen, die diesen Bruch hervorriefen, heute verschärft und so drängt es, sie mithilfe von Arendts Gedanken zu betrachten. Arendts Kritik an der Technik und ihre Wirkung auf die Selbstwahrnehmung der Menschen muss sich heute der Digitalisierung fast aller Lebensbereiche gegenübersehen, das kapitalistische System mit seinen Konkurrenz- und Produktionsgesetzen hat sich flächendeckend ausgebreitet, die Individualisierung wie Kategorisierung hat in den Sozialen Medien einen neuen Höhepunkt erreicht.

Ebenso wichtig wie eine solche Reflexion aber ist es, nicht zu vergessen, dass für Arendt ein solcher Standpunkt nicht übertragbar ist, so als *made* die Sozialisation – eine Ansammlung von Kategorien – den Menschen. Es ist eben nicht so, als würden zwei Menschen von einem Standpunkt aus zwingend zu denselben Schlüssen gelangen. Die Gefahr, den eigenen Standpunkt »zu verabsolutieren und zu universalisieren« (Stefania Maffei: *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen*. Frankfurt/New York 2019, S. 16; für eine tiefere Auseinandersetzung mit dieser Frage sei dies genaue und aufschlussreiche Buch als Ganzes empfohlen.) muss also ebenso abgewendet werden wie jene, die in der Annahme liegt, der Standpunkt *wäre* die absolute Verschiedenheit, die für Arendts Denken von Freiheit und Neuanfang so entscheidend ist.

Die Grundrichtung, in die all diese Veränderungen führen, ist im Arendt'schen Sinne als Verlust von Pluralität und absoluter Herrschaft der Zwecke über das Zweckfreie zu fassen. Für Arendt bereiteten Prozessdenken wie Kategorisierungswahn dem Totalitarismus den Weg, indem sie eine Hingabe an das Selbstverständliche, das Kausale und Berechenbare förderten, die letztlich selbst das Totale ermöglichten. Das logische Folgern hört mit dem Denken ganz auf, denn die Frage bedeutet Gefahr, entreißt sie doch dem Selbstverständlichen den Boden. Der Totalitarismus und der aus ihm resultierende Traditionsbruch hat – so Arendts These – die Menschen so entsetzt, so ratlos zurückgelassen, dass sie nach einfachen und kontrollierbaren Antworten suchten. Sie erinnert an das Wort »Wer A sagt, muss auch B sagen«, das der Angst, sich in Widersprüche zu verwickeln, abhelfen soll: Wir fürchten uns vor einem Widerspruch mit uns selbst und verbleiben im zwangsläufigen Schlussfolgern. Sowohl der vermeintlich selbstverständliche Prozess, der immer den gleichen kausalen Abläufen folgt, wie das Denken in Kategorien, das das Einzelne, nicht zu Erklärende, nicht Unterzuordnende, einfach verdeckt und für nichtig erklärt, sollen die Gefahr des Neuen bannen, sollen der menschlichen Spontaneität, der Fähigkeit, »eine Reihe von vorne anzufangen«, den Weg versperren.

Dies lässt sich gut an dem gegenwärtigen Drang verdeutlichen, jeden Agonismus sogleich zu einem Antagonismus zu erklären: In Diskussionen zeigt sich, dass das Denken in Kategorien wie auch das Prozessdenken zu einer Unfähigkeit führt, das Andere zu denken, in einen Austausch zu treten, meist gar es nur zu tolerieren. Egal welche politische Fragestellung man derzeit betrachtet, etwa wenn es um die Frage danach geht, ob die Politik der Freiheit oder der Sicherheit zu dienen habe, oder ob die Politik ausschließlich den Vielen oder um der Gerechtigkeit willen zeitweise nur einzelnen Identitäten zu dienen habe: Klar ist, es gibt zwei Lager, und einem davon gehören wir zu, ob wir wollen oder nicht. Wir stellen uns Gemeinschaft, stellen uns die Anderen wie auch uns selbst nur noch als A oder Nicht-A vor. Mit Arendts Denken der Pluralität lässt sich gerade hier ansetzen: Denn eben dort, *zwischen* diesen beiden Polen, *zwischen* diesen Meinungslagern und Selbstverständlichkeiten, *gerade dort* befindet sich der Raum der politischen Gemeinschaft.

Die Negierung des Zwischenraums ist ebenso das Resultat des Zwangs, Aussagen im politischen Raum könnten immer nur ›rechts‹ oder ›linksliberal‹ sein. In diesem Sinne muss jede Kritik an einer vermeintlich ›linksliberalen‹ Haltung, sei sie nun vollkommen unsinnig oder durchdacht, als ›rechts‹ bezeichnet werden – oder zumindest als eine, die dem ›rechten Lager‹ zwangsläufig in die Hände spielt. Arendt antwortet, danach befragt, welchem politischen Lager sie sich zugehörig fühle, sie glaube nicht, »daß auf diese Weise die wirklichen Fragen dieses Jahrhunderts eine wie auch immer geartete Erhellung erfahren«⁷⁰. Vielmehr – so ließe sich weiterdenken – wird so gerade der Zwischenraum verdunkelt, den Arendt für eine gute politische Gemeinschaft für unablässig hält, in dem »die wirklichen Fragen dieses Jahrhunderts« gemeinsam

70 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*. In: dies.: *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2006², S. 109. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*.)

diskutiert, reflektiert und beurteilt werden, der die Menschen als Gleiche zusammenkommen lässt, ihnen aber ihre absolute Verschiedenheit nicht nimmt, sondern diese gerade als *Voraussetzung* für ein wirkliches Gespräch erachtet. Innerhalb eines selbstverständlichen Denkens in ›A‹ und ›Nicht-A‹ muss jedoch jede Frage Gefahr bedeuten, denn sie heißt, dass möglicherweise Menschen aus dem vermeintlich ›Guten‹ zum ›Bösen‹ überlaufen, was es entschieden zu verhindern gilt. Eine Gesellschaft, die so denkt, muss *jeden* Dialog, *jede* Kritik, *jeden* Einwand im Keim ersticken. Wenn sie den ›guten‹ Prozess fortsetzen will, muss sie stetig daran arbeiten, das Selbstverständliche zu bestärken.

Was aber bedeutet es für eine Gesellschaft, *die Frage* als gefährlich zu verstehen? Was bedeutet es, eine andere Position für unverantwortlich zu halten, weil sie auf ›die falschen Gedanken‹ bringe? Ich halte *diese* Haltung für deutlich gefährlicher: zu glauben, eine Gesellschaft halte es nicht aus, sich über eine Frage zu streiten, die Menschen seien nicht in der Lage, einen eigenen Gedanken zu fassen und müssten deshalb vor Kritik *gar bewahrt* werden. Und ist es nicht so, dass die reflektierende Überlegung, der Versuch der Argumentation gerade unterbrochen und für unnötig erklärt werden, wenn jedes nicht ›Nicht-A‹ immer gleich ›A‹ bedeutet? Führt es nicht gerade dazu, sich schneller in eine Identität drängen zu lassen, und eben *nicht* mehr nachdenken und argumentieren zu müssen, um die eigene Position zu verteidigen? Mit Arendt muss unablässig die Gefahr betont bleiben, die darin liegt, die Menschen in ein »grotesk-gigantisches Einzelwesen« zusammenzuschweißen – ganz egal zu welchem Zweck. Denn auch wenn diese Masse etwa für das Gerechtere, das Gleichere kämpft, muss sie im Kampf doch die Einzelheit der Menschen, die allein sie handlungsfähig – *frei* – sein lässt, übergehen. Es sind doch gerade solche Ver-allgemeinerungen, die zu Rassismen, zu Ausgrenzungen und Ideologien führen. Ein Verständnis des Guten, das in dieser Weise in Kategorien denkt, steht Arendts Verständnis gerade entgegen, denn es setzt das Gute *als ›A‹, als Selbstverständliches*, und sagt, es *könne* und *müsse* erlernt und gelehrt werden – gerade dies aber schließt für Arendt mit dem Guten ab.

Der Traditionsbruch, der durch das moderne rationalisierte und industrialisierte Denken seinen Anfang nahm und der im Totalitarismus seinen grausamen Höhepunkt fand, ruft die Frage nach dem Guten in dem Sinne *als Neue* auf, als die allgemeinen Tugendlehren und anderen Berechnungen eines verallgemeinerbaren Guten diesem motivlosen, weil selbstverständlichen und scheinbar kausalen Prozess nichts mehr entgegensetzen können. Eine in diesem Sinne selbstverständliche Festsetzbarkeit des Guten muss für Arendt sogar im Gegenteil gerade die Gefahr mit sich bringen, den Boden für neue Selbstverständlichkeiten zu bereiten; denn es hatte sich gezeigt, dass verallgemeinerbare Regeln einfach ausgetauscht werden können »wie Tischsitten«⁷¹. Hannah Arendts Theorie des Guten ist also keinesfalls einfach innerhalb der Tradition von Aristoteles, von Kant oder Heidegger zu verstehen, sondern bildet ebendiesen Bruch auch

71 Hannah Arendt [1964-65]: *Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur?* Hg. v. Marie Luise Knott. Übers. v. Eike Geisel. München 2018, S. 44. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur?*.)

in der Geschichte der Moralphilosophie ab: Was das Gute sei, muss absolut neu gefragt, bedacht, beurteilt, erzählt werden.

Arendt fragt nach dem Guten ganz ohne die festen Gründe der Tradition – sie hat die *Last*, vor allem aber auch die *Freiheit*, eine neue, noch nicht beantwortete Frage zu stellen. Die Frage nach dem Guten, der sich dieses Buch widmet, zeigt Arendts Denken als wirklichen Neuanfang: ein Denken des Guten, das nicht den Halt eines Geländers sucht. Im Bruch mit der selbstverständlich machenden Tradition kann die Möglichkeit des Neuen liegen. Im gewöhnlichen Verständnis von Moral könnte man freilich sagen, dass Arendts Verständnis keinen Platz innerhalb der Moralphilosophie hätte; fragt sie doch *gerade nicht* nach dem verallgemeinerbaren Guten, sondern hält dieses gerade *nur dort* für möglich, wo es in der Frage der Vielen steht. Mir scheint das genaue Gegenteil zuzutreffen: *Gerade* diese Weise, das Gute zu denken – vielleicht *nur* sie – ist unserem Heute angemessen. So könnte man sagen, dass der Traditionsbruch wie auch der Bruch, den der Totalitarismus hinterließ, mit all solchen Moraltheorien gebrochen hat, die Moral als etwas begreifen, das die Einzelnen in ihrer Vereinzelnung betrifft: Hier hat sich gezeigt, dass jede Frage angewiesen ist auf Pluralität und gefährdet durch starre Regeln, Einseitigkeit und Gedankenlosigkeit. Arendt spricht von einer »zerstückelten Vergangenheit, die ihre Bewertungsgewißheit verloren hat«⁷² und die den Menschen nun gerade deshalb in seine Fähigkeit, »Dinge an sich selbst zu beurteilen«⁷³, zurückführen kann. Der Bruch würde so zunächst eine Befreiung aus allem Selbstverständlichen bedeuten, das das Menschliche eingrenzt oder gar übergeht. Befreit aber von diesen Fesseln gilt es dann, nicht Abschluss, sondern *Aufschluss* und *Anfang* zu denken.

72 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Hg. v. Mary McCarthy. Übers. v. Hermann Vetter. München/Berlin 2015⁸, S. 207f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes*.)

73 Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2010⁴, S. 22f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Was ist Politik?*.)

II. »... und damit auf das unheimlichste *im Freien*.«¹ Einleitende Worte

Die Kunst fliegt um die Wahrheit, aber mit der entschiedenen Absicht, sich nicht zu verbrennen. Ihre Fähigkeit besteht darin, in der dunklen Leere einen Ort zu finden.

Franz Kafka: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*

*Der Mensch ist ein Mensch ist ein Mensch ist ein Mensch ...*² Was aber ist ein Mensch? Ein Mensch ist – so könnte man schnell weitereilen – was er ist, ein Mensch eben. Eingepfercht in das enge Gewand seines Begriffs ist er ein Mensch unter vielen, bloß Mensch unter all den anderen Menschen, die durch ihre Eigenschaften demselben Begriff unterworfen sind. Wie aber *diesen einen Menschen da* meinen, der da ist, *wer* er ist?

Nun, könnte der nächste Versuch der Abwehr lauten, was ein Mensch sei, ist doch eine Frage der Anthropologie. Man möchte demnach geneigt sein, zu antworten: Ein Mensch ist ein Wesen, dem diese oder jene Eigenschaften zukommen, die ihn dieser oder jener Gattung zuordnen. Die Frage *ist* dann eine Frage der Anthropologie. Ich möchte hier aber nicht auf die Frage hinaus, wie es um die Gattung Mensch bestellt ist, sondern darauf, was es mit *diesem einen Menschen* auf sich hat. Der nächste Versuch könnte nun darin bestehen, die Beschreibung in genauerer Weise vorzunehmen, ihn in noch engere Kategorien zu bringen, um ihm alsdann näherzukommen. Womöglich wäre diese Annäherung aber keine an das *Wer*, das ich mich hier zu suchen auf den Weg gemacht habe, sondern nur eine an das *Was*, an Kategorien also, die *dem einen da* nicht näherbringen, sondern ihn vielmehr immer weiter entfernen, ihn aus dem Sichtfeld – oder vielleicht überhaupt – verschwinden lassen.

-
- 1 Vgl. Paul Celan [1958]: *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen*. In: ders.: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*. Dritter Band: *Gedichte, Prosa, Reden*. Berlin 2000, S. 186.
 - 2 Von Gertrude Stein stammen die berühmten Zeilen: »Rose is a rose is a rose is a rose«. (Gertrude Stein [1913]: *Sacred Emily*. In: dies.: *Geography and Plays*. Wisconsin 1993, S. 187. Auch Arendt weist auf dieses Wort hin; vgl. dazu: Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 123.)

Was den einen Menschen aber als Einzelnen beschreibbar macht, was ihn auszeichnet, lässt sich offenbar nur in *Eigenschaften* angeben. Und doch – ganz gleich, wie präzise auch immer – es bleibt so etwas wie ein Unbehagen: Ist es denn *wirklich* der Mensch, dieser eine Mensch, den wir da in seinen eigensten Eigenschaften bestimmt haben? Ist da wirklich so gar nichts, das diesen einen Menschen womöglich *nicht* bloß unterscheidet, sondern sogar zu einem absolut Verschiedenen, nicht in den Vergleich zu Setzenden macht? Wenn dem so ist, was sollte das denn sein? Oder gar kein ›Was‹? Was aber dann? Die Frage lässt ratlos zurück. Zugleich aber lässt sie uns auch keine Ruhe. Was ist es denn mit diesem ›Was‹? Es gibt kein ›Etwas‹ ohne ›-was‹. Was nicht etwas ist, das ist offenbar nichts und also nicht. Umgekehrt ist dasjenige, was etwas ist, auch schon alles, was es gibt. In dieser Weise ist jedes Etwas durch ein Was bestimmt.

Dieser Sachverhalt lässt sich auch anders ausdrücken: Das Seiende ist nicht anders denn als Geformtes. Ein jedes *Erkennen* ist uns das Erkennen einer *Form*: eines Umrisses, eines in irgendeiner Weise Unterschiedenen. Die Art von Form, um die es hier geht, pflegt man sonst auch als Begriff zu bezeichnen, sofern man darunter nicht bloß dasjenige versteht, was von einer Sache faktisch begriffen wird, sondern all das, was an ihr überhaupt auch nur begreifbar ist. Das Was-Sein, die Form und der Begriff kommen in diesem Sinne überein: Sie machen erkennen, was durch seine Eigenschaften von anderem zu unterscheiden ist. Erst dieser Unterschied erlaubt es, die Dinge als Einzeldinge zu erfassen und bildet so die Voraussetzung für ein Erkennen. Diese Unterscheidung der Qualitäten der Dinge, die ihre Trennung erst ermöglicht, gilt uns jedoch bereits als das Erkennen der Dinge selbst. Ein Erkennen aber, das auf Eigenschaften beruht, das das Einzelne vergleicht und mit anderem, Ähnlichem zusammenstellt und als Gleiches wertet, kann niemals zeigen, *dass* etwas *ist*. Es kann immer nur Qualitäten beschreiben, aufzählen, einordnen: das Einzelne vergessen machen.

Was *ist* dieser eine Mensch aber außer ›seinem‹ Begriff, dem Begriff, der ihn unterordnet, der es ermöglicht, über ihn zu sprechen als ein Wesen, das wir Mensch nennen? Was könnte er sein, wenn nicht Begriffe es auszudrücken vermöchten? Und wie diesen nicht durch Sprache Fassbaren meinen, wenn der Mensch doch *meinen* immer nur kraft der Sprache kann? Dieser Einzelne, der das Unbeschreibliche sieht und es als unbeschreibbar, nicht fassbar empfindet, was bleibt ihm anderes, als es, indem er es ›unbeschreibbar‹ nennt, nur wieder zu bezeichnen? Was könnte er auch anderes tun? Oder ist eine Sprache denkbar, die gegen die Grenzen des begrifflichen Sprechens anstürmt, sie womöglich niederreißt? Eine Sprache, die nicht nur Mittel ist, um die Dinge einzufangen und festzusetzen, ohne zu erkennen, *dass* sie *sie* sind, und anstelle dessen nur feststellt, *was* sie sind. Eine solche Sprache könnte sich den Einzelnen entgegenprechen, sie könnte die absolut Verschiedenen erscheinen lassen, indem sie nach ihnen fragt, indem sie sie als In-Frage-Stehende in gewisser Weise offenlässt. Ich möchte hier den Versuch wagen, nach den Menschen zu fragen, ohne bei ihrem Was-sein stehen-zubleiben. Ein solches Fragen wird sich erheben müssen aus dem Zwischen der Form, aus den Zwischenräumen der Sprache selbst.

Diesen zwei Spuren – der Frage nach der Menschlichkeit der Menschen und der Frage nach der Sagbarkeit des Einzelnen – werden meine Überlegungen folgen. Es sind diese zwei Wege, die sich aus Hannah Arendts Frage nach dem Guten eröffnen: Das

Gute nämlich ist – im Gegensatz zum Bösen – das *eigentlich Menschliche*: »Ich bin in der Tat [...] der Meinung, dass das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, keine Dämonie. Es kann die ganze Welt verwüsten, gerade weil es wie ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert. Tief aber, und radikal ist immer nur *das Gute*.«³ Das Böse ist immer bloß äußerlich, in seiner Äußerlichkeit aber extrem, es kann den Menschen in einer Weise ummanteln, dass es ihn vollkommen und bis aufs Äußerste verdeckt. Das Böse, das die Welt zur Wüste macht, macht die Menschen – die sich als Menschen nur in dieser Welt zeigen können – zu *einem Menschen*, ver-wüestet so auch die Menschen selbst, gleicht sie einander bis zur Unkenntlichkeit an. Dies geschieht, wie auf den folgenden Seiten zu zeigen sein wird, indem das Einzelne – *die (je einzelnen) Menschen* – zum Allgemeinen – *dem Menschen* –, zum Selbstverständlichen und Vergleichbaren erklärt wird.

Sind die Menschen einmal in einen Menschen geformt, sind die Anderen *als Andere* nicht mehr vorstellbar, kann es sie in gewisser Weise nicht mehr geben: »Und das habe ich eigentlich gemeint mit der Banalität. Da ist keine Tiefe – das ist nicht dämonisch! Das ist einfach der Unwille, sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem anderen ist.«⁴ Sich die Lage der Anderen vorzustellen – vielmehr sie sich überhaupt *als Andere* vorzustellen –, ist in solcher Verwüstung kaum mehr möglich. Auch ist hier nicht von einem Willen die Rede, der sich verweigert, sondern von der Willenlosigkeit, die nur noch geschehen lässt. Das Gute also steht in einem Verhältnis zum Willen, zur Entscheidung, es nicht einfach *gut sein zu lassen*, sondern immer wieder neu zu denken und zu urteilen. Dies heißt auch, dass jede Frage immer wieder neu gestellt, wieder und wieder in die Frage zurück-gestellt werden muss; kein Urteil ist je gesprochen, immer wieder entsteht es zwischen den Menschen, die sich ihm stellen. Nur in diesem Denken des Einzelnen liegt die Möglichkeit des Guten, die menschliche Möglichkeit des Neuanfangs und der Freiheit. In diesem Sinne ist die Frage nach dem *Guten* die Frage nach der *Menschlichkeit der Menschen*.

Die Erfahrungen des letzten Jahrhunderts aber lassen solche Unsicherheit als Bedrohung erscheinen und den Wunsch nach endgültiger Antwort laut werden. So wächst das Verlangen nach Selbstverständlichkeiten, die nicht mehr in Frage gestellt werden müssen. Als eine solche Selbstverständlichkeit ist die Vorstellung eines natürlichen Geschichtsverlaufs zu interpretieren; so liegt darin zum einen die beruhigende Sicherheit der Festsetzung, zum anderen das Gebot der Fügsamkeit gegenüber einem vorgeschriebenen Verlauf, der nicht zu ändern und nicht aufzuhalten ist. Weiterhin »tritt an die Seite der angeblichen Erbarmungslosigkeit der Natur oder Geschichte, die [...] menschliche Logik. Diese Logik [...] überzeugt Menschen, die sich auf ihre Erfahrungen nicht mehr verlassen wollen, weil sie sich mit ihnen in der Welt nicht mehr zurecht-

3 Hannah Arendt [1963]: *Arendt an Scholem*, S. 444. [Hervorhebung der Autorin.]

4 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*. Hannah Arendt – Joachim Fest: *Die Rundfunksendung vom 9. November 1964*. In: Ursula Ludz/Thomas Wild (Hg.): Hannah Arendt, Joachim Fest. Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. München 2013, S. 44. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Eichmann war von empörender Dummheit*.)

finden können.«⁵ Es ist dieses Mitgerissenwerden, das Hannah Arendt als ein wesentliches Kennzeichen der Totalitarismen des vergangenen Jahrhunderts beschreibt – ein Immer-in-Bewegung-Bleiben, das mir auch heute noch lebendig scheint, in gewisser Weise vielleicht vollends von den Ketten gelassen. »An die Stelle der Orientierung in der Welt tritt der Zwang, mit dem man sich selbst zwingt, von dem reißenden Strom übermenschlicher, natürlicher oder geschichtlicher Kräfte mitgerissen zu werden.«⁶

Die Unüberschaubarkeit der Welt lässt den Wunsch nach Erklärungen laut werden und was zu Arendts Zeiten das unablässige Fortschreiten von Natur und Geschichte übernehmen sollte, kann heute auf die in gleicher Weise machtvolle Entwicklung der Technik übertragen werden. Ihr unablässiges Fortschreiten und das selbstverständlich ›Gute‹, das einer jeden Entwicklung zugeschrieben wird, eignet sich in gleicher Weise zur Unterwerfung: Ihr reißender Strom zwingt in einen Zwang zur Verbesserung, der die Frage aussetzt, da in ihm die Richtung immer schon vorausgesetzt ist. Das Bessere, in das sich das Gute zu steigern scheint, hat aber mit dem Guten wenig – vielmehr nichts – gemein: Das Gute nämlich ist ja das gerade nicht Vergleichbare, das hier in den Vergleich gezwungen werden soll. Fast will es scheinen, das Gute wolle sich im Besseren selbst davonlaufen, sich in dem Sturm ein Heim suchen, den »wir den Fortschritt nennen«⁷. Solches Sich-Anheimgeben aber muss eine Selbstverständlichkeit bedeuten, eine Oberfläche, die die Welt als Im-Fortschritt-Begriffene ergreift und so zum Verschwinden bringt. Diese Idee zwingt Geschichte und Menschen in eine Form, die sie – einmal als ›Geschichte‹ und ›Mensch‹ benannt – erstarren lässt. Die Einzelnen werden dargestellt, »als seien alle zusammengeschmolzen in ein grotesk-gigantisches Einzelwesen«⁸: Die absolut Verschiedenen kann es nicht mehr geben, die Einzelnen sind bloß *eine* mögliche Form, ein bestimmter und bestimmbarer Typus ›des Menschen‹, der auf ewig im Fortschritt begriffen ist. Arendt schreibt: »Im Fortschritt versteht der Mensch sich als Exemplar der Gattung, nur das Menschengeschlecht schreitet fort.«⁹

Die Welt aber, von der Arendt spricht, entsteht und vergeht ausschließlich *zwischen den Menschen*, diesen je Einzelnen, und kann so in einem für notwendig erklärten Geschichtsverlauf nicht sein. Somit fängt die Geschichte der Menschen an, wenn die vermeintlich messbare, natürliche Geschichte ein Ende findet – sie fängt an, mit jeder Geburt auf's Neue, da jede Geburt ein Anfang ist; so Anfang sein, das meint aber: nicht bloß das Vorgefundene fortführen und in den gegebenen Strom sich einspeisen, sondern gerade den Abbruch und den Ausbruch wagen; so Anfang sein, das heißt: Aufhören auf ein Neues, das in der natürlichen Geschichte nicht angelegt war. Die scheinbare

5 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror. Wesen und Originalität der totalitären Herrschaft*. In: dies.: Kritische Gesamtausgabe, Sechster Band: The Modern Challenge to Tradition/Fragments eines Buchs. Hg. v. Barbara Hahn/James McFarland. Göttingen 2018, S. 19. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Ideologie und Terror*.)

6 Ebenda.

7 Walter Benjamin [1942]: *Über den Begriff der Geschichte*. In: ders.: *Gesammelte Schriften I/2: Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 697f. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*.)

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

9 Hannah Arendt [1967]: *Denktagebuch (1950-1973), Erster Band*, S. 662f.

Kontinuität wird durchbrochen durch »die Geburt jedes neuen Menschen, der in dieses Zusammenleben hineingeboren wird, weil mit jeder neuen Geburt ein *neuer Anfang*, eine neue Freiheit, eine neue Welt anhebt«¹⁰.

Ein Fragen nach den Menschen, das jetzt fragt und nur in der Frage ist, wird »weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen«; es wird »ganz gegenwärtig«¹¹ sein. Solche Gegenwärtigkeit, die mit der Frage nach den Menschen immer wieder aufs Neue anhebt, kann sich auf keine Selbstverständlichkeit, auf keine Vergleichbarkeit und keine Kategorie verlassen; ein wirkliches Fragen muss mehr Hören als Sprechen sein, muss »in jene große Stille hineinhorchen«¹², die jedes wirkliche Fragen eröffnet. Die Frage nach dem Guten also möchte ein Streben nach dem Besseren und Besten nicht bewerten, sondern vielmehr durch solches Fragen auch die Frage in den Raum stellen, was wir verlieren – vielmehr: *wen* wir verlieren – wenn wir es nicht mehr wagen, die Frage nach den Menschen zu stellen. Über Arendts Begriff des Bösen ist viel, über den des Guten hingegen kaum gesprochen worden.¹³ Im Folgenden wird zu zeigen sein, inwiefern es *gerade diese Frage* ist, um die Arendts Schriften – ihre Versuche zu verstehen – kreisen.

Die sprachlichen Unterscheidungen, die sich als Denkwege durch Arendts gesamtes Werk ziehen, trennen auf, eröffnen Lücken und auf diese Weise Zugänge zum Zwischenraum des Fragens. Wenn das Politische nicht einfach in das Soziale verwandelt werden kann – *was heißt dann Politik?* Wenn das Handeln nicht einfach eine irgendwie zu unterscheidende Art des Herstellens ist – *was heißt dann Handeln?* Dem entspricht letztlich auch Mary McCarthys berühmter Satz, mit dem sie in Bezug auf Arendts Scheidung des Politischen vom Sozialen fragt: »Was eigentlich soll jemand auf der öffentlichen Bühne, im öffentlichen Raum noch tun, wenn er sich nicht mit dem Sozialen befasst? Was bleibt da noch?«¹⁴ Auf diese Weise werden die bestehenden Begriffe immer wieder aufs Neue in Frage gestellt, keine Zuweisung ist je endgültig. Hier erst ist Raum für das Gute, das in einem Sprechen zwischen Menschen sich nur dann zeigen kann, wenn diese sich in der Frage begegnen, deren Antwort sie nicht bereits zu kennen glauben. Das Böse zeichnet sich durch solch bereits beantwortetes Fragen aus, es bewegt sich innerhalb von Klischees und Wiederholungen, es ist so das ewig Alte und Unveränderbare, das nichts mehr will, das nur noch geschehen lässt. So ist es niemals »Resultat

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

11 Diesen Ausspruch Karl Jaspers' stellt Arendt ihrem Totalitarismus-Buch voran: Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München 1996⁵, S. 5.

12 Martin Heidegger [1937-38]: *Grundfrage als geschichtliche Besinnung*. In: ders.: Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1923-1944, Band 45: Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte ›Probleme‹ der ›Logik‹. Frankfurt a.M. 1992², S. 44.

13 Die einzige Ausnahme bildet ein Buch Eva von Redeckers, das sich mit Arendts Moralphilosophie befasst. (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten. Hannah Arendts Moralphilosophie*. Berlin 2013; im Folgenden zitiert als: Eva von Redecker: *Gravitation zum Guten*.)

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

des bösen Willens, der das Böse um des Bösen willen will [...], das Unheil kommt aus der Verflachung«¹⁵.

Es ist diese Neufassung des Bösen, die etwas über das Heute sagen kann, die direkt in die Gegenwart hineinspricht: Die Vermassung, die Aus- und Zurichtung auf das eine Gleis des Selbstverständlichen, die dieses Böse hervorbringt, zeigt sich jetzt als Voraussetzung und Folge der Verflechtung jenes den gesamten Erdball umspannenden Wirtschaftssystems mit einer zunehmend ›vernetzten‹ Kultur. Obwohl so viel wie nie über die Notwendigkeit eines Wachstums diskutiert wird, betrachten wir heute Produkte und Menschen weiterhin – möglicherweise so sehr wie nie zuvor – als unendlich Vergleich- und Verbesserbare. So halten sich die Menschen nicht mehr nur durch den Kauf *besserer* Produkte für aufwertbar, sondern auch durch den Erwerb von immaterieller Weiterentwicklung, die hin zu einem *besseren* oder *höheren Selbst* führen soll. Die sogenannten Sozialen Medien befördern durchaus nicht Vielheit und Individualität, vielmehr werden sie im Gegenteil zu Vergleichs-Portalen oder -Fenstern, deren Ausblick auf das Immer-Gleiche geht. Sogar die geteilte Welt selbst ist nicht mehr einzigartig, sondern scheint uns heute durch eine andere – eher noch: durch tausendfach ›geteilte‹ virtuelle Realitäten – ersetzbar.

Diese Entwicklung zeichnet sich auch in dem ab, was wir heute unter einer Meinung verstehen: die eingehegte Vervielfältigung des eigenen Standpunkts, der so wenig als möglich hinterfragt werden soll, steht er doch in dauerhaftem Konflikt mit scheinbar unvereinbaren anderen Meinungen sowie immer weiter reichendem wissenschaftlich Beweisbarem. Politische Urteilsfindung meint heute vielmehr Einordnung in Gruppierungen, als dass es im Arendt'schen Sinne bedeutete, im gemeinsamen Gespräch das Neue denkbar werden zu lassen. Es wird sich im Laufe meiner Ausführungen zeigen, dass es am Ende weniger entscheidend ist, *was* eine vereinheitlichende Gruppe anstrebt, sondern dass die Gefahr viel eher darin liegt, dass sie überhaupt *nur noch strebt*, und *nicht mehr fragt*. Denn auch darin zeigt sich die Tendenz zur Vermassung, dass unsere Zeit die Politik nur noch als ein Mittel betrachtet, der je eigenen Position zum Sieg zu verhelfen, während die Möglichkeit, sie im Sinne Arendts als einen Ort der Frage zu betrachten, die *den Anderen* Raum schafft, gänzlich in den Hintergrund tritt.

Ich werde mich diesen Fragen sowohl über Hannah Arendts als auch über Walter Benjamins Gedankenwege zu nähern suchen, da sie gemeinsam das hier Entscheidende beleuchten können: Für beide muss die Frage nach dem Guten und dem Bösen in der Sprache selbst liegen. Wenn das Böse in der Verallgemeinerung des absolut Einzelnen liegt, wie könnte dann eine Sprache sprechen, die diesem Einzelnen entspricht? Es wird sich zeigen, dass sich für beide dies Einzelne als auf die Vielen angewiesen erweist, wie auch umgekehrt Vielheit nur als aus wirklich Einzelnen bestehend denkbar ist. Die meines Erachtens wichtigste Gemeinsamkeit zeigt sich aber in einem weiteren Schritt: Das Gute ist letztlich einzig denkbar in einem Zwischen, das ich auf verschiedenen Wegen zu umkreisen versuchen werde. Das Böse liegt – so wird sich zeigen – gerade in einer Sprachlosigkeit, der ich alsdann drei Sprechweisen entgegenzustellen gedenke, die dem Bösen in diesem Sinne entgegenstehen können, die die Möglichkeit einer zwischen-

15 Hannah Arendt [1963-64]: *Denktagebuch (1950-1973)*, Zweiter Band, S. 623.

menschlichen Welt eröffnen: Ich werde also in drei sprachlichen Schritten vorgehen, indem ich mich dem Denken, dem Urteilen und dem Erzählen als Erscheinungen des Guten zuwende.

Das Böse beendet das Fragen nach dem Menschen, es sagt: *Der Mensch ist, was er ist*. An dieser Stelle des Abbruchs der Frage nun setzt das Gute an, setzt es dem Ende einen Anfang entgegen, indem es nach dem *Wer* zu fragen wagt. Das Gute ist an sich schon Neuanfang, kann nur als solcher überhaupt in Erscheinung treten und ist so immer ein *Wagnis*. »Und nun würde ich sagen, daß dieses Wagnis nur möglich ist im Vertrauen auf die Menschen. Das heißt, in einem – schwer genau zu fassenden, aber grundsätzlichen – Vertrauen auf das Menschliche aller Menschen.«¹⁶ Jedes Sprechen, sofern es zwischen Einzelnen geschieht, setzt einen neuen Anfang, einen Anfang, der als in dieser Weise absolut neuer weder berechnet noch zielgerichtet sein kann. Das Gute spricht im Vertrauen, es spricht umwegig, verliert sich nicht auf den festgesetzten Pfaden der Selbstverständlichkeiten, es spricht an, ohne auszusprechen, es fragt vielmehr und hört; ja – in gewisser Weise könnten wir versucht sein, solches Sprechen ein *Schweigen* zu nennen.

16 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*. In: dies.: *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2006², S. 72. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*.)

III. »Verlässlichkeit findet sich einzig in den bedeutungslosen Tautologien des Selbstverständlichen.«¹ Das Böse

Seht! Ich zeige euch den letzten Menschen.
>Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?< – so fragt der letzte Mensch und blinzelt. Die Erde ist dann klein geworden, und auf ihr hüpfet der letzte Mensch, der Alles klein macht.

Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra

»Ein guter Mensch in seinem dunklen Drange/Ist sich des rechten Weges wohl bewusst«², so ist es im *Faust* zu lesen; Mephistopheles erscheint als »Teil von jener Kraft,/ Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.«³ Das Böse ist Versuchung und wer ihr widerstehen will, muss sein eigenes Wollen bekämpfen und unterwerfen. Es zerrt an uns, möchte uns versuchen, eine fremde Macht, ein dunkles Verlangen, zugleich aber sind wir es doch ganz selbst, die uns da versuchen und versucht sind. Richard III. fürchtet nichts anderes mehr als sich selbst: »What do I fear? Myself? There's none else by; Richard loves Richard, that is, I and I. [...] I am a villain [...]. My conscience hath a thousand several tongues, And every tongue brings in a several tale, And every tale condemns me for a villain.«⁴ Er beschließt, in Anbetracht der eigenen Hässlichkeit, die ihm ein angemessenes Leben zu verwehren scheint, sich der bösen Versuchung hinzugeben, mordet zunächst seine beiden Brüder, später die Thronfolger des Königs und seine Frau. Auch Faust ist seines Lebens müde und beschließt so, dem Teufel seine Seele zu verkaufen, wenn dieser ihn aus seiner Unzufriedenheit befreien könne. Macbeth tötet – angetrieben vom Machthunger seiner Frau – all seine Rivalen um die Herrschaft über Schottland, Claggart verleumdet Billy Budd aus Neid und Missgunst. Klytaimestra

1 Vgl. Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München 2016⁴, S. 121. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Verstehen und Politik*.)

2 Johann Wolfgang von Goethe [1808]: *Faust*, S. 18.

3 Ebenda, S. 47.

4 William Shakespeare [1597]: *King Richard III*. Hg. v. A. Hammond. New York 1981, S. 318f.

mordet ihren Mann und dessen Geliebte Cassandra aus Eifersucht mit einer Doppeltaxt – »Wo ich erschlug, da stehe ich, bei vollbrachter Tat./Und also führte ich es auch – ich leugne es nicht –,/Daß keine Flucht und Abwehr des Geschicks mehr blieb./[...]Und zweimal trifft mein Schlag ihn, zweimal schreit er auf/[...]/So liegt er da, und seine Seele würgt er aus./So wie er ausbricht einen scharfen Strahl von Blut,/Mit dunklem Sprühn purpurnen Taues trifft er mich. [...]//Ich jauchze auf. [...] Mit so viel Fluch und Übel füllte dieser Mann/Den Krug im Haus. Nun kehrt er heim und schlürft ihn selbst.«⁵ Auch Medea vergiftet, von Rache und Verzweiflung getrieben, zunächst die Geliebte ihres Mannes – »Und nimmt den Schmuck sie, legt ihn an, so geht sie kläglich/zugrund, mit Haut und Haar, und jeder, der die Braut berührt; mit solchem Gift will ich die Gaben netzen«⁶ – und ermordet zuletzt ihre eigenen Kinder – »Wird so mein Mann am tiefsten doch getroffen werden!«⁷ Sie kann dem Verlangen nach Vergeltung nicht mehr standhalten, zu tief ist die Demütigung: »Ich weiß/welch gräßliches Verbrechen ich verüben will./Doch über meine Einsicht siegt das Herz, das für/die Menschen eine Quelle größten Unheils ist.«⁸

Das Böse zeichnet sich aus durch die dunkle Versuchung, die von ihm ausgeht, die Möglichkeit, »etwas aus sich zu machen«, wenn Tugendhaftigkeit solchen Weg versperrt hält; die Möglichkeit, Unrechtes zu vergelten. Es ist bedrohlich, weil es Entscheidung bedeutet, und deshalb so verlockend, weil es dementsprechend auch immer *möglich* und *wählbar* ist. Das Böse wird angetrieben von Habgier, von Neid und Rachsucht, es setzt ein Ziel. Sobald die Lust an diesem Ziel nun die Abscheu gegen das Verbrechen übersteigt, ist dem Bösen ein Grund gelegt, auf dem es gedeihen kann. In diesem Sinne beginnt Kant seine *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.«⁹ Gemeint ist hier nicht irgendein Antrieb – egal wodurch hervorgerufen oder worauf gerichtet –, sondern »der auf die Erfüllung des Sittengesetzes gerichtete Wille«¹⁰. Solcher Wille kann das Böse insofern verhindern, als dieses *selbst* immer willentlich ist, Kant nennt einen Menschen demnach nicht darum böse, »weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen«¹¹.

-
- 5 Aischylos [ca. 458 v. Chr.]: *Orestie*. In: ders.: *Orestie/Agamemnon/Die Totenspende/Die Eumeniden*. Stuttgart 1959, S. 55.
- 6 Euripides [ca. 431 v. Chr.]: *Medeia*. In: ders.: *Tragödien*. Übers. v. Dietrich Ebener. Berlin 1972, S. 103.
- 7 Ebenda, S. 105.
- 8 Ebenda, S. 121.
- 9 Immanuel Kant [1785]: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: ders.: *Werke in sechs Bänden*, Vierter Band: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956, S. 19/BA 1,2. (Im Folgenden zitiert als: Immanuel Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.)
- 10 Julian Nida-Rümelin [2006]: *Persönliche Schuld und politischer Wahn*. In: Detlef Horster (Hg.): *Das Böse neu denken*. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005. Weilerswist 2006, S. 65.
- 11 Immanuel Kant [1793]: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: ders.: *Werke in sechs Bänden*, Vierter Band: *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956, S. 666/BA 5,6. (Im Folgenden zitiert als: Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.)

Solche Motive nun sind es gerade, die Arendt – es wird auf den folgenden Seiten die Rede davon sein – dem Bösen abspricht. Kant nennt dieses Böse radikal, und zwar deshalb, weil es »den Grund aller Maximen« verderbe – jener, nach denen der Wille sich zu richten hat. Radikal also deshalb, weil es den Grund des Guten zerstört: So sei es »durch menschliche Kräfte nicht zu vertilgen, weil dieses nur durch gute Maximen geschehen könnte, welches, wenn der oberste subjektive Grund aller Maximen als verderbt vorausgesetzt wird, nicht stattfinden kann«¹². An Karl Jaspers schreibt Arendt 1951 in einem Brief zu der Frage danach, ob »moderne Verbrechen« noch in dieser Weise verstehbar seien: »Die abendländische Tradition krankt an dem Vorurteil, dass das Böseste, was der Mensch tun kann, aus den Lastern der Selbstsucht stammt, während wir wissen, daß das Böseste oder das radikal Böse mit solchen menschlich begreifbaren, sündigen Motiven gar nichts mehr zu tun hat.«¹³

Das Böse, dem wir uns heute gegenübersehen, hat ein neues Gesicht: Es wächst nicht in dieser Weise, ist nicht Teil des Menschen und breitet sich aus in ihm, bis es ihn ganz ausfüllt und beherrscht, bis es als er selbst gedeihen kann. Es ist ihm ganz im Gegenteil äußerlich, in seiner Ausdehnung nicht auf den einen Körper beschränkt, sondern flächendeckend dehnbar, wächst, ohne Grund und ohne Ziel. Es fragt nicht mehr, hat das Fragen ganz aufgegeben, und wenn es doch fragt – »Was ist Liebe? Was ist Schöpfung? Was ist Sehnsucht? Was ist Stern?« – dann »fragt« es immerzu *mit einem Blinzeln*. Das Böse macht »Alles klein« und verkennt den Menschen, es lässt ihn sich auflösen in diesem Blinzeln, das Gleichgültigkeit ist.

12 Immanuel Kant [1793]: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 685 f/B 35ff./A 31, 32f.

13 Hannah Arendt [1951]: *Arendt an Jaspers*. In: Hannah Arendt/Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969. Hg. v. Lotte Köhler/Hans Saner. München 1985, S. 202. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Arendt an Jaspers*.)

3.1 »Und wenn ich meinen Finger nicht in die Male der Nägel lege, glaube ich nicht.«¹⁴ Das Böse als Radikales

Es zerfiel mir alles in Teile, die Teile wieder in Teile, und nichts mehr ließ sich mit einem Begriff umspannen. Die einzelnen Worte schwammen um mich; sie gerannen zu Augen, die mich anstarrten und in die ich wieder hineinstarren muß.

Hugo von Hofmannsthal: Der Brief des Lord Chandos

Durch Hannah Arendts Denken des Bösen zieht sich ein scharfer Bruch: Zunächst verstanden als Radikales, wird es im weiteren Nachdenken als dasjenige bestimmt, dem Radikalität gerade abgeht. Arendt sieht sich, als sie 1951 in ihrer Schrift *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* zuallererst vom radikalen Bösen spricht, durch den Nationalsozialismus mit einem Bösen konfrontiert, für das es noch keinen Namen gibt, das sich von allem vorherigen unterscheidet. Das Böse, das sich hier zeigt, ist nicht mehr konkretisierbar, ihm fehlt jedes Motiv und so kann es weder demjenigen zugeordnet werden, der die Tat beging, noch kann das Opfer als einzelnes ausgemacht werden. Arendt spricht davon, dass es »im Wesen des totalen Herrschaftsapparates und vielleicht in der Natur jeder Bürokratie liegt, aus Menschen Funktionäre und bloße Räder im Verwaltungsbetrieb zu machen und sie damit zu entmenschlichen«. Der Völkermord stelle – auch hierin zeige sich das neue und unbekannte Böse – »einen Angriff auf die menschliche Mannigfaltigkeit [dar], also auf ein Wesensmerkmal des Menschseins, ohne das wir uns Dinge wie Menschheit oder Menschengeschlecht nicht einmal vorstellen können«¹⁵, und stelle insofern das Menschsein selbst in Frage; trotzdem sei sogar dieser Begriff »zwar in gewissem Sinne zutreffend, aber nicht ausreichend, schon weil Völkermorde nicht beispiellos sind«. Angemessener schiene ihr der »aus dem englischen Imperialismus stammende Ausdruck ›Verwaltungsmassenmord«¹⁶.

Was hat Arendt nun also bewogen, dieses neue Phänomen »radikal« zu nennen? Die Taten, die der Totalitarismus hervorgebracht hat, scheinen die Existenz eines radikal neuen Bösen, das von Grund auf neu und Menschen und Welt als Ganze zu bedrohen imstande ist, bewiesen zu haben, und so war dies der erste Versuch, dieses neue Phänomen zu verstehen: Das Böse zu denken als Haltloses, das bis in die letzten Tiefen dringt: »Bis jetzt scheint der totalitäre Glaube, daß alles möglich ist, nur bewiesen zu haben, daß alles zerstörbar ist, auch das Wesen des Menschen. Aber in ihrem Bestreben, unter Beweis zu stellen, daß alles möglich ist, hat die totale Herrschaft, ohne es eigentlich zu wollen, entdeckt, daß es ein radikal Böses wirklich gibt und daß es in

14 Vgl. Die Bibel. Hg. v. der Deutschen Bibelgesellschaft. Übers. v. Martin Luther. Stuttgart 1985, S. 138. (Joh 20,25; im Folgenden zitiert als: Die Bibel.)

15 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München/Berlin 2017¹⁴, S. 391. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem*.)

16 Ebenda, S. 57f.

dem besteht, was Menschen weder bestrafen noch vergeben können. Als das Unmögliche möglich wurde, stellte sich heraus, daß es identisch ist mit dem unbestrafbaren, unverzeihlichen radikal Bösen, das man weder verstehen noch erklären kann durch die bösen Motive von Eigennutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit oder was es sonst noch geben mag und demgegenüber daher alle menschlichen Reaktionen machtlos sind; dies konnte kein Zorn rächen, keine Liebe ertragen, keine Freundschaft verzeihen, kein Gesetz bestrafen.«¹⁷

Dieses Böse kann nicht Teil der menschlichen Geschichte werden, von ihm kann nicht erzählt werden, weder kann es bereut noch kann es gesühnt werden; es unterbricht auf diese Weise die Geschichte, innerhalb derer der Mensch als Mensch erscheinen kann. »Stellt man sich angesichts dieser neuesten Ereignisse auf den Boden spezifisch abendländischer Geschichte, so kann man sagen: Dies hätte nicht geschehen dürfen, und zwar in dem Sinn, in dem Kant meinte, daß während eines Krieges nichts geschehen dürfe, was einen späteren Frieden schlechthin unmöglich machen würde.«¹⁸ In der Vorlesung *Some Questions of Moral Philosophy* wird Arendt einige Jahre später sagen, der Krieg habe »alle moralischen Kategorien« hinter sich gelassen, »alle juristischen Normen« gesprengt: »Ich habe gewöhnlich gesagt, daß dies etwas ist, das niemals hätte geschehen dürfen; denn die Menschen werden unfähig sein, es zu bestrafen oder zu vergeben.«¹⁹ »Das hätte niemals geschehen dürfen« meint nicht, so ist im Totalitarismus-Buch zu lesen, »daß wir dies nicht wiedergutmachen können (denn gutmachen kann man ohnehin niemals, wo Menschen wirklich handeln), sondern daß wir dies nicht verantworten können. Politisch übernimmt jede Regierung eines Landes die Verantwortung für das, was die vorhergehende getan hat, auch wenn sie trachtet, es rückgängig zu machen. Ohne eine solche Übernahme gäbe es keine geschichtliche Kontinuität. Menschlich müssen wir weitgehend Verantwortung auch für das übernehmen, was Menschen ohne unser Wissen und Zutun irgendwo in der Welt verbrochen haben [...].«²⁰ Das Böse ist hier also in diesem Sinne radikal: Es unterbricht die Menschengeschichte, zerstört *die Menschen an sich*: »[W]ir können [...] feststellen, daß dieses radikal Böse im Zusammenhang eines Systems aufgetreten ist, in dem alle Menschen gleichermaßen überflüssig werden.«²¹

-
- 17 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München 1996⁵, S. 942. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*.)
- 18 Ebenda, S. 945f.
- 19 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Hg. v. Jerome Kohn. Übers. v. Ursula Ludz. München/Berlin 2016¹¹, S. 17. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Über das Böse*.) Christian Volk unterstreicht diesen Ausspruch: »Wenn das Verstehen die Voraussetzung ist, sich mit der Welt zu versöhnen, d.h. sich in dieser Welt heimisch zu fühlen, könnte die Ungeheuerlichkeit des in Auschwitz geschehenen Bösen diesen Weg für alle Zeit versperren.« (Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten. Eine neue Lesart von Hannah Arendts »Banalität des Bösen«*. Berlin 2005, S. 59; im Folgenden zitiert als: Christian Volk: *Urteilen in dunklen Zeiten*.)
- 20 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 945f.
- 21 Ebenda, S. 942.

Auf welche Weise geht diese Abschaffung der Menschen im Totalitarismus vor sich? Dasjenige, das die Menschen als Menschen erscheinen lässt, das sie in ihrer Einzigartigkeit zeigt, ist ihre Natalität, ihre Fähigkeit, Neues zu beginnen. Diese menschliche Spontaneität nun ist es auch, die es unter totaler Herrschaft nicht geben darf, da sie jedes Selbstverständliche allein dadurch in Frage stellt, dass sie als *Immer-Neue* niemals und nirgendwo eingereicht werden kann. Verunmöglicht wurde sie innerhalb dieses Systems in zweierlei Weise: Durch die Erklärung eines notwendigen Verlaufs der Geschichte, die jedes spontane Eingreifen überflüssig machte sowie die Unterbindung der Möglichkeit spontaner Handlungen durch die Abschaffung der Menschen selbst, deren Existenz in dieser Weise als gleich zum Notwendigen und Allgemeinen erklärt worden ist. Hier ist der Mensch wie die Geschichte selbst bloß natürlicher Verlauf und nur noch Teil, niemals mehr einzeln und ein Selbst; eingereicht in den ewigen Lauf der Dinge ist er zufällig in diese Welt geworfen, in der er fortan zu über-leben versucht, und es *Leben* nicht mehr geben kann.

3.1.1 »Die Welt wird enger mit jedem Tag.«²² Das radikal Böse als Zerstörung der Einzelheit der Geschichte

Um die Menschen als Einzelne unmöglich zu machen, soll der Verlauf der Geschichte als notwendig und unabänderlich erscheinen. Arendt hebt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* hervor, dass jedes Denken einer Selbstverständlichkeit, das also im genannten Sinne vor eine Notwendigkeit stellt, dies tut; so handele es sich bei den »von Marx und Darwin vorgezeichneten Ideologien [...] keineswegs um einen Gegensatz [...], sondern darum, daß sich ein unwiderstehlicher Bewegungsprozeß sowohl der Natur wie der Geschichte bemächtigt hat.«²³ Die Ideologie muss vereinheitlichen, was niemals eines ist, stellt die *eine* Idee an die Stelle der Vielheit der Einzelnen. Marx geht mit seinem »Entwicklungsbegriff«, so Arendt in *Von Hegel zu Marx* »dem ideologischen Prozess-Denken« ein Vorbild, »aus dem sich schliesslich das totalitäre Zwangsfolgen aus einer Prämisse ergibt. Erst in diesem reißt der Faden der Tradition wirklich und dieser Riss ist ein Ereignis, das niemals aus Gedankenvorgängen oder ideengeschichtlich nachweisbaren Einflüssen »erklärt« werden kann. Betrachten wir diesen Riss unter dem Gesichtspunkt des Weges von Hegel zu Marx, so können wir sagen, dass er in dem Augenblick eintritt, wenn nicht die ›Idee‹, aber die aus der Idee entfesselte Logik ›die Massen ergreift‹.«²⁴

Gewiss hat Marx seine Theorie zum Fortschritt nicht aufgestellt, um eine Selbstverständlichkeit zu schaffen: In seiner Umdeutung des Hegel'schen Prozessdenkens ging es ihm vielmehr darum, das scheinbar selbstverständliche Ausbeutungsverhältnis, in dem sich Proletariat und Kapital gegenüberstanden, zu erhellen und zu überwinden.

22 Vgl. Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*. In: ders.: Kritische Ausgabe. Drucke zu Lebzeiten. Hg. v. Wolf Kittler/Hans-Gerd Koch/Gerhard Neumann. Frankfurt a.M. 1994, S. 299. (Im Folgenden zitiert als: Franz Kafka: *Ein Bericht für die Akademie*.)

23 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 953.

24 Hannah Arendt [1953]: *Von Hegel zu Marx*. In: dies.: Kritische Gesamtausgabe, Sechster Band: The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs. Hg. v. Barbara Hahn/James McFarland. Göttingen 2018, S. 97. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Von Hegel zu Marx*.)

Sein Historischer Materialismus sollte den Menschen wieder zu sich selbst zurückbringen, indem er ihn von einem Glauben befreien sollte, der ihn handlungsunfähig machte. Dementsprechend sprach er von der Religion als dem »Opium des Volks«²⁵, da sie den Menschen über sein Elend hinwegtröste, indem sie das bessere nach dem Tod verspreche. In dieser Weise werde er davon abgehalten aufzubegehren und ruhiggestellt. Sein Materialismus ist also als Ablehnung des Göttlichen zu verstehen: Der Mensch »ist, was er ißt«²⁶, wie Feuerbach drastisch formuliert, *wirklich* ist allein das Weltliche und Materielle und auf dieses muss das Handeln sich richten.²⁷ Hegel hingegen habe die Welt von oben betrachtet, da er die Idee – das Geistige – als dasjenige begriff, von dem alles andere sich ableiten ließe. Marx aber hielt die materielle Wirklichkeit für das in diesem Sinne erste und alles Geistige für sekundär.

Arendt schreibt in *Von Hegel zu Marx*, Marx habe »seinen Weg zu Hegel [...] als eine Umstülpung [...] formuliert«. Auffallend scheint ihr an dieser Selbsteutung, dass solche Umstülpung ja immer »nur innerhalb eines Vorgegebenen, das als solches erst einmal akzeptiert werden muss, vonstatten gehen kann«. So übernehme Marx Hegels Dialektik, lasse den Geschichtsprozess aber »nun von der Materie statt vom Geist her«²⁸ beginnen. Marx habe – so wie auch Nietzsche in seiner »Umkehrung der Werte« bei Platon – den Rahmen der Tradition übernommen, gleichzeitig aber dessen Autorität gezeugnet.²⁹ Methoden aber, so sagt sie weiter, sind niemals beliebig und bestimmen »nicht nur das Wie des Zugangs, sondern auch das Was des Gefundenen« und so war

25 Karl Marx [1844]: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: MEW (1). Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1964⁵, S. 378.

26 Ludwig Feuerbach [1864-66]: *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt*. In: ders.: *Gesammelte Werke, Kleinere Schriften IV, Elfter Band*. Hg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin 1972, S. 27.

27 Sicherlich konzentriert sich diese Deutung Arendts auf den einen Gedanken, dass in der Marx'schen Umdeutung von Hegels Prozessdenken eine große Gefahr für das Einzelne liegt; im *Denktagebuch* heißt es: »Es gibt nur einen wesentlichen Unterschied zwischen Hegel und Marx, der allerdings katastrophal entscheidende Bedeutung hat, und das ist, dass Hegel seine weltgeschichtliche Betrachtung nur auf die Vergangenheit projizierte und in der Gegenwart als ihrer Vollendung ausklingen ließ, während Marx umgekehrt sie »prophetisch« auf die Zukunft projizierte und die Gegenwart nur als Sprungbrett verstand. So empörend Hegels Zufriedenheit mit den gegenwärtig bestehenden Zuständen erscheinen mochte, so richtig war sein *politischer* Instinkt, seine Methode in dem zu halten, was rein kontemplativ erfassbar ist, und sie nicht zu benutzen, um dem politischen Willen Zwecke zu setzen oder die Zukunft für ihn scheinbar zu bessern.« (Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 72.)

Eine gründlichere Auseinandersetzung mit Arendts Marx-Kritik unter Berücksichtigung des gesamten Marx'schen Werkes – das sich an zahlreichen Stellen weder als Prozessdenken versteht noch den Menschen ganz auf das Materielle beschränkt (vgl. dazu u.a.: Karl Marx: *Die Judenfrage* [1843]. In: ders./Friedrich Engels: MEW (1). Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1968, S. 356, 360) – wäre hier sicherlich interessant, würde aber im Rahmen meiner Fragestellung zu weit führen. Von dem hier betrachteten Gedankenbruchstück – einer notwendig fortschreitenden Geschichte – lässt sich im Weiteren sinnvoll ausgehen.

28 Hannah Arendt [1953]: *Von Hegel zu Marx*, S. 94. Bei Marx heißt es in einem Brief: »Immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu enttrinnen gedachte.« (Karl Marx [1837]: *Brief an den Vater in Trier*. In: ders./Friedrich Engels: MEW (40). Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1968, S. 10.)

29 Hannah Arendt [1953]: *Von Hegel zu Marx*, S. 95.

die schwere Rache möglich, die auf Marx' »Übernahme« folgte: »Die Dialektik zur Methode machen, hiess, sie von den Inhalten zu befreien, die sie in Schranken gehalten und an substantielle Wirklichkeit gebunden hatte. Dadurch wurde das Prozessdenken ermöglicht, das so charakteristisch für die Ideologien des 19. Jahrhunderts ist und das schliesslich in der vernichtenden Logik totalitärer Herrschaftsapparate mit ihrer von keiner Realität mehr zu hemmenden Gewalt geendet hat.«³⁰ Die Logik, die jedem notwendigen Verlauf innewohnt, macht die Frage überflüssig, da das Unabänderliche zu befragen als sinnlos gelten muss. Solche Logik kann niemals eine Einzelne als Einzelne ergreifen, denn diese ist, im Moment da das Notwendige an den Platz der Menschengeschichte tritt, als Mensch nicht mehr in der Welt: *Sie ist Masse geworden.*

Ist der Mensch erst einmal ausgetreten aus sich selbst und Allgemeinheit geworden, ist totalitäre Herrschaft möglich. Als »Wesen« solcher Herrschaft bestimmt Arendt den Terror, der jede menschliche Handlung verhindert, die »sich bewegende Geschichte oder Natur« aber befreit. »Sofern – nach dieser Ideologie – Natur und Geschichte Kräfte sind, denen bis zu einem bestimmten Grad Menschen immer unterworfen sind, können sie, wenn ihnen ein politischer Körper konstituiert werden soll, nur als Zwang verstanden und realisiert werden.«³¹ Die Kräfte von Natur und Geschichte, denen die Menschen von jeher unterworfen sind, werden hier in die Politik getragen, wodurch »nicht nur die menschliche Freiheit aus dem politischen Bereich ausgeschaltet, sondern direkt das von Natur oder Geschichte Gezwungenwerden zur Grundlage des gesamten Lebens gemacht [worden ist].«³² Arendt vergleicht den Zwang, der in Marx' Fortschritts glauben liegt, in ihrem *Denktagebuch* mit dem Schwimmen in einem Strom, das den Anschein gibt, einem bloßen Sich-treiben-Lassen überlegen zu sein, die Bewegung aber letztlich doch nur beschleunigt: »Marx: Da er [sc. der Mensch], Hegel folgend, im Strom schwimmen kann und das Schwimmen offenbar eine Aktivität gegenüber dem blossen Strömen und Verströmen des Flusses des Weltgeschehens ist, kommt er auf den naheliegenden Gedanken, dass der Schwimmer dem Strömen überlegen sein muss und er, versteht er nur die Gesetze des Strömens, das Fliessen in bestimmte Bahnen lenken kann; dies natürlich nur *innerhalb* der Stromgesetze, die ja zugleich auch die Schwimmgesetze sind. Die Vergeblichkeit des Marxschen Versuches: Der Schwimmer beschleunigt nur seinen eigenen Untergang. Die Frage ist gerade, wie man das Schwimmen im Strom überhaupt vermeiden kann.«³³

Was sich hier in der Analyse totalitärer Herrschaft zeigt, ist aber keinesfalls als auf diesen Gegenstand beschränkt zu verstehen. Der ungehaltene Fortschritt sowohl der uns umgebenden Welt als auch der Menschen selbst ist unserer Zeit nicht unbekannt, eher wohl: erreicht heute seine – vielleicht – vollste Ausprägung. Oliver Marchart schreibt: »Wenn nun irgendetwas die heutige Situation charakterisiert, dann daß sie sich präsentiert unter dem Zeichen der *Unmöglichkeit jedes Neuanfangs*. Seit Margaret

30 Hannah Arendt [1953]: *Von Hegel zu Marx*, S. 96.

31 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 15.

32 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 955.

33 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 44f.

Thatchers Stehsatz ›There is no alternative‹ zum internationalen Slogan der Neoliberalisierung wurde, herrscht eine Ideologie politischer Alternativlosigkeit, die historisch wohl ihresgleichen sucht. Die Alternativentwürfe der Aufklärung des achtzehnten, der Emanzipationsbewegungen des neunzehnten und progressiven Ideologien des zwanzigsten Jahrhunderts sind untergegangen, und nicht einmal die präsäkulare trügerische Hoffnung auf ein besseres Jenseits ist geblieben. Stattdessen sind wir mit einer Phalanx aus scheinbar konservativen, sozialdemokratischen, liberalen und grünen Parteien konfrontiert, die sich alle auf eine einzige hegemoniale Ideologie geeinigt haben, die da lautet: Es gibt kein Leben jenseits neo-liberaler Marktwirtschaft.«³⁴ Dieses System aber ist eines, das niemals stillsteht: Vielmehr ist es immer gerichtet auf das Bessere und macht durch dieses alternativlose Weiter jedes Anhalten und Neudenken unmöglich. Hierin zeigt sich meines Erachtens der heutige, leise, weil selbstverständliche, aber deshalb nicht weniger »reißende Strom übermenschlicher, natürlicher oder geschichtlicher Kräfte«³⁵, der eine Rettung vor der Unüberschaubarkeit der Welt zu bieten scheint. Einen selbstverständlichen Glauben an das ›Gute‹ des Fortschritts muss Arendt also in diesem Sinne für gefährlich halten, weil er von der Frage nach dem Einzelnen wegtreibt. Gut ist nicht einfach ein Weiter und Besser, sondern ist die In-Frage-Stellung des Guten selbst.

1940 schreibt Walter Benjamin in seiner *IX. Geschichtsthese* – die er mit anderen Schriften auf seiner Flucht Hannah Arendt übergab – einige Zeilen über den Sturm des Fortschritts, der jeden Widerstand unmöglich zu machen scheint. Er spricht dort von einem Engel der Geschichte, der sich »von etwas entfernt, worauf er starrt«³⁶. Augen und Mund dieses Engels sind weit aufgerissen, während sich ihm die Vergangenheit zeigt als »einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft«. Dieser Geschichtsendel möchte dasjenige, das ihn da antreibt und niemals innehalten lässt, aufhalten, aber es weht ein Sturm, der ihn »unaufhaltsam in die Zukunft treibt, der er den Rücken kehrt« – und so bleibt ihm nichts weiter als sein Starren. »Das« – und so enden Benjamins Zeilen – »was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.«³⁷ Fortschritt wird von Benjamin hier in seiner Gewalt und Unaufhaltsamkeit dargestellt, gilt uns aber heute ganz im Gegenteil zumeist als etwas Positives. Diese Haltung gegenüber dem Fortschritt ist vor allem in der Arbeitswelt, sowohl im Hinblick auf die Produktivität der Arbeit selbst als auch auf die Selbstoptimierung der Arbeitenden – während und außerhalb der Arbeitszeit – zu beobachten. Sie zeigt sich auch in den Wissenschaften, in denen alles als Schon-Überholtes und Zu-Überholendes erscheint. In *Vom Leben des Geistes* bezeichnet Arendt »die Idee des unbegrenzten Fortschritts des 17. Jahrhunderts« als den »ersten völlig neuen Gedanken, den das neue Zeitalter brachte« und der »ein paar Jahrhunderte später zum beliebtesten Dogma *aller* Menschen wurde, die in einer

34 Oliver Marchart [2005]: *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien 2005, S. 25. (Im Folgenden zitiert als: Oliver Marchart: *Neu beginnen*.)

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

36 Walter Benjamin [1942]: *Über den Begriff der Geschichte*, S. 697f.

37 Ebenda.

wissenschaftlich orientierten Welt leben«³⁸. Auf eine im Gedanken des Fortschritts liegende Gefahr wird zunehmend hingewiesen³⁹ – allerdings überwiegend mit dem Ziel, die fortschrittliche Idee wieder stark zu machen.

Einen Versuch in diese Richtung unternimmt Amy Allen: In *Das Ende des Fortschritts* formuliert sie eine Kritik an den »Ideen historischen Fortschritts und historischer Entwicklung, sozialer Evolution und soziokulturellen Lernens«⁴⁰ innerhalb der Kritischen Theorie. Allen möchte keine Kritik am Fortschritt üben, vielmehr dessen Ideale »von innen her radikal transformieren«⁴¹. Ihr Buch wendet sich konkret gegen »eine developmentalistische, progressive Lesart der Geschichte – unter der Europa oder ›der Westen‹ als aufgeklärter oder entwickelter erscheint als Asien, Afrika, Lateinamerika, der Mittlere Osten und so weiter – und die sogenannte zivilisatorische Mission des Westens, die der Rechtfertigung von Kolonialismus und Imperialismus gedient hat«⁴². Sie formuliert die These, dass »die Herangehensweise der Kritischen Theorie an die Normativitätsbegründung radikal transformiert werden muss, wenn sie selbst dekolonisieren und damit wahrhaft kritisch sein soll«⁴³. Nach Allen benötigt die Kritische Theorie eine

38 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 36.

39 In der Philosophiegeschichte hat die Kritik daran, das Philosophieren selbst als In-der-Geschichte-Stehendes zu begreifen, also als ein Nachdenken, das sich innerhalb eines Fortschreitens einzuordnen oder abzugrenzen hat, im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts begonnen. (Vgl. Martin Saar [2018]: *Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit*. In: Christoph Demmerling et al. (Hg.): *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. (67/1/2019), S. 7; im Folgenden zitiert als: Martin Saar: *Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit*.) Eine Möglichkeit des Bezuges, den das Denken zu seiner Zeit haben kann, bezieht sich »von heute aus [...] auf das frühere« und begreift letzteres als eines, durch das es selbst »erst möglich gemacht wurde« (Ebenda, S. 3); als wichtigster Vertreter dieses Denkens muss wohl Hegel gelten. Eine »skeptischere Beschreibung oder Lesart« versteht diesen Bezug auf die Vergangenheit »als Abhängigkeit und Tiefenprägung [...], die ein Heraustreten aus dem Bannkreis des Vergangenen« (Ebenda, S. 5) verhindert. Die wichtigsten Vertreter dieses Denkens sind Adorno, Marcuse und Horkheimer. In dieser kritischen Theorie »wendet [die Philosophie] sich gegen das Denken der Zeit, wo es nichts anderes ist als Ausdruck der Herrschaft« und Wiederholung, nimmt sich dadurch aber nicht aus jedem Bezugsrahmen, sondern achtet nur genau darauf, wann es bloß die herrschenden Ideen nachredet. Ein solches Denken, das das Schon-Gedachte ernst nimmt und immer wieder neu weiterdenkt und hinterfragt, sich aber niemals auf Selbstverständlichkeiten einlässt und sich so in einen blinden Fortschritt einreihet, scheint mir Arendts mindestens verwandt zu sein. Der Unterschied liegt wohl darin, dass die Kritische Theorie »das Problem der Gegenwart von der Zukunft her« (Ebenda, S. 13) denkt, wobei Arendt versucht, die Gegenwart in der Gegenwart zu denken, die sich gerade dadurch jeder Selbstverständlichkeit verweigert, dass sie das Einzelne vom Einzelnen aus bedenkt. Der Verlust der Gegenwart scheint der Preis beider Bewegungen – jener auf die Zukunft und jener auf die Vergangenheit gerichteten – zu sein: Saar spricht in diesem Sinne von einem »Verlust der Anbindung an die Gegenwart selbst, die nun nur noch Ort der Rückwärtsgerichtetheit oder nur noch Schauplatz erst zu führender Kämpfe ist« (Ebenda, S. 14.). Auf welchen Wegen ein Denken der Gegenwart in *der Gegenwart* möglich sein kann, wird im Folgenden zu zeigen sein.

40 Amy Allen [2016]: *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*. Übers. v. Frank Lachmann. Frankfurt a.M. 2019, S. 33. (Im Folgenden zitiert als: Amy Allen: *Das Ende des Fortschritts*.)

41 Ebenda, S. 265.

42 Ebenda, S. 34.

43 Ebenda.

Konzeption von Fortschritt, da sie sowohl auf die Zukunft gerichtet sein müsse, um eine Hoffnung bereit zu halten und Orientierung zu geben und zugleich auf die Vergangenheit, um zu zeigen, dass die normativen Ideale das Ergebnis von Entwicklungs- oder Lernprozessen seien.⁴⁴ Das Problem der Art ihrer Gerichtetheit auf die Vergangenheit liege darin, dass sie »den europäischen Entwicklungspfad als normativ und nichteuropäische Kulturen und Bevölkerungen als weniger entwickelt oder nicht- beziehungsweise vormodern betrachten,« so dienten »Fortschritts- und Entwicklungstheorien der Geschichte als ideologische Rationalisierung und Rechtfertigung eines anhaltenden Rassismus, Neorassismus, Kolonialismus und Neoimperialismus«⁴⁵. Die Kritik am Fortschritt ist hier nicht darin begründet, dass dieser immer auslässt – nämlich die Einzelnen als Einzelne – sondern darin, dass er *bestimmte Gruppen* nicht miteinbezieht und diese durch sein Einordnen in eine Entwicklung stark abwertet. Auf der anderen Seite sind die Gedanken aber auch verwandt: Durch ihr fortschrittliches Geschichtsverständnis versuchten »[b]ritische und europäische Denker des 18. Jahrhunderts, sich die ihnen aus Kolonien in der Neuen Welt übermittelten Informationen verständlich zu machen. [...] Daraufhin haben sie eine Reihe von Stadien postuliert, die die Menschheit durchlaufen musste, um von dort aus zu der zivilisierten kommerziellen Gesellschaft des Europas des 18. Jahrhunderts zu gelangen.«⁴⁶ Darin also sind sie verwandt, dass sich Allens Kritik an dieser Stelle auch gegen eine Verallgemeinerung richtet, die das Einzelne in einen einzigen Ablauf zu integrieren versucht und dadurch dieses Einzelne zwangsläufig übergehen muss.

Allen kritisiert hier ein Verständnis, das Fortschritt als Rechtfertigung benutzt, und möchte so einen neuen Begriff denken, der *alle* Menschen miteinbezieht. Auch Arendt geht es nicht um eine grundsätzliche Infragestellung des Fortschritts, wenn sie auch in eine andere Richtung denkt: Bedrohlich scheint ihr an der fortschreitenden Technik nicht der Fortschritt selbst, sondern die Weise, wie er unseren Blick auf die Menschen und die Welt – grundsätzlich, unabhängig von den je Betroffenen – verändert. Wenn die Menschen sich selbst nur noch als Verbesserer und Verbesserbare denken, verlieren sie dasjenige, das sie gerade als Menschen ausmacht – sich selbst als absolut Verschiedene und die Möglichkeit des Neuanfangs, die darin liegt – und können sich nur noch der selbstverständlichen Entwicklung einspeisen. Im *Denktagebuch* heißt es: »Die Welt verändern zu *wollen*, d.h. das Verändern aus der Sphäre des Handelns in die des Tuns zu übertragen, wäre komisch – weil man ja gerade das per definitionem Veränderliche ändern will –, wenn es nicht möglich wäre. Indem man dem Handeln Zwecke vorschreibt (d.h. es hindert, seinen Sinn zu entfalten), macht man es zum Tun und entfernt gerade das Element des Veränderlichen. In anderen Worten: Das ›Verändern der Welt‹ läuft immer darauf hinaus, Menschen am Handeln und am Verändern definitiv zu hindern. Wir erreichen dann eine Welt, der man höchstens noch Gegenstände hinzufügen kann, bis der allgemeine Überdruß am Gegenständlichen dazu führt, alle Gegenstände zu vernichten – die scheinbar (als Gegenstände) dem freien, handelnden Verändern im

44 Amy Allen [2016]: *Das Ende des Fortschritts*, S. 43f.

45 Ebenda, S. 49.

46 Ebenda, S. 53.

Wege stehen.«⁴⁷ Jedes Verändern-Wollen muss mit der Frage abgeschlossen haben, um sich auf ein Ziel richten zu können, das immer in der Zukunft liegen muss. Es wendet sich willentlich von der gemeinsamen Frage ab, in der aber Veränderbarkeit einzig möglich ist. Ein Denken, das immer nur Bessermachen will, muss die Menschen also von sich selbst und so auch von der menschlichen Welt abrücken. In der *Vita activa* spricht Arendt von solcher Weltflucht, davon, dass »die von Menschen errichtete Welt von der Erde weg in den Himmel sich streckt, von dem Himmel weg in das Weltall greift, in die Nachbarschaft von Sonne, Mond und Sternen«⁴⁸.

Bruno Latour spricht in seinem *Terrestrischen Manifest* von eben diesem Phänomen; dort heißt es: »Den modernen Wissenschaften in ihren Anfängen ist die in der Tat revolutionäre Idee zu verdanken, die Erde als Planeten unter anderen aufzufassen, eingetaucht in ein unendlich gewordenes Universum von im Kern ähnlichen Körpern.« Eine Idee, die bedauerlicherweise »leicht pervertierbar« sei: »Aus der Tatsache, dass man den Planeten von der Erde aus als einen fallenden Körper im unendlichen Universum verstehen kann, schlussfolgern einige Köpfe, man müsse, wolle man begreifen, was auf diesem Planeten geschieht, notwendig den *Blickpunkt des unendlichen Universums* einnehmen. [...] Von diesem Großen Draußen aus wird die ursprüngliche altehrwürdige Erde von nun an erkannt, gewogen und beurteilt.«⁴⁹ Angesichts dieser Entwicklungen nun, heißt es bei Arendt weiter, würden die Menschen meinen, das Denken sei – und könne nur – hinter Wissenschaft und Technik zurückbleiben, obwohl es ihnen doch »immer um Jahrzehnte vorausgeeilt«⁵⁰ sei: »Denn die Wissenschaft hat nur verwirklicht, was Menschen geträumt haben.« Diese Errungenschaften der Forschung scheinen dem Menschen dazu zu dienen, »dem Gefängnis der Erde zu enttrinnen«⁵¹ und die »Versuche, Leben in der Retorte zu erzeugen oder durch künstliche Befruchtung Übermenschen zu züchten« zielten darauf, dass »menschliche Gestalt und Funktionen radikal »verbessert«⁵² würden. Die Frage, ob dieser Weg beschritten werden solle, sei aber von den *Wissenschaften selbst* »unbeantwortbar« deshalb, weil »es im Wesen der Wissenschaften lieg[e], jeden einmal eingeschlagenen Weg bis an sein Ende zu verfolgen«⁵³. Die Menschen aber können sich gerade in dieser Frage als Menschen in die Welt bringen, wir können fragen, »ob wir unsere [...] wissenschaftliche Erkenntnis und unsere ungeheuren technischen Fähigkeiten in dieser Richtung [sc. der Wunsch, die menschliche Gabe der Freiheit umzutauschen gegen Selbst-Geschaffenes und also Kontrollier- und Verbesserbares] zu bestätigen wünschen«. Arendt spricht hier von einer »Rebellion des Menschen gegen sein eigenes Dasein«⁵⁴. Diese Gedanken werfen ihr Licht unbeirrbar

47 Hannah Arendt [1952]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 285.

48 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 7.

49 Bruno Latour [2017]: *Das terrestrische Manifest*. Übers. v. Bernd Schwibs. Berlin 2018², S. 81. (Im Folgenden zitiert als: Bruno Latour: *Das terrestrische Manifest*.)

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

51 Ebenda, S. 8.

52 Ebenda, S. 9.

53 Ebenda, S. 10.

54 Ebenda.

auf unser Heute; denken wir nur an die Ideen des Posthumanismus oder ›intelligente‹ Maschinen.

Auch Benjamins Engel der Geschichte kann für unseren Stand heute eintreten, sind wir doch in diesem Sinne ständig Getriebene in die Zukunft und die Entwicklung. Das unaufhörliche Suchen nach weiterer Optimierung führt unweigerlich dazu, dass das Jetzt-Sein an Bedeutung verliert, welches ernst zu nehmen hieße, das Gegebene – jetzt – zu hinterfragen, sich jetzt in einen Bezug zu setzen. Es führt dazu, dass nicht mehr einzelne Menschen ihre Gegenwart befragen und sie so überhaupt erst zu einer Menschen-Zeit machen, sondern sich vielmehr immer schon in einem Später befinden, als ewig verbesserbare Menschenkörper. Zugleich befinden wir uns noch in der Vergangenheit – so wie auch der Blick des Angelus Novus dorthin starrt, allein auf das Vergangene, das da Trümmer auf Trümmer häuft – und werden in diesem Starren handlungsunfähig; trauen uns kein Urteil mehr zu und machen es so gleichermaßen unveränderbar und unhinterfragbar. In gewisser Weise ist Benjamins Engel – und sind auch wir – aus der Zeit gefallen, verweht zwischen zwei: dem schon Vergangenen und dem noch Kommenden. Die Notwendigkeit, die der Fortschritt lautstark verkündet, schreitet unbeirrt vorwärts und muss die Gegenwart so ständig auslassen: Was jetzt ist, ist immer schon gedacht als Im-Fortschritt-Begriffenes. Der Mensch aber – vielmehr die Menschen, jeder je Einzelne – schreitet in eben dieser Weise auch an sich selbst vorbei, vergisst sich und verweht. Der Fortschritt treibt, er ist ein Sturm, eine Naturgewalt: Der Mensch kann nichts weiter tun, als das von ihm In-Bewegung-Gesetzte zu sehen und sich immer sogleich wieder von ihm zu entfernen. Auch der Sturm unserer Zeit ist ein in dieser Weise Angestarrter: Er ist die Selbstverständlichkeit, mit der alles Einzelne ins Allgemeine – und so Verbesserbare – getrieben wird. Arendt betont immer wieder, dass diese treibende Kraft darin liegt, dass wir das menschliche Denken dem wissenschaftlichen unterzuordnen versuchen und dem Guten auf diesem Wege die Absage erteilen: »Wird die Erfahrung der ständigen Berichtigung in der wissenschaftlichen Forschung verallgemeinert, so führt sie zu dem merkwürdigen ›immer besser‹, ›immer wahrer‹, das heißt, in die Grenzenlosigkeit des Fortschritts, die als solche zugeht, daß das Gute und das Wahre unerreichbar sind.«⁵⁵

Nun geht es Arendt mitnichten darum, für Stagnation oder Konservatismus zu plädieren, das gerade nicht: Die Frage ist vielmehr, wie ein Handeln – eines, das die Handelnde und das Jetzt meint – möglich sein kann. Was vergessen wir – vielleicht auch: *wen* lassen wir zurück – wenn wir in dieser Weise immer schon *für* und so *in* der Zukunft denken? Inwiefern muss jedes echte Fragen in Jaspers Sinne immer »ganz gegenwärtig« sein? Ein Denken, das die Pluralität der Menschen mit-denkt, kann nicht schon in der Zukunft sein, sondern muss an die Sprechenden und ihre Zeit gebunden bleiben. Ein solches Denken würde die absolute Verschiedenheit der Menschen ernst nehmen und ihre je eigene Deutung der Vergangenheit, die dann nicht als Unveränderbare zum (Er-)Starren führen, sondern *ermöglichen* würde, diese als »Zeitschichten [wahrzunehmen], die sich überlagern, verzweigen, verdicken oder verdünnen, eng an anderen Schichten gelagert«⁵⁶, wie Martin Saar schreibt. Selbst dieses Bild aber »dürfte noch

55 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 64.

56 Martin Saar [2018]: *Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit*, S. 15.

zu verdinglichend sein«, heißt es weiter, und mit Bezug auf Bergson und Benjamin: »Das angemessenere Bild wäre wohl eher eines der miteinander kommunizierenden Zeitströme, die sich von hinten, aus der Vergangenheit kommend, nach vorne, in die Zukunft fließend, in einem selbst hochbeweglichen Feld verlieren.«⁵⁷ Die Aufgabe innerhalb dieser Bewegungen wäre es dann, herauszufinden, was heute an der Zeit ist, welche Fragen heute drängend sind, und diese dann in den gemeinsamen Raum zu stellen. Solches Fragen wehrt sich gegen Festgeschriebenes, es weigert sich, sowohl das Vergangene als auch das Zukünftige als Unveränderbares und schon Gesetztes anzuerkennen und die Gegenwart als etwas herzugeben, das zunächst der einen, dann schon der anderen Zeit zugehört. Es ist eine unaufhörliche »Unruhe im Denken, das nicht stillstehen will, weil sein Gegenstand, seine Zeit, es auch nicht tut«⁵⁸.

Das Bild eines Menschen, der, bestürmt sowohl vom Zukünftigen als auch vom Vergangenen, versucht, »ganz gegenwärtig«⁵⁹ zu sein, erinnert an eine andere Geschichte, die auch Hannah Arendt mehrfach kommentiert⁶⁰: Kafkas *Beschreibung eines Kampfes*. Es wird erzählt von einem »Er«, der »bedrängt« wird von »zwei Gegnern«⁶¹: Die Kraft, die ihn von vorne rückwärts drängt, unterstützt ihn scheinbar im Kampf gegen jene, die ihn von hinten vorwärts drängt und umgekehrt. Doch da es ja nicht nur diese beiden gibt, sondern auch ihn selbst, ist diese Unterstützung »nur theoretisch«. Die Zukunft drängt die Vergangenheit ins Vergangene und sagt: Du bist bereits vergangen und bist, was du bist. Die Vergangenheit schiebt die Zukunft nach vorn und sagt: Du bist erst in der Zukunft und bist, was du sein wirst. Was aber will dieser Gegenwärtige, »wer kennt

57 Martin Saar [2018]: *Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit*, S. 15.

58 Ebenda, S. 20.

59 In einer Aufzeichnung in den Denktagebüchern heißt es: »Verglichen mit der vergangenen Ewigkeit, die war, bevor wir waren, und mit der zukünftigen Ewigkeit, die sein wird, nachdem wir gewesen sind, ist unsere gesamte Existenz hier reine *Präsenz*. Wirklich leben heisst, diese Gegenwart realisieren [...] und sie sich nicht in Vergangenheit und Zukunft auseinander schlagen lassen.« (Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 9.)

In einem Brief an Jaspers schreibt sie zu seinem Ausspruch »Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein.« (Vgl. Kap. II/ Fußnote 114): »Dieser Satz traf mich mitten ins Herz.« (Hannah Arendt [1950]: *Arendt an Jaspers*, S. 189.)

60 Vgl. u.a.: Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 198ff./Hannah Arendt [1961]: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2016⁴, S. 11ff. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*.)

61 Franz Kafka [1912]: *Beschreibung eines Kampfes: Novellen, Skizzen, Aphorismen*. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelbänden*. Hg. v. Max Brod. Frankfurt a.M. 1954, S. 300; zitiert nach: Hannah Arendt: *Verstehen und Politik*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München 2016⁴, S. 11. (Im Folgenden zitiert als: Franz Kafka: *Beschreibung eines Kampfes*.)

Auf diese Ähnlichkeit macht auch Maike Weißpflug aufmerksam. Sie deutet so: »In Benjamins Bild gesprochen lässt sich Arendts Kafka-Interpretation wie folgt lesen: Es gilt, angesichts historischer Katastrophen, nicht bei dem Schrecken, der Hilflosigkeit des Engels zu verharren, sondern der Ohnmacht entgegenzutreten. Dies kann nur gelingen, wenn die Vorstellung einer linear voranschreitenden Zeit und der darauf aufsattelnde Glaube an den Fortschritt der Menschheit aufgegeben wird.« (Maike Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*. Berlin 2019, S. 143; im Folgenden zitiert als: Maike Weißpflug: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*.)

schon seine Absichten?«⁶² »Er« will wohl nichts Konkretes, denn er ist *jetzt* und so weder schon vorbei noch erst im Werden, er träumt nur: »Immerhin ist es sein Traum, daß er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampferfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.«⁶³

Er träumt von einem Moment ohne Wachen, der finster ist. Einem Ort, an dem nichts mehr sichtbar und berechenbar ist, sondern in dem das Nichts, das Unfassbare den Raum einnimmt. Da kann er selbst erscheinen, nicht mehr nur zwischen den Zeiten, auf der Kampflinie, sein, sondern aus dieser herausspringen und über den Zeiten stehen, sie richten: Aber im Dunkeln. Der eigentlich im Hellsten agierende, abwägende Richter kann hier erst über die Zeiten urteilen in der Finsternis, die nicht begrifflich ist, sondern fern des Fassbaren steht und zwar wegen derjenigen Erfahrung, die er im Jetzt macht. Beide Zeiten versuchen den Raum des Gegenwärtigen einzunehmen: Die Vergangenheit will es als Im-nächsten-Moment-Vergangenes begreifen, die Zukunft als Im-nächsten-Moment-Zukünftiges. Die Gegenwart kann nur gegenwärtig sein in dem Moment, in dem sie gar nicht mehr begriffen werden will, im Moment der Dunkelheit. Denn das Gegenwärtige ist unbestimmt, es ist offen und ungreifbar. *Dass es Gegenwart gibt*, »die Tatsache, dass überhaupt ein Kampf stattfindet«, ist für Arendt einzig der Verdienst desjenigen, der da ausharrt, denn ohne ihn, hätten sich wohl »die Kräfte der Vergangenheit und Zukunft [...] vor langer Zeit gegenseitig neutralisiert oder zerstört«⁶⁴. In diesem Ausharren also liegt die Möglichkeit einer Gegenwart, die sonst einfachhin nicht existierte: »Nur weil der Mensch in die Zeit eingefügt ist und nur in dem Maße, in dem er auf seinem Boden steht, wird der Fluß der indifferenten Zeit unterbrochen und es entstehen die Zeiten; es ist dieses Eingefügtsein – der Anfang von einem Anfang, in Augustins Worten –, das das Zeitkontinuum in Kräfte aufteilt«⁶⁵. Der Mensch erst schafft die Gegenwart, indem er über sie spricht. Im Sprechen erst entsteht der Zwischenraum, den Hannah Arendt *Welt* nennt.

Vom ewigen Angetrieben-Sein spricht Arendt an anderer Stelle in Bezug auf solche Tätigkeiten, die keine Unterbrechung zulassen und so ein Bedenken der Gegenwart verunmöglichen: »Es gibt im Englischen einen idiomatischen Ausdruck: ›stop and think‹ –

62 Franz Kafka [1912]: *Beschreibung eines Kampfes*, S. 11.

63 Ebenda.

64 Hannah Arendt [1961]: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 14.

65 Ebenda.

Martin Heidegger sagt über das Menschliche alles Gegenwärtigen: »Wir sind ein Gespräch – und das will sagen: wir können voneinander hören. [...] Wo ein Gespräch sein soll, muss das wesentliche Wort auf das Eine und Selbe bezogen bleiben. [...] Das Eine und Selbe aber kann nur offenbar sein im Lichte eines Bleibenden und Ständigen. Beständigkeit und Bleiben kommen jedoch dann zum Vorschein, wenn Beharren und Gegenwart aufleuchten. [...] Erst seitdem die ›reißende Zeit‹ aufgerissen ist in Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, besteht die Möglichkeit, sich auf ein Bleibendes zu einigen. Ein Gespräch sind wir seit der Zeit, da es ›die Zeit ist‹. Seitdem die Zeit aufgestanden und zum Stehen gebracht ist, seitdem sind wir geschichtlich. Beides – ein Gesprächsein und Geschichtlichkeitsein – ist gleich, gehört zusammen und ist dasselbe. (Martin Heidegger [1936]: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. In: ders.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a.M. 2012⁷, S. 38f.)

halt an und denk nach. Kein Mensch kann nachdenken, ohne anzuhalten. Wenn Sie jemanden in eine rastlose Tätigkeit hereinzwingen, [...], dann werden Sie immer dieselbe Geschichte haben. Sie werden immer die Sache haben, dass Verantwortungsbewusstsein sich nicht bilden kann. Es kann sich nur bilden in dem Moment, wo man reflektiert – nicht über sich selbst, sondern über das, was man tut.«⁶⁶ In diesem Sinne müsse die Reflexion für alles Totalitäre »Lähmung« bedeuten: Zum einen nämlich durch die »Unterbrechung aller anderen Tätigkeiten«, zum anderen auch durch seine »Nachwirkung«: »Ist man durch sie hindurchgegangen, so fühlt man sich unsicher in den Dingen, die über jeden Zweifel erhaben schienen, als man noch gedankenlos tätig war. Hatte man etwa allgemeine Verhaltensregeln auf Einzelfälle angewandt, wie sie im gewöhnlichen Leben auftreten, so fühlte man sich gelähmt, weil keine solche Regel dem Wind des Denkens standhalten kann.«⁶⁷ Das Böse, das die Menschen überflüssig macht, da es durch seine Setzung einer notwendigen Bewegung menschliche Spontaneität unmöglich macht, liegt also in dieser Rastlosigkeit, die ein Be-Denken des Moments nicht zulässt und so an den Fortlauf ausliefert. Das Denken ist es allein, das aus diesem Lauf auszusteigen verhilft, das den Sturm des gedankenlosen Fortschritts vorbeiziehen und über das Selbstverständliche hinauskommen lässt: »Wir widerstehen dem Bösen, indem wir uns der glatten Oberfläche der Dinge entziehen und beginnen zu denken – das tun wir, indem wir uns nach einer anderen Dimension strecken als jener, die beschränkt ist durch den Horizont des Alltäglichen.«⁶⁸

Denken setzt immer einen neuen Anfang, zeigt die Menschen als Einzelne, da es *diese je Einzelnen* sind, die da denken. Das Böse zeigt sich in der Verunmöglichung des Denkens, das zunächst darin liegt, die Geschichte als Notwendige darzustellen, in der der Mensch nicht mehr tätig sein kann, sondern nur noch ein »kleines Rädchen im Getriebe«⁶⁹ darstellt. Nicht nur darin, dass die Menschen-*Geschichte* vereinheitlicht wird, zeigt sich das Böse, solches Auslöschen von Einzelheit widerfährt auch den Menschen selbst. Arendt macht dies deutlich, wenn sie die totalitäre Herrschaft von der Tyrannei scheidet. Jene setze »an die Stelle der Zäune der Gesetze ein eisernes Band [...], das alle so eng aneinander schließt, daß nicht nur der Raum der Freiheit, wie er in verfassungsmäßigen Staaten zwischen den Bürgern existiert, sondern auch die Wüste der Nachbarlosigkeit und des gegenseitigen Mißtrauens, die der Tyrannis eigentümlich ist, verschwindet, und es ist, als seien alle zusammengeschmolzen in ein grotesk-gigantisches Einzelwesen. [...] Dem Terror gelingt es, die Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular, als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch notwen-

66 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 54.

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

68 Hannah Arendt [1963]: *Answers to Questions Submitted by Samuel Crafton*. In: dies.: *The Jewish Writings*. Hg v. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York 2007, S. 479f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Answers to Questions Submitted by Samuel Crafton*.) [Übersetzung der Autorin.]

69 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 151.

digen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen.«⁷⁰

Christian Volk zeigt, dass Arendt »hinter dem blinden Hinnehmen und verbissenen Praktizieren von vorgegebenen Prinzipien, hinter der beschriebenen Pflichttreue des modernen Menschen kein ökonomisches Kalkül und keinen individuellen Macht-hunger entdeckt, sondern eine zutiefst existentielle Frage des menschlichen Daseins, nämlich die Frage nach dem Sinn.«⁷¹ Die Frage nach dem Sinn – der für Arendt heißt, das Einzelne als Einzelnes verstehen zu wollen – wird hier also mit der Auslieferung an das Allgemeine beantwortet. Im ewigen Verbessern findet der Mensch einen Zweck: Die fortwährende Bewegung, das nie endende Besser-Werden. Dies aber ist kein *Sinn*, sondern eben ein *Zweck*, und das Sein ist zum Mittel degradiert, diesen Zweck zu erfüllen. Es ist auch keine Frage, sondern eine Relation, der hier Folge geleistet wird, ein Sturm vielleicht, dem sich anheimgegeben wird; ein Sich-mit-den-Flügeln-in-den-Sturm-Legen und dieses Verweht-Sein mit dem Fliegen selbst verwechseln.

Sinn aber ist niemals Ergebnis, es ist dasjenige, das sich *im Denken und Sprechen selbst* zeigt, das nicht zu konservieren ist. Ergebnis ist immer nur dasjenige Erreichbare, das das Tun der Verbesserer hervorbringt. Um diese Lücke zu füllen, setze der Mensch anstelle des Sinns den Warenwert. Solche Werte »sind niemals Produkte einer speziellen, menschlichen Tätigkeit, sondern entstehen, wann immer Produkte, gleich welcher Art, in die dauernd sich verschiebende Relativität des zwischen Gliedern der Gesellschaft obwaltenden Austausches geraten«⁷². Der Wert der Einzelnen bestimmt sich fortan nur noch »im Verhältnis zu anderen Gegenständen, die außerhalb seiner selbst liegen«⁷³. Arendt spricht in diesem Zusammenhang von einer »Subjektivität des Brauchens«: »Nur in einer absolut anthropozentrisch geordneten Welt, in der der Mensch selbst als Gebrauchender der Endzweck ist, der den endlosen Zweckprogressus zum Halten bringt, kann der Nutzen als solcher zu einer Bedeutung kommen, die dem Sinn nahe kommt.«⁷⁴ An die Stelle des Sinnes, den die Einzelne im Einzelnen ersinnt, tritt hier »das zufällige, subjektive Brauchen oder Nicht-Brauchen des Einzelnen«⁷⁵.

3.1.2 »Ein Käfig ging einen Vogel suchen.«⁷⁶ Das radikal Böse als Zerstörung der Einzelheit der Menschen

Es hat sich gezeigt, wie die Behauptung eines selbstverständlichen Verlaufs der Geschichte die Menschen als Einzelne abschafft, indem sie diese – angetrieben durch den Sturm, der jedes Denken verunmöglicht – von ihrer Freiheit, der menschlichen Möglichkeit eines neuen Anfangs, wegtreibt und in etwas einverleibt, dem alles Neue fremd

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

71 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 62.

72 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 197.

73 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 74.

74 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 184.

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

76 Vgl. Franz Kafka [1916-18]: *Aphorismen. Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß*. Frankfurt a.M. 2008, S. 231.

bleiben muss. Ihre Einzelheit ist aber nicht nur durch die Ver-selbstständ-lichung dieses Äußeren in Gefahr, sondern wird zugleich bedroht von dem Versuch, *sie selbst aus von sich aus* Allgemeine zu verstehen.

Die Menschen vermögen sich in ihrer Einzelheit zu zeigen, indem sie *als sie selbst* handeln. Solches Handeln hebt sie aus der Allgemeinheit, da die Handlung als nur von ihnen Ausgehende immer einzeln ist und sie durch diese in einen vermeintlich natürlichen Verlauf eingreifen können. Im Totalitarismus wird dieser Fähigkeit zur Spontaneität ein Ende gesetzt, indem erst die juristische, dann die moralische und zuletzt die eigentlich menschliche – die spontane – Person »ertötet«⁷⁷ wird. Im ersten Schritt wurden die Menschen durch ihre Verschleppung in Konzentrations- und Arbeitslager ihrer Rechte beraubt. Solche totale Entrechtung zeigt sich zunächst in der »Willkür der Einlieferungen«⁷⁸. Diese »bezweckt die bürgerliche Entrechtung aller von einem totalitären Regime Beherrschten, die schließlich in ihrem eigenen Lande so vogelfrei werden wie sonst nur Staaten- und Heimatlose. Die Entrechtung des Menschen, die Tötung der juristischen Person in ihm ist Vorbedingung für sein totales Beherrschtsein«⁷⁹. Hier ist also der erste Schritt hin zu einer Vereinheitlichung, zur Schaffung eines Menschenkörpers, der keine Einzelnen mehr kennt, gemacht.

Der nächste Schritt dieser »Präparierung lebendiger Leichname«⁸⁰ – Menschen, die ihres Mensch-Seins beraubt worden sind – ist dann die Ermordung der moralischen Person. Dies geschieht, indem der Selbstmord, der den Menschen sonst als Möglichkeit, moralisch nicht treffbaren Entscheidungen ein Ende zu setzen, bleibt, ausgeschlossen wird: »Wie ein Mensch entscheiden soll, der vor die Wahl gestellt wird, entweder seine Freunde zu verraten und damit zu ermorden oder seine Frau und Kinder, für die er ja in jedem Sinne verantwortlich ist, dem Tode preiszugeben, ist schlechthin nicht mehr auszumachen, vor allem dann nicht, wenn Selbstmord automatisch Mord an der eigenen Familie bedeutet. Die Alternative liegt hier nicht mehr zwischen Gut und Böse, sondern zwischen Mord und Mord.«⁸¹ *Tritt vor: Wir hören/Daß du ein guter Mann bist.//*

77 Vgl. Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 935.

78 Ebenda, S. 928.

In Bezug auf die Zufälligkeit der Gewalt sind einige Gedanken zum Bösen aus einem Band zu den Arendt-Tagen 2005 interessant: Susan Neiman schreibt dort, der »Terrorismus der Gegenwart« falle auch in dieser Weise in Gesellschaften ein: »Naturkatastrophen sind blind für moralische Unterscheidungen [...]. Wie Erdbeben schlagen Terroristen von ungefähr zu, wer stirbt, hängt von Zufällen ab.« (Susan Neiman [2005]: *Das Banale verstehen*. In: Detlef Horster (Hg.) *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist 2006, S. 412.) Peter Fuchs geht noch weiter, indem er sagt, dass das »terroristische Morden« seine Wahllosigkeit nicht bloß »billigend in Kauf« nehme, sondern dieser »Nebeneffekt der gesuchte, der erwünschte Effekt [sei], weil nur er dauerhaft gesellschaftliche Kommunikation irritiert, insofern niemand sich (sozusagen durch Unschuld geschützt) sicher fühlen kann.« (Peter Fuchs [2005]: *Die ›bösen‹ Anonyma – zur sozialen Funktion des Terrors*. In: Ebenda, S. 35.)

79 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 928.

80 Ebenda, S. 929.

81 Ebenda, S. 930.

In *Eichmann in Jerusalem* erzählt Arendt die Geschichte des deutschen Militärarztes Peter Bamm: »Wir wußten das. Wir taten nichts. Jeder, der wirklich protestiert hätte oder etwas gegen das Mordkommando unternommen hätte, wäre vierundzwanzig Stunden später verhaftet worden und

Du bist nicht käuflich, aber der Blitz/Der ins Haus einschlägt, ist auch/Nicht käuflich./Was du einmal gesagt hast, dabei bleibst du./Was hast du gesagt?/Du bist ehrlich, sagst deine Meinung?/Welche Meinung?/Du bist tapfer./Gegen wen?/Du bist weise./Für wen?/Du siehst nicht auf deinen Vorteil./Auf wessen?/Du bist ein guter Freund./Auch guter Leute?//So höre: Wir wissen/Du bist unser Feind. Deshalb wollen wir dich/Jetzt an eine Wand stellen. Aber in Anbetracht deiner Verdienste/Und guten Eigenschaften/An eine gute Wand und dich erschießen mit/Guten Kugeln guter Gewehre und dich begraben mit/Einer guten Schaufel in guter Erde.⁸² An diesem Punkt der Gleichgültigkeit kündigt sich der vollständige Verlust von Menschlichkeit an: Die je einzelne Entscheidung des Individuums – die immer allerletzte Möglichkeit der Einzelnen – wird unmöglich gemacht: In der Verwehrung dieses letzten Ausdrucks von freier Wahl liegt das Ende jeder Einzelheit.

Nachdem die juristische und die moralische Person vernichtet wurden, bleibt noch die Fähigkeit zur spontanen Handlung, in der sich Einzelheit verwirklichen kann. Eine völlige Vereinheitlichung der »Menschen in ihrer unendlichen Pluralität so zu organisieren, als ob sie alle zusammen nur einen einzigen Menschen darstellten, ist nur möglich, wenn es gelingt, jeden Menschen auf eine sich immer gleichbleibende Identität von Reaktionen zu reduzieren, so daß jedes dieser Reaktionsbündel mit jedem anderen vertauschbar ist«⁸³. Die gänzliche Reduktion auf bloßes Reagieren, also den Gegensatz jedes spontanen Handelns, war ausschließlich in den Konzentrationslagern möglich. Hier konnte nur noch das Überleben zählen, das mit Leben nichts zu tun hat. Primo Levi erzählt in dieser Weise von seinen Erlebnissen, wenn er sagt: »[U]nser Weisheit ist: ›nicht zu begreifen suchen‹, sich kein Bild von der Zukunft zu machen, sich nicht damit abzuquälen, wie und wann alles ein Ende nehmen wird; nicht zu fragen, auch sich selbst nichts zu fragen.«⁸⁴ Dieses Aufhören des Sich-selbst-Fragens fällt mit der Abschaffung des Menschen zusammen und so sagt er: »Wir sind nichts anderes als müde Tiere.«⁸⁵ *Und wir trugen einen so hohen Gaumen, dass sich beim Gehen das Echo der Schritte im Mund überschlug. Eine Durchsichtigkeit im Schädel, als hätte man zu viel grelles Licht geschluckt.*

verschwunden. Es gehört zu den Raffinements der totalitären Staatskonstruktionen unseres Jahrhunderts, daß sie ihren Gegnern keine Gelegenheit geben, für ihre Überzeugung einen großen dramatischen Märtyrertod zu sterben. [...] Es ist gewiß, daß jeder, der es gewagt hätte, lieber den Tod zu erleiden als schweigend Verbrechen zu dulden, nutzlos sein Leben geopfert hätte. Damit will ich nicht sagen, daß ein solches Opfer moralisch sinnlos gewesen wäre, es ist nur gesagt, daß es praktisch nutzlos gewesen wäre. Niemand von uns hatte eine Überzeugung, deren Wurzeln tief genug gingen, ein praktisch nutzloses Opfer um eines höheren moralischen Sinnes willen auf sich zu nehmen.« (Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 346.) Was das totalitäre System hier verhindert, ist die sich aus einer Handlung entwickelnde Erzählung, es geht um den *Verlust von Sprache*, der Einzelheit: die Erscheinung der *einzelnen Geschichte* verunmöglicht. Ich werde im letzten Kapitel darauf zurückkommen.

82 Bertolt Brecht [1935]: *Verhör des Guten (Me-ti/Buch der Wendungen)*. In: ders.: *Gesammelte Werke*, Zwölfter Band, Prosa 2. Frankfurt a.M. 1967, S. 462f.

83 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 907.

84 Primo Levi [1947]: *Ist das ein Mensch? Die Atempause*. München/Wien 1991, S. 112.

85 Ebenda, S. 41.

*So ein Licht, das sich im Mund selber anschaut, sich süßlich ins Gaumenzäpfchen schleicht, bis es anschwillt und einem ins Hirn steigt. Bis man im Kopf kein Hirn, nur das Hungerecho hat.*⁸⁶

Ruth Elias berichtet von der Entwicklung eines tierischen Instinktes, der immer ein Allgemeines und Vergleichbares ist. Sie schreibt: »Die Deutschen wollten unsere Körper und schon vorher unseren Geist vernichten. Wir waren von der Außenwelt völlig abgeschnitten. Keinerlei Nachrichten, Zeitungen, Bücher oder andere geistige Nahrung. Wir waren gezwungen, apathisch den Tag zu überstehen und automatisch unsere Arbeit zu verrichten. [...] In uns entwickelte sich überhaupt ein sehr starker, ausgeprägter Instinkt. Ich glaube, es war dieses Animalische, welches unsere Schritte, Entscheidungen und Taten leitete. Unsere Reaktionen waren nur instinktiv, nur darauf gerichtet, das eine zu retten, was uns geblieben war: das nackte Leben. Wir entwickelten einen Spürsinn, ein Verteidigungs- und Warnungssystem. Alle diese Instinkte erstrebten nur ein einziges Ziel: Überleben.«⁸⁷ Totale Herrschaft ist nur dann möglich, wenn die Menschen absolut be-*ein*-fluss-bar sind, »wenn es auf nichts anderes mehr ankommt als auf absolut kontrollierbare Reaktionsbereitschaft, auf restlos aller Spontaneität beraubte Marionetten. Menschen sind, gerade weil sie so mächtig sind, vollkommen nur dann zu beherrschen, wenn sie Exemplare der tierischen Spezies Mensch geworden sind.«⁸⁸

Die Auslöschung des Menschlichen geht hier sogar zweifach vonstatten: Sowohl durch die Herabsetzung des Menschen zu einem bloßen Exemplar, das qua bestimmter Eigenschaften der Gattung Mensch zugehört, als auch dadurch, dass die Ermordeten im Tod nicht Ermordete waren, sondern Nie-Existente. Ihr In-der-Welt-gewesen-Sein wurde ausgelöscht, alle Spuren verwischt. Hier ist der letzte Schritt gemacht hin zu dem »grotesk-gigantischen Einzelwesen«⁸⁹, das jede Einzigartigkeit ausschließt, ja: in ihren Ursprüngen verunmöglicht. Im gewöhnlichen Verständnis des Mörders ließe sich sagen, dieser vernichte ein Menschenleben, nicht aber ist er versucht, eine Existenz als Ganze zu negieren. Wenn er Spuren zu verwischen sucht, tut er dies, um seine *eigene* Identität unsichtbar zu machen.⁹⁰ Die totale Herrschaft aber verleugnet das Dagewesen-Sein an sich. Solche Auslöschung muss das Ende jeder menschlichen Geschichte bedeuten, denn aus jeder Erzählung erwächst Ge-denken und Gespräch, in ihr zeigt sich die Menschlichkeit, zeigt sich das Einzelne.

In diesem Vorgehen liegt etwas zuvor nie Dagewesenes: »Die abendländische Welt hat bisher noch immer, auch in ihren dunkelsten Zeiten, dem getöteten Feinde das Recht auf Erinnerung als eine selbstverständliche Anerkennung dessen, daß wir alle Menschen (und nur Menschen) sind, zugestanden. Nur weil Achill selbst zu Hektors Begräbnis rüstete, nur weil auch die despotischen Regierungen den toten Feind ehrten, nur weil die Römer den Christen erlaubten, ihre Märtyrergeschichten zu schreiben, nur weil die Kirche ihre Ketzer in der Erinnerung der Menschen erhielt, war und konnte nie

86 Herta Müller [2009]: *Atemschaukel*. München 2009, S. 25.

87 Ruth Elias [1988]: *Die Hoffnung erhielt mich am Leben. Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel*. München 1995, S. 142.

88 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 937.

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

90 Vgl. Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 914.

alles schlechthin verloren sein. Sterben konnte man immer für seine Überzeugungen. Indem die Konzentrationslager den Tod selbst anonym machten [...], nahmen sie dem Sterben den Sinn, den es immer hatte haben können. Sie schlugen gewissermaßen dem einzelnen seinen eigenen Tod aus der Hand, zum Beweise, daß ihm nichts mehr und er niemandem mehr gehörte. Sein Tod war nur die Besiegelung dessen, daß es ihn niemals gegeben hatte.«⁹¹ Dies ist der letzte Schritt hin zu einer Auslöschung des Menschen, denn die Erinnerung ist es, die Denken und Menschlichkeit im Leben hält.

Arendt spricht hier vom *radikal* Bösen, weil sie dasjenige, für das es keinen Begriff gibt, das Unvorstellbare und Grauenhafte, zu benennen sucht – es ist abgrundtief, es ist nicht zu überblicken und maßlos. Der Begriff entstand – so ist in den Denktagebüchern nachvollziehbar – in Abgrenzung zu dem, was bis dahin unter den Begriff des Bösen gefallen war. In ihren Aufzeichnungen von 1951 trennt sie zwischen »dem radikal Bösen und der Schlechtigkeit.« Die Schlechtigkeit definiert sie hier als »selbstisch [...], weil sie immer Motiven entspringt, also keinen eigenen Ursprung hat.« Sie muss so immer »durch das Selbst limitiert«⁹² bleiben. Das radikal Böse soll hier also verdeutlichen, dass es nicht mehr darum geht, von schlechten Motiven geleitet der Versuchung des Bösen zu erliegen. Vielmehr gibt es weder Motive noch Versuchung: Das Böse zeichnet sich nun aus durch seine »Selbstlosigkeit«⁹³, es ist nicht mehr an eine Einzelne und ihren Willen gebunden, sondern »radikal« in dem Sinne, dass es sich in seiner Allgemeinheit und Unzuordbarkeit ins Extreme auszudehnen imstande ist. Radikal aber, so wird sich in ihren weiteren Auseinandersetzungen zeigen, heißt immer auch tiefgründig, wurzelhaft, und das gerade ist das Böse niemals: Es ist die absolute Oberfläche, dem Menschen nicht zugehörig, immer bloß äußerlich und extrem, wurzellos und entwurzelnd. »Unter den Bedingungen der Entwurzeltheit gehen die Dimensionen der Grösse und Tiefe verloren, die zusammengehören. Grösse entsteht, wenn die Tiefe zum Vorschein kommt, in die Welt hineinragt; alle Grösse ist in der Tiefe verwurzelt. [...] Die Entwurzelung bringt mit sich die Dimension der *Weite* die als solche die Flachheit bereits in sich hat als Flächigkeit.«⁹⁴

91 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 930.

92 Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 128.

93 Ebenda.

94 Ebenda, S. 451f.

3.2 »Schwarze Milch der Frühe wir trinken sie abends wir trinken sie mittags und morgens wir trinken sie nachts.«⁹⁵ Das Böse als Extremes

Ein *Bild* hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unsrer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen.

Ludwig Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*

1963, als Arendt ihre Berichte zum Prozess gegen Adolf Eichmann verfasst, ändert sich ihr Denken vom Bösen von Grund auf. Sie fasst es von nun an als Extremes: »Ich bin in der Tat heute der Meinung, dass das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal.«⁹⁶ In den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* sah Arendt sich mit einem Bösen konfrontiert, das mit gewöhnlichen Begriffen kaum zu fassen war und so nannte sie es radikal – in absoluter Weise neu, von den Wurzeln an, vollkommen. Das Böse, das sie zu verstehen sucht – sowohl im Totalitarismus-Buch als auch jetzt im Schreiben über Eichmann – zeigt sich allein im Menschen. Das Böse also als radikal zu bezeichnen hieße, es dem Menschen nicht nur zuzuordnen, sondern ihn – als Ganzen, bis ins Letzte – als Bösen zu benennen. Dies aber scheint ihr falsch, denn das Neue, das ihr im Bösen unserer Zeit begegnet, ist nicht neu durch die Vollkommenheit, in der es sich als dem Menschen zugehörig zeigt, sondern in seinem Ausmaß: Es ist extrem, es ist Oberfläche und fähig, sich in einer pilzartigen Weise auszubreiten, die alles Darunterliegende verdeckt. Niemals aber gehört es dem Menschen zu, immer ist es bloß äußerlich: Dem Menschen zugehörig – ja, das Menschliche gerade hervorbringend – ist nur das Gute. In dem Moment, in dem der Mensch alles Menschliche in ihm und in den Menschen, die ihn umgeben, aufgibt und abspricht, kann das Böse auswuchern.⁹⁷ Das Böse als Radikales wäre eines, das auf natürliche Weise diesem oder jenem Menschen zukäme; es müsste zunächst berechenbarer wirken durch die Möglichkeit, es benennen und so ergreifen und kontrollieren zu können. Das Böse als Extremes aber bringt die Gefahr mit sich, alles und jeden zu überdecken und so zum Verschwinden zu bringen, es lässt aber durch seine Oberflächlichkeit auch die Rettung zu: dass der so verdeckte Mensch

95 Vgl. Paul Celan [1947]: *Todesfuge*. In: ders.: Die Gedichte. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band. Hg. v. Barbara Wiedemann. Frankfurt a.M. 2003, S. 40.

96 Hannah Arendt [1963]: *Arendt an Scholem*, S. 444.

97 Aus diesen Gründen scheint es mir falsch, die beiden Bezeichnungen des Bösen als »vollkommen kompatibel« zu bezeichnen, wie Eva von Redecker es in Anlehnung an Richard Bernstein tut: »Wie Bernstein überzeugend darlegt, hat Arendt mit der Beschreibung von Eichmanns Banalität ihren früheren Begriff des radikal Bösen keineswegs aufgegeben. Beide Begriffe sind vielmehr vollkommen kompatibel und beziehen sich auf verschiedene Aspekte – einmal auf das strukturelle Ziel der nationalsozialistischen Politik, einmal auf die charakteristische Motivlage eines Schreibtischtäters.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 40; von Redecker bezieht sich hier auf: Richard J. Bernstein: *Did Hannah Arendt Change Her Mind?: From Radical Evil to the Banality of Evil*. In: Jerome Kohn/Larry May (Hg.): *Hannah Arendt: Twenty Years Later*. Cambridge 1996.)

Mensch doch immer bleibt. Und so schreibt Arendt in ihrem Bericht: »So tief ist keine Versenkung, daß alle Spuren vernichtet werden könnten, [...] dazu gibt es zu viele Menschen in der Welt, um Vergessen endgültig zu machen. Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen.«⁹⁸ Das Gute also liegt dort verborgen, wo Erzählung, wo Sprache und Sprechen beginnt.

Die Abwendung vom Bild eines Menschen, dem das Böse als Eigenschaft zukommt, hat bekanntlich zu einer großen Kontroverse geführt. Anson G. Rabinbach bezeichnet sie als den »bittersten öffentlichen Disput [...], der jemals über den Holocaust geführt wurde«, der »über tausend Publikationen hervorgebracht«⁹⁹ habe. Die Äußerungen zu diesem Thema waren ansonsten wohl meist darauf beschränkt, die Dimension seines Schreckens zu bestätigen, sich hingegen darüber ein Urteil zu erlauben, um ein gemeinsames Gespräch zu versuchen, wurde als anmaßend und unangebracht empfunden. Dementsprechend schreibt der Zentralrat der Juden in Deutschland in seiner Stellungnahme: »Über dieses furchtbare Kapitel moralisch zu urteilen, steht denen nicht zu, die nicht dabei gewesen sind.«¹⁰⁰ Dieses Gebot führt unheilvollerweise genau dort hin, wo Eichmann auszumachen ist: In die Urteilslosigkeit, die Verallgemeinerung und die Gedankenlosigkeit. Wer der Möglichkeit des Urteilens eine grundsätzliche Absage erteilt, verhindert das Fragen, das Gespräch und die Auseinandersetzung. »Das Argument, daß man nicht urteilen kann, wenn man nicht dabeigewesen ist, überzeugt jedermann überall, obwohl es doch offenbar sowohl der Rechtsprechung wie der Geschichtsschreibung die Existenzberechtigung abspricht. Im Gegensatz zu dieser Konfusion ist der Vorwurf der Selbstgerechtigkeit, den man gegen den Urteilenden erhebt, uralte, aber er ist darum nicht begründeter.«¹⁰¹ Es wird zu fragen sein, ob die heutige Zeit nicht mehr denn je – wenn auch immer schon – des Urteils, des gemeinsamen Fragens und Nachdenkens bedarf; ob hierin womöglich gerade die Wiederentdeckung des Menschlichen liegt, die im Gespräch sich entdeckt.

Zu dieser grundsätzlichen Ablehnung des Urteilens kommt der bereits angesprochene Wunsch, das Böse im Menschen selbst zu finden, um diesen sodann als Ungeheuer abstempeln und aus dem Gespräch nehmen zu können. Auch Gershom Scholem

98 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 346.

99 Anson G. Rabinbach [2000]: *Hannah Arendt und die New Yorker Intellektuellen*. Übers. v. Elke Hentschel. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: ›Eichmann in Jerusalem‹ und die Folgen*. Frankfurt a.M. 2000, S. 33.

Seyla Benhabib sieht den Grund für die »Explosivität« des Textes darin, dass er »sozio-historische Erzählungen mit philosophischen Reflexionen« verflechte; nämlich den Bericht von Eichmanns Verhaftung und Verurteilung, der Analyse des Verhaltens der deutschen Bürger während der Nazi-herrschaft und den Überlegungen zur Rolle der Judenräte. Diese Erzählungen seien dann mit den Reflexionen zum banalen Bösen verflochten, was »ihre Leser verwirrte.« (Seyla Benhabib [1997]: *Nation, Staat, Souveränität – Arendt'sche Überlegungen zur Jahrhundertwende*. Übers. v. Carolin Emke. In: *Alte Synagoge* (Hg.): *Treue als Zeichen der Wahrheit. Hannah Arendt: Werk und Wirkung*. Essen 1997, S. 54.)

100 Council of Jews from Germany [1963]: *Die Reaktion der Juden auf die Verfolgung der Nazizeit*. In: Ursula Ludz/Thomas Wild (Hg.): *Hannah Arendt, Joachim Fest. Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe*. München 2013, S. 111.

101 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 65.

konnte Arendts Umdenken nicht nachvollziehen und schrieb in einem Brief, er sei von einer Banalität des Bösen »in keiner Weise ueberzeugt« und halte die neue Begriffsprägung für ein bloßes »Schlagwort«¹⁰². Joachim Fest merkt in einem Gespräch mit Arendt an, der Versuch, die Täter als unmenschliche Ungeheuer zu begreifen, könnte auch dazu dienen »ein gewisses Alibi [zu] verschaffen. [...] Denn wer dem Tier aus der Tiefe unterliegt, ist natürlich viel weniger schuldig als der, der einem ganz durchschnittlichen Menschen von dem Zuschnitte etwa Eichmanns unterliegt.«¹⁰³ Arendt hingegen betont in ihrer Auseinandersetzung Eichmanns Normalität und bringt so die Möglichkeit des Urteils und Gesprächs ein. Ihr wurden Naivität und Verharmlosung der Verbrechen vorgeworfen, Stangneth bezeichnet Eichmann gar als »[s]elbstbewusst, engagiert und gefragt als durch millionenfachen Mord ausgewiesener Spezialist«¹⁰⁴ und wirft Arendt vor, »in eine Falle« zu gehen, »denn Eichmann in Jerusalem war kaum mehr als eine Maske«¹⁰⁵. Auch Golo Mann kritisiert Arendt in diesem Sinne: »Eichmann, der ein rationales Wesen und kein Idiot war, der wußte, was er tat, der die Mordfabriken, in die er seine Opfer schickte, selber inspiziert hat, kann so harmlos und gutmütig, wie sie ihn ausmacht, während seines Tuns nicht gewesen sein [...]«¹⁰⁶ Daniel Goldhagen schreibt in den 90er Jahren, Arendt zeige »isolierte, verängstigte und gedankenlose Männer«¹⁰⁷. Dass er gerade die Gedankenlosigkeit in diese Wortreihe stellt, zeigt, wie dieser von Arendt geprägte Begriff hier missverstanden wurde: Als Unbedachtheit, fast schüchterne Zurückgezogenheit. Gerade das aber ist sie nicht, sie ist das *Extreme*, das »die ganze Welt verwüsten [kann]«¹⁰⁸.

Moishe Postone deutet meines Erachtens Arendts Gedanken ebenso fehl: Ihre Forderung danach, die zur Verhandlung stehenden Verbrechen als Verbrechen gegen die Menschheit und nicht als Verbrechen gegen je einzelne Völker anzuklagen, nennt er eine »Auflösung des Besonderen in abstrakter Universalität«¹⁰⁹. Arendt ging es aber um das schiere Gegenteil: Nämlich darum, die absolute Einzelheit des Verbrechens zu zeigen. Dies tut sie in zweierlei Hinsicht: Zunächst betont sie die Singularität der Verbrechen Eichmanns, da im »Mittelpunkt jedes Prozesses [...] die Person des Angeklagten, ein Mensch aus Fleisch und Blut mit einer individuellen Geschichte, einem immer einmaligen Gemisch von Eigenschaften, Besonderheiten, Verhaltensweisen und Lebensumständen [steht]«¹¹⁰. Jede Verallgemeinerung in die Geschichte der Verbrechen gegen

102 Gershom Scholem [1963]: *Scholem an Arendt*, S. 433f.

103 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 39f.

104 Bettina Stangneth [2011]: *Eichmann vor Jerusalem*, S. 16.

105 Ebenda, S. 21.

106 Golo Mann [1963]: *Der verdrehte Eichmann*. In: Hannah Arendt: Hannah Arendt, Joachim Fest. Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. Hg. v. Ursula Ludz/Thomas Wild. München 2013, S. 118.

107 Daniel J. Goldhagen [1996]: *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*. Berlin 1996, S. 476; zitiert nach: Christian Volk: Urteilen in dunklen Zeiten, S. 11.

108 Hannah Arendt [1963]: *Arendt an Scholem*, S. 444. [Hervorhebung der Autorin.]

109 Moishe Postone [2000]: *Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem: Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem*. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: ›Eichmann in Jerusalem‹ und die Folgen*. Frankfurt a.M. 2000, S. 284.

110 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 54.

das Judentum würde seine persönliche Verantwortung nur verwischen. Diesen Versuch machte er selbst, indem er sich damit zu entschuldigen suchte, »nicht als Mensch, sondern als Funktionär gehandelt« zu haben. Dazu sagt Arendt, dies sei nichts anderes als die Berufung eines Verbrechers »auf die Kriminalstatistik, der zufolge soundso viele Verbrechen pro Tag an dem und dem Ort begangen werden, er also nur das getan habe, was die Statistik von ihm verlangt habe – denn einer muß es dann doch schließlich machen«¹¹¹. Zudem ging es um die Einzelheit der Naziverbrechen, die nicht einfach in eine Reihe von Völkermorden zu stellen sei, da dieser Begriff »zwar in gewissem Sinne zutreffend, aber nicht ausreichend [sei], schon weil Völkermorde nicht beispiellos sind«¹¹².

Den Vorwurf der Verallgemeinerung halte ich in diesem Sinne für haltlos; worum es hier geht, ist ja gerade die *Beispiellosigkeit* der Verbrechen. Einer Reihe von Wissenschaftlern, die sich innerhalb dieses Disputs geäußert haben, schien solche Verallgemeinerung allerdings durchaus angemessen: Yaacov Lozowitz bezeichnet Eichmann als »das ultimative Böse, das in jedem von uns lauern könnte«¹¹³. Jackson spricht gar von einem »Eichmannismus«, der ein »generelles Phänomen«¹¹⁴ sei. Eichmann in dieser Weise zu verallgemeinern, ihn zum bloßen Beispiel einer Art des Tuns zu machen, verharmlost seine Verbrechen in unwahrscheinlicher Weise. Gerade das ist es, was Arendt mit allen Mitteln zu vermeiden sucht; in einem Gespräch mit Joachim Fest sagt sie dementsprechend: »Man hat geglaubt, was banal ist, ist auch alltäglich. [...] Ich habe keineswegs gemeint: Der Eichmann sitzt in uns, jeder von uns hat den Eichmann und weiß der Teufel was. Nichts dergleichen!«¹¹⁵

Das Banale ist nicht die große und dunkle Versuchung, über die nicht zu sprechen und zu urteilen möglich ist – *Und führe mich nicht in Versuchung, sondern erlöse mich von dem Bösen* –, sondern ein Aussetzen des Denkens, über das zu sprechen und urteilen nötig ist, dem ein *Denken* – und also gerade *kein* Verallgemeinern – entgegensetzt ist. Arendt ging es um die Verantwortung des je einzelnen Menschen und das je einzelne Verbrechen. Das Böse ist etwas Äußerliches, dessen Gefahr in seiner verallgemeinernden Wirkung liegt: Die Einzelne wird Masse, Geschichte wird zum natürlichen Prozess.

111 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 58f.

Dementsprechend beurteilte Arendt auch die verbreitete Tendenz, all jenen eine allgemeine Schuld zuzusprechen, die zu dieser Zeit gelebt haben, und dadurch ein einzelnes Urteilen in diesem Fall generell für schwierig zu halten: »Worüber man sich in weiten Kreisen der öffentlichen Meinung einig zu sein scheint ist, daß man überhaupt nicht urteilen dürfe [...]. Der Weg der Argumentation ist immer der gleiche: er biegt von den verbürgten, belegbaren Einzelheiten ab ins Allgemeine, in dem alle Katzen grau und wir alle gleich schuldig sind.« (Ebenda, S. 66.)

112 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 57f.

113 Yaacov Lozowick [2001]: *Malicious Clerks: The Nazi Security Police and the Banality of Evil*. In: Steve E. Aschheim (Hg.): Hannah Arendt in Jerusalem. Los Angeles 2001, S. 214f. [Übersetzung der Autorin.]

114 Michael W. Jackson [1989]: *The Responsibility and the Judgement of Responsibility*. In: Gisela T. Kaplan/Clive S. Kessler (Hg.): Hannah Arendt – Thinking, Judging, Freedom. Sydney 1989, S. 42f. [Übersetzung der Autorin.]

115 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 43.

Ausbreiten kann es sich jedoch nur, wenn die je Einzelne sich und ihre Erzählung verallgemeinern lässt und dies tut sie nur dann, wenn sie dem Denken selbst die Absage erteilt. So sind Arendts Beobachtungen der Versuch, einen Raum für das gemeinsame Gespräch über das Böse zu schaffen, dessen Ausbreitung es zu verhindern gilt, anstatt einen solchen durch das Erstarren in Grauen zu verunmöglichen.¹¹⁶

Die Bezeichnung des Bösen als Banales versucht, das neue dieses Phänomens vor Augen zu führen, es versucht, ein Wort zu finden, das dasjenige beschreiben kann, das sich ihr dort zeigte. Das Böse als Ungeheures, als Bös-williges und Übergroßes zu verstehen, wäre die gewöhnliche Herangehensweise, sie vermag allerdings der Wirklichkeit, die sich während des Prozesses zeigte, nicht zu begegnen. Das Banale ist dasjenige, das das Einzelne nicht mehr erkennen kann, das aus dem Verallgemeinerten spricht und nur noch über Verallgemeinerungen zu sprechen imstande ist. Dieses Verallgemeinernde findet sich in der Sprache, tritt in und mit ihr an die Oberfläche, bis Sprecherin und Ausgesprochenes nur noch äußerlich sind und niemanden mehr meinen können.

Im Versuch, dieses Böse zu benennen, zeigt sich Arendts Wille zu verstehen, nicht bei einer Definition oder allgemeinen Annahme stehenzubleiben, sondern immer wieder neu zu fragen und das Erscheinende zu durchdenken. »Die Überzeugung, daß alles, was auf der Erde geschieht, für den Menschen verstehbar sein muß, kann dazu führen, daß Geschichte unter Verwendung von Allgemeinplätzen interpretiert wird. Verstehen heißt aber nicht, das Empörende leugnen, das Noch-nie-Dagewesene aus dem Dagewesenen ableiten oder Erscheinungen durch Analogien und Verallgemeinerungen so erklären, daß der Aufprall der Wirklichkeit und der Schock der Erfahrung nicht mehr fühlbar sind. Verstehen heißt vielmehr, die Last, die unser Jahrhundert uns auferlegt

116 Ein weiterer Punkt, der immer wieder Entrüstung ausgelöst hat, ist Arendts – wie sie selbst sagt – »weitgehend ironischer« Ton. Ihr scheint dieser Tonfall der einzig mögliche: »Wenn man der Meinung ist, daß man über diese Dinge nur pathetisch schreiben kann ... Sehen Sie, es gibt Leute, die nehmen mir eine Sache übel, und das kann ich gewissermaßen verstehen: Nämlich, daß ich da noch lachen kann. Aber ich war wirklich der Meinung, daß der Eichmann ein Hanswurst ist, und ich sage Ihnen: Ich habe sein Polizeiverhör, 3600 Seiten, gelesen und sehr genau gelesen, und ich weiß nicht, wie oft ich gelacht habe; aber laut!« (Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 64.) Im Sprechen über diese Dinge einen pathetischen Tonfall anzuschlagen, scheint ihr mehr die je Sprechenden ins rechte Licht rücken zu wollen, als ein angemessenes Sprechen über das Geschehene zu versuchen. Zudem *könnte* ein solcher Tonfall den Verbrechen niemals angemessen sein, müsse sie – gerade durch Heuchelei – zwangsläufig verkleinern: »Sehen Sie, ich bin der Meinung, das legitime Gefühl hier ist die Trauer. Das einzige! Nicht die Selbstbeweihräucherung! [...] Ich bin außerdem der Meinung, dass man über diese Dinge nicht pathetisch reden darf, weil man sie dadurch verharmlost. [...] Ich bin noch der Meinung, dass man lachen können muss, weil das Souveränität ist.« (Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 59f.) Dieser Wille, dem Prozess souverän gegenüberzutreten zu können, ist meines Erachtens der Grund für Arendts Tonfall. In diesem Sinne halte ich Eva von Redeckers Annahme, »dass es sich bei den ›ironischen‹ Passagen und Kommentaren weitgehend um Arendts widerstrebende Pastiche von Eichmanns Sprech- und Denkweise« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 31.) handele, nicht für zutreffend. Sie beginnt weder in Klischees zu sprechen, noch ist ihre Sprechweise gedankenlos – dies aber bringt sie an Eichmanns Reden zum Lachen. Die Distanz, die ein Lachen schaffen kann, schützte Arendt vor unangemessenem Pathos und ermöglichte es ihr, einen Bericht über diesen Prozess zu schreiben, den »die meisten Journalisten nicht viel länger als zwei Wochen aus[hielten].« (Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 75.)

hat, untersuchen und bewußt tragen – und zwar in einer Weise, die weder deren Existenz leugnet noch sich unter deren Gewicht duckt. Kurz gesagt: Verstehen heißt unvoreingenommen und aufmerksam der Wirklichkeit, wie immer sie ausschauen mag, ins Gesicht sehen und ihr widerstehen.«¹¹⁷ In gewöhnlicher Weise vom Bösen zu sprechen hieße, dem Bösen, das sich dort zeigt, auszuweichen und ihm gerade *nicht* zu begegnen; es hieße, der Gefahr und dem Jetzt nicht ins Auge zu sehen, vielmehr an ihm vorbeizusprechen: Denn dasjenige Böse, das dem Guten – dem Mensch-Sein an sich – Gefahr ist, ist jenes banale, verallgemeinernde, gedankenlose Böse, das Hannah Arendt denkend zu umkreisen suchte. Das Hauptproblem der Wissenschaften ihrer Zeit benennt sie in deren »wachsenden Unfähigkeit, Unterscheidungen zu treffen.« Sie neigten dazu, das »Neue und Schockierende« nicht zu verstehen zu suchen, sondern *wegzuerklären*, es zu analogisieren und »auf eine schon bekannte Kausalkette«¹¹⁸ zu reduzieren. Um den Fragen einer Zeit aber als Beispiellosen – nicht einfach Verallgemeinerbaren – begegnen zu können, muss die Aufgabe gerade darin liegen, dem Neuen und Schockierenden »ins Gesicht zu sehen«, denn nur so ist Handlung möglich. Menschlicher Neuanfang ist nur denkbar, wenn die Menschen in ihrer Art, Fragen zu stellen, anerkennen, dass sie je Einzelne sind, die durch ihr Fragen, Denken, Urteilen die Frage selbst zu einer einzelnen und so zum Anfang einer neuen Antwort machen. Gerade in der Formulierung eines *banalen* Bösen liegt in diesem Sinne meines Erachtens die Möglichkeit, sich dem heutigen Guten fragend anzunähern.

Arendts größtes Problem während des Prozesses lag zunächst darin, den Angeklagten »erst [zu] nehmen«, wobei sie erkannte, dass der »bequemsten Ausweg aus dem Dilemma zwischen dem namenlosen Entsetzen vor seinen Taten und der unbestreitbaren

117 Hannah Arendt [1951-1953]: *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*. Hg. v. Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung. Übers. v. Ursula Ludz. Dresden 1998, S. 12f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Über den Totalitarismus*.)

Theodor W. Adornos berühmten Ausspruch, Auschwitz habe das Dichten unmöglich gemacht – »nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frisst auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben« (Theodor W. Adorno [1951]: *Kulturkritik und Gesellschaft*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 10/1: *Kulturkritik und Gesellschaft I/Prismen*. Ohne Leitbild. Frankfurt a.M. 2015⁵, S. 30) – beurteilt Arendt in diesem Sinne kritisch: »Natürlich ist esbarer Unsinn zu sagen, ›dass es nach Auschwitz unmöglich sei, jemals wieder ein Gedicht zu schreiben‹, genauso wie esbarer Unsinn ist, zu meinen, dass man nach Auschwitz nicht mehr an Gott glauben könne – und Ähnliches mehr. Das sind hysterische Reaktionen, die man wohl verstehen kann, die aber jeder wirklichen Auseinandersetzung nur hinderlich sein können. Dafür braucht man vor allen Dingen einen klaren Kopf und den guten Willen, auch Wahrheiten anzuerkennen, wenn sie einem nicht ins Konzept passen.« (Hannah Arendt [1967]: *Arendt an Demohn*. Unveröffentlichter Nachlass, Library of Congress, Washington D. C., Blatt 005739; zitiert nach: Anne Bertheau: »Das Mädchen aus der Fremde«: Hannah Arendt und die Dichtung. *Rezeption – Reflexion – Produktion*. Bielefeld 2016, S. 159; im Folgenden zitiert als Anne Bertheau: »Das Mädchen aus der Fremde«.)

118 Hannah Arendt [1953]: *A Reply to Eric Voegelin*. In: dies.: *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 407. [Übersetzung der Autorin; für die gesamte Stelle vgl. Kap. IV/Fußnote 44.]

Lächerlichkeit des Mannes, der sie begangen hatte [darin lag,] ihn als schlaunen, berechnenden Lügner [zu betrachten] – was er offensichtlich nicht war«¹¹⁹. Eichmann sei – auch wenn der Staatsanwalt alle Zuhörenden vom Gegenteil zu überzeugen bemüht war – kein Ungeheuer, vielmehr wirkte er wie ein „Hanswurst“¹²⁰. Gegen die Behauptung, Eichmann sei ein berechnender Charakter gewesen, der seine Antworten ausgeklügelt wählte, um weniger schuldig zu wirken, wie sie sich in der genannten und anderen Äußerungen findet, spricht, wie wenig bedacht er seine Erinnerungen preisgab. Arendt berichtet in Bezug auf Eichmanns Aussagen während des Polizeiverhörs, er habe Jahreszahlen dauernd durcheinandergebracht, und sich nicht an »chronologische Abläufe gehalten«, sein Gedächtnis sei aber »nicht einfach sprunghaft« gewesen: »Es war wie ein Speicher, vollgestopft mit Privatgeschichten von der niedrigsten Sorte.«¹²¹ Er erinnerte sich nur an solche Ereignisse, die unmittelbar mit seiner Karriere, mit Ehre oder Ruhm für seine Person zu tun hatten. Selbst einen Umstand, der ihm vor Gericht hätte helfen können, vermochte er sich nicht ins Gedächtnis zu rufen. So berichtete er von einem Gespräch mit Heydrich 1941, in dem dieser ihm den Auftrag zur »physischen Vernichtung der Juden« mitteilt, dass er selbst an so etwas nie gedacht habe, aber nun mit der Weisung zu einem der beauftragten Polizeiführer geschickt worden sei, zu überprüfen, »wie weit er mit seinem Vorhaben gekommen ist«¹²². »In Wirklichkeit«, schreibt Arendt, »hatte Heydrich aber in diesem Interview noch mehr gesagt – in Argentinien erinnerte er [sc. Eichmann] sich noch gut daran, hatte es jedoch in Israel ganz vergessen, sehr zu seinem Nachteil, denn es hatte mit seiner persönlichen Verantwortung für den eigentlichen Vernichtungsprozess zu tun –; Heydrich hatte nämlich hinzugefügt, daß sein Referat »mit der physischen Liquidierung nichts zu tun habe, sondern seine Aufgabe auf eine rein polizeiliche, d.h. in diesem Fall auf das Erfassungsmäßige beschränkt bleibe: [...]«¹²³

Die Banalität des Bösen zeigt sich hier an drei maßgeblichen Punkten: Der Gedankenlosigkeit, der Sprachlosigkeit und der daraus resultierenden Unfähigkeit zu urteilen¹²⁴. So kommt Arendt in ihren Betrachtungen zu einer der »grundsätzlichen Fragen,

119 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 131.

120 Ebenda, S. 132.

121 Ebenda, S. 165.

122 Ebenda, S. 169.

123 Ebenda.

124 Eva von Redecker betont, dass es sich bei Charakteristika des Bösen – wie auch ich sie hier vornehme – »allerhöchstens um Bedingungen für das Böse handeln kann; nicht Banalität oder Gedankenlosigkeit standen in Jerusalem unter Anklage, sondern das Organisieren des Holocaust.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 24.) Sie bezieht sich hier auf die Charakteristika, die Christian Volk dem Bösen zuweist: »Realitätsferne«, »innere Leere«, unerbittliche Pflichttreue«, »Verantwortungslosigkeit«. (Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 17.)

Das scheint mir nicht so: Meines Erachtens geht es Arendt gerade darum, *das Böse an sich* zu beschreiben, um daraufhin die Frage nach dem Guten zu stellen. Arendt sieht in Jerusalem nicht das Böse angeklagt – Eichmann als Organisator des Holocaust – vielmehr versteht sie dort, dass das Böse sein Gesicht gewandelt hat, dass es nicht mehr motivvolles und bewusstes Tun ist, sondern bloße Oberfläche, dass es nicht *-voll*, sondern *-los* ist: gedanken-, urteils- und sprachlos und fern des Menschlichen liegt.

die in allen diesen Nachkriegsprozessen und natürlich auch im Eichmann-Prozeß berührt wurde [...]. Sie betrifft das Wesen und das Funktionieren der menschlichen Urteilskraft. [...] Wie tief die Frage des Urteilens und, wie man oft meint, des Aburteilens Menschen unserer Zeit beunruhigt, hat sich auch in dem Streit um das vorliegende Buch [...] gezeigt. Weder Nihilismus noch Zynismus, wie man vielleicht hätte erwarten dürfen, aber eine ganz außerordentliche Verwirrung in den Elementarfragen des Moralischen ist zutage getreten, als sei das Moralische nun wahrlich das letzte, was sich in unserer Zeit von selbst versteht.«¹²⁵ Moralische Urteile zu fällen muss in einer Zeit, die ganz der Logik und den Kausalketten gehorcht, geradezu irrsinnig scheinen – aber es ist genau dies, das die Menschen von den Maschinen scheidet und einem bloßen Immer-Weiter Einhalt gebieten kann, das dem freien Markt die freien Menschen entgegenstellt.

Arendt spricht von Eichmanns »schierer Gedankenlosigkeit – etwas, was mit Dummheit keineswegs identisch ist« – und sagt weiter, dass »eine solche Realitätsferne und Gedankenlosigkeit in einem mehr Unheil anrichten können als alle die dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen«¹²⁶. Diese Gedankenlosigkeit zeigte sich in seiner Sprechweise, in der Unfähigkeit, vom Einzelnen zu sprechen: »[W]as er sagte, war stets das gleiche, und er sagte es stets mit den gleichen Worten. Je länger man ihm zuhörte, desto klarer wurde einem, daß diese Unfähigkeit, sich auszudrücken, aufs engste mit einer Unfähigkeit zu *denken* verknüpft war.« Denken – so wird sich im Laufe meiner Ausführungen noch zeigen – bedeutet die gleichzeitige Fähigkeit der absoluten Konkretheit und Abstraktion, es bedarf der absoluten Verschiedenheit der Einzelnen und der Pluralität, des Gesprächs und der Möglichkeit, vom Standpunkt der Anderen aus zu denken. Sowohl Denken als auch Urteilen sind sprachlich, sind *in der Sprache* und ohne sie nicht möglich. Alles Nachdenken wird also letztlich um die Frage nach der Sprache kreisen: Einer Sprache, in der der Mensch sich allererst zeigt.

Die Gedankenlosigkeit und Unfähigkeit, »vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgend etwas vorzustellen« sind hier jenes Extreme, das in seiner Ausbreitung das Mensch-Sein undenkbar macht. Eine »Verständigung mit Eichmann war unmöglich, nicht weil er log, sondern weil ihn der denkbar zuverlässigste Schutzwall gegen die Worte und gegen die Gegenwart anderer, und daher gegen die Wirklichkeit selbst umgab: absoluter Mangel an Vorstellungskraft«¹²⁷. Dieser Mangel, diese »totale Unfähigkeit, jemals eine Sache vom Gesichtspunkt des anderen her zu sehen«¹²⁸, zeigt sich in Eichmanns Sprache: Zum einen besteht sie fast ausschließlich aus Klischees und Redewendungen, zum anderen zeigt sein Sprechen von den Geschehnissen, dass ihm die Konsequenzen seines Tuns kaum verständlich waren. In beiden Phänomenen kommt eine grundsätzliche Abwendung vom Einzelnen zum Vorschein: Die Klischees als immer wiederholte Redewendungen können immer nur vom Allgemeinen sprechen, spre-

125 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 64f.

126 Ebenda, S. 57.

127 Ebenda, S. 125f.

128 Ebenda, S. 124.

chen weder die Einzelheit der Sprechenden aus noch jene des Gegenstandes, sondern sagen das Immergleiche zu allem und zu jeder Zeit. Eichmann trieb diese Redeweise sogar noch weiter; nicht nur bediente er sich der ihm bekannten Redensarten, er griff sogar zu »selbsterfundenen Klischees«: »Wenn es ihm einmal gelang, einen wirklichen Satz zu konstruieren, wiederholte er ihn so lange, bis ein Klischee daraus wurde«¹²⁹. Hier ist die sprachliche Abwendung vom Einzelnen also bis zum Äußersten getrieben: Selbst dasjenige, das zunächst nicht bloße Wiederholung ist, wird in die Verallgemeinerung gedrängt. Ein Klischee erfinden heißt, das Einzelne so oft zu wiederholen, bis es nicht mehr einzeln ist, sondern in einer Weise allgemein, die es ausleert und zu etwas macht, das gesagt werden kann, ohne dass die Zuhörenden je darüber nachdenken oder überhaupt erst zuhören könnten. In diesem Aussprechen vom Allgemeinen geht die Einzelne verloren, die Sprechende verliert sich selbst und kann sich auch diejenigen, von denen sie spricht, nicht mehr vorstellen. 1973 kommt Arendt noch einmal auf dieses Sprechen zurück, wenn sie sagt, dass solche »standardisierten Ausdrucks- und Verhaltensweisen [...] die gesellschaftlich anerkannte Funktion [hätten], gegen die Wirklichkeit abzuschirmen, gegen den Anspruch, den alle Ereignisse und Tatsachen kraft ihres Bestehens an unsere denkende Zuwendung stellen«¹³⁰.

Arendt spricht in Bezug auf die Vorstellungskraft aber nicht nur von einem Mangel, sondern auch von einem Unwillen: »Und das habe ich eigentlich gemeint mit der Banalität. Da ist keine Tiefe – das ist nicht dämonisch! Das ist einfach der Unwille, sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem anderen ist [...]«¹³¹. Es ist ein Unwille, sich die Andere als Jemand vorzustellen, gleichzeitig ein Unwille, selbst ein Jemand zu sein. Das Böse möchte im Allgemeinen untergehen – im Allgemeinen der (politischen) Bewegung und in der allgemeinen Bewegung der Geschichte. Das Fortschreiten wird zur Selbstverständlichkeit und muss das Einzelne – und mit ihm auch jede Verantwortung – überrollen. Was da fortschreitet spielt keine entscheidende Rolle, dies zeigt sich in Eichmanns Geführt-werden-Wollen – oder vielmehr in seinem *Unwillen*, selbst die Führung zu übernehmen: Als Einzelner nämlich denkend ein Urteil zu fällen. Er schreibt, nachdem er im amerikanischen Gefangenenlager interniert worden ist: »Nun war ja wieder alles in Ordnung, mein Wesen konnte sich wieder beruhigen, denn ich war ja nicht bar jeder Führung, sondern ich wurde ja wie eh und je weitergeführt.«¹³²

So bedeutete auch das Ende des Zweiten Weltkriegs für ihn vor allem, dass er – wie er selbst sagt – »nunmehr ein führerloses und schweres Eigenleben zu führen habe, daß ich mir an keiner Stelle irgendwelche Richtlinien geben lassen konnte, daß von keiner

129 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 125.

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

131 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 44.

132 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 101.

So spricht der Kontrollchor in Brechts *Maßnahme*: »Wer für den Kommunismus kämpft, der muss kämpfen können und nicht kämpfen; die Wahrheit sagen und die Wahrheit nicht sagen; Dienste erweisen und Dienste verweigern; Versprechen halten und Versprechen nicht halten. Sich in Gefahr begeben und die Gefahr vermeiden; kenntlich sein und unkenntlich sein. Wer für den Kommunismus kämpft, hat von allen Tugenden nur eine: dass er für den Kommunismus kämpft.« (Bertolt Brecht [1932]: *Die Maßnahme*. Frankfurt a.M. 1955, S. 21.)

Seite Befehle und Weisungen kamen, keinerlei einschlägige Verordnungen heranzuziehen waren«¹³³. Die Mitgliedschaft in der Partei sei nicht aus Überzeugung geschehen, vielmehr wurde er – wie er aussagte – »wider mein Erwarten und auch ohne, daß ich den Vorsatz gefasst hatte, gewissermaßen in die Partei vereinnahmt [...]. Das ging so schnell und so plötzlich.«¹³⁴ Was sich hier zeigt, ist also wieder ein stetes Weiterschreiten, das – *plötzlich* – mit sich reißt. Die Partei, die Bewegung, ver-ein-nahmte ihn, sie machte ihn zum Teil ihrer selbst und entlastete ihn von seinem Einzelsein. Wie oben in den Ausführungen zum Totalitarismus-Buch bereits beschrieben, scheint es, »als seien alle zusammengeschmolzen in ein grotesk-gigantisches Einzelwesen. [...] Das eiserne Band des Terrors konstituiert den totalitären politischen Körper. Dem Terror gelingt es, die Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular, als gäbe es nur *einen* gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch notwendigen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen.«¹³⁵

Und so liegt in der Herangehensweise der Anklage im Fall Eichmanns die große Gefahr, auch in gerade diese Richtung zu reden, wenn sie sagt, nicht ein Einzelner sitze auf der Anklagebank »und auch nicht nur das Naziregime, sondern der Antisemitismus im Verlauf der Geschichte«. Die Gefahr, so führt Arendt aus, liege darin, dass er so als »der ›unschuldige‹ Vollstrecker irgendeines geheimnisvollen vorausbestimmten Geschicks bzw. das historisch notwendige Ausführungsinstrument des ewigen Judenhasses«¹³⁶ wirken könnte. Die Betrachtung des Konkreten bringt hier die Möglichkeit mit sich, Fragen danach zu stellen, was sich in den Aussagen und Taten zeigt und was geschehen muss, um dasjenige wiederzufinden, was wir alle – als Menschen – dort verloren haben.

Arendt beschreibt Eichmann an einer Stelle ihres Berichtes als einen »Idealisten«, sie schreibt: »Um seinen Vorstellungen von einem ›Idealisten‹ zu entsprechen, genügte es nicht, an eine ›Idee‹ zu glauben, nicht zu stehlen und keine Bestechungen anzunehmen, obwohl diese Qualifikationen unerlässlich waren. ›Idealist‹ war jemand, der für seine Idee lebte – daher konnte er keinen anderen Beruf haben – und der bereit war, seiner Idee alles und insbesondere alle zu opfern. Wenn Eichmann im Polizeiverhör sagte, daß er seinen eigenen Vater in den Tod geschickt hätte, so wollte er damit nicht nur hervorheben, in welch hohem Grade er von Befehlen abhängig und zum Gehorsam bereit war; er wollte auch demonstrieren, was für ein ›Idealist‹ er immer gewesen war.«¹³⁷ Der Idealist glaubt an eine Idee¹³⁸, ohne sie je zu hinterfragen, er ist der gänz-

133 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 106.

134 Ebenda, S. 107.

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

136 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 91.

137 Ebenda, S. 116f.

138 Der Begriff der Idee steht in engstem Zusammenhang mit Arendts Begriff der Herstellung, die sie als Tätigkeit unterscheidet vom Arbeiten und Handeln. Auf diese Trennung werde ich später näher zu sprechen kommen. In der *Vita activa* schreibt sie: »Idee«, d.h. mit dem inneren Bild des herzustellenden Gegenstandes«. (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 84.) Die Idee ist das innere Bild, nach dem der Gegenstand hergestellt wird, sie ist die Form, von der ein Abdruck genommen wird. Das Hergestellte ist das Berechenbare, die Verdinglichung einer Vorstellung. Der Idealist

lich Fraglose.¹³⁹ Es ist die Vorstellung der Einzelnen, die sich aus dem Allgemeinen erklären lassen, die Arendts Verständnis so vollkommen entgegenläuft. In diesem Zusammenhang wird auch Arendts Trennung von Philosophie und Politik zur Sprache kommen, ihre Abwendung von der Philosophie genau aus diesem Grunde: weil sie vom Allgemeinen spricht, wenn es doch darum gehen muss, das Einzelne zu durchdenken.

Damit sind zwei wesentliche Punkte angesprochen, die den Kern des Sprechens von einer Banalität des Bösen ausmachen: Erstens ist das banale Böse ein *Absehen vom Anderen*, ein Absehen vom Menschen als Einzelfernem, vom Menschen in seiner absoluten Verschiedenheit. Die Andere ist aus diesem Gesichtspunkt heraus niemals mehr als ein Typus und somit niemals sie selbst. Zweitens ist das banale Böse wesentlich bestimmt als *Unwille*. Dieser Ausdruck ist genauestens zu bedenken: Es geht hier nicht bloß um ein Wollen-dass-nicht, sondern weit eher um ein Aussetzen oder Aufgeben des Willens. Das Geschehene und Geschehende wird nicht als etwas begriffen, das herbeigeführt wurde durch ein Handeln der Einzelnen, sondern als etwas, das eben kommt, wie es kommt. Das Böse besteht also keineswegs in einem vielleicht noch gesteigerten dämonischen Wollen. In ihrem *Denktagebuch* spricht Arendt so einmal davon, dass das Böse »nicht Resultat des bösen Willens, der das Böse um des Bösen willen will«, sondern vielmehr ganz ohne Willen und Streben sei: »[D]as Unheil kommt aus der Verflachung«¹⁴⁰. Das Böse ist willenlose Auslieferung an Gleichgültigkeit und Selbstverständlichkeit, es ist reine Oberfläche. Nur dort – so sagt sie erneut in einer Vorlesung, die sie 1965, zwei Jahre nach den Eichmann-Berichten, unter dem Titel *Some Questions of Moral Philosophy*¹⁴¹ gehalten hat – ist das »grenzenlose, extreme Böse« möglich, »wo diese selbstgeschlagenen und gewachsenen Wurzeln [...] ganz und gar fehlen. Sie fehlen dort, wo Menschen nur über die Oberfläche von Ereignissen dahingleiten, wo sie sich gestatten, davongetragen zu werden, ohne je in irgendeine Tiefe, derer sie fähig sein mögen, einzudringen.«¹⁴² Dort, wo der Mensch sich der Selbstverständlichkeit seiner selbst und seiner Geschichte preisgibt, kann er niemals Wurzeln schlagen, sondern wird – als Vereinheitlichter – fortgetragen von den Naturgewalten des vermeintlich Notwendigen.

Im Folgenden soll die Frage nach dem Guten aus der Gegenwart und in sie hinein gestellt werden: Was bedeutet das Gute *heute*, was sagt es über das *Jetzige* aus? Das Böse, das sich Arendt im Eichmann-Prozess gezeigt hat, ist keinesfalls ein vereinzelt Phänomen, auch wenn sich das extreme Böse dort wohl in seiner grausamsten Apotheose zeigte. Paolo Flores d'Arcais spricht in diesem Zusammenhang von der »Verdunklung aller bestehenden Demokratien«. Er schreibt weiter: »Das ›vorhersagbare‹ Individuum

denkt also nicht, denn Erdachtes eignet sich in seiner Unberechenbarkeit nicht zur Herstellung. Er formt vielmehr ein inneres Bild oder übernimmt ein schon bestehendes, nach dem es sich zu richten lohnt.

139 Ich werde auf diesen Punkt in Bezug auf Platons Ideenlehre später noch einmal zurückkommen.

140 Hannah Arendt [1969]: *Denktagebuch*, Zweiter Band, S. 622.

141 Die deutsche Übersetzung der Vorlesungen trägt den Titel *Über das Böse* und ist »in Abstimmung mit der Übersetzerin Ursula Ludz vom Verlag« festgelegt worden. (Piper Verlag: *Vorwort*. In: Hannah Arendt: *Über das Böse*, S. 7.)

142 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 86.

ist die hohle Form eines Individuums. Ausgeliefert an die Privatsphäre wird es ›privatisiert‹ und dessen beraubt, was es einzigartig macht: der gemeinschaftlichen Gestaltung der autonomen Regeln des Zusammenlebens zwischen freien Individuen und der Institutionen, die es garantieren. Der Totalitarismus stellt nur die extreme Form dieses Einschläferungsprozesses dar.«¹⁴³ Von der Abschaffung der Einzelnen, die sich nach allgemeinen Regeln hinein in ihre eigene Verallgemeinerung richten, spricht Arendt schon in der *Vita activa* in Bezug auf die Bürokratie, in der an die Stelle des Handelns ein »Sich-Verhalten getreten [ist], das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen und spontanes Handeln [...] zu verhindern.«¹⁴⁴ Viele Jahre später spricht sie in ihrer *Sonning-Preis-Rede* von einer »Veränderung der Staatsformen [...] zu Bürokratien, das heißt zu einer Herrschaft weder von Gesetzen noch von Menschen, sondern von anonymen Büros oder Computern, deren völlig entpersonalisierte Übermacht sich als eine größere Bedrohung für die Freiheit und jenes Minimum an Zivilität, ohne das ein gemeinschaftliches Leben nicht vorstellbar ist, herausstellen mag als die empörendste Willkür von Tyrannen in der Vergangenheit«¹⁴⁵.

Auch Wolfgang Heuer schätzt diese Gefahr innerhalb der »modernen Massengesellschaft« wegen ihrer »arbeitsteiligen, verwaltungsmäßigen Arbeitsstruktur«¹⁴⁶ als besonders hoch ein. Hier scheint es auf das einzelne Denken und Urteilen nicht mehr anzukommen und so muss es uns zunehmend fremd werden. Bei Arendt heißt es in diesem Sinne, dass das »eigentlich Staatlich-Politische, nämlich Entscheidungen treffen und handeln, [...] mehr und mehr von dem rein Administrativen verdrängt [werde]. Die ›vergesellschaftete Menschheit‹ braucht nur noch Administration; entscheiden und handeln sind so automatisiert, dass sie eigentlich nicht mehr vorkommen; an die Stelle der Entscheidung tritt das Prinzip des Anwendens.«¹⁴⁷ So verändert sich auch unser Verständnis von Meinungen: Richard J. Bernstein geht davon aus, dass die Ablehnung anderer Meinungen, die Weigerung, sich mit denjenigen auseinanderzusetzen, die der

143 Paolo Flores d'Arcais [1997]: *Hannah Arendts unzeitgemäße Aktualität*. Übers. v. Elke Rusteberg. In: Alte Synagoge (Hg.): *Treue als Zeichen der Wahrheit. Hannah Arendt: Werk und Wirkung*. Essen 1997, S. 100. (Im Folgenden zitiert als: Paolo Flores d'Arcais: *Hannah Arendts unzeitgemäße Aktualität*.)

Und weiter: »Das bedeutet natürlich nicht, dass diese beiden Formen des Bösen gleichzusetzen wären: Arendt hat niemals zum generischen Gebrauch einer Kategorie gegriffen, die unter dem Gespött des Totalitarismus, der Vernichtung von Menschen in Konzentrationslagern und Gulags einerseits und der Einschläferung des kritischen Geistes in der Massenproduktion und Massenkultur andererseits gleichen Wert zuschreiben würde, als ob diese Dinge nur Äquivalente wären.« (Ebenda, 102.)

144 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 51.

145 Hannah Arendt [1975]: *Die Sonning-Preis-Rede*. Kopenhagen 1975. Übers. v. Ursula Ludz. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005)*, S. 3f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Die Sonning-Preis-Rede*.)

146 Wolfgang Heuer [2005]: *Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert*. In: Detlef Horster (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist 2006, S. 23.

147 Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 444.

eigenen widersprechen, immer stärker zunimmt. »Es ist uns nicht wirklich daran gelegen, verschiedene Standpunkte zu durchdenken, sofern wir diese nicht missbilligen oder verhöhnen wollen. Und diese Neigung verschärft sich zunehmend dadurch, dass wir unsere ›Informationen‹ vermehrt aus Quellen erhalten, die lediglich jene Vorurteile verhärteten, in denen wir uns verschanzt halten.«¹⁴⁸ Diese Entwicklung ist im Zusammenhang mit der Ablösung des menschlichen Denkens durch das Rechnen der Maschinen zu sehen. Die Menschen verlieren ihr Vertrauen in das eigene sowie dasjenige Denken der Anderen und verlassen sich lieber auf Berechenbares: Arendt spricht in *Macht und Gewalt* von dem »ständig wachsenden Ansehen der wissenschaftsgläubigen ›brain trusters‹«. Und dann: »Gegen ihre Kaltblütigkeit, ›das Udenkbare zu denken‹, wäre kaum etwas einzuwenden, wenn man nur sicher sein könnte, dass sie überhaupt *denken*. Anstatt sich auf ein so altmodisches, von Computern nicht zu übernehmendes Geschäft wie das Denken einzulassen, *rechnen* sie mit Hilfe ihrer Maschinen die Konsequenzen gewisser hypothetisch angenommener Konstellationen aus, ein in den Wissenschaften durchaus berechtigtes Verfahren, weil man nämlich aufgrund solcher Berechnungen die Hypothesen experimentell kontrollieren und verifizieren kann. [...] Der logische Fehler in diesen hypothetischen Konstruktionen möglicher zukünftiger Ereignisse ist immer der gleiche: Was zuerst [...] als Hypothese erscheint, wird sehr schnell, oft nach wenigen Abschnitten, zur ›Tatsache‹, einem Datum, das dann eine ganze Serie ähnlicher Data gebiert, deren hypothetischer Charakter vergessen ist [...]«¹⁴⁹

Das Allgemeine nimmt hier den Platz des Einzelnen ein, indem es als Datum Einzelheit behauptet. Die errechneten Konsequenzen sollen Auskunft geben über die einzelne Frage, indem sie verschiedene Hypothesen abwägen. Solcherlei Abwägungen aber können immer nur allgemeine Aussagen treffen, die mit der einzelnen Frage kaum noch etwas zu tun haben: Einer Frage im Jetzt als Mensch zu begegnen muss heißen, sie von verschiedenen menschlichen Standpunkten aus zu betrachten und im Gespräch erst den gemeinsamen Versuch einer Antwort zu wagen. Selbst *die Welt* scheint heute durch bloße Spekulation errechenbar: Virtuelle Realitäten nehmen mehr und mehr Raum ein, indem sie einen Ort schaffen, der nicht eigentlich *ist*. In Arendts Verständnis aber ist Welt nur dort, wo Menschen miteinander sprechen und sie so erstehen lassen, sie bildet sich in jenem Raum, der zwischen den Sprechenden sich eröffnet. All diese Entwicklungen kommen als Fortschritt daher, der das Gewesene überholt und verbessert, bringen aber zugleich einen neuen Begriff von Welt mit sich, den es zu bedenken gilt. Es soll hier also nicht darum gehen, einen alten Zustand zu betrauern und alles Jetzige abzuwerten. Vielmehr muss die Frage sein, was es heute, da die technische Entwicklung immer schneller voranschreitet, heißen kann, Mensch zu sein. Was übersehen wird, wenn bloße Errechenbarkeiten glauben machen, sie würden eine Weiterentwicklung derjenigen sein, die als absolut Verschiedene doch niemals verbessert werden können.

148 Richard J. Bernstein [2018]: *Why Read Hannah Arendt Now?* Cambridge 2018, S. 72. (Im Folgenden zitiert als: Richard J. Bernstein: *Why Read Hannah Arendt Now?*.) [Übersetzung der Autorin.]

149 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*. Übers. v. Gisela Uellenberg. München 2011²⁰, S. 10f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*.)

Ich möchte im Folgenden die Frage nach dem Guten stellen, einem Guten, das dem hier besprochenen Bösen in einer noch zu durchdenkenden Weise entgegensteht. Diese Ausführungen haben ihren Ausgang nicht etwa beim Bösen genommen, weil das Gute als dessen Gegenteil aus jenem in irgendeiner Weise ableitbar wäre. Vielmehr zeigt sich in der Lektüre Arendts, dass das Böse als Extremes alles Gute abdeckt und verschwinden lässt. Um sich der Frage nach dem Guten zu stellen, ist es daher sinnvoll, den Versuch einer Beschreibung dieser Abdeckung zu unternehmen, um dann das Freigelegte erst bedenken zu können. Zudem muss die Frage nach dem Guten sich durch Arendts Neudenken des Bösen insofern stellen, als sich ihre Beschreibungen des extremen Bösen als Gegenteil dreier Sprechweisen zeigen, um die ihre Schriften immer wieder kreisen: *das Denken* (das Böse ist gedankenlos), *das Urteilen* (das Böse ist unfähig, die Anderen mitzubedenken), *das Erzählen*, das uneindeutig bleibt (das Böse spricht in Klischees). Meines Erachtens kreist Arendts gesamtes Schaffen um Fragen, die die Menschen in den Blick zu nehmen versuchen: Gebürtlichkeit, Denken, Urteilen, Handeln, Erzählen – all dies sind Möglichkeiten und Ermöglichungen der Menschen.¹⁵⁰ All dieses Fragen ist ein Fragen nach dem Menschlichen der Menschen und insofern das Böse eben diese Möglichkeiten verschließt, muss die Auseinandersetzung mit diesem Bösen als Versuch verstanden werden, das *Gute*, das *Menschliche*, freizulegen. Es wird aber – es ist bereits darauf hingewiesen – nicht um eine anthropologische Untersuchung gehen, nicht um »die eine Frage der Philosophie: Wer ist der Mensch?«, sondern dieses Menschliche wird sich gerade *in der Frage* danach finden, wer die Menschen sind. Dies Menschliche wird

150 Auch Eva von Redecker betont diese Gerichtetheit Arendts. Ihr geht es darum, »nachzuweisen, dass Arendt nach der Analyse einer bestimmten Facette des Bösen in Eichmann in Jerusalem im Grunde neu ansetzt und ihr ganzes Spätwerk hindurch nach den Bedingungen guten Handelns fragt. Systematisch lässt sich als »Gravitation zum Guten« die geradezu unwiderstehliche Tendenz zum moralisch richtigen Handeln beschreiben, die nach Arendts Phänomenologie der Geistestätigkeiten dort entsteht, wo tatsächlich gedacht und geurteilt wird.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 8.) Von Redecker nimmt an, dass Arendt nach ihren Erfahrungen während des Prozesses die Frage nach dem Bösen abschließt und den »Blick auf eine neue Frage [richte], die sie nun, [...] viel stärker interessierte, nämlich die nach den »erlösenden« Ausnahmen, die auch in »finsternen Zeiten« ein gewisses Maß an moralischer Integrität bewahrten.« (Ebenda, S. 45.) Sie geht also davon aus, dass Arendt »im Grunde neu ansetzt« insofern die Erfahrungen des Eichmann-Prozesses in ihr ein Interesse an den »wenigen positiven Ausnahmen im allgemeinen moralischen Zusammenbruch« (Ebenda, S. 48.) weckten.

Dem stimme ich insofern zu, als Arendts Auseinandersetzungen mit dem Bösen nur einen Weg hin zu derjenigen Frage darstellen, die sie eigentlich zu verstehen suchte: die Frage nach dem Guten. Meines Erachtens haben diese Fragen nach dem Menschlichen der Menschen sie vom Anfang bis zum Ende ihres Schaffens begleitet, durch die Veränderung im Verständnis des Bösen aber stellen sie sich in einem neuen Zusammenhang dar, werden sie von einem neuen »Gedankenblitz« erhellt. Die entscheidende Wirkung, die diese Erfahrungen auf ihr Werk hatten, liegen meines Erachtens darin, zu erkennen, dass das Böse heute nicht darin liegt, dass es in Versuchung führt, sondern darin, dass es das Einzelne in Verallgemeinerung auflöst, wie ich bereits dargelegt habe. Das Böse galt als Versuchung und war insofern erst die Ermöglichung des Guten: Im Widerstehen gegen das Böse zeigte sich das Gute erst. Das Böse, das sich Arendt im Verlauf des Eichmann-Prozesses zeigt, ist aber nicht Versuchung, sondern Verflachung, ist nicht Wille, sondern Unwille, nicht List, sondern Dummheit. Aus dieser Erfahrung heraus muss sich auch die Frage nach dem Guten in neuer Weise stellen.

sich finden in »all den alten Fragen [...] – was ist Liebe, was ist Freundschaft, was ist Verlassenheit, was ist Handlung, Denken [...]?«¹⁵¹ Ausgehend von den Antworten, die ich auf die Frage nach dem Bösen dargestellt habe, möchte ich hier einen Anfang für die Frage nach dem Guten setzen.

Muss es demnach im Folgenden als Aufgabe gelten, mit Hannah Arendt eine Moraltheorie aufzustellen, die uns dann sagte, was das Gute sei? In diesem Fall müsste das Gute definierbar sein und so in der Frage nach einem Was beantwortbar. Das Gute aber – sofern es das Menschliche ist – kann kein Was sein, denn der Mensch ist gerade Mensch, sofern er ein Wer ist, ein Wesen, das absolut verschieden ist durch seine Geburt und so keine Allgemeinheit kennt. Das Wesen des Menschen, sofern es sich in seiner Fähigkeit, einen neuen Anfang zu setzen¹⁵² zeigt, kann also niemals erkannt werden im Sinne einer Zuordnung mittels »natürlicher« Eigenschaften«. Solche »Erkenntnisformen versagen, sobald wir nicht mehr fragen: Was sind wir, sondern: Wer sind wir.« Dementsprechend sagt Arendt in der *Vita activa* weiter, »[d]ie Tatsache, daß Versuche, das Wesen des Menschen zu bestimmen, so leicht zu Vorstellungen führen, die uns nur deshalb als ›göttlich‹ anmuten, weil sie offenbar Übersteigerungen eines Menschlichen beinhalten, dürfte uns vielleicht doch argwöhnisch gegen den Versuch machen, das Wesen des Menschen begrifflich zu bestimmen«¹⁵³.

Eichmanns Sprache zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie ausschließlich aus Wörtern besteht, die äußerste Selbstverständlichkeit ausdrücken; sie ist gedankenlos, urteilsfrei und klischeehaft. Eine *Theorie* des Guten aufzustellen, liefe durch seine begriffliche Bestimmung auch Gefahr, in eine Selbstverständlichkeit zu führen. Es kann nicht darum gehen, das Gute zu erlernen, indem Einblicke in das eine Richtige gelehrt oder erkannt würden, damit die daraus sich ergebenden Regeln dann befolgt werden könnten. In gewissem Sinne lässt sich sagen, die Moral sei das Gesetz des Guten: Hier sind jene Regeln festgehalten, die an das richtige Verhalten gemahnen, sie sind der Halt des Willens, der sich der Versuchung des Bösen erwehrt. Die Gültigkeit solcher Ermahnungen aber muss gleichbleibend außer Frage stehen, sie müssen gelten *wann immer* und *wem auch immer*. Sie richten sich also weder an die Einzelnen noch das Einzelne, sie sind das Allgemeine. Im Moment ihres Zusammenbruchs, so Arendt in *Was heißt persönliche Verantwortung in der Diktatur?*, offenbarte die Moral sich »unverhüllt in ihrer ursprünglichen Bedeutung [...], nämlich als Kodex ethischer Normen, Sitten und Gebräuche, dessen vollständiger Austausch genauso wenig Probleme bereiten sollte, wie der Wandel in den Tischsitten eines ganzen Volkes«¹⁵⁴.

Von solch starrem ›Guten‹ spricht Arendt als »Phänomen der Güte«¹⁵⁵, für das die Taten Jesu »das einzig wirklich gültige, wirklich überzeugende Beispiel«¹⁵⁶ geben.

151 Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 295. [Übersetzung der Autorin.]

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

153 Ebenda, S. 20f.

154 Hannah Arendt [1964–65]: *Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur?*, S. 44.

155 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 90.

156 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*. München 20132, S. 103. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Über die Revolution*.)

Wenn das Moralische als das Selbstverständliche gedacht wird, ist es dies, woran sich die Güte hält: die Gütige vollbringt dasjenige, was innerhalb einer Gemeinschaft als das Richtige gilt und zeigt auf diese Weise das Falsche als Falsches. Die Güte als Tat nach allgemeinen Gesetzen ist in ihrer Festgesetztheit insofern Gefahr, als diese als solche immer austauschbar sind. In diesem Sinne kann Arendt in *Über die Revolution* sagen, »daß das absolut Gute im Zusammenleben der Menschen sich als kaum weniger gefährlich erweist als das absolut Böse«¹⁵⁷, denn jedes »Absolute [...] muß ein Unheil werden, wenn es sich innerhalb des politischen Raumes Geltung verschaffen will«¹⁵⁸. Das Gute kann demzufolge auch nicht als Mittel eingesetzt werden, um böse Taten zu verhindern, indem eine vermeintliche Täterin durch ihr Wissen vom Guten – entweder aus dem Wunsch heraus, nicht schlecht zu sein, aus Angst vor Strafe oder aus Mitleid – von ihrer Tat absähe; in diesem Verhältnis könnten Güte und Schlechtigkeit gesehen werden. Das Gute aber kann nicht herauskristallisiert und dann blind befolgt werden, sondern muss von jedem Menschen, der denkt, neu ergründet und besprochen werden, denn sobald es zur Selbstverständlichkeit versteinert, verliert es dasjenige, das es zum Guten und so zum Menschlichen – dem immer Neuen – macht. Es ist aber zugleich niemals beliebig, als fänden solche Menschen dieses, andere aber jenes »gut«. Es geht nicht darum, was jemand für sich in einem bestimmten Moment für »gut« hält, sondern darum, was sich ihm – im Gespräch mit sich und im Gespräch mit Anderen – als das Gute zeigt. Im Gespräch dann, das die Standpunkte der Anderen – die auch wiederum jeweils Standpunkte wieder Anderer vor Augen haben – versammelt, erhellt sich das Gute für den Moment, den das Gespräch dauert, und schafft ihm so einen Raum zum Erscheinen. So ist jedes Fragen nach dem Guten »Wagnis«, das einzig möglich ist im »Vertrauen auf das Menschliche aller Menschen«¹⁵⁹.

Der Traditionsbruch, der der Selbstverständlichkeit ethischer Normen ein Ende setzte, »ist also eine Katastrophe der moralischen Werte nur, wenn man annimmt, Menschen wären eigentlich gar nicht in der Lage, Dinge an sich selbst zu beurteilen, ihre Urteilskraft reiche für ein ursprüngliches Urteilen nicht aus; man könnte ihnen nicht mehr zumuten, als bekannte Regeln richtig anzuwenden und bereits vorhandene Maßstäbe sachgemäß anzulegen«¹⁶⁰. In Arendts Sinne ist es vielmehr möglich, ihn als *Öffnung*

157 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 104.

158 Ebenda, S. 107.

159 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 72.

160 Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik?*, S. 22f.

Weiter heißt es: »Wenn dies stimmte, wenn es zum Wesen menschlichen Denkens gehörte, daß Menschen nur urteilen können, wo sie Maßstäbe fix und fertig in der Hand haben, so wäre in der Tat richtig, wie heute allgemein angenommen wird, daß in der Krise der modernen Welt nicht so sehr die Welt als der Mensch selbst aus den Fugen geraten wäre. Innerhalb des akademischen Lehrbetriebes hat sich diese Annahme heute weitgehend durchgesetzt, wie man am besten daran erkennt, daß die historischen Disziplinen, die es mit der Welt und dem in ihr sich Ereigneten zu tun haben, sich erst in die Gesellschaftswissenschaften und dann in die Psychologie ausgelöst haben. Dies besagt ja nichts anderes, als daß man das Studium der geschichtlich gewordenen Welt in ihren chronologisch vorgegebenen Schichtungen aufgibt zugunsten des Studiums erst gesellschaftlicher und dann menschlicher Verhaltensweisen, die ihrerseits zum Gegenstand einer systematischen Forschung nur werden können, wenn man den handelnden Menschen, der der Urheber

zu verstehen, die neue Fragen danach zulässt, was das Gute sei. Nicht aber, um eine neue Definition zu finden, die alsdann neue Grenzen setzte, sondern als *bleibende Frage*. Dementsprechend schreibt auch Eva von Redecker, »dass Arendt auf der Suche nach einer anderen Lokalisierung von Moral war. Die grundlegenden moralischen Sätze sollten nicht als Gebot im Gewissen stehen – und dort womöglich die Struktur einer austauschbaren Wertordnung annehmen –, sondern auf andere Weise aktualisiert werden.«¹⁶¹ Solche Aktualisierung ist für Arendt möglich allein im Denken, das dann in ein gemeinsames Gespräch gebracht werden muss; ich werde darauf zurückkommen. Das Denken nämlich stellt in Frage und in Zeiten, in denen »jeder gedankenlos mit-schwimmt in dem, was alle ändern tun und glauben [...] stehen die Denkenden nicht mehr im Hintergrund, denn ihre Weigerung ist nicht zu übersehen und wird damit zu einer Art Handeln. In solchen Notlagen erweist sich, daß die ausräumende Seite des Denkens [...] politisch ist. Denn diese Zerstörung wirkt befreiend auf ein anderes Vermögen, das Vermögen der Urteilskraft, das man mit einiger Berechtigung das politischste der geistigen Vermögen des Menschen nennen kann. Es ist das Vermögen, das Einzeldinge beurteilt, ohne sie unter allgemeine Regeln zu subsumieren, die sich lehren oder lernen lassen, bis sie zur Gewohnheit werden, die sich dann durch andere Gewohnheiten und Regeln ersetzen läßt.«¹⁶² Ich werde auf die zentrale Rolle, die dem Urteilen in Arendts Theorie zukommt, an späterer Stelle genauer eingehen.

Für Benjamins Engel der Geschichte heiße das, innezuhalten und sowohl die Trümmer des Vergangenen als auch die unsichtbare Zukunft *als Möglichkeit* zu verstehen: Es würde bedeuten, dem Zukünftigen in dem Sinne den Rücken zu kehren, dass ein Ansehen nur ein Einschätzen und Festsetzen bedeuten würde. Es wäre eine Zusage an das Künftige, die ohne Rechnung und Wissen auskäme und es in seiner Unsicherheit und so allererst als Möglichkeit in Erscheinung treten ließe. Sein Blick würde sich auf die Vergangenheit richten, weil sie das Sichtbare ist, jedoch würde auch diese nicht einfach als festgesetzt und unveränderlich angesehen: vielmehr als eine Sammlung von Trümmern, in denen jede Betrachtende anderes erkennen könnte. In dieser Weise würde der Fortschritt, den man in Arendts Sinne als ein *Fortschreiten vom Menschlichen* beschreiben könnte, zu einem gemeinsamen Gang werden, der die Menschen zu ihrer Menschlichkeit zurückführt: Zum Menschen, der sich nicht als ein Immer-zu-Überholender begreift, sondern als ein zur Handlung fähiges Wesen. Dieses Handeln müsste dann darin bestehen, die Fragen der je gegenwärtigen Zeit als offene zu begreifen; es müsste ein Handeln sein, das *alle* möglichen Antworten zu Wort kommen lässt. Jeder Mensch ist ein neuer Anfang, von allen anderen Menschen absolut verschieden und so scheint es nicht vermessen zu hoffen, dass ein solches »Geschöpf, dessen Wesen das Anfangen ist, [...] in sich genügend Ursprung hat, um ohne vorgegebene Kategorien zu verstehen und ohne den Kodex von Sittenregeln, das heißt Moral, zu urteilen«¹⁶³.

weltlich nachweisbarer Ereignisse ist, ausschließt und ihn zu einem nur sich jeweils verhaltenden Wesen erniedrigt, das man Experimenten unterwerfen kann und von dem man sogar hoffen mag, es endgültig unter Kontrolle zu bekommen.« (Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik?*, S. 23.)

161 Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 55.

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

163 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 125.

Das Gute liegt, so könnte man sagen, in einem Bedenken der Anderen, das nicht nur ein Denken der Einzelnen meint, sondern – wie ich noch zeigen werde – zugleich Teil von Arendts Verständnis des Urteilens ist. Es liegt in einem Sprechen, das nicht oberflächlich und klischeehaft, sondern in seltsam-sonderbarer Weise tiefgründig ist und in seinem Anspruch sowohl die Sprecherin als auch die Angesprochene als Einzelne erscheinen lassen kann. Was aber kann das heißen, ein Sprechen der Einzelnen über Einzelnes? Wie kann es sich ausdrücken, wo doch ein jedes Sprechen verallgemeinern muss, da es nur die Begriffe hat, die zu begreifen suchen, was nur als in mindestens einer Eigenschaft Allgemeines begreifbar sein kann. Der Frage nach einer solchen Sprache nun auf den Grund zu gehen – ihr vielleicht auf den Grund zu folgen – wird der Versuch der folgenden Seiten sein.

Gerade dieses grundsätzliche Fragen nach einer Sprache der Einzelnen ist es, für das ein Zusammendenken Arendts und Benjamins sich als wunderbar fruchtbar erweist.¹⁶⁴ Marie Luise Knott bezeichnet »den Dialog mit Walter Benjamin [als] [...] Zentrum in Hannah Arendts Schreiben«, wengleich diese sich nie konkret zu »seinem Einfluß geäußert«¹⁶⁵ habe. Bernardo Correa hält es für »offensichtlich, dass Arendt, ohne es zu sagen, in dem antidialektischen Verfahren Benjamins und seiner Aufwertung der Erscheinungen eine Nähe zu ihrem eigenen Denken verspürt«¹⁶⁶. Da Arendt und Benjamin sich beide einer absoluten Einzelheit anzunähern versuchen, muss beider Denken in ständiger Bewegung sein: Arendt setzt Benjamin in einem ihm zugeordneten Text in das Bild eines Flaneurs, der – in der Formulierung Correas – »[i]n seiner permanenten Bewegung, in seinem Vagabundieren [...] das perfekte Bild einer unaufhörlichen denkerischen Tätigkeit [ist], eines Denkens, das nicht die Welt der Erscheinungen flieht, sondern aufmerksam für die Einzigartigkeit des Ereignisses ist«¹⁶⁷. Beide begeben sich auf der Suche nach diesem Einzelnen auf gemeinsame Pfade; zuallererst dadurch, dass sie überhaupt von solcher Einzelheit und Unvergleichbarkeit ausgehen. Arendt sucht dies mit ihrer »absoluten Verschiedenheit«, Benjamin mit seiner »Namensprache« zu benennen, in der das Einzelne *in seinem Namen* erscheint. Gleichzeitig zeigt Arendt mit ihrer Erzählung von einer Pluralität, auf der Menschenwelt und Menschenurteil fußen, dass diese Einzelnen einzig *sie selbst* sein können, wenn sie *vor den Anderen* erscheinen. Benjamin verfolgt diesen Weg durch die Weise, in der er Urtext und Kommentar nebeneinanderstellt: Der Urtext ist nur *er selbst* im Kommentar der Vielen, wächst und

164 Der grundlegende Unterschied, der bei allen Überlegungen bedacht werden muss, ist, dass Benjamin nach der Einzelheit aller Dinge fragt, wohingegen Arendt gerade herausstellt, dass nur die Menschen – im Gegensatz zu allem anderen in dieser Welt – absolut Verschiedene sind. Die Frage nach einer Sprache aber, die sich den Verallgemeinerungen des begrifflichen Sprechens entzieht, findet sich bei beiden als zentraler Gedanke.

165 Marie Luise Knott [2011]: *Walter Benjamin*. In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 254.

166 Bernardo Correa [2007]: *Arendt und das dichterische Denken*. Übers. v. Marie Luise Knott/Stefanie Rosenmüller. Abrufbar unter: <https://www.hannaharendt.net>, S. 9. (Im Folgenden zitiert als: Bernardo Correa: *Arendt und das dichterische Denken*.)

167 Ebenda, S. 9.

erscheint erst *in seiner Auslegung*. Dies Verhältnis des Einzelnen zu den Vielen ist ungewöhnlich: Üblicherweise scheint mir entweder nur die absolute Einzelheit betont zu werden oder aber im Gegenteil die Überzeugung vorzuherrschen, dass einzig in einer Vielheit der Mensch als Mensch erscheinen kann. Davon aber auszugehen, dass *Einzelheit* nur in der *Vielheit*, *Vielheit* aber nur unter *Einzelnen* denkbar ist, ist ein außergewöhnlicher Denkweg und von beiden ausgelegt und begangen.

Diesen Weg ebnen kann – auch dies die Annahme beider – einzig die Sprache. Eine Sprache aber, die sich nicht in Allgemeinheiten verliert, sondern das Einzelne an- und ausspricht. Dieser Sprechweise sich anzunähern vermag ein erzählendes und dichten- des Sprechen – denn: obwohl es die Sprache ist, die dem Allgemeinen verfallen zu sein scheint, ist es auch einzig sie, die Rettung weiß. Und so spricht Arendt von dem »Währen des Kunstwerks«, das deshalb so ergreifend sei, weil es »nicht eine sehrende Regung des Gemüts ist, sondern [...] den Sinnen gegenwärtig vorliegt, leuchtend, um gesehen zu werden, tönend, um gehört zu werden, in die Welt noch hineinsprechend aus den Zeilen des gelesenen Buches [...]«. ¹⁶⁸ Der Versuch soll sein, die Gedanken Arendts und Benjamins in einer Weise zusammenzustellen, das sich durch diesen Blick ein Neues ergibt, etwas Neues beleuchtet wird. So soll im Zugang auf beide Gedankenwege die Frage danach, *wer* der Mensch sei, neu gestellt werden, erhellt durch ein Zusammen- denken, in dem »das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusam- mentrifft« ¹⁶⁹.

Von Zeit zu Zeit werde ich mich in Arendts und Benjamins Gedanken verstricken, mich einweben in die Gedankengänge, denen ich nach-denken will. Um von dort den Ausgang nehmen zu können, bedarf es zunächst des ernsthaften Versuchs, das dort Gesagte zu verstehen, von den beiden Standpunkten aus auf die Fragen zu schauen, die ich hier stellen möchte. Hannah Arendt und Walter Benjamin haben beide überaus eigene Wege eingeschlagen, ihr Denken bewegt sich zwischen Gedichten, springt von Bruchstück zu Bruchstück. ¹⁷⁰ Der Versuch, den beiden nachzudenken, scheint mir also

168 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 202.

169 Walter Benjamin [1927-40]: *Das Passagen-Werk*. Gesammelte Schriften V/1: Das Passagen-Werk. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 2004⁴, S. 577. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Das Passagen-Werk*.)

Heidegger denkt in ebendiese Richtung, wenn er das Vergangene »Noch-nicht-Entfaltetes« nennt: »Wenn das Denken an das Gewesene diesem sein Wesen lässt und sein Walten durch eine über- eilte Verrechnung auf eine Gegenwart nicht stört, dann erfahren wir, dass das Gewesene bei seiner Rückkunft im Andenken über unsere Gegenwart sich hinausschwingt und als ein Zukünftiges auf uns zukommt. Plötzlich muss das Andenken das Gewesene als ein Noch-nicht-Entfaltetes denken.« (Martin Heidegger [1936]: »Andenken«. In: ders.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a.M. 2012⁷, S. 100.)

170 Bei Marie Luise Knott heißt es dazu: »Kunst – vor allem die Dichtkunst – hat die Philosophin und politische Denkerin Hannah Arendt zeitlebens begleitet, poetische Bilder durchwirken die Sprache ihrer Werke, ja mehr noch: Poetische Sprachbilder und Gedichtzeilen erweitern in ihren Essays und Abhandlungen die Assoziationsräume und treiben auf diese Weise das Denken voran, was den Texten ihren freiheitlichen Ton beschert. Der Leser kann sich – assoziierend – assoziieren.« (Marie Luise Knott: *Hannah Arendt liest Franz Kafka* 1944. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005)*, S. 150.)

nicht in herkömmlicher Weise vonstattengehen zu können. Etwas verstehen und beurteilen zu versuchen, heißt für Arendt – ich werde darauf noch ausführlich eingehen – »ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist«¹⁷¹; dies ist es, was ich auf den folgenden Seiten versuchen möchte. Günther Anders berichtet von der Deutung der *Duineser Elegien* Rilkes, an der er sich zusammen mit Hannah Arendt versuchte, es sei zuweilen geschehen, dass diese »sich aufs merkwürdigste »ver-rilkte«¹⁷². Da es hier um etwas geht, das in gewissem Sinne immer über das rein Begriffliche hinausweist, kann es nicht nur darum gehen, die Gedankengänge einfachhin von außen her darzustellen und zu beurteilen, vielmehr werde ich andere – ungewöhnlichere – Wege einschlagen müssen, um die Denkpfade ausfindig machen zu können. Es wird nicht nur um das Niedergeschriebene und Wiedergebbare gehen, sondern auch um das Zwischenzeitliche, das Angedeutete. Solche Zwischentöne aber lassen sich nur anstimmen, nicht immer aussprechen und darlegen, und so muss die Deutung an mancher Stelle Andeutung bleiben.

In dieser Weise tönend finden sich so manche Zitate in dieser Arbeit – als Blitzlichter, die als so Zusammengestellte etwas Neues beleuchten sollen. Im Zitieren liegt für Arendt die zeitlose Möglichkeit, mithilfe der Einbildungskraft das Neue zu denken, in der je neuen Auslegung und Zusammenstellung des Textbruchstücks. Ingeborg Nordmann schreibt in diesem Sinne, der Grund dafür, dass *einzig* im Zitieren und Vorstellen die Hoffnung darauf liege, »dass etwas überdauert«, sei, »dass sie zwischen Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit oszillieren. In einem der Geschichte entzogenen Raum bewahrt, werden die Gedankenbruchstücke im unmittelbaren und buchstäblichen Sinne wieder(ge)holt.«¹⁷³ Bei Sigrid Weigel heißt es, die Dichtung beschreibe für Arendt »den Weg *des Denkens* beziehungsweise *zum Denken*. Sie ist Zeugnis des Lebens, das in Philosophie übergeht. Damit korrespondiert auch die Rolle der Zitate als Freunde und Zeugen. Denn es geht Arendt bei ihren vielen Zitierungen nicht um Bildungszitate, sondern um die Beglaubigungen der eigenen Wahrnehmungen durch die Sprache anderer Autoren.«¹⁷⁴ Beglaubigung würde dann so etwas wie die Einbeziehung anderer Perspektiven meinen, die vielstimmige Betrachtung der einen Frage. In ihrer *Sonning-Preis-Rede* sagt Arendt, dass »[d]ie von uns in der Alltagssprache verwendeten Wörter [...] ihr spezifisches Gewicht, welches unseren Gebrauch bestimmt und uns vor gedankenlosen Klischees bewahrt, durch die vielfältigen Assoziationen [erhalten], die sich automatisch einstellen und dem einmaligen Schatz der großen Dichtung entstammen«¹⁷⁵.

-
- 171 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München 2016⁴, S. 342. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Wahrheit und Politik*.)
- 172 Günther Anders [1984]: *Die Kirschenschlacht. Dialoge mit Hannah Arendt*. Hg v. Gerhard Oberschlick. München 2011, S. 15.
- 173 Ingeborg Nordmann [2007]: *Gedankenexperiment und Zitatmontage*. In: Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 174. (Im Folgenden zitiert als: Ingeborg Nordmann: *Gedankenexperiment und Zitatmontage*.)
- 174 Sigrid Weigel [2005]: *Hannah Arendts Denktagebuch*. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005)*, S. 129.
- 175 Hannah Arendt [1975]: *Die Sonning-Preis-Rede*, S. 4f.

Hier »tritt die Weltlichkeit der Welt [...] selbst in Erscheinung, ja in ein Leuchten, in dessen Glanz auch der Wandel und Gang aufleuchtet«.

3.3 »In der Dunkelheit wiegen die Worte doppelt.«¹⁷⁶ Das Böse der Sprache

Es gab für die meisten Leute keine Lücken, durch die man zwischen Wort und Gegenstand hindurch schauen und ins Nichts starren mußte, als rutsche man aus seiner Haut ins Leere.

Herta Müller: In jeder Sprache sitzen andere Augen

Bevor ich mit der Frage nach dem Guten anhebe, soll das Verständnis des Bösen als Sprachverlust noch eindringlicher betrachtet werden. Inwiefern ist das Böse in Arendts und Benjamins Sinne ein Gemeinwerden der Sprache und muss uns so auf der Suche nach dem Guten in die Frage nach einer Sprache führen, die sich nicht im Allgemeinen verlieren, sondern im Einzelnen erst gründen will?

Walter Benjamin begibt sich in seinen Schriften auf die Suche nach einer Sprache, die dem Zugreifen ent-sagt und stattdessen sich auf Umwegen den Dingen anzunähern versucht. Ein begriffloses Sprechen muss ein Sprechen sein, das die Frage lebendig hält, das sich immer wieder aufs Neue auf die Frage einlässt. Dasjenige, das sich zwischen den verschiedenen Antworten entbergen mag, das Zwischen-ihnen-Liegende, lässt die Frage bestehen und bleibt für immer fraglich.¹⁷⁷ Dementsprechend nennt Arendt den ewig suchenden Benjamin an einer Stelle ihres Essays einen Perlentaucher, dessen Denken, »genährt aus dem Heute [...] mit den ›Denkbruchstücken‹ [arbeitet], die es der Vergangenheit entreißen und um sich versammeln kann. Dem Perlentaucher gleich, der sich auf den Grund des Meeres begibt, nicht um den Meeresboden auszuschachten und ans Tageslicht zu fördern, sondern um in der Tiefe das Reiche und Seltsame, Perlen und Korallen herauszubrechen und als Fragmente an die Oberfläche des Tages zu retten, taucht es in die Tiefen der Vergangenheit, aber nicht um sie so, wie sie war, zu beleben und zur Erneuerung abgelebter Zeiten beizutragen. Was dies Denken leitet, ist die Überzeugung, daß zwar das Lebendige dem Ruin der Zeit verfällt, daß aber der Verwesungsprozeß gleichzeitig ein Kristallisationsprozeß ist; daß in der ›Meereshute‹ – dem selbst nicht-historischen Element, dem alles geschichtlich Gewordene verfallen soll – neue, kristallisierte Formen und Gestalten entstehen, die, gegen die Elemente ge- feit, überdauern und nur auf den Perlentaucher warten, der sie an den Tag bringt«¹⁷⁸.

176 Vgl. Elias Canetti: *Die Provinz des Menschen*. In: Werke: Aufzeichnungen 1942-1985. Die Provinz des Menschen/Das Geheimherz der Uhr. München/Wien 1972, S. 25.

177 Vgl. (hier und vor allem im Übersetzungskapitel) meinen Text zu Benjamins Übersetzungsbegriff: Lea Mara Eßer: *Übersetzen. Die scheinbare Stille ist ein Aufhorchen*. In: Bernd Witte/Sonja Klein/Karl Solibakke (Hg.): *Benjamin-Blätter 7: Übersetzungen/Translations*. Würzburg 2018, S. 19-48.

178 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin (1892-1940)*. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2001, S. 236. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Walter Benjamin*.) In Shakespeares *Sturm* heißt es: »Full fadom five thy Father lies;/Of his Bones are coral made;/ Those are pearls that were his eyes:/Nothing of him that doth fade,/But doth suffer a sea-change/

In dieser Weise sollte das in Begriffen Festgesetzte herausgebrochen werden: Benjamin suchte nach einer Befreiung von den Fesseln allzu fester Bedeutungen und allzu sicherer Meinungen. Die Bewegtheit des Denkens, die in seinen Schriften immer gegenwärtig bleibt, ist ihm schon in jungen Jahren ein wesentliches Bedürfnis: »Das ist das wichtigste: wir dürfen uns nicht auf einen bestimmten Gedanken festlegen, auch der Gedanke der Jugendkultur soll eben für uns nur die Erleuchtung sein, die noch den fernsten Geist in den Lichtschein zieht. Aber für viele wird [...] auch der Sprechsaal [sc. eine Gruppe Jugendlicher, die regelmäßig zusammenkam, um über Begriffe oder Probleme zu diskutieren] eine ›Bewegung‹ sein, sie werden sich festgelegt haben, und den Geist nicht mehr sehen, wo er nicht freier, abstrakter erscheint.«¹⁷⁹

Dieses Festlegen eines Gedankens, von dem Benjamin hier spricht, geht einher mit der Taubheit, der all jene verfallen, die aufhören zu fragen. Benjamin wird einige Jahre später in einem Brief an Martin Buber von der Frage sprechen, die den magischen Funken überspringen lässt, und von der Aufgabe der Menschen, die Dinge nicht festzuzurren, sondern sie im Gegenteil »hinzuführen auf das dem Wort Versagte; nur wo diese Sphäre des Wortlosen in unsagbar reiner Macht sich erschließt, kann der magische Funke überspringen, wo die Einheit dieser beiden gleich wirklichen ist«¹⁸⁰. So ist die Wahrheit sprachlos, nicht im gewöhnlichen Sinne sprachlich auszudrücken und selbst ohne Ausdruck: »Der Ort der Wahrheit wird als defizienter bestimmt, als das Ausdruckslose. Das heißt, nur dort, wo die immer schon Gegenstände des natürlichen Lebens designierenden Zeichensysteme der Sprache und der Kunst neutralisiert werden, wo ihnen ihr Verweisungscharakter genommen wird, kann sie erscheinen.«¹⁸¹ Die Wahrheit kann nur dort erscheinen, wo kein Zeichen mehr versucht sie anzuzeigen. Und eben dieses Erscheinen ist es, dem Benjamin nachspürte: Kein Denken, das sich bestimmten Begriffen verschrieben hat, das nur hinzufügt, in seinen Grundannahmen aber allzu sicher scheint, sondern ein Erscheinen, das aus dem Rahmen fällt.

So schreibt Hannah Arendt, dass es dieses war, was Benjamin zutiefst faszinierte: »nie ein Gedanke, immer eine Erscheinung [...]: das Wunder der Erscheinung steht immer im Zentrum aller seiner Bemühungen.«¹⁸² Der Gedanke ist hier der Versuch eines Erkennens, etwas Begriffliches, das versucht zu begreifen; eine Erscheinung hingegen erscheint, ohne je bezeichnet zu werden. Es ist ein Aufscheinen, das vom Aufscheinenden – den einzelnen Dingen selbst – her gedacht werden muss. Sie selbst verlauten sich, werden denkbar in dem Raum, der sich zwischen den Begriffen, die sie zu greifen suchen, auftut. Gershom Scholem beschreibt in dieser Weise auch Benjamins eigene Sprache als eine solche, die die Lücke zwischen Gegenstand und Bezeichnung – den unbeschrifteten, leeren Raum – sichtbar werden lässt: »Seine Sprache schmiegt sich,

Into something rich and strange.« (William Shakespeare [1611]: *The Tempest*. In: ders.: *Der Sturm/The Tempest*. Zweisprachige Ausgabe. Übers. v. Frank Günther. München 2001², S. 42.)

179 Walter Benjamin [1913] *Brief an Carla Seligson: September 1913*. In: ders.: *Briefe*, Band 1. Hg. v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M. 1993, S. 93.

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

181 Bernd Witte [1985]: *Walter Benjamin. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1985, S. 47.

182 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin*, S. 196.

ohne die Tiefe der Einsicht aufzugeben, dem Gegenstand in wunderbarer Weise an und tritt doch zugleich in Konkurrenz zu dessen eigener Sprache, von der sie genaue Distanz wahrt.«¹⁸³

Seine die Sprache als solche in Frage stellenden Gedanken brachten Benjamin bei seiner Bemühung zu habilitieren in große Schwierigkeiten: Er versuchte zwei Jahre lang an der Universität Frankfurt in ›Neuerer deutscher Literatur‹ seine Lehrberechtigung zu erlangen – die Zuständigen wiesen seine Habilitationsschrift schließlich mit der Begründung zurück, »daß sie kein Wort von der Arbeit verstünden«¹⁸⁴. Dieses ›Verstehen‹, das dort verlangt wurde, war es wohl genau, dem Benjamin sich zu ent-schreiben suchte. Arendt notiert: »Es war, als ob ein wirklicher Meister einen einzigartigen Gegenstand angefertigt hätte, um ihn dann im nächsten Einheitspreisgeschäft zum Verkauf anzubieten.«¹⁸⁵ Seine Situation im Meer der Gelehrsamkeit beschreibt sie folgendermaßen: »Es war die Position auf der Mastbaumpitze, von der aus die tobenden Zeitumstände besser zu übersehen waren als vom sicheren Port, wenn auch die Rettungssignale des ›Schiffbrüchigen‹, dieses einen Mannes, der das Schwimmen nicht erlernt hatte, weder mit dem Strom noch gegen ihn, kaum bemerkt wurden – nicht von denen, die diesem Meer sich nie preisgegeben hatten, und nicht von denen, die immerhin auch in diesem Element sich noch bewegen konnten.«¹⁸⁶

Benjamin versuchte in seinen Schriften das den verschiedenen Zeiten je Eigene zu bedenken und miteinander in Bezug zu setzen. So sollen die Zeiten nicht als voneinander abgetrennte Sphären begriffen, sondern müssen vielmehr als Zusammenhängende betrachtet werden, da sich *nur* hier, im Zwischenraum eines Zusammen, Einzelheit zeigen kann: »Das echte Bild mag alt sein, aber der echte Gedanke ist neu. Er ist von heute. Dies Heute mag dürrig sein, zugegeben. Aber es mag sein wie es will, man muß es fest bei den Hörnern haben, um die Vergangenheit befragen zu können. Es ist ein Stier, dessen Blut die Grube erfüllen muß, wenn an ihrem Rande die Geister der Abgeschiedenheit erscheinen sollen.«¹⁸⁷ So muss das Heute die Vergangenheit befragen, und zwischen diesen beiden Zeiten, in dieser Leere, ist der Ort, an dem solches Fragen einen Raum finden kann, an dem die »Geister [...] erscheinen« können. Benjamins Schriften legen die Lücke offen. Seine Texte sind zerstückelt bis ins Kleinste, die Zitate zerren das Geschriebene auseinander, das Fragmenthafte der Sprache lässt sie aufklaffen. Nur so können die Ohren sich öffnen, kann aus der Leserin eine Zu-Hörerin werden. »Die Hauptarbeit bestand darin, Fragmente aus ihrem Zusammenhang zu reißen und sie neu anzuordnen, und zwar so, daß sie sich gegenseitig illuminieren und

183 Gershom Scholem [1972]: *Walter Benjamin und sein Engel*. In: Gershom Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge. Frankfurt a.M. 1992, S. 19. (Im Folgenden zitiert als: Gershom Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*.)

184 Ebenda, S. 20.

185 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin*, S. 189.

186 Ebenda, S. 207.

187 Walter Benjamin [1930]: *Wider ein Meisterwerk*. Zu Max Kommerell, ›Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik‹. In: ders.: *Gesammelte Schriften III: Kritiken und Rezensionen*. Hg. v. Hella Tiedemann-Bartels. Frankfurt a.M. 1991, S. 259. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Wider ein Meisterwerk*.)

gleichsam freischwebend ihre Existenzberechtigung bewähren konnten«¹⁸⁸, so Arendt. Weiter spricht sie von Benjamins »Methode, das Wesen im Zitat zu erbohren – wie man Wasser aus der unterirdischen, in der Tiefe verborgenen Quelle erbohrt«¹⁸⁹. Das Zitat bohrt nach dem Wesen des Einzeldings, es bringt, selbst dort noch, wo dieses bereits verstummt ist, das Ding zu Gehör. Im Absetzen zwischen den einzelnen Gedanken kann sich etwas zeigen, das niemals als klar mitteilende Gedankenfolge gestaltet werden könnte: »Das Zitieren ist ein Nennen, und das Nennen, nicht eigentlich das Sprechen, das Wort und nicht der Satz bringen für Benjamin Wahrheit an den Tag.«¹⁹⁰ Das Zitieren macht Hören und zugleich öffnet es für das Vergangene, holt das Hinteruns-Liegende in die Zeit und fordert das Gespräch heraus, lässt die Gegenwart in der Frage erscheinen, und zwar so, »daß das zitierende Nennen zu der einzig möglichen, einzig angemessenen Art und Weise wurde, mit der Vergangenheit ohne die Hilfe der Überlieferung umzugehen. Jede Epoche, der ihre eigene Vergangenheit in einem solchen Maße fragwürdig geworden ist wie der unseren, muß schließlich auf das Phänomen der Sprache stoßen; denn in der Sprache sitzt das Vergangene unausrottbar, an ihr scheitern alle Versuche, es endgültig loszuwerden.«¹⁹¹

Walter Benjamin sieht das einzelne bedeutsame Wort verschwinden unter einem Berg unbedeutender, bloß noch vermittelnder Buchstaben; die Schrift hat jeglichen Zusammenhang verloren und schwebt nun, ohne Bedeutung, den Menschaugen entgegen. In dieser Gestalt verstellt sie den Blick auf das Wort, das nur klar abgehoben von seinem weißen Untergrund in seiner Bedeutung erscheinen kann: »Und ehe der Zeitgenosse dazu kommt ein Buch aufzuschlagen, ist über seine Augen ein so dichtes Gestöber von wandelbaren, farbigen, streitenden Lettern niedergegangen, daß die Chancen seines Eindringens in die archaische Stille eines Buches gering geworden sind. Heuschreckenschwärme von Schrift, die heute schon die Sonne des vermeinten Geistes den Großstädtern verfinstern, werden dichter mit jedem folgenden Jahre werden.«¹⁹² Arendt schreibt dementsprechend von der Verdunklung des allzu Alltäglichen, die ins Denken treibt: »Alles Denken fängt mit der Alltagssprache an und entfernt sich von ihr. Das Bedürfnis zu denken entsteht immer dann, wenn wir das Empfinden haben, daß Worte in ihrer gewöhnlichen Bedeutung eher verdunkeln als erhellen.«¹⁹³ Die gewöhnliche Sprache,

188 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin*, S. 233.

189 Ebenda, S. 234.

190 Ebenda.

»Ein Wort zitieren heißt es beim Namen rufen.« (Walter Benjamin [1931]: *Karl Kraus*. In: ders.: *Gesammelte Schriften II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 362.)

191 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin*, S. 235.

192 Walter Benjamin [1928]: *Einbahnstraße*. In: ders.: *Gesammelte Schriften IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*. Hg. v. Tillman Rexroth. Frankfurt a.M. 1991, S. 103. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Einbahnstraße*.)

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

Bernardo Correria macht hier auf die Nähe zu den sokratischen Dialogen aufmerksam: »Dieses Verfahren [der Entfernung von der Alltagssprache] ist natürlich nicht neu: In den sokratischen Dialogen entfesselt, wie wir wissen, die Frage, die Staunen ausdrückt und es auch im Gesprächspartner zu wecken sucht, ein subtiles Spiel der Unterscheidungen, deren größtmögliche Wirkung,

die mit Allgemeinheiten um sich wirft, beschreiben beide als Verdunkelndes, als etwas, das den Blick verstellt. Diesem etwas Lichtes entgegenzustellen kann nur eine Sprache, die denkt: Das Denken fängt dort an, wo ein verallgemeinerndes, oberflächliches Sprechen als Verdeckung entlarvt wird. Das Gute, das unentwegt auf der Suche ist nach dem Einzelnen, das fragen und nicht bloß vergleichen will, muss den Versuch unternehmen, diese Oberfläche zu durchbrechen und die Lücken, die hierbei entstehen mögen, freihalten, aufhalten.

Als Gegenbild zu den wahllosen Massen eingepferchter Worte zeigt sich in Benjamins Vorstellung das weiße Blatt, das von aller Mitteilung entblößt ist. Scholem weist in einem Aufsatz darauf hin, dass »nach Auffassung der Kabbala die ursprüngliche Tora ein Buch mit weißen Blättern [ist] und daß die geschriebene Tora schon ein erster Kommentar zu dieser unlesbaren Ursprungsschrift [ist]«¹⁹⁴. Der Gedanke einer Schrift, die nicht sichtbar ist, kann uns hier bereits den Weg hin zu Benjamins Idee einer stummen Sprache der Dinge andeuten. So wie die Sprache der Einzelnen in einem gewissen Sinne auf ihre Stummheit verweist, so muss der Buchstabe, der diese Einzelnen meinen will, unsichtbar werden. Es ist eine Bewegung hin zum Nichts, zum weißen Blatt: Der kleinste Buchstabe, das aller kleinste Zeichen bestehen als das letzte Etwas vor dem Erlöschen im gewaltigen Nichts. Adorno schreibt zu der Bedrohlichkeit, die in dieser Vorstellung liegt: »Vor Benjamin zuckt zurück, wer sich nicht Gedanken überantworten mag, in denen er fürs vertraute Bewußtsein von sich selbst tödliche Gefahr wittert. Erst

wenn sie sich einstellt, darin besteht, den Dialogpartnern zu erlauben, eine Distanz zum üblichen und ahnungslosen Gebrauch der Worte einzunehmen.« (Bernardo Correa [2007]: *Arendt und das dichterische Denken*, S. 4.)

194 Gershom Scholem [1970]: *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*; zitiert nach: Bernd Witte: *Jüdische Tradition und literarische Moderne*. Heine, Buber, Kafka, Benjamin. München 2007, S. 219.

In diesem Zusammenhang wäre es interessant, Derridas Gedanken zur Urschrift miteinzubeziehen. In seiner *Grammatologie* geht es ihm um »nicht weniger als eine Reform des Schriftbegriffs.« (Jacques Derrida [1967]: *Grammatologie*. Übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a.M. 2013¹², S. 95.) Er verfolgt hier die Annahme, dass die Schrift der Sprache zugrunde liegt – im Gegensatz zu der gewöhnlichen Annahme, Schrift sei eine Art Abschrift des gesprochenen Wortes: »Wir meinen, daß die generalisierte Schrift nicht allein die Idee eines noch zu erfindenden Systems, eines hypothetischen Zeichensystems oder einer zukünftigen Möglichkeit darstellt, sondern glauben im Gegenteil, daß die gesprochene Sprache bereits dieser Schrift zuzurechnen ist.« (Ebenda, S. 97.) In diesem Sinne möchte er »zu bedenken geben, daß die vorgebliche Derivation der Schrift, so reell und massiv sie auch sei, nur unter der Bedingung möglich war, daß die ›ursprüngliche‹, ›natürliche‹ usw. Sprache nie existiert hat, daß sie nie unversehrt, nie unberührt von der Schrift war; daß sie selbst schon immer eine Schrift gewesen ist. Eine Urschrift, deren Notwendigkeit angedeutet und deren Begriff hier umrissen werden soll, und die wir nur deshalb weiterhin Schrift nennen wollen, weil sie wesentlich mit dem vulgären Schriftbegriff verbunden ist.« (Ebenda, S. 99.)

So könnte man in Bezug auf Benjamins Gedanken sagen, dass die reine Sprache, das weiße Blatt, nicht einfach unbeschrieben, sondern die Schrift, die dort die Zwischenzeilen bildet, nur auf gewöhnliche Weise nicht lesbar ist, geht es hier doch nicht um eine *Abbildung und Festsetzung von Gedachtem*, sondern eine *Öffnung zum Denken selbst*. Eine tiefere Auseinandersetzung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen und muss daher an anderer Stelle geschehen; Derridas Gedanken können weiterverfolgt werden ebenda, S. 99ff.

dem kann die Lektüre Benjamins fruchtbar und glücklich geraten, der dieser Gefahr ins Auge sieht [...]. Bei Benjamin entspringt das Rettende wahrhaft erst wo Gefahr ist.«¹⁹⁵

3.3.1 »Weil sie stumm ist, trauert die Natur.«¹⁹⁶ Sprechen als Abgefallenes

Der stummen Sprache möchte ich mich nun also weiter annähern: Inwiefern steht das Gute, das gerade nur in der Sprache liegt, das – Arendt folgend – im Denken, Urteilen und Erzählen möglich wird, in wunderlichem Zusammenklang mit dem Ende von Sprache überhaupt, mit einer Sprache, die vielleicht erschweigen muss, wovon sie sprechen will?

Benjamin unterteilt die menschliche Sprache in mehrere Sprachstufen. Jene Sprache, die es hier zu bedenken gilt, eine, die sich nicht mehr als Extremes über die Dinge legt, sondern diese in ihrer Einzelheit zeigt, nennt er die Sprache der Namen. Der Eigenname nennt die Benannte, ohne sie in einen Vergleich zu setzen, weil er keinerlei Eigenschaften zuweist. Jacques Derrida nennt den Eigennamen die »Beziehung eines reinen Zeichenträgers auf ein einmalig Daseiendes«¹⁹⁷. Er spricht davon, dass Eigennamen es vermögen, das Einzelne aus dem Vergleich zu nehmen; es erscheine – in dieser Weise benannt – »nicht bloß als eine *Text-Gestalt* oder als eine *Gestaltung*, die man neben andere stellen kann«¹⁹⁸. Der Eigenname weist auf jene Grenze der Sprache, um die es mir hier geht: In ihm zeigt sich zugleich Möglichkeit und Unmöglichkeit: »Es ist unmöglich, sich zu verstehen und sich zu verständigen, wenn es nichts gibt als Eigennamen – und es ist gleichfalls unmöglich, sich zu verstehen und zu verständigen, wenn es Eigennamen nicht mehr gibt.«¹⁹⁹ Eigennamen bedeuten Gefahr – führen sie denn auf die Grenze der Sprache, des Sagbaren hin – und Rettung zugleich, denn gerade dort ist ein neuer Beginn möglich, das Denkbarwerden einer anderen Sprache, der Beginn des Denkens selbst.

In diesem Sinne betont auch Emmanuel Levinas die Möglichkeit, die die Eigennamen versprechen: »Eigennamen, deren ›Aussage‹ ein Gesicht bedeutet, Eigennamen sind unter allen Namen und Gemeinplätzen diejenigen, die der Auflösung des Sinns widerstehen und uns helfen zu sprechen. Erlauben sie uns nicht, hinter brüchigen Aussagen zwar das Ende der einen Verstehbarkeit, aber auch den Morgen einer anderen zu erahnen? Was zu Ende geht, ist vielleicht die ausschließlich an das vom Wort getragene Sein, die an das Ausgesagte des Aussagens gebundene Rationalität. Gebunden an ein Gesagtes, das Wissensgüter und Wahrheit als unveränderliche Identitäten vermittelt,

195 Theodor W. Adorno [1955]: *Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 11: *Noten zur Literatur*. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 2003, S. 577.

196 Vgl. Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/1: *Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 155. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*.)

197 Jacques Derrida [1985]: *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*. Übers. v. Alexander García Düttmann. In: Alfred Hirsch (Hg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt a.M. 2001², S. 121. (Im Folgenden zitiert als: Jacques Derrida: *Babylonische Türme*.)

198 Ebenda, S. 119.

199 Ebenda, S. 121.

sich der sich selbst genügenden Identität eines Seins oder Systems eingliedert, abgeschlossen, perfekt; das Differenzen, die es verraten oder beschränken könnten, ablehnt oder absorbiert.«²⁰⁰ Was aber kann es heißen, dem Einzelnen *seinen* Namen geben? Wo kommt er her, dieser je einzelne Name und mit welchen Worten kann er ausgesprochen werden? Und wie spricht der Mensch ihn aus, ohne (im gewöhnlichen Sinne) zu – *sprechen*? Zunächst muss gefragt werden, was sich da aussprechen soll im Namen der Dinge – Benjamin spricht von ihren Ideen –: Was gibt es da anderes an den Dingen, außer demjenigen, was sich über sie aussagen lässt? Was ist das, das sich uns von diesem einen Baum her zuspricht, das wir aber niemals greifen, von dem wir nicht sprechen können? Ideen, sind das nicht gerade jene absolut allgemeinen Bilder, an denen sich das einzelne Wahrgenommene messen lässt, mit dem es verglichen und so eingeordnet werden kann? Kann es nicht gerade deshalb (für) *wahr genommen* werden, weil es einer Idee ähnlich sieht, und somit etwas ist?

Zunächst wird nun zu zeigen sein, was Benjamin als das Böse fasst, das in der Sprache liegt – oder vielmehr: das sich um sie gelegt hat. Es wird sodann zu zeigen sein, inwiefern das Zusammendenken von Sprache und dem Bösen, aber vor allem von Sprache und *dem Guten* bei Arendt und Benjamin ein gemeinsamer Versuch ist. Den Verfall der Sprache zeichnet Benjamin zunächst zeitlich (wie Arendt auch). Inwiefern dieses Zeitliche aber nicht als einfacher Verlauf zu denken ist, wird sich noch zeigen.²⁰¹ Diesen Verfall nun erzählt Benjamin anhand des Ursprungsmythos der Tora, in dem die Dinge noch *in ihren Namen erscheinen*. Warum Benjamin immer wieder auf die Geschichten der Heiligen Schrift zu sprechen kommt, wird im Laufe der Arbeit noch deutlich werden. Zunächst so viel: Die Sprache der alten Texte zeigt sich ihm als besonders offene und deutbare. Diese Zugewandtheit hat nichts – wie man vielleicht meinen könnte – mit irgendeiner Form von Rückschrittlichkeit im Sinne einer blinden Gläubigkeit zu tun. Benjamin begegnet der Schrift nicht mit der Gedankenlosigkeit, die man den Gläubigen oftmals beizulegen pflegt. »Wenn im folgenden das Wesen der Sprache auf Grund der ersten Genesiskapitel betrachtet wird, so soll damit weder Bibelinterpretation als Zweck verfolgt noch auch die Bibel an dieser Stelle objektiv als offenbarte Wahrheit dem Nachdenken zugrunde gelegt werden, sondern das, was aus dem Bibeltext in Ansehung der Natur der Sprache selbst sich ergibt, soll aufgefunden werden«²⁰². Was sich aber

200 Emmanuel Lévinas [1976]: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*. Übers. v. Frank Miething. München/Wien 1988, S. 9.

201 »Als das Wort zuerst vom Himmel und den Himmelskörpern herabstieg und zur Beschreibung dessen, was auf Erden zwischen sterblichen Menschen sich abspielt, verwendet wurde, war sein metaphorischer Gehalt noch stark genug, um diesen irdischen Vorgängen eine ewigwährende, unwiderstehliche, sich immer wiederholende Bewegung mitzuteilen und sie damit von der kurzfristigen und zufälligen bloßen Bewegtheit [...] zu erlösen.« (Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 51.)

202 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 147. Arendt schreibt in einer Notiz an Günther Stern: »Ernsthaft: Das AT ist das schönste Geschichtenbuch der Welt.« (Hannah Arendt [1941]: *Arendt an Stern*. Unveröffentlichter Nachlass, Österreichische Nationalbibliothek Wien: Nachlass Günther Stern-Anders, ohne Blattnummer; zitiert nach: Anne Bertheau: »Das Mädchen aus der Fremde«, S. 103.)

aus der Sprache der biblischen Geschichten ergibt, bleibt immer uneindeutig, es ist das ewig Ausdeutbare und bietet so Raum für ein Denken des Neuen.

Benjamin vergleicht sein Verhältnis zum Theologischen mit dem eines Löschpapiers zur Tinte: »Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts, was geschrieben ist, übrig bleiben.«²⁰³ Das Löschblatt bedeutet der Tinte ihr völliges Erlöschen. Es löscht sie aus, wo immer es ihm möglich ist. Zugleich aber ist die Tinte auch der Grund für die Existenz aller Löschblätter. Zudem saugt sich das Löschblatt mit der, sei es auch widrigen, Tinte voll: Wenn das geschriebene Wort auch durch das Löschblatt zum Verschwinden gebracht wird, nimmt es dieses doch als gleich in sich auf. Benjamins Denken ist in diesem Sinne »vollgesogen« mit theologischer Tinte; gleichwohl ist sein Streben doch auf etwas anderes gerichtet: Was nämlich übrigbliebe, wenn es nach dem Willen des Löschblattes ginge, wäre allein das leere, weiße Blatt. Dieses Blatt, auf dem kein Buchstabe mehr zu sehen ist, könnte der Ort sein, an dem das Nichts, die absolute Möglichkeit, die in jedem echten und eigentlichen Fragen lebendig ist, in Erscheinung treten könnte.

Was wird im Ursprungsmythos erzählt? Inwiefern wendet sich die Sprache hier in etwas Böses? In der Erzählung vom Sündenfall ist zunächst von einer Wahrnehmung der Dinge die Rede, die ohne Zuschreibung von Eigenschaften durch Begriffe möglich ist; ich werde später darauf zurückkommen. Verloren geht diese Sprache in dem Moment, in dem die Menschen vom Baum der Erkenntnis essen. So geht ihnen scheinbar gerade dasjenige verloren, das der Baum zu geben verspricht. Benjamin deutet wie folgt: »Der Baum der Erkenntnis stand nicht wegen der Aufschlüsse über Gut und Böse, die er zu geben vermocht hätte, im Garten Gottes, sondern als Wahrzeichen des Gerichts über den Fragenden.«²⁰⁴ Es geht hier also nicht um begriffliche Erkenntnis im Allgemeinen, sondern um »Aufschlüsse über Gut und Böse«, aus denen heraus erst alle begriffliche Erkenntnis dann erwächst. Die Frage ist zwar auf das begriffliche, prädikative Sprechen angewiesen, sie bringt es aber auch zugleich hervor. So müsste die Urfrage, die dieses Gericht über die Fragenden bereithält, lauten: »Ist es (das Werk Gottes) gut?«. Gott aber erschafft es *als Gutes*, so kann es kein Wissen vom Bösen geben – es hat keinen Gegenstand.²⁰⁵ Dass Gott sieht, dass es gut ist – »Gott sah alles, was er gemacht hatte,

203 Walter Benjamin [1942]: *Vorbemerkung (Über den Begriff der Geschichte)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften I/3: Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1235.

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

205 »Also hat das Wissen vom Bösen gar keinen Gegenstand. Dies ist nicht in der Welt. Es setzt sich mit der Lust am Wissen erst, vielmehr am Urteil, in dem Menschen selber. Das Wissen vom Guten, als Wissen, ist sekundär. Es erfolgt aus der Praxis. Das Wissen vom Bösen – als Wissen ist es primär. Es erfolgt aus der Kontemplation.« (Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: ders.: *Gesammelte Schriften I/1: Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 407; im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*.)

und fand es sehr gut«²⁰⁶ –, bedeutet aber dabei nicht, dass er ein Urteil fällt. Vielmehr liegt in diesem Sehen die Urteilslosigkeit beschlossen. Damit ist der Möglichkeit, dass es anders sein könnte, der Möglichkeit selbst also, die Absage erteilt.

Die Worte der Schlange, die die Menschen in Versuchung führen sollen, scheinen auf den ersten Blick in eine andere Richtung zu weisen; dort heißt es: »Ihr werdet davon nicht sterben, sondern Gott weiß, sobald ihr davon esst, so gehen euch die Augen auf und ihr werdet wie göttliche Wesen, erkennt Gutes und Böses.«²⁰⁷ Nach ihrer listigen Auskunft gibt es sehr wohl schon Gutes und Böses, nur hat Gott sich allein vorbehalten, dieses von jenem zu scheiden. Der Baum der Erkenntnis kann in bestimmter Weise ›die Augen öffnen‹, denn er vermag Aufschlüsse über Gut und Böse zu geben, in diesem Sinne aber sehen diese Augen dann etwas, *das es nicht gibt*. So ist dieses Wissen »nichtig«²⁰⁸, es verhilft nicht dazu, das Geteilte zu erkennen, sondern dazu, das noch Ungeteilte erst zu teilen. Der Baum steht demnach nicht im Garten Eden, um die Wahrheit mitzuteilen, sondern als Wahrzeichen des Ungeteilten. Denn was ist ein Wahrzeichen? Ein Zeichen der Wahrheit, ein Zeichen, das erscheint, solange die Dinge in ihrer Wahrheit erkannt und das vergeht, sobald sie hinterfragt, begrifflich gefasst und vermittelt werden? Es zeigt den Zustand der Wahrheit, in dem die Dinge den Menschen in ihrem Wesen erscheinen können und ist zugleich das Gericht über diejenigen, die zu fragen wagen: Ist das wirklich so?

Gott warnt die Menschen mit diesen Worten: »Von jedem Baum des Gartens kannst du essen. Nur von dem Erkenntnisbaum des Guten und Bösen, von diesem sollst du nicht essen. Denn sobald du davon isst, bist du des Todes.«²⁰⁹ Was kann das bedeuten? Was da stirbt durch das Essen vom Baum ist nicht der Körper der beiden Menschen, sondern ihr Wahrnehmen der Dinge als Einzelne, in gewisser Weise verschließt der Apfel ihre Ohren, er zeigt ihren Beschluss, sich für immer zu verschließen und abzudichten, nicht mehr hinzuhören. Sie sind fortan dazu verdammt, nie gut genug zu sein, die Dinge nur im Vergleich sehen zu können, auf immer ›über sich hinaus‹ zu müssen. In diesem Moment, in dem den Menschen ihr Gehör vergeht, in dem sie die Dinge nicht mehr vernehmen können, erstirbt zugleich die Stimme jener Dinge selbst, hüllen diese sich fortan in ein Schweigen. Unerkannt, ohne ein »Gesehen- und Gehörtwerden«²¹⁰ durch Andere, kann es keine Einzelheit – keine absolute Verschiedenheit in Arendts Sinne – mehr geben. Der Baum der Erkenntnis zeigt also nicht auf, was da gut und was da böse ist, sondern er wahrt das Zeichen, er bewahrt den Apfel, der die

206 Die Tora. Hg. v. Annette Böckler. Übers. v. Moses Mendelssohn. Berlin 2009, S. 35. (Im Folgenden zitiert als: Die Tora.)

Benjamin zitiert diese Torastelle in seinem Sprach-Aufsatz, er setzt hinzu: »das ist: er hatte es erkannt durch seinen Namen. [...] Gott machte die Dinge in ihren Namen erkennbar.« (Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 148.) So beurteilt Gott die Dinge nicht als gut im Sinne unseres Verständnisses von Gutem und Bösem, sondern er erkennt sie als seiend, er sieht, dass sie in ihrem Namen erkennbar sind, dass er sie in ihrem Namen erkennbar gemacht hat: dass sie einzeln – im Arendt'schen Sinne: absolut verschieden – sind.

207 Die Tora, S. 37.

208 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 153.

209 Die Tora, S. 36.

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

Dinge zu Bezeichneten macht, indem er ihre Erkenntnis *als etwas* verstellt. So drängt er in die Entscheidung, die mit jedem Möglichen von vornherein abgeschlossen hat: Sie entscheidet, sich für immer entschieden zu haben – für das Bessere. Sie fragt: Ist das *wirklich* gut? Geht es vielleicht besser? Oder eher: Es geht (immer) besser. Den Dingen ihren je eigenen Namen nehmen heißt, ihnen ihre Einzelheit absprechen, sie um ihrer Bewertbarkeit willen in ihre Eigenschaften zusammenschumpfen: Nur dasjenige an ihnen, das gerade nicht einzeln ist – diejenige Eigenschaft nämlich, die durch ihre Allgemeinheit überhaupt erst die Zuordnung ermöglicht – macht sie fortan aus. Der Drang, das Einzelne erkennen und begreifen zu können, muss immer zugleich bedeuten, das gerade seine Einzelheit verloren gehen muss.

Vor dem Sündenfall nahmen die Menschen die Dinge *in ihrem Wesen* wahr – je für sich – verspürten sodann aber den Wunsch nach mehr und ließen sich von der Schlange zu dem Versuch verleiten, *mehr noch* zu erkennen, so wie »göttliche Wesen«²¹¹. Was ist es also, das sie da erkennen, nach ihrem Mahl? Zunächst: die eigene Nacktheit²¹². Dieses Sehen ihrer Nacktheit lässt sie sich verstecken und Gott fragt: »Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist?«²¹³ Wer hat dir gesagt, dass du et-was bist, dass dir eine Eigenschaft zukommt? Und vielleicht noch mehr: Wer hat dir gesagt, dass es *nicht-gut* ist und du dich deshalb verstecken musst? Wer hat dir gesagt, dass Nackt-Sein etwas *bedeutet* – wer hat dich in dieser Weise *sehend* gemacht? Um durch das Nacktsein sich zum Verstecken berufen zu fühlen, muss der Mensch vergleichen: Die Lage, in der er sich befindet, ist schlecht, weil es eine bessere gibt – die nämlich, bekleidet zu sein. Vor dem Mahl heißt es: »Nun waren sie beide nackt [...] und schämten sich nicht.«²¹⁴ Jetzt aber erkennen sie ihre eigene Nacktheit und schämen sich – sie urteilen. Dies ist der Moment, in dem sie zum allerersten Mal ein Urteil fällen, sie beginnen ihren Zustand, ihre Umstände, in Frage zu stellen. Ist es gut, nackt zu sein? Oder: *Was bin ich eigentlich? Welche Eigenschaften habe ich? Wie sind sie zu bewerten?* Das Wort »nackt« meint also etwas, das nicht es selbst ist: »Das Wort soll etwas mitteilen (außer sich selbst). Das ist wirklich der Sündenfall des Sprachgeistes.«²¹⁵

So könnte die Mahnung vor dem Urteil darin bestehen, den Menschen davor zu bewahren, die Dinge nur noch in ihren Eigenschaften, in ihrem Gut- oder Böse-Sein begreifen zu können. Die reine Sprache spricht sich in der Übersetzung der stummen Sprache aus, sie hört; die urteilende hingegen verblasst zum Instrument. »Die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen ist nicht nur Übersetzung des Stummen in das Lauthafte, sie ist die Übersetzung des Namenlosen in den Namen.«²¹⁶ So ist die »Erkenntnis, zu der die Schlange verführt, das Wissen, was gut sei und böse, [...] namenlos. Es ist im tiefsten Sinne nichtig, und dieses Wissen eben selbst das

211 Die Tora, S. 37.

212 Ebenda.

213 Ebenda.

214 Ebenda, S. 36.

215 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 153.

216 Ebenda, S. 151.

einzig Böse, das der paradiesische Zustand kennt.«²¹⁷ Das Wissen darum, dass es zu Unterscheidendes ›gibt‹, ist das einzig Böse – doch was heißt das, dass es solches *gibt*? Wenn es doch erst in dem Moment in die Welt kommt, in dem die Entscheidung, erkennen zu wollen, gefällt wird? Es könnte ein Hinweis darauf sein, dass es hier nicht um einen zeitlichen Ablauf geht, nicht um eine Geschichte ›vor der Zeit‹: Hier zeigt sich vielleicht, dass der Sündenfall ständig gegenwärtig ist, immer wiederholt wird, sich in jedem Formen der Dinge vollzieht. Und zwar immer aufs Neue, als Abfall von einem Verstehen-Wollen des Einzelnen, das sich in seiner Verallgemeinerung verliert. Denn obwohl es kein Wissen vom Bösen gibt, überkommt den Menschen in der biblischen Geschichte doch die Lust am Urteil und er stellt die Frage – den Apfel kosten heißt, die Frage stellen. Aber eine Frage, die ihre Antwort immer schon parat hat: Wir wollen es besser machen. Halten wir uns vor Augen, dass Gott es den Menschen verboten hat, von den Äpfeln zu kosten. Indem sie dies aber trotzdem tun, dennoch die Frage nach Gut und Böse stellen, beantworten sie diese bereits: es ist *nicht* gut. Sie drängen zu etwas Besserem; sie weigern sich, weiter zuzuhören. In diesem Augenblick, in dem die Menschen die stumme Sprache der Dinge nicht mehr hören, erst in diesem Augenblick tritt die Form hervor. Im Ur-Teil geht die Ur-Teilung vor sich, die Aufteilung der Schöpfung, des Seins. Zuvor hatte der Mensch empfangen, nun knechtet er: »Auf die Sprache der Dinge selbst, aus denen wiederum lautlos und in der stummen Magie der Natur das Wort Gottes hervorstrahlt, ist diese Empfängnis gerichtet.«²¹⁸ Nicht weil die Menschen nun in Wahrheit erkennen würden, sondern weil sie selbst die Form setzen, tritt sie hervor. Von nun an ist die Sprache der Menschen schuldig. In jedem sprachlichen Ausdruck liegt eine Schuld, weil er urteilt, mitteilt, die Sprache zum Mittel degradiert. Durch dieses Beurteilen der Dinge geht die unmittelbare Erkenntnis verloren: An ihre Stelle ist die mit-teilende Sprache der Menschen getreten.

Durch das Setzen der Form kommt nicht nur die Möglichkeit schlechthin in die Welt, das heißt die Möglichkeit, dass es auch anders sein könnte²¹⁹, sondern die Wirklichkeit wird allererst in ihrer Gestalt, ihrer Form festgestellt und als solche fassbar. Damit ist das Seiende der Würde seiner Einzigkeit beraubt: Der Mensch macht es verstummen und zwingt es in den Vergleich. Mit dieser Stummheit des in eine Form Gezwungenen und somit vergleichbar Gemachten beginnt die tiefe Traurigkeit der Natur. »Benannt zu sein – selbst wenn der Nennende ein Göttergleicher und Seliger ist – bleibt vielleicht immer eine Ahnung von Trauer. Wieviel mehr aber benannt zu sein, nicht aus einer seligen Paradiessprache der Namen, sondern aus den hundert Menschensprachen, in denen der Name schon welkte, und dennoch nach Gottes Spruch die Dinge erkennen.«²²⁰ So macht sich der Mensch das Seiende in gewisser Weise untertan. Indem er die Wahrheit immer mehr zu erkennen scheint, wird er ihr gegenüber in Wahrheit taub. Genau das, was ihm den Zugang versperrt, scheint ihm dasjenige zu sein, das

217 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 152.

218 Ebenda, S. 150.

219 So liegt hier im Aussetzen des Selbstverständlichen die Möglichkeit: Diese Ausführungen können mit der Ermöglichung zusammengedacht werden, die Arendt im Traditionsbruch sieht.

220 Ebenda, S. 150f.

ihm Zugang einzig und allein gewährt. Indem der Mensch mit Blick auf ein anderes Heute zu urteilen beginnt, ent-stellt er das so beurteilte Heute zur Ge-stalt und bringt es damit zum Schweigen. Indem der Mensch sich zum Richter erennt und das Wirkliche feststellt, indem er es beurteilt, besteht der Richterspruch in nichts anderem als seiner *eigenen* Strafe – seiner Taubheit. Damit beginnt die Zeit der Arbeit – der Mensch *hört* nicht mehr, er *macht* nur noch. Er will alles gut machen. Dabei ist der Ursprung alles Fragens und Machens, der Ursprung aller Begriffe, kaum zu begreifen und festzumachen. Denn *was* ist ›Liebe‹? ›Schöpfung‹? ›Sehnsucht‹? Ganz gleich, welche Antwort wir zu geben gewillt sind, immer wird dem Wirklichen ein Mögliches entgegengestellt, immer wird beides seiner Form nach verglichen.

Die Erkenntnis, die aus der Frage nach *dem Guten* erwächst, so zurückhaltend, nüchtern und sachlich sie sich auch geben mag, hat doch immer Um-Formung der gegebenen Form, die in Wahrheit immer eine gesetzte ist, im Auge. Diese gesetzte Form muss von vornherein der Wahrheit entzogen sein, nichts spricht sich hier zu, alles wird gesetzt; es bleibt nur: das Blinzeln. Der Name verschwindet und verwelkt, wie Benjamin schreibt.²²¹ An seine Stelle tritt das Wort als *Zeichen* für einen Begriff. So ist diese Frage, die Frage nach einem möglichen Besseren, eigentlich gar keine Frage, vielmehr bloß Antwort, die sich das edle Gewand der Frage überstreift. Eine wirkliche Frage würde sich in Offenheit versuchen, sie würde nach einem *Wer* fragen und das heißt immer: der Antwort ungewiss sein, weil ein *Wer* immer einzeln und so niemals einschätzbar ist. Nach einem *Was* fragen aber heißt, nicht eigentlich zu fragen, weil es gerade um Einschätzung und Einordnung geht. Solche Frage ist zugleich Antwort und kann besser machen, sie zeigt die Einzelnen auf ihrem Weg ins Allgemeine. Die Höchstleitung eines jeden heißt, immer das Beste aus sich herausholen, und damit: aus dem absolut verschiedenen Selbst austreten und wie jeder werden – besser. In diesem Sinne hatte auch Eichmann seine Einzelheit abgestreift und nahm sich – wie auch alle Anderen – nur noch als Exemplar einer Allgemeinheit war. Er hatte, so heißt es in Arendts Prozess-Bericht, »überhaupt keine Motive«, außer dem, »alles zu tun, das seinem Fortkommen dienlich sein konnte«²²².

Was ich in den Ausführungen zu zeigen versucht habe, ist, dass das Böse für Arendt wie auch für Benjamin Verallgemeinerung bedeutet. Das Böse verkennt, dass es Einzelheit gibt, sein Verlangen richtet sich auf das Erkennen – das Kategorisieren, Benennen, Vergleichen – also darauf, die Frage im Antworten zu übergehen. Dieses Verallgemeinern nun äußert sich in der Sprechweise, der Anhäufung von Redensarten und Klischees, dem Begreifen der Geschichte als Berechenbarer, und letztlich eben sogar – dem Ergreifen des Menschen als Exemplar. Was durch diese Verallgemeinerung passiert, ist das Folgende: Der Mensch begreift sich selbst nur noch in seiner Vergleichbarkeit und kann so nicht mehr handeln, weil jedes Handeln in Arendts Sinne mit einem Bewusstsein der eigenen Natalität – der eigenen Fähigkeit, etwas Neues zu beginnen – einhergeht. Das absolut Neue zu denken ist einzig ein Wesen imstande, das seine eigene absolute Einzelheit, seine Unvergleichbarkeit, denken kann. Die reine Sprache Benjamins, die das

221 Vgl. Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 155.

222 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 56.

absolut Einzelne meint und vom Nichts her denkt, verstehe ich dementsprechend als Möglichkeit des Arendt'schen Neuanfangs, der einzig dort, in dieser Unbeschriebenheit, dieser schweigsamen Leere denkbar wird.

Dass im Anfang das Urteil war – dass urteilen anfangen bedeuten kann – zeigt zweierlei: Zunächst liegt hier die Möglichkeit, überhaupt *als man selbst* urteilend und sprechend in die Welt treten zu können. Das Urteil bringt das Böse erst in die Welt, zugleich aber zeigt sich hier auch erst das Gute *als Gutes*. Erst in der Teilung des Urteils kann sich jener Zwischenraum auftun, in dem das Gute erscheinen kann, in dem nach ihm gefragt werden kann. Solche Teilung aber führt sodann in Versuchung, die unendlichen Einzeldinge, die nun erkennbar werden, in Kategorien einzuordnen, um sie beherrschbar und überblickbar zu machen. Nach dem Abfall der Sprache ist diese nicht mehr *in* den Dingen, sondern von ihnen abgefallen und ihnen nun äußerlich. So zwischen und unter ihnen, mag der Drang entstehen, kategorisierend Ordnung zu schaffen, Übersicht. Die Möglichkeit liegt nun aber darin, sie nicht einzuordnen, sodass sie nicht mehr als sie selbst erkennbar sind, sondern sie als Einzelne zu belassen und vielmehr selbst erneuten Abstand zu schaffen: den eigenen Blick zu erweitern, nicht durch den göttlichen Überblick, sondern durch ein gemeinsames Anschauen, ein Einnehmen verschiedener Perspektiven, die das Eine so nicht bloß einseitig, sondern vielseitig zeigen. Unsere Sprache bedarf des Urteils der Einzelnen, die im Gespräch zusammenfinden und so das Einzelne sichtbar werden lassen – nicht aber in den je einzelnen Perspektiven selbst, sondern zwischen ihnen, hindurchblickend durch die Zwischenräume, die sich dort auftun. Gleichzeitig besteht aber immer die Gefahr, zu verurteilen, unbedacht ein- und unterzuordnen und sich vom Einzelnen abzuwenden. Wird das Urteilen als wissenschaftliche Erkenntnis missverstanden, kann es die Einzelnen nur noch als zufälliges Zusammenkommen solcher und solcher vergleichbarer Eigenschaften wahrnehmen. In diesem Sinne müsste den Apfel kosten heißen, die Frage zu stellen, *ohne* ihre Antwort immer schon parat zu haben, *ohne* es besser machen zu wollen. Heute erneut das Ungeteilte teilen könnte heißen, sich ein Urteil zu erlauben, wirklich zu fragen und dem beängstigenden Nichts, das jede wirklich offene Frage bedeuten muss, ins Auge zu sehen. Es könnte heißen, allen Selbstverständlichkeiten unserer Gegenwart, die keine Frage mehr zulassen, die immer gleich weiterreilen und an denen jedes Denken versagen muss, durch die Frage, die Teilung, den Durchgang zu verwehren, Abschied von diesem gegenwärtigen Garten Eden zu nehmen und neue Wege zu suchen, vielleicht: *eine neue Welt zu begründen*.

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

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

Thomas Schestag: Die unbewältigte Sprache

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

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

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

2 Ebenda, S. 72.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9 Ebenda, S. 215.

10 Ebenda, S. 217.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

17 Ebenda.

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

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

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

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

19 Ebenda.

20 Ebenda.

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

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

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

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

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

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

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

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

26 Ebenda, S. 116.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

30 Ebenda. [Übersetzung der Autorin.]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

43 Ebenda, S. 87.

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

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

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

44 In diesem Sinne benennt Arendt ihr »Hauptproblem mit dem gegenwärtigen Stand der Geschichts- und Politikwissenschaften [als] deren wachsende Unfähigkeit, Unterscheidungen zu treffen. Begriffe wie Nationalismus, Imperialismus, Totalitarismus usw., werden wahllos für alle möglichen Phänomene benutzt [...] und keines von ihnen wird noch mithilfe seines besonderen historischen Hintergrundes verstanden. Das führt zu einer Verallgemeinerung, in der die Wörter selbst all ihre Bedeutung verlieren. Der Imperialismus wird völlig bedeutungslos, wenn er willkürlich für die Bezeichnung der assyrischen, römischen, britischen und bolschewistischen Geschichte verwendet wird; der Nationalismus wird hinsichtlich Zeiten und Ländern diskutiert, die nie den Nationalstaat erlebt haben; der Totalitarismus wird in allen möglichen Arten der Tyrannei oder Formen von Kollektivgemeinschaften entdeckt usw. Diese Verwirrung – in der alles Unterschiedene verschwindet und alles Neue und Schockierende nicht *erklärt*, sondern *wegerklärt* wird, indem es analogisiert oder reduziert wird auf eine schon bekannte Kausalkette – scheint mir das Kennzeichen der modernen Geschichts- und Politikwissenschaften zu sein.« (Hannah Arendt [1953]: *A Reply to Eric Voegelin*. In: dies.: *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 407.) [Übersetzung der Autorin.]

45 »Nur ein Privatleben führen heißt in erster Linie, in einem Zustand leben, in dem man bestimmter wesentlicher menschlicher Dinge beraubt ist. Beraubt nämlich der Wirklichkeit, die durch das Gesehen- und Gehörtwerden entsteht, beraubt einer ›objektiven‹, d.h. gegenständlichen Beziehung zu anderen, die sich nur dort ergeben kann, wo Menschen durch Vermittlung einer gemeinsamen Dingwelt von anderen zugleich getrennt und mit ihnen verbunden sind, beraubt schließlich der Möglichkeit, etwas zu leisten, das beständiger ist als das Leben.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 73.)

46 Rahel Jaeggi [2007]: *Die im Dunkeln sieht man nicht*, S. 250.

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

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

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

48 Ebenda, S. 120.

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

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

51 Ebenda, S. 103f.

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

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

-
- 52 Rahel Jaeggi [2008]: *Wie weiter mit Hannah Arendt?* Hg. v. Hamburger Institut für Sozialforschung. Hamburg 2008, S. 5. (Im Folgenden zitiert als: Rahel Jaeggi: *Wie weiter mit Hannah Arendt?*) An anderer Stelle heißt es bei Jaeggi, Arendts Begriff des Politischen sei nur dann »unter modernen Bedingungen [...] produktiv«, wenn dieser die »problematische [...] Dichotomie [sc. diejenige zwischen Leben und Überleben]« überwinde. Diese Spaltung sei »der Preis, den ihr Begriff von Politik für seine idealtypische Herleitung aus dem Modell der Polis zahlt. Hier klingt eine antimoderne, diffamierende Abwertung der Gesellschaft als einer ›dunklen‹ Sphäre ›niederer‹ Tätigkeiten gegenüber der ›hellen‹, erhabenen Sphäre des reinen, interessellosen politischen Handelns an. Diese Trennung aber führt nicht nur zu einer völlig inadäquaten Einschätzung der Aufgaben moderner Staaten, sie erlaubt es auch nicht, die Dynamik sozialer Bewegungen, wie sie sich insbesondere seit dem 19. Jahrhundert in den bürgerlichen Gesellschaften entwickelt hat, zu verstehen.« (Rahel Jaeggi [1997]: *Welt und Person*, S. 41.)
- 53 Rahel Jaeggi [2008]: *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, S. 4.
- 54 Ebenda, S. 5.
- 55 Ebenda, S. 7./vgl. dazu Benhabib: »Wichtiger als der Gegenstand des öffentlichen Diskurses ist in diesem Zusammenhang das *Wie*.« (Seyla Benhabib [1991]: *Modelle des öffentlichen Raums*, S. 104.) und Loidolt: »Die Unterscheidung sozial/politisch könnte durchaus anwendbar und sogar nützlich sein, wenn es um eine Analyse der Art geht, wie wir Dinge betrachten; nicht aber, wenn durch eine solche Zuschreibung die verschiedenen Inhalte von Objektbereichen [›object-domains‹] oder Institutionen differenziert werden sollen.« (Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 145.) [Übersetzung der Autorin.]
- 56 Rahel Jaeggi [2008]: *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, S. 12.
- 57 Rahel Jaeggi [1997]: *Welt und Person*, S. 34.

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

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

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

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

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

59 Ebenda, S. 43f.

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

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

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

-
- 61 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 84.
Auch Jaeggi definiert das Politische als ein »Außerkräftsetzen der egoistischen Interessenstandpunkte.« (Rahel Jaeggi [2008]: *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, S. 9.)
- 62 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 10.
- 63 Hannah Arendt [1970]: *Interview mit Adelbert Reif*. In: dies.: *Macht und Gewalt*, S. 133.
- 64 Richard J. Bernstein [1984]: *Rethinking the Social and the Political*. In: ders.: *Philosophical Profiles*. Cambridge 1986, S. 249. [Übersetzung der Autorin.]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

71 Ebenda.

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

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

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

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

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

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

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

77 Ebenda, S. 21.

78 Ebenda, S. 23.

79 Ebenda, S. 24.

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

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

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

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

82 Ebenda, S. 25.

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

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

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

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

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

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

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

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

88 Ebenda.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

94 Ebenda, S. 7.

95 Ebenda, S. 8.

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

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

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

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

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

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

99 Ebenda.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

106 Ebenda, S. 166.

107 Ebenda, S. 167.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

117 Ebenda, S. 10.

118 Ebenda, S. 34f.

119 Ebenda, S. 61.

120 Ebenda, S. 10.

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

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

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

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

122 Ebenda, S. 17.

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

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

125 Ebenda, S. 85.

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

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

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

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

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

129 Ebenda, S. 153.

130 Ebenda, S. 154.

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

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

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

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

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

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

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

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

136 Ebenda, S. 27.

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

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

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

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

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

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

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

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

140 Ebenda, S. 81.

141 Ebenda. [Hervorhebung der Autorin.]

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

148 Ebenda.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

156 Ebenda, S. 729.

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

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

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

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

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

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

160 Ebenda.

161 Ebenda.

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

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

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

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

163 Ebenda, S. 9.

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

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

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

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

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

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

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

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

167 Ebenda, S. 85.

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

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

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

Rainer Maria Rilke: *Ohne Titel*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

178 Ebenda.

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

180 Ebenda.

181 Ebenda, S. 125.

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

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

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

185 Ebenda, S. 19f.

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

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

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

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

188 Ebenda, S. 524.

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

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

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

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

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

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

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

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

194 Ebenda.

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

196 Ebenda.

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

198 Ebenda, S. 938.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

210 Ebenda, S. 421/515bf.

211 Ebenda, S. 421/515c.

212 Ebenda, S. 421/515d.

213 Ebenda.

214 Ebenda, S. 421/516a.

215 Ebenda, S. 421/516a.

216 Ebenda, S. 422/516b.

217 Ebenda, S. 422/516bf.

218 Ebenda, S. 423/517bf.

219 Ebenda, S. 420/515a.

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

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

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

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

222 Ebenda, S. 400.

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

224 Ebenda, S. 217f.

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

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

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

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

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

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

229 Ebenda.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

237 Vgl. ebenda, S. 153.

238 Vgl. ebenda, S. 143f.

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

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

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

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

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

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

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

240 Ebenda, S. 14.

241 Ebenda.

242 Die Tora, S. 36.

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

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

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

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

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

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

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

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

246 Ebenda, S. 141.

247 Ebenda, S. 142.

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

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

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

249 Ebenda, S. 143.

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

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

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

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

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

252 Ebenda.

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

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

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

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

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

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

V. »Wir, deren Aufgabe das Wachsein selbst ist.«¹ Das Urteilen

Mit einer neuen Sprache wird der Wirklichkeit immer dort begegnet, wo ein moralischer, erkenntnishafter Ruck geschieht, und nicht, wo man versucht, die Sprache an sich neu zu machen, als könnte die Sprache selber die Erkenntnis eintreiben. Wo nur mit ihr hantiert wird, damit sie sich neuartig anfühlt, rächt sie sich bald und entlarvt die Absicht. Eine neue Sprache muß eine neue Gangart haben, und diese Gangart hat sie nur, wenn ein neuer Geist sie bewohnt.

Ingeborg Bachmann: Frankfurter Vorlesungen

Im Denken also ist der Mensch er selbst nur im Moment seiner Zweierheit, in dem Moment, in dem er sich selbst als Frage und in der Frage begegnet. Dementsprechend kann Arendt in ihrer Vorlesung zu Fragen der Ethik sagen, dass die »Pluralität [im Denkprozess] wie im Keim gegeben«² ist – hier schon kündigt sie sich an, denn die absolute Verschiedenheit der Einzelnen ist nur in ihrer Zweierheit gegeben, die absolute Verschiedenheit jedes Menschen kann sich nur zeigen in der Pluralität, der Einzelheit eines *jeden* Menschen. Um in die Gemeinschaft treten und als ich selbst erscheinen zu können, muss ich mir im Denken erst selbst begegnen. In diesem Sinne heißt es bei Arendt, dass die »Grundsätze, nach denen wir handeln, und die Kriterien, nach denen wir urteilen und unser Leben führen, [...] letzten Endes vom Leben des Geistes ab[hängen]«³. Im *Denktagebuch* formuliert sie den Zusammenhang so: »Handeln ist »prakti-

1 Vgl. Friedrich Nietzsche [1885]: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In: ders.: KSA 5: *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*. Hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München/Berlin/New York 1993³, S. 12.

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

3 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 77.

Zugleich aber sind sie nicht nur nicht dasselbe, vielmehr gibt es »in unserer Welt [...] keinen klareren oder radikaleren Gegensatz als den zwischen dem Denken und dem Tun« (ebenda.). Und

sches« Denken, Denken ist »vernehmende« (Vernunft), nämlich »Sinn vernehmendes« oder sinnendes Handeln.«⁴ Das Urteilen ist also im Denken – in unserer Geistestätigkeit – gegründet, das Denken aber bedarf genauso des Urteilens und Aussprechens, um nicht zu »verschwinden«⁵: »Nur weil ich mit Anderen sprechen kann, kann ich auch mit mir sprechen, d.h. denken.«⁶ Im Sprechen kann das Neue nicht gemacht werden – »als könnte die Sprache selber die Erkenntnis eintreiben«, als würde es reichen, dass sie sich bloß »*neuartig* anfühlt«, nein: um eine wirklich »neue Gangart«, einen neuen Weg hin zum Einzelnen zu finden, muss solchem Gehen ein Denken vorausgehen, muss diese neue Sprache – dieses *Aussprechen des Neuen* – ein wirklich »neuer Geist« bewohnen⁷.

in einem Gespräch heißt es: »Das Denken in seiner Reinheit [...] unterscheidet sich davon [sc. das Handeln] – in dieser Hinsicht hatte Aristoteles recht. ... Sie wissen, daß bei all den modernen Philosophen irgendwo in ihrem Werk ein ziemlich apologetischer Satz steht: Denken ist auch Handeln. Oh nein, das ist es eben nicht!« (Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 76.)

4 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 283f.

5 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Hg. v. Ronald Beiner. München/Zürich 2012, S. 64. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Das Urteilen*.)

Bei Opstaele heißt es in diesem Sinne: »Die Urteilskraft erfüllt in Arendts Werk eine [...] verbindende Funktion: Sie überbrückt die Kluft zwischen dem reinen Denken (dem Bereich des Geistes) und der Wirklichkeit (dem Bereich der empirischen Erscheinungen) und verbindet auf diese Weise Arendts Überlegungen über das Vermögen des Denkens mit ihrer Theorie des »politischen Handelns« [...]. Ohne diese verbindende Funktion der Urteilskraft bleibe das Denken von der Erscheinungswelt getrennt und hätte folglich keine Bedeutung für die Welt des menschlichen Miteinander.« (Dag Javier Opstaele: *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*. Würzburg 1999, S. 116.)

6 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 688.

7 Ingeborg Bachmann [1959-60]: *Frankfurter Vorlesungen. Probleme zeitgenössischer Dichtung*. München/Zürich 2011, S. 19f. (Im Folgenden zitiert als: Ingeborg Bachmann: *Frankfurter Vorlesungen*.) [Hervorhebungen der Autorin.]

Hannah Arendt versuchte Ingeborg Bachmann 1962 »als Übersetzerin für *Eichmann in Jerusalem* zu gewinnen.« (Thomas Wild [2011]: *Uwe Johnson*. In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 167.) Im selben Jahr schrieb sie an Piper, sie »brauche jemanden, der schreiben kann. Sonst hätte ich Ihnen nicht Ingeborg Bachmann vorgeschlagen. Es ist ein großer Unterschied, eine Erzberger-Biographie halbwegs korrekt ins Deutsche zu übersetzen oder für diese Art der Reportage den geeigneten Ton zu finden. Das kann nur jemand, der entweder selbst ein Schriftsteller ist oder doch zumindest hätte werden können.« (Hannah Arendt [1962]: *Arendt an Piper*. Unveröffentlichter Nachlass, Library of Congress, Washington D. C., ohne Blattnummer; zitiert nach: Anne Bertheau: »Das Mädchen aus der Fremde«, S. 127f.)

Einige Jahre später wird sie über eine Bachmann'sche Erzählung schreiben: »Ich habe zufällig hier *Simultan* von ihr aufgestöbert. Was für eine reine Erzählerbegabung!« (Hannah Arendt [1974]: *Brief an Uwe Johnson*. In: dies.: *Johnson-Briefwechsel*, Brief 44: Arendt an Johnson, Tegna, August 1974, S. 132; zitiert nach: ebenda, S. 127.) Die Zusammenarbeit kam nicht zustande, wenn die Zuneigung auch beidseitig war; Bachmann schreibt Arendt im August desselben Jahres: »Die große Sommerapathie ist schuld daran, dass ich noch gar nicht dazu gekommen bin, Briefe zu schreiben, und doch habe ich, in Gedanken, über den Atlantik oft ein Blatt zu Ihnen geschickt, auf dem so viel gar nicht steht, aber auf dem zumindest stehen sollte: dass ich so sehr froh war, Sie zu treffen und zu Ihnen kommen zu dürfen. Ich habe nie daran gezweifelt, dass es jemanden geben müsse, der

Nachdem ich mich im letzten Kapitel eingehend mit dem Denken befasst habe, möchte ich im Folgenden versuchen, mich Arendts Verständnis des Urteils zu nähern. Urteilen heißt in ihrem Sinne weder, eine eigene, abgeschlossene Meinung zu präsentieren, noch heißt es, diejenige eines anderen Sprechenden einfachhin zu übernehmen. In *Wahrheit und Politik* ist zu lesen: »Eine Meinung bilde ich mir, indem ich eine bestimmte Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachte, indem ich mir die Standpunkte der Abwesenden vergegenwärtige und sie so mit repräsentiere. Dieser Vergegenwärtigungsprozess akzeptiert nicht blind bestimmte, mir bekannte, von anderen vertretene Ansichten. Es handelt sich hier weder um Einfühlung noch darum, mit Hilfe der Vorstellungskraft irgendeine Majorität zu ermitteln und sich ihr dann anzuschließen. Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden.«⁸ Was Arendt dem Bösen zuschreibt ist demnach gerade das Gegenteil, nämlich der Unwille, »vom Gesichtspunkt eines anderen Menschen aus sich irgend etwas vorzustellen«⁹. In diesem Sinne bedeuten die folgenden Versuche einer Annäherung an das Urteilen zugleich eine Annäherung an die Frage nach dem Guten. Urteilen heißt den Ausführungen zufolge also weder, sich in einen anderen Menschen hineinzufühlen, noch heißt es, aus den Meinungen Anderer einen Wert zu errechnen. Es bedeutet, *als ich selbst* einen Standort einzunehmen, *der nicht der meinige ist*.

Dass es hier um *Meinungen* geht, die – im ernstesten Sinne – *ausgetauscht* werden sollen, muss zunächst stutzig machen, denn, so formuliert Ernst Vollrath, »wie kann sich auf Meinungshaft-Ansinnbares ein Urteil im politischen Bereich so gründen, daß aus ihm eine Verpflichtung zu erwachsen vermöchte, die anderen zugemutet werden kann?«¹⁰ Die bloße Meinung hat keinen guten Ruf, Vollrath spricht gar von ihrer »metaphysischen Leidensgeschichte«¹¹. An anderer Stelle betont er aber, dass es gerade um diese Frage gehen müsse, dass bei Arendt »der politische Bereich vor allem auf dem Bezug von Meinung und Urteilskraft« beruhe und es dementsprechend »dieses Verhältnis [sei], das den Kern des politischen Denkens von Hannah Arendt ausmacht«¹². Vollrath denkt dieses nun folgendermaßen: »Die Urteilskraft ist die Anwendung der Vernunft auf Meinungen, in denen stets Besonderes, also Sichtbares, Einzelnes und Tatsächliches unter die Regel eines angenommenen Allgemeinen gestellt wird.«¹³ Dies muss zunächst logisch scheinen, Meinungen sind in ihrer Einzelheit unberechenbar und halten sich nicht zwingend an Argumentationen oder die Vernunft; das Urteil könnte so als der finale Richterspruch gelten, der diesen eine Form verleiht und der Verwirrung ein

ist, wie Sie sind, aber nun gibt es Sie wirklich, und meine außerordentliche Freude darüber wird immer anhalten.« (Ingeborg Bachmann [1962]: *Bachmann an Arendt*. Unveröffentlichter Nachlass, Library of Congress, Washington D. C., Blatt 005049; zitiert nach: ebenda, S. 126.)

8 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

9 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 125f.

10 Ernst Vollrath [1977]: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Stuttgart 1977, S. 50.

11 Ebenda, S. 32.

12 Ernst Vollrath [1972]: *Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft*. In: Adelbert Reif (Hg.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien 1979, S. 85.

13 Ebenda, S. 95.

beruhigendes Ende setzt. Es wird sich im Folgenden zeigen, dass es Arendt vielmehr um das Gegenteil zu tun ist: eine Ermächtigung der einzelnen Stimme, die unter keine allgemeine Regel zu bringen ist. Das Einzelne von verschiedenen Standpunkten aus zu betrachten heißt gerade, es nicht zu subsumieren; vielmehr ist mit diesem Anspruch der Versuch verbunden, *diesem Einen da* sprechend zu begegnen. Dementsprechend ist unter einer Meinung dasjenige zu verstehen, das aus dem Denken, dem Zwiegespräch kommend im Gespräch unter Vielen dann zur Ausbildung gelangt.

Linda Zerilli spricht in Bezug auf das Urteilen von einer »Praxis des Zählens«: »Politisches Denken erfordert, dass wir der Pluralität *Rechnung tragen*, dass wir die verschiedenen Standpunkte und Meinungen, die [...] als eine Bedingung für einen erweiterten Begriff von Objektivität oder innerweltlicher Realität beschrieben wurden, *zählen* [...], und damit ist möglicherweise eine Infragestellung oder Veränderung unserer Kriterien verbunden.«¹⁴ Alle im letzten Kapitel angeführten Positionen, die gerade den *sozialen* Fragen die zentrale Bedeutung für jede politische Gemeinschaft zuschreiben, müssen einzig für ausschlaggebend halten, dass jede Stimme in gleicher Weise gezählt wird – deshalb, weil es dort nicht um offene Fragen geht, sondern um die Durchsetzung von festgesetzten Zielen. Zerilli bleibt allerdings nicht dort stehen, sondern zieht zusätzlich in Betracht, dass die eigenen Kriterien durch solche Abzählung (und vielleicht Überstimmung) verändert werden könnten. An anderer Stelle schreibt sie, es könne nicht darum gehen, »lediglich mehr und mehr Perspektiven auf die Welt anzuhäufen, vielmehr geht es darum, wie man lernen kann, diese anderen Perspektiven als solche zu *zählen*, die etwas *über* die Welt offenbaren.«¹⁵ Demnach geht es niemals nur um die eine zählbare Stimme, sondern darüber hinaus immer auch um die Welt, die sich durch

14 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 196f.

15 Linda M. G. Zerilli: *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago/London 2016, S. 39. (Im Folgenden zitiert als: Linda M. G. Zerilli: *A Democratic Theory of Judgment*.) [Übersetzung der Autorin.]

Ihre Überlegungen gehen auf diesem Weg in eine ähnliche Richtung, wie sie viele Kritikerinnen an Arendts Trennung sozialer und politischer Fragen eingeschlagen haben: Beim Urteilen gehe es nicht um den »*Inhalt* eines Urteils, sondern seinen *Modus*« (Ebenda, S. 81). Diese Betrachtungsweise ermögliche es, Arendts besonderes Verständnis des Urteilens besser zu verstehen: »Wenn man [...] denkt, dass der angemessene Sinn des politischen Urteilens das Beurteilen von Objekten ist, die schon vor der Tätigkeit des Urteilens bestehen und ihr zudem äußerlich sind, muss es in der Tat verwirrend scheinen, die erkenntnismäßige Dimension des Urteilens auszuschließen. Was sonst könnte die Urteilsfähigkeit beurteilen, wenn nicht die Bedeutung dieser Objekte? Wenn aber – wie für Arendt – die Frage ist, was das Politische des Urteilens als dessen *Modus* (Form) ist, anstatt es an der jeweiligen Sorte von *Objekt* (Referent) zu messen, auf das sich das Urteil bezieht, ist Erkenntnis nur ein Weg, auf dem ein Urteil vor sich gehen kann.« (Ebenda, S. 9.)

Meiner Ansicht nach reicht eine solche Sichtweise – ich habe es wiederholt betont – nicht aus, um das Urteilen in Arendts Sinne zu verstehen: Zwar geht es ihr um die Art und Weise, in der sich die Urteilenden einer Frage nähern, jedoch kann sich nicht jeder Frage in dieser Weise angenähert werden, der Inhalt ist demnach nie unerheblich. Um sich in der von mir beschriebenen Weise offen einer Frage zu nähern, wodurch alsdann ein Zwischenraum ermöglicht wird, muss es sich um eine Frage handeln, deren Antwort nicht errechenbar ist; eine solche könnte – in Anlehnung an Arendts Beispiel, in welcher Weise wir uns zu den Fortschritten der Technik positionieren wollen –, danach fragen, inwiefern es für die Menschenwelt sinnvoll ist, Formen der künstlichen Intelligenz zu entwickeln.

diese in besonderer Weise zeigt. Dennoch ist die Betonung des Zählens zunächst nicht weiter verwunderlich; vielmehr handelt es sich dabei um das Prinzip der Demokratie: Ein Mensch – eine Stimme. Diese Gleichheit vor dem Gesetz, die gleiche Gewichtung der je eigenen Stimme ist keineswegs selbstverständlich und in diesem Sinne kann sie auch im Urteil angedacht werden: Das Urteil jeder Urteilenden ist gleich zu bewerten, jede hat dasselbe Recht zur Teilnahme am Gespräch. Auf die Bedeutung, die Arendt der Gleichheit für ein Gespräch beimisst, bin ich weiter oben schon eingegangen.

Dennoch ist es dies meines Erachtens gerade nicht, was Arendt mit dem »erweiterten Denken« meint: Gemäß dem obigen Zitat geht es dabei weder um Einfühlung noch um die Ermittlung einer Mehrheit; vielmehr geht es darum, *als ich selbst* vom Standpunkt einer Anderen aus zu denken. Anhand einer Stelle aus Arendts Totalitarismus-Buch lässt sich dies weiter verdeutlichen; dort weist sie auf den Unterschied zwischen den vielen »Privatinteressen« und dem gemeinsamen Fragen im politischen Raum hin: »Man hat häufig bemerkt, daß, wenn privates und öffentliches Interesse wirklich identisch wären, menschliches Zusammenleben mit nichts mehr Ähnlichkeit haben würde als mit einem Ameisenhaufen. In Wahrheit entsteht der Schein einer Identität von Privatinteresse und Gemeinwohl dadurch, daß man sich einbildet, man könne durch bloße Addition von Privatinteressen eine neue Qualität, das Gesamtinteresse erzeugen.«¹⁶ Es geht nicht darum, das richtige Urteil zu berechnen, indem so viele Meinungen als möglich zusammengenommen werden; die Möglichkeit der *Menschen* geht gerade über das bloße Abzählen hinaus und liegt nicht bloß in einer Entscheidung, sondern in einem Weiterdenken, das das eigene Eine-Stimme-Sein übersteigt und in dem erst absolute Verschiedenheit im Gegensatz zu bloß zählbarer Unterschiedenheit möglich ist.

Urteilen in Arendts Sinne bedeutet also nicht ein Zusammenwerfen der verschiedenen Standpunkte all jener, die zufällig in einer Diskussion anwesend sind, um dann ein daraus resultierendes, berechenbares Endergebnis zu erhalten; vielmehr geht es um die Eröffnung einer Zwischenwelt, in der das Neue, nicht Zählbare möglich wird. Sophie Loidolt schreibt in diesem Sinne, dass die Tätigkeit des Urteilens einen Vorgang meine, bei dem die Urteilende sich von einem Standpunkt entferne, der nur von ihren privaten Interessen gestaltet sei; dieser würde erweitert, indem sie andere Sichtweisen in Betracht zöge: »Dies aber läuft nicht auf die Addition verschiedener Privatinteressen hinaus, sondern auf eine Reinigung und Generalisierung meines Urteils, das dadurch umso mitteilbarer wird. Reflektierendes Urteilen will in die *Öffentlichkeit* – es benötigt die Vorstellung anderer Perspektiven, um gebildet zu werden, und die Gegebenheit von Anderen, um gehört zu werden. Urteilen ist demnach immer autonomes Urteilen *innerhalb einer Gemeinschaft*.«¹⁷ Es geht folglich weder um ein Zusammenrechnen

16 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 329.

Gutschker sieht Arendts Gedanken zur Pluralität in einem engen Verhältnis zu Aristoteles' Idee der Freundschaft. Solche bestehe dann zwischen Bürgern, wenn diese über »gemeinsame Interessen (*peri tōn sympherontōn*) eines Sinnes sind«. Er verstehe unter diesen »etwas anderes als die Summe je verschiedener Privatinteressen«; sie müssten vielmehr »die Polis im ganzen« betreffen. Aristoteles scheint also, so Gutschker weiter, mit der »*homonoia*«, der Freundschaft zwischen Bürgern, Arendts »Verständnis von Pluralität im öffentlichen Raum gerecht zu werden.« (Thomas Gutschker [2002]: *Aristotelische Diskurse*, S. 154.)

17 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 217. [Übersetzung der Autorin.]

der verschiedenen Meinungen oder eine bloße »Ausschaltung des eigenen Interesses«¹⁸, sondern um eine *Ausweitung* des eigenen Standpunktes.

In *Was ist Politik?* spricht Arendt von der »Fähigkeit, dieselbe Sache aus den verschiedensten Gesichtspunkten zu erblicken«. Die Betrachtende »verbleibt in der Menschenwelt, tauscht nur den eigenen natürlich vorgegebenen Standort gegen den der Anderen, mit denen man in der gleichen Welt zusammen weilt, ein und erzielt so eine wahre Bewegungsfreiheit in der Welt des Geistigen, die der Bewegungsfreiheit im Physischen genau parallel läuft«¹⁹. Urteilen bedeutet nicht nur die eigene Meinung aussprechen, sondern das selbst Gedachte in die Welt bringen als etwas, das *zuvor* schon im Geiste von anderen Standpunkten aus betrachtet worden ist. Es bedeutet demnach nicht bloß aussprechen, sondern immer auch aufhorchen und so einen Raum schaffen, in dem ein Neudenken stattfinden kann. Dieses Zuhören und Schweigen ist es, das in jedem Verständnis des Urteilens als eines Berechnens unbedacht bleibt. Nur durch dieses schweigende Bedenken der Anderen aber bildet sich jener Zwischenraum, den Arendt Welt nennt. Die Urteilende also kann urteilen einzig unter den Vielen, in und zwischen denen sie sich gewissermaßen bewegt, zugleich aber kann es Pluralität und gemeinsames Urteilen nur geben, wenn die Vielheit aus absolut Verschiedenen besteht, die als sie selbst in die Welt treten. Damit Vielheit sich bilden kann, muss es die Einzelnen geben; um als Einzelne aber in der Welt erscheinen zu können, brauchen wir die Anderen.

Diesem paradoxen Verhältnis von absoluter Verschiedenheit und Pluralität soll im Folgenden weiter nachgegangen werden. Die Denkende strebt im Denken schon der Vielheit entgegen, nicht aber der willkürlichen Masse, sondern den vielen Einzelnen; im Denken schon möchte sie sich mitteilen und teilt sich so selbst entzwei. Für bemerkenswert halte ich, dass nicht nur das Urteil erst in der Mitteilung ist – das scheint offensichtlich –, sondern auch das Denken selbst nur *in dieser Teilung* möglich ist; es teilt und setzt so in der Mitte die Lücke, die als Welt für die Sprechenden erscheint: »Denken und Handeln: Mitteilung ist die erste und darum entscheidende Realitätsgewinnung des rein Gedachten. Mitteilung steht in der Mitte zwischen Denken und Handeln, weil beides ohne sie nicht wäre. Sie weist sofort nach beiden Seiten.«²⁰ Das Urteilen ist so auf zweierlei angewiesen: auf die Pluralität und die Ziellosigkeit seiner

18 Hannah Arendt [1958–59]: *Was ist Politik?*, S. 97. [Hervorhebung der Autorin.]

19 Ebenda.

Sophie Loidolt findet ein sehr passendes Bild für diese Bewegung: »Wollte man es in einer Metapher ausdrücken, könnte man die Erweiterung einer Denkungsart mit dem vergleichen, was passiert, wenn jemand durch eine Landschaft oder eine Stadt wandert; indem er das tut, erlangt er durch die Veränderung seiner Perspektive ein Bild und einen Eindruck seiner Umgebung. Das ist etwas anderes, als die Stadt oder die Landschaft einfach aus dem Fenster meines Hauses zu sehen (das wäre eine private, subjektive Perspektive), oder sie auf einer Karte zu begutachten (das wäre eine objektive, neutrale Perspektive, eine Betrachtung aus der ›Vogelperspektive‹). Es ist außerdem etwas anderes, als nur zu verstehen, wie es anderen Menschen erscheint (das wäre Empathie). Hier bin immer ich es, der urteilt – aber ich bewege mich.« (Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 220.) [Übersetzung der Autorin.]

20 Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 67.

Aussprache, denn die Lücke, in der das Urteil möglich wird, muss offen sein und bedarf der Vielen, die sie zwischen sich erst bilden. Was ein Urteil der Vielheit und ein zielloses Tun in Arendts Sinne bedeutet, soll im Folgenden gefragt werden.

5.1 »Ein Herauslehen aus mir selbst.«²¹ Das Urteil als Plurales

Der Zuspruch über das Wesen einer Sache kommt zu uns aus der Sprache, vorausgesetzt, daß wir deren eigenes Wesen achten. Der Mensch gebärdet sich, als sei er Bildner und Meister der Sprache, während sie doch die Herrin des Menschen bleibt.

Martin Heidegger: Bauen Wohnen Denken

Urteilen bedeutet, so könnte man sagen, sich aus sich selbst herauslehen – nicht nur aber, um die Anderen sehen, hören, ansprechen zu können, sondern zugleich um – andernorts – als man selbst zu erscheinen. *Ich* bin nur in dieser Herauslehnung, in dem Moment, in dem die Anderen mich dort draußen sehen, hören, ansprechen. Zugleich aber kann ich nur erscheinen, wenn ich mich als die absolut Verschiedene in mir zur Welt gebracht habe, nicht also als bloß in der Vielheit Erscheinende. Arendt spricht in der *Vita activa* vom daimon der Griechen, der auf der Schulter eines jeden Menschen sitze, von ihm selbst jedoch nie erblickt werden könne: »[D]ies Wer, das für die Mitwelt so unmißverständlich und eindeutig sich zeigt, [bleibt] dem Zeigenden selbst gerade und immer verborgen [...], als sei es jener daimon der Griechen, der den Menschen zwar sein Leben lang begleitet, ihm aber immer nur von hinten über die Schulter blickt und daher nur denen sichtbar wird, denen der Betreffende begegnet, niemals ihm selbst.«²² Dieser daimon steht gerade im Unterschied zu demjenigen, »was einer ist, im Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen und daher so weit zum mindesten in der Hand und unter Kontrolle haben, daß es uns freisteht, sie zu zeigen oder zu verbergen«. Dem gegenüber steht das einzelne »Wer-jemand-jeweilig-ist« und dieses ist »unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun«²³. Es zeigt sich im daimon demnach gerade nicht, dass diese Bestimmte so und so zu beschreiben und dadurch erkennbar ist – von diesen Eigenschaften könnte sie auch selbst berichten, sie könnte sich als eine zeigen, die durch diese Eigenschaften als gleich mit den Zuhörenden im Vergleich stünde. Das Selbst, das der daimon offenlegt, ist demnach keinesfalls das »Besondere« von dem Reckwitz spricht, »das Singuläre«, das »ein außergewöhnliches ›Profil [zu] entwickeln«²⁴ bestrebt ist. Der »Maßstab« – »wie man wohnt, was man isst, wohin und wie man reist, wie man den eigenen Körper oder den Freundeskreis gestaltet« – ist eben gerade nicht den Einzelnen zugehörig, nimmt sie nicht als absolut Verschiedene aus dem Vergleich heraus, sondern soll »gestalten«, um etwas aus ihnen zu *machen*, sie zu

21 Vgl. Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 56.

22 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 219f.

Vgl. außerdem eine etwas frühere Stelle, an der Arendt vom »δαίμων [daimon] [spricht], der die Menschen jeweils durchs Leben geleitet und ihre eindeutige Identität für andere ausmacht, aber von ihnen selbst gerade nicht erblickt wird.« (Ebenda, S. 185.)

23 Ebenda, S. 220. [Hervorhebung der Autorin.]

24 Andreas Reckwitz [2017]: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 7.

»besondern«²⁵. Zwar geht es darum, »den Durchschnitt hinter sich«²⁶ zu lassen, nicht aber darum, die durchgeschnittene Masse selbst zu verlassen. Solche ›Besonderen‹ beschreiben also im Gegensatz zum *Wer* der Einzelnen eine Auswahl aus dem *Was-jeder-allgemein-sein-kann*. Das »Wer-jemand-jeweilig-ist« zeigt sich aber gerade in demjenigen, das über diese Eigenschaften hinausgeht, das nicht einfach nur anders, sondern absolut in seiner Eigenart ist.

Urteilen in Arendts Sinne können nur solch absolut Verschiedene, die durch ihre eigene auch die Absolutheit der anderen Denkenden voraussetzen. Schon das einsame Denken ist auf die Einbildungskraft angewiesen, da die Einzelne hier als Zweiheit vorstellig wird. Um sich und Andere aber erkennen und sich so andere Denkweisen vorstellen zu können, ist zugleich immer auch das Gespräch nötig, in dem das je Gedachte mitgeteilt wird. Was aber bedeutet dies Urteilen, dies Sich-Mitteilen der Einzelnen in der Vielheit? Hannah Arendt schreibt 1961, das Urteilen sei »die bedeutendste Tätigkeit« des Menschen durch die erst ein »Die-Welt-mit-anderen-Teilen«²⁷ ermöglicht würde. Dies bedeutet zweierlei: Zunächst, dass die Sprechenden keine Verlassenen sind, dass sie mit Anderen die Welt bewohnen; außerdem, dass sie in der Mit-teilung die Welt in Arendts Sinne erst schaffen, als diejenige Zwischen-Welt, die sich nur im Gespräch bilden kann. Die Zeit, in der Arendt dies niederschrieb, hielt von beidem wenig bereit, sie war durch den Totalitarismus in allen ihren Grundwerten und Traditionen erschüttert worden: Die totale Herrschaft, so schreibt sie in *Verstehen und Politik*, hatte den »Ruin unserer Denkkategorien und Urteilsmaßstäbe ans Licht gebracht«²⁸.

Ein weiterer Grund für einen Verlust des gemeinsamen Urteils ist der Fortschritts-glaube. Wie sich in den Erläuterungen zu Arendts Auseinandersetzung mit Marx' Fortschrittsbegriff gezeigt hat, begreift dieser das Weltgeschehen als Wirbel, »die sich bilden je nach den [...] Aspekten, die sich gerade dem ohnehin Schwindelnden in schwindelnder Geschwindigkeit nacheinander und übereinander darbieten«²⁹. Im *Denktagebuch* heißt es dazu: »[D]ie Möglichkeit zu urteilen ohne den Anspruch, das Ganze in der Hand zu haben, und sogar ohne etwas Dahinter-stehendes, Verborgenes zu verurteilen. [...] Gibt man die *Urteilkraft* aus der Hand, wird in der Tat alles Schwindel.«³⁰ Der Glaube an einen unhinterfragbaren Fortschritt muss ein Urteil unmöglich machen, weil er keine Gegenwart zulässt, in der die Urteilende stehenbleiben, nachdenken und sich im Gespräch zum Ausdruck bringen könnte. Er kann als eine Folge des Totalitarismus betrachtet werden, der traditionelle Urteilsmaßstäbe durch die Unvergleichbarkeit der Geschehnisse für ungültig erklärte und so den Wunsch nach einfachen Antworten laut werden ließ. So stand Arendt vor der dringlichen Frage nach dem Urteil, nach der Beurteilbarkeit des Weltgeschehens angesichts solcher Ereignisse, die außerhalb alles je Dagesewenen stehen und so aus dem Nichts überfallen, die in ihrer Unfassbarkeit schein-

25 Vgl. Andreas Reckwitz [2017]: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 9.

26 Ebenda, S. 8.

27 Hannah Arendt [1958]: *Freiheit und Politik*, S. 221.

28 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 122.

29 Hannah Arendt [1951]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 58.

30 Ebenda.

bar außerhalb des Urteils stehen müssen. In diesem Außerhalb-des-Urteils-Stehen liegt nun vielleicht auch, dass der Mensch nicht mehr *in der Welt* sein kann, weil auch sie als Welt nicht mehr ist. ›Welt‹ meint für Arendt nicht die Erde als Planeten unter anderen, sondern den Raum, der *zwischen den Menschen* ist, wenn sie als Menschen miteinander sprechen. In *diesem* Sinne ist Ur-teilen gleich einem »Die-Welt-mit-anderen-Teilen« – diese Welt nämlich *ist* nur als Geteilte, als solche zwischen Zweien sowohl der Einen als auch der Anderen zugehörig. Dieses Zwischen, diese Welt nun ist der Ort, von dem aus geurteilt werden kann – *ohne* diese geteilte Welt kann es ein Urteil nicht geben. Urteilen muss also als Gespräch verstanden werden, wenn auch als bloß gedankliches, das ein Zwischen herstellt.

Einzig das Gespräch bringt die Menschen zusammen, schafft Austausch, sodass ein Verhältnis zutage tritt, das ihnen durch ihre Geburt gegeben ist: Das Mensch-Sein zeigt sich, die Fähigkeit zum Neuanfang, der einzig im leeren Raum des Zwischen stattfinden kann. Diese Freiheit des Anfangens kann es für Arendt nur im öffentlichen Raum geben. Ihr berühmter Ausruf »Der Sinn von Politik ist Freiheit«³¹ meint genau das: Der Mensch in seiner Pluralität braucht andere Menschen, um handeln zu können, um frei zu sein, Freiheit liegt nur im Politischen, im Gemeinsamen. Die Natalität der Menschen, das Faktum also, dass jeder Mensch als absolut Verschiedener existiert, ist auf das Urteilen, das Gespräch zwischen den Menschen angewiesen, denn nur dieses lässt die Selbst-Werdung zu, die dem Menschen durch seine Gebürtlichkeit offen steht. Nur in der gemeinsamen Beurteilung offener Fragen, die leicht als solche erscheinen können, die nicht angehen, die nicht betreffen, liegt die Freiheit der Wahl verborgen. Erst im Urteil zeigt sich durch die anderen Perspektiven die je andere Möglichkeit, hier wird die Selbstverständlichkeit aufgehoben und das Andere denkbar, die Einbildungskraft erprobt. Allein diese »befähigt uns, Dinge in ihrer richtigen Perspektive zu sehen, das, was nahe ist, in eine gewisse Distanz zu rücken, so daß wir es ohne vorgefaßte Meinung und Vorurteil sehen und verstehen können, als ob es unsere eigene Angelegenheit wäre. Dieses Distanzieren bestimmter Dinge und das Überbrücken der Abgründe zu anderen ist Teil des Verstehensdialogs, für dessen Zwecke die direkte Erfahrung einen zu nahen Kontakt herstellt und das bloße Wissen künstliche Barrieren errichtet. Ohne diese Art von Einbildungskraft, die tatsächlich Verstehen ist, wären wir niemals in der Lage, uns in der Welt zu orientieren. Sie ist der einzige innere Kompaß, den wir haben. [...] Wenn wir auf dieser Erde zu Hause sein wollen, müssen wir sogar selbst um den Preis des Zu-Hause-Seins-in-diesem-Jahrhundert versuchen, an dem unendlichen Dialog mit seinem Wesen teilzunehmen.«³² Die Einbildungskraft ist es, die ein Zwischen, die Welt ermöglicht, weil sie das Selbstverständliche in Frage stellt. In dieser Möglichkeit besteht die Freiheit des Menschen, hier liegt die Leerstelle, in der der Anfang sich ausspricht. Diese Kraft ist nicht einfachhin gegeben, sondern ein Zusammenspiel der Ausbildung der Zweiheit, die dann absolute Verschiedenheit bedeutet, und des in ein Gespräch Tragens dieser Einzelheit der Person: durch ein In-die-Welt-Ragen-Lassen ihrer Gedanken.

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

32 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 127.

Hannah Arendt befasst sich mit dem Urteil als der dritten Geistestätigkeit der Menschen im Rahmen der von ihr geplanten Trilogie zum Leben des Geistes. Sie behandelt dort: Das Denken, das Wollen und eben – das Urteilen. Diese letzte Schrift zum Urteil konnte sie nicht mehr zu Ende bringen und so besteht sie aus Fragmenten, die sich zum größten Teil aus den Niederschriften ihrer Vorlesungen zu Kants *Kritik der Urteilskraft* zusammensetzen; laut Ronald Beiner, dem Herausgeber der Textsammlung, sind hier »die wesentlichen Texte von Arendt, die zu diesem wichtigen Thema existieren«³³, versammelt. Jerome Kohn merkt an, dass wir in »Ermangelung des niedergeschriebenen Werkes« kaum sagen können, »was ihre Ausführungen wohl beinhaltet hätten – man kann aber festhalten, dass Urteilskraft das weltentrückte dialogische Denken meint, das in die Welt zurückgekehrt ist; eine glücklichere Version von Orpheus und Eurydike sozusagen«³⁴. Seyla Behabib spricht in Bezug auf Arendts »unvollendete Gedanken« zum Urteilen von einem »hermeneutischen Rätsel«. Sie geht davon aus, »daß zwischen dem Anfangspunkt ihrer Überlegungen zum Problem der Urteilskraft und dem Wenigen uns Überlieferten, das dem Druck übergeben wurde, ein Bruch [stattfindet], ein roter Faden zerschnitten zu sein scheint«³⁵. An späterer Stelle führt sie aus, dass dieses Rätsel darin bestehe, wie Arendts Übergang vom Fragen nach dem »Verbindungsglied zwischen Denken, Urteilen und moralischem Überlegen« zu Kants *Kritik der Urteilskraft* zu verstehen sei. Dieser Schritt scheint ihr unmöglich »ohne eine umfangreiche Analyse oder einen entsprechenden Kommentar zu Kants Moralphilosophie«³⁶ zu leisten, definiere Arendt doch das Urteilen als Fähigkeit zur Trennung von Richtigem und Falschem, Kant hingegen gehe es um diejenige zwischen Schönem und Nicht-Schönem.³⁷ Ich komme gleich darauf zurück.

Was verstehen wir unter dem Urteilen im Allgemeinen? Unter einem Urteil versteht die Logik zunächst *jedes Aussagen von etwas als etwas*; Urteilen in diesem weitesten Sinne bedeutet also, den Dingen etwas zuzuschreiben. Hannah Arendt nun geht es in ihrem Fragen nach dem Urteilen um das *politische* Urteil, dasjenige, das alle Menschen in ihrem Zusammenleben betrifft. Unter einem solchen Urteil verstehen wir gewöhnlich ein Beurteilen bestimmter Dinge innerhalb bestimmter Bereiche, die dort von Personen vorgenommen werden, die als besonders befähigt gelten: Sachverständige des Rechts,

33 Ronald Beiner [1982]: *Vorwort*. In: Hannah Arendt: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Hg. v. Ronald Beiner. Übers. v. Ursula Ludz. München/Zürich 2012, S. 7.

Eva von Redecker merkt kritisch an, es habe sich »der Konsens eingebürgert, davon auszugehen, dass im Großen und Ganzen vorliegt, was Arendt zum Urteilen zu sagen hatte.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 84f.)

Linda Zerilli hält es für sinnvoller – und dem möchte ich mich anschließen – zu fragen, »welche Rolle das Urteilen in ihrer [sc. Arendts] *vorliegenden* politischen Theorie spielt«, anstatt ihre Haltung auf dasjenige zu beschränken, das in *Das Urteilen* zusammengestellt ist. (Linda M. G. Zerilli: *A Democratic Theory of Judgment*, S. xi.) [Übersetzung/Hervorhebung der Autorin.]

34 Jerome Kohn [2020]: *Die Urteilskraft*. In: Dorlis Blume, Monika Boll, Raphael Gross (Hrsgs.): *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*. München 2020, S. 136.

35 Seyla Behabib [1987]: *Urteilskraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41/4, S. 521.

36 Ebenda, S. 524.

37 Vgl. ebenda.

der Wirtschaft, der Kunst. Für Arendt geht es hier allerdings gerade nicht um solche Vereinzelten, die dann allein über etwas zu urteilen befähigt wären, das die meisten Anderen nicht verstünden, sondern darum, zu zeigen, dass Politik gerade heißt, die Menschen *als Menschen* dazu befähigt zu sehen, sich eine Meinung zu bilden. Auch Zerilli weist auf die »auffallende Originalität« hin, die in Arendts Vorstellung liegt, dass »jeder gewöhnliche demokratische Bürger«³⁸ politische Urteilsfähigkeit besitze. Zudem beschränkt sie sich als *politische* auf Fragen, die nicht die Notwendigkeiten, das reine Überleben betreffen; vielmehr geht es hier um Fragen, die nicht technisch lösbar sind und somit des gemeinsamen Gesprächs bedürfen. Urteile in dem engen Sinne, den Hannah Arendt damit verbindet, beruhen weder auf Induktion noch Deduktion, sie kommen also niemals durch logische Operationen zustande, da sie sich eben auf Einzelnes, absolut Verschiedenes beziehen, das nicht durch etwas erfasst werden kann, das auf Übereinstimmung in bestimmten Merkmalen beruht. Ein Urteil mündet nicht in einer logischen Schlussfolgerung, sondern vielmehr in einer nur ihm zugänglichen Offenbarung des »stummen Sinns«³⁹. Die Antwort auf die Frage nach Richtig oder Falsch wird gerne als durch Gesetze und Regeln feststellbar oder aber logisch nachprüfbar angesehen, da sie immer auf rationalen Argumentationsketten beruhen müsse. Das Urteilen in Arendts Sinne aber tritt gerade dort auf den Plan, wo das bloße Vergleichen endet, dort, wo die Frage wirklich Frage ist: Das Urteil betrifft so das Besondere in seiner Besonderheit.

Aus diesem Grund gibt Arendt ihrem Verständnis des Urteilens dasjenige Urteil Kants zum Vorbild, das man am allerwenigsten vermuten würde: das Geschmacksurteil. Über die *Kritik der Urteilskraft* sagt Arendt, diese sei »die einzige seiner großen Schriften, in der sein Ausgangspunkt die Welt und die Sinne und Fähigkeiten sind, welche die Menschen im Plural zu geeigneten Bewohnern dieser Welt machen«⁴⁰. Arendt erläutert ihre Wahl in einem Vortrag folgendermaßen: »Wenn Sie sagen: ›Was für eine schöne Rose«, so kommen sie zu diesem Urteil nicht, indem Sie zunächst einmal sagen: Alle Rosen sind schön, diese Blume ist eine Rose, deshalb ist die Rose schön.«⁴¹ Was hier also entgegentritt, ist nicht der allgemeine Begriff der Rose, sondern *diese eine* Rose selbst. Die Urteilende bestimmt eine Rose als schön, nicht weil alle Rosen schön und folglich diesem Begriff unterzuordnen wären, sondern weil es *diese eine* ist. So kann jeder Mensch ein einzelnes Urteil über eine bestimmte Sache treffen und gerade darin liegt das Hervorragende der Urteilskraft: Dort, wo das bestimmende Urteil, das Urteil, das den Begriffen unterworfen ist, nicht mehr zu urteilen fähig ist, kann dieses Urteil frei und spontan handeln.

38 Linda M. G. Zerilli: *A Democratic Theory of Judgment*, S. xi. [Übersetzung der Autorin.]

39 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 211.

40 Hannah Arendt [1964]: *Kant's Political Philosophy*. Unveröffentlichter Nachlass, Library of Congress, Washington D. C., Blatt 032259; zitiert nach: Jerome Kohn: Urteilen und eine gemeinsame Welt. Übers. v. Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 140. [Übersetzung der Autorin.]

41 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen*, S. 26.

Das politische Urteilen dient demnach nicht dazu, die Geltung der zusammenkommen- den Einzelurteile zu überprüfen; nur wenn sich ein Fragen aller Zielsetzung entschlägt, kann es seine Offenheit bewahren. Es steht außerhalb der Nützlichkeit und ist nicht notwendig, sondern ein »Ausdruck unserer Freiheit«, wie Linda Zerilli treffend sagt. Sie weist darauf hin, dass »Arendts Beharren darauf, dass politische Urteile keine Wahrheitsbehauptungen sein können, [...] selbst sonst wohlwollende Leser verwirrt« habe. Als den berühmtesten unter ihnen macht sie Habermas aus, der Arendt »mehr oder weniger beschuldigt habe, [...] die Politik zu ästhetisieren, indem sie diesen Bereich als durch Meinungen ausgezeichnet sah, die genauso wenig rationalen Bewertungsprozessen unterzogen werden könnten wie Geschmacksurteile«⁴². Habermas hält es für nötig, »der Argumentation [zuzumuten] [...], die Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen zu prüfen, statt vor einem undurchdringlichen Pluralismus scheinbar letzter Wertorientierungen [...] zu resignieren«⁴³. An anderer Stelle spricht er davon, dass Arendt von einem »heute überholten Begriff von theoretischer Erkenntnis, der auf letzte Evidenzen baut«, abgehalten werde, »die Verständigung über praktische Fragen als rationale Willensbildung aufzufassen«. Dadurch sehe sie »zwischen Erkenntnis und Meinung einen Abgrund klaffen, der durch Argumente nicht geschlossen werden«⁴⁴ könne. Auch Seyla Benhabib meint hier eine »normative Lücke« in Arendts Denken zu entdecken. Diese »widersetz[e] sich dem rechtfertigenden politischen Diskurs, [...] dem Versuch eines Nachweises der Rationalität und Gültigkeit für unseren Glauben an die Universalität der Menschenrechte, an die Gleichheit der Menschen und an die Verpflichtung, andere respektvoll zu behandeln«. Durch ihre Trennung stifte sie »Verwirrung«, da ihr eine »Rechtfertigung der normativen Dimension des Politischen [fehle]«⁴⁵. Albrecht Wellmers Kritik geht in ebendiese Richtung, wenn er sagt, Arendt sehe nicht, »dass ihre negativen Charakterisierungen des Denkens und Urteilens« – nämlich, dass diese keine definitiven Ergebnisse hervorbrächten, eher destruktiv wirkten und dass ein Urteil weder zwingend noch berechenbar sei – diese »nicht nur von wissenschaftlicher und instrumenteller Rationalität abgrenzten, sondern das gesamte Feld der Begriffe, auf die wir angewiesen sind, sobald wir eine Idee diskursiver Vernunft artikulieren möchten, der Wissenschaft und Technologie überließen«⁴⁶.

Das Bestehen auf einer Anwendbarkeit der Ergebnisse von politischen Gesprächen muss den Versuch eines Andersdenkens, den Arendt in ihrem Urteilsbegriff

42 Linda M. G. Zerilli [2005]: »*We Feel Our Freedom: Imagination and Judgement in the Thought of Hannah Arendt*. In: *Political Theory* (33/2/2015), S. 159. (Im Folgenden zitiert als: Linda M. G. Zerilli: »*We Feel Our Freedom*«.) [Übersetzung der Autorin.]

43 Jürgen Habermas [1973]: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a.M. 1973, S. 149.

44 Jürgen Habermas [1976]: *Hannah Arendts Begriff der Macht*. In: ders.: *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*. Stuttgart 2011, S. 122. (Im Folgenden zitiert als: Jürgen Habermas: *Hannah Arendts Begriff der Macht*.)

45 Seyla Benhabib [1996]: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*. Übers. v. Karin Wördemann. Hamburg 1998, S. 302f. (Im Folgenden zitiert als: Seyla Benhabib: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*.)

46 Albrecht Wellmer [1996]: *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*. In: Larry May/Jerome Kohn (Hg.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Massachusetts 1996, S. 42ff. [Übersetzung der Autorin.]

unternimmt, völlig verfehlen: Ihr geht es gerade nicht darum, aus den verschiedenen Urteilen ein Verallgemeinerbares zu formen, das dann in der Folge auf sich ähnelnde Einzelfälle anwendbar wäre, sondern jedes Zu-Beurteilende als *Einzelnes*, also *immer wieder Neues*, zu befragen. Deshalb wählt sie das *ästhetische* Urteil, das das je Einzelne bespricht und *gerade nicht* zu verallgemeinern sucht. In diesem Sinne hebt Kohn hervor, dass Arendts »Überlegungen über die Urteilsfähigkeit nicht politische Urteile [ästhetisieren], wie oft behauptet wurde, sondern [...] im Gegenteil ästhetische Urteile [politisieren] – etwas, das sie in Kants Werk für implizit vorhanden hielt. Es ist nicht so, dass sie ästhetisches Urteilen in den Dienst politischer Zwecke stellte und es dazu aus dem einen Bereich herausnahm und in einen völlig anderen transferierte; vielmehr hielt sie ästhetische Urteile, wenn sie nach Kantischen Prinzipien gefällt werden, für in sich politisch.«⁴⁷ Hannah Arendt wählt das ästhetische Urteil aus diesem einen Grund: dass es hier um das Einzelne, das absolut Verschiedene geht. Allgemeine Regeln, »ethische Normen, Sitten und Gebräuche« bergen immer die Gefahr, einfach ausgetauscht werden zu können, so »wie der Wandel in den Tischsitten eines ganzen Volkes«⁴⁸; ist man einmal bereit, etwas für selbstverständlich zu nehmen, kann dieses Für-selbstverständlich-Nehmen selbst selbstverständlich werden, sodass es auch zukünftig fraglos hingenommen wird.

Meines Erachtens geht es hier – ebenso wie in der oben geführten Diskussion um die Trennung sozialer und politischer Fragen – nicht darum, verallgemeinerungsfähige Urteile auszuschließen, sondern darum, sie nicht für die einzig mögliche oder einzig entscheidende Form zu halten. Verallgemeinerte Urteile, Urteile, von denen angenommen wird, dass jedes Mitglied einer Gemeinschaft ihnen zustimmen würde, und die in ihrer Form festgesetzt und dann auch befolgt werden müssen, sind grundlegend; solche allgemeinen Urteile bilden unsere staatlichen Gesetze. Auch um ein Verständnis dieser Gesetze zu ändern, kann es lohnen, Arendts Gedanken zu folgen, weshalb mir dieser Ansatz keinesfalls sinnlos erscheint: Denn auch Gesetze sollten – wenn sie Vielen auch unveränderbar erscheinen – immer verstanden werden als auf gemeinsamen Urteilen basierend und also auch durch gemeinsames Urteilen wieder veränderbar. Ein Beispiel wäre das Frauenwahlrecht, das nur deshalb gesetzlich eingeführt worden ist, weil der Allgemeingültigkeit des geltenden Gesetzes widersprochen wurde. Benhabib wählt ein anderes Beispiel; sie spricht von der »Festlegung von Leistungsnormen in Herstellungsbetrieben, die Frage etwa, wie viele Chips ein Arbeiter pro Stunde fertigzustellen hat« – auch dies könne »eine Angelegenheit von öffentlicher Bedeutung werden, wenn die Legitimität jener, die diese Normen festlegen, ihr Recht, das zu tun, in Frage steht. Ähnlich kann die Öffentlichkeit (oder ein Teil der Öffentlichkeit) [...] selbst komplizierte technische Fragen wie die Anzahl von Sprengköpfen auf Raketen, deren Zünddauer

47 Jerome Kohn [2007]: *Urteilen und eine gemeinsame Welt*. Übers. v. Wolfgang Heurer. In: Wolfgang Heurer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 139. (Im Folgenden zitiert als: Jerome Kohn: *Urteilen und eine gemeinsame Welt*.)

48 Hannah Arendt [1964-65]: *Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur?*, S. 44.

und ähnliches unter den Bedingungen demokratischer Legitimität für sich ›reklamieren‹ und so zu unserer res publica machen.«⁴⁹

Wenn aber alles gemeinsame, politische Sprechen darauf beschränkt wird, solcherlei zu bewältigen, muss eine Gemeinschaft für Arendt dasjenige verlieren, das ihre einzelnen Mitglieder erst zu Menschen und die Gemeinschaft erst zu Menschenwelt macht: die Freiheit des Neuanfangs. Die heutige Abgewandtheit von allem Politischen wird nicht durch eine Beschränkung der negativen Freiheit hervorgerufen: Wir *können* handeln, tun es aber selten. Dies scheint mir ein zentrales Problem der Gegenwart und die Frage ist, wo die Gründe hierfür liegen. Im Versuch einer Antwort auf diese Frage sind Arendts Gedanken wegweisend: In der Politik muss es um mehr gehen als bloß um die Erreichung kurzfristiger Ziele und die Abschaffung von Schlechtem, es muss auch darum gehen, der Gemeinsamkeit der Menschen wieder Raum zu geben, die darin liegt, dass ein jeder absolut verschieden und so fähig ist, eine Sache auf ganz neue Weise zu betrachten. Dieses Neue anders als eben *als ›Neues‹* zu beschreiben ist deshalb nicht möglich, weil es dann gerade neu nicht mehr wäre. Aus diesem Grund spricht Arendt von Wunder und Vertrauen – denn dasjenige, in dem Freiheit liegt, zu kategorisieren zu suchen, heißt immer auch, das *Freie* der Freiheit abzuschaffen. Durch diese Bodenlosigkeit ist Arendts Annäherung leicht angreifbar, zudem ist es grundsätzlich immer leichter, sich an Felsenfestem und Berechenbarem festzuhalten, als sich auf etwas so Luftiges wie die Freiheit zu berufen.⁵⁰ Der feste Grund aber, den die Menschen unter großer Anstrengung schaffen, der Kampf um Gerechtigkeit und Gleichheit – was ist er wert, wenn das menschliche Handeln, um dessentwillen all dies erkämpft wird, gänzlich in Vergessenheit gerät?

Ein Verständnis des Urteilens, das dieses für verallgemeinerbar hält und es als etwas denkt, bei dem es nur zu entscheiden gilt, welches Argument Überhand gewinnt, übergeht den Zwischenraum, der für Arendt zentral ist: Im Sprechen werden nicht nur die Meinungen einander gegenübergestellt, um am Ende dann eine unter ihnen auszuwählen, sondern in diesem Zusammenstellen von Standpunkten ergibt sich ein Drittes, das im Weiterdenken des Gesprächs entsteht. Dies ist die Möglichkeit des Neuanfangs, der durch ein bloßes Errechnen von Überzeugungskraft gerade verunmöglicht wird. Urteilen heißt über etwas sprechen, das nicht berechnet oder abgeglichen werden kann; dementsprechend sagt Zerilli, Arendt sei der Ansicht, »dass gerade dasjenige, das kein Gegenstand der Erkenntnis ist, eine Möglichkeit dazu bietet, die kritischen Aspekte der Urteilskraft zu entwickeln. Dies ist dort der Fall, wo dasjenige, was Kant bestimmendes

49 Seyla Benhabib [1991]: *Modelle des ›öffentlichen Raums‹*, S. 103f.

50 Vgl. hierzu auch: »[E]ine Politik als Praxis der Überprüfung von Geltungsansprüchen, wie Habermas sie versteht, erfordert nicht irgendeine Geltungstheorie, sondern eine Theorie objektiver Geltung. Auch wenn sich Arendts Kritiker strikt gegen das philosophische Erbe des Objektivismus oder eines metaphysischen Wahrheitsbegriffs verwahren, ziehen sie niemals die von Arendt anvisierte Möglichkeit in Betracht, dass es eine für demokratische Politik spezifische Form der Geltung oder Objektivität geben könnte, die nicht in der Anwendung von Regeln auf Einzelfälle besteht. Dies verstellt ihnen den Blick dafür, dass Arendt tatsächlich eine Antwort auf die Geltungsfrage bereithält – mit einem wesentlichen Vorbehalt allerdings: Für Arendt ist nicht Geltung die vorrangliche Frage oder Aufgabe politischen Urteilens, sondern die Bejahung der menschlichen Freiheit.« (Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 179.)

Urteilen nennt, überfordert ist oder versagt: Erst dort beginnt das wahre Urteilen.«⁵¹ Arendt weigert sich aus diesem Grund, das Urteilen »in Begriffen der Produktion einer normativen Grundlage für politisches Handeln zu definieren. Zuschauer produzieren keine Urteile, die dann als Prinzipien für Handlung oder für andere Urteile dienen könnten; sie schaffen den Raum, in dem die Objekte des politischen Urteilens, die Handelnden und die Handlungen selbst, erscheinen können, und verändern auf diese Weise unseren Sinn dafür, was zur gemeinsamen Welt gehört.«⁵²

Bernard Williams Kritik an einem in dieser Weise rechnenden Verständnis von Moral geht in ebendiese Richtung, wenn er »die Wissenschaft oder das Tatsachenwissen« als Gegensatz zur Moral setzt: »Bei der Moral kommt es nicht darauf an, die Welt widerzuspiegeln, sondern sie zu verändern; es geht bei ihr um Grundsätze des Handelns, um Entscheidungen und Verantwortlichkeit. Die Tatsache, daß gleich intelligente und gleich gutinformierte Menschen in der gleichen Situation moralisch verschieden urteilen können, besagt etwas über das Wesen der Moral – nämlich, daß man hier nicht einfach alles der Verfassung der Welt in die Schuhe schieben kann.«⁵³ Das absolut Neue, das begegnet und zum Urteil aufruft, das die absolut Verschiedenen versammelt und ins Gespräch drängt, ist also nicht nutzbar, indem seine Beurteilung nachfolgend anwend- und brauchbar wäre – denn das müsste heißen, dass es ein solches Neues zukünftig nicht mehr gebe, nur noch Ähnliches und Gleichartiges. Arendt sagt in diesem Sinne an einer Stelle: »[W]ann immer wir mit etwas beängstigend Neuem konfrontiert werden, ist unser erster Impuls, es in einer blinden und unkontrollierten Reaktion als stark genug zu betrachten, um ein neues Wort zu prägen; unser zweiter Impuls scheint es zu sein, die Kontrolle wiedererlangen zu wollen, indem wir leugnen, überhaupt etwas Neues gesehen zu haben, indem wir so tun, als sei uns etwas Ähnliches schon begegnet; nur ein dritter Impuls kann uns wieder zu dem zurückführen, was wir am Anfang gesehen und gewusst haben. Dort ist es, wo die Anstrengung des echten Verstehens beginnt.«⁵⁴

Wenn das Urteil in Arendts Sinne auch keine Ansprüche auf Geltung erhebt, so beruht es trotzdem nicht in einer Weise auf Geschmack, wie es das gewöhnliche Begriffsverständnis vermuten ließe. Dieses würde bedeuten, jeder Mensch beurteile das sich ihm Zeigende in einer Weise, die nur ihm verständlich sei und eines Weiterbedenkens nicht bedürfe, da sich über Geschmack bekanntlich nicht streiten lässt. Von solch einer Betrachtung des Urteils aber grenzt Arendt ihren Begriff des Urteils gerade ab. In *The Modern Concept of History* spricht sie davon, dass in der Neuzeit die eine »Außenwelt, die der menschlichen Wahrnehmung »objektiv« als ein unverändertes und unveränderbares Objekt gegeben ist« zugunsten einer »Betonung des Sinnlichen als Sinnlichem« infrage

51 Linda M. G. Zerilli [2005]: »*We Feel Our Freedom*«, S. 163. [Übersetzung der Autorin.]

52 Ebenda, S. 179. [Übersetzung der Autorin.]

53 Bernard Williams [1972]: *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*. Übers. v. Eberhard Bubser. Stuttgart 1978, S. 42.

54 Hannah Arendt [1953]: *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*. In: *Essays in Understanding. (1930-1954) Formation, Exile, and Totalitarianism*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 325. [Dieser Abschnitt ist nur in der englischen Version enthalten; Übersetzung der Autorin.]

gestellt werde, das als realer gelte »als das sinnlich wahrgenommene Objekt selbst«. Weiter heißt es: »Gegen diese Subjektivierung, die nur ein Aspekt der weiterhin wachsenden Weltentfremdung der Menschen der Neuzeit ist, konnten keine Urteile standhalten: sie wurden allesamt auf die Ebene der Empfindungen herabgesetzt und endeten auf der Ebene der niedersten aller Empfindungen, der Geschmacksempfindung. Unser Wortschatz ist ein sprechendes Zeugnis dieser Herabsetzung. Alle Urteile, die nicht durch Moralprinzipien [...] oder durch Eigennutz angeregt sind, werden als Geschmackssachen betrachtet, und das ist kaum in einem anderen Sinn gemeint als wenn wir sagen, die Bevorzugung von Muschel- oder Erbsensuppe sei eine Geschmackssache.«⁵⁵ Das eigene Urteil ist also immer der Versuch einer Antwort und Frage zugleich: Es ist als es selbst ganz überzeugt und in sich einig, gleichzeitig ist es sich aber seiner eigenen Pluralität bewusst und so offen für die erneute Infragestellung; die Sprechenden müssen es in einer Weise für besprechenswert erachten, die eine Frage *überhaupt möglich* macht. Der eigene Standpunkt wird zwar klar ausgesprochen, aber verschließt sich nicht der Umdeutung. Nur diejenige, die ihre Meinung offen und deutlich zum Ausdruck bringt, stellt sie auch zur Diskussion. Wäre diese Meinung eine unbestreitbare Tatsache, würde sie nicht Anlass für ein Gespräch sein können; ebenso verhielte es sich, wenn sie bloß beliebig wäre. Oliver Marchart spricht in Bezug auf Arendts eigenes Sprechen von einem »Ethos des *Klarsprechens*«. Damit meine er ein »Sprechen, das größte Deutlichkeit sucht. Deutlichkeit durchaus im Sinne begrifflicher Unterscheidung und denkerischer Unterscheidungsfähigkeit, aber nicht etwa mit dem kartesianischen Ziel einer Erkenntnis *clare et distincte*, sondern mit dem Ziel möglichst deutlicher Positionierung. Eine Positionierung, die nicht nur notwendigerweise die Bekämpfung alles Schwammigen und Verwaschenen impliziert, sondern zugleich auch eine Angriffsfläche eröffnet.«⁵⁶

Maïke Weißpflug zufolge geht es in Arendts Urteilsverständnis nicht darum, ob ein Urteil *richtig* sei, sondern um den »Kommunikations- und Austauschprozess«⁵⁷, den es ermöglicht, und so schlägt sie vor, Urteile »an ihrer Responsivität zu messen, an der Möglichkeit und Bereitwilligkeit, sich auf die Perspektive der Anderen einzulassen«⁵⁸. Dem Urteil jeden Bezug zum Richtigen abzusprechen scheint mir unangemessen: Muss

-
- 55 Hannah Arendt [1957]: *The Modern Concept of History: Ancient and Modern*. In: dies.: *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York 1969², S. 53. [Übersetzung der Autorin.] Hier sei noch einmal auf eine Aussage John Lockes verwiesen, die zu Anfang bereits zur Sprache kam: »Der Geschmack des Geistes ist wie der des Gaumens verschieden und es wäre ein ebenso vergebliches Bemühen, alle Menschen durch Käse und Hummern stillen zu wollen; beides kann wohl diesen und jenen eine sehr bekömmliche Kost sein, andern aber kann es höchst zuwider und unzutraglich sein. [...] Das dürfte auch der Grund sein, warum die Philosophen des Altertums vergeblich danach forschten, ob das summum bonum im Reichtum, im sinnlichen Genuß, in der Tugend oder in der Kontemplation bestehe [...].« (John Locke [1690]: *Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern: Erster Band (I & II)*. Übers. v. Carl Winckler. Hamburg 2006, S. 322f.)
- 56 Oliver Marchart [2008]: *Klarsprechen, Wahrsprechen, Widersprechen. Hannah Arendts pluraler Universalismus und seine Grenze*. In: Antonia Grunenberg et al. (Hg.): *Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt, Hannah Arendt-Studien 4*. Frankfurt a.M. 2008, S. 189.
- 57 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 85.
- 58 Ebenda, S. 86.

diese Haltung nicht auf eine Relativierung aller möglichen Meinungen hinauslaufen? Weißpflug begegnet diesem Einwand, indem sie sagt, ein solches Plädoyer klinge »nur auf den ersten Blick nach postmoderner Beliebigkeit, die auf Wahrheit vollständig verzichtet.« Zur Bekräftigung weist sie auf eine Anmerkung hin, die Arendt in Bezug auf Lessing anbringt; was bleibe, sei seine Aufforderung: »Ein jeder sagt, nicht was ihm gerade einfällt, sondern was ihm ›Wahrheit dünkt‹. Die eigene Perspektive ergibt sich aus dem Unveränderlichen, das jeder Mensch mitbringt: seine Geschichte. Das bedeutet eben nur, dass wir uns im Bereich des Politischen nicht auf zeitlose Wahrheiten stützen können, sondern immer wieder neu beginnen müssen, darüber nachzudenken, was uns als Wahrheit erscheint, und es bedeutet auch, die Gültigkeit unserer Überzeugungen und die Grundlagen gesellschaftlichen Handelns stets aufs Neue zu überprüfen, zu hinterfragen und zu interpretieren.«⁵⁹ Diesem Verständnis würde ich zustimmen, wenn es mir auch falsch scheint, das eigene Urteil ausschließlich an seiner Empfänglichkeit für andere Perspektiven zu messen. Die Offenheit für die Perspektiven der Anderen bedeutet nicht, die eigene nicht ernst zu nehmen – es bedeutet die Erkenntnis, dass das Einzelne nur durch die Sichtweisen der Vielen als es selbst erscheinen und erkannt werden kann. Trotzdem aber geht es um *dieses Eine* und nicht um ein Verständnis unter vielen, vielmehr eines, das der Urteilenden *Wahrheit* dünkt. Bei Zerilli heißt es dementsprechend, dass das Urteilen – wenn es auch nicht zum Ziel hat, das Verallgemeinerungsfähige hervorzubringen, doch »die Frage nach demjenigen, das als wirklich oder objektiv gilt – vielleicht als wahr – nicht gänzlich umgehen kann«⁶⁰. *Es ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nur eine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendig wechselndes Gesicht.*⁶¹ Es geht hier um eine Wahrheit, die sich nur im Gemeinsamen, die sich nur zwischen den Vielen zeigt, die aus der Vielstimmigkeit derjenigen sich erhebt, die miteinander sprechen.

Um einem solchen Dünken näherzukommen, muss die Urteilende zunächst Abstand gewinnen. Dass sie zugleich *tätig sein* – innerhalb der Vielen ihre Meinung aussprechen sowie die Standpunkte der Anderen einnehmen – und von außen *zuschauen* muss, hat zu einigem Missverständnis geführt. So gibt es eine breite Debatte darüber, ob Arendts Verständnis des Urteilens zweigeteilt sei, nämlich in früheren Schriften eine Handlung meine, die in der Öffentlichkeit stattfindet, später aber die rein geistige Tätigkeit der Zuschauenden.⁶² Einer der Vertreter dieser Ansicht ist Richard Bernstein, bei dem es heißt, Arendt entwickle zum Urteilen zwei verschiedene Konzepte, eines »aus der Perspektive der *vita activa*, vor allem aus der Perspektive der höchsten aller menschlichen Tätigkeiten – der Handlung. Zum anderen vom Standpunkt der *vita contemplativa*

59 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 99.

60 Linda M. G. Zerilli: *A Democratic Theory of Judgment*, S. xiii. [Übersetzung der Autorin.]

61 Franz Kafka [1920]: *Brief an Milena* (Meran, 23. Juni 1920). In: ders.: *Briefe an Milena*. Hg. v. Jürgen Born/Michael Müller. Frankfurt a.M. 1983, S. 73.

Arendt zitiert diese Stelle mehrfach. (Vgl. Hannah Arendt [1959]: *Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*. München 1960, S. 39./Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 110.)

62 Vgl. u.a. Richard J. Bernstein [1986]: *Judging - the Actor and the Spectator*. In: ders.: *Political Profiles*. Cambridge 1986, S. 234.

aus, indem sie sich sowohl auf dessen Unabhängigkeit als auch inniges Verhältnis zum Denken konzentriert.«⁶³ Auch Ernst Vollrath spricht in diesem Sinne davon, dass in Arendts Theorie »Brüche und Unklarheiten vorhanden [seien], die sich nicht beseitigen lassen«⁶⁴. Leah Bradshaw spricht gar davon, Arendts *Vom Leben des Geistes* sei »unbestreitbar eine implizite Widerlegung des allermeisten dessen [...], was sie in der *Vita activa* gesagt hat«⁶⁵.

Meines Erachtens ist es hingegen so, dass Arendt ihr Verständnis des Urteilens hier lediglich weiterentwickelt und keinesfalls widerlegt: Das Urteil erschöpft sich für sie weder im eigenen Denken, das in eine Meinung, noch in seinem Ausspruch, das in ein gemeinsames Urteil führen kann, sondern ist auf beides in seiner Einzelheit angewiesen. Eine Stelle aus ihren Vorlesungen zum Urteilen mag dies verdeutlichen: »Der öffentliche Bereich wird durch den Kritiker und Zuschauer konstituiert, nicht durch die Akteure oder die schöpferisch Tätigen. Und dieser Kritiker und Zuschauer befindet sich in jedem Akteur und Hersteller«⁶⁶. Die Urteilenden müssen immer auch Zuschauende sein, Abstand gewinnen, sich die Meinungen der Anderen vergegenwärtigen: Um *gemeinschaftlich* handeln zu können, muss immer wieder ein Schritt zurück, ein Schritt aus der Arena heraus getan werden, um nicht nur noch das Eigene wahrzunehmen. Dag Javier Opstaele denkt in eine ähnliche Richtung, wenn er sagt, Arendts »theoretischer Philosophiebegriff« sei die »notwendige und konsequente Fortsetzung [für ihre Handlungstheorie]«⁶⁷. Dementsprechend sagt auch Frank Hermenau, »daß für das Urteil der Zuschauer [zwar] den Vorzug der Unparteilichkeit, der Distanz und des Überblicks« habe, es Arendt aber dabei weiterhin »um die Urteilskraft als das politische Vermögen«⁶⁸ gehe. Alle Handelnden schauen auch zu, alle Zuschauenden sind zugleich tätig, indem sie – die Perspektiven wechselnd – um die Frage herumgehen, das Eine von allen Seiten betrachten, zwischen den Standpunkten eine neue Perspektive suchend.

Diese Suche – mal sprechend, mal schweigend – beruht, im Gegensatz zum Geschmack, der das Gegenwärtige, das ihm *in einem Moment* gegenübersteht, bewertet oder einordnet, auf der *Reflexion*. »Erst dann spricht man vom Urteil und nicht mehr vom Geschmack, weil man nun, obwohl noch wie von einer Angelegenheit des Geschmacks affiziert, mittels der Vorstellung den angemessenen Abstand hergestellt hat – jene Zurückgezogenheit, Teilnahmslosigkeit oder Uninteressiertheit, die nötig ist für den Beifall oder das Mißfallen, für die Einschätzung von etwas entsprechend dem ihm

63 Richard J. Bernstein [1986]: *Judging - the Actor and the Spectator*. In: ders.: *Political Profiles*. Cambridge 1986, S. 221.

64 Ernst Vollrath [1992]: *Handeln und Urteilen: Zur Problematik von Hannah Arendts Lektüre von Kants >Kritik der Urteilskraft< unter einer politischen Perspektive*. In: *Filosofski Vestnik* (Slowenische Akademie der Wissenschaften) (2/1992), S. 195.

65 Ebenda.

Eine ausführlichere Darstellung der Diskussion findet sich ebenda, S. 18ff.

66 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen*, S. 98. [Hervorhebung der Autorin.]

67 Dag Javier Opstaele [1999]: *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*. Würzburg 1999, S. 21.

68 Frank Hermenau [1999]: *Urteilskraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilskraft*. Lüneburg 1999, S. 68. (Im Folgenden zitiert als: Frank Hermenau: *Urteilskraft als politisches Vermögen*.)

eigenen Wert.«⁶⁹ Diese Reflexion über den Gegenstand ist möglich mit Hilfe der Einbildungskraft, denn diese ist dazu in der Lage, Abwesendes anwesend zu machen. Für Arendt kann man ein Urteil nur als Außenstehende fällen, da ein Involviert-Sein jedes Urteil verhindert; ein solches darf nicht einseitig und einstimmig sein, es muss fragend und offen bleiben ohne doch der Beliebigkeit zu erliegen. Die Urteilende muss uninteressiert sein, sie darf nicht interessiert an dem Gegenstand sein, verstanden als inter-esse; sie darf also nicht zwischen den Dingen stehen, da sie sonst nicht das Ganze sehen könnte. Solches Von-außen-Betrachten bedeutet für Arendt jedoch keineswegs, das Eigene hinter sich zu lassen –; vielmehr geht es darum, »mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meine ist«⁷⁰. Diese Betonung unterscheidet Arendts Verständnis entschieden von demjenigen Kants.

Bernard Williams spricht in Bezug auf Kants unparteiisches Urteilsverständnis von einer Charakterlosigkeit der Urteilenden, die er entschieden in Frage stellt. Da Arendts Vorstellungen zum Urteilen von Kants Begriffen ausgehen, könnte man zunächst annehmen, Williams' Kritik treffe ihr Verständnis in gleichem Maße; weil Arendt aber gerade diesen Punkt anders denkt, trifft seine Kritik auf ihr Weiterdenken nicht zu, vielmehr gehen beide in eine ähnliche Richtung. Williams spricht von der »Gewohnheit der Moralphilosophie, zumal in ihrer kantianischen Form, Personen unter Abstraktion des Charakters zu behandeln«⁷¹. Diese »Darstellung des Individuums« – die »Forderungen der unparteiischen Moralität« – hält er für »unzulänglich«⁷², da er den Charakter als ausschlaggebenden Antrieb für jede Handlung ansieht. In seinem Text *Personen, Charakter und Moralität* beginnt er in diesem Sinne mit der Frage, warum wir leben wollen, »warum wir den Tod für ein Übel halten sollten«⁷³. Er begründet diese grundsätzliche Bindung an das eigene Leben mit der Vorstellung, jeder Mensch habe »Grundvorhaben«, »die mit seiner Existenz eng verflochten sind und seinem Leben in einem relevanten Ausmaß einen Sinn verleihen.« Wenn es nun aber »wirklich zum Konflikt kommt«, könne Kant für seine auf Unparteilichkeit basierende Moral »nichts anderes als den Sieg verlangen; und für den Handelnden kann das nicht notwendig eine vernünftige Forderung sein. Es kann zu dem Punkt kommen, wo es für einen Menschen ganz unvernünftig ist, um der guten, unparteiischen Ordnung willen etwas preiszugeben, das eine Bedingung dessen darstellt, daß er überhaupt daran interessiert ist, sich in dieser Welt aufzuhalten.«⁷⁴

Und eben dies ist gerade der Punkt, an dem sich Arendts Verständnis grundlegend von demjenigen Kants unterscheidet, da es ihr gerade um das absolut Einzelne geht:

69 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen*, S. 104.

70 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

71 Bernard Williams [1981]: *Personen, Charakter und Moralität*. Übers. v. André Linden. In: Robin Celikates/Stefan Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin 2019⁶, S. 365. (Im Folgenden zitiert als: Bernard Williams: *Personen, Charakter und Moralität*.)

72 Ebenda, S. 361.

73 Ebenda, S. 357.

74 Bernard Williams [1981]: *Personen, Charakter und Moralität*, S. 361.

Dies zeigt sich zunächst dadurch, dass sie es – wie eben ausgeführt – an dessen ästhetischem Urteil anlehnt, das vom Unvergleichbaren handelt, sich auf allgemeine Regeln nicht verlassen kann und will, sondern die je einzelnen Meinungen zu dem je einzelnen Gegenstand miteinander ins Gespräch bringt. Auch die Formulierung einer Urteilenden, die »ohne die eigene Identität aufzugeben«⁷⁵, kraft ihrer Einbildungskraft einen anderen Standort ins Bild setzt, möchte der Einzelheit Raum schaffen: keine allgemeine, bloß äußerliche, sondern eine ganz einzelne Sicht, eine aber, die einen Abstand zu dem Betrachteten findet, so dass auch dieses selbst als so Einzelnes – als Ganzes – erkennbar ist. Um Arendts Verständnis von Kants Unparteilichkeit zu unterscheiden, spricht Lisa J. Disch von einer »verorteten Unparteilichkeit« [*situated impartiality*], der Unvoreingenommenheit der *Einzelnen*, auf einem *Standpunkt* Stehenden also. Damit meint sie »eine kritische Entscheidung, die nicht durch ihren Bezug zu einer abstrakten Norm des Richtigen gerechtfertigt wird, sondern durch die Ansehung einer Vielfalt divergierender, öffentlicher Standpunkte«⁷⁶. Es handle sich hier – so heißt es später – um einen »Geltungsbegriff, der einem Prozess öffentlicher Entscheidungsfindung innerhalb einer antagonistischen [*adversarial*] Öffentlichkeit unterliegt. Solch eine Öffentlichkeit muss von der Annahme ausgehen, dass die an einer Entscheidung beteiligten Gruppen in Bezug auf ihre soziale Macht *nicht* gleich sind, dass sie möglicherweise *keine* gemeinsamen kulturellen oder normativen Rahmenbedingungen teilen, dass keine *einzelne* Entscheidung ihre Meinungsverschiedenheiten in Einklang bringen kann.«⁷⁷

Arendt formuliert in einigen Seminarnotizen so: »Bei allen Dingen, die erscheinen, ist etwas, das einem nicht erscheint, so lange man sich mitten in dem Phänomen befindet. Der Raum der Erscheinungen ist für Bäume nicht derselbe wie der Raum der Erscheinung für den Wald. So lange man im Wald ist, sieht man den Wald vor lauter Bäumen nicht. Der Raum der Erscheinung für den Wald ist die baumlose Ebene.«⁷⁸ Um das Eine als Eines wahrzunehmen, muss es aus verschiedenen Perspektiven betrachtet werden, sodass ein Anblicken ermöglicht wird, das nicht vom nur einzelnen Blick verstellt ist, das durch die vielen Ansichten ebenso viele Lücken schafft, das – selbst baumlos – auf die Bäume blicken kann. Wie schon in Bezug auf Benjamins Bild der Arkaden angemerkt, die ein »Dahinterliegendes« umstellen⁷⁹, scheint mir auch hier der Hinweis wichtig, dass es nicht um einen essentiellen Wesenskern geht, sondern darum, weder ausschließlich die einzelnen Standpunkte noch einzig das Sichtbare, begrifflich Fassbare zu betonen, sondern dasjenige, das *zwischen* den Standpunkten – den Bäumen und

75 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

76 Lisa Jane Disch [1994]: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca/London 1994, S. 162. (Im Folgenden zitiert als: Lisa Jane Disch: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*.) [Übersetzung der Autorin.]

Im *Denktagebuch* heißt es dazu: »This ›impartiality‹ (not being part) is perhaps ›inhuman‹.« (Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch*, *Zweiter Band*, S. 796.)

77 Ebenda, S. 220. [Übersetzung der Autorin.]

78 Hannah Arendt [1968]: *Politische Erfahrungen im 20. Jahrhundert. Seminarnotizen (New School, Frühjahr 1968)*. In: Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 221.

79 Vgl. Kap. IV/Fußnote 238.

Arkaden – sichtbar wird, das nur sichtbar werden *kann* durch die Vielzahl der Perspektiven und in gewissem Sinne sogar erst durch diese Blicke *zu sich selbst kommt*. Mit Benjamin könnte man sagen, der Name zeige sich dort – hinter den Begriffen – an einem Ort, zu dem nur der Zwischenraum Zugang gewährt. Dementsprechend könnte eine Eintragung aus dem *Denktagebuch* Arendts zu verstehen sein, in der sie sagt: »Kennlich sind wir nur im Zwischen der Welt, der Name haftet uns im Zwischen an.«⁸⁰

Nur als Einzelne können wir die einzelne Frage bedenken und in gewissem Sinne ist dieses Selbstsein als eine ›Bedingung‹ für das Interesse zu begreifen, »sich in dieser Welt aufzuhalten«⁸¹. Im Anblick der ganz einzelnen Frage aber geht es nicht darum, private Interessen abzuwägen, sondern darum, das menschlichste aller Interessen – den Ort nämlich, an dem es Menschen überhaupt nur geben kann –: *die Welt* zu ermöglichen. Und diese Welt ist eben nicht Umwelt, sondern »sowohl ein Gebilde von Menschenhand wie der Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten«⁸². Arendt geht hier also noch einen Schritt weiter als Williams, indem sie sagt, die Welt *existiert* überhaupt nur dann, wenn wir als wir selbst über sie sprechen, wenn wir die Fragen der Menschenwelt als absolut Verschiedene verstehen und nicht glauben, sie anhand von Allgemeinheiten beantworten zu können. Man selbst zu sein, absolut verschieden, nicht seines eigenen Charakters entledigt, ist demnach für Arendt nicht nur die Voraussetzung des Interesses in Williams Sinne, »sich in dieser Welt aufzuhalten«, sondern von *Welt an sich*. Welt ist nur dann möglich, wenn die Einzelnen einzeln bleiben, weder als Interesselose allgemein, noch in einem »Gruppeninteresse«⁸³ vereinigt; denn Welt ist der Raum, in dem Freiheit ermöglicht wird, in dem eine Handlung niemals zielgerichtet, ergebnisorientiert ist, sondern offen. In diesem leeren Raum liegt die Möglichkeit eines neuen Anfangs, die Möglichkeit von Freiheit. Linda Zerilli beschreibt es so: »Der Zuschauer ist jemand, der – mithilfe seiner Einbildungskraft – das ganze in einer uninteressierten Weise reflektieren kann, das heißt in einer Weise, die nicht nur frei ist von privaten Interessen, sondern frei ist von Interessen *überhaupt*, folglich von jedem Maßstab der Nützlichkeit.«⁸⁴ Die Freiheit des Urteilens beginnt dort, wo dieses nicht mehr *Mittel* ist, sondern *Zweck an sich*. Es geht beim Urteilen also nicht um ein be-urteilen, das dem Gesehenen einen Wert zuschreiben wollte. Dementsprechend geht es auch nicht um ein bloßes Gefallen, sondern um ein Vorstellen; ein Ansehen, das das Zwischen, das Andere mitbedenkt: »Unwichtig ist, ob etwas in der Wahrnehmung gefällt oder nicht: was nur in der Wahrnehmung gefällt,

80 Hannah Arendt [1955]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 663.

Arendt ist an vielen Stellen darauf bedacht, sich von der Betonung einer Innerlichkeit, die das wahre Wesen beherberge, von der die Psychologie ausgehe, abzugrenzen; so heißt es an einer Stelle: »Innerlich sind alle Menschen gleich, nämlich so annähernd identisch wie das Innere ihrer Körper. Nur das, was zur Erscheinung drängt, also gerade das Äussere, unterscheidet sich, ist einmalig«. (Hannah Arendt [1967]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 663.) Es zeige sich vielmehr gerade, dass diese »bei Allen das gleiche zutage fördert«. (Ebenda, S. 720f.; vgl. außerdem: Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 38f.)

81 Bernard Williams [1981]: *Personen, Charakter und Moralität*, S. 361.

82 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 52.

83 Hannah Arendt [1958]: *Freiheit und Politik*, S. 342f.

84 Linda M. G. Zerilli [2005]: ›*We Feel Our Freedom*‹, S. 177. [Übersetzung der Autorin.]

ist gefällig, aber nicht schön. Etwas gefällt vielmehr in der Vorstellung; denn nun hat die Einbildungskraft es so zubereitet, daß ich darüber *nachdenken* kann.«⁸⁵

Auch wenn es gewichtige Unterschiede zu Kants Begriffsverständnis gibt, ist Arendts Ausgang von diesem durchaus grundlegend. Es ist also sinnvoll, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten noch einmal genauer zu betrachten. Das Nachdenken, von dem gerade die Rede war, geht dem Urteil voraus, es ist ein ausgeweitetes Denken, das nicht auf den eigenen Standpunkt beschränkt bleibt. Kant spricht hier von einer erweiterten Denkungsart, anhand derer mit den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft das eigene Urteil hinterfragt werden soll. Arendt zufolge war die Frage nach der Urteilskraft für Kant deshalb so wichtig, weil sie die Gültigkeit von Urteilen insgesamt betrifft, die Möglichkeit solcher Urteile, die für alle gelten können, ohne objektive Urteile zu sein. Kant bezeichnet die Geselligkeit als das »eigentliche Wesen der Menschen«⁸⁶. Auch der kategorische Imperativ kann in diesem Sinne verstanden werden; bekanntlich ist es die Forderung dieses Imperativs, dass die Einzelne ihr Handeln auf eine Weise einrichte, dass die dabei befolgte *Maxime* zu einem allgemeinen Gesetz werden könnte⁸⁷; demnach bezieht sich die Handlung immer auf den *allgemeinen* Menschen. Wenn solche Gemeinschaft, die auf einem Allgemeinen beruht, das Wesen der Menschen ausmacht, ist die Frage nach für alle gültigen Urteilen natürlich grundlegend – Arendt aber geht davon aus, dass es Pluralität nur geben kann, wenn die Einzelnen als absolut Verschiedene und nicht einfach als Vielheit gedacht werden. Für Kant versetzen sich also alle Urteilenden in die Lage der Anderen, um so zu einem Urteil gelangen zu können, das fortan für alle gilt. Diese Fähigkeit eines erweiterten Denkens beruht auf dem Gemeinsinn der Menschen; in der *Kritik der Urteilskraft* heißt es: »Unter dem *sensus communis* aber muss man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert«⁸⁸. Die Urteilende soll ihre »Emp-

85 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen*, S. 104.

86 Ebenda, S. 114.

87 Der kategorische Imperativ stellt in gewisser Weise einen Zusammenhang her zwischen dem Urteil der Einzelnen und der Gemeinschaft, da ich mein Urteil gedanklich auf seine Allgemeingültigkeit hin befrage. Arendt selbst benennt in *Was ist Politik?* den entscheidenden Unterschied: Für Kants »eigene politische Philosophie, der Entwicklung des kategorischen Imperativs« habe diese »politische Fähigkeit par excellence [...] kaum eine Rolle gespielt«, da dieser sich darauf stütze, inwiefern der Einzelne mit sich selbst im Denken übereinstimme, nicht aber auf den Austausch mit Anderen. (Vgl. Hannah Arendt [1958-59]: *Was ist Politik?*, S. 98.)

88 Immanuel Kant [1790]: *Kritik der Urteilskraft*. In: ders.: Werke in sechs Bänden, Fünfter Band: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1957, S. 389/B 157/A 155. (Im Folgenden zitiert als: Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*).

findung« so weit als möglich ignorieren »und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten«⁸⁹ achten. Das ist darum nötig, weil Kant ein Urteil zu erreichen sucht, »welches zur allgemeinen Regel dienen soll«⁹⁰. Dies also unterscheidet seine Idee grundlegend von derjenigen Arendts, da sie zwar ein gemeinsames Urteil anstrebt, dies aber nur für die je Urteilenden als gültig und so als immer wieder neu Diskutier- und Durchdenkbares begreift. Hannah Arendt schreibt in diesem Sinn, dass Kommunikation, die eine Bedingung dieser Denkkungsart darstellt, nur möglich ist, »wenn man fähig ist, vom Standpunkt einer anderen Person aus zu denken; andernfalls wird man sie niemals erreichen, niemals so sprechen, daß sie einen versteht«⁹¹.

Für Kant bildet die realweltliche Kommunikation keine zwingende Voraussetzung für die Urteilsbildung. Vielmehr ermöglicht es die erweiterte Denkkungsart, auf die jedes Urteil angewiesen ist, den Menschen, *mögliche* andere Urteile mit in die Überlegungen einzuschließen, ohne dass hierfür ein Gespräch mit einer »wirklichen« anderen Person nötig wäre. In diesem Sinne ist es zu verstehen, dass die Urteilende bei Kant ihr Urteil mit anderen, »nicht sowohl wirklichen, als vielmehr bloß möglichen Urteilen«⁹² abgleicht. Bezüglich der Trennung von Einsamkeit und Verlassenheit habe ich oben bereits darauf hingewiesen, dass ein einsames Bedenken nicht bedeutet, die Anderen unbedacht zu lassen. Auch Bernstein kam zu Wort, der zwar davon ausgeht, dass Meinungen »nur dort überprüft und ausgebaut werden, wo sich wirklich verschiedene Standpunkte begegnen«, es aber zunächst nicht für entscheidend hält, ob diese »reale Begegnungen [seien] oder solche, die durch die Vorstellungskraft zustande kommen«⁹³. Lisa J. Disch und Ronald Beiner teilen diese Ansicht nicht. Disch wendet ein, dass Arendt annehmen müsse, eine einzelne Person sei in der Lage, kraft ihrer Vorstellung alle für eine Situation relevanten Perspektiven einzunehmen. Es sei, so folgert sie, gerade diese Annahme, die einen Aspekt der Empathie reproduziere – den nämlich, Unterschiede auszulöschen.⁹⁴ Linda Zerilli folgert, für Disch müsse also eine »Aneignung der Idee der erweiterten Denkkungsart auf einem wirklichen, nicht einem eingebildeten Dialog basieren«⁹⁵. Auch Ronald Beiner geht davon aus, dass es auf den tatsächlichen Dialog zwischen »reflektierenden Gesprächspartnern«⁹⁶ ankommt. Benhabib bezeichnet einen geistigen Dialog als bloßes »Gedankenexperiment«; urteilendes Sprechen aber müsse während »der faktischen Konfrontation im öffentlichen Leben mit dem Standpunkt derer, die uns ansonsten fremd sind, uns aber durch ihre öffentliche Präsenz als Stimmen und Meinungen bekannt werden«⁹⁷ abgeglichen werden.

89 Immanuel Kant [1790]: *Kritik der Urteilskraft*, S. 390/B 158, 159/A 156, 157.

90 Ebenda.

91 Hannah Arendt [1964–70]: *Das Urteilen*, S. 114.

92 Immanuel Kant [1790]: *Kritik der Urteilskraft*, S. 389/B 157/A 155. [Hervorhebung der Autorin.]

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

94 Vgl. Lisa Jane Disch [1994]: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, S. 168. [Übersetzung der Autorin.]

95 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 202.

96 Ronald Beiner [1997]: *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures*. In: *Philosophy & Social Criticism*, Vol 23, No 1, S. 31.

97 Seyla Benhabib [1987]: *Urteilskraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts*. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 41/4, S. 546.

Arendts Miteinbeziehung nicht anwesender Standpunkte halte ich deshalb für so wichtig, weil sie zu verhindern sucht, nur diejenigen Meinungen zu berücksichtigen, die am Ort des Gesprächs gerade zufällig vorherrschen. Dies würde wieder zu einem bloßen Zählen führen, das in Gefahr stünde, sehr einseitig zu sein. Wenn auch bereits Gehörtes oder Gelesenes sowie Vorgestelltes mitbedacht wird, ist das Gespräch sogleich ausgeweitet. Es ginge hier also um ein »Denken in Beispielen [...], in Beispielen von toten oder lebenden wirklichen oder fiktiven Personen und in Beispielen von vergangenen oder gegenwärtigen Ereignissen«⁹⁸. Jerome Kohn spricht dementsprechend davon, dass das Urteil »von der Anwesenheit anderer ab[hänge], seien sie Mitglied [»member«] einer existierenden Gemeinschaft oder einer wieder-erinnerten [»re-membered«] Gemeinschaft, die den Sinnen nicht mehr zur Verfügung steht, aber in der Vorstellung re-präsentiert wird«⁹⁹. Mir scheint die Auflösung von Beschränkungen hier die grundlegendste Voraussetzung zu sein, um ein Gespräch weitestgehend auszuschließen, das nicht in Frage stellt, sondern bloß wiederholt und nachsagt. Dieses Problem ist heute durch Filterblasen und ähnliche Phänomene drängender denn je und wird – wie ich in der Auseinandersetzung mit Mouffe und Latour beispielhaft gezeigt habe – durch Lagerbildung gleich welcher politischen Gruppierung nur verstärkt. Der Rahmen urteilsbildender Diskussionen sollte der gemeinsame Wunsch sein, eine Frage in Offenheit zu stellen. Dies mag naiv oder weltfremd anmuten, ist aber doch der einzige Weg, der eine Menschenwelt in Arendts Sinne eröffnen kann. Der Wunsch nach einer solchen gemeinsamen Welt ist meines Erachtens verbreiteter, als es scheinen mag, die Frage nach Identität und Lebenssinn ist in vielen gegensätzlichen politischen Positionen *die* treibende Kraft und es sollte dementsprechend als erstrebenswert gelten, diese in einem gemeinsamen Gespräch zu bündeln: einem Gespräch, in dem es nicht um die vereinzelt Bedürfnisse der Sprechenden geht, sondern das nach der Welt fragt und sie auf diesem Wege erst erbaut. Arendts Forderung, dass die Politik nicht die Sorge um die Menschen, sondern die Sorge um die Welt betreffen sollte¹⁰⁰, mag zunächst leblos, gar lebensfeindlich klingen, scheint es doch da um einen leeren Raum zu gehen, um eine Arena, in die solche Menschen treten können, die frei sind von menschlichen Sorgen und Nöten. Führt man sich aber vor Augen, was Arendt mit Welt meint, wird klar, dass es sich hier um das schiere Gegenteil handelt: Welt ist ihr »sowohl ein Gebilde von Menschenhand wie der Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten«¹⁰¹; sie bildet sich nur dort, wo Menschen miteinander sprechen, sie ist nur mit und durch die Menschen. Sorge um die Welt heißt also Sorge um den menschlichen Lebensraum, in dem es um menschliches Leben im Einzelnen, nicht um ein Überleben im Allgemeinen geht. Es ist eine Abwendung vom Menschen als Singular, als Vereinzelttem oder in der Masse Vereinnahmtem; diese Abwendung ermöglicht eine Hinwendung

98 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 149

99 Jerome Kohn [2007]: *Urteilen und eine gemeinsame Welt*, S. 145.

100 »[I]m Mittelpunkt der Politik steht immer die Sorge um die Welt und nicht um den Menschen – und zwar die Sorge um eine so oder anders beschaffene Welt, ohne welche diejenigen, welche sich sorgen und politisch sind, das Leben nicht wert dünkt, gelebt zu werden.« (Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik?*, S. 24.)

101 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 52.

zu den Menschen im Plural, die als Menschen und absolut Verschiedene in der ihnen gemeinsamen Welt erscheinen und handeln.

In einer Diskussion erwiderte Arendt auf den angeführten Vorwurf: »Ich habe die Welt dem Leben entgegengesetzt, und da wir in einer Zeit leben, in welcher eine ungeheure Überschätzung des Lebens gang und gäbe ist, habe ich die Weltliebe, die zu aller Kultur gehört, vielleicht übertrieben. Ich glaube nicht, daß ich lebensfeindlich bin, das Leben ist etwas Herrliches, aber es ist nicht der Güter höchstes. Wenn das Leben als Güter höchstes angesetzt wird, ist es sogar gerade mit dem Leben immer schon vorbei.«¹⁰² Die Gefahr, von der Arendt 1965 spricht und die ich heute für nicht im mindesten weniger aktuell halte, besteht nicht etwa darin, dass die Anzahl der Urteilenden nicht hoch genug wäre oder diese nicht tatsächlich anwesend wären, sondern darin, dass es den Einzelnen »egal ist, wo sie leben oder was für ein Urteil angemessen sein könnte: »Diese Indifferenz stellt, moralisch und politisch gesprochen, die größte Gefahr dar [...].«¹⁰³ Solche Indifferenz kann entstehen aus der Überzeugung, Urteile seien grundsätzlich besonders Befähigten zu überlassen, ebenso kann sie auf der Annahme beruhen, das Gute bestehe in der Einhaltung allgemeiner Regeln – immer ist sie dort, wo Selbstverständlichkeit am Werk ist. Arendts Übersetzung des ästhetischen – absolut einzelnen – Urteils in die Politik erklärt diese Ausreden für hinfällig und hält Politik erst dann für verwirklicht, wenn das Urteil jedes Menschen in gleicher Weise als bedenkenswert gilt.

Das Urteil – heißt es in einer Vorlesung – macht gegenwärtig, »daß wir mit der Vergangenheit nur fertig werden können, wenn wir anfangen zu urteilen«, denn das Urteil kann uns »helfen, den Ereignissen, die sich sonst der Sinngebung und Einsicht entziehen würden, Sinn zu verleihen und sie menschlich begreifbar zu machen«¹⁰⁴. Dieses Fertig-Werden meint aber nicht etwa ein Abschließen; vielmehr geht es darum, das Geschehene als Geschichte zugänglich und so auslegbar zu machen, es erzählbar zu machen und in gewisser Weise zu befestigen, damit von hier aus ein Ausgang, ein *Anfang* möglich sei. So gilt es, das Vergangene als Vergangenes zu beurteilen und es auf diese Weise in die Gegenwart zu holen, auf dass es im Jetzt befragt und in ein gemeinsames Gespräch verwandelt werden kann. Dieses Gespräch jetzt gemeinsam führen heißt Welt schaffen und ohne Angst demjenigen ins Auge sehen, das sich da zeigt; denn »[w]enn wir auf dieser Erde zu Hause sein wollen, müssen wir sogar selbst um den Preis des Zu-Hause-Seins-in-diesem-Jahrhundert versuchen, an dem unendlichen Dialog mit seinem Wesen teilzunehmen«¹⁰⁵. Urteilen heißt also, ein Ereignis als eines zu setzen, das *als Tatsache* unveränderlich ist, es zugleich aber im Jetzt zu durchdenken und als eines zu verstehen, das *niemals abgeschlossen* sein wird, sondern als Schicht in die zu besprechende Geschichte der Menschen eintritt und so Teil des »nicht endenden

102 Hannah Arendt [1958]: *Kultur und Politik*. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2016⁴, S. 303.

103 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 150.

104 Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen*, S. 146.

105 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 127.

Dialogs mit dem Dasein« wird. Die Urteilskraft steht im »Dienste des menschlichen Verstehens, und in der Sinngebung liegt die Bedeutung der Politik«¹⁰⁶.

Um einen solchen Dialog zu ermöglichen, muss durch die Darstellung eines Ereignisses der Versuch unternommen werden, ein gemeinsames Bedenken und Beurteilen zu ermöglichen. In diesem Sinne verstehe ich Arendts Versuch, dem Bösen etwas entgegenzusetzen: das Böse in einer Weise darzustellen, dass sich darüber *sprechen* lässt. Es ist der Versuch, dem Bösen das Gute entgegenzustellen, das immer fragt und niemals mitläuft, das unaufhörlich versucht, zu verstehen. Ein Beispiel dafür, dass ein gemeinsames politisches Urteilen auch heute keinesfalls für selbstverständlich gehalten wird, zeigt sich meines Erachtens in der Art und Weise, in der in vielen Gedenkstätten an den Holocaust erinnert wird. Die Art der Darstellung scheint mir oftmals ein solches geradezu ausschließen zu wollen: In großer Zahl werden den Menschen dort Bilder entgegengeschleudert, auf denen Leichenberge und Leid in so unvorstellbarem Maße gezeigt werden, dass die Ereignisse in absolute Entfernung rücken müssen; was hier hervorgehoben werden soll, ist Schock, Angst, Verzweiflung. Diese Reaktion ist angemessen im Hinblick auf die Unvorstellbarkeit der Verbrechen dieser Zeit, die hier in keiner Weise relativiert werden sollen. Eine solche Darstellungsweise verfolgt das Ziel, eine Wiederholung für immer unmöglich zu machen: eine eigene Beurteilung, ein wirkliches Nachdenken ist hier kaum das Ziel, jedes Denken scheint angesichts des gezeigten Grauens vielmehr ausgeschlossen; die Bilder schreiben sich in die Betrachtenden ein und verbleiben dort zur Mahnung. In Anschauung solcher Bilder kann und soll sich niemand zum einzelnen Urteil berufen fühlen, vielmehr soll hier ein allgemeines *Nie wieder* entstehen. An dieser Stelle wird die Ähnlichkeit zu den Reaktionen deutlich, die Arendt auf ihren Prozess-Bericht erhielt: Eichmann sollte als unmenschliches Ungeheuer dargestellt und so in weite Distanz gerückt werden; auf diesem Wege aber wurde auch jedes Urteil über ihn aus der Hand gegeben: »Über dieses furchtbare Kapitel moralisch zu urteilen, steht denen nicht zu, die nicht dabei gewesen sind.«¹⁰⁷

Müsste es aber nicht vielmehr darum gehen, klarzumachen, dass die Umstände, die diese Verbrechen ermöglicht haben, keinesfalls unvorstellbar sind – wenn auch die Taten selbst es durchaus sind – dass sie vielmehr hervorgehen aus der unsichtbaren Selbstverständlichkeit, die den totalitären Systemen zugrunde liegt? Würde es hier nicht weiter gelten, die Formen aufzuzeigen, die diese Selbstverständlichkeiten angenommen haben – in Arendts Betrachtungen der Mangel von Denken, Urteilen und Erzählen – und hervorzuheben, dass diesen nur durch ein genaues Betrachten entgegengewirkt werden kann? Wenn es darum gehen soll, diese Ereignisse un-wiederholt zu lassen, müssen sie zugleich als wiederhol-*bar* aufgezeigt und ausgesprochen werden. Eine Kontextualisierung und umfassende Betrachtung der Geschehnisse ist nötig, um einen Grund zu schaffen, der totalitären Systemen keinen Boden bietet. Wenn auch die

106 Ronald Beiner in seinem Essay zu Hannah Arendt in: Hannah Arendt [1964-70]: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Hg. v. Ronald Beiner. München/Zürich 2012, S. 146.

107 Council of Jews from Germany [1963]: *Die Reaktion der Juden auf die Verfolgung der Nazizeit*. In: Ursula Ludz/Thomas Wild (Hg.): Hannah Arendt, Joachim Fest. Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. München 2013, S. 111.

Mahnung richtig und die Verzweigung angemessen sind, so ist doch ein distanzierter Blick zu gewinnen, um Handlungsfähigkeit zu schaffen. In der offenen Auseinandersetzung würde zutage treten, was *gefehlt*, was den Aufbau eines totalitären Systems – und den Abbau eines gerade davor schützenden Staates – ermöglicht hat. Im Versuch einer beurteilbaren Darstellung ginge es natürlich nicht darum, die Ungeheuerlichkeiten zu relativieren, schon gar nicht darum, zu sagen, dies alles sei eben menschlich, in jedem sitze die drohende Gefahr. In diesem Sinne ist auch Arendts harsche Abweisung eines »Eichmannism«¹⁰⁸ zu hören: »Ich habe keineswegs gemeint: Der Eichmann sitzt in uns, jeder von uns hat den Eichmann und weiß der Teufel was. Nichts dergleichen!«¹⁰⁹ Der Gefahr eines die Einzelnen vereinnahmenden Systems aber entgegenstehen kann eine Gesellschaft nur dann, wenn sie sich ein Urteil zutraut, wenn sie sich denkend eine Meinung bildet, wenn sie nicht glaubt, das Richtige sei errechenbar oder die Sache von Sachverständigen. Genauso wenig kann der Ausdruck von Gefühlen – seien diese auch angemessen – zu einem souveränen und Handlungsfähigkeit erteilenden Urteil führen: »Da es den Menschen schwer fällt – und dies mit Recht –, mit etwas zu leben, das ihnen den Atem raubt und sie sprachlos macht, haben sie allzu oft der offensichtlichen Versuchung nachgegeben, ihre Sprachlosigkeit in alle möglichen auf der Hand liegende Sprachgebilde, die, immer natürlich unangemessen, gefühlsmäßige Erregung ausdrücken, zu übertragen.«¹¹⁰ Vielleicht wäre es möglich zu sagen: Dasjenige, das sprachlos und also ohnmächtig macht, soll der Mahnung und Erinnerung dienen. Dasjenige aber, das beurteilbar und besprechbar ist und *sein muss*, sollte ergründet und beurteilt, besprochen und durchdacht werden, sodass aus diesem gemeinsamen Sprechen Menschen hervorgehen können, die sich ein eigenes Urteil nicht nur erlauben, sondern es – in Arendts Sinne – sogar als Voraussetzung ansehen für ein *menschliches* Leben.

Die Aufgabe, die den Menschen dementsprechend aus der Last ihrer Geschichte erwächst, ist – *selbst hier noch* – der Versuch zu verstehen, ein Versuch also, der niemals bloß abgleicht, sondern Mut und Verantwortung erfordert: »Verstehen heißt aber nicht, das Empörende leugnen, das Noch-nie-Dagewesene aus dem Dagewesenen ableiten oder Erscheinungen durch Analogien und Verallgemeinerungen so erklären, daß der Aufprall der Wirklichkeit und der Schock der Erfahrung nicht mehr fühlbar sind. Verstehen heißt vielmehr, die Last, die unser Jahrhundert uns auferlegt hat, untersuchen und bewußt tragen – und zwar in einer Weise, die weder deren Existenz leugnet noch sich unter deren Gewicht duckt. Kurz gesagt: Verstehen heißt unvoreingenommen und aufmerksam der Wirklichkeit, wie immer sie ausschauen mag, ins Gesicht sehen und ihr widerstehen.«¹¹¹ Um einer Bewegung, einem System entgegenstehen zu können, müssen wir also lernen, »der Wirklichkeit, *wie immer sie ausschauen mag*, ins Gesicht [zu]

108 Michael W. Jackson [1989]: *The Responsibility and the Judgement of Responsibility*. In: Gisela T. Kaplan/ Clive S. Kessler (Hg.): Hannah Arendt – Thinking, Judging, Freedom. Sydney 1989, S. 42f. [Übersetzung der Autorin.]

109 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 43.

110 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 19.

111 Hannah Arendt [1951-1953]: *Über den Totalitarismus*, S. 12f.

sehen« – das gemeinsame Urteilen, Sprechen, Durchdenken erst schafft die menschliche Gemeinschaft, die Welt, die ein verwüstendes, pilzartiges Wachsen des Bösen verhindern kann. Urteilen als ein »Die-Welt-mit-anderen-Teilen« heißt eben: Diese Welt erst schaffen, und zwar immer aufs Neue, denn bestehen kann sie nicht für sich, sondern kann sie nur auf die wundersame Weise, in der das gemeinsame Gespräch sie erschafft.

Das eigene Urteil ist demnach Urteil erst dann, wenn es in die Welt getragen wurde, die es hervorbringt. Der Versuch zu verstehen ist immer ein gemeinsamer Versuch; der eigene Standpunkt wird also nicht als Unveränderbarer in die Welt getragen, es geht nicht um einen einfachen Meinungs austausch. Vielmehr soll das eigene Urteil durch das In-Erscheinung-Treten des anderen in Frage gestellt – nicht relativiert, sondern *in die Frage zurückgestellt* – werden, um so das Wesen der Menschen, ihre Pluralität, zu verwirklichen. Entscheidend für das Gute – so muss immer wieder betont werden – ist der Zwischenraum, das Unvorhersehbare, das in jedem Gespräch mitgedacht werden muss, wenn es ein *offenes* sein will. Insofern sagt Arendt in *Revolution und Freiheit*, dass »Gedankenfreiheit ohne Redefreiheit [...] eine Illusion«¹¹² sei. Freies Denken heißt immer auch, das Gedachte aussprechen und in ein Gespräch treten zu können. Redefreiheit ist hier aber nicht im gewöhnlichen Sinne gemeint, verstanden als das Recht einer Person »zu sagen, was immer sie will«. Arendt geht es vielmehr darum, »dass wir aus Erfahrung wissen, dass niemand alleine in angemessener Weise die objektive Welt in ihrer vollen Wirklichkeit zu erfassen imstande ist, da diese sich ihm immer nur aus *einer* Perspektive zeigt und offenbart, die auf seinen Standpunkt in der Welt beschränkt ist«¹¹³. Die Freiheit also liegt in der Möglichkeit, im Sprechen dem Einzelnen näherzukommen, das Besondere als Besonderes zu erkennen. Dieses Besondere, das jedes Urteil meint und ist, bildet so zugleich eine neue Möglichkeit des Verstehens der Welt und der Sinnstiftung. Dieses Verstehen wird möglich durch die Einbildungskraft, die uns in einen »Dialog mit dem Dasein« treten lässt, einen Dialog, der uns die Erde zu *unserer Welt* macht. Und noch etwas tritt in Erscheinung in diesem Dialog: der Mensch selbst. Erst im gemeinsamen Sprechen, das Hannah Arendt Handlung nennt, zeigt sich der Mensch als Mensch, als Wesen des Neuanfangs: »Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankommeling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln.«¹¹⁴ Einen Anfang in diesem Sinne machen, etwas absolut Neues beginnen, muss für das Urteil immer heißen: aus dem Nichts und in ein Nichts anfangen, ohne vorgefertigte Meinung der einzelnen Frage nachdenken, die da begegnet; *diese eine Rose* meinen so wie *diese eine Frage der Politik*, die es zu durchdenken gilt. Erst in dieser Einzelheit der Denkenden und der Frage kann der Mensch Mensch sein; so heißt es in *Was ist Politik?*: »Menschen im eigentlichen Sinne kann es [...] nur geben, wo es Welt gibt, und Welt im eigentlichen Sinn kann es nur geben, wo die Pluralität des

112 Hannah Arendt [1961]: *Revolution und Freiheit*. In: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 2016⁴, S. 248.

113 Hannah Arendt [1958-59]: *Introduction into Politics*. In: dies.: The Promise of Politics. Hg. v. Jerome Kohn. New York 2005, S. 128. [Übersetzung/Hervorhebung der Autorin.]

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

Menschengeschlechts mehr ist als die einfache Multiplikation von Exemplaren einer Gattung.«¹¹⁵

Dementsprechend ist es zu verstehen, wenn Arendt in Bezug auf Eichmann sagt, dieser brauche nicht, »wie es im Urteil hieß, »sein Ohr der Stimme des Gewissens zu verschließen«; nicht, weil er keins gehabt hätte, sondern weil die Stimme des Gewissens in ihm genauso sprach wie die Stimme der Gesellschaft, die ihn umgab«¹¹⁶. Sowohl sein eigenes als auch das Gewissen »der Gesellschaft« sind hier eins, nicht zu unterscheiden. Die Gesellschaft ist in Arendts Sinne gerade keine Vielheit, sondern die Vergesellschaftung des Privaten, wo die Menschen gerade nicht einzeln, sondern in ihren Notwendigkeiten gleich und vermasst sind. Diese Gleichheit besteht nicht zwingendermaßen darin, dass das Gleiche für richtig erachtet wird, sondern in der selbstverständlichen Austauschbarkeit der Werte, die notwendigerweise gesetzt sein muss, wenn nicht mehr absolut Verschiedene, sondern bloß Vergleichbare den Erdball bevölkern. Christian Volk sagt in diesem Zusammenhang, »die Stimme des Gewissens [ist] subjektiv: Was der eine Mensch moralisch vertreten kann, ist für den anderen absolut unakzeptabel«¹¹⁷. Wäre dieses Zusammenwerfen von Ähnlichen Politik, wäre sie wirklich der »Ameisenhaufen«, von dem oben die Rede war, ein »Gesamtinteresse«, das durch »bloße Addition von Privatinteressen«¹¹⁸ errechnet würde. Dann ginge es nur noch um Zahlen und es herrschte ewig das Immer-Gleiche oder Etwas-Andere; eine Ansammlung von Menschenartigen, die sich im Exemplarischen bereits verloren hätten. In einer solchen Gesellschaft ist der Grund für die Eingleisigkeit des Bösen gelegt, die oberflächliche Selbstverständlichkeit, die – da sie in Aberkennung der absoluten Verschiedenheit jeden Neuanfang negiert – keinem Bösen widerstehen könnte. Das Gute setzt die Lücke, sprengt durch jedes Urteil immer neue Abgründe in die glatte Oberfläche, auf der alsdann kein Gleis bestehen kann. Hier zeigt sich also, warum das wunderliche Verhältnis der absoluten Verschiedenheit zur Vielheit so genau in den Blick genommen werden muss: Nur so entgeht das Sprechen der Beliebigkeit, nur so ist es möglich, »ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist«¹¹⁹.

115 Hannah Arendt [1958-59]: *Was ist Politik?*, S. 106.

116 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 220.

117 Christian Volk [2005]: *Urteilen in dunklen Zeiten*, S. 125.

Eva von Redecker geht davon aus, dass Arendt aus diesem Grund die Urteilskraft an die Stelle des Gewissens setzt: »Arendt sieht in der Urteilskraft eine mögliche Kompensation für die von ihr konstatierte Unfähigkeit des Gewissens, zuverlässig zwischen Recht und Unrecht unterscheiden zu können, also so zu funktionieren, wie ihm traditionell zugeschrieben wurde. Die Urteilskraft verspricht nicht nur, einen solchen Kompass zu ersetzen, sondern hat auch den großen Vorzug, dass die beiden Verdachtsmomente, die sich gegen das Gewissen richten, die Urteilskraft nicht treffen. Sie ist weder von göttlichen Eingaben noch von Bestrafung abhängig, sie spricht nicht in Imperativen und vor allem richtet sie sich nicht nach vorgefertigten Regeln, die an neuen und unvorhergesehenen Phänomenen scheitern müssten.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 86.)

118 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 329.

119 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

Sich auf ein solches Gespräch einzulassen, in dem sich die Sprechende *als sie selbst* auf den Standpunkt der Anderen stellt – deren Lage also nicht bloß nachempfindet *als sei sie eben diese* oder vom *eigenen* Standpunkt aus bloß hinüberschaut –, in dem sie sich aus sich selbst hinauslehnt und zuhört, als gleich sich selbst, den daimon, den Anderen zeigt und sie auf dem eigenen Standpunkt zum Stehen kommen lässt, bedeutet immer Gefahr und Wagnis, insofern es die Pfade der Berechenbarkeiten verlässt und sich auf unsicheren, unbekanntem Boden begibt. Dies aber ist der Boden des Urteils – oder: die Bodenlosigkeit, aus der ein Urteil erwächst. Arendt spricht vom »Wagnis der Öffentlichkeit«, das zum einen darin bestehe, dass man sich »im Lichte der Öffentlichkeit [exponiere]«, zum anderen in der Gefahr, die in jedem Neuanfang liege: »Wir fangen etwas an; wir schlagen unseren Faden in ein Netz der Beziehungen. Was daraus wird, wissen wir nie. [...] Das ist ein Wagnis. Und nun würde ich sagen, daß dieses Wagnis nur möglich ist im Vertrauen auf die Menschen. Das heißt, in einem – schwer genau zu fassenden, aber grundsätzlichen – Vertrauen auf das Menschliche aller Menschen. Anders könnte man es nicht.«¹²⁰

120 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 72.

5.2 »Ich werde mich entschlossen verirren.«¹²¹ Die Handlung

Unentrinnbar, Tod, nur wenn wir zukunftsgerig eines Augenblickes reines Bleiben nicht ertragen. Steh und bleibe. Warte, dass die Ankunft unentrinnbar zukommt aus dem Zuwurf eines Augenblicks.

Hannah Arendt: Ohne Titel

Das Urteilen in Arendts Sinne ist – so hat sich gezeigt – auf die Pluralität der Menschen angewiesen, auf die Anerkennung des Faktums, dass wir alle, in unserer je eigenen Sprache, absolut Verschiedene sind. Zudem ist es durch eine Ziellosigkeit ausgezeichnet, die ihrerseits in der Pluralität gründet: Im Gespräch erproben die Vielen die Standpunkte aller Anderen, sodass notwendig ungewiss bleibt, wohin der gemeinsame Gedankengang führen wird; setzt sich eine Gruppe hingegen ein Ziel, verschmelzen die Einzelnen zu einem bloßen Mittel, das dazu bestimmt ist, dieses Ziel zu erreichen.

Das Verhältnis zwischen Urteil und Handlung stellt sich mir so dar: *Handeln* kann eine Gemeinschaft nur dann, wenn sie in der Weise zu urteilen fähig ist, die auf den vorigen Seiten besprochen wurde.¹²² Handeln ist auf jenen Zwischenraum angewiesen, den das Urteilen schafft, da Handeln nicht Verbesserung, sondern Neuanfang meint. In diesem Zusammenhang erweist es sich als interessant, einen kurzen Blick auf Arendts Trennung von Macht und Gewalt zu werfen und sodann das Verhältnis des Guten zur Macht zu betrachten. Das Gute, das in der Handlung ermöglicht wird, steht in engstem

121 Vgl. Peter Handke: *Phantasien der Wiederholung*. Frankfurt a.M. 1983, S. 99.

122 Über den Zusammenhang von Urteilen und Handeln ist ein breiter Diskurs geführt worden. Eine Seite betont die Unvereinbarkeit, die andere ist um eine Versöhnung bemüht. So betont etwa Wellmer den unüberbrückbaren Gegensatz der Positionierung der Tätigen: die Handelnden seien Teil des Geschehens, wohingegen die Urteilenden grundsätzlich Außenstehende repräsentierten. (Vgl. Albrecht Wellmer [1996]: *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*. In: Larry May/Jerome Kohn (Hg.): *Hannah Arendt. Twenty Years Later*. Massachusetts 1996, S. 33.) [Übersetzung der Autorin.] In diese Richtung gehen auch die Beiträge von Beiner und Benhabib (Ronald Beiner [1982]: *Vorwort*. In: Hannah Arendt: *Das Urteilen*. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Hg. v. Ronald Beiner. Übers. v. Ursula Ludz. München/Zürich 2012./Seyla Benhabib [1996]: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*.) [Übersetzung der Autorin.] Die *Verbindung* betonen dagegen u.a. Heuer und d'Entreves (Maurizio Passerin d'Entreves [1994]: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London/New York 1994./Wolfgang Heuer [1992]: *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*. Berlin 1992.) sowie von Redecker. Letztere sieht den Zusammenhang besonders in *Vom Leben des Geistes* beleuchtet: »Arendt ändert im Laufe ihrer Überlegungen nicht ihren *Begriff* des Urteilens, sondern den *Untersuchungsgegenstand*. Stand in *Vita activa* die Funktion des im öffentlichen Raum geäußerten *Urteils* als Inbegriff des Arendt'schen Politikverständnisses und als Selbstoffenbarung der Person im Sprachhandeln im Mittelpunkt, konzentriert sich die Kant-Vorlesung auf die Urteilskraft, also auf das geistige Vermögen, das zur Urteilsfindung befähigt. [...] Ob das Urteil selbst zur Handlung wird, hängt ganz davon ab, ob es im öffentlichen Raum unter Menschen geäußert wird oder nicht. [...] Dass das Urteil über eine Handlung insofern selbst eine Handlung darstellen kann, macht gerade den Kern von Arendts Politikverständnis aus.« (Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 90f.)

Verhältnis zu Arendts Begriff der Macht, wenn diese auch nicht an sich gut ist. Macht kann entstehen, sobald Vielheit gegeben ist; der Gewalt ist sie zunächst insofern entgegengesetzt, als diese die Vielheit durch Gewaltmittel ersetzt und so das Zusammenreten der Menge unnötig macht. Einen Neuanfang ermöglicht Macht nur dann, wenn sie auf dem gemeinsamen Urteilen der Vielen gründet; dagegen bleibt ein solcher Neuanfang aus, wenn sie aus einer Masse hervorgeht, die *ein Ziel* verkörpert.

Martin Saar schreibt zu Arendts Verständnis von Politik, diese gründe sich auf »kommunikativer, im intersubjektiven Handeln entstehender Macht, und sie richtet sich auf die zwanglose, Raum gebende Praxis«¹²³ – sie schafft Raum, versucht nicht, ein bestimmtes Ziel zu erreichen. Diese Macht ermächtigt dann zum Neuanfang: »Macht ist, was den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält. [...] Macht ist immer ein *Machtpotential*, und nicht etwas Unveränderliches, Meßbares, Verlässliches wie Kraft oder Stärke [...]. Macht [...] besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln, und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen.«¹²⁴ Diese Macht kann nicht gebraucht werden, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, da sie nicht lenkbar, sondern immer nur als sie selbst ermöglichbar ist. Was sich in diesem Zwischenraum bildet, in dem sie entsteht, kann nicht vorhergesagt werden, weshalb sie sich für die totalitäre Herrschaft als unbrauchbar erweist. Um solcher Vereinheitlichung entgegentreten zu können, muss die *potentielle* Macht *realisiert* werden. Dieser »Vorgang selbst ist ungreifbar, weil das Machtpotential, im Unterschied zu den Mitteln der Gewalt, die aufgespeichert werden können, um dann im Notfall intakt eingesetzt zu werden, überhaupt nur in dem Maße existiert, als es realisiert wird. Wo Macht nicht realisiert, sondern als etwas behandelt wird, auf das man im Notfall zurückgreifen kann, geht sie zugrunde, und die Geschichte ist voll von Beispielen, die zeigen, daß kein materiell greifbarer Reichtum der Welt diesen Machtverlust auszugleichen vermag.«¹²⁵

Arendt grenzt sich in ihrer Unterscheidung von Max Webers Definition des Staates ab, der diesen als »ein auf das Mittel der legitimen (das heißt: als legitim angesehenen) Gewaltsamkeit gestütztes *Herrschaftsverhältnis* von Menschen über Menschen«¹²⁶ begreife. Der Staat sei – so zitiert Arendt aus Webers *Politik als Beruf* – »das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit. [...] Wenn nur soziale Gebilde beständen, denen die Gewaltsamkeit als Mittel unbekannt wäre, dann würde der Begriff ›Staat‹ fortgefallen sein, dann wäre [Anarchie] eingetreten«¹²⁷. Die »Gleichsetzung von Macht und Gewalt« schiene ihr allerdings nur dann sinnvoll, »wenn man wie Marx den Staat als ein Instrument der Unterdrückung in der Hand der herrschenden Klasse sieht«. Erstaunlicherweise finde sich dieses Verständnis jedoch auch bei »nahezu allen Autoren, die

123 Martin Saar [2013]: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin 2013, S. 393.

124 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 194. [Hervorhebung der Autorin.]

125 Ebenda, S. 18.

126 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*, S. 36f.

127 Ebenda.

Zum Verhältnis von Arendt und Weber siehe auch: Martin Saar [2009]: *Macht und Kritik*. In: ders. et al. (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a.M. 2009, S. 575ff.

weit davon entfernt sind, den Bereich des eigentlich Politischen, den Staat mit seinen Gesetzen und Institutionen, als bloßen Überbau anzusehen«¹²⁸.

Arendts »Exklusivität der Definition« hält auch Martin Saar – zumindest in ihrer Schärfe – für »fragwürdig: [...] ›Macht‹ kann auch etwas anderes sein, aber sie ist sicher unter anderem das von Arendt benannte Phänomen: kollektiv handeln zu können, das Zusammengehen von individuellen Kräften in einem Vorgang, der interindividuellen Koordination. Aber dies, die Verstärkung, ist nur ein Fall der Macht, unterschieden von dem der Schwächung, der in Arendts Terminologie ›instrumentell‹ zu verstehen ist. Dass ›Macht und Gewalt [...] Gegensätze sind‹, verdeckt die Tatsache, dass auch das Phänomen der ›Gewalt‹ ein Wirken von Kräften ist, die Akteuren in einer Beziehung zugeschrieben werden können.«¹²⁹ Auch Habermas bringt eine Kritik gegenüber diesem Konzept an: »Diese grundbegriffliche Einengung des Politischen auf das Praktische erlaubt leuchtende Kontrasteffekte zu der heute sichtbaren Eliminierung wesentlich praktischer Gehalte aus dem politischen Prozeß.« Dafür aber entrichte Arendt den Preis, dass sie »alle strategischen Elemente als ›Gewalt‹ aus der Politik ausblende«, diese außerdem »aus den Bezügen zu ihrer ökonomischen und gesellschaftlichen Umwelt, in die sie über das administrative System eingebettet ist, heraus[nehme]« und schlussendlich auch »Erscheinungen struktureller Gewalt nicht fassen«¹³⁰ könne.

Auch bei dieser Begriffstrennung Arendts geht es meines Erachtens nicht darum, andere Deutungen oder Formen auszuschließen, sondern eine Besonderheit hervorzuheben und die Aufmerksamkeit auf die Möglichkeit zu richten, die in dieser Betrachtungsweise liegt. Denn es stimmt: Auch Gewalt kann in der Hand mehrerer Menschen liegen, die über diese Über-hand dann verfügen; dennoch ist sie »bis zu einem gewissen Grade von Zahlen unabhängig [...], weil sie sich auf Werkzeuge verläßt. [...] [D]er Extremfall der Gewalt [ist gegeben] in der Konstellation: Einer gegen Alle.«¹³¹ Im synonymen Gebrauch beider Begriffe zeigt sich für Arendt nur, »daß man das, was die Sprache eigentlich sagt, nicht mehr hören kann«; zudem entspreche ihm die »Unfähigkeit, die Wirklichkeit zu sehen und zu erfassen, auf die die Worte ursprünglich hinweisen.« Dies zeige die Überzeugung, dass solche Unterscheidungen »von bestenfalls sekundärer Bedeutung« seien, da »es in der Politik immer nur eine entscheidende Frage gäbe, die Frage: Wer herrscht über wen?«¹³² Um den Blick auf das Phänomen der Macht freizulegen, reiche es nicht aus, zu sagen, »daß Macht und Gewalt *nicht dasselbe* sind.« Sie seien vielmehr »Gegensätze: wo die eine absolut herrscht, ist die andere nicht vorhanden. Gewalt tritt auf den Plan, wo Macht in Gefahr ist; überläßt man sie den ihr selbst innewohnenden Gesetzen, so ist das Endziel, ihr Ziel und Ende, das Verschwinden von Macht.« Diese Zuspitzung ist deshalb entscheidend, weil hierdurch gezeigt wird, dass Einseitigkeit und Pluralität nicht nur verschieden sind, sondern sich gegenseitig ausschließen: Wenn die Einstimmigkeit der Gewalt herrscht, die sich nicht auf die vielen Stimmen einzulassen

128 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*, S. 36f.

129 Martin Saar [2013]: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin 2013, S. 164.

130 Jürgen Habermas [1976]: *Hannah Arendts Begriff der Macht*, S. 114f.

131 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*, S. 43.

132 Ebenda, S. 44f.

braucht, weil ihre Gewaltmittel sie zum Verstummen zu bringen imstande sind, gibt es keine Pluralität mehr. Wenn die vielen Stimmen aber sprechen, wenn sie die Macht von der Straße aufheben, indem sie sich in ein Gespräch begeben, ist der Gewalt ein Ende gesetzt. Arendt wendet sich hier konkret gegen »Hegels und Marx' großes Vertrauen in die dialektische ›Macht der Negation‹, kraft derer Gegensätze einander nicht zerstören, sondern bruchlos ineinander übergehen, weil Widersprüche die Entwicklung vorantreiben und nicht lähmen«. Dies beruhe »auf einem viel älteren philosophischen Vorurteil, nämlich dem, daß das Böse nichts anderes sei als die Privation des Guten und daß Gutes aus Bösem entstehen könne, als sei das Böse nur die vorläufige Manifestation eines noch verborgenen Guten. Solche traditionellen Denkwege sind gefährlich geworden. Sie werden von vielen geteilt [...] – aus dem einfachen Grund, weil sie Hoffnung wecken und Furcht vertreiben: eine trügerische Hoffnung dient dazu, begründete Furcht zu beruhigen.«¹³³ Macht und Gewalt aber seien *niemals* auseinander ableitbar.¹³⁴

An dieser Stelle ist zweierlei zu betonen: Zunächst, dass die Macht immer ergreifbar ist und dies unabhängig von der Gewalt der Herrschenden. Macht ist auf nichts angewiesen als auf eine Gruppe Menschen, die gemeinsam für etwas einzutreten bereit sind. Sie ist – ganz im Gegensatz zu Gewalt – nicht auf Mittel angewiesen, sondern liegt im Menschsein selbst. Die Trennung also verhindert, dass diese Möglichkeit in Vergessenheit gerät. In diesem Sinne spricht Arendt in ihrer *Sonning-Preis-Rede* von der »ganz besonderen Art, in der das dänische Volk und seine Regierung die in höchstem Maße explosiven Probleme angepackt und gelöst haben, die sich aus der Eroberung Europas durch die Nazis ergaben [...]. Oft habe ich gedacht, diese außergewöhnliche Geschichte [...] sollte Pflichtlektüre werden in all jenen Kursen der politischen Wissenschaft, die die Beziehung zwischen Macht und Gewalt behandeln; denn die häufige Gleichsetzung von Macht und Gewalt gehört zu den elementaren Fallstricken nicht nur der politischen Theorie, sondern auch der aktuellen politischen Praxis. Dieser Abschnitt in ihrer Geschichte bietet ein höchst lehrreiches Beispiel für das große Potential an Macht, das in der gewaltlosen Aktion und im Widerstand gegen einen Gegner mit weit überlegenen Gewaltmitteln liegt.«¹³⁵

Außerdem – und das halte ich für noch entscheidender – liegt einzig im Phänomen der Macht die Möglichkeit eines Zwischen, da diese *nur zwischen den Menschen* entsteht, wohingegen die Gewalt auch in der einzelnen Hand nicht an Stärke verlieren würde. In der Betonung dieses Zwischenraums, in dem Macht entsteht, liegt zugleich wieder das Neue, das Ungeplante, das aller Gewalt notwendig abgeht. Diese Macht besteht nur gerade so lange, wie sie diesen Zwischenraum erhält und ihn nicht erstickt, um *das eine Ziel* zu erreichen. Das machtvolle gemeinsame Gespräch, in dem die Einzelnen als absolut Verschiedene in Erscheinung treten, bietet zugleich die Möglichkeit zu freiem und spontanem Handeln und verwehrt sich so der Vereindeutigung, birgt aber immer auch die Gefahr, zur Erreichung eines Ziels doch die Vielen zu verschmelzen, um sie als Gewaltmittel nutzen zu können. Eine solche Verwandlung setzt die dann geformten, uni-

133 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*, S. 57.

134 Vgl. ebenda, S. 58.

135 Hannah Arendt [1975]: *Die Sonning-Preis-Rede*, S. 5.

formen Menschen fortan der Gefahr aus, dass die Gewalt von solchen Herrschaftsformen an sich gerissen wird, die auf eine lenkbare Masse angewiesen sind, da Macht, die nur als zur Verfügung stehendes Mittel aufgefasst wird, den Zwischenraum verdecken und so zu »Machtverlust und schließlich Ohnmacht« führen muss. Eine »politische Gemeinschaft« kann demnach nur durch ihr »jeweiliges Machtpotential« handlungsfähig werden. Dieses Potential liegt allein in der Sprache, denn Macht bildet sich immer dort, wo »Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten erscheinen, wo also Worte nicht leer und Taten nicht gewalttätig stumm sind, wo Worte nicht mißbraucht werden, um Absichten zu verschleiern, sondern gesprochen sind, um Wirklichkeiten zu enthüllen, und wo Taten nicht mißbraucht werden, um zu vergewaltigen und zu zerstören, sondern um neue Bezüge zu etablieren und zu festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen«¹³⁶.

Demnach liegt das Gute nicht einfach in der Verwirklichung von Macht, in der Formung von Interessengruppen, die dann einer Gewalt entgegenstehen können. Dieser Punkt ist interessant im Hinblick auf meine Ausführungen zu Ideen wie einem linken Populismus und der Vorstellung, das Politische basiere geradezu auf der Formung eines Feindbildes. Wenn das Böse, wie Arendt es vorstellt, aus Gedankenlosigkeit, Urteilslosigkeit und einem Sprechen erwächst, das nicht mehr fragt, sondern nur noch mitmacht und Eindeutigkeit behauptet, kann das Gute – das Menschliche, das Politik in die Welt ruft – nicht in einer ebensolchen Losigkeit bestehen, sondern muss dem ein Denken, ein Urteilen, ein Aussprechen und Ansehen des je Einzelnen entgegensetzen. Macht verweist auf die Möglichkeit, die im Sprechen liegt, darauf, dass ein gemeinsames Gespräch Welt schafft. Sobald diese Macht nur noch unisono schreit, vernichtet sie die Einzelnen, treibt sie in *die eine Richtung*, formt sie zu einem »einzigem, durch die Straßen sich wälzenden Leib«¹³⁷. Erringt ein solcher Körper den Sieg, verbleibt er *ein Körper*; damit hat er zwar den Feind besiegt, aber weder Freiheit noch Menschsein gewonnen. Sich in diesem Moment dann dieser »Verpackung entledigen [...] wie die Schlange ihrer Haut«¹³⁸, wie es weiter oben hieß, ist dann nicht mehr möglich, da der Sieg auf einer Vereinheitlichung beruht und nicht einfach ausgetauscht werden kann. Aus eben diesem Grund beharrt Arendt so unermüdlich auf ihrer Unterscheidung der Revolutionen. Um Freiheit und Neuanfang gründen zu können, muss die Macht notwendig lückenhaft verbleiben und darf es nicht zu einer Verschmelzung kommen; die absolute Verschiedenheit muss in ihrer Absolutheit bewahrt werden.

Diesem Gedanken möchte ich mich im Folgenden anhand der Arendt'schen Trennung menschlicher Tätigkeiten weiter annähern: Inwiefern ist die Handlung dasjenige, das als leerer Raum übrigbleibt, wenn die Fragen nach dem Arbeiten und dem Herstellen beantwortet sind? Was aber kann Handlung noch sein, wenn sie weder Arbeit für das Überleben noch ein kunstvolles Herstellen von Dingen bedeutet? Was heißt dann noch Tätig-Sein? Der Begriff der Handlung ist vor allem dadurch geläufig, dass er zur Bezeichnung desjenigen benutzt wird, das sich – wie auch in Werken der Literatur

136 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 252.

137 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 120.

138 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 24.

– zwischen einem Anfang und einem Ende zuträgt. Sie ist das zwischen den beiden Punkten sich Ereignende und strebt in diesem Sinne immer ihrem eigenen Ende zu. Dementsprechend versteht sie auch die Handlungstheorie als eine Tat, die auf einer Absicht und nicht auf Zufall beruht. Die Handlung wird hier dadurch von allgemeinem Tätigsein unterschieden, dass sie nicht bloß *geschieht*, sondern absichtsvoll *getan*, angestrebt und geplant wird. Als Beispiele für bloßes Tun gelten hier Niesen oder Blinzeln, die zwar getan werden, aber weder Wünschen noch Absichten folgen. Demzufolge geht jede Handlung auf einen *Grund* zurück, während sich das bloße Tun unter Verweis auf eine *Ursache* erklären lässt. Diese Unterscheidung macht besonders Elisabeth Anscombe stark: Gibt es eine Handlungs*ursache*, steht diese in unmittelbarem, absichtslosem Zusammenhang mit ihrer Wirkung und erklärt diese folglich kausal. Sprechen wir dagegen von einem Handlungs*grund*, beschreiben wir damit ein teleologisches Moment. In ihrer Schrift *Absicht* geht sie der Frage nach, was »Handlungen, die absichtlich sind, von solchen, die es nicht sind, [unterscheidet]«. Ihre Annahme ist, dass der Unterschied in der »Anwendung der Frage ›Warum?‹« liegen muss. Handele es sich um Gründe und nicht um Ursachen, seien sie auf dieses Warum »in einem bestimmten Sinne zugelassen [...]; der Sinn ist natürlich derjenige, in dem die Antwort, wenn sie bejahend ausfällt, einen Grund zum Handeln angibt.«¹³⁹ Donald Davidson hingegen geht davon aus, dass Gründe nur als bestimmte Fälle von Ursachen zu verstehen seien. In *Handlung und Ereignis* heißt es, dass »der gewöhnliche Begriff der Kausalität, der in den Erläuterungen nichtpsychologischer Dinge von Seiten der Wissenschaft oder des gesunden Menschenverstands eine Rolle spielt, auch für das Verständnis dessen wesentlich ist, was es heißt, aus einem Grund zu handeln, beim Handeln eine bestimmte Absicht zu haben, eine handelnde Person zu sein, dem bestmöglichen eigenen Urteil zuwiderzuhandeln oder frei zu handeln. Kausalität ist der Mörtel des Universums. Es ist der Kausalitätsbegriff, der unser Weltbild zusammenhält, ein Bild, das sich andernfalls in ein Diptychon des Geistigen und des Körperlichen zerspalten würde.«¹⁴⁰ Anscombes Unterscheidung halte ich vor allem wegen der Richtung der Frage für wichtig: Nach einer Ursache wird immer nur in Bezug auf die Wirkung gefragt, sie ist also immer untergeordnet. Über einen Grund lässt sich hingegen schon vor der eigentlichen Handlung sprechen, da eine Absicht als *Absicht* nicht von ihren Folgen abhängig ist.

Trotz dieses Unterschieds wird die Handlung selbst in beiden Fällen durch ihre Absicht definiert und gerade so von allem anderen Tun geschieden. Auch wenn im Alltäglichen die Rede einmal auf die Handlung eines Menschen kommt, wird diese immer als etwas Zweckhaftes begriffen – denn wir tun etwas und sind dann erst gewillt es als Tätigkeit zu benennen, wenn es *zu etwas gut* ist, wenn es etwas anstrebt. Dies zeigt sich auch in der rechtlichen Trennung zwischen Fahrlässigkeit und Vorsatz: Die Handlung setzt etwas vor, sie zielt auf etwas ab. Wenn über das Handeln gesprochen wird, ist es als Begreifbares und Beschränktes gedacht, werden entweder Handlungsmuster beschrieben oder vorgeschlagen; im Falle einer ethischen Handlungstheorie geht es sogar darum, ein *richtiges* Handeln festzulegen und für geboten zu erklären. Hier zeigt sich

139 G.E.M. Anscombe [1957]: *Absicht*. Übers./hg. v. John M. Connolly/Thomas Keuter. Freiburg/München 1986, S. 16.

140 Donald Davidson [1963]: *Handlung und Ereignis*. Frankfurt a.M. 2015⁴, S. 7.

bereits die Gefahr: Einer Handlung eine Absicht zugrunde zu legen, scheint zunächst Freiheit zu verheißen, insofern hierbei von der Vorstellung eines freien Willens ausgegangen wird – mein Handeln folgt aus meinem Wollen. Wenn sich die Handlung aber an Mustern oder Geboten orientiert, kann sie *frei* gerade nicht mehr sein – der Ansatz einer Zweck-Mittel-Beziehung hebt die Möglichkeit der Freiheit gerade auf. Aus diesem Grunde bemüht sich Arendt bei ihrer Annäherung an diesen Begriff, ihn aus aller Musterhaftigkeit hervorzuholen und die Freiheit zu betonen, die nur im Handeln möglich ist – sie geht hier wie in den meisten ihrer Versuche ganz neue Wege, die sich nicht einfachhin in eine Geschichte eingliedern lassen, sondern vielmehr je eine eigene Erzählung beginnen. Wichtig im Verständnis der Handlung ist für sie demzufolge nicht, dass diese absichtlich erfolgt, sondern gerade, dass sie *nicht* bloßes Mittel zum Zweck ist. Arendts Verständnis der Handlung zeichnet diese gerade als dasjenige Tun unter allem Tätigsein aus, das kein Ziel, kein Ende hat. Handeln ist das *nicht* zweckhafte, sondern *offene* Tun, das Raum für die Freiheit schafft – eine Freiheit aber, die eben nicht in der Möglichkeit liegt, selbst bestimmte Ziele zu erreichen, sondern »gleichbedeutend [ist] mit dem Einem-Anfang-Setzen-und-etwas-Beginnen«¹⁴¹. Handeln bedeutet für Arendt Freiheit und kann so niemals als Ziel gesetzt werden, weil sie kein Zustand ist, der hergestellt werden könnte; der politische Handlungs-Raum besteht immer nur gerade so lange, wie die Handlung andauert. Arendts berühmter Ausspruch »Der Sinn von Politik ist Freiheit«¹⁴² ist in dieser Weise zu verstehen: Politik heißt Frei-Sein, ihr Sinn ist die Freiheit – sie ist Anfang, nicht Ziel.

In der *Vita activa* stellt Arendt den Begriff der Handlung zunächst durch eine negative Betrachtung heraus – sie beschreibt, was Handlung *nicht* ist, indem sie dieser zwei andere Arten des Tätigseins entgegenstellt: das Arbeiten und das Herstellen. Eine Trennung zwischen zweckorientiertem Tätigsein und einem freien, von Notwendigkeiten unabhängigen Tun kannten schon die Griechen.¹⁴³ Aristoteles unterschied zwischen solchen Tätigkeiten, die der »Erhaltung dienen« oder »auf Erwerb gerichtet« waren und »Lebensweisen der Freiheit«¹⁴⁴: »Im Sinne der Griechen konnten weder Arbeiten noch

141 Hannah Arendt [1958-59]: *Was ist Politik?*, S. 49.

142 Ebenda, S. 28.

143 In einem Gespräch sagt Arendt, ihr Ausgehen von Unterscheidungen habe Aristotelische Wurzeln: »Ich beginne immer alles – ich will nicht allzu genau wissen, was ich tue –, ich beginne also immer alles, indem ich sage: A und B sind nicht dasselbe. Und dies kommt natürlich direkt von Aristoteles.« (Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 114.)

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

Gleichzeitig habe es aber für Aristoteles auch eine grundlegende Gemeinsamkeit zwischen Handeln und Herstellen gegeben: »So wie der Dichter seine Gedichte liebt, liebt der Wohltäter das Resultat seiner Wohltat, als z. B. das Leben, das er gerettet hat, und Aristoteles erinnert ausdrücklich, daß die Dichter, denen er die Wohltäter vergleicht, ja bekanntlich ihre Gedichte genau so leidenschaftlich lieben wie eine Mutter die Kinder, die sie geboren hat. Dies Beispiel, zumal in den zu seinen Erörterungen herangezogenen Illustrationen, zeigt deutlich, wie sehr hier die Vorstellung vom Handeln von den Erfahrungen beeinflusst ist, die dem Herstellen eigentümlich sind, und wie selbstverständlich es daher scheint, daß der Handelnde sich zum Resultat seines Handelns verhalten wird wie der Herstellende zum Werk seiner Hände. Dies ist umso auffallender und bezeichnender, als ja gerade Aristoteles an anderer Stelle so nachdrücklich auf einer Unterscheidung

Herstellen überhaupt einen βίος bilden, das heißt eine Lebensweise, die eines freien Mannes würdig ist und in der sich Freiheit manifestiert; da sie dazu dienten, das Notwendige herbeizuschaffen und das Nützliche zu produzieren, waren sie unfrei, nämlich gezwungen von den Nöten und Wünschen der Menschen.«¹⁴⁵ Diese Arbeiten unterlagen einem »doppelten Zwang, [...] dem Gezwungenwerden durch das Leben selbst und durch die Befehle des Herrn«¹⁴⁶ und wurden den Unfreien der Gesellschaft aufgebürdet: den Frauen, Sklaven und Kindern. Dies ermöglichte es den freien Männern, sich den gesellschaftlichen Fragen zuzuwenden und gemäß dieser Definition als freie Menschen zu leben: »Da die Menschen der Notdurft des Lebens unterworfen sind, können sie nur frei werden, indem sie andere unterwerfen und mit Gewalt zwingen, die Notdurft des Lebens für sie zu tragen.«¹⁴⁷ Denn nur im Handeln ohne Zwecke und ohne Angst um das alltägliche Überleben konnte ein Mensch diesem Verständnis nach frei sein.

Von solchem unfreien Tun ist also eines zu scheiden, das keinen Zweck verfolgt. Aristoteles teilt das nicht-nützliche Tätigsein noch einmal ein, in »das Leben, das im Genuß und Verzehr des körperlich Schönen dahingeht; das Leben, das innerhalb der Polis schöne Taten erzeugt; und das Leben des Philosophen, der durch Erforschen und Schauen dessen, was nie vergeht, sich in einem Bereich immerwährender Schönheit aufhält«¹⁴⁸. Für Platon ist nur das Fragen nach dem Ewigen wirklich wertvoll und so sind ihm die Erscheinungen der Welt nichts mehr als Schattenbilder; es war weiter oben bereits davon die Rede. Arendt schreibt zu Platons Gleichnis, es berichte davon, »wie der Philosoph sich von den Ketten befreien muß, die ihn an seine Mitmenschen fesseln, um dann in vollkommener Vereinzelung die Höhle zu verlassen, von seinen Mitmenschen weder begleitet noch gefolgt«¹⁴⁹. Das Denken und Erkennen der Wahrheit ist hier also eine Abwendung von der bloßen Erscheinungswelt wie auch den anderen Menschen.

In der Folge wendet sich Aristoteles sowohl gegen die Vorstellung der einsamen Schau als auch einer Ideenwelt, siedelt er das höchste Gut doch in der Politik an; diese sei diejenige »Disziplin [...], die am meisten leitet und anordnet. [...] Da nun die Politik sich die übrigen praktischen Wissenschaften zunutze macht und außerdem Gesetze darüber erlässt, was man tun und was man unterlassen soll, wird ihr Ziel das der anderen Kenntnisse mit umfassen, sodass dieses das Gut für den Menschen (*to anthrōpinon agathon*) sein wird. Denn auch wenn das Ziel dasselbe für den Einzelnen und den Staat

zwischen Handeln und Herstellen – [*prattein*] und [*poiein*] – besteht.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 245f.)

145 Ebenda, S. 23.

Thomas Gutschker bezieht sich auf eine Stelle in der *Vita activa* – »Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig, und nur das handeln kann als Tätigkeit überhaupt nicht zum Zuge kommen, ohne die ständige Anwesenheit einer Mitwelt« (Ebenda, S. 33f.) – und schreibt, es handele sich hier vermutlich um die »Paraphrase« einer Stelle aus Aristoteles' *Politik* (I.1, 1253a26-29), an der es heiße, »wer der politischen Gemeinschaft, d.h. ihrer Autarkie, nicht bedürfe [...], sei entweder ein Tier oder ein Gott«. (Thomas Gutschker [2002]: *Aristotelische Diskurse*, S. 155.)

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

147 Ebenda, S. 101.

148 Ebenda, S. 23.

149 Ebenda, S. 31.

ist, scheint größer und vollkommener doch das Gut des Staates, was das Erreichen ebenso wie das Bewahren betrifft.«¹⁵⁰ Innerhalb dieser Lebensweise in der Polis gelten Aristoteles »die lebendige Tat und das gesprochene Wort« als die größten menschlichen Fähigkeiten. Dies seien Tätigkeiten, »die keinen Zweck verfolgen [...] und kein Endresultat außerhalb ihrer selbst hinterlassen [...], deren volle Bedeutung sich vielmehr im Vollzug selbst erschöpft.«¹⁵¹

Diese Ergebnislosigkeit sei deshalb so grundlegend, weil sich durch eine Zielsetzung auch immer der Mensch selbst verändere, er sich selbst zum Mittel mache, dies Ziel zu erreichen: »Wie sehr sie [sc. die Griechen] sich der Folgen einer Gesinnung bewußt waren, die in Homo faber die höchste Möglichkeit des Menschen ansetzt, läßt sich vielleicht am besten an Platons berühmtem Streit mit Protagoras exemplifizieren, der die anscheinend selbstverständliche Feststellung gemacht hatte, daß »der Mensch das Maß aller Gebrauchsdinge (*χρήματα*) ist, derer, die sind, und derer, die nicht sind.« Denn Protagoras hat offenbar niemals gesagt, daß der Mensch das Maß aller Dinge schlechthin sei, wie die Überlieferung und die Standardübersetzungen es ihm unterschieben. Aber – und dies, scheint mir, ist der entscheidende Punkt – Plato hat, obwohl Protagoras nur von Gebrauchsdingen spricht, die sich ja selbstverständlich in ihrem Vorhanden- oder Nicht-Vorhandensein nach den sie brauchenden Menschen richten, sofort gesehen, daß dies auf Grund der Eigentümlichkeiten menschlicher Bedürfnisse dazu führen muß, daß nun der Mensch in der Tat das Maß aller Dinge wird. Denn wenn man vom Menschen als dem Maß der Gebrauchsdinge spricht, so meint man ja den Menschen, der braucht, benutzt und als Mittel verwendet, und nicht den Menschen, insofern er spricht und handelt und denkt; macht man ihn zum Maß der Gebrauchsdinge, so wird er sich schwerlich davon abhalten lassen, alle Dinge für seinen Gebrauch zu reklamieren, das heißt, alles als ein Mittel für einen möglichen Zweck zu betrachten, in jedem Baum schon das Holz zu sehen, und sich so zum Maßstab nicht nur der Dinge zu machen, deren Sein oder Nichtsein in der Tat von ihm anhängen, sondern von allem Vorhandenen überhaupt.«¹⁵² Sich ein Ziel setzen muss immer auch heißen: Die *Offenheit* der Frage beenden, der *Antwort* zuarbeiten, die *Gegenwart* zum *Mittel* nehmen.

Dieses Verständnis der Handlung entspricht dem Arendt'schen vollkommen; allerdings geht Arendt davon aus, dass sowohl Platon als auch Aristoteles letztlich die *Vita contemplativa* der *Vita activa* vorziehen. So sieht Arendt den Ursprung der Vorstellung, »die Kontemplation« besäße einen »außerordentlichen Vorrang [...] vor Tätigkeiten aller Art, auch der politischen des Handelns« bei den Griechen: Bereits bei Platon werde »die

150 Aristoteles [ca. 334 v. Chr.]: *Nikomachische Ethik*. Übers. und hg. v. Ursula Wolf. Hamburg 2006, S. 44f./1094a.

151 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 261.

Grit Straßenberger betont, dass Arendt »in Aristoteles' Unterscheidung zwischen Hervorbringen (*poiesis*) und Tun (*praxis*) [...] vor allem die Ausbildung eines nicht-herrschaftlichen Politikbegriffs« erkenne: »Im Gegensatz zum instrumentellen Charakter des Herstellens, das auf ein vorher festgelegtes Ziel hin einen Realisierungsprozess ins Werk setzt, an dessen Ende eben ein Produkt steht, das als Entwurf den Herstellungsprozess leitete, geht politische Praxis bei Aristoteles im Tun und Handeln selbst auf.« (Grit Straßenberger: *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg 2015, S. 60.)

152 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 187f.

utopische Ordnung der Polis von der überlegenen Einsicht der Philosophen geleitet«; ebenso sei »Aristoteles' Aufzählung der freien Lebensweisen deutlich geleitet von dem Ideal der Kontemplation«¹⁵³. Beide sähen »das dialogische Denken nur für den Weg an [...], auf dem Seele und Geist sich für das Anschauen einer Wahrheit vorbereiteten, die selbst jenseits alles denkenden Sprechens oder sprechenden Denkens liegt und daher auch in Worten nicht mehr gefaßt werden kann. Worte sind, wie Plato meint, zu »schwach« für das Wahre, das daher überhaupt in der Rede nicht gefaßt werden kann, und Aristoteles bestimmte das höchste Vermögen der Menschen, den νοῦς, als eine Fähigkeit, der sich das zeigt, »von dem es einen λόγος nicht gibt.«¹⁵⁴ Arendt übersetzt »lógos« als »redendes Argumentieren«, »nous« als »Fähigkeit der Kontemplation, die gerade dadurch ausgezeichnet ist, daß ihr kein Reden oder Sprechen entspricht«¹⁵⁵. Beide seien »bei allen anderen tiefgreifenden Unterschieden« darin einig, »daß das Ende und Ziel allen Philosophierens [...] in einem Zustand der Sprachlosigkeit, einer Anschauung, die sich in Worten nicht mitteilen läßt, bestehen soll«¹⁵⁶.

Arendt teilt mit beiden eine grundsätzliche Skepsis gegenüber einem Sprechen, das in seiner Benennung verallgemeinert, was nicht allgemein zu fassen ist. Während die Griechen die großen Fragen als Konsequenz aber aus dem politischen Leben herauslösen wollen, sieht Arendt die einzige Möglichkeit, um dem Einzelnen und Echten näherzukommen, einzig zwischen den Menschen, einzig im Sprechen selbst, das sich – *sprechend* – aus seinen eigenen Beschränkungen befreien und ermächtigen muss. Folglich entwickelt Arendt ihren eigenen Handlungsbegriff in Abgrenzung zu diesem griechischen Verständnis und beendet ihre Einleitung der *Vita activa* mit den folgenden Worten: »Wenn [...] meine Aneignung des Begriffs der *Vita activa* in offenkundigem Widerspruch zur Tradition steht, so nicht, weil ich die Gültigkeit der Erfahrungen, die zu der Unterscheidung zwischen einer *Vita activa* und einer *Vita contemplativa* führten, bezweifle; woran ich zweifle, ist vielmehr lediglich die hierarchische Ordnung, die dieser Unterscheidung von Anfang an anhaftete. Das heißt nicht, daß ich den überlieferten Begriff von Wahrheit als etwas, was dem Menschen wesentlich immer gegeben ist [...] bestreiten oder auch nur zur Diskussion stellen möchte, oder daß ich mich dem neuzeitlichen, pragmatischen Wahrheitsbegriffe, demzufolge der Mensch nur wissen kann, was von Menschen gemacht ist oder im Prinzip auch von ihnen gemacht werden kann, etwa verpflichtet fühlte. Mein Einwand gegen die Tradition besteht wesentlich darin, daß durch das in der überlieferten Hierarchie der Kontemplation zuerkannte Primat die Gliederungen und Unterschiede innerhalb der *Vita activa* verwischt oder nicht beachtet worden sind«¹⁵⁷.

Zurück zu Arendts Unterscheidung: *Gleich* sind sich Arbeiten und Herstellen darin, dass sie einem Zweck dienen; sie haben ein klares Ende und Ziel, auf das sie hinauslaufen, nämlich den hergestellten oder erarbeiteten Gegenstand. *Unterscheiden* aber tun sie sich

153 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 24.

154 Ebenda, S. 370.

155 Ebenda, S. 37.

156 Ebenda, S. 385.

157 Ebenda, S. 26f.

grundlegend durch das, was sie hervorbringen¹⁵⁸: Das Arbeiten ist für das Überleben der Menschen zuständig. Hierunter fallen all solche Tätigkeiten, die das Sorgen um den Körper und seine Umgebung betreffen, so zum Beispiel die Beschaffung von Nahrung und Bekleidung. Hervorbringen tut die Arbeit demnach Lebens-Mittel im weitesten Sinne, die zum direkten Verzehr oder sonstigen Gebrauch dienen und sich also ständig im »Kreislauf von Produktion und Konsumtion«¹⁵⁹ befinden. Sie stehen darin in absolutem Gegensatz zu den Früchten des Herstellens: Dieses umfasst in Arendts Terminologie die Erschaffung von Gebäuden, Denkmälern und Kunstwerken. Herstellen meint in diesem Sinne das zweckvolle Hervorbringen von etwas, das als solches Bestand hat. Die Haltbarkeit dieser Gegenstände »verleiht der Welt als Gebilde von Menschenhand die 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.«¹⁶⁰ Die Produkte des Herstellens sind zwar mit der gemeinsamen Welt der Menschen verbunden, da sie oftmals für diese hergestellt wurden und zum Bestehen der Welt beitragen sollen; trotzdem kann das Herstellen von einzelnen Menschen vollzogen werden, sodass es nicht auf die Pluralität der Menschen angewiesen ist. Während das Arbeiten dem biologischen Prozess des Körpers entspricht und also in keiner Weise über die Natur hinauskommt, zeigt sich im Herstellen nach Arendt das Widernatürliche des Menschen, der ansonsten in erheblichem Maße von der Natur abhängig ist. Das Herstellen produziert eine künstliche Welt von Dingen, die der Natur widerstehen und ein Leben überdauern können. So steht das Herstellen in besonderer Weise im Gegensatz zum Handeln, weil jenes der Welt ihre Beständigkeit gibt, dieses aber gerade das Unbeständige und Momenthafte darstellt. Nach Arendt haben die Menschen ein gleichzeitiges Bedürfnis nach Beständigkeit wie auch nach Veränderung; so kommt den hergestellten Dingen die Aufgabe zu, »menschliches Leben zu stabilisieren, und ihre Objektivität liegt darin, daß sie der reißenden Veränderung des natürlichen Lebens [...] eine menschliche Selbigkeit darbieten, eine Identität, die sich

158 »Daß die klassische Antike den Unterschied zwischen Arbeiten und Herstellen ignoriert hat«, scheint Arendt »nicht überraschend«, da die »eigentlich politischen Unterscheidungen zwischen privat und öffentlich, zwischen dem Haushaltsbezirk und dem öffentlichen Bereich, den Sklaven, die Haushaltsinsassen waren, und ihrem Herrn, der sich frei auf der Agora bewegte, zwischen Tätigkeiten, die im Verborgenen geübt, und solchen, die wert waren, gesehen, gehört und erinnert zu werden, [...] alle sonstigen Unterschiede [überschattete]«. (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 102.)

159 Maïke Weißpflug/Jürgen Förster [2011]: *The Human Condition/Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 65. (Im Folgenden zitiert als: Maïke Weißpflug/Jürgen Förster: *The Human Condition*.)

160 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 161.

»Das Herstellen erzeugt einen dauerhaften Lebensraum und eine Umwelt, vermittels deren sich die Menschen die Erde bewohnbar machen. Alles menschliche Leben entfaltet sich in einem solchen Lebensraum und einer solchen Umwelt. Ohne eine Welt mehr oder minder beständiger Gegenstände, Gebäude, Artefakte und Strukturen, die die bloße Lebensspanne eines einzelnen Sterblichen überdauern, würde das menschliche Leben den Schatten in Platons Höhlengleichnis ähneln. Es würde kommen und gehen, ohne irgendeine Spur zu hinterlassen.« (Seyla Benhabib [1996]: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, S. 212.)

daraus herleitet, daß der gleiche Stuhl und der gleiche Tisch den jeden Tag veränderten Menschen mit gleichbleibender Vertrautheit entgegenstehen«¹⁶¹.

So liegt der maßgebliche Unterschied in der Beständigkeit ihrer Produkte: Die Arbeit bringt Dinge zum Vorschein, die nach kurzem Aufenthalt in der Welt in den »Schoß der Natur«¹⁶² zurückkehren, »die sie hervorgebracht hat, sei es, daß der Prozess des menschlichen Lebewesens sie verzehrt hat oder daß sie ohne dieses Zwischenstadium in das Wesen und Verwesen der Natur zurückfallen. In der ihnen vom Menschen verliehenen Gestalt, durch die sie in der vom Menschen hergestellten Dingwelt für einen kurzen Moment erscheinen, als gehörten auch sie dazu, verschwinden sie schneller als ein anderes Ding.«¹⁶³ Skulpturen aber, die ein Beispiel für das Produkt eines Herstellungsprozesses darstellen, werden gerade auch wegen ihrer Beständigkeit hervorgebracht, um kommenden Generationen Geschichten weiterzutragen. Die Arbeit dient den »privaten« Menschen, das Herstellen der »Welt«. »Was die Verbrauchsgüter für das Leben des Menschen bedeuten, bedeuten die Gebrauchsgegenstände für seine Welt.«¹⁶⁴ Und später: »Das Werk unserer Hände, und nicht die Arbeit unseres Körpers, Homo faber, der vorgegebenes Material bearbeitet zum Zwecke der Herstellung, und nicht des Animal laborans, das sich körperlich mit dem Material seiner Arbeit »vermischt« und ihr Resultat sich einverleibt, verfertigt die schier endlose Vielfalt von Dingen, deren Gesamtsumme sich zu der vom Menschen erbauten Welt zusammenfügt.«¹⁶⁵ Trotz dieses Unterschiedes gehören beide Tätigkeiten dadurch zusammen, dass sie in ihrem Wesen unfrei sind; beide verfolgen sie einen klaren Zweck, nämlich den je herzustellenden oder zu erarbeitenden Gegenstand. Beide also sind auf ihre Weise berechenbar und scheinen so verlockend ungefährlich. In diesem Sinne spricht Arendt davon, »wie schwerwiegend und scheinbar unlösbar die Problematik des Handelns« sei, mit dem es sich *nicht* in dieser Weise verhält: »[W]ie groß [ist] daher die Versuchung, die ihm eigenen Risiken und Gefahren dadurch zu beseitigen, daß man das allzu zerbrechliche Bezugsgewebe, in dem die Angelegenheiten der Menschen untereinander sich verstricken, durch die so viel verlässlicheren und solideren Tätigkeiten, mit denen wir der Natur entgentreten und die Welt der Dinge errichten, stützt und verstärkt, bis es zerreißt.«¹⁶⁶ Menschliches aber ist gerade dort nicht zu finden, sondern nur in der gefährlichen Unberechenbarkeit des Handelns. Diese verlässlichen Tätigkeiten bringen im hier dargestellten Sinn die Gefahr mit sich, durch ihre Allgemeinheit dasjenige zu verdecken, das den Menschen zum Menschen macht: seine absolute Verschiedenheit. Demnach handelt es sich bei der Frage nach dem Guten immer auch um eine Suche nach der menschlichen Handlung, einem Tun, das die Menschen in ihrer Freiheit zeigt, das dem Verlässlichen seine Verlassenheit vor Augen führt.

161 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 162.

162 Ebenda, S. 115.

163 Ebenda.

164 Ebenda, S. 112.

165 Ebenda, S. 161.

166 Ebenda, S. 293.

Einzig in der ziellosen Handlung können die Menschen als sie selbst und so als zweiseitige Einsame erscheinen, denn das Handeln ist die einzige Tätigkeit, die sich direkt zwischen den Menschen vollzieht. Im Gegensatz zum Arbeiten und Herstellen, die in keinem Bezug zu *den* Menschen stehen, ist das Handeln auf die Pluralität der Menschen angewiesen: »Das Handeln bedarf einer Pluralität, in der zwar alle dasselbe sind, nämlich Menschen, aber dies auf die merkwürdige Art und Weise, daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird.«¹⁶⁷ Dass die Menschen solche Wesen sind, die nur in der Gemeinschaft wirklich *sind*, die erst in der Gemeinschaft zu *Jemanden werden*, klingt zunächst nach einer bloßen Wiederholung der hergebrachten Vorstellung: dass der Mensch allein nicht sein könne, dass er wesentlich als ein »zoon politikon« zu begreifen sei. Der Gedanke muss aber in aller Drastik verstanden werden: Der Mensch ist *nur dann Mensch*, wenn er mit Anderen zusammen ist, wenn er mit ihnen spricht. Dies aber sei, so Arendt – ganz entgegen dem Glauben der Philosophie –, alles andere als *natürlich*; aus eben diesem Missverständnis heraus könne diese »niemals auch nur den Ort finden, an dem Politik entsteht«. Der philosophische Glaube, dass es »im Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre«, führt also notwendig in die Irre. »Dies gerade stimmt nicht; der Mensch ist a-politisch: Politik entsteht im Zwischen-den-Menschen.«¹⁶⁸ Innerhalb solcher Gespräche in Pluralität kann der Mensch ein »Wer-er-ist«¹⁶⁹ sein, ein Unvergleichbarer, denn unvergleichbar ist er *in seinem Sprechen*, seinen offengelegten Gedanken. Insofern ist jede Handlung auf die Sprache angewiesen; nur im Ausspruch zeigen wir uns als wir selbst, geben wir uns den Anderen zu erkennen: und in dieser Gründung erst wird die Politik gegründet, um dann zu bestehen, solange wir handeln – sie ist nicht immer schon *natürlich* verfügbar.

167 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 17.

168 Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik?*, S. 11.

In der *Vita activa* schreibt Arendt, das bloße Zusammenleben der Menschen sei für Platon und Aristoteles gerade die Eigenschaft des Menschen, die ihn *nicht* ausmache; zwar hätten beide »gewußt, daß der Mensch nicht außerhalb der Menschengesellschaft leben kann, aber dies gerade galt ihnen nicht als eine spezifisch menschliche Eigentümlichkeit, sondern im Gegenteil als etwas, was menschliches und tierisches Leben miteinander gemein haben und was daher unter keinen Umständen zu den eigentümlichen Grundbedingungen des Menschlichen gerechnet werden kann. Das natürliche, gesellschaftliche Zusammenleben des Menschengeschlechts galt als eine dem Menschen durch die Notwendigkeiten seines biologischen Lebendigseins auferlegte Begrenzung, gerade weil diese Notwendigkeiten ja offenbar für das menschliche Leben die gleichen sind wie für andere Formen organischen Lebens.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 35)

Ausgezeichnet aber werde er durch das *politische* Zusammenleben, das keineswegs eine Selbstverständlichkeit sei, wie es die gewöhnliche Auslegung oftmals darstelle. Dieses Verständnis des Aristotelischen Begriffs beruhe allerdings auf einem »postklassischen Mißverständnis«: »Aristoteles, für den das Wort »politikon« durchaus ein Adjektiv der Polis-Organisation und nicht eine beliebige Bezeichnung für menschliches Zusammenleben überhaupt war, meinte keineswegs, daß alle Menschen politisch seien oder daß es Politik, nämlich eine Polis, überall gäbe, wo Menschen lebten. [...] Was er meinte, war lediglich, daß es eine Eigentümlichkeit des Menschen ist, daß er in einer Polis leben kann und daß diese Polis-Organisation die höchste Form menschlichen Zusammenlebens darstellt.« (Hannah Arendt [1958-59]: *Was ist Politik?*, S. 37.)

169 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 223.

Zunächst zeigt sich die Handlung als auf die Sprache angewiesen, insofern sie sich erst durch das gesprochene Wort in einen Bedeutungszusammenhang einfügt. Solches einfügendes Sprechen aber soll die Handlung nicht erklären, vielmehr zeigt es die Tätige, es zeigt, dass *sie* es ist, die handelt. Gleichzeitig beruft diese sich im Sprechen auf andere Taten: Der Mensch, der in der Geschichte und den Geschichten steht, fügt diesen im Sprechen immer zugleich etwas hinzu, denkt sie weiter, denkt so gleichzeitig das absolut Neue und doch in einem Zusammenhang mit den anderen Gedanken – sowohl alten als auch gegenwärtigen. »Erst durch das gesprochene Wort fügt sich die Tat in einen Bedeutungszusammenhang, wobei aber die Funktion des Sprechens nicht etwa die ist, zu erklären, was getan wurde, sondern das Wort vielmehr den Täter identifiziert und verkündet, daß er es ist, der handelt, nämlich jemand, der sich auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann und sagen, was er weiterhin zu tun beabsichtigt.«¹⁷⁰ Einzig das »Gesehen- und Gehörtwerden«¹⁷¹ kann die Existenz einer Handlung bezeugen, da sie, im Gegensatz zum Herstellen und Arbeiten, keine Produkte hervorbringt: Die Handlung lässt sich niemals festsetzen. Das gemeinsame Gespräch verfolgt also niemals einen Nutzen und darf so nicht der Informationsweitergabe oder Vermittlung dienen; solches Sprechen nennt Arendt bloßes Gerede: »Wenn Sprechen ›Mittel zum Zweck‹ wird, ist es in der Tat ›bloßes Gerede‹, weil es überhaupt über nichts mehr Aufschluß gibt, also dem eigentlichen Sinn des Sprechens geradezu zuwiderläuft.«¹⁷² Aufschluss bedeutet nicht Einordnung im Sinne eines begrifflichen Erkennens, sondern ein Aufschließen und Erscheinen von Einzelheit. Und diese bedarf eines Wesens, das durch seine eigene absolute Verschiedenheit fähig ist, diese zu denken. Es geht darum, eine Frage aus verschiedenen Blickpunkten zu betrachten, die Sache selbst und die Sprechenden so in gewissem Sinne aufzuschließen, immer anders nach einer Sache zu fragen und so gemeinsam zu sprechen: Folglich geht es nicht darum, gegenüber oder füreinander zu antworten, sondern miteinander zu fragen. Solange sich mein Tätigsein auf Nicht-Menschliches bezieht, bin auch ich selbst im Grunde nicht mehr als ein Ding: eine Kraft, ein Wirkendes.

In diesem Sinne ist das Verhältnis zwischen Urteil und Handlung noch einmal verdeutlicht, auf das ich zu Anfang hingewiesen habe: Die Handlung ist nur Handlung, wenn sie auf einem gemeinsamen Urteilen beruht, einem Gespräch, das von verschiedenen Standpunkten aus die eine Sache betrachtet, das erst im Zwischenraum der Sprechenden die Sache als sie selbst neu entdeckt und so einen Blick auf sie wirft, der des »Augenblickes reines Bleiben« ertragen kann, der im »Zuwurf eines Augenblicks« auf dessen »Ankunft«¹⁷³ wartet. Wenn nun das Urteil eine Tätigkeit ist, die auf der erweiterten Denkungsart beruht, also auf jenem Sich-in-andere-Hineinversetzen-und-vonderer-Standpunkt-aus-Denken, dann muss die Handlung noch in anderer Weise auf der Sprache – nämlich auf einer Art Verständigung mit Anderen – beruhen, auf einer

170 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 218.

171 Ebenda, S. 73.

172 Ebenda, S. 221.

173 Hannah Arendt [1951]: *Ohne Titel*. In: dies.: *Ich selbst, auch ich tanze. Die Gedichte*. München/Berlin 2015, S. 49f.

Art von Kommunikation. Und diese Kommunikation ist es, die Arendt das Wesen des Menschseins nennt, dieses besteht darin: »anderen in der Welt zu erscheinen, von ihnen wahrgenommen zu werden, sich mit ihnen zu verständigen«¹⁷⁴. In der Welt als ich selbst zu erscheinen, heißt also, mich auszusprechen und mich dadurch als ich selbst zu zeigen – meinen daimon erscheinen zu lassen, wie es oben hieß. Dementsprechend ist kein Handeln denkbar, das sich ohne Worte vollzöge: »Gäbe es [...] wirklich ein prinzipiell wortloses Handeln, so wäre es, als hätten die aus ihm resultierenden Taten auch das Subjekt des Handelns, den Handelnden selbst, verloren; nicht handelnde Menschen, sondern Roboter würden vollziehen, was für Menschen grundsätzlich unverständlich bleiben müsste. [...] Wortloses Handeln gibt es strenggenommen überhaupt nicht, weil es ein Handeln ohne Handelnden wäre.«¹⁷⁵ Die Pluralität als solche – so ist bei Seyla Benhabib zu lesen – drückt sich *im Sprechen selbst* aus.¹⁷⁶ Wenn die Menschen in dieser Weise als sie selbst erscheinen, machen sie einen neuen Anfang, ein neues Denken und Verstehen insofern möglich, als sie eine Weise *sich* auszusprechen in die Welt bringen, die es vorher noch nie gegeben haben kann, weil es *sie selbst* nicht gab. Demnach ist Handeln für Arendt die einzige Tätigkeit, in der sich die Gebürtlichkeit der Menschen zeigt, von der bereits die Rede war. »Was den Menschen zu einem politischen Wesen macht, ist seine Fähigkeit zu handeln; sie befähigt ihn, sich [...] Unternehmungen zuzuwenden, die ihm nie in den Sinn hätten kommen können, wäre ihm nicht diese Gabe zuteil geworden: etwas Neues zu beginnen.«¹⁷⁷ Anfangen bedeutet also Handeln und so handelnd einen Anfang in der Welt zu setzen.

In einem Gespräch betont Arendt die »aufschließende Qualität« des gesprochenen Wortes; diese trennt sie von seinem bloß »kommunikativen Wert«: »Wir alle wachsen mit einem gewissen ererbten Wortschatz auf. Wir müssen dann diesen Wortschatz überprüfen. Und dies nicht nur, indem wir herausfinden, wie dieses oder jenes Wort gewöhnlich gebraucht wird, woraus sich eine gewisse Anzahl von Verwendungen ergibt. Diese Verwendungsweisen sind dann legitim. Meiner Meinung nach hat ein Wort vielmehr eine viel engere Beziehung zu dem, was es ausdrückt oder was es ist, als nur die Art und Weise, in der es zwischen Ihnen und mir gebraucht wird. Das heißt, Sie schauen nur auf den kommunikativen Wert des Wortes. Ich schaue auf die aufschließende Qualität. Und diese aufschließende Qualität hat natürlich immer einen geschichtlichen Hintergrund.«¹⁷⁸ Es geht weder beim Urteilen noch beim Handeln darum, die eigene Meinung bloß kommunizieren zu können, wie oben bereits in Bezug auf Weißpflugs Annahme bemerkt, Urteile seien für Arendt einzig an ihrem »Kommunikations- und Austauschprozess [...] zu messen.«¹⁷⁹ Das gesprochene Wort als Aufschließendes zu hören bedeutet, auf das Wort selbst zu hören, es zu deuten, die Deutung der je Anderen zu hören, durch den Zwischenraum zwischen all diesen Positionen zu versuchen, dem Wort selbst eine Stimme zu geben. Dementsprechend geht es nicht allein darum, was

174 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 113.

175 Ebenda, S. 218.

176 Seyla Benhabib [1996]: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, S. 99.

177 Hannah Arendt [1970]: *Macht und Gewalt*, S. 81.

178 Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 98.

179 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 85.

ein Wort für die jeweils Sprechenden meint, sondern auch – oder vor allem – darum, was *es selbst* meint: nicht aber im Allgemeinen, sondern *jetzt*. Dieses Einzelne, das es also jetzt meint, kann weder die eine noch die andere Sprechende allein schon meinen, es kann nicht von einer Seite gemeint und dann so überzeugend vorgebracht werden, dass die Gegenseite irgendwann überläuft und so ein Übergewicht – oder *eine* Fließrichtung – erzeugt wird. Vielmehr kann es einzig als es selbst gemeint sein im Zwischenraum, der im Gespräch entsteht; es zeigt sich *jetzt* in der Betrachtung und Beurteilung durch die Verschiedenen. Im Gespräch über diese verschiedenen Auslegungen zeigt sich dann nicht, welche besonders überzeugend ist oder sich besonders gut mitteilen ließe – es zeigt sich vielmehr zwischen allen Auslegungen eine *andere*, eine, die das absolut Verschiedene meint, es vielleicht *auf*-sagt.

Ein handelndes Sprechen ist für Arendt nicht nur auf die Offenheit der Sprechenden, sondern in gewissem Sinne auch auf die Offenheit des Ortes angewiesen: Es ist einzig möglich in der Öffentlichkeit. Meines Erachtens geht es hier aber nicht um einen bestimmten Ort, sondern vielmehr darum, *wer* dort erscheinen kann. Ein solches Sprechen kann nur zwischen Gleichen stattfinden, weil sich allein zwischen diesen ein Zwischen auf tun kann, das nicht durch Hierarchie bereits bewertet – und folglich benannt, ausgefüllt – ist. Im Privaten herrscht für Arendt immer Ungleichheit, hier sind die Menschen der Notwendigkeit unterworfen und in stetem Kampf. Inwiefern muss also das Gespräch in der Öffentlichkeit stattfinden, wo genau lässt sich die Grenze zwischen privat und öffentlich ziehen? Sophie Loidolts Thesen zu Arendts Erscheinungsbegriff legen die Vermutung nahe, Erscheinen wäre eine Art Selbstverständlichkeit, etwas, das eintritt, sobald die Menschen ihre privaten Räume verlassen. Sie schreibt: »Arendt würde entgegen Husserl und Heidegger sagen: ›Ich bin nicht *erst* in der Welt und *dann* erscheine ich manchmal und manchmal nicht‹, sondern In-der-Welt-Sein heißt wesentlich in die Welt eintreten, indem ich in ihr erscheine [*»appear«*] und sie zu verlassen, indem ich aus ihr verschwinde [*»disappear«*]. In Bezug auf das Erscheinen vor Anderen in der Welt könnte man es so formulieren: ›Ich bin nicht erst mit Anderen und dann erscheine ich manchmal vor ihnen und manchmal nicht, sondern Mit-Anderen-Sein heißt wesentlich vor ihnen zu erscheinen.«¹⁸⁰

Dies würde bedeuten, dass ›Welt‹, die Arendt als den Raum begreift, der zwischen den Sprechenden entsteht, einfachhin da ist, sobald ich mich außerhalb des Privaten befinde. Weiterhin geht Loidolt davon aus, dass Arendt weder eine sprachphilosophische noch eine konstruktivistische Haltung gegenüber der Frage nach Realität einnehme; vielmehr basierten Wahrnehmung, Erfahrung und Erscheinung auf sinnlichen Empfindungen: »Reflexion oder Auslegung kommt definitionsgemäß immer zu spät, um die Faktizität des Realen ›erklären‹ zu können.«¹⁸¹ Bedeutet das also, dass die Menschen, sobald sie in die Außenwelt treten, sobald sie rein sinnlich ihre Umgebung wahrnehmen, als sie selbst erscheinen? Wäre dem so, schiene mir Arendts Warnung vor einem Schwinden der Öffentlichkeit und einer Ausbreitung des Gesellschaftlichen sinnlos; so auch die eben erwähnte Trennung zwischen Sprechen und bloßem Gerede.

180 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 75. [Übersetzung der Autorin.]

181 Ebenda, S. 72. [Übersetzung der Autorin.]

Als-ich-selbst-Erscheinen, als absolut Verschiedene, ist immer nur potentiell möglich, keinesfalls natürlich gegeben.

Die Frage ist, in welchem Verhältnis ›Realität‹ und ›Welt‹ hier zueinander stehen. Loidolt definiert ›Welt‹ in Arendts Sinne so: »Arendt entwickelt drei miteinander verbundene Begriffe von ›Welt‹, welche nicht als abgetrennte Bereiche gedacht werden sollen: Erstens, die ›Erscheinungswelt‹ als grundlegender Bereich der Erscheinungen, in dem Erscheinen gleichzeitig Sein bedeutet; zweitens, die Welt der Objekte und der Objektivität, *die Dingwelt*; und drittens *die Mitwelt* oder das ›zweite Zwischen‹, das durch unsere intersubjektiven Beziehungen entsteht und das all diese Bedeutungen in der einen Welt, in der wir als Menschen existieren können, zusammenhält.«¹⁸² Meines Erachtens ist das einzige Erscheinen der Menschen, das keiner Voraussetzung bedarf, das durch die Geburt gegebene. Loidolt weist darauf hin, dass Arendt »Erscheinung« innerhalb ihrer Schriften unterschiedlich definiere. Während der Erscheinungsraum in *Vita activa* ein *Produkt* menschlicher Sprache und Handlung beschreibe, sei in *Vom Leben des Geistes* die Erscheinung selbst dessen ontologische Vorbedingung. Zu den letztgenannten Ausführungen heißt es dann weiter, Arendt entwickle dort eine »phänomenologische Theorie des Lebens«¹⁸³. Loidolt bezieht sich hier auf die folgende Stelle: »[J]ede Spezies lebt in ihrer eigenen Welt. Doch allen mit Sinnen begabten Geschöpfen ist die Erscheinung als solche gemeinsam: erstens eine erscheinende Welt, und zweitens die – womöglich noch wichtigere – Tatsache, daß sie selbst erscheinende und verschwindende Wesen sind, daß es vor ihrer Ankunft schon immer eine Welt gegeben hat und nach ihrem Abtreten immer eine geben wird. Leben heißt in einer Welt leben, die schon vor einem da war und nachher weiter da sein wird.«¹⁸⁴ Loidolt entnimmt dem, dass es zwei Weisen der Erscheinung gebe, von denen die weltbildende als die grundlegendere zu begreifen sei.

Dem stimme ich insofern zu, als Arendt tatsächlich in zweifacher Weise von Erscheinung spricht: zum einen im Sinne eines Sich-in-die-Welt-Bringens, das bedeutet, den Anderen als Selbst zu erscheinen – dies ist nur in der Pluralität möglich –, zum anderen im Sinne eines In-die-Welt-Kommens, das jedes Geborensein an sich bedeutet. In diesem singulären Erscheinen zeigt sich bereits die absolute Verschiedenheit der je Geborenen und so ist immer auch die Möglichkeit geboren, als ein Jemand zu erscheinen. In diesem Sinne heißt es bei Arendt, dass Geborenwerden ein Erscheinen,

182 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 93. [Übersetzung der Autorin.]

183 Ebenda [Übersetzung der Autorin.]; vgl. außerdem: ebenda, S. 102.

184 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 30.

In der englischen Fassung heißt es: »[E]very animal species lives in a world of its own. Still, all sense-endowed creatures have appearance as such in common, first an appearing world and second, and perhaps even more important, the fact that they themselves are appearing and disappearing creatures, that there always was a world before their arrival and there always will be a world after their departure. To be alive means to live in a world that preceded one's own arrival and will survive one's own departure. On this level of sheer being alive, appearance and disappearance, as they follow upon each other, are the primordial events, which as such mark out time, the time span between birth and death.« (Hannah Arendt: *The Life of the Mind*. Vol. 1: *Thinking*. New York 1977, S. 20; zitiert nach: Sophie Loidolt: *Phenomenology of Plurality*. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity. London/New York 2018, S. 102.)

Sterben ein Verschwinden – appear/dis-appear – bedeutet. In der Gebürtlichkeit an sich ist angelegt, dass der Mensch sich durch eine zweite Geburt in die Welt bringen kann, indem er als ein Jemand – als *er selbst* – erscheint. In dieser Weise erscheinen und so zugleich einen Erscheinungsraum schaffen ist also nicht konsekutiv, sondern immer konditional zu denken. In *Vita activa* schreibt Arendt, ein Erscheinungsraum bilde sich überall dort, »wo Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen«. Dieser Raum überdauere niemals »die Aktualität der Vorgänge, in denen er entstand« und löse sich nicht erst dann auf, »wenn die Menschen verschwunden sind [...], sondern bereits, wenn die Tätigkeiten [...] verschwunden oder zum Stillstand gekommen sind. Er liegt in jeder Ansammlung von Menschen potentiell vor, *aber eben nur potentiell*; er ist in ihr weder notwendigerweise aktualisiert, noch für immer oder auch nur für eine bestimmte Zeitspanne gesichert.«¹⁸⁵ Potentialität liegt demnach in jedem Schritt in die Öffentlichkeit – *wer* da aber schreitet, *wohin* er geht, und *was* er dort tut, ist ausschlaggebend und nicht natürlicherweise gegeben. Es ist entscheidend, ob dort eine Einzelne spricht, wovon gesprochen wird – daher die Trennung zwischen dem Sozialen und dem Politischen – und auch, wo das Sprechen stattfindet – daher die Trennung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Raum.

Sowohl die Pluralität als auch das Handeln sind also maßgeblich von dem Bestehen einer Öffentlichkeit abhängig. Nur in der Öffentlichkeit besteht die Möglichkeit, gemeinsam handelnd einen Anfang zu setzen. Öffentlichkeit ist aber nicht – wie bereits angesprochen – einfach der Ort, der nicht den privaten, den häuslichen Bereich meint, ein Draußen im Gegensatz zum Drinnen; Öffentlichkeit ist der Raum, der zwischen den Menschen sich bildet, die sich als Gleiche im Gespräch begegnen. Das im Privaten Gedachte wird in der Öffentlichkeit wirklich dadurch, dass es dort mit Anderen besprochen und so hinterfragt und von verschiedenen Standpunkten aus betrachtet wird. Seyla Benhabib geht davon aus, dass in Zeiten von »totalitären Regimen [...] die Öffentlichkeit, so paradox das klingen mag, sehr oft in die Privatsphäre ab[wandert]. Die öffentliche Welt wird nun in Kirchen und Gemeindefestungen angesiedelt, wird in die Wohnzimmer von Privatleuten, in halböffentliche Treffen von Künstlern und Intellektuellen, in politische Kabaretts verlegt.«¹⁸⁶ Auch Sophie Loidolt hält es für möglich, dass Handeln und Sprechen im Privaten stattfinden: »Arbeitende und herstellende Menschen verstehen sich [...] immer schon als Menschen unter Menschen, also inmitten der Pluralität.«¹⁸⁷ Dies aber würde bedeuten, dass Pluralität automatisch entstünde, sobald es Vielheit gibt und das ist in Arendts Sinne zurückzuweisen. Loidolt sagt an späterer Stelle selbst, dass Pluralität nicht »einfach ›da‹ oder vorhanden sei«¹⁸⁸, dennoch scheint es mir falsch, von einem grundlegenden Selbstverständnis der Pluralität zu sprechen, weil es um ein Bewusstsein dessen, dass wir »Menschen unter Menschen« in diesem gattungsmäßigen Sinne sind, hier nicht gehen kann: Von Pluralität kann man kein Verständnis haben, weil sie nicht einfach ein Zustand ist – wie eben an Arendts

185 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 251. [Hervorhebung der Autorin.]

186 Seyla Benhabib [1996]: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, S. 206f.

187 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 119. [Übersetzung der Autorin.]

188 Ebenda, S. 175. [Übersetzung der Autorin.]

Ausführungen zum *zoon politikon* gezeigt wurde –, sondern eine Möglichkeit, die nur im Moment ihrer Verwirklichung ernsthaft denkbar wird.

Damit die Masse sich als Gemeinschaft erkennt und sowohl je Einzelne in die Welt als auch die Zwischen-Welt als solche erst hervorbringt, muss sie sich im Gespräch erst wandeln. Aus diesem Grund muss meines Erachtens ebenso Jaeggis Verständnis der auf dem gemeinsamen Gespräch gegründeten Zwischenwelt zurückgewiesen werden. In *Welt und Person* heißt es: »Ich kann gar nicht feststellen, ob ich mit jemandem eine Welt gemeinsam habe, wenn ich nicht mit ihm spreche bzw. mich irgendwie – sei es durch Gesten – verständige. Die bloße Anwesenheit am selben Ort ist kein ausreichendes Indiz dafür. [...] Daß wir eine Welt miteinander teilen, stellen wir dadurch fest, daß wir uns – auf welche Weise auch immer – über sie verständigen. Wir tauschen Beobachtungen aus, [...] wir charakterisieren und bewerten gemeinsam, was wir sehen. Wir erschaffen eine gemeinsame Welt, indem wir sie mit Bedeutungen ›aufladen‹.«¹⁸⁹ Meinem Verständnis nach kann es nicht darum gehen, sich »irgendwie«, »auf welche Weise auch immer« zu verständigen, es geht nicht einzig um die Öffentlichkeit des Gesprächs, sondern sowohl um das *Wer* der Sprechenden – *deshalb die Betonung der ›absoluten Verschiedenheit‹* –, das *Wie* der Frage – *deshalb die Betonung des ›Politischen‹* – und das *Wo*, das sich im Gespräch gründet – *deshalb die Betonung der ›Öffentlichkeit‹*.

Wäre die Pluralität einfach eine Vielheit, wäre die Rede von einer absoluten Verschiedenheit unnötig und mit ihr die Geburt des Selbst, die nicht das einfache Geborensein meint. Loidolt stellt an späterer Stelle die These auf, dass »die Öffentlichkeit« oder »das Private« eine neue, eigenständige Logik, nämlich diejenige von *Sichtbarkeit*, einleiten«¹⁹⁰. Mir scheint es richtig, dass es nicht darum gehen kann, einen bestimmten Ort – so zum Beispiel den Marktplatz – als politisch zu kennzeichnen, wohingegen Orte, die uns als privat gelten, grundsätzlich aus diesem Raum auszuschließen wären. Sichtbarkeit wäre somit ein richtiger Ansatz, um eine Unterscheidung vorzunehmen: Ein Ort kann dann als politisch gelten, wenn er es ermöglicht, dass die Einzelnen sich im Sprechen zur Erscheinung bringen, und dies können sie überall dort, wo ein Gespräch möglich ist, das in Offenheit und Ziellosigkeit solche Fragen bespricht, die alle betreffen. Es geht also nicht um die Möglichkeit, von irgendjemandem an irgendeinem Ort gesehen zu werden, sondern um die Erscheinung der absolut Verschiedenen. Die Öffentlichkeit ist der Ort des Hellerleuchteten, hier erscheinen die Dinge nicht nur im schwachen Licht der eigenen Meinung, sondern unter den strahlenden Flutern der Gemeinschaft, der Vielseitigkeit. In dieser Weise spricht Jerome Kohn von seinen Gesprächen mit Arendt: Nie sei es um den Ort gegangen, an dem das Gespräch *stattfand*, sondern vielmehr um den Ort, der durch das Gespräch *entstand*: Ein offener Ort, der verschiedene Sichtweisen zulasse und fordere und der aus einem ständigen »Weiterdenken« bestehe. So sieht Kohn in Arendts Schriften »eine Ähnlichkeit zu den späten Arbeiten von Cézanne«: »Wenn er aus seinen vielfältigen Wahrnehmungen eines einzelnen Baumes oder Felsens ein Bild macht, lässt Cézanne die Betrachter unmittelbar am Prozess des Malens – den er mit dem Denken verglich – teilhaben und öffnet ihnen auf diese Weise die Augen für seine verblüffende Sichtweise der überwältigenden

189 Rahel Jaeggi [1997]: *Welt und Person*, S. 62.

190 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 133. [Übersetzung der Autorin.]

Mannigfaltigkeit dessen, was in der Wirklichkeit existiert. Auch wenn Schreiben und Malen Tätigkeiten sind, die eine öffentliche Welt herstellen, kamen Hannah Arendts sprühender Geist und die Geschwindigkeit, mit der sie jedes Thema aus unterschiedlichen Perspektiven bedachte, auch in privaten Gesprächen zum Ausdruck. Der springende Punkt an Konversationen mit Arendt war nicht, Resultate zu erzielen oder zu Schlussfolgerungen zu gelangen, sondern weiterzusprechen.«¹⁹¹

Als Gegensatz zu diesem hellerleuchteten Ort, an dem die Sprechenden als sie selbst in Erscheinung treten können, kommt dem Privaten und auf das Eigene beschränkten Raum eine ebenso wichtige Bedeutung zu. Er ist nötig, damit die Menschen sich zurückziehen und verbergen können, da niemand sich »dauernd in ihm [sc. der öffentliche Raum] aufhalten [kann], weil das überhelle Licht des Öffentlichen die Verborgenheit vernichtet, welche das Leben der Sterblichen, wie alles Lebendige, gerade für sein Lebendigsein braucht«¹⁹². Im Hinblick auf unsere Gegenwart ist die Betonung des Privaten insofern wichtig, als dieses heute – obwohl es zugleich die Öffentlichkeit in ihrer Fixierung auf Privatinteressen ganz eingenommen zu haben scheint – aufs Stärkste bedroht ist. Soziale Medien ziehen das Private ins Überhelle und nehmen ihm so den Schutz des dunklen Raums, der ein Unerkanntsein möglich macht. Es war im Kapitel zum Denken bereits davon die Rede, dass ein Mensch, der sich »ständig in der Sichtbarkeit hält«, die »Fähigkeit verliert, aus einem dunklen Untergrund in die Helle der Welt aufzusteigen«, da er »die Dunkelheit und Verborgenheit ein[büße], die dem Leben in einem sehr realen, nicht-subjektiven Sinn seine jeweils verschiedene Tiefe geben«¹⁹³.

Obwohl demnach der Schutz des Privaten als grundlegend gelten muss, um Politik in Arendts Sinne zuzulassen, ist es unmöglich, in diesem Raum Politik selbst zu gründen. Ein wirkliches Erscheinen des »Wer-einer-ist« kann es hier nicht geben, da dort nicht die Freiheit herrscht, sondern die Unterworfenheit unter die Lebensnotwendigkeiten. Ziehen die Menschen sich also ganz in diese Sphäre zurück, können sie nicht als absolut Verschiedene in Erscheinung treten und sind so unfähig, einen neuen Anfang zu stiften. Denn zwischen bloß Verschiedenen bildet sich kein Raum, Gleichheit ist immer auch Einheit. Insofern braucht der »Rückzug aus der Welt [...] den Menschen nicht zu schaden. [...] Nur tritt mit einem jeden solchen Rückzug ein beinahe nachweisbarer Weltverlust ein; was verloren geht, ist der spezifische und meist unersetzliche Zwischenraum, der sich gerade zwischen diesem Menschen und seinen Mitmenschen gebildet hätte.«¹⁹⁴ Was im Privaten verloren gehen muss, ist die Wirklichkeit: »Menschlich und politisch gesprochen sind Wirklichkeit und Erscheinung dasselbe, und ein Leben, das sich, außerhalb des Raumes, in dem allein es in Erscheinung treten kann, vollzieht,

191 Jerome Kohn [2005]: *Die geistsprühende Hannah Arendt. Erinnerungen*. Übers. v. Thomas Wild/Wolfgang Heurer. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005)*, S. 19.

192 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 250.

193 Ebenda, S. 87.

194 Hannah Arendt [1959]: *Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing*. München 1960, S. 6f.

ermangelt nicht des Lebensgefühls, wohl aber des Wirklichkeitsgefühls, das dem Menschen nur dort ersteht, wo die Wirklichkeit der Welt durch die Gegenwart einer Mitwelt garantiert ist, in der eine und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint.«¹⁹⁵ Wird das Private aber für das Politische gehalten, ist die Gefahr groß, dass dieses sodann für das Wirkliche gehalten wird. Dort aber herrscht nicht Gleichheit als Voraussetzung für absolute Verschiedenheit, sondern eine Gleichheit, die nur der Vergleichbarkeit dienen soll. Doch auch in der Öffentlichkeit ist Gleichheit alles andere als selbstverständlich. Hier zeigt sich das Handeln als ein auf das Herstellen Angewiesenes: Es bedarf eines politischen Raumes, der qua Gesetz Gleichheit garantiert. »Die Gesetze waren [...] nicht Erzeugnisse des Handelns, sondern Produkte des Herstellens wie die Mauern, welche die Stadt umschlossen und ihre physische Identität bestimmten, auch. Bevor das Handeln überhaupt beginnen konnte, mußte ein begrenzter Raum fertig- und sichergestellt werden, innerhalb dessen die Handelnden dann in Erscheinung treten konnten, der Raum des öffentlichen Bereichs der Polis, dessen innere Struktur das Gesetz war; der Gesetzgeber und der Architekt gehörten in die gleiche Berufskategorie.«¹⁹⁶ Mit dem Hergestellten als Grund für das Gespräch werde ich mich im letzten Kapitel noch einmal beschäftigen.

Diese Gesetze aber bringen – wenn sie auch als Voraussetzung gelten müssen – noch keine Öffentlichkeit hervor. Von einem »Erscheinungsraum« kann erst die Rede sein, wenn dort »Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen« und ihn »unterscheidet von anderen Räumen, die wir durch Eingrenzung aller Art herstellen können, daß er die Aktualität der Vorgänge, in denen er entstand, nicht überdauert, sondern verschwindet, sich gleichsam in nichts auflöst, und zwar nicht erst, wenn die Menschen verschwunden sind [...], sondern bereits, wenn die Tätigkeiten, in denen er entstand, verschwunden oder zum Stillstand gekommen sind«¹⁹⁷. Das Erscheinen dieses Raums ist also auf die Handlung insofern angewiesen, als er nicht *bestehen* kann, sondern nur im Moment der Handlung selbst entsteht, um dann mit ihr auch wieder zu vergehen. Diesen Raum sieht Arendt in den modernen Gesellschaften schwinden und gibt für diesen Verlust zwei Gründe an: zum einen die Vergesellschaftung des Öffentlichen, die sich darin zeigt, dass das Politische nur noch als Lösung sozialer Probleme gedacht wird; dieser Umstand wurde weiter oben eingehend besprochen. Zum anderen nennt sie den Aufstieg der Massengesellschaft und die daraus resultierende Selbst- und Weltentfremdung des modernen Menschen – auch davon war bereits die Rede. In diesen vermassten Gesellschaften wurde Politik durch bürokratische Verwaltung ersetzt, Handeln durch Verhalten, die Arbeit wurde in den öffentlichen Raum verschoben und der Sinn von Politik ist nicht mehr Freiheit, sondern Selbsterhaltung.¹⁹⁸ In den modernen Gemeinschaften hat sich – so Rainer Forst – eine »Sphäre der ›Gesellschaft‹«¹⁹⁹

195 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 251.

196 Ebenda, S. 244.

197 Ebenda, S. 251.

198 Vgl. Maïke Weißpflug/Jürgen Förster [2011]: *The Human Condition*, S. 64.

199 Rainer Forst [2007]: *Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts*. In: Heinrich Böll Stiftung (Hg.): *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*

gebildet, die die frühere Aufteilung des Staates in polis und oikos, also den Stadtstaat und die Hausgemeinschaft, den öffentlichen und den privaten Bereich ersetzt. Dass diese Trennung aufgelöst worden ist, halte Arendt für fatal, denn der Einzug des Privaten in den politischen Bereich hat nicht nur die Aufteilung verschoben, sondern das Politische fast vollkommen verdrängt. »In der nivellierten Arbeits- und Massengesellschaft gibt es keinen politischen Raum mehr [...]; es herrscht vielmehr das ›Niemand‹ des sozialen Interesses, bürokratisch verwaltet. Ergebnis ist wiederum eine politische Weltlosigkeit, sozusagen die verwaltete Nicht-Welt.«²⁰⁰ Der private Bereich des oikos enthielt das Herrschen und das Beherrschtwerden. Dort war eine natürliche Ungleichheit anzutreffen, die Naturnotwendigkeiten geschahen im Privaten und die lebenserhaltende Arbeit wurde dort verrichtet. Der öffentliche Bereich hingegen war ein vor der Herrschaft – im Sinne der Ungleichheit – geschützter Raum. Dort ging es um Rechte und um Freiheit. Es war ein Dasein von Gleichen unter Gleichen, in dem es keine Gewalt und keinen Zwang gab.²⁰¹

Um aber nicht nur so die Verschiedenheit der Menschen zu schützen, sondern auch ihre Absolutheit zu bewahren, mussten – wie ausführlich erläutert worden ist – soziale Fragen aus diesem Bereich ferngehalten werden. Weiterhin geht Arendt davon aus, dass die Aufhebung einer strikten Trennung zur Entstehung totalitärer Systeme führe. Die Aufhebung der Grenze verkenne den Sinn des Politischen; dieser liege im Zusammensein der Verschiedenen. Die Vorstellung, dass die Menschen einer Nation eine große Familie seien, verwischt diese Verschiedenheit und »bereitet den Boden [...] für völkisches Denken, Identitätsdenken, totalitäres Denken, Gleichschaltung, Aussortierung, Säuberung. Ein in die Politik getragenes Familienprinzip mit seiner Pluralitätsfeindlichkeit nach innen und seiner Gleichheitsfeindlichkeit nach außen negiert mit dem Argument der Blutsbande und gemeinsamen Herkunft, der völkischen Verbundenheit und natürlich-homogenen Nation die Pluralität und Gleichheit aller Menschen.«²⁰² Das »Sich-Verhalten«²⁰³, das Arendt der Handlung gegenüberstellt und der vermassten Gesellschaft zurechnet, meint für sie ein Tätigsein, das absolut kalkulierbar ist und gerade das absolut Verschiedene der Menschen zu verdecken sucht. »An seine Stelle [sc. die des Handelns] ist das Sich-Verhalten getreten, das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen, und spontanes Handeln wie hervorragende Leistungen zu verhindern.«²⁰⁴ Solches Verhalten ist immer an eine soziale Rolle geknüpft: man verhält sich als Angestellte, als Mutter, als Akademikerin; es ist das Einfügen in eine Form, das alles Eigene hinter sich lassen muss. Das Selbst, das »Wer-einer-ist«, bleibt

tät? Berlin 2007, S. 233. (Im Folgenden zitiert als: Rainer Forst: *Republikanismus der Furcht und der Rettung*.)

200 Rainer Forst [2007]: *Republikanismus der Furcht und der Rettung*, S. 233.

201 Vgl. Christina Thürmer-Rohr [2011]: *Öffentlichkeit/Privatheit*. In: Wolfgang Heurer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 302.

202 Ebenda, S. 303.

203 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 52.

204 Seyla Benhabib [1996]: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, S. 61.

dabei immer hinter der sozialen Maske verborgen und ist alsdann innerhalb der Masse sich verhaltender Individuen nicht mehr auszumachen.

Die Voraussetzung für menschliches Handeln, das gemeinsame Urteilen, das grundsätzliche Fragen aus verschiedenen Perspektiven betrachtet und sie in einer Weise stellt, die sich diesen wirklich öffnet und zuhört, scheint mir nicht zu den politischen Idealen unserer Zeit zu gehören. Dies zeigt sich unter anderem in der Programmierung der Sozialen Medien, sind diese doch darauf ausgerichtet, der eigenen Meinung Rückhalt zu geben, oder auch: sie aus der Frage herauszuzerren. Diese Programme erkennen zum Beispiel durch wiederholte Sucheingaben Vorlieben für bestimmte Themen und Seiten, auf denen bestimmte Haltungen vertreten werden und schlagen dementsprechend beim nächsten Öffnen Seiten vor, die diesen ähnlich sind. So wird die eigene Meinung ständig bestärkt und beschränkt und ein Ort geschaffen, an dem sie wachsen kann, ohne dass sie je hinterfragt würde; dabei spielt sich all das in einem allem Anschein nach öffentlichen Raum ab, dem Internet, jenem Ort, der allen offensteht, in dem sich die Meinungen aller zu begegnen scheinen. Das Täuschende an dieser Art der begrenzten Nachrichtenvermittlung und des umzäunten Gesprächs liegt meines Erachtens darin, dass die so Sprechenden eben die Grenzen nicht nur nicht wahrnehmen, sondern sich vielmehr in einem grenzenlosen Raum zu befinden meinen, in den unendlichen Weiten eines weltweiten Netzes.²⁰⁵ Durch die beschriebenen Suchfunktionen aber sind die Anderen denkbar wenig anders, da ja nur solche ›anderen Meinungen‹ angezeigt werden, die die eigene Antwort nicht ins Wanken bringen und sie also kaum in eine Frage verwandeln können. Wenn wir dann aber doch einmal auf wirklich andere Meinungen stoßen, erscheinen diese so anders, dass es uns kaum mehr möglich ist, uns mit ihnen zu befassen: So wird die Andere zum Feind und der Unterschied zur »Frontlinie«. Es gibt nur noch die eine eigene Richtung, in die es die Einzelnen durch ausgewählte

205 Kathrin Morgenstern weist auf die grundsätzlichen Möglichkeiten hin, die in solcher Vernetzung liegen. Sie führt Arendts Briefwechsel an, die bewirkten, dass sich »Handlungsräume [...] auf die transatlantische Ebene ausdehnten« und außerdem dazu führten, dass »eine tatsächliche körperliche Ko-Präsenz in einem Raum« nicht mehr notwendig war. Dafür könnten heute auch die virtuellen Räume sorgen, und so scheint Morgenstern die »Verbindung zu digitalen und virtuellen Formen der Kommunikation und des storytelling augenfällig«. Dementsprechend spreche »aus Arendts Theorie heraus [...] nichts dagegen, sich solche virtuell und global erweiterten Versammlungsorte vorzustellen – solange es noch eine Pluralität an Geschichten und Kanälen gibt. Das Netz der Geschichten erfährt dann eine deutliche Erweiterung.« (Kathrin Morgenstern [2019]: ›*Einer wird immer bleiben um die Geschichte zu erzählen*‹, S.141).

Ginge es in diesem Netz tatsächlich darum, einen Zwischenraum entstehen zu lassen, gemeinsame Fragen zu durchdenken und von ganz anderen Standpunkten aus zu betrachten, könnte dies tatsächlich als Ausweitung angesehen werden. Die Erfahrungen, die wir mit diesem Netz bereits gemacht haben, scheinen mir solche Deutung aber nicht naheulegen, vielmehr ist zu vermuten, dass die Vermassung hier nur weiter fortschreitet. In diesem Sinne halte ich es für unangemessen, hier eine Verbindung zu Arendts »storytelling« zu ziehen. Solche Vernetzung kann zwar politisch durchaus wirksam sein, nicht aber durch die *Erweiterung* der Gesprächsräume, sondern dadurch, dass Menschen mit *derselben Perspektive* sich finden und zu einer Gruppe verschmelzen können, um *zielführend* tätig zu werden. So haben die Sozialen Medien zum Beispiel eine entscheidende Rolle für die Mobilisierung und Wirkkraft der Proteste während des Arabischen Frühlings gespielt.

Nachrichten umso heftiger treibt. Von einer Suche nach Pluralität, nach verschiedenen Ansichten einer Sache kann hier dagegen nicht die Rede sein.

In diesem Klima einer Unerschütterlichkeit der eigenen Meinung ist Raum geschaffen für all jene Parteien, die mit ihren einfachen Antworten und Selbstverständlichkeiten in diesen Chor bloß noch einzustimmen brauchen. Zugleich wird diese Situation, die dringend des Urteils – nicht des Ab-urteils, sondern der Auseinandersetzung – bedürfte, oftmals nicht in ihren Hintergründen hinterfragt; stattdessen werden die Anderen bloß als Andere, bald als Feinde, bald als Geistesranke, abgetan. Die Reaktion auf den neuerlichen Aufstieg populistischer Parteien scheint mir dies zu bezeugen: Fassungslosigkeit, und dann: Abgrenzung, abschließende Bezeichnung, Verweigerung eines ernsten Urteils. Solche Verweigerung des Bedenkens aber macht Handlung unmöglich, belässt die Meinungsträger in ihrem Schlummer. Die zunehmenden Wahlerfolge rechter Parteien aber sollten in die Frage treiben, sollten dazu führen, zu hinterfragen, was zu diesen Entwicklungen geführt hat. Die Demokratie macht es sich zur Aufgabe – innerhalb bestimmter gesetzlicher Grenzen – jedem Mitglied zuzuhören, jedem das Recht auf seine eigene Stimme zu verbürgen. Wenn alles wirklich Andere aber als Abnormales und Un-menschliches abgestempelt wird, verliert es immer sogleich das Recht, überhaupt noch diskutiert zu werden. So werden gerade diejenigen Fragen, die für die Gemeinschaft am relevantesten sind, einfach aus ihr ausgeschlossen.

Was sowohl die Zugehörigkeit zu einer solchen Gruppe als auch die Abgrenzung von ihr bieten kann, ist Identität. Die Menschen identifizieren sich mit oder gegen sie, um jemand zu sein. Was lange Zeit Religionen und Nationen geleistet haben, fällt heute weg und hinterlässt eine Lücke, die sogleich gefüllt sein will. Die Suche geht also nach solchen Zugehörigkeiten, die gerade nicht hinterfragen und plural sind, sondern Einheit stiften. In einem Gespräch sagt Arendt, dass sie »ganz sicher« sei, »daß diese ganze totalitäre Katastrophe nicht eingetreten wäre, wenn die Leute noch an Gott oder vielmehr an die Hölle geglaubt hätten, das heißt, wenn es noch letzte Prinzipien gegeben hätte.«²⁰⁶. Die selbstverständlichen Regeln hätten also einen Rahmen bieten können, der den Einschluss in diese neue Bewegung verhindert hätte. Zugleich aber konnte es ein solch totales System nur geben, weil es in die Fußstapfen solcher Selbstverständlichkeiten hat treten können.

Der Versuch der Einheitsstiftung geschieht sowohl in linken als auch in rechten politischen Bewegungen, wenn auch der Unterschied grundlegend ist: Wo rechte Gruppen niemals wirklich fragen »Wer ist das Volk?« – die Antwort ist klar: es sind die Weißen,

206 Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 88. Weiter heißt es dort, dass »diejenigen, die noch sehr fest an die sogenannten alten Werte glaubten, am ehesten bereit waren, ihre alten Werte gegen eine neue Wertordnung auszutauschen, vorausgesetzt, man gab ihnen eine. Und ich fürchte mich davor, weil ich glaube, daß in dem Moment, in dem Sie jemandem eine neue Wertordnung – oder jenes berühmte »Geländer« – geben, dieses sofort ausgetauscht werden kann.« (Ebenda.) Gerade der *Zusammenbruch* der Selbstverständlichkeiten ist es, der einen Neuanfang ermöglicht: »Wegen dieser Begebenheiten [sc. der Zusammenbruch der Werte] beginnen wir mit dem Fragen.« (Ebenda.) Dieses Fragen kann sich aber nur dort ergeben, wo die Lücke offengehalten wird und niemals dort, wo sie mit neuen unabänderlichen Überzeugungen ausgefüllt wird.

Einheimischen, die Volksgemeinschaft – stellen linke Bewegungen diese Frage – solange sie tatsächlich linke Politik wollen – meines Erachtens *wirklich*. Durch solche Gruppen, die die Einzelnen vereinnahmen, können diese nicht mehr gesehen werden: Alles andere ist feindlich, auch die in gleicher Weise Unterdrückten. Solche, die eigentlich in den gemeinsamen Dialog miteinbezogen werden sollten, werden ausgegrenzt, einfach um der Grenze willen: Geflüchtete von Sozialhilfeempfängern, Alte von Jungen. Die Identifizierung mit diesen Gruppen kann nicht mehr auf gemeinsamem Gespräch und Urteil gründen und so scheint es nur konsequent, Mouffes bereits erwähnte Schlussfolgerung zu ziehen: Auch die linken Bewegungen müssen populistisch werden, auch sie müssen das Urteil durch die Emotion ersetzen. Wenn sich die umgebende Welt zu schnell, zu unüberschaubar verändert, zu groß und unübersichtlich wirkt, müssen die Antworten umso einfacher werden. Arendt schreibt in diesem Sinne: »Da es den Menschen schwer fällt – und dies mit Recht –, mit etwas zu leben, das ihnen den Atem raubt und sie sprachlos macht, haben sie allzu oft der offensichtlichen Versuchung nachgegeben, ihre Sprachlosigkeit in alle möglichen auf der Hand liegende Sprachgebilde, die, immer natürlich unangemessen, gefühlsmäßige Erregung ausdrücken, zu übertragen. Die Folge ist, daß heute die ganze Geschichte gewöhnlich mit Begriffen der Gefühlswelt, die als solche nicht unbedingt kitschig sein müssen, erzählt wird, um sie zu sentimentalisieren und zu verkitschen. [...] Die ganze Atmosphäre, in der die Dinge heutzutage diskutiert werden, ist mit Gefühlen, oft nicht gerade großen Formats, aufgeladen, und wer immer diese Fragen anspricht, muß damit rechnen, wenn überhaupt noch möglich, auf ein Niveau heruntergezogen zu werden, auf dem ernsthaft nicht mehr diskutiert werden kann.«²⁰⁷ In der Sprachlosigkeit herrscht keine Stille. Die Sprachlosigkeit ist laut, das Gerede schreit. Wenn niemand mehr sprechen kann, kann es auch keine absolut Verschiedenen mehr geben, und so kann die Verkitschung Einheit zu stiften vortäuschen, wo es schon längst nichts mehr gibt als Masse.

Solche Masse aber ist dann keine plurale Gemeinschaft, sondern – in der Unterscheidung Sophie Loidolts – ein Kollektiv. Loidolt spricht davon, dass Arendts Pluralität, die sie als »aktualisierte«, als nur in ihrer Erneuerung Seiende begreift, eines »Wir« bedarf; dieses könne weder *allein* noch gegen die Anderen realisiert werden. In diesem »Wir« nun zeige sich die Vielheit einer jeden Einzelnen, gleichzeitig aber müsse jedem einzelnen »Ich« die Möglichkeit zur Entfaltung gegeben werden. Dementsprechend schlägt Loidolt vor, von »Intersubjektivität« und nicht einfach von »kollektiven Formen« zu sprechen.²⁰⁸ Diese Unterscheidung ist für die Auseinandersetzung mit Arendts Begriff der Pluralität grundlegend: Durch die Betonung der Pluralität soll nicht bloß hervorgehoben werden, dass die Menschen soziale Wesen sind²⁰⁹ – in der erwähn-

207 Hannah Arendt [1965]: *Über das Böse*, S. 19.

208 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 154f. Loidolt spricht hier in Anlehnung an Husserl von Intersubjektivität. In ihrem Buch geht sie den phänomenologischen Spuren nach, die in Arendts Denken zu Husserl und Heidegger führen. Siehe u.a. »[W]ir werden noch sehen, inwiefern Husserls Intersubjektivität und Heideggers Mit-Sein zweifelsfrei als ›Wegbereiter‹ für den Entwurf von Pluralität verstanden werden können.« (Ebenda, S. 161f.) [Übersetzung der Autorin.]

209 Auch Sophie Loidolt betont diesen Punkt: »Mit ›Pluralität‹ meint Arendt weder eine bloß quantitative Vielzahl noch eine quantitative oder qualitative Vielfalt innerhalb einer Vielzahl, die zum Beispiel durch einzigartige genetische Codes, verschiedene Sozialisierungsprozesse oder multi-

ten anthropologischen Bestimmung als zoon politikon – vielmehr soll damit auf die Existenz von etwas hingewiesen werden, das über alles Faktische hinausgeht, etwas, das durch jeden einzelnen Menschen immer wieder absolut neu ist. Pluralität ist das gemeinsame Gespräch der absolut Verschiedenen, es ist ein Zusammensein, das auf den Einzelnen in diesem Zusammensein Erscheinenden beruht, das es *nur dann geben kann*, wenn die Sprechenden *sich selbst* zeigen, wenn sie *als sie selbst* sprechen; nur dann, wenn sie den je Anderen *zuhören* und diese so *erkennen*. Jedes Einfassen in ein Kollektiv aber vernichtet genau dies, muss die Einzelnen vereinen, um sein Ziel erreichen zu können.

Diese Vereindeutigung der Vielen bringt Arendt in einer Eintragung aus dem *Denktagebuch* mit der Vielheit der Sprachen in Zusammenhang: »Pluralität der Sprachen: Gäbe es nur eine Sprache, so wären wir vielleicht des Wesens der Dinge sicher. [...] Dadurch, dass der Gegenstand, der für das tragende Präsentieren von Dingen da ist, sowohl Tisch wie ›table‹ heißen kann, ist angedeutet, dass uns etwas vom wahren Wesen des von uns selbst Hergestellten und Benannten entgeht. Nicht die Sinne und die in ihnen liegenden Täuschungsmöglichkeiten machen die Welt unsicher, auch nicht einmal die ausgedachte Möglichkeit oder erlebte Panik, dass alles nur ein Traum sein könnte, sondern die Vieldeutigkeit, die mit der Sprache und vor allem mit den Sprachen gegeben ist. Innerhalb einer homogenen Menschengemeinschaft wird das Wesen des Tisches durch das Wort Tisch vereindeutigt, um doch gleich an der Grenze der Gemeinschaft ins Schwanken zu geraten. [...] Daher der Unsinn der Weltsprache – gegen die ›condition humain‹, die künstlich gewaltsame Vereindeutigung des Vieldeutigen.«²¹⁰ Sich in Bewegungen zu integrieren, die eine gemeinsame Identität schaffen und das je Eigene verschlucken und zum Verschwinden bringen, heißt, dem Urteil ein Ende setzen, heißt, die menschliche Fähigkeit des Neuanfangs abzuschaffen. Hannah Arendts Verständnis des Guten bedeutet aber gerade dies: Es in der Frage erscheinen lassen, das gemeinsame Gespräch, nicht Identität im Allgemeinen suchen, sondern das je Einzelne erkennen und so den Anfang ermöglichen. Es heißt, *nicht* die Antwort zu kennen und *nicht* durch Verkitschung in einen Strom sich mitreißen zu lassen, nein: »Die Frage ist gerade, wie man das Schwimmen im Strom überhaupt vermeiden kann.«²¹¹

Was hat sich also bis hierhin in der Frage nach dem Guten gezeigt? Zunächst, dass im Denken der Keim, die Voraussetzung des Urteilens liegt. Es ist folglich die Gedankenlosigkeit des Bösen, die dann auch das Urteilen verwehrt – die in den »Unwillen [führt], sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem anderen ist«²¹². Um dieser Willenlosigkeit einen Willen entgegenzustellen, bedürfen die Menschen sowohl des Denkens als auch des gemeinsamen Sprechens über das Gedachte – des Urteilens. Die Frage

kulturelle ›Diversität‹ erreicht werden könnten.« (Ebenda, S. 175.) [Übersetzung der Autorin.] Vgl. außerdem: »Pluralität ist [...] mehr als ein Fakt – sie ist eine Aktualisierung und nur als solche kann sie als Bedingung fungieren.« (Sophie Loidolt: *Hannah Arendt's Conception of Actualized Plurality*. In: Thomas Szanto and Dermot Moran (Hg.): *The Phenomenology of Sociality: Discovering the ›We‹*. London/New York 2016, S. 43.) [Übersetzung der Autorin.]

210 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 43.

211 Ebenda, S. 45.

212 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 44.

nach dem Urteilen bringt der Frage nach dem Guten in diesem Sinne ein weiteres Stück näher.

Urteilen scheint zunächst zwei möglichen Ergebnissen zu dienen: Eine der Urteilsparteien wird von der anderen Seite überzeugt und wechselt alsdann die Seiten. Hier gilt es, das eine Richtige aus mehreren Möglichkeiten zu wählen, entweder die Anderen von dem eigens Bezeugten zu überzeugen oder ihre Zeugenschaft als verlässlich anzuerkennen. Das Urteilen wird hier als Mittel gesetzt, um die eigene Meinung durchzusetzen und ein Ziel zu erreichen; in dieser Weise muss vom Urteilen gedacht werden, wenn es einer sozialen Frage dienlich sein soll. Arendt geht es in ihrem Verständnis aber um etwas anderes: Zunächst halte ich es für entscheidend, Arendts Beschreibung des Urteilens – andere Perspektiven einzunehmen, »ohne die eigene Identität aufzugeben«²¹³ – genauestens zu bedenken. Ihre Absicht liegt an dieser Stelle meines Erachtens darin, sich von einer anmaßenden Einfühlung abzugrenzen und klarzumachen, dass es nicht um ein individuelles, miteinzubeziehendes Gefühl geht, sondern um die *Frage an sich*, die bedacht und beurteilt werden muss. Eine Einfühlung könnte bedeuten, den Standpunkt der Anderen bloß zu tolerieren, als sei dieser ein Geschmack, »über den sich nicht streiten lässt«. Die angestrebte Betrachtung der Frage – aus anderer Perspektive und doch zugleich als ich selbst – geht dagegen wesentlich über eine solche Toleranz hinaus; der Umstand, dass ich es bin, die fragt, dass ich *als ich selbst* urteile, impliziert eine *echte* Fragestellung und das Übernehmen von Verantwortung.

Zudem geht Arendts Verständnis über einen bloßen Ausgleich – also die Addition von Stimmen – hinaus, weil es nicht nur die sprechenden Stimmen mitdenkt, sondern zugleich das mögliche Urteil, das aus dem *Zwischenraum* der Sprechenden klingt. Das Gute beschränkt sich nicht auf die Ermöglichung einer Pluralität als Vielstimmigkeit; an dieser Stelle gilt es zu bedenken, dass Arendts Verständnis von Pluralität mehr meint, nämlich nicht nur die je Einzelnen, sondern immer zugleich auch den *Zwischenraum*, den diese bilden. Nur im Mitdenken dieses Raumes ist es möglich, einem Bösen entgegenzustehen, das nicht mehr durch das Versprechen verführt, das Verlangen nach Macht, Reichtum oder Rache zu stillen, sondern gerade ein *Unwille* ist, ein *Mitschwimmen*, eine *Selbstverständlichkeit*. In diesem Zwischen erst, das jedes Sprechen eröffnet, wird der neue Anfang denkbar: ein Urteil, das nicht bloß das schon bestehende einer der Sprechenden ist, sondern das erst im Gespräch *zwischen* den Einzelnen entsteht. Dieses Neue und absolut Verschiedene ist es, das dem Gleichklang und Selbstverständlichen entgegensteht, denn in ihm zeigt sich: dass es möglich ist.

Ein in gewöhnlicher Weise verstandenes Urteil kann somit nur überzeugen und vereinen, so vereint dann kann es einen Kampf gewinnen lassen: Es kann befreien. Arendts Begriff aber hält ein Denken *positiver* Freiheit bereit, einer Freiheit zu handeln, das Neue zu beginnen. Das Gute ist dementsprechend eine Weise zu sprechen, die nie müde wird zu fragen, die das selbst Gedachte in die offene Frage der Gemeinschaft bringt und es dort nicht nur ausspricht, sondern immer auch schweigt und in den *Zwischenraum* hineinhört.

213 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

5.3 »Worte sind Brunnen, denen das Sagen nachgräbt.«²¹⁴ Die Über-setzung

Vielleicht ist das Unmögliche die einzige Chance eines Neuen, einer neuen Philosophie des Neuen. Vielleicht, und vielleicht ist es in Wahrheit erneut das *vielleicht*, das diese Chance nennt.

Jacques Derrida: Politik der Freundschaft

Ich möchte im Folgenden zwei Arendt'schen Gedanken noch weiter in die Tiefe folgen: der wunderlichen Betonung des Zwischenraums, in dem das Neue sich ankündigt, und der Sprachlichkeit des Guten; beiden kann sich mit Walter Benjamin entscheidend angenähert werden, indem ihnen durch seine Betrachtung eine neue und grundlegende Perspektive hinzugefügt wird. Dass Hannah Arendt in Bezug auf die Vereindeutigung der Vielen, die das Gute verhindert und dem Bösen den Weg bereitet, gerade von der Vielheit der *Sprachen* spricht, ist kein Zufall, denn diese absolute Verschiedenheit der Stimmen ist als die Bedingung der Möglichkeit des Guten anzusehen. Diese Pluralität bedeutet Öffnung für das Neue und ihr ist ein Ende bereitet durch jede Vereinheitlichung – unabhängig von der Güte ihrer Ziele. Dieser Möglichkeit, die einzig in der Vieldeutigkeit der Sprachen gegeben ist, denkt auch Walter Benjamin nach. Das seltsame Verhältnis, in das das absolut Einzelne zur Vielheit tritt und die Möglichkeit, die allein im gemeinsamen Weiterdenken liegt, findet sich auch hier: Im Verhältnis des einen, interpretierbaren Textes zur Vielheit der Interpretationen. Wie Sophie Loidolt schreibt, handelt es sich bei dem Zwischenraum, den die Pluralität bildet, um einen geschichtlichen Ort, an dem Menschen durch Geschichtenerzählen und gemeinsames Handeln ein Netz weben, das einen Anfang, aber niemals ein Ende hat, da jeder Mensch weiterweben, neu interpretieren oder eine Antwort auf das zu geben versuchen kann, das dort zuvor ver-öffentlich-t worden ist.²¹⁵ Das je Gesagte ist hier niemals nur einzeln, sondern ermöglicht gerade in seiner absoluten Einzelheit die Frage, die Vieldeutigkeit, das Nach-denken.

Walter Benjamins Verständnis der Übersetzung – des Über-setzens eines einzelnen Textes hin zu einem neuen – soll zudem in engstem Verhältnis zu Arendts Verständnis der absolut Verschiedenen gedacht werden, die erst sie selbst wird im Gesehen- und Gehörtwerden durch die Anderen, nur das Jetzt bedenken kann im Zusammendenken mit den anderen Sichtweisen. So zeigt sich der einzelne, deutbare und immer wieder neu ins Licht gesetzte Text immer dann, wenn er aus einer Gegenwart heraus neu betrachtet und bedacht wird, wie sich die Einzelne immer dann als sie selbst zeigt, wenn die Deutungen und Ansichten der Anderen sie als absolut Verschiedene erkennen. So

214 Vgl. Martin Heidegger [1951] *Was heißt Denken?*. In: ders.: Gesamtausgabe, Band 8: Was heißt Denken?. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Hg. v. Paola-Ludivika Coriando. Frankfurt a.M. 2002, S. 135.

215 Vgl. Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 115.

scheint die Frage danach, *wer* da spricht und nach *was* da gefragt ist, in jedem gemeinsamen Gespräch neu auf, wie auch die Fragen des Urtextes sich in jeder Übersetzung aufs Neue stellen. Diese Weiter-über-setzung also gleicht dem Weiter-weben des Netzes, das einen Anfang, aber niemals ein Ende hat, da jeder Mensch weiter zu weben und neu zu interpretieren versuchen kann.

Außerdem ist die Übersetzung – wie ich im Folgenden zeigen werde – ohne Nutzen, will nicht Werkzeug sein, um das Problem des Unverständnisses zu lösen, sondern einer wirklichen Frage – jetzt, zum Zeitpunkt des Über-setzens – sich aussetzen. In dieser Weise ist auch das Gespräch zwischen den absolut Verschiedenen nur dann wirkliches Gespräch, wenn es ernstlich fragt, anstatt das Sprechen selbst zum Mittel zu erniedrigen. Ist ein Sprechen der Einzelnen und Übersetzenden in dieser Weise offen, macht es sich auf einen Weg ins Ungewisse, anstatt vom gewünschten Zielpunkt aus den direktesten Pfad bloß noch zu errechnen. In Derridas Sinne denkt sie so immer ein ›Vielleicht‹ mit: »[D]as kommende *vielleicht* wird der Frage stets zuvorgekommen sein. Die Frage sekundiert, sie ist stets verspätet und sekundär. In dem Augenblick, da sie Gestalt annimmt, wird ein *vielleicht* sie eröffnet haben, wird es sie offenhalten, wird eben dort, wo sie zur Frage wird, ein *vielleicht* es ihr, vielleicht, stets verwehren, sich zu schließen.«²¹⁶

Um der Idee, dem je Einzelnen, sich anzunähern, müssen die Menschen sich in dessen Darstellung üben, so ging oben die Rede; nicht das Einzelne in die allgemeine Masse zwingen, indem es dem einen Begriff, der die Vielen meint, untergeordnet wird, sondern nach diesem einen da, nach seinem *Namen* fragen. Wie also – so möchte ich nicht aufhören zu fragen – lässt sich das nicht Darstellbare zur Darstellung bringen, wie kann sich das Unerhörte zeigen, wie kann Wahrheit in Erscheinung treten? Die Darstellung, um die es hier gehen soll, ist immer »Darstellung des Ursprünglichen« und erfüllt damit stets »den Charakter der Entdeckung«²¹⁷ – einer Ent-deckung des Alten im Jetzt, einer Entdeckung des Einzelnen durch die Einzelne, einer Entdeckung des neuen Anfangs. Es geht in diesem Sinne um das Alte, da nur von diesem aus der Anfang möglich ist; zugleich aber geht dieser Anfang jederzeit über das Alte hinaus – und ist so Entdeckung der Über-setzung, die von dort aus möglich wird: Dies Einzelne also ist es selbst erst in seiner *Herauslehnung*. Bei Werner Hamacher heißt es dementsprechend: »Das Original ist nur deshalb – und also nur halb – Original, weil es, ursprünglich über sich selbst hinausdeutend, sich selbst schon verlassen hat. Es ist Original, und also ursprünglich, nur weil es auf dem Sprung in seine Übersetzung ist.«²¹⁸

Benjamins Übersetzer gräbt sich durch die Sprachschichten der alten Worte, überspringt auf diesem Wege Jahrhunderte, um mit einem Augenblick der Vergangenheit

216 Jacques Derrida [1994]: *Politik der Freundschaft*. Übers. v. Stefan Lorenzer. Frankfurt a.M. 2000, S. 70.

217 Walter Benjamin [1924]: *Das Trauerspielbuch-Manuskript von 1924*. In: ders.: *Gesammelte Schriften I/3: Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 936. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Das Trauerspielbuch-Manuskript*.)

218 Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.): *Übersetzen: Walter Benjamin*. Frankfurt a.M. 2001, S. 183. (Im Folgenden zitiert als: Werner Hamacher: *Intensive Sprachen*.)

zusammenzutreffen, in dem die Sprache sich gewissermaßen wiedererkennt. Dieser Augenblick dann kann nach Möglichkeit vollenden, was bis zu diesem Zeitpunkt unerfüllt geblieben ist. »Einer Entdeckung aber, die in einzigartiger tiefster Weise sich verbindet mit der Wiedererkennung. Er ist das Wiedererkennen eines Unerhörten als eines in uralten Zusammenhängen beheimateten. Die Entdeckung einer Aktualität des Phänomens als eines Repräsentanten vergessener Zusammenhänge der Offenbarung.«²¹⁹ Arendt spricht – ich wieder-hole – von dem »Wahren des Kunstwerks«, das deshalb so ergreifend sei, weil es »nicht eine sehnde Regung des Gemüts ist, sondern [...] den Sinnen gegenwärtig vorliegt, leuchtend, um gesehen zu werden, tönend, um gehört zu werden, in die Welt noch hineinsprechend aus den Zeilen des gelesenen Buches«²²⁰. Übersetzen heißt hier »Wiedererkennen eines Unerhörten« – Hören und Erschweigen des Gesagten. Im Erschweigen kann in dieser Befragung dann dasjenige tönen, das nur jetzt gehört werden kann: In der Stille des einen Augenblicks. Dieses absolut Einzelne verbirgt sich ausschließlich in der Sprache, nicht aber in einem bezeichnenden, sondern in solchem Sprechen, das in seiner Darstellung öffnet. »So ist die Übersetzung zuletzt zweckmäßig für den Ausdruck des innersten Verhältnisses der Sprachen zueinander. Sie kann dieses verborgene Verhältnis selbst unmöglich offenbaren, unmöglich herstellen; aber darstellen, indem sie es keimhaft verwirklicht, kann sie es.«²²¹ So ist auch hier das »verborgene Verhältnis« – die Pluralität – im Übersetzen, im Nachdenken und in die Gegenwart rufen, »wie im Keim gegeben«²²².

5.3.1 »Solange die Stimme beim Reden ins Ohr steigt, wartet sie auf die Wahrheit.«²²³ Das Übersetzen

1923 schreibt Benjamin in seinem Aufsatz *Die Aufgabe des Übersetzers*: »Nirgends erweist sich einem Kunstwerk oder einer Kunstform gegenüber die Rücksicht auf den Aufnehmenden für deren Erkenntnis fruchtbar. [...] [K]ein Gedicht gilt dem Leser, kein Bild dem Beschauer, keine Symphonie der Hörerschaft.«²²⁴ Dieser Gedanke muss zunächst verwundern: Die Übersetzung scheint doch gerade diesen Zweck zu verfolgen. Dient denn das Übersetzte *nicht* der Leserschaft und soll die Übersetzung *nicht* die Mauern der Sprachgrenzen überwinden, indem sie den übersetzten Text einer größeren Zahl von Menschen zugänglich macht? Gemeinhin ist es doch eben das, was unter der Tätigkeit der Übersetzerin verstanden wird: Sie übersetzt »fremdsprachige Texte in die eigene Sprache«, damit »die Differenz zwischen den Sprachen mit den Mitteln der eigenen Sprache ausgelöscht wird«²²⁵. Über dies gegensätzliche Verständnis Benjamins heißt es bei Hamacher, Übersetzung sei »keine Setzung. Sie ist dasjenige, was jeder Setzung und noch jedem Vermögen der Setzung, ob es als Verstand, Anschauungsform

219 Walter Benjamin [1924]: *Das Trauerspielbuch-Manuskript*, S. 936.

220 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 202.

221 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 12.

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

223 Vgl. Herta Müller: *Herztier*. Frankfurt a.M. 2007, S. 15.

224 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 9.

225 Alfred Hirsch [1997]: *Vorwort*. In: Alfred Hirsch (Hg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt a.M. 1997, S. 7. (Im Folgenden zitiert als: Alfred Hirsch: *Vorwort*.)

oder als produktive Einbildungskraft gedacht wird, vorausgehen muß. Übersetzung setzt nicht, sie setzt über ... und setzt über jede mögliche Bedeutung und ihren Grund in den Formen der Anschauung und der Selbstbeziehung hinweg.«²²⁶

Eine bloß vermittelnde Übersetzung muss für Benjamin immer in den »Grenzen der eigenen [Sprache]« verbleiben und »Fremdheit und Differenz« opfern, »um dann mit [...] der Zielsprache neu verkleidet zu werden«²²⁷. Sie sucht demnach nicht nach dem Einzelnen, sondern gibt ihm bloß ein neues, allgemeines Gewand. Eben dieses, das durch solches Übersetzen mitgeteilt werden könne, ist für Benjamin gerade das Unwesentlichste eines jeden Textes. In diesem Sinne sei jede Wiedergabe in einer anderen Sprache, die sich auf den bloßen Inhalt des Originaltextes konzentriere, an sich nicht hinreichend: Solch dienende Übersetzung ist ihm nur die »ungenauere Übermittlung eines unwesentlichen Inhalts. [...] Was ›sagt‹ denn eine Dichtung? Was teilt sie mit? Sehr wenig dem, der sie versteht. Ihr Wesentliches ist nicht Mitteilung, nicht Aussage.«²²⁸ Wenn nun also das Werk selbst nichts *mitzuteilen* habe, so könne auch das Wesen der Übersetzung nicht in einer solchen Mitteilung bestehen.²²⁹ Jerome Kohn deutet hier auf den Zusammenhang zwischen Arendt und Benjamin hin: »[G]enuine Kunstwerke [sind] wie genuine Handlungen für die Welt und verheimlichen ihre Wahrheiten in der Welt.« Weiter spricht er von der »schwierigen und seltenen Freude, nicht diese Wahrheiten festzustellen, sondern sie als kristallisierte Fragmente zurückzufordern, die durch die Erleuchtung ihrer Tiefe die Möglichkeit der Gegenwart wieder beleben«²³⁰. Es kann hier folglich nicht darum gehen, die intendierte Mitteilung des Textes oder der Handelnden zu entschlüsseln; vielmehr geht es um ein Erkennen der Tiefe des Einzelnen und eines Dritten, das sich in dieser Lücke – jetzt – zeigt. Nur dort liegt die »Möglichkeit der Gegenwart«.

Was bedeutet das nun für den Baum, von dem nun schon mehrfach die Rede war: Übersetzen wir seine Bezeichnung in die englische Sprache, haben wir dem ›Baum‹ ein ›tree‹ hinzugefügt. Was haben wir dadurch gewonnen? Nun, die Engländerin, der wir womöglich von diesem Baum berichten mögen, versteht nun, um was es geht. Dass es aber um diesen einen Baum geht, nicht um eine grundsätzliche Betrachtung des Baumes, ist ihr wohl, trotz der sprachlichen Brücke, die nun gebaut dasteht, zu verstehen kaum möglich. Was wir da übersetzen, ist das Unwesentlichste an *diesem einen Baum*. Die Übersetzung einer Dichtung nun, die nicht weiter entfernt stehen könnte von den Enzyklopädiën des Wissens, deren Ziel es ist, bloße Eigenschaften um der Einordnung willen aufzuzählen, kann sich niemals mit einer inhaltlichen Übertragung zufriedengeben. Ein Gedicht wie auch ein Stück Musik beschreiben niemals Allgemeinheiten, sondern versuchen gerade von jeder Oberflächlichkeit den größtmöglichen Abstand zu gewinnen. So würde solche Übertragung etwas in die Niederungen herabzerren, das bereits in hohen Höhen sich aufhielt. Das Wesen der Dichtung und der Übersetzung ist an sich grundverschieden: »Ihre Intention [sc. die der Übersetzung] geht nicht allein

226 Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*, S. 227.

227 Alfred Hirsch [1997]: *Vorwort*, S. 7.

228 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 9.

229 Vgl. ebenda.

230 Jerome Kohn [2007]: *Urteilen und eine gemeinsame Welt*, S. 153.

auf etwas anderes als die der Dichtung, nämlich auf eine Sprache im ganzen von einem einzelnen Kunstwerk in einer fremden aus, sondern sie ist auch selbst eine andere: die des Dichters ist naive, erste, anschauliche, die des Übersetzers abgeleitete, letzte, ideenhafte Intention.« Der Übersetzer spricht sich in Richtung der Ideen, lässt die Worte des Originals »in einen gleichsam höheren und reineren Luftkreis der Sprache hinauf[wachsen]«, in dem sich dann dasjenige zeigen kann, »was an einer Übersetzung mehr ist als Mitteilung«²³¹. Benjamin spricht von dem, was über bloße Mitteilung hinausgeht. Das Wesentliche, das Eigene des einzelnen Textes ist gerade dasjenige, von dem sich in gewöhnlichem Sinne nichts sagen lässt.

Dieser Gedanke steht in engstem Verhältnis zu dem »Wer-einer-ist« Arendts, das sich »jedem Versuch, es eindeutig in Worte zu fassen, [entzieht]. Sobald wir versuchen zu sagen, wer jemand ist, beginnen wir Eigenschaften zu beschreiben, die dieser Jemand mit anderen teilt und die ihm gerade nicht in seiner Einmaligkeit zugehören. Es stellt sich heraus, daß die Sprache, wenn wir sie als Mittel der Beschreibung des Wer benutzen wollen, sich versagt und an dem Was hängen bleibt, so daß wir schließlich höchstens Charaktertypen hingestellt haben, die alles andere sind als Personen, *hinter denen* vielmehr das eigentlich Personale sich [...] verbirgt.«²³² Das Ausdeuten des absolut Verschiedenen, das Weiterdenken und Ins-Gespräch-Bringen des bereits Gedachten sind für Arendt und Benjamin die einzigen Wege, die zur Einzelheit führen können. Es geht nicht etwa darum, etwas Wesentliches zu bewahren und abzuschließen, sondern darum, dieses immer wieder neu aufzuschließen und zu befragen, es in die Welt zu bringen, ohne zu wissen, wer sich da zeigen wird. Die absolut Einzelne Arendts kann sich nur den Anderen zeigen, ihr daimon wird nur dann sichtbar, wenn sie sich selbst ausspricht. Über das Verhältnis der Sprachen zueinander heißt es bei Hamacher: »Der Verweis auf eine andere Sprache ist also für jede einzelne wesentlich: eine Sprache ist Sprache nur, sofern sie Sprache für eine andere Sprache ist – nicht anstelle einer anderen Sprache, sondern im Hinblick auf sie.«²³³ Demnach geht es im Dialog dieser verschiedenen Sprachen nicht etwa darum, das eine Richtige zu erreichen – wie es bei Arendt nicht darum geht, die eine Meinung herauszufiltern –, sondern um einen »Hinblick«, ein lautloses Ansehen des Anderen, das Zwischenraum zulässt.

In diesem Sinne kann der Übersetzung nicht die Aufgabe einer Vermittlung zukommen, da sie das Berechenbare gerade nicht darstellt. In ihr aber zeigt sich »das innerste [...] Verhältnis [...] der Sprachen zueinander«²³⁴, die absolute *Verschiedenheit* also, ihr *Menschensprache*-Sein. Die Übersetzerin bringt das Stumme ins Lauthafte, indem sie gerade nicht das sich ihr entgegenschreiende Offensichtliche, die Begriffe der Dinge, in der anderen Sprache erneut zum Vorschein bringt, sondern auf dasjenige hört, das aus diesem Text selbst – *jetzt* – sich ausspricht und – wenn es als Gegensatz zu den lauten,

231 Vgl. Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 14f.

232 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 223. [Hervorhebung der Autorin.]

233 Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*, S. 183.

234 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 12.

zugreifenden Begriffen gedacht wird – sich ausspricht, indem es schweigt.²³⁵ Mithin darf die Übersetzung deshalb nicht *auf einen Menschen* bezogen werden, weil es nicht um das Verständnis des Inhaltes einer Schrift geht, sondern um dasjenige, was sich *in ihr* ausspricht; dieses aber ist gerade dasjenige, das einer jeden, die nach Inhalten sucht, entgehen muss. Sie wird auch nicht für den Ausgangstext geschrieben, vielmehr steht sie mit ihm durch dessen Übersetzbarkeit in einem »Zusammenhang des Lebens«²³⁶ – weil die Übersetzung aus dem Original hervorgeht, weil sich durch das Weitertragen etwas Neues »aus dem Geformten [...] erheben [kann]«²³⁷. Um sich aber aus der allzu festen Form erheben zu können, muss es durch die Übersetzung erst befreit werden. Der übersetzbare Text also bleibt erhalten, indem er immer wieder aus der Gegenwart heraus und in absolut neuer Weise befragt wird: »[W]ährend das Dichterwort in der seinigigen [sc. die Muttersprache] überdauert, ist auch die größte Übersetzung bestimmt in das Wachstum ihrer Sprache ein-, in der erneuten unterzugehen.«²³⁸

Der Text ist gewissermaßen nur in seiner Wandlung er selbst. »Denn wie Ton und Bedeutung der großen Dichtungen mit den Jahrhunderten sich völlig wandeln, so wandelt sich auch die Muttersprache des Übersetzers«;²³⁹ innerhalb dieser immer neuen Verwandlungen »erreicht das Leben des Originals seine stets erneute späteste und umfassendste Entfaltung«²⁴⁰. Indem die Übersetzung immer neue Fäden in das Netz der Menschen-Geschichte schlägt, geht es nie darum, möglichst viel Ähnlichkeit mit dem Original aufzuweisen, sondern um eine Deutung, die im Jetzt die Absolutheit des Einzelnen – das »Echo des Originals«²⁴¹ – und zugleich die »Verwandtschaft der Sprachen«²⁴² zum Ausdruck bringt. »Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen«²⁴³ ist die Aufgabe jeder Übersetzung. Die reine Sprache, so meine Annahme, meint das Bedenken des Neuanfangs, sie ist das weiße Blatt, das Bild einer

235 »Wenn anders es aber eine Sprache der Wahrheit gibt, in welcher die letzten Geheimnisse, um die alles Denken sich müht, spannungslos und selbst schweigend aufbewahrt sind, so ist diese Sprache der Wahrheit – die wahre Sprache. Und eben diese, in deren Ahnung und Beschreibung die einzige Vollkommenheit liegt, welche der Philosoph sich erhoffen kann, sie ist intensiv in den Übersetzungen verborgen.« (Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 16.)

236 Ebenda, S. 10.

237 Ebenda, S. 13.

238 Ebenda.

239 Ebenda.

Wenn das Eine nur in der Wandlung es selbst ist, kann es hier schwerlich um eine Erkenntnis gehen; an diesem Punkt zeigt sich noch einmal die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Sinn, von der weiter oben die Rede war. Werner Hamacher sieht hier einen ausschlaggebenden Unterschied zu Kant: »[S]o wenig das Sprachenverhältnis ein Verhältnis der Herstellung eines ihm äußerlichen Objekts sein kann, so sehr es ein intensives Verhältnis der Darstellung sein muß, so wenig ist es für Benjamin – und darin liegt eine weitere entscheidende Differenz seiner Überlegungen zu denjenigen Kants –, so wenig ist es ein Verhältnis der bloßen Erkenntnis.« (Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*, S. 199.)

240 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 11.

241 Ebenda, S. 16.

242 Ebenda, S. 12.

243 Ebenda, S. 19.

Sprache, die Einzelheit meinen kann. Sie immer wieder anzurufen bedeutet, das Unmögliche als Möglichkeit und Chance denkbar werden zu lassen, das absolut Einzelne – das sich auch Arendt in jedem Neuanfang ankündigt – wieder lebendig werden zu lassen. Für beide heißt dies nicht, sich von allem Gegenwärtigen abzuwenden und in ein Nirwana zu entfliehen, sondern gerade das Jetzt denken. Es denken und hervorbringen – weil vorstellbar werden lassen – als eine Zeit, die nicht einfach zweifach Gejagte ist, nicht nur fast vergangen und fast schon vorbei ist, sondern die absolute Möglichkeit bedeuten kann, wenn sie denn erkannt wird als reiner, absoluter Neuanfang. Wenn der Zwischenraum zwischen allem Geschriebenen, Gedachten, Gesagten nicht übergangen, sondern als möglicher Neuanfang angesehen wird.

Das ins Fremde Gebannte ist also nicht zu erlösen, indem es zur eigenen Sprache umgestaltet wird, sondern indem die Mauern der verschiedenen Sprachen überhaupt aufgebrochen werden – es sei hier erneut an Bachmanns Ausspruch erinnert: Es dürfe nicht versucht werden »die Sprache an sich neu zu machen, [...] [w]o nur mit ihr hantiert wird, damit sie sich neuartig anfühlt, rächt sie sich bald und entlarvt die Absicht. Eine neue Sprache muß eine neue Gangart haben, und diese Gangart hat sie nur, wenn ein neuer Geist sie bewohnt«²⁴⁴. Dieses Fremde bleibt fremd und ist nur so – als es selbst – der neue Geist. Es tritt hervor als das Echo, das bloß Hörbare des Textes, hörbar aber nur durch den Raum, der die fremde Sprache ist – denn niemals kann ein Echo im Nichts entstehen. Der Raum aber, der dieses Echo birgt und wiedergibt, scheint mir ein leerer zu sein, die Lücke zwischen dem Fremden und dem Eigenen, der geöffnet dasteht, um das Zwischenzeitliche zu beherbergen, solange bis es durch die nächste Übersetzung in wieder neue Zusammenhänge gestellt wird. So setzt jedes Sprechen über im Moment seines eigenen Schweigens, in dem das Fremde im Eigenen erhört wird, in dem dasjenige, das in »fremde [Sprache] gebannt ist« in der Übersetzung zu Wort kommt.

Solche Übersetzung muss sich außerhalb der Schrift halten, um ihr Echo vernehmen zu können, sie »sieht sich nicht wie die Dichtung gleichsam im innern Bergwald der Sprache selbst, sondern außerhalb desselben, ihm gegenüber und ohne ihn zu betreten ruft sie das Original hinein, an demjenigen einzigen Orte hinein, wo jeweils das Echo in der eigenen den Widerhall eines Werkes der fremden Sprache zu geben vermag«²⁴⁵. Die Dichterin muss *Worte* finden, die das ihr auszudrücken vermögen, was sie

244 Ingeborg Bachmann [1959–60]: *Frankfurter Vorlesungen*, S. 19f.

245 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 16f.

Es geht der Rufenden hier also nicht darum, den Widerhall der eigenen Stimme so laut und oft als möglich zu vernehmen (wie es mir solche Gruppierungen zu tun scheinen, die eine Gleichheit der Meinung voraussetzen); vielmehr ist ihr Rufen immer zugleich – vielleicht: *vor allem* – ein Hineinhören und Zusammendenken.

Arendt denkt ebenfalls in einem Bild vom Wald, ich habe es weiter oben angeführt: »Bei allen Dingen, die erscheinen, ist etwas, das einem nicht erscheint, so lange man sich mitten in dem Phänomen befindet. Der Raum der Erscheinungen ist für Bäume nicht derselbe wie der Raum der Erscheinung für den Wald. So lange man im Wald ist, sieht man den Wald vor lauter Bäumen nicht. Der Raum der Erscheinung für den Wald ist die baumlose Ebene.« (Hannah Arendt [1968]: *Politische Erfahrungen im 20. Jahrhundert. Seminarnotizen (New School, Frühjahr 1968)*. In: Wolfgang

zu beschreiben sucht. Die Übersetzerin hingegen muss nicht die richtigen Worte finden, sie muss vielmehr *hören*, was das Echo des Originals ihr zuspricht, sie muss beider Sprachen Eigenstes hören, den Sinn des Originals aber darf sie nur an einem kleinsten Punkt berühren: »Wie die Tangente den Kreis flüchtig und nur in einem Punkte berührt und wie ihr wohl diese Berührung, nicht aber der Punkt das Gesetz vorschreibt, nachdem sie weiter ins Unendliche ihre gerade Bahn zieht, so berührt die Übersetzung flüchtig und nur in dem unendlich kleinen Punkte des Sinnes das Original [...]«. ²⁴⁶ Das je Eigene und Fremde der Schrift, die nicht zu Einem geformt, sondern als je Einzelne übersetzt werden sollen, gleichen für Benjamin den Bruchstücken eines Gefäßes. Diese Bruchstücke nun werden in der Übersetzung als Teile einer größeren Sprache »erkennbar«. Diese Sprache ist jene reine Sprache, in der sich zeigt, dass jedes Sprechen in seinem Ursprung das Neue und Einzelne meint, dass es durch die Sprachen denkbar ist. Zeigen kann es sich aber weder in der einen noch der anderen Sprache allein, vielmehr einzig in der Lücke, die zwischen den einzelnen Bruchstücken entsteht. Wären sie also verschmolzen, wären sie durch die Übersetzung nur noch *eine*, ein Textkörper – »zusammengeschmolzen in ein grotesk-gigantisches Einzelwesen« ²⁴⁷ – würden sie gerade den Zwischenraum verdecken und ausfüllen, in dem einzig das Neue entstehen kann. Die Übersetzung muss demnach, wie Arendt über die Denkübungen sagt, versuchen, »das Problem der Wahrheit in der Schweben [zu] halten« und sich darin üben, »sich in dieser Lücke – der einzigen Sphäre, in der Wahrheit eventuell erscheinen mag« ²⁴⁸ – zu bewegen.

Durch die immer wiederholte Übersetzung können sich zwischen den vielen möglichen Worten und dem einen In-Frage-Stehenden immer wieder Freiräume bilden, die es ermöglichen, sich dem absolut Einzelnen immer wieder anzunähern. Benjamin trennt zwischen dem Symbolisierenden und dem Symbolisierten, wobei die Annäherung durch das immer neue Symbol zum Symbolisierten selbst führen soll. Dieser Weg – dieses In-der-Schweben-Halten der Wahrheit – ist es, den die Übersetzung und das menschliche Gespräch in Arendts Sinne zu gehen versuchen; er ist ein nie endendes *Werden*. »Es bleibt in aller Sprache und ihren Gebilden außer dem Mitteilbaren ein Nicht-Mitteilbares, ein, je nach Zusammenhang, in dem es angetroffen wird, Symbolisierendes oder Symbolisiertes; Symbolisierendes nur in den endlichen Gebilden der Sprachen; Symbolisiertes aber im Werden der Sprachen selbst. Und was im Werden der Sprachen sich darzustellen, ja herzustellen sucht, das ist jener Kern der reinen Sprache selbst. Wenn aber dieser, ob verborgen und fragmentarisch, dennoch gegenwärtig im Leben als das Symbolisierte selbst ist, so wohnt er nur symbolisierend in den Gebilden.« ²⁴⁹

Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 221.)

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

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

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

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

Auch Hamacher spricht vom Verhältnis der Sprachen als einem werdenden: »Die Sprache der Übersetzung ist keine Sprache neben anderen, die nichts außer dem Verhältnis der Sprachen, dieses Verhältnis aber wiederum nicht als gegebenes, sondern als werdendes ausspricht. Die Über-

Benjamin unterscheidet zudem verschiedene Arten des Meinens eines Textes. Was ist darunter zu verstehen, dass die Übersetzung verschiedene Arten des Meinens zeigen kann und was ist unter demjenigen zu verstehen, das von ihm als *das eine Gemeinte* bezeichnet wird? Die Eigenschaft des Tisches, ›aus Holz zu sein‹, macht dasjenige, was in allen Sprachen das Gemeinte ist, nicht aus. Trotzdem gibt es aber etwas an diesem Tisch, das allen Sprachen gemein ist: »Worin kann die Verwandtschaft zweier Sprachen, abgesehen von der historischen, gesucht werden? In der Ähnlichkeit von Dichtung jedenfalls ebensowenig wie in derjenigen ihrer Worte. Vielmehr beruht alle überhistorische Verwandtschaft der Sprachen darin, daß in ihrer jeder als ganzer jeweils eines und zwar dasselbe gemeint ist, das dennoch keiner einzelnen von ihnen, sondern nur der Allheit ihrer einander ergänzenden Intentionen erreichbar ist: die reine Sprache.«²⁵⁰ Erneut erhebt sich die Frage: Was ist an dieser Rose, dieser einen, die wir meinen, der Gemeinten, in allen Sprachen gleich? Die Arten, sie zu meinen, die verschiedenen Ausdrücke der verschiedenen Sprachen, sind es gerade nicht. Die Art des Meinens bedeutet, dass zwei verschiedene Worte (Benjamin spricht von ›Brot‹ und ›pain‹) »dem Deutschen und dem Franzosen je etwas Verschiedenes bedeuten, daß sie für beide nicht vertauschbar sind«²⁵¹. In diesem Sprechen von ›Brot‹/›pain‹ kommt das Idiomatische der Sprachen zum Ausdruck, die Tatsache, dass in verschiedenen Ländern, ja sogar Landstrichen, verschiedene Bezeichnungen für einen Gegenstand Verschiedenes bedeuten. Das Gemeinte hingegen zeigt sich darin, dass sie ›eigentlich‹ »das Selbe und Identische bedeuten. [...] Während dergestalt die Art des Meinens in diesen beiden Wörtern einander widerstrebt, ergänzt sie sich in den beiden Sprachen, denen sie entstammen.«²⁵² Die beiden Wörter widerstreben sich, denn sie sagen Unterschiedliches; ihre Art, ›das Eine‹ zu meinen, ist verschieden. Sie ergänzen sich aber in den Sprachen, denen sie entstammen, weil das Sprechen selbst ihnen gemein ist; auf diese Weise »ergänzt sich in ihnen die Art des Meinens zum Gemeinten«²⁵³.

Das könnte nun auch so klingen, als seien bloß die vielen Arten des Meinens, die vielen Sprachen und Dialekte dafür verantwortlich, dass wir das Einzelne nicht anzusprechen vermögen. In gewisser Weise kann die Verwirrung der Sprache in Sprachen, von der die Bibel erzählt, als Ursprung der Unmöglichkeit verstanden werden, das Eine zu meinen. Zugleich aber bildet sie – wie die Erzählung vom Sündenfall der Sprache – gerade den Beginn der Möglichkeit, sich diesem Einen zu nähern, indem es die Menschen auf den Plan ruft: Einzig das gemeinsame Gespräch kann fortan den Verallgemei-

setzung spricht aus, was noch nicht da ist: insofern ist sie geschichtlich – auf eine geschichtliche Ferne gerichtet –, insofern ist sie aber auch kein schlichtes Phänomen, sondern Phänomen eines noch und vielleicht auf Dauer Verborgenen, Versagten, Aphänomenalen – der Sprache insgesamt und als solcher.« (Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*, S. 233.)

An dieser Stelle ist abermals auf den Zusammenhang mit Kierkegaard hinzuweisen, von dem weiter oben bereits die Rede war: Die Einzelne ist nur im Werden, nicht aber in einem Werden um zu, das verbessert und anstrebt, sondern in einem Werden für sich, das im Werden selbst *ist*, nicht zu etwas erst *wird*.

250 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 13.

251 Ebenda, S. 14.

252 Ebenda.

253 Ebenda.

nerungen der Sprachen sich zu entziehen versuchen, einzig das gemeinsame Deuten des Einen kann als Versuch gelten, sich ihm verstehend zu nähern. Folglich kann es Benjamin nicht etwa darum gehen, die Sprachen wieder zu vereinen, um dann, in der einen Menschheitssprache, wirklich von den Dingen sprechen zu können. Vielmehr ist es ihm darum zu tun, im Aussprechen dessen, das in unserer Sprache *unmöglich* ist, zugleich dasjenige zu ent-decken, das *möglich* ist.

Es sei hier kurz an Arendt erinnert, die in der verschiedenen Benennung einen Hinweis darauf sieht, dass dem begrifflichen Sprechen immer etwas entgehen muss: »Dadurch, dass der Gegenstand, der für das tragende Präsentieren von Dingen da ist, sowohl Tisch wie ›table‹ heißen kann, ist angedeutet, dass uns etwas vom wahren Wesen des von uns selbst Hergestellten und Benannten entgeht.«²⁵⁴ In der Einzelheit der verschiedenen Wörter, die das Eine meinen, ist immer schon auf diese Lücke verwiesen, die durch eine »künstlich gewaltsame Vereindeutigung des Vieldeutigen«²⁵⁵ verdeckt und vergessen würde. Das Gemeinte ist nicht in dem Moment erkannt, in dem alle Menschen die Rose nur noch einem gemeinsamen Begriff unterordnen. Das Gemeinte ist – so wunderbar es klingen mag – die Rose selbst, *ihre eigene Sprache*. Die Übersetzung dieser einzelnen Meinungen, ihre immer sich wiederholende Weiter-Übersetzung lässt erahnen, dass sie nach etwas fragen, das in wesentlichem Sinn über sie hinausgeht. Deshalb ist ein Text nur dann ein solcher, der dem Einzelnen sich entgegenspricht, wenn er Übersetzung »fordert«²⁵⁶, wenn er danach verlangt, immer wieder befragt, weitergetragen und übersetzt zu werden. Hierfür darf er nicht in seiner Form fertig, abgeschlossen sein; vielmehr muss er sich aus seiner Form zu winden suchen, muss das Geschriebene zum Kommentar verlocken.

In dieser Weise sprechen sich solche Schriften nicht nur der Sprengung ihrer eigenen, sondern zugleich auch derjenigen jener Mauern der Dinge entgegen, sodass sie sich außerhalb dieser festen Begriffe auf den Weg begeben können, sich immer wieder aufs Neue der Frage nach ihrer Deutung auszusetzen. Wenn aber nur noch eine Meinung – oder die jeweils einseitige Meinung einzelner Gruppen – herrscht, ist jede Auslegung und jedes Zusammendenken des Verschiedenen unmöglich geworden. Es gibt dann nur eine schmale Linie, deren Übertritt zugleich eine Art Fahnenflucht und sofortiges Ersetzen und Neubestimmen des eigenen Standpunktes bedeuten muss. Der Zwischenraum ist hier ausgebessert und gefüllt, und so ist ein Gespräch *zwischen* den Einzelnen – ein Meinungsaustausch – nicht mehr möglich, einzig ein Austausch der Meinung. Da ohne Zwischenraum auch kein Gespräch einer Antwort näherbringen kann, müssen die Zahlen entscheiden. Damit aber etwas Neues entstehen kann, bedarf es dieses Raumes, der ein Echo im beschriebenen Sinn zu geben vermag: keines, das bloß das Eigene wiederholt, sondern eines, das das Fremde im Eigenen zu hören, den fremden Gedanken selbst zu durchdenken sucht.

Das Gemeinte zeigt sich so in einem Zwischen. Dieser Raum entsteht zwischen den Worten der verschiedenen Sprachen: zwischen ›Rose‹ und ›rose‹ wird etwas Festes,

254 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 43.

255 Ebenda.

256 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 10.

Undurchsichtiges aufgebrochen, eine Lücke geschaffen, durch die sie ihr Wesen aussprechen kann, das gerade in ihrer Übersetzbarkeit liegt, in ihrem »eigenen medialen Charakter«, wie es bei Hamacher heißt: »Nur in ihrer Sprachlichkeit erschließen sich Umfang und Struktur einer Erkenntnis und einer Erfahrung, die nicht in der Subjekt-Objekt-Relation verarmt und nicht in einem transzendentalen Subjekt stillgelegt sind. Nur in ihrer Medialität und also in einer Mittelbarkeit, die jeder vermittelten Bedeutung vorausgeht, eröffnen sich Dynamik und Horizont einer Sprache, die nicht instrumentelles Zeichen ist und nicht von einem unsprachlichen Bewußtsein manipuliert werden kann.«²⁵⁷ In den Zwischenräumen der Übersetzung teilt sich die Rose selbst und legt so einen Raum frei, in dem sie ihre eigene Mittelbarkeit offenlegt. Diese aber geht »jeder vermittelten Bedeutung voraus«, sie vermittelt nicht, sondern teilt, legt offen und ermöglicht erst die Frage. »So weit ist sie [sc. die größte Übersetzung] entfernt, von zwei erstorbenen Sprachen die taube Gleichung zu sein, daß gerade unter allen Formen ihr als Eigenstes es zufällt, auf jene Nachreife des fremden Wortes, auf die Wehen des Eigenen zu merken.«²⁵⁸ Dieses Eigenste, diese absolute Verschiedenheit – die Freiheit, die in der Fähigkeit zum Neuanfang liegt – kommt immer dann zum Vorschein, wenn das Begriffliche nicht mehr nach ihm greift.

Nun sind die verschiedenen Sprachen »einander nicht fremd, sondern a priori und von allen historischen Beziehungen abgesehen einander in dem verwandt [...], was sie sagen wollen«²⁵⁹. Sie sind einander in dem verwandt, was sie sagen wollen: Es geht also nicht darum, was eine Sprechende *durch* sie ausdrücken möchte, sondern darum, was sich *in ihnen* ausdrückt. Die Übersetzerin, die dieses Gemeinsame übersetzen möchte, die zu hören versucht, was in der fremden Sprache sich aussprechen möchte, muss sich von ihrer eigenen Sprache entfernen, muss aus dieser heraustreten, um so zwischen den Sprachen stehen zu können. »Nur in dem Maße, als sie ihre Vertrautheit verliert, kann das Fremde in ihr erscheinen.«²⁶⁰ Am deutlichsten kann sich für Benjamin diese Idee in der absolut wörtlichen Übersetzung zeigen, in der das Original durch die Übersetzung hindurchzuscheinen vermag.²⁶¹ Das einzelne Wort steht hier wie jene sonnenhaften Ideen für sich, verweist nicht und teilt nicht mit. »Auch im Bereiche der Übersetzung gilt: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, im Anfang war das Wort.«²⁶² Nur das einzelte Wort lässt Raum für etwas außer ihm Liegendes: »Denn der Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade.«²⁶³ Bei einer solchen Interlinearversion wird der übersetzte Text zwischen die Zeilen des Originals geschrieben. Die Wortfolge bleibt unangetastet und beide Sprachen stehen nebeneinander und für sich. Entscheidend scheint mir hier die räumliche Struktur dieser Form der Übersetzung. Zwischen den Zeilen finden sich Räume von weißem Papier. Dies ist der Ort der

257 Werner Hamacher [2001]: *Intensive Sprachen*, S. 175f. [Hervorhebung der Autorin.]

258 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 13.

259 Ebenda, S. 12.

260 Alfred Hirsch [2011]: *Die Aufgabe des Übersetzers*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 613.

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

262 Ebenda.

263 Ebenda.

»reinen Sprache, die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist«²⁶⁴. In diesem freien Raum zwischen den Zeilen treffen »alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht, in der sie zu erlöschen bestimmt sind«²⁶⁵.

Dieses Stück weißes Papier ist der Ort, an dem die Übersetzerin den Versuch wagen sollte, jene »reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien«²⁶⁶. Die strenge Wörtlichkeit führt nicht allein dazu, dass die einzelnen Bruchstücke hervortreten und sich zeigen, sondern in gewisser Weise führt sie auch zur Ausdruckslosigkeit des Textes selbst. Durch eine dem einzelnen Wort verhaftete Übersetzung der Worte nämlich, die die sinnstiftende Satzstruktur ignoriert, wird die Übermittlung eines zusammenhängenden, offensichtlichen Sinns unmöglich. Die Interlinearversion und alle Übersetzung, die sich an diese Art des Dialoges zwischen den Sprachen anzunähern versucht, muss zum Zusammenbruch der Arten des Meinens führen, die sich als das Gemeinte auszugeben versuchen. Das Gesagte wird unverständlich und führt gerade auf diesem Weg – über das formale Erkennen hinaus – zur Wahrheit. »Durch die Hingabe an die Einzigartigkeit des Urtextes erreicht die Interlinearversion eine Intensität der Versenkung in das fremde Original, die den Eindruck erweckt, als gehe ihre Sprache [...] zwanglos aus der fremden Sprache selbst hervor. Sie vermag buchstäblich in die Fugen und Zwischenräume eines Textes einzudringen, ihn zwischen seinen Zeilen neu zu beschriften«²⁶⁷. Eine solche Übersetzung versucht, den unbeschriebenen Zwischenraum zu durchwandern, zu fragen, was zwischen Original und Übersetzung sich aussprechen könnte, was über beide hinausgeht und erprobt so das Neue.

Von solcher Hingabe an das Einzelne und einem Erhören des Fremden, das dieses nicht in das Eigene umzuformen strebt, spricht der folgende kurze Text Benjamins aus dem Jahr 1932, sein Denkbild *In der Sonne*. »Siebzehn Arten von Feigen gibt es, wie es heißt, auf der Insel. Ihre Namen – sagt sich der Mann, der in der Sonne seinen Weg macht – müßte man kennen. Ja man müßte die Gräser und die Tiere nicht allein gesehen haben, die der Insel Gesicht, Laut und Geruch geben, die Schichtungen des Gebirges und die Arten des Bodens [...] – sondern vor allem ihre Namen müßte man wissen.«²⁶⁸ Nicht das Sehen der Gräser und Tiere ist hier entscheidend, denn sehen kann das durch Begriffe erzogene Auge doch nur Eigenschaften; die Kategorien flirren vor den Augen, machen fast blind – nein: »vor allem ihre Namen müsste man wissen« – man müsste sie gar *hören* können. Und wer sie hörte, dem wäre der Mund verschlossen, denn die Worte, die der Mund formt, lassen das Ohr nur weniger hören, weniger erkennen: »Aber der Bauer hat ja den Schlüssel zur Chiffreschrift. Er kennt die Namen. Dennoch ist es ihm nicht gegeben, über seinen Sitz etwas auszusagen. Sollten die Namen ihn

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

265 Ebenda.

266 Ebenda.

267 Heinrich Kaulen [1987]: *Rettung und Destruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*. Tübingen 1987, S. 75.

268 Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 417.

wortkarg machen? Dann fällt die Fülle des Wortes nur dem zu, der das Wissen ohne die Namen hat, die Fülle des Schweigens aber dem, der nichts hat als sie?²⁶⁹ Der Bauer also kennt die Namen der Dinge, erkennt diese *in jenen*. Gerade deshalb aber kann er nicht *von ihnen* sprechen. Er kann nicht, einem Botaniker gleich, über die Eigenschaften der verschiedenen Arten sprechen, sie als solche oder solche einordnen. Er kennt nicht die siebzehn ›Namen‹ der Feigen-Arten, vielmehr kennt er die Namen aller Feigen, die ihn umgeben, er *hört* sie. Man könnte dieses Er-hören mit seinem von Tradition geprägten Leben in Verbindung bringen. Seine Erfahrung, seine Handlungen innerhalb einer solchen Tradition, könnten ihn die »Welt auf eine Weise« erschließen lassen, »wie dies weder das momentane Erleben noch der Verstand vermögen. Was aus Übung und Tradition geschieht, wird nicht reflektiert und vom Bewusstsein geleitet. [...] Solche Erfahrung lässt sich nicht in Form einer Aussage festhalten.«²⁷⁰ Die Erkenntnis des Bauern ist nicht auf einer schulischen Lehre erbaut, er hat nicht die Arten der Feigen und deren Eigenschaften auswendig gelernt, vielmehr ist er in die Lehre der Dinge gegangen: »Der Tag, da er *mit einem Baum* gefühlt hat, kommt ihm in den Sinn. [...] Da lehnte er den Rücken gegen einen Stamm, und nun nahm *der* sein Fühlen in die Lehre. Er lernte mit ihm, wenn er zu schwanken anfang, Luft zu schöpfen und auszuatmen, wenn der Stamm zurückschwang.«²⁷¹

Zu einem solchen Er-sinnen kann nun die Übersetzung führen, indem sie die einzelnen Sprachen als Fragmente darstellt. In dieser Weise tritt auch die Interlinearversion vor Augen: Die übersetzten Worte werden einzelnen Scherben gleich in die Zwischenräume der Ausgangssprache gestellt und bleiben dort unverwandt und einzeln stehen. In dieser Weise versuchen sie nicht eine Ganzheit zu behaupten, die den Ursprung verschweigt, sondern erscheinen *als Scherben*, als Teile eines möglichen Ganzen. Indem sie als bloße Fragmente sichtbar gemacht werden, verliert sich die Art des Meinens im einzelnen Satz. Es zeigt sich so, dass Rose und rose zwar die eine Rose meinen wollen, dass die Sprachen also durch verschiedene Worte ein Ding zu fassen suchen, sie aber durch ihre Bruchstückhaftigkeit niemals wirklich bedeuten können. Es zeigt sich folglich in dieser Lückenhaftigkeit, dass sie nie die eine Rose greifen können. Die Aufgabe der Übersetzerin ist es nun, dieses Fragmentarische der Sprachen selbst hervorzuholen und die Lücke, die zwischen den Scherben bestehen bleibt, offenzulegen.²⁷²

Die Fragmenthaftigkeit führt Benjamin in seiner *Erkenntniskritischen Vorrede* in einer Aufzählung vierer Postulate des philosophischen Stils an, die er als Bedingung einer Darstellung der Idee betrachtet: »die Kunst des Absetzens im Gegensatz zur Kette der Deduktion; die Ausdauer der Abhandlung im Gegensatz zur Geste des Fragments; die

269 Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 417.

270 Michael Bröcker [2000]: *Sprache*. In: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*, Zweiter Band, Frankfurt a.M. 2000, S. 768.

271 Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 418. [Hervorhebung der Autorin.]

272 Derrida spricht in diesem Sinne von der Öffnung eines Kruges: »Wie der Krug, von Hölderlin bis zu Rilke und Heidegger dichterischer Topos des Nachdenkens über Ding und Sprache, ist das Gefäß mit sich eins und zugleich nach außen offen: diese Öffnung (er)öffnet die Einheit, sie ist die Möglichkeit und verbietet, daß sie zur Ganzheit wird. Sie erlaubt ihr zu empfangen und zu geben.« (Jacques Derrida [1985]: *Babylonische Türme*, S. 147.)

Wiederholung der Motive im Gegensatz zum flachen Universalismus; die Fülle der gedrängten Positivität im Gegensatz zu negierender Polemik.«²⁷³ Dieses Absetzen meint den offenen Raum, um den meine Überlegungen kreisen, es legt die Fragment- und Lückenhaftigkeit eines jeden Sprechens offen. Es macht den bruchlosen Übergang unmöglich, unterbricht das logische Gefüge, das als solches kein Innehalten zulässt. In diesem Sinne zeigt sich in Benjamins zwischenliniger Übersetzung, dass ein bruchloser Übergang von einem Wort zum anderen wesentlich unmöglich ist: sie stehen weit auseinander, einzelnen Sonnen gleich. »In der Versenkung in das Einzelwort, die es aus seinem Kontext herausbricht, wird es – wie die Bresche in einer Mauer – als dasjenige fragmentarische Sprachelement erkennbar, an dem das Kontinuum des sprachlichen Gewaltzusammenhangs, der alle einzelnen Wörter zu fungiblen Mitteln der Aussage erniedrigt, durchstoßen werden kann.«²⁷⁴ An anderer Stelle vergleicht Benjamin die philosophische Abhandlung, das Traktat, mit einem Mosaik.²⁷⁵ Ein Mosaik besteht aus Bruchstücken, die in einen Zusammenhang treten, einen *gebrochenen* Zusammenhang allerdings. Gestiftet wird dieser Zusammenhang im Traktat durch einen – wenngleich notwendig dunkel bleibenden – Bezug zu den Ideen. »Wie nämlich Scherben eines Gefäßes, um sich zusammenfügen zu lassen, in den kleinsten Einzelheiten einander folgen, doch nicht so zu gleichen haben, so muß, anstatt dem Sinn des Originals sich ähnlich zu machen, die Übersetzung liebend vielmehr und bis ins Einzelne hinein dessen Art des Meinens in der eigenen Sprache sich an bilden, um so beide wie Scherben als Bruchstücke eines Gefäßes, als Bruchstücke einer größeren Sprache erkennbar zu machen.«²⁷⁶

Der Verlust der reinen Sprache – *der Bruch der Tradition*²⁷⁷ – ihr Zerbrochen-Sein soll also nicht verdeckt, durch Fugenabdichtungen scheinbar verbunden, sondern vielmehr hell erleuchtet werden. Die zerbrochene Sprache soll in der Übersetzung *als Zerbrochene* dargestellt werden. Dieses Zerbrechen in die unendliche Anzahl der Nationalsprachen ereignet sich in der biblischen Erzählung mit dem Turmbau zu Babel. Dieser Bau ist dort aufs Innigste mit dem Streben der Menschen verbunden, »sich einen Namen zu machen«, besser und – abermals – Gott gleich zu werden. Das Ende einer Erkenntnis der Einzeldinge in ihrem Namen tritt – wie sich in den Ausführungen zum Sündenfall

273 Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 212.

274 Heinrich Kaulen [1987]: *Rettung und Destraktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*. Tübingen 1987, S. 77.

In seiner *Einbahnstraße* schreibt Benjamin: »So fällt durch eine kleine Bresche in der Mauer ein Lichtstrahl in die Stube des Alchimisten und läßt Kristalle, Kugeln und Triangeln aufblitzen.« (Walter Benjamin [1928]: *Einbahnstraße*, S. 105.)

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

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

277 Die reine Sprache ist hier zugleich als Neuanfang zu denken, als noch Unbeschriebenes und Mögliches; zugleich ist Tradition als dasjenige zu denken, das aus diesem Neuen entstand, das sich formte und wuchs und dann – sowohl durch die Entwicklungen der Neuzeit als auch durch die Schrecken der Totalitarismen – zerbrach und so wieder das Denken eines reinen Anfangs möglich werden lässt.

gezeigt hat – genau in dem Moment ein, in dem der Mensch erstmals von dem Willen ergriffen wird, besser zu werden: Da er meint, sich durch die Erkenntnis, die die Äpfel des Paradieses zu geben versprechen, selbst göttlich machen zu können. Der Verlust des Alten also treibt in dessen Ersatz, das Selbstverständliche soll durch ein neues unhinterfragbares Ziel ausgetauscht werden: das der Besserung. In diesem Zusammenhang schreibt Thomas Gutschker, Hannah Arendt habe »die Gefahr, die jeder Kritik der Tradition innewohnt, deutlich gesehen. Die Tradition habe seit den Römern die Funktion eines Ariadnefadens gehabt, der durch die Vergangenheit führte, auswählte und bewahrte. Wenn dieser Faden gerissen ist, wie Arendt annimmt, droht die Flucht aus dem Extrem der Traditionsgläubigkeit in das der Fortschrittsgläubigkeit, mithin der Verlust der gesamten Vergangenheit. Dann jedoch würde die menschliche Existenz ihrer ›Tiefendimension‹ beraubt werden und müsste unweigerlich verflachen. Die Kritik der Tradition darf daher nicht auf Kosten der Vergangenheit gehen, vielmehr soll sie diese Vergangenheit in ihrer Fülle überhaupt erst zugänglich machen.«²⁷⁸ Demnach birgt der Abbruch des Alten die Gefahr eines bloßen Austauschs durch neue Allgemeinheiten, ebenso aber liegt nur hier die Möglichkeit des Neuen.

Ich möchte an dieser Stelle erneut an Benjamins Engel der Geschichte erinnern, der meines Erachtens in einem engen Zusammenhang mit diesem Gedanken steht: »Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat, und so stark ist, dass der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst.«²⁷⁹ Der Engel geht rückwärts, es kann hier also nicht um ein einfaches Weiterkommen gehen – das gerade nicht. Zugleich aber geht es um genau dies, um ein Weiterkommen, bloßes Weiterkommen, bloßes Besser-werden. Was sich dem Engel hier zeigt, ist ein Aufscheinen des Ursprungs, ein Aufscheinen des Ursprungs, der sich zeigt im ewig Werdenden.²⁸⁰ Der Sturm, der vom Paradies her weht, ist der Sturm, den dieser Ursprung, dieser ursprüngliche, allererste Sprung aufkommen lässt: der Sprung in das Begriffliche. Die Türme bilden sich aus den immer zahlreicher werdenden Begriffen, die immer weiter wegbringen von den Dingen, die immer weiter und schneller wegtreiben von deren Einzelheit. Auch diese Begriffe wollen etwas besser machen, sie wollen das Ding besser, näher, detaillierter beschreiben, es noch genauer einteilen und unterscheiden von den anderen. Sie legen Maske über Maske, türmen Form über Form, in der ewig währenden Hoffnung, eine von ihnen möge letztendlich die passende sein, die richtige und allerbeste.

Es gibt eine Stelle in Nietzsches *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, die ich mit diesem Bild zusammenstellen möchte: »Er [sc. der durch Begriffe sich beherr-

278 Thomas Gutschker [2002]: *Aristotelische Diskurse*, S. 132.

279 Walter Benjamin [1942]: *Über den Begriff der Geschichte*, S. 697f.

280 Vgl. Bernd Witte [1984]: *Ursprung ist das Ziel*. In: ders.: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. Hg. v. Bernd Witte et al. München 1984, S. 17.

»Ursprung, wiewohl durchaus historische Kategorie, hat mit Entstehung dennoch nichts gemein. Im Ursprung wird kein Werden des Entspringenen, vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint.« (Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 226.)

schende Mensch], der sonst nur Aufrichtigkeit, Wahrheit, Freiheit von Täuschungen und Schutz vor berückenden Überfällen sucht, legt jetzt, im Unglück, das Meisterstück der Verstellung ab, wie jener im Glück; er trägt kein zuckendes und bewegliches Menschengesicht, sondern gleichsam eine Maske mit würdigem Gleichmaße der Züge²⁸¹. Maske über Maske, unter deren Verstellung nichts zu finden ist als – eine weitere Verstellung, »gleichsam eine Maske«. Im alles entscheidenden Unterschied zu diesem Bild aber findet sich bei Benjamin unter der allerletzten Maske, die über den Dingen liegt, nicht, wie bei Nietzsche, wieder Maske, sondern das absolut Verschiedene. Wie weiter oben bereits erläutert aber kein letztlich allgemeiner Wesenskern, sondern das je Einzelne, das sich nur durch die vielen Blicke und Deutungen zu zeigen vermag, die es auslegen und betrachten. Beachtenswert scheint mir in diesem Zusammenhang an Benjamins Bild vom Engel der Geschichte auch die räumliche Struktur der Trümmer. So ist die Rede von einer »Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft«²⁸². Die Trümmer türmen sich also zum Himmel ähnlich dem Turm zu Babel, auf dessen Erbauung gen Himmel die unendliche Vielzahl der Menschensprachen folgte. Der Turm, der sich im Blickfeld des Engels zeigt, ist erbaut durch die menschlichen Begriffe, die es besser machen wollen. Die Erbauer des babylonischen Turmes verfolgen gleichfalls dieses Ziel: Sie wollen »sich einen Namen machen«, sie wollen sich auszeichnen, sie wollen besser werden, besonders gute, ausgezeichnete Erbauer wollen sie genannt werden.

Es soll folgend noch einmal genauer in den Blick genommen werden, was die Bibel über den Turmbau sagt. Vor dem Turmbau gibt es auf der Erde nur »einerlei Sprachen und Redensarten«²⁸³, eine schuldige, abgefallene und urteilende Sprache zwar, zunächst aber *eine einzige*. Da beschließen die Menschen: »[L]asst uns eine Stadt bauen und einen Turm, dessen Spitze an den Himmel reicht, damit wir uns einen Namen machen und verhüten, dass wir nicht auf der ganzen Erde verstreut werden.«²⁸⁴ Nachdem sie ihr Werk verrichtet haben, beschließt Gott, sie dafür zu bestrafen und spricht: »Nun ist es ein einziges Volk und haben alle einerlei Sprache, und dies ist ihre erste Unternehmung. Soll ihnen nun nichts fehlschlagen, was sie sich vorgenommen? Wohlan, wir wollen uns herablassen und ihre Sprache daselbst verwirren, damit einer die Sprache der anderen nicht verstehe.«²⁸⁵ Nach Benjamin folgt die Vielzahl der Sprachen unausweichlich auf die neue Ausrichtung der Sprache, die im Sündenfall begründet liegt.²⁸⁶ Durch den »Sündenfall des Sprachgeistes«²⁸⁷ ist die Sprache zum Mittel einer der Einzelheit

281 Friedrich Nietzsche [1873]: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. In: ders.: *Über Wahrheit und Lüge. Ein Essay, Aphorismen und Briefe*. Hg. v. Steffen Dietzsch. Frankfurt a.M./Leipzig 2000, S. 27.

282 Walter Benjamin [1942]: *Über den Begriff der Geschichte*, S. 697.

283 Die Tora, S. 47.

284 Ebenda.

285 Ebenda.

286 »Da die Menschen die Reinheit des Namens verletzt hatten, brauchte nur noch die Abkehr von jenem Anschauen der Dinge, in dem deren Sprache dem Menschen eingeht, sich vollziehen, um die gemeinsame Grundlage des schon erschütterten Sprachgeistes den Menschen zu rauben.« (Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 154.)

287 Ebenda, S. 152.

der Menschen unangemessenen Erkenntnis geworden. Alle seine Urteile kommen nach Benjamins Worten fortan bloßem Geschwätz gleich. »Nach dem Sündenfall, der in der Mittelbarmachung der Sprache den Grund zu ihrer Vielheit gelegt hatte, konnte es bis zur Sprachverwirrung nur noch ein Schritt sein. Da die Menschen die Reinheit des Namens verletzt hatten, brauchte nur noch die Abkehr von jenem Anschauen der Dinge, in dem deren Sprache dem Menschen eingeht, sich zu vollziehen, um die gemeinsame Grundlage des schon erschütterten Sprachgeistes den Menschen zu rauben. Zeichen müssen sich verwirren, wo sich die Dinge verwickeln. Zur Verknechtung der Sprache im Geschwätz tritt die Verknechtung der Dinge in der Narretei fast als deren unausbleibliche Folge. In dieser Abkehr von den Dingen, die die Verknechtung war, entstand der Plan des Turmbaus und die Sprachverwirrung mit ihm.«²⁸⁸

In dieser Zeit ohne Namen aber, in der ein Hören der Einzeldinge ausgeschlossen scheint, ist die Vielheit der Sprachen gerade dasjenige, das Möglichkeit birgt. Denn dieses Ungefähre, das die Dinge nur in Ähnlichkeiten fassen kann, können nun einzig verschiedene Worte ausdrücken, da ein Name, der das Eine meint, verwehrt bleiben muss. Um einen Zugang zur Wahrheit – ein Verstehen von Sinn – überhaupt noch zu ermöglichen, braucht es also diese verschiedenen Sprachen, Deutungen und Zugänge, da sich nur *zwischen ihnen* das Gemeinte zeigen kann. Nur durch ein Schaffen dieses Zwischen lässt sich verhindern, »daß jede Sprache in ihrer Einsamkeit gleichsam verkümmert: sie ist mager und gebrechlich, sie wächst nicht mehr. Dank der Übersetzung oder, anders gewendet, der sprachlichen Ergänzung, durch die die eine Sprache der anderen das gibt, was ihr fehlt [...], sichert die Kreuzung der Sprachen deren Wachstum«²⁸⁹. In dieser Weise liegt auch für Arendt die Möglichkeit, die je Einzelne in Erscheinung treten zu lassen, einzig im Gespräch, das einen Zwischenraum schafft und offenhält. Dies Einzelne, das nur der Mensch ersinnen kann, ist also als das Gute die Gegenkraft zum Bösen, das Selbstverständliches verkündet, die Lücke verleugnet und die eintönige, gleichmachende Übersetzung zu setzen versucht.

Einen Weg durch diese Trümmer zu finden, könnte so als die Aufgabe der Übersetzerin angesehen werden. Durch die Lücke, die sich zwischen den Texten auftut, kann ein Weg entstehen, der sich als Raum für die Frage erweisen kann. *Der destruktive Charakter*, eine Schrift Benjamins aus den 30er Jahren, vermag solche Wege zu schaffen. Die dort entworfene Figur sieht »überall Wege. Wo andere auf Mauern oder Gebirge stoßen, auch da sieht er einen Weg. Weil er aber überall einen Weg sieht, hat er auch überall aus dem Weg zu räumen. [...] Das Bestehende legt er in Trümmer, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht.«²⁹⁰ Er legt in Trümmer um des Weges willen, nur dort im Zwischen des Bruchs ist auch Weg. Dieser Weg ist nicht Ziel, sondern absolute *Möglichkeit*, offener Raum, in dem etwas

288 Walter Benjamin [1916]: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, S. 154.

289 Jacques Derrida [1985]: *Babylonische Türme*, S. 160.

290 Walter Benjamin [1931]: *Der destruktive Charakter*. In: ders.: *Gesammelte Schriften IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann et al. Frankfurt a.M. 1972, S. 398; zitiert nach: Werner Hamacher: *Das Theologisch-politische Fragment*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 191.

erscheinen *kann*: »Dem destruktiven Charakter schwebt kein Bild vor. Er hat wenig Bedürfnisse, und das wäre sein geringstes: zu wissen, was an Stelle des Zerstorten tritt. Zunächst, für einen Augenblick zumindest, der leere Raum, der Platz, wo das Ding gestanden, das Opfer gelebt hat. Es wird sich schon einer finden, der ihn braucht, ohne ihn einzunehmen.«²⁹¹ So bildet jede neue Deutung einen Teil der Mauer, die nicht verstellt, sondern eröffnet. Dieser immer neuerliche Versuch zu verstehen ist das Vermögen der Sprachen: durch verschiedene Bezeichnungen sich dem Einen anzunähern, ohne es jemals treffen zu können – so wird in gewissem Sinne eine Mauer errichtet, um gerade ihre Lücken, die Öffnungen zwischen den Worten, offenzulegen.

Hannah Arendt findet ein Bild für das Denken, das mit Benjamins Figur verwandt scheint: »[Die Lücke] mag sehr wohl das Reich des Geistes oder, besser, der vom Denken gezogene Pfad sein – dieser schmale Weg der Nicht-Zeit, den die Tätigkeit des Denkens in den Zeit-Raum der sterblichen Menschen schlägt und in den hinein Denken, Erinnerung, Antizipation aus dem Trümmerhaufen der geschichtlichen und biographischen Zeit das rettet, was immer sie auf ihrem Gang berühren. Auf diesen kleinen Nicht-Zeit-Raum im eigentlichen Herzen der Zeit kann nur hingewiesen werden, er kann nicht, wie die Welt und die Kultur, in die wir hineingeboren werden, von der Vergangenheit ererbt und kann auch nicht überliefert werden. Jede neue Generation, ja jedes neue menschliche Wesen muß ihn entdecken und unverdrossen den Weg neu bahnen, wenn es sich in die Lücke zwischen einer unendlichen Vergangenheit und einer unendlichen Zukunft einfügt.«²⁹² Jeder Mensch schafft die Lücke des Jetzt aufs Neue, indem er *ist*. Durch seine ganz eigene, absolut verschiedene Deutung fügt er den anderen eine neue Perspektive hinzu und bietet so – zwischen seiner und jeder anderen Auslegung – die Möglichkeit eines neuen Zwischenraums, einer neuen Lücke, die Möglichkeit des Möglichen selbst.

Benjamin widmet sich in seiner *Lehre vom Ähnlichen* einem solchen Umstellen und immer wieder neu zu benennen Versuchen, allerdings geht es hier um die Wörter verschiedener Sprachen: »Ordnet man Wörter der verschiedenen Sprachen, die ein gleiches bedeuten, um jenes Bedeutete als ihren Mittelpunkt, so wäre zu erforschen, wie sie alle – die miteinander oft nicht die geringste Ähnlichkeit besitzen – ähnlich jenem Bedeuteten in ihrer Mitte sind.«²⁹³ In dieser Weise umstellen auch die verschiedenen Meinungen der Menschen die gemeinsame Frage, auf die sie weder eine letztgültige Antwort kennen, noch sie als je Gleiche von einem Standpunkt aus betrachten: Nur die *unterschiedlichen* Zugänge schaffen Öffnungen im Mauerwerk der Meinungen, die ein gemeinsames Ansehen erlauben. Die vielen einzelnen Wörter stellt Benjamin so als einzelne Arkaden vor, die nicht verdecken, sondern durch ihre Zwischenräume einen

291 Werner Hamacher [2011]: *Das Theologisch-politische Fragment*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart 2011, S. 192.

292 Hannah Arendt [1961]: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 17.

293 Walter Benjamin [1931]: *Die Lehre vom Ähnlichen*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 207. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Die Lehre vom Ähnlichen*.)

Blick erhaschen lassen: »[D]er Satz ist die Mauer vor der Sprache des Originals, Wörtlichkeit die Arkade.«²⁹⁴ So zeige sich die Magie der Sprache dort am deutlichsten, wo die Mehrdeutigkeit der Wörter offengelegt wird. Der leere Raum zwischen dem Wort der Originalsprache und dem Wort der Sprache der Übersetzung muss leer *bleiben*, darf nicht durch eine allzu passende Beschreibung gefüllt werden, muss Raum lassen, dem Angesprochenen sich schweigend anzunähern. Benjamin spricht hier von einer »unsinnlichen Ähnlichkeit«, es gibt also eine Ähnlichkeit der Worte, die nicht auf sinnlich Wahrnehmbarem beruht. Sie beruht nicht auf Feststellbarem und kann so niemals »zum Abschluß und zum Stillstand kommen, sondern stellt sich in jedem Akt der Lektüre und des Schreibens immer wieder neu und anders her«²⁹⁵. Es ist hier eine Ähnlichkeit gemeint, die »sich immer nur im Blick auf die ganze, ihrerseits undarstellbare Konstellation« neu ergibt. »Wie für die Sternkonstellation gilt auch für die sprachliche, daß solche Ähnlichkeiten nicht von Dauer sind, sondern nur momenthaft und flüchtig sichtbar werden, um gleich darauf wieder in der Kette der Bedeutungen zu verschwinden.«²⁹⁶ Diese zeigt sich sodann in einem »Doppelsinn«, der die »magische Bedeutung« offenlegen kann: »Der Schüler liest das Abcbuch und der Astrolog die Zukunft in den Sternen. Im ersten Satze tritt das Wort nicht in seinen beiden Komponenten auseinander. Dagegen wohl im zweiten, der den Vorgang nach seinen beiden Schichten deutlich macht: der Astrolog liest den Gestirnsstand von den Sternen am Himmel ab; er liest zugleich aus ihm die Zukunft oder das Geschick heraus.«²⁹⁷

Die Wahrnehmung der Ähnlichkeit ist immer nur ein Aufleuchten, Aufflackern, Erscheinen, niemals kann sie festgehalten oder hervorgerufen werden. »Ihre Wahrnehmung [sc. diejenige der Ähnlichkeit] ist in jedem Fall an ein Aufblitzen gebunden. Sie huscht vorbei, ist vielleicht wiederzugewinnen, aber kann nicht eigentlich wie andere Wahrnehmungen festgehalten werden. Sie bietet sich dem Auge ebenso flüchtig, vorübergehend wie eine Gestirnskonstellation.«²⁹⁸ Dieses »Aufblitzen«, dieses »Huschen« also wahrzunehmen, könnte hier Aufgabe sein. Demnach ginge es nicht um die Wiederherstellung einer Eindeutigkeit, sondern um ein Wiedererkennen der Sich-Erinnernden. Die Menschen müssten alsdann wandeln, da nur durch Wandlung und Um-Formung die Schrift lebendig bleiben kann und so wachsen, der Reinheit und Ursprünglichkeit des Namens sich entgegensprechen; Jacques Derrida schreibt in diesem Sinn, die Forderung der Übersetzung verpflichte »nicht dazu, ein Abbild oder ein richtiges Bild wiederzugeben und eine treue Darstellung des Originals zurückzuerstatten: das Original selbst, ein Überlebendes, ist in einen Prozeß der Veränderung einbegriffen. Gegeben ist es in der Veränderung; es gibt sich hin, indem es sich verändert, so daß die Gabe nicht die eines vorgegebenen Gegenstandes ist. Das Original lebt und überlebt in der Wandlung.«²⁹⁹

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

295 Walter Benjamin [1931]: *Die Lehre vom Ähnlichen*, S. 207.

296 Anja Lemke [2011]: *Zur späteren Sprachphilosophie*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 650.

297 Walter Benjamin [1931]: *Die Lehre vom Ähnlichen*, S. 209.

298 Ebenda, S. 206.

299 Jacques Derrida [1985]: *Babylonische Türme*, S. 138f.

Das »innerste Verhältnis der Sprachen«³⁰⁰, von dem bereits die Rede war, soll dargestellt werden und also »versucht die Übersetzung nicht« – so Derrida weiter –, »dieses oder jenes auszudrücken, diesen oder jenen Inhalt zu vermitteln, diese oder jene Sinnlast mitteilend abzuladen, sie versucht vielmehr, die Affinität zwischen den Sprachen *bemerkbar zu machen, auszuzeichnen, ihre Markierung zu markieren*; sie versucht ihre eigene Möglichkeit auszustellen.«³⁰¹ Sie zeigt alle Menschensprachen als Fragmente, als Bruchstücke, sie zeigt das Idiomatische der Sprachen auf und somit sowohl ihre Unmöglichkeit, dass nämlich keine der Sprachen es vermag, das eine Ding zu treffen, als auch die absolute Möglichkeit, die sich im Zwischen der vielen Sprachen eröffnen kann: In der Übersetzung der einen in die andere Sprache, in der Übersetzung aber auch von einer Zeit in die andere liegt das große Vermögen, dem Einzelnen zu begegnen: Indem sich alle möglichen Namen der Rose – oder auch: alle möglichen Antworten auf die Frage nach Gerechtigkeit – formieren und so der einen Rose Form zu geben versuchen, kann sich ein Raum auftun, der zwischen ihnen liegt und in seiner Leere die eine Rose nicht zu fassen sucht, sondern sie als Unbezeichnete und Unbezeichnenbare vielmehr »aus-zeichnet«, und sie somit gewissermaßen aus dem Zeichenhaften herausweist.

So wird die Rede zur Ruine, zum Fragment. Das Fragmenthafte darf hier aber nicht gedacht werden als Teil eines Ganzen, der selbst wiederum als ein Ganzes gefasst werden könnte. Das Fragment ist überhaupt in keiner Weise als ein Teil zu fassen. Es ist vielmehr Bruchstück und als solches amorph. Diese Formlosigkeit entspringt der Herauslösung aus dem jeweiligen Zusammenhang. Form kann etwas nur haben mit Bezug auf anderes, aber die Fragmente, um die es Benjamin geht, stehen, vergleichbar seinen Ideen, in gar keinem Bezug – in der Weise, wie Arendt die *absolute* Verschiedenheit denkt. Solche Formlosigkeit muss jeder Darstellung der Wahrheit zukommen. Das heißt nichts anderes als: Es ist kein Zufall, dass alle Darstellungsweisen der Wahrheit, die Benjamin betrachtet, alle »Ausdrucksformen«, zum Fragmentarischen neigen. Nur im Fragment ist jene Formlosigkeit gegeben, jene Nicht-Ganzheit, jene Abwesenheit von Totalität, auf die die Darstellung der Wahrheit angewiesen ist, da nur im Fragmentarischen das Begriffliche zum Aussetzen gebracht werden kann. »Worauf sie in der Übersetzung zielen, jede einzelne Sprache und alle Sprachen gemeinsam mit ihren Meinungen, ist die Sprache selber als babylonisches Ereignis. Sie zielen auf eine Sprache, die weder eine Universalsprache [...] noch gar die natürliche Sprache einer einzelnen, abgesonderten, für sich genommenen Sprache [ist]; sie zielen auf die Sprachlichkeit der Sprache, auf die Sprache *als solche*, sie zielen auf jene Einheit ohne Selbst-Identität, die bewirkt oder bedingt, daß es Sprachen gibt und daß jenes, was es gibt, eine Vielfalt von Sprachen ist.«³⁰²

Diese Sprachlichkeit der Sprachen, das Faktum, dass es Sprachen gibt, ist es, was die Übersetzung durch ihr Nebeneinandersetzen der verschiedenen Sprachen und ihrer Arten des Meinens zeigt, ausstellt. Nur in dieser Weise ist es möglich, sich dem Gemeinten zu nähern, in einem ständigen In-Frage-Stellen der einen Art des Meinens

300 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 11.

301 Jacques Derrida [1985]: *Babylonische Türme*, S. 143.

302 Ebenda, S. 159.

durch eine andere, sei es, dass sie aus einem anderen Sprach- oder aus einem anderen Zeitraum stamme. So wie hier eine Pluralität der Sprachen miteinander ins Gespräch gebracht wird, um ein Drittes – das Jetzt – entstehen zu lassen, so versammeln sich auch die Menschen im Gespräch, setzen ihre Meinungen frei und bringen so stets ein Neues, sich selbst, in die Welt. Fragen, die in Arendts Sinne wirkliche, politische Fragen, sind, können nur in solcher Vielheit, die sowohl das Menschsein *als solches* meint als auch immer wieder zeigt, dass es Menschen sind, die »die Erde bewohnen«³⁰³, gefragt und – *vielleicht* – beantwortet werden.

5.3.2 »Als ob die Welt mit ihm neu entstände.«³⁰⁴ Das Kommentieren

Benjamins Übersetzungsbegriff meint, das dürfte aus dem bereits Gesagten hervorgegangen sein, nicht bloß die Über-setzung zwischen den verschiedenen Nationalsprachen, sondern auch jene zwischen den Sprachen der verschiedenen Zeiten; in Bezug darauf spricht er auch vom Kommentar. Die Aufgabe einer jeden Übersetzung ist es, dem immer sich entziehenden Einzelding eine Sprache zurückzugeben, indem sie versucht, diese erneut zu erhören. Ein Text also ist immer verstanden als geteilt in die immer sich entziehende Schrift und deren Auslegung, die versucht, auf sie zu hören und ihr zugleich eine Stimme zu verleihen, indem sie sie immer weiter deutet, immer mehr in ihre Richtung sich erzählt. In diesem Sinne ist die Schrift als Ganzheit nur dem Anschein nach vorhanden, in Wahrheit aber je schon ein Entzogenes. »Kommentar und Übersetzung verhalten sich zum Text wie Stil und Mimesis zur Natur: dasselbe Phänomen unter verschiedenen Betrachtungsweisen. Am Baum des heiligen Textes sind beide nur die ewig rauschenden Blätter, am Baume des profanen die rechtzeitig fallenden Früchte.«³⁰⁵ So bleiben die ewig rauschenden Blätter, die den heiligen Text kommentieren, uneindeutig und zeigen doch das Wachstum des Baumes, das Wachstum der Wahrheit an sich. Die Früchte des profanen Textes hingegen sind verständlich, sie fallen rechtzeitig zu Boden und können von all jenen geerntet werden, die ihn zu verstehen gewillt sind. Sie sind aber als Früchte, was sie sind, gehen nach der Ernte in einen Kreislauf ein und verschwinden; sie sind so nicht *auslegbar* sondern immer schon *ausgelegt*.

Der Kommentar als Weg hin zu einem Erkennen des Einzelnen spielt im Judentum eine zentrale Rolle. So hat jede Torastelle mindestens neunundvierzig Sinnstufen³⁰⁶; sie ist demnach in mindestens neunundvierzig Weisen zu verstehen.³⁰⁷ Jede Stelle bedarf der ständigen Neuübersetzung und des Kommentars, beziehungsweise der neuen

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

304 Vgl. Hannah Arendt [1952]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 175.

305 Walter Benjamin [1928]: *Einbahnstraße*, S. 92.

306 Vgl. Walter Benjamin [1931]: *Brief an Max Rychner*, S. 524.

307 In diesen Zusammenhang könnte man auch Benjamins Verständnis des ›Aufbaus‹ eines Wortes stellen, das sich demzufolge aus unterschiedlichen Elementen, vielleicht könnte man aber auch Stufen sagen, zusammensetzt: »Mitteilung, Symbol, Zeichen und Name im Wort. Aus diesen vier Elementen ist das Wort zu konstruieren.« (Walter Benjamin [1916-17]: *Lösungsversuch des Russell-schen Paradoxons*, S. 14.)

Über-setzung durch den Kommentar. Die erwähnten Sinnstufen können auch in einem Zusammenhang mit Benjamins Überlegungen zur philosophischen Darstellung gelesen werden. Das wiederholte Absetzen³⁰⁸ führt von einer Sinnstufe zur nächsten: »Ich habe nie anders denken und forschen können als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn – nämlich in Gemäßheit der talmudischen Lehre von den neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle.«³⁰⁹ Die Sinnstufen der Tora sind versammelt im Talmud, der »mündlich geoffenbarte[n] Lehre«³¹⁰ des Judentums, der wiederum aus Mischna und Gemara besteht. Die Mischna vereinigt die jüdischen Regeln und Gesetze, die Gemara erklärt und kommentiert diese durch Geschichten. Jede Geschichte gibt der Regel einen neuen Sinn und eine neue Auslegung durch den neuen Zusammenhang, in den sie gestellt wird. In dieser Weise ist eine jede solche Sammlung immer schon unvollständig und also immer entzogen: Niemals ist sie ganz, niemals fertig – sie besteht gerade in ihrer Unvollständigkeit, in ihrer Fragmentarität, soll niemals als Ganzheit begriffen werden.

Diese Erscheinungsweise gleicht jener der Sprache, die nicht als Ganzes begriffen werden und auch die Dinge niemals als solche begreifen kann. Nun zeigt sich uns aber diese eine Rose als *diese eine*: Es muss ein Wort Rose geben, ein Sein, das der Begriff Rose, das Begriffs-Wort, nicht einmal erraten kann. Dieses Sein der einzelnen Rose ist mit dem Auge nicht zu erkennen, das richtige, passende, vielleicht reine Wort für sie ist nicht auszumachen, es ist nur eines: hörbar. Die Rose spricht sich aus und trotz ihrer Stummheit, denn trotzdem sie nicht in unseren Worten zu uns spricht, *erscheint* sie uns als diese einzelne Rose, wir nehmen sie als Einzelne *wahr*. Diese Wahrheit der Dinge erscheinen zu lassen vermag der Kommentar nun durch seine Unabgeschlossenheit: Jede Übersetzung, jede Erzählung, jedes Weiter-tragen der ›alten‹ Texte kommentiert und lässt sie wachsen, lässt so in ihnen Raum entstehen für das Einzelne. Die Tora ist durch ihre Uneindeutigkeit wieder und wieder übersetzbar, von Kommentar zu Kommentar. »Wahrheit erweist sich [...] als geschichtliche Erfahrung dessen, was im Ursprungstext gegeben, aber nicht vorhanden ist. Der Ort ihrer Entfaltung ist das Kontinuum der jeweils individuellen Kommentare.«³¹¹ Benjamin spricht in diesem Sinne im Trauerspielbuch von den eingangs erwähnten Sinnstufen der Tora: »Indem die Kontemplation diesen Stufen in der Auffassung der Dinge nachgeht, empfängt sie den Antrieb ihres unablässigen Ausholens gleichermaßen wie die Rechtfertigung ihrer intermittierenden Rhythmik. Denn es gibt keine Übergänge zwischen den Sinnstufen. Was sie trennt, ist die zunehmende Verflüchtigung der Sachhalte (der Fakten und Worte), in welchen eine interpretierende Betrachtung das Gefäß des Wahrheitsgehaltes zu erblicken hat. Dieses Gefäß, je gläserner (um im Bilde fortzufahren) seine Wände sich zeigen, des-

308 Bei Benjamin heißt es, wie im vorigen Kapitel bereits angeführt: »die Kunst des Absetzens im Gegensatz zur Kette der Deduktion« (Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 212.)

309 Walter Benjamin [1931]: *Brief an Max Rychner*, S. 524.

310 Bernd Witte [2007]: *Jüdische Tradition und literarische Moderne*. München 2007, S. 270.

311 Bernd Witte [1993]: *Das Gericht, das Gesetz, die Schrift. Über die Grenzen der Hermeneutik an Beispielen von Kafkas Türhüter-Legende*. In: K. M. Bogdal (Hg.): *Neue Literaturtheorien in der Praxis. Textanalysen von Kafkas ›Vor dem Gesetz‹*. Opladen 1993.

to sichtbarer [wird] der in ihm verschlossene Wahrheitsgehalt.«³¹² Dementsprechend kann es auch bei einer Übersetzung niemals um eine Vermittlung gehen, die durch eine möglichst große Nähe zum Original entstünde; eine solche würde nur eine neue Schicht über dies Einzelne legen, sie würde sich eng an das Original schmiegen und dort, wo das gläserne Gefäß helles Licht auf das Darunterliegende scheinen ließe, dieses in undurchdringlicher Dunkelheit verbergen. Vielmehr muss sie versuchen, die Worte »in einen höheren und reineren Luftkreis«³¹³ der Sprache hinaufwachsen zu lassen, indem sie schweigend Wege schafft, wo »andere auf Mauern oder Gebirge stoßen«.

Im Jahr 1919, vier Jahre vor der Veröffentlichung des Übersetzer-Aufsatzes, äußert sich Benjamin in seiner Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* in ähnlicher Weise zum Begriff der Kritik: »Denn damit die Kritik Aufhebung aller Begrenzung sein könne, muß das Werk auf dieser beruhen. Ihre Aufgabe erfüllt die Kritik, indem sie, je geschlossener die Reflexion, je strenger die Form des Werkes ist, desto vielfacher und intensiver diese aus sich herausschleibt, die ursprüngliche Reflexion in einer höheren auflöst und so fortführt.«³¹⁴ Kritik ist gemeinhin dasjenige Sprechen, das am eindeutigsten dem abschließenden Urteilen zugeordnet wird: Der Kritiker kommt, um ein Urteil zu fällen. In Benjamins Denkgerüst ist er aber – ganz dem Arendt'schen Verständnis der Urteilenden entsprechend, die sich im Gespräch begegnen – als Kommentator zu verstehen, der vor und auch nach Anderen eine Sache kommentierend ergänzt: »Kritik ist also, ganz im Gegenteil zur heutigen Auffassung ihres Wesens, in ihrer zentralen Absicht nicht Beurteilung, sondern einerseits Vollendung, Ergänzung, Systematisierung des Werkes, andererseits seine Auflösung im Absoluten.«³¹⁵

Benjamin meint hier also keinesfalls einen gewöhnlichen Kunstrichter, sondern einen Kommentierenden, der nicht in Gut und Schlecht aufteilt, sondern dem nur ein solches Kunstwerk kritisierbar, kommentierbar erscheint, dem sein »positive[s] Werturteil« bereits innewohnt. Auf diesem Weg stellt sich heraus, ob es sich um Kunst handelt; diese ist wesentlich kritisierbar: »Ist ein Werk kritisierbar, so ist es ein Kunstwerk.«³¹⁶ Von einem Richter im gewöhnlichen Sinne dieses aber auszusagen, dass er nur dort richten kann, wo er freispricht, ist völlig sinnlos. So ist dieser Kritiker einer, der die Kunst kommentiert, sie hinterfragt, sie gewissermaßen in die eigene Zeit hineinfragt. Dementsprechend ist das Kunstwerk sowohl, was es war, als auch, was es durch ihn erst wurde; es ist beides zugleich, schneidet nicht gleich einem Urteil den einen Teil einfach weg. Diese Gedanken möchte ich zusammenbringen mit Arendts Trennung der sozialen und politischen Fragen: Eine wirkliche Frage ist nur eine solche, die nicht schon abgeschlossen und in der Folge zu lösen ist, sondern die wirklich »kritisierbar«, wirklich hinterfragbar ist.

312 Walter Benjamin [1924]: *Das Trauerspielbuch-Manuskript von 1924*, S. 927.

313 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 14.

314 Walter Benjamin [1919]: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: ders.: *Gesammelte Schriften I/1: Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 73. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*.)

315 Ebenda, S. 78.

316 Ebenda, S. 79.

Wie im Teil zur Übersetzung bereits angesprochen, soll diese nicht den Gehalt des Originals in einen anderen Text übertragen, sondern in gewisser Weise eins mit ihm werden, da sie ihn immer weiterentwickelt, gewissermaßen an ihm wächst, und ihn so zum Wachsenden macht. Auch die Kritik als Kunst nennt Benjamin eine »fruchtbare Entfaltung«³¹⁷, und die Kunst selbst, wie die Übersetzung, entscheidet über ihre Fruchtbarkeit, indem »sie entweder im Medium der Kritik das Werk in sich aufnimmt oder es von sich abweist und eben dadurch unter aller Kritik schätzt«³¹⁸. Und so ist die Kritik wie die Übersetzung Darstellung eines größeren Zusammenhangs; von der Kritik schreibt Benjamin, sie löse »unwiderruflich und ernsthaft die Form« auf, »um das einzelne Werk ins absolute Kunstwerk zu verwandeln«³¹⁹. Diese Verwandlung bringt der Kommentar in Bewegung, indem er die Heilige Schrift liest und hört, indem er versucht zu hören, was da nicht geschrieben steht: »Dieses Wort [sc. das göttliche] teilt sich ursprünglich in seiner unendlichen Fülle mit, aber diese Mitteilung [...] ist unverständlich. [...] Die Anstrengung des Wahrheit Suchenden besteht nicht darin, sich etwas auszudenken, sondern vielmehr darin, sich in die Kontinuität der Tradition des göttlichen Wortes einzuschalten und das, was ihm von dorthier zukommt, in seiner Beziehung auf sein Zeitalter zu entfalten [...]. Mit anderen Worten: nicht das System, sondern der Kommentar ist die legitime Form, unter der die Wahrheit entwickelt werden kann.«³²⁰ Das je Einzelne, das Wesenhafte eines Textes, soll erhört und so zur Erscheinung gebracht werden. Es ist aber verborgen, wird verdeckt durch die Sprache, die es beschreibt, gewissermaßen umschreibt, sie beschreibend umgibt.

Im Übersetzer-Aufsatz verbildlicht Benjamin dieses Verhältnis von Gehalt und Sprache eines Textes durch dasjenige von Frucht und Schale.³²¹ Das Wesentliche ist die Frucht, das Innere, in gewissem Sinne der Leib. So kann sich Schale um Schale um sie legen, Maske um Maske sich auftürmen, trotzdem aber bilden sie eine »gewisse Einheit«³²². Das Weitertragen des Textes hingegen, sei es nun Übersetzung oder Kommentar, soll sein wie der Mantel des Königs: »wie ein Königsmantel in weiten Falten«³²³. Dieser Mantel lässt eine Lücke zwischen Gehalt und Sprache, zwischen Leib und Zeichen. Doch ein König – diese Bezeichnung ist wohl nicht umsonst gewählt, es könnte ja auch nur

317 Walter Benjamin [1919]: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, S. 73.

318 Ebenda, S. 80.

319 Ebenda, S. 84.

320 Gershom Scholem [1970]: *Grundbegriffe des Judentums*; zitiert nach: Hans Heinz Holz: Idee. In: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*. Zweiter Band. Frankfurt 2000, S. 450.

321 Vgl. Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 15.

Die Frucht muss erinnern an jene Frucht, von der die ersten Menschen essen; zudem an Benjamins Rede von der Fruchtbarkeit der Sprache. »Mandeln sind der Reichtum des Landes. Keine Frucht erhält der Bauer besser bezahlt. Um diese Zeit ist es die einzig reife und angenehm im Schreiten, nach den Zweigen auszugreifen. Die Hand trennt sich nur schwer auch von entkernten Schalen. Sie führt sie eine Zeitlang mit, lässt sie in einer Strömung treiben, die sie selbst dahin reißt.« (Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 418.)

322 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 15.

323 Ebenda.

von einem Mantel die Rede sein – setzt, regelt, bestimmt. Der Königsmantel, so könnte man weiterdenken, ist es, der den König als König auszeichnet. Er ist in gewissem Sinne höher und mächtiger als der Königskörper, sehr wahrscheinlich unsterblich, zumindest seiner ›Form‹ nach. So ist die Sprache das ewig auf die Reinheit Hindeutende, der Königskörper hingegen der Gehalt, der sich Wandelnde, der die »menschliche Vergänglichkeit«³²⁴ anzeigt. Jene Schale vermag sich nicht von ihrer Frucht zu lösen, ist sie doch für immer aufs Engste mit ihr verbunden – ja *eins* mit ihr. In der Weise des Mantels aber, in der auch der Tora-Kommentar sich gibt, ist es ihm möglich, sich zu entfernen; auch er ist mantelartige Hülle, die zugleich umhüllt und entblößt. *Königshertz. Kern eines hohen/Herrscherbaums. Balsamfrucht./Goldene Herznuß. Urnen-Mohn/mitten im Mittelbau,/wo der Widerhall abspringt,/wie ein Splitter der Stille,/wenn du dich rührst,/weil es dir scheint,/daß diese vorige/Haltung zu laut war.../Völkern entzogenes,/sterngesinnt,/im unsichtbaren Kreisen/kreisendes Königshertz.*³²⁵

Ein einzelner Passus der Tora, ein solcher Textteil ist uns nun die feste Schale der Frucht, die nicht auszumachen ist. Der Kommentar, der wallende Königsmantel, der sich an sie schmiegt, ohne als gleich mit ihr zu verwachsen, vermag sie zu erwecken, vermag das Vereinzelte ins Leben zu bringen, vermag die Frucht erscheinen zu lassen. Diese Frucht ist dasjenige an einem Text, das sein Wesen ausdrückt, das nicht Mitteilung von ihm, sondern es selbst ist, sie ist es, die sein Leben bedeutet – die Schale aber sichert sein Überleben. »In völlig unmetaphorischer Sachlichkeit ist der Gedanke vom Leben und Fortleben der Kunstwerke zu erfassen. Daß man nicht der organischen Leiblichkeit allein Leben zusprechen dürfe, ist selbst in Zeiten des befangensten Denkens vermutet worden. [...] Vielmehr nur wenn allem demjenigen, wovon es Geschichte gibt und was nicht allein ihr Schauplatz ist, Leben zuerkannt wird, kommt dessen Begriff zu seinem Recht. [...] Und ist nicht wenigstens das Fortleben der Werke unvergleichlich viel leichter zu erkennen als dasjenige der Geschöpfe? Die Geschichte der großen Kunstwerke kennt ihre Deszendenz aus den Quellen, ihre Gestaltung im Zeitalter des Künstlers und die Periode ihres grundsätzlich ewigen Fortlebens bei den nachfolgenden Generationen.«³²⁶ Die Übersetzung der Wörter eines Textes nun setzt Schale um Schale, sodass auch dort, zwischen den einzelnen Schalen, ein Zwischenraum leer bleibt. Eine derart schalenhafte Übersetzung ist nicht zu sehr an den Inhalt fest- oder in ihn eingewachsen, sodass an den Stellen jener Leerräume wie zwischen den Bruchstücken einer Ruine ein Durchscheinen möglich wird. Der Kommentar und die kommentierende Übersetzung schmiegen sich gleich dem Königsmantel an, nur eine recht kleine Bewegung des Körpers aber lässt ihn schwingen und gibt so einen, wenn auch nur kurzen, Blick auf das Nicht-Fassbare frei.

Die Tora ist der Urtext, der immer wieder gedeutet wird, der Talmud versammelt sowohl die Gesetze als auch ihre Interpretationen. Wären die Gesetze als Ergebnisse also

324 Anja Hallacker [1999]: *Grundlagen der Übersetzungstheorie*. In: Sabine Eickenrodt et al. (Hg.): *Übersetzen, Übertragen, Überreden*. Würzburg 1999, S. 30.

325 Rainer Maria Rilke [1924]: *Mausoleum*. In: ders.: *Die Gedichte*. Frankfurt a.M./Leipzig 2006, S. 827.

326 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 11.

festgesetzt und eindeutig, würden sie als undurchdringbare Schalen die Frucht verdecken und ein Hinterfragen unmöglich machen. Sie stehen aber ganz im Gegenteil gleich schon zusammen mit *ihren* möglichen, *verschiedenen* Deutungen und können so durch ihre Fragmenthaftigkeit niemals ins Selbstverständliche gerinnen, bleiben ewig als *Fragliche* bestehen. Jede neue Deutung entzieht sich einer klaren Antwort, stellt das in Frage Stehende erneut in Frage, umweht das Innere nur und lässt es offen. Wie wunderbarlich, ein Werk der Regelsetzung, das nicht Regeln setzt, sondern in Frage stellt, das Möglichkeiten aufzählt, keine davon aber wählt, da dadurch die anderen unmöglich gemacht würden. Liest man darauf folgend die Gemara, die auch »Ergänzung«³²⁷ genannt wird, strömen unendliche Erweiterungen und Fragen einem entgegen, geht das In-die-Frage-Stellen weiter seinen Weg: *Was* steht da eigentlich? *Was könnte* es bedeuten? Die Gemara, die die Tora kommentiert und weiterträgt, ist offensichtlich kein Band der Erklärungen einer Lehre, die leicht zu verstehen und nicht zu hinterfragen sein soll – mehr noch: Sie stellt im eigenen Ausspruch schon in Frage. Eine Passage soll hier als Beispiel dienen. Hier ist die Frage danach, was folgende Stelle bedeutet: »und wenn die Sonne untergegangen, so ist er rein«³²⁸. Der Versuch einer Deutung lautet, dass ein Zeichen für das Untergehen der Sonne das »Hervortreten der Sterne« sei, woraus wiederum zu schließen sei, dass »der (völlige) Untergang der Sonne und (was heißt: er ist rein?) das Reinsein des Tages zu verstehen ist«³²⁹. Kaum also ist die Deutung des »Reinseins« ausgesprochen, wird sie auch schon wieder in Frage gestellt – was heißt: er ist rein?

Lazarus Goldschmidt, dessen Übersetzung hier zugrunde liegt, leitet den Talmud mit folgenden Worten ein: »Kein System, keine Melodie: ein Durcheinander von Lehren und Belehrungen, Sprüchen und Sentenzen, Schnurren und Anekdoten. Neben einer haarspaltigen Deduktion einer Fabel, eine harmlose Zote an eine Rechtsfrage anschließend. Scholastische Hermeneutik und metaphysische Spekulation durcheinander, gemengt der historische Bericht mit der Himmelskunde. Wie die Materie, so auch die Sprache: ein Gewirr verschiedener Zungen, ein Jargon ohne Zügel.«³³⁰ Das Deuten der Tora, das zunächst eine Lehre für die Lesenden bedeutet, vermag diese so am Ende nicht zu *belehren* – wie es eindeutige und anwendbare Regeln wollten – sondern verwandelt sie, indem es die Möglichkeit selbst entdeckt: denn in Ansehung dieses ewig Auslegbaren liegt als gleich *ihre eigene Möglichkeit, ihr eigener Neuanfang*. Benjamin spricht von der zerbrochenen Tradition als einer, die den Lernenden »*kontinuierlich* [...] in den Lehrenden verwandelt«³³¹. Jeder Kommentar, jede Auslegung steht schon in einer Geschichte, ist niemals Anfang oder Ende. »Wer sein Wissen als überliefertes begriffen hat, in dem allein wird es überlieferbar, er wird in unerhörter Weise frei. [...] Die Lehre ist wie ein wogendes Meer, für die Welle aber (wenn wir sie als Bild des Menschen

327 Der Babylonische Talmud (Band I). Hg. v. Jüdischen Verlag. Übers. v. Lazarus Goldschmidt. Frankfurt a.M. 1996, S. 1. (Im Folgenden zitiert als: Der Babylonische Talmud.)

328 Ebenda, S. 2.

329 Ebenda.

330 Lazarus Goldschmidt [1930]: *Vorwort*. In: Der Babylonische Talmud, S. IX.

331 Walter Benjamin [1917]: *Brief an Gerhard Scholem: Oktober 1917*. In: ders.: Briefe, Band 1. Hg. v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M. 1993, S. 145. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Brief an Gerhard Scholem: Oktober 1917*.)

nehmen) kommt alles darauf an, sich seiner Bewegung so hinzugeben, daß sie bis zum Kamme wächst und überstürzt mit Schäumen. Diese ungeheure Freiheit des Übersturzes ist die Erziehung, im eigentlichen: der Unterricht, das Sichtbar- und Freiwerden der Tradition, ihr Überstürzen aus lebendiger Fülle.«³³²

Dieses Bild muss zunächst verwundern: Die eigene Geschichte, die eigene Deutung der Geschichte(n) innerhalb einer großen Geschichte zu denken – sie mit Arendt als Fäden in einer großen Erzählung zu verstehen – bedeutet hier nicht Beschränkung oder Festsetzen: es bedeutet Freiheit, »Überstürzen aus lebendiger Fülle.« Arendt spricht von dem »Netz der Beziehungen«, in das wir unseren Fäden schlagen. Auch dies aber setzt nicht fest, es ist kein abschließendes Einsetzen, es ist der Anfang, der gemeinsame: »Wir fangen etwas an«. Dieser Anfang bedeutet Freiheit, weil er nicht ein gemeinsames Hinarbeiten meint, einen Einsatz für ein berechenbares Ziel. Er bedeutet – weil er gemeinsam ist, wie auch die einzelne Auslegung bei Benjamin – das Unkalkulierbare zu beginnen, denn was die gemeinsame Deutung, die gemeinsame Geschichte sein mag, ist nicht vorherzusehen, es ist ein Übersturz ins Leere: »Was daraus wird, wissen wir nie. [...] Das ist ein Wagnis. Und nun würde ich sagen, daß dieses Wagnis nur möglich ist im Vertrauen auf die Menschen. Das heißt, in einem – schwer genau zu fassenden, aber grundsätzlichen – Vertrauen auf das Menschliche aller Menschen. Anders könnte man es nicht.«³³³

Übersetzung als Freilegung des Guten bedeutet also nicht, die *eine* sich verbergende Wahrheit offenzulegen; vielmehr besteht sie in dem Versuch, das absolut Verschiedene herauszuhören, das die Schrift dem Heute sagt. Aus diesem Grund halte ich ein Zusammendenken von Arendt und Benjamin für so fruchtbar, denn hier öffnet sich eine neue Perspektive auf das Verstehen-Wollen, das gemeinsame Bedenken und Urteilen: Es geht nicht darum, eine endgültige, anwendbare Antwort zu finden, Andere zu überzeugen, um sie in der eigenen Ansicht festzusetzen. Es geht um die Offenheit der Deutung, die sehr wohl Wahrheit und Sinn im je Einzelnen vermutet und nicht zu relativieren sucht, sie aber einzig aus den vielen Perspektiven heraus für erkennbar hält, die zugleich immer an ihre Zeit gebunden bleiben, weil sie auf die Deutung der absolut Verschiedenen angewiesen sind. In diesem Sinne bedarf es hier des Vertrauens und nicht der Vernunft, der Freiheit und nicht der Gesetze. Es geht nicht um die eine *Bedeutung*, sondern um die immer neuerliche *Deutung*, den immer neuen Versuch zu verstehen. Ist es nicht diese Freiheit und Offenheit, die uns Fragen als drängend erkennen und uns selbst als diejenigen ansprechen lässt, die fähig sind, sich diesem Übersturz zu übergeben? Ist es nicht diese Offenheit der Frage, durch die ein politischer Raum, ein Raum, in dem Menschenwelt denkbar wird, entstehen kann, weil wir uns weder dem Fortschritt ausgeliefert sehen – anstatt ihn für uns zu nutzen – noch uns Sachverständigen oder Maschinen unterlegen fühlen? Bei Arendt heißt es dementsprechend, Verstehen sei »nicht-endend und kann daher keine Endergebnisse hervorbringen; es ist die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein«³³⁴. Benjamin spricht von einem

332 Walter Benjamin [1917]: *Brief an Gerhard Scholem: Oktober 1917*, S. 146.

333 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 72.

334 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 110.

»Zusammenhang des Lebens«³³⁵, in den die Übersetzung dasjenige des Textes stellt, das *jetzt* spricht, sodass etwas *Neues* sich »aus dem Geformten [...] erheben [kann].«³³⁶ Es ist dies Menschliche, *das Gute*, das uns – offen fragend – Welt gründen lässt. Und so liegt in Arendts Anrufung des absoluten Neuanfangs, in Benjamins Erzählung einer reinen Sprache nicht Abwertung des Vorhandenen und Sehnsucht nach einem fernen Paradies, sondern ein Hinweis auf den jederzeit möglichen Zwischen-Raum, der nichts weiter bedarf als der offen(haltend)en Deutung.

335 Walter Benjamin [1923]: *Die Aufgabe des Übersetzers*, S. 10.

336 Ebenda S. 13.

VI. »Einen Leuchtturm aufstellen für verirrte Wanderer in der Wüste.«¹ Das Erzählen

Aber davon zu erzählen ist etwas anderes.
Erzählen ist so etwas Ähnliches wie Fragen.
Die Fledermaus wirft ihre Fragen gegen die
Wand. Aus dem Echo hört sie einen Raum.
Das ist es, was Erzähler können.

Alexander Kluge im Gespräch mit der Zeit

Das Gegebene zu deuten, ihm verstehen-wollend zu begegnen, bedeutet immer Gefahr und Wagnis. Es bedeutet, einen Sprung zu wagen, der weder kontrollier- noch voraussehbar ist. In diesem liegt alsdann die Möglichkeit des Neuen und Ungedachten: die »ungeheure Freiheit des Übersturzes«. Erzählen bedeutet: eine Form suchen für das Unformbare, bedeutet zugleich selbst deuten und Deutbares schaffen, Grund schaffen, auf dem die Deutenden im Gespräch Welt erbauen können. Erzählen heißt zugleich das absolut Neue ermöglichen und das Alte neu deuten, neue Zusammenhänge herstellen, neue Gedankenwege betreten. Es bedeutet, durch die unaufhörlich deutbare Erzählung einen unbegrenzt offenen Raum schaffen, zugleich bedeutet es auch, etwas unbestimmbar Festes schaffen, von dem ein Ausgang möglich wird. *Und was in schwankender Erscheinung schwebt/Befestigt mit dauernden Gedanken.*² Das Niedergeschriebene verspricht so eine Art Dauerhaftigkeit, es bedeutet die Möglichkeit des Weiter- und Neudenkens über die Dauer eines Menschenlebens hinaus.

Das Geschichtenerzählen ist allerdings keinesfalls auf ein Hergestelltes zu reduzieren, das dann als etwas Abgeschlossenes zur Verfügung stünde. Die Geschichte ist ein Versuch zu verstehen und bietet die Möglichkeit, immer wieder einen neuen Versuch hinzuzufügen; in jeder Geschichte liegt die Möglichkeit eines Anfangs. So sagt Arendt in ihrem Text zu Isak Dinesen: »Die Belohnung für das Geschichtenerzählen liegt dar-

1 Vgl. Alexander Kluge [2012]: *Theorie der Erzählung. Frankfurter Poetikvorlesungen*. Berlin (filmedition suhrkamp) 2013.

2 Johann Wolfgang von Goethe [1808]: *Faust*, S. 19.

in, etwas loslassen zu können.«³ Am Ende des Erzählens also liegt nicht Abschluss, sondern Aufschluss: Öffnung hin zu denen, die zugehört haben und sich nun selbst in die Erzählung einbringen. Isak Dinesen selbst schreibt in ihrem unvollendeten Roman *Albondocani* von der sprechenden Stille, die einer Geschichte innewohnt: »Wenn der Erzähler der Geschichte gegenüber treu ist [...], wird am Ende die Stille sprechen. Würde die Geschichte verraten, ist die Stille leer.«⁴ Dieses Erzählfragment trifft das paradoxe Bild, das ich zu zeigen versuche: Die Stille, der Raum, den eine Geschichte eröffnet, ist leer, wenn die Erzählerin sie als fertiges Produkt verkauft, wenn sie sie schließt, um über sie als Abgeschlossene verfügen zu können. Dieser Raum also ist leer, weil er sich den Deutungen verschließt, weil seine Verschlussheit ein Weitertragen und Auslegen verhindert. Bleibt sie aber offen und sich selbst treu, indem sie sich als sie selbst den immer neuen Deutungen aussetzt, kann sie durch jedes neue Verstehen weiterwachsen, sich der ungeheuren Freiheit des Übersturzes hingeben und die unzählbaren Stimmen vernehmen, die aus ihrer Stille sprechen. Im Erzählen wie im Deuten des Erzählten zeigt sich etwas Einzelnes: die Einzelheit derjenigen, die spricht und desjenigen, das sich dort ausspricht. Im uneindeutigen Sprechen einer Erzählung erscheint etwas, das durch ein endgültiges Benennen zwangsläufig verdeckt würde, denn es zeigt sich dort das gerade nicht Allgemeine: »Es ist wahr: Das Geschichtenerzählen enthüllt den Sinn, ohne den Fehler zu begehen, ihn zu benennen; es führt zu Übereinstimmung und Versöhnung mit den Dingen, wie sie wirklich sind, und vielleicht können wir ihm sogar zutrauen, implizit jenes letzte Wort zu enthalten, das wir am Tag des Jüngsten Gerichts erwarten.«⁵

3 Hannah Arendt [1968]: *Isak Dinesen (1885-1962)*. Übers. v. Meinhard Büning. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. München 2001, S. 109. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Isak Dinesen*.)

4 Isak Dinesen: *Albondocani*. In: *The Paris Review* (Autumn). New York 1956, S. 59; zitiert nach: Hannah Arendt [1968]: *Isak Dinesen*, S. 109f.

5 Hannah Arendt [1968]: *Isak Dinesen*, S. 119.

6.1 »Verstecke sind unzählige, Rettung nur eine.«⁶ Die Kunst, Geschichten zu erzählen

Dies ist nun alles und ist nicht genug/Doch sagt es euch vielleicht, ich bin noch da/Dem gleich ich, der den Backstein mit sich trug/Der Welt zu zeigen, wie sein Haus aussah.

Bertolt Brecht: Dies ist nun alles und ist nicht genug

In diesem Teil möchte ich zunächst Walter Benjamins Betrachtungen zum Erzählen vorstellen, um mich von dort aus dann Arendts Verständnis zu nähern. Zwischen der Veröffentlichung der Texte, denen sich das letzte Kapitel gewidmet hat, und dem, der hier nun in den Blick genommen wird, liegen über zehn Jahre. Die Schriften zur Sprache stammen alle aus den 20er Jahren, den Erzähler-Aufsatz, um den es im Folgenden gehen wird, schrieb Benjamin 1936⁷. Benjamin-Forscher sprechen von einem Bruch in dessen Denken um 1924⁸, also in genau der Zwischenzeit, um die sich die Schriften spannen. In seinem Text über das Erzählen sind die Veränderungen deutlich zu hören: die nun in fremdem Licht erscheinende Welt steht in der Wandlung, die großen Umbrüche und der Verlust von Tradition lassen den Ruf nach Festem und Sicherem laut werden. Um einen Platz in der Welt zu finden, suchen die Menschen nun nicht mehr nach gemeinsamen Erfahrungen, sondern nach dem vereinzelt Erlebten, das Vergleich und so ein – wenn auch nur scheinbares – Gleichsein ermöglichen soll.

Benjamin versteht das Weitertragen und Wiederholen von Erfahrungen als ein Tätigsein, das sich solchem Verallgemeinern und Gleichmachen entgegenstellt; sieht diese aber aus der Welt schwinden: »Warum es mit der Kunst, Geschichten zu erzählen, zu Ende geht – diese Frage war mir schon oft gekommen, wenn ich mit anderen Eingeladenen einen Abend lang um einen Tisch gesessen und mich gelangweilt hatte.«⁹ Benjamin verfasste diesen Text in einer Zeit, die schon gezeichnet war von den Spuren des vergangenen Weltkriegs, die zugleich aber bereits durchdrungen war von der Angst vor einem sich nähernden. Im Trauerspielbuch spricht er von den »Visionen des Vernichtungsrausches, in welchen alles Irdische zum Trümmerfeld zusammenstürzt«¹⁰. Sind solche Zeiten überstanden, will das Bedürfnis nach Sicherheit gestillt werden und da die Tradition sich brüchig zeigte, mussten andere Halterungen her. Die Erzählung aber bringt keinen Halt, keine Abgeschlossenheit oder Kontrollierbarkeit mit sich: Sie ist in

6 Franz Kafka [1917-18]: *Oktavheft G*. In: ders.: *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß*. Frankfurt a.M. 2008, S. 174.

7 Detlef Schöttker [2011]: *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 557.

8 Bernd Witte spricht von einem Umschwung vom Sprachmystiker zum Materialisten. (Vgl. Bernd Witte [1985]: *Walter Benjamin. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1985, S. 65.)

9 Walter Benjamin [1932]: *Das Taschentuch*. In: ders.: *Gesammelte Schriften IV/2: Kleine Prosa. Baudelaire Übertragungen*. Hg. v. Tillmann Rexroth. Frankfurt a.M. 1991, S. 741.

10 Walter Benjamin [1925]: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 405.

ihrem Erzählen offen, bietet *einen* möglichen Gedankenweg an, ist aber auf die Zuhörenden, auf Deutung und Auslegung angewiesen: »Der Erzähler – so vertraut uns der Name klingt – ist uns in seiner lebendigen Wirksamkeit keineswegs durchaus gegenwärtig. Er ist uns etwas bereits Entferntes und weiter noch sich Entfernendes.«¹¹ Diese Entfernung gilt es aber nicht etwa auszumerzen, vielmehr ist sie noch weiter zu vergrößern. »Aus einer gewissen Entfernung betrachtet gewinnen die großen, einfachen Züge, die den Erzähler ausmachen, in ihm die Oberhand. Besser gesagt, sie treten an ihm in Erscheinung wie in einem Felsen für den Beschauer, der den rechten Abstand hat und den richtigen Blickwinkel, ein Menschenhaupt oder ein Tierleib erscheinen mag.«¹² Dasjenige also, durch das die Erzählerin sich unterscheidet und hervorhebt, ihre Gesichtszüge, bleiben unerkannt, jene Züge, die absolut verschieden sind, erscheinen zuallererst aus der Entfernung, liegen vielleicht mehr im Klang ihrer Stimme als in ihrer Erscheinung: Das Wesentliche ist vielmehr als ihr Körper das von ihr Erzählte selbst. *Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entfertheit von etwas, Näherung.*¹³

Warum nun überfiel Benjamin zuweilen die Langeweile, wenn er zusammen mit anderen zu Abend aß? Warum war niemand mehr des Erzählens fähig? Die Hauptursache für diesen Verlust der Erzählkunst sieht Benjamin darin, dass das Vermögen, »Erfahrungen auszutauschen«¹⁴, abhandenkomme. Es geht hier nicht etwa darum, dass die Menschen nicht mehr die richtigen Wörter fänden, um eine unterhaltsame Geschichte gestalten zu können. Vielmehr ist die Erfahrung selbst, von der es zu erzählen gilt, nicht mehr erzählbar. Die Erfahrung hat sich in unaustauschbare Erfahrung verwandelt, unaustauschbar deshalb, weil jene Erfahrungen des Vernichtungsrausches und der Trümmerfelder nicht mehr »mittelbar«¹⁵ sind, weil es nicht mehr möglich ist, sie mündlich – »vom Mund zum Ohr«¹⁶ – weiterzugeben, sie zu erzählen. Die Menschen, die aus dem Ersten Weltkrieg zurückkehrten, kamen »verstummt aus dem Felde«, sie waren nicht reicher, sondern »ärmer an mittelbarer Erfahrung«, obwohl sie doch »eine der ungeheuersten Erfahrungen der Weltgeschichte«¹⁷ gemacht hatten. Auch wenn dieser Krieg die darauffolgenden Generationen ganz erfüllen, ihnen Identität stiften

11 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*. In: ders.: *Gesammelte Schriften II/2: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 438. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Der Erzähler*.)

12 Ebenda, S. 438.

Arendt schreibt von dem Helden, »um den die Geschichte sich bildet und von dem sie berichtet, [er sei] uns schließlich vertrauter, als es die Verfasser der berühmtesten und geschichtlich wirksamsten Werke je werden können, wenn wir nichts von ihnen kennen als das Werk ihrer Hände.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 226f.)

13 Martin Heidegger [1926]: *Sein und Zeit*. Tübingen 2006, S. 105.

14 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 439.

15 Ebenda.

Vgl. auch: Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*. In: ders.: *Gesammelte Schriften II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 214. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Erfahrung und Armut*.)

16 Ebenda.

17 Ebenda.

und als ein Gemeinsames erscheinen sollte, war es doch keine Erfahrung, sondern ein Äußerliches, das sie vielmehr zu einem Körper goss, in dem sie sich sprachlos aufhielten, einmündig von diesem Einen zu sprechen. »Was sich dann zehn Jahre danach in der Flut der Kriegsbücher ergossen hat, war alles andere als Erfahrung, die vom Mund zum Ohr strömt. [...] [N]ie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch die Stellungskriege, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch den Hunger, die sittlichen durch die Machthaber.«¹⁸ Da es für jene Erfahrungen keine Worte gab, da keinem davon erzählt werden konnte und keiner daraus lernen sollte, musste eine neue Stummheit zwischen die Menschen treten: »Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken«¹⁹. Auch Hannah Arendt sieht hier den Bruch der Tradition bereits vorgezeichnet, wenn auch nicht vollzogen: solange es noch eine gemeinsame Erinnerung gab, bestand auch noch die Möglichkeit der Wiederaufnahme: »Traditionsbruch: Eigentlich, d.h. in diesem Fall römisch gedacht, der Bruch in der Nachfolge, ›successio‹, der Generationen, die voneinander das Überlieferte empfangen und es weitergaben und sich so gleichsam durch die Jahrtausende, in chronologischer Reihenfolge, an der Hand hielten. Der Bruch war vorgezeichnet im Generationsbruch nach dem Ersten Weltkrieg, aber nicht vollzogen, insofern das Bewusstsein des Bruches noch das Gedächtnis an die Tradition voraussetzte und den Bruch prinzipiell reparabel machte. Der Bruch erfolgte erst nach dem Zweiten Weltkrieg, als er als Bruch gar nicht mehr notiert wurde.«²⁰

Nicht nur verweigerten sich diese neuen Erfahrungen der Erzählung, auch jene alten Erfahrungen, die seit jeher von Generation zu Generation weitergetragen worden waren, schienen nun nicht mehr mit der Wirklichkeit vereinbar. »Nichts Ewiges im Menschen bleibt, sieht man näher zu, so absolut und unbedingt wie es zuerst sich anläßt. Wie zart ist nicht das Netz gewoben, in welchem diese wunderbare Gabe, das Erzählen, ruht und wie löst es nicht unauffällig aber unwiderruflich sich aller Ecken und Enden. Und gerade weil Geschichtenerzählen so ganz von Ewigkeit zu Ewigkeit unter Menschen sich zu ereignen schien, ist es in diesen Jahrzehnten, die es am schärfsten mit den Ewigkeitswerten aufnehmen, am allermeisten gefährdet. Es ist neuer Weisheit zu leer und vor allem alter zu voll.«²¹ Es sind die blitzartigen Fortschritte der Technik und die damit einhergehenden Veränderungen in der Kultur der Gewalt, es sind die Schrecken des totalen, industrialisierten, modernen Krieges, die zusehends jede Berufung auf Erfahrung unsinnig und veraltet klingen lassen. Da keine Weiterentwicklung des bereits Erbauten und Erlernten stattfindet, sondern sich etwas Neuartiges, Unverwandtes formiert, vermag keine tradierte Erfahrung hier noch Rat zu geben. Durch diese Ratlosigkeit scheint der einzige Ausweg in die eine Richtung zu führen: die fortschrittliche, die nicht mehr fragt, sondern immerzu weitermacht. »Der Begriff des Fort-

18 Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*.

19 Ebenda.

20 Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 300.

21 Walter Benjamin [1928-35]: *Anmerkungen (zum Erzähler-Aufsatz)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1285.

schritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Daß es ›so weiter‹ geht, ist die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils *Bevorstehende*, sondern das jeweils *Gegebene*.«²²

Dieses fraglose Immer-so-weiter-Machen liegt im Wesen moderner Wissenschaften, es war schon davon die Rede. Zugleich ist ihr Weitermachen ein logisches Schlussfolgern, das des Denkens und der Sprache nicht mehr bedarf. Arendt schreibt in *Vita activa*: »Es zeigt sich nämlich, daß die Wahrheiten des modernen wissenschaftlichen Weltbilds, die mathematisch beweisbar und technisch demonstrierbar sind, sich auf keine Weise mehr sprachlich oder gedanklich darstellen lassen.«²³ Über solchen Fortschritt lässt sich nicht reden, ihm ist gedanklich nicht zu begegnen. Entschlossen die Menschen sich dazu – so heißt es weiter – sich »dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaften anzupassen, so bliebe uns nichts anderes übrig, als auf das Sprechen überhaupt zu verzichten. Denn die Wissenschaften reden heute in einer mathematischen Symbolsprache, die ursprünglich nur als Abkürzung für Gesprochenes gemeint war, sich aber hiervon längst emanzipiert hat und aus Formeln besteht, die sich auf keine Weise zurück in Gesprochenes verwandeln lassen. Die Wissenschaftler leben also bereits in einer sprachlosen Welt, aus der sie qua Wissenschaftler nicht mehr herausfinden.«²⁴ Ob dieser Weg der Anpassung nun beschritten werden solle, könnten die Wissenschaften selbst nicht beantworten, weil es in ihrem Wesen liege, »jeden einmal eingeschlagenen Weg bis an sein Ende zu verfolgen.«²⁵ Durch diese Entwicklungen aber trete eine neue Frage in den menschlichen Raum, die bereits angeführte »politische Frage ersten Ranges«, und zwar: »ob wir unsere neue wissenschaftliche Erkenntnis und unsere ungeheuren technischen Fähigkeiten in dieser Richtung zu bestätigen wünschen«²⁶.

Siegt die Angst, die die Sprachlosigkeit mit sich bringt und die Unsicherheit, die durch den Verlust von vertrauenswürdiger Tradition überfällt, scheint ein gangbarer Weg der Rückzug in sich selbst und das Vertrauen in das einzig Kontrollierbare: die je eigenen Bedürfnisse. In diesem Zusammenhang steht Arendts bereits angeführte Trennung von Bewusstsein und Gedächtnis, wonach das Bewusstsein an die eigene Bedürftigkeit bindet, das Gedächtnis hingegen die Weitergabe von Erfahrungen und auch eigene Erfahrung ermöglicht, die auf Gemeinsamem fußt. Es kann – so schreibt sie im *Denktagebuch* – »Verschwundenes realisieren [...]. Dadurch wird auf einmal das ganze Menschengeschlecht, solange es überhaupt existiert, zum Bleibendsten, das wir kennen, gleichsam der Hort des Seins, in das sich alles retten kann.«²⁷ Das Bewusstsein hingegen sei »sprunghaft und ohne Kontinuität«²⁸, in seiner Konzentration auf das Eigene und seiner Abgeschlossenheit schneidet es den Umgang der Menschen mit der

22 Walter Benjamin [1937–39]: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus (Zentralpark)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften I/2: Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 683. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Charles Baudelaire*.) [Hervorhebung der Autorin.]

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

24 Ebenda, S. 11.

25 Ebenda, S. 10.

26 Ebenda.

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

28 Ebenda.

Welt ab und ist so Zeichen für das Gefangensein in sich selbst.²⁹ *Was er tat, tat er mit Bewußtsein und doch zwang ihn ein innerlicher Instinkt. Wenn er allein war, war es ihm so entsetzlich einsam, daß er beständig laut mit sich redete, rief, und dann erschrak er wieder und es war ihm, als hätte eine fremde Stimme mit ihm gesprochen.*³⁰ Dieses Bewusstsein gemahnt seiner Form nach an die jüngsten Errungenschaften der Technisierung der Welt, an das Digitale: Auch dieses ist sprunghaft und ohne Geschichte, es besteht in seinen diskreten Werten abseits der Welt, springt hin und her zwischen nurmehr zwei Symbolen, die nicht nur als fern von Sprache, sondern geradezu als ihr Gegenteil zu betrachten sind. Sie brechen jede Kontinuität ab in ihrem Springen, beginnen aber niemals das Neue, sondern wiederholen beständig nur das Immer-Gleiche – immerzu von vorn. Könnte es also sein, dass wir uns in diesem Sinne an die technische Entwicklung anzugleichen versuchen?

Thomas Elsaesser geht der Frage nach, in welchem Zusammenhang die Weise, wie wir Geschichte(n) verstehen, mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln und den Herausforderungen der jeweiligen Zeit stehen: »Es hätte ohne die Erfindung des mechanischen Zeitmessers niemals einen Begriff von Gott als Uhrmacher gegeben und auch Descartes hätte die Welt nicht in *res cogitans* und *res extensa* aufteilen können, wäre nicht das Teleskop erfunden worden.«³¹ Dementsprechend fragt er, inwiefern nicht auch die von uns für selbstverständlich gehaltene Weise, Geschichte(n) zu erzählen – als eine Kette von Ursachen und Wirkungen – in einem solchen Zusammenhang stehe und ob diese Weise unserer Zeit womöglich nicht mehr angemessen sei.³² Er folgert so zunächst, dass »ein Bruch mit Monokausalität somit wie ein Befreiungsschlag [erscheinen muss], der die Zufälligkeit menschlicher Angelegenheiten und Handlungen mit ihren unvorhersehbaren Konsequenzen angemessener berücksichtigt«³³. Arendt spricht davon, dass »Neuheit [...] der Bereich des Historikers [sei]«, da dieser »Ereignisse behandelt, die immer nur einmal vorkommen. An dieser Neuheit kann manipuliert werden, wenn der Historiker auf Kausalität besteht und sich anmaßt, ein Ereignis durch eine auf es hinführende Kausalkette erklären zu können. Dann steht er in der Tat als der ›rückwärts gerichtete Prophet‹ da, und was ihn von denjenigen, die über die Gaben echter Prophetie verfügen, trennt, scheinen lediglich die beklagenswerten Grenzen des menschlichen Hirns zu sein, das unglücklicherweise nicht alle zur gleichen Zeit wirksamen Gründe aufnehmen und korrekt miteinander verbinden kann.«³⁴ Natürlich spricht für Arendt keinesfalls die Zufälligkeit gegen eine solche Geschichtsauffassung – Handlungen sind gerade nicht zufällig –, sondern die Unvorhersehbarkeit, die darin liegt,

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

30 Georg Büchner [ca. 1836]: *Lenz*. In: ders.: *Werke und Bücher*. Münchner Ausgabe. Hg. v. Karl Pöribacher et al. München 1988, S. 155.

31 Thomas Elsaesser [2017]: *Cinema and Game Spaces. Contingency as Our New Causality*. In: Gundolf S. Freyermuth/Lisa Gotto (Hg.): *Clash of Realities 2015/16: On the Art, Technology and Theory of Digital Games*. Bielefeld 2017, S. 69. (Im Folgenden zitiert als: Thomas Elsaesser: *Cinema and Game Spaces*.)

32 Ebenda, S. 68.

33 Ebenda, S. 69.

34 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 122.

dass es Handeln nur in Gemeinschaft geben kann und dessen Folgen so nicht berechenbar sind – nicht berechenbar sein dürfen, um der Freiheit willen.

Der Grund, auf dem unser kausales Denken beruht, liegt nach Elsaesser in der Schrift: Unsere Geschichtsschreibung besteht demnach aus »chronologischen Narrativen«³⁵, da sie als kausal Gedachte *immer weiter* und in nur *eine* Richtung verläuft. In diesem Zusammenhang möchte ich an Benjamins Betonung der Zwischenzeile erinnern: Wahrheit findet sich ihm zufolge gerade dort, wo die Schrift nicht in eine Richtung eilt, sondern innehält und horcht. Ich habe bereits auf den Aufbau seiner eigenen Texte verwiesen, in denen auffällig viele Leerzeilen zu finden sind. Diese scheinen zum einen ein Abbrechen und Auf-hören heraufzubeschwören, zum anderen auch Verknüpfungen zwischen den bereits vergangenen und noch kommenden Teilen zuzulassen, also auf ihre eigene Diskontinuität und Richtungslosigkeit hinzudeuten. In dieser Weise ist der Eingleisigkeit, die im Schriftbild liegt, entgegengedacht, ohne diesem als solchem eine Absage zu erteilen. In diesem Sinne könnte die Schrift unserer Zeit angemessen sein; allerdings müsste sie aus ihrer Form gebrochen und als eine gedacht werden, die immer wieder anders ausgelegt und verstanden werden kann. Nur so wäre dem Sinn des Einzelnen näherzukommen; denn – wie Arendt an der eben begonnenen Stelle fortfährt – dieser lasse nicht nur »immer jede Zahl vergangener ›Gründe‹, die wir ihm zuschreiben mögen, hinter sich [...] sondern diese Vergangenheit selbst *entsteht* überhaupt erst mit dem Ereignis. Nur wenn etwas Unwiderrufliches passiert ist, können wir versuchen, seine Geschichte nach rückwärts zu verfolgen. Das Ereignis erhellet eine eigene Vergangenheit, niemals kann es aus ihr abgeleitet werden.«³⁶ Im gemeinsamen Weiterdenken, Zusammensetzen, Deuten dieser Fragmente dann könnte sich Welt in Arendts Sinne formieren, in der die Vereinzelten als Einzelne – als Absolute – zugleich aber als Menschen – als Verschiedene – in Erscheinung träten.

Die durch Krieg und Fortschritt auseinandergetriebenen Menschen, von denen Benjamin 1933 in *Erfahrung und Armut* erzählt, sind nicht mehr verbunden durch die Weitergabe von Erfahrung. Da sie nicht mehr vom Gegebenen zu erzählen vermögen, fliehen sie aus der Gemeinschaft in den Innenraum und verharren dort in innerer Gemütlichkeit.³⁷ Arendt handelt von eben diesem Phänomen – der Flucht aus dem gemeinsamen Raum ins Private – wenn sie auch von den Folgen des nächsten großen Krieges schreibt. Interessant ist hier nicht das Phänomen, dass Kriege die Menschen in ihre eigenen vier Wände treiben, da sie sich nach Sicherheit und Geborgenheit sehnen. Bemerkenswert ist, dass im heutigen 21. Jahrhundert, in einer Zeit und einer Kultur, die seit nunmehr fast hundert Jahren keinen Krieg mehr erlebt hat, der Rückzug in Eigentum, Privatheit und einzelnes Erleben kaum einen Abbruch erfahren hat – vielmehr ist all dies in einer Weise zur Normalität geworden, die weder Benjamin noch Arendt haben erahnen können. Die durch die unüberschaubaren Entwicklungen der sowohl auf dem Feld als auch in der Heimat und später dann durch den Totalitarismus Vereinzelten nehmen fortan

35 Thomas Elsaesser [2017]: *Cinema and Game Spaces*, S. 68.

36 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 122. [Hervorhebung der Autorin.]

37 Vgl. Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*, S. 217.

einen großen Raum ein und verdrängen so die gemeinsamen, erzählbaren Geschichten und mit ihnen auch die menschliche Welt. Die Erfahrung der Gemeinschaft wird ersetzt durch das Erlebnis der Einzelnen, das ihnen als Einzelnen Bedeutung verleiht und sie zu Besonderen macht, anstatt sie mit Anderen zu verbinden – der Vergleich, das Besser-Werden erhebt sich so auf seinen Platz. Die Frage richtet sich nicht mehr an die Erzählung und fragt: Was heißt das? oder auch: *Ist das gut?*, sondern nur noch an das Eigene und fragt: Geht es besser? oder vielmehr: Wie kann *ich es besser machen?* Die Erfahrung, die durch die gemeinsame Menschengeschichte trägt und nur in ihrer Weitergabe lebendig bleibt, wird nun ersetzt durch das Zähl- und Messbare; Arendt schreibt in ihren *Gedanken zu Lessing*: »Man könnte wohl sagen, daß die lebendige Menschheit eines Menschen in dem Maße abnimmt, in dem er auf das Denken verzichtet und sich den Resultaten, den bekannten oder auch unbekanntem Wahrheiten anvertraut und sie ausspielt, als seien sie Münzen, mit denen man alle Erfahrungen beglichen kann. Aber mit der Welt steht es gerade umgekehrt.«³⁸

Denn Welt ist nur durch gemeinsames Erfahren gegründet, vereinzelt Erlebnisse hingegen stehen dem »lebendigen Menschsein« entgegen, da sie gerade nicht auf den einzelnen Gedanken, sondern immer nur auf das Allgemeine gerichtet sind; Benjamin nennt dies barbarisch – unmenschlich: »Diese Erfahrungsarmut ist Armut nicht nur an privaten sondern an Menschheitserfahrungen überhaupt. Und damit eine Art von neuem Barbarentum.«³⁹ Die *menschliche* Geschichte wäre dann eine, in der die Erfahrungen der Einzelnen Aufnahme fänden – ins Große gehoben und so für eine Weiter- und Wiedergabe bereitet. So könnte sie niemals als Schmuck der Erzählerin dienen, vielmehr bildete das Erzählte den Ort, von dem aus die Geschichte und ihre Stimmgeberin sich auf den Weg machten. Der Vereinzelteten aber ist es weder erlaubt, sie selbst zu sein, noch kann sie sich in die Erzählung einfinden: Sie ist zugleich durch ihre Allgemeinheit von ihrer absoluten Verschiedenheit abgeschnitten und durch ihre Vereinzelung von der Gemeinschaft. Erzählen aber heißt öffnen, andere Deutungen zulassen und verstehen; es bedeutet die Einsicht, dass es Erzählung nur in Gemeinschaft, Gemeinschaft aber auch nur in gemeinsamen Geschichten geben kann. Hierin liegt die Möglichkeit des Guten, das immer die Anderen und die andere Möglichkeit, die andere Auslegung mitbedenkt; als jene Kraft, die gegen dasjenige wirkt, was Arendt das Böse nennt: den »Unwillen, sich je vorzustellen, was eigentlich mit dem anderen ist«⁴⁰.

Der Verlust der großen Erzählung ist Teil einer Individualisierung, die bereits in der Renaissance ihren Anfang genommen hatte und mit der Mathematisierung der Welt einherging. Diese Berechenbarkeit alles Weltlichen, die dort ihren Ausgang nahm, scheint heute *welt-umfassend* – ist sie doch durch die Digitalisierung in fast alle Lebensbereiche eingedrungen. Die Vereinzelteten, von denen Benjamin und Arendt handeln, schließen sich nicht nur in ihre privaten Erlebnisse ein, sondern wandeln zugleich ihren Lebensraum, ziehen sich aus dem gemeinsamen Bereich zurück in den individuellen Innenraum: das Eigenheim. Eigener Besitz und persönliches Erlebnis scheinen nun wertvoller als Erfahrung geworden, denn es sei nicht so – schreibt Benjamin 1933 – »als

38 Hannah Arendt [1959]: *Gedanken zu Lessing*. München 1960, S. 17f.

39 Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*, S. 215.

40 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 44.

ob die Menschen sich nach neuer Erfahrung sehnten. Nein, sie sehnen sich von Erfahrungen freizukommen, sie sehnen sich nach einer Umwelt, in der sie ihre Armut, die äußere und schließlich auch die innere, so rein und deutlich zur Geltung bringen können, daß etwas Anständiges dabei herauskommt. [...] Sie haben das alles ›gefressen‹, ›die Kultur‹ und den ›Menschen‹ und sie sind übersatt daran geworden und müde.«⁴¹ Er beschreibt einen solchen Innenraum wie einen Schrein, in dem sich alles wertvoll Gesammelte anbeten lässt: »[H]ier ist kein Fleck, auf dem nicht der Bewohner seine Spur schon hinterlassen hätte: auf den Gesimsen durch Nippessachen, auf dem Polstersessel durch Deckchen, auf den Fenstern durch Transparente, vor dem Kamin durch den Ofenschirm.«⁴²

Der Rückzug in den eigenen Raum, das eigene Erlebnis, zeigt so den Wunsch, dass da niemand mehr ist, der hinein-redet. Denn wenn die Möglichkeit, in der gemeinsamen Welt als Einzelne in Erscheinung zu treten und so frei zu sein, verstellt ist oder – als Unberechenbare – zu gefährlich erscheint, sollen doch wenigstens das individuelle Erleben und der Lebensraum frei gestaltbar sein. Die Ersetzung des gemeinsamen durch den privaten Raum ist heute in erheblicher Weise fortgeschritten und dies auf eine sehr trügerische Weise; so ist das »zarte Netz, in dem das Erzählen ruht«⁴³, abgelöst durch ein den ganzen Globus umspannendes Netzwerk, das ›aller Welt‹ Möglichkeiten zu Versammlung und Austausch bietet. Was durchlässig und in verschiedenste Richtungen ausgedehnt zu sein scheint, ist aber vielmehr das Gegenteil: scheinbar luftig und nur durch dünnste Fäden verbunden finden sich vereinzelt Echokammern, in denen bloß die eigene Meinung wiederholt wird. In dieser Weise versteinert die marktwirtschaftliche Algorithmisierung das bloß noch Verschiedene innerhalb des Ähnlichen, erweckt aber den Schein – vermarktet sich gar damit –, schier unendliche Vielfalt abzubilden.

Den Prozess der Vereinzelung, dem sowohl Arendt als auch Benjamin eine große Bedeutung beimessen, verbinden beide mit der Entstehung eines Individualismus, der sich unter anderem im »Aufkommen des Romans in der Neuzeit« zeigt. Dieser ist aus zwei Gründen als die Gegenfigur der Erzählung zu begreifen: Sowohl nämlich durch seinen Inhalt als auch durch seine Form, »sein wesentliches Angewiesensein auf das Buch«⁴⁴. An dieser Stelle scheint mir ein weiterer Verweis auf Elsaesser fruchtbar, denn hier findet sich ein Hinweis auf die Veränderung menschlicher Mittel, die einen Einfluss auf das Selbstverständnis nimmt: die Möglichkeit des Buchdrucks, die das Einzelne analog – und mit der Möglichkeit unendlicher Vervielfältigung – reproduzierbar macht und dieses so in Frage stellt. Die mündlich weitergegebene Erzählung, die als einzelne durch ihre Formlosigkeit absolut wandel- und deutbar war, wird abgelöst durch die gedruckten und in Form gepressten Buchstaben, die ver-einzelt die eine, kausal erzählte Geschichte wiedergeben. Der Buchdruck mit seinen verschiebbaren Lettern kann in

41 Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*, S. 218.

42 Ebenda, S. 217.

43 Walter Benjamin [1928–35]: *Anmerkungen (zum Erzähler-Aufsatz)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1285.

44 Vgl. auch: Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 442.

diesem Sinne als erster Schritt hin zu einer modernen Fragmentierung und Verähnlichung verstanden werden, der eine »Gedächtniskunst, die Geschichte als Mythen, Allegorien, Memoiren, Sagen und Chroniken erzählt – die alle meist nicht-linear wirken oder sogar als *offene Formen* begriffen werden«⁴⁵ – ablöst. Eine Geschichtsschreibung, die auf diesem Weg genau festgehalten und in aufeinanderfolgenden Abläufen dargestellt und erklärt werden kann, folgt in gewissem Sinne dann einem Nutzen, sie setzt fest und macht haltbar, will nicht mehr vage bleiben, sondern Fakten schaffen. Dies zeigt sich uns heute in einer Form, die vielleicht nur noch Form ist, die sich ihres eigenen Inhaltes völlig entledigt hat: Elsaesser geht davon aus, dass moderne »Geschichtsbegriffe, die genaueste Berichte davon zu geben imstande waren, was, wie und warum passiert war (oder wer wem etwas angetan hatte, wann, wo und warum) heute im Wettbewerb stehen mit Wahrscheinlichkeitsrechnungen, für die alles Vergangene vorrangig eine Ansammlung von Daten ist, die nützlich auf wiederkehrende Muster hin untersucht werden kann, welche wiederum sortiert und angehäuft werden, um aus ihnen wahrscheinliche Folgen berechnen zu können.«⁴⁶ Diese Weise, mit der Vergangenheit umzugehen, sucht nur noch nach Verwertbarkeit und verschließt sich menschlicher Auslegung vollkommen: Sie sortiert sie folglich danach, welchem Zweck sie dienen soll, erstellt Muster, die Neues von vornherein ausschließen; die Frage, ob ihr überhaupt ein Nutzen abgerungen werden soll, stellt sich nicht mehr.

Der Roman zeichnet sich dadurch aus, »daß er aus mündlicher Tradition weder kommt noch in sie eingeht«⁴⁷, er berichtet von der abgeschlossenen und abgedichteten Geschichte der Vereinzelten, die nicht durch Deutbarkeit, sondern durch Vergleichbarkeit gekennzeichnet ist. Arendt nennt ihn »die Kunstform der Gesellschaft«⁴⁸ und spricht von der Passivität, in die der »Leser [durch die] Tradition des Romans erzogen und gebildet wurde, und dessen einzige Aktivität in der Identifikation mit einer der Romanfiguren besteht«. Auch hätte hier der »neugierige Leser« Zuflucht gesucht, »der aus Enttäuschung über sein eigenes Leben Umschau hält nach einer Ersatzwelt, in der Dinge geschehen, die in seinem Leben durchaus nicht vorkommen wollen«⁴⁹. In der modernen Gesellschaft – so schreibt sie 1951 – sei der Zufall »zum letzten Maßstab über Sinn und Sinnlosigkeit des eigenen Lebens« erhoben worden und so »entsteht der bürgerliche Schicksalsbegriff, der im Roman zu der eigentlichen Kunstform der Gesellschaft wird [...]. Zu seinem Wesen gehört, daß er nur Schicksale zu erzählen weiß und so das Drama ersetzt, das in einer Welt ohne Handeln, in der nämlich der Handelnde sich immer schon der Notwendigkeit unterworfen oder vom Zufall profitiert hat, seinen Nährboden verlor. Der Roman dagegen, für den seit Balzac selbst die Leidenschaften, von Tugend und Laster entleert, sich als Schicksale von außen präsentieren, konnte

45 Thomas Elsaesser [2017]: *Cinema and Game Spaces*, S. 69f. [Übersetzung der Autorin.]

46 Ebenda, S. 70. [Übersetzung der Autorin.]

47 Vgl. auch: Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 443.

48 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 191.

49 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*. In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe*, Band III: *Sechs Essays/Die verborgene Tradition*. Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019, S. 107. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Franz Kafka*.)

jene sentimentale Verliebtheit in das eigene Schicksal lehren.«⁵⁰ Diese Selbstverliebtheit aber zeuge, so heißt es bei Benjamin, von Vereinsamung – »die Geburtskammer des Romans ist das Individuum in seiner Einsamkeit« – und bekunde »die tiefe Ratlosigkeit des Lebenden«⁵¹. Die Romancière beschreibt nur, was sie sieht, setzt die Dinge in Begriffe, wirft Netze aus. Sie schreibt weder über Einzelnes noch als Einzelne. Die Geschichte dreht sich um das eine, vergleichbare Schicksal der Hauptfigur, lässt weder andere Auslegung zu noch deutet sie selbst – sie ist, was sie ist. Benjamin sagt in diesem Sinne – Arendts Ausführungen sehr verwandt: »Endlich ist, was wir zu hören bekommen, meist zu sehr mit der Eitelkeit des Erzählers verbunden, so sehr auf die Pointe abgestellt, die im Schlußeffekt den Erzähler beleuchtet, der früher höchstens im Lichtkreis der Lampe saß, wenn seine Stimme nicht gar aus dem Halbdunkel tauchte.«⁵²

Benjamin beschreibt in seiner Schrift den Verlust der absolut Verschiedenen Arendts, den Verlust eines Erzählers, der weder sich noch die Dinge der Welt in den Vergleich setzt, der nicht erzählt, um sich besser zu machen, um durch die Suche nach Ähnlichkeiten und den daraus resultierenden Vergleich das Bessere des Eigenen aufzuzeigen. So heißt es in Benjamins *Berliner Kindheit*: »Beizeiten lernte ich es, in die Worte, die eigentlich Wolken waren, mich zu mummen. Die Gabe, Ähnlichkeiten zu erkennen, ist ja nichts als ein schwaches Überbleibsel des alten Zwanges, ähnlich zu werden und sich zu verhalten. Den übten Worte auf mich aus. Nicht solche, die mich musterhaften Kindern sondern Wohnungen, Möbeln, Kleidern ähnlich machten. Ich war entstellt vor Ähnlichkeit mit allem, was um mich war.«⁵³ *Er schien ganz vernünftig, sprach mit den Leuten; er tat Alles wie es die Anderen taten, es war aber eine entsetzliche Leere*

50 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 322.

Als Beispiel führt Arendt Marcel Proust an: »Daß Proust [...] sich auf die Suche nach der eigenen verlorenen Vergangenheit begab, dort doch nichts vorfand als eben die Gesellschaft, in der er seine Lebenszeit verbracht hatte, ist vielleicht das größte Zeugnis für die Bedeutung, welche die Gesellschaft für das Individuum gehabt hat. Denn die eigentümliche Wirklichkeit und Konsistenz der Proustschen Welt besteht darin, daß Ereignisse nur wirklich werden, wenn sie sich in der Gesellschaft bereits gespiegelt haben, um dann in dieser Brechung von dem Individuum bedacht zu werden. [...] In dieser [sc. Prousts] Abgeschlossenheit, verborgen hinter den schallabgedichteten Wänden und geschützt von Dienerschaft und Krankheit, konnte er ungestört auf ein ›Innenleben‹ horchen, in welchem alle gesellschaftlichen Erlebnisse und Ereignisse sich in innerer Erfahrung nochmals reproduzierten, als sei dies Innere der Spiegel, der auf zauberhafte Weise gelebte Wirklichkeit in Wahrheit verwandeln könne.« (Ebenda, S. 191.)

51 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 443.

52 Walter Benjamin [1928-35]: *Anmerkungen (zum Erzähler-Aufsatz)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1287.

53 Walter Benjamin [1933]: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 261.

Dieses Verständnis vom Verhalten erinnert stark an Arendt: »An seine Stelle [sc. die des Handelns] ist das Sich-Verhalten getreten, das in jeweils verschiedenen Formen die Gesellschaft von allen ihren Gliedern erwartet und für welches sie zahllose Regeln vorschreibt, die alle darauf hinauslaufen, die Einzelnen gesellschaftlich zu normieren, sie gesellschaftsfähig zu machen und spontanes Handeln wie hervorragende Leistungen zu verhindern.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 51f.)

*in ihm, er fühlte keine Angst mehr, kein Verlangen; sein Dasein war ihm eine notwendige Last.*⁵⁴ Sich ähnlich machen heißt immer, von sich und auch von den Anderen abrücken. Es heißt, die je ähnliche Eigenschaft herausstellen, die doch gerade das Einzelne verdeckt, es heißt, das Eigene ver-stellen, es heißt, *die Maske zum Menschen erheben*. In diesem Sinne nennt Benjamin den Erzähler namenlos⁵⁵, seine Erzählung darf kein Mittel sein, sich einen Namen zu machen, sondern muss ganz für sich stehen. Sie lebt von ihrer Wieder-holung, von ihrem Im-Gespräch-Bleiben, sonst löst sie sich auf: Eingepfercht und umgittert kann sie nicht wachsen, sich nicht aussprechen, sie vergeht. Folglich sei die Erzählung freizuhalten von Erklärungen: »Das Außerordentliche, das Wunderbare wird mit der größten Genauigkeit erzählt, der psychologische Zusammenhang des Geschehens aber wird dem Leser nicht aufgedrängt.«⁵⁶

Diese Eigenart der Erzählung steht nicht nur dem Roman, sondern auch einer anderen Textform entgegen, die sich – »soweit ihr Ursprung auch zurückliegen mag« – »mit der durchgebildeten Herrschaft des Hochkapitalismus« zu dessen »wichtigstem Instrument«⁵⁷ entwickelt hat: der Presse. Die neuerlich druckbaren – gepressten – Buchstaben der Presse verlieren so äußerlich wie innerlich ihre Eigenheit. Sie sind nicht mehr bedenkbar, sondern nun in ihrer Selbstverständlichkeit nur eine kurze Zeit gültig, um im nächsten Moment schon wieder vergessen und ersetzt zu werden, von den dann schon versetzten Buchstaben, die das Alte für überholt erklären und jeden Zusammenhang und Rückblick verunmöglichen. Die Informationen der Presse reihen bloß noch Mitteilung an Mitteilung, stellen Ähnliches neben Ähnliches, übertrumpfen und vergleichen. Diese In-forma-tion ist bloße Form, sie bedenkt nichts Einzelnes mehr, gibt keinen Raum für Deutung, sondern füllt den nunmehr leeren Raum mit massenhaften, unzusammenhängenden Berichten, die die Lesenden informiert, aber ratlos zurücklassen. »Hätte die Presse es darauf abgesehen, daß der Leser sich ihre Informationen als einen Teil seiner Erfahrung zu eigen macht, so würde sie ihren Zweck nicht erreichen. Aber ihre Absicht ist die umgekehrte und wird erreicht. Sie besteht darin, die Ereignisse gegen den Bereich abzudichten, in dem sie die Erfahrung des Lesers betreffen könnten.«⁵⁸ Solche Informationen zeichnen sich durch ihre »Nachprüfbarkeit« aus und setzen auf Plausibilität, »während [die Erzählung] gern vom Wunder borgte«⁵⁹. Die Information ist ein absolut abgeschlossener Raum – die Daten und Fakten, die ihre Mauern bilden, sind fest und nicht zu verrücken. Innerhalb dieser Mauern leben alsdann die Vereinzelteten und sind von der Verantwortung befreit, ein eigenes und einzelnes Urteil zu fällen.

54 Georg Büchner [ca. 1836]: *Lenz*. In: ders.: *Werke und Bücher*. Münchner Ausgabe. Hg. v. Karl Pöribacher et al. München 1988, S. 158.

55 Vgl. Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 440.

56 Vgl. ebenda, S. 445.

57 Vgl. ebenda, S. 444.

58 Walter Benjamin [1940]: *Über einige Motive bei Baudelaire*. In: ders.: *Gesammelte Schriften I/2: Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schwepenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, 610f. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Über einige Motive bei Baudelaire*.)

59 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 444.

Das erzählende Sprechen wird also von einem bloß noch informierenden Sprechen überdeckt und für wirklichkeitsfern erklärt, ist durch diese veränderte Sprechweise gefährdet. Arendt stimmt mit Benjamin hier insofern überein, als sie diese geformte Sprache dem Sprechen als Gutem genau gegenübergestellt sieht, da es sich als Abgeschlossenes jeder Möglichkeit verweigert. Zugleich aber bietet sich ihr über 30 Jahre später ein anderes Bild, das sie zu einem anderen Urteil kommen lässt. Das Faktische erscheint ihr – da sie es schwinden, nicht sich aufbäumen sieht – vielmehr als Grundlage, die einen Ausgang bereithält für das gemeinsame Gespräch. Die Erzählung bringt durch ihre Deutbarkeit die Möglichkeit in die Welt, eine mögliche *andere* Welt. Dementsprechend sagt Arendt über das Handeln, es sei dessen »Wesenszug«, »daß es immer etwas Neues anfängt«; das aber bedeute nicht, »daß es ihm jemals möglich ist, *ab ovo* anzufangen oder *ex nihilo* etwas zu erschaffen«⁶⁰. Wir gehen von den Gegebenheiten aus, die wir vorfinden, und denken sie anders; in diesem Sinne steht für Arendt solches Neudenken auch im Zusammenhang mit dem Lügen: »Diese Veränderung wäre unmöglich, wenn wir nicht imstande wären, uns geistig von unserem physischen Standort zu entfernen und uns vorzustellen, daß die Dinge auch anders sein könnten, als sie tatsächlich sind. Anders ausgedrückt: die bewußte Leugnung der Tatsache – die Fähigkeit zu lügen – und das Vermögen, die Wirklichkeit zu verändern – die Fähigkeit zu handeln – hängen zusammen; sie verdanken ihr Dasein derselben Quelle: der Einbildungskraft.«⁶¹ Hierin liegt auch die Möglichkeit, dem Bösen zu widerstehen, die darin liegt, dass »wir uns der glatten Oberfläche der Dinge entziehen und beginnen zu denken – das tun wir, indem wir uns nach einer anderen Dimension strecken als jener, die beschränkt ist durch den Horizont des Alltäglichen«⁶².

Arendt unterscheidet mit Leibniz Vernunftwahrheit – »mathematische, wissenschaftliche und philosophische Wahrheiten«⁶³ – und Tatsachenwahrheit. Die Einbildungskraft, die das Neue zu denken sucht, ist in gewisser Weise das Gegenteil einer Tatsachenwahrheit: Es geht darum, den Tatsachen ins Auge zu sehen und von dort aus dann etwas anderes sich vorzustellen. Es geht also nicht darum, in Frage zu stellen, dass es *jetzt so ist*, sondern die *Möglichkeit* zu denken, dass es anders sein könnte. Arendt schreibt 1967, es scheine »heute« so, als sei »der Streit zwischen Wahrheit und Politik verschwunden«, da es vermutlich »nie eine Zeit gegeben [habe], die so tolerant war in allen religiösen und philosophischen Fragen«. Der Schein aber trüge: es sei bloß »an die Stelle der Vernunftwahrheit die Tatsachenwahrheit getreten«. Es habe vielleicht »kaum je eine Zeit gegeben, die Tatsachenwahrheiten, welche den Vorteilen oder Ambitionen einer der unzähligen Interessengruppen entgegenstehen, mit solchem Eifer und so großer Wirksamkeit bekämpft hat«⁶⁴. Die Nachprüfbarkeit und Plausibilität⁶⁵, von denen Benjamin spricht, verlieren also an Selbstverständlich-

60 Hannah Arendt [1971]: *Die Lüge in der Politik*. In: dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays. München 2019⁵, S. 8f. (Im Folgenden zitiert als: Hannah Arendt: *Die Lüge in der Politik*.)

61 Ebenda, S. 8f.

62 Hannah Arendt: *Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton*, S. 479f. [Übersetzung der Autorin.]

63 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 330.

64 Ebenda, S. 336.

65 Vgl. Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 444.

keit. Das aber ist keinesfalls hilfreich für ein Sprechen, das sich dem Einzelnen zu nähern sucht, vielmehr wird diesem hier gerade der Boden entrissen: Um sich von dem Faktischen abzuheben, braucht es dieses, es ist nötig als Ausgangspunkt für alle, die gemeinsam das Andere zu denken versuchen. In *Wahrheit und Politik* heißt es: »Es geht ja um den Bestand der Welt, und keine von Menschen erstellte Welt, die dazu bestimmt ist, die kurze Lebensspanne der Sterblichkeit in ihr zu überdauern, wird diese Aufgabe je erfüllen können, wenn Menschen nicht gewillt sind, das zu tun, was Herodot als erster bewußt getan hat – nämlich λέγειν τὰ ἐόντα (legein ta eonta), *das zu sagen, was ist.*«⁶⁶

Die Presse schneidet das Wirkliche von den Menschen ab, indem sie die Informationen zum einen als derartig schnell überholt darstellt, dass sie nicht bedenkenswert scheinen, zum anderen dadurch, dass sie durch ihre Faktizität immer schon außer Frage stehen. Das führt dann Benjamin zufolge dazu, dass »die Ereignisse gegen den Bereich [abgedichtet werden], in dem sie die Erfahrung des Lesers betreffen könnten«⁶⁷. Sie stehen nicht mehr als Erfahrungen zwischen den Menschen, die sich von ihnen erzählen können, sondern ganz für sich allein. Arendt ist 17 Jahre später mit einem Umgang konfrontiert, der sich gegenteilig darstellt: Solche »Tatsachenwahrheiten, welche den Vorteilen oder Ambitionen einer der unzähligen Interessengruppen entgegenstehen, [würden nun] mit [...] Eifer und [...] großer Wirksamkeit bekämpft«⁶⁸. Dies geschehe nun gerade dadurch, dass den Fakten ihre Faktizität abgesprochen werde, nicht durch ihre Unhinterfragbarkeit: Ist eine Tatsache nicht zweckdienlich – steht sie einer »Interessengruppe« entgegen – wird sie als Meinung abgetan und einfachhin »toleriert«: »Wo immer [...] in der freien Welt unliebsame Tatsachen diskutiert werden, kann man häufig beobachten, daß man ihre bloße Feststellung nur darum toleriert, weil dies von dem Recht zur freien Meinungsäußerung gefordert werde, daß also, halb bewußt und halb ohne dessen auch nur gewahr zu werden, eine Tatsachenwahrheit in eine Meinung verwandelt wird.«⁶⁹ Diese Feststellung spricht so ungeniert in unser Heute hinein, dass es kaum nötig scheint, es auszusprechen: Wir sind heute konfrontiert mit »Fake-News«, sprechen von einem »Postfaktischen Zeitalter«. Gefahr bedeutet aber nicht die Lüge selbst – »Wahrhaftigkeit zählte niemals zu den politischen Tugenden, und die Lüge galt immer als ein erlaubtes Mittel in der Politik«⁷⁰ –, sondern der Umstand, dass es so scheinen mag, als *gäbe* es gar keine Tatsachen mehr. Die Lüge gehört heute nicht in Arendts Sinne zur Politik, insofern sie ein Mittel ist, das, sollte es enthüllt werden, als Lüge betitelt und Folgen nach sich ziehen würde. Vielmehr ist es, als wäre es Wirklichkeit geworden, dass es neben den Fakten eben immer auch *alternative Fakten* geben muss.⁷¹

66 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 329. [Hervorhebung der Autorin.]

67 Walter Benjamin [1940]: *Über einige Motive bei Baudelaire*, S. 610f.

68 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 336.

69 Ebenda.

70 Hannah Arendt [1971]: *Die Lüge in der Politik*, S. 8.

71 In diesem Sinne heißt es bei Juliane Rebentisch, das Problem bestehe darin, »dass sich die Falschbehauptung aus dem Raum der Beweisführung meinte herausnehmen zu können.« (Juliane Rebentisch [2022]: *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*. Berlin 2022, S. 19.)

Dieser Zustand muss dem Benjamin'schen Bild zunächst entgegengesetzt scheinen, dieser Schein aber trügt: Die »alternativen Fakten«, von denen Donald Trumps Beraterin in Bezug auf falsche Aussagen des Weißen Hauses sprach, sind ebenso abgedichtet wie die Informationen, vielmehr – sind es in noch viel drastischerer Weise: Eine unhinterfragbare Information kann zwar, wenn die Informierten sich auf sie beschränken, sich so selbst der Form einverleiben, starr und bewegungsunfähig machen. Sie kann aber in ihrer Allgemeinheit auch ein Ausgang sein, an dem alle Sprechenden ansetzen, um dann – denkend – über ihn hinausgehen zu können. Wenn es aber keine Tatsachen mehr zu geben scheint, sondern alles bloße Meinung – nicht aber in Arendts Sinn, sondern als Vorurteil, das sich nicht der Gemeinschaft auszusetzen gewillt ist – kann es keinen Ausgang für ein Gespräch mehr geben. Was heute in der Politik allgegenwärtig ist, verbindet Arendt 1971 mit »Terror-Regimen«, die »die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit überhaupt aus dem Bewußtsein der Menschen« zum Verschwinden zu bringen suchten: »Auf Wahrheit oder Unwahrheit kommt es nicht mehr an, wenn das Leben davon abhängt, daß man so handelt, als ob man der Lüge vertraute; dann verschwindet die Tatsachenwahrheit und ihre Verlässlichkeit völlig aus dem öffentlichen Leben, und damit auch der wichtigste stabilisierende Faktor im dauernden Wandel menschlichen Tuns.«⁷²

Die Menschenwelt, die zwischen den Sprechenden entsteht, ist auf eine Welt angewiesen, die existiert und auf die sich die Menschen beziehen können. In diesem Sinne sagt Arendt über das Aufkommen der Massengesellschaften, ein »jeder [sei] nun eingesperrt in seine Subjektivität wie in eine Isolierzelle«, und diese, heißt es dann weiter, werde »darum nicht weniger subjektiv und die in ihr gemachten Erfahrungen darum nicht weniger singulär, weil sie ins Endlose multipliziert erscheinen. Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielzahl ihrer Perspektiven.«⁷³ Diese Entwicklung ist heute durch die Sozialen Medien und die Filterblasen noch gesteigert: Diese Blasen sind die heutigen »Isolierzellen«, die unendlich vielseitig und weitreichend scheinen, durch ihre Vervielfachung »ins Endlose«, ihre weltweite Vernetzung. Die Perspektiven sind aber heute nicht mehr nur einseitig, weil die vielen Menschenmeinungen nicht überblickt werden könnten, sondern diese Einseitigkeit wird *angestrebt* und *hergestellt*: Der Weg in die Filterblase scheint frei gewählt und es wirkt fast, als wollten wir heute gerade die »Vielfalt der Perspektiven« vermeiden, als suchten wir gezielt nach Einstimmigkeit und Fraglosigkeit. Innerhalb der eigenen Blase finden nur solche Meinungen einen Platz und sind interessant, die der eigenen möglichst ähnlich – und die so immer auch möglichst *perspektivlos* – sind.

Auch hier ist es wieder die genaue Trennung zweier Phänomene, die ein Weiterdenken erst ermöglicht: Meinungen und Tatsachen sind strikt zu trennen – Tatsachen dürfen nicht einfachhin als Meinung abgetan, alternative Fakten nicht zu Fakten erklärt werden – und erst als so Getrennte können sie erkannt und kann ersichtlich werden,

72 Hannah Arendt [1971]: *Die Lüge in der Politik*, S. 10f.

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

in welcher Weise sie einander bedürfen, um die Welt in Menschenwelt zu verwandeln. »Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen, und Meinungen können sehr verschiedenen Interessen und Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sein, solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren. Meinungsfreiheit ist eine Farce, wenn die Information über die Tatsachen nicht garantiert ist.«⁷⁴ Marie Luise Knott berichtet, Arendt habe gerade dies festgestellt, als »sie 1949 erstmals nach Deutschland zurückkehrte«. Sie habe erkannt, dass die »Menschen in Deutschland [...] Tatsachen und Meinungen« verwechselten. »Aber: Wo es keine Tatsachen gibt, kann es auch kein Urteilen geben, dort bleibt die Einzelne in Meinung und Manipulation gefesselt. Die Tatsachen aber, davon war Arendt überzeugt, und seien sie noch so grausam, müssen bewahrt werden, nicht, damit wir nicht vergessen, sondern damit wir urteilen können.«⁷⁵ Um uns eine eigene, absolut verschiedene Meinung bilden zu können, bedarf es des festen Grundes der Wirklichkeit. Dieser Wirklichkeit bedarf es deshalb, weil absolut verschieden sein immer zugleich bedeutet, in der Pluralität zu erscheinen, weil ich *ich* nur dann sein kann, wenn die Anderen mich erkennen, wenn sie mich sehen und hören, wenn sie ihre Sichtweisen neben die meine stellen. Das heißt aber nicht, dass es nun doch um bloße Abwägungen, um einen Austausch rationaler Argumente ginge, die an der harten Wirklichkeit getestet und – wenn sie für anwendbar erklärt würden – als Regeln festgesetzt werden könnten. Es heißt, dass jeder Neuanfang, jedes Denken, das nicht bloß Abänderung und Justierung, sondern im eigentlichen Sinne eigen und absolut ist, sich von einem gemeinsamen, einem standfesten Grund erheben muss. Und so heißt es in einer Rede Arendts: »Wenn die Fakten auf uns zurückfallen – wie die bösen Taten auf den Übeltäter – lasst uns zumindest versuchen, sie willkommen zu heißen. Lasst uns versuchen, uns nicht in Utopien, in Bilder, Theorien oder schiere Narreteien zu fliehen.«⁷⁶ Es muss gerade darum gehen, sich der Wirklichkeit – *wie sie ist* – zu stellen und entgegenzustellen. Wieder ist es der Zwischenraum, auf den es ankommt: Die Tatsachenwahrheiten bleiben, was sie sind und der Blick der Vielen stellt sich in gewissem Sinne um sie herum – wie Benjamins Arkaden⁷⁷ – und beleuchtet sie aus verschiedenen Richtungen. Was nun zu den Dingen selbst bringt, ist weder das eine noch das andere, es ist das Zwischen-ihnen-Liegende, das erst er-sprochen werden muss. Was dort dann entsteht, ist das gerade nicht Wirkliche, sondern ein Mögliches und Erdachtes; hier geht es nicht um ein Erkennen des Gegebenen, sondern ein Glauben an das Wunderliche:

74 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 339.

75 Marie Luise Knott: *Feuerzange, Urwald, Schlächterhund oder die Wiedersehensfrage*. In: Dorlis Blume, Monika Boll, Raphael Gross (Hrsg.): *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*. München 2020, S. 102.

Bei Hermenau heißt es ganz in diesem Sinne: »Nicht die Meinung selbst, verstanden als Grundlage politischer Macht und politischer Auseinandersetzung, sondern erst die Auflösung der Differenz von Tatsache und Meinung, von Tatsache und Urteil verwandelt die Realität in bloße Möglichkeit und umgekehrt jedes Hirngespinnst in eine Realität.« (Frank Hermenau: *Urteilkraft als politisches Vermögen*, S. 139.)

76 Hannah Arendt [1975]: *Home to Roost*. In: dies.: *Responsibility and Judgment*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 2003, S. 275. [Übersetzung der Autorin.]

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

»Die Tatsache, daß der Mensch zum Handeln im Sinne des Neuanfangens begabt ist, kann [...] nur heißen, daß er sich aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht, daß in diesem einen Fall das Unwahrscheinliche selbst noch eine gewisse Wahrscheinlichkeit hat, und daß das, was ›rational‹, d.h. im Sinne des Berechenbaren, schlechterdings nicht zu erwarten steht, doch erhofft werden darf.«⁷⁸

Das Bild der in Meinungsblasen Gezwängten mag auch an das »grotesk-gigantische Einzelwesen«⁷⁹ erinnern, von dem Arendt in Bezug auf die Totalitarismen und die Massengesellschaft spricht. Solche Verschmelzung ebnet den Weg hin zu einem Zustand, in dem die Menschen sich als Einzelne ohnmächtig fühlen und sich so einer scheinbar notwendigen Bewegung durchaus anzuschließen bereit sind, so »als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch notwendigen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen«⁸⁰. Die so vereinnahmten Menschen suchen dann, es war weiter oben schon davon die Rede, nach etwas, das nur ihnen gehört, das sie auszeichnet und absetzt. Zu solcherlei Auszeichnung eignet sich das Erlebnis sehr viel besser als die gemeinsame Erfahrung, denn das Erlebnis ist nicht so endlos wie die Menschen-Geschichte, sondern es ist selbst vereinzelt und so durch seine Abgeschlossenheit besitz- und vergleichbar. Benjamin spricht davon, dass in dieser Weise »die Vergangenheit als tote Habe inventarisiert«⁸¹ werden soll. Das Vergangene wird hier also nicht als Teil und menschlich Deut- und Veränderbares angesehen, sondern als Geschehenes und Gegebenes hingenommen und vom Menschlichen abgetrennt. Diese Sichtweise wirft ihre Schatten auch auf das Gegenwärtige, auch dieses wird dann als Unabänderliches und bald schon Vergangenes erlebt.

In diesem Zusammenhang möchte ich erneut auf Kierkegaard verweisen, der diesen Drang der Menschen, Erlebnisse nicht nur zu erleben, sondern diese vielmehr und vor allem festzuhalten und zu ›bewahren‹ als »Jagd«⁸² beschreibt. Er spricht vom Wunsch des Menschen, jeden Moment einzufangen, um ihn dann, verspürte er einstweilen das Gefühl von Leere oder Sinnlosigkeit, wieder hervorholen zu können und den Beweis zu haben für das Erlebte, das für das Leben einstehen soll. »Wer aber nimmt sich in unserer Zeit die Mühe, über solches nachzudenken, obgleich doch mehr denn je das gegenwärtige Leben sich als ein flüchtig vorbeirasender Augenblick erweist. Aber anstatt daraus zu lernen, das Ewige zu ergreifen, lernt man nur, sich selbst und seinem Nächsten und dem Augenblick das Leben abzujagen – in der Jagd nach dem Augenblick.«⁸³ Diese Jagd, von der Kierkegaard 1844 schreibt, zeigt sich in aller Deutlichkeit in unserer heutigen Aufnahme des Moments: der Fotografie. Auch zu Benjamins Zeiten rückt der vergängliche Moment aufgrund der technischen Entwicklungen ins Zentrum

78 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 216f.

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

80 Ebenda.

81 Walter Benjamin [1937-39]: *Charles Baudelaire*, S. 681.

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

83 Ebenda.

der damals noch analogen Fotografie, denn durch die Verkürzung der Aufnahmedauer müssen nun die Abgelichteten nicht mehr bewegungslos in einer Pose verharren – sodass von einem Moment zu sprechen der Wirklichkeit kaum nahe käme – sondern können tatsächlich solche Bilder eingefangen werden, die nur den allerkleinsten Augenblick verweilen können. Auch dies Phänomen, das Benjamin beschäftigte, ist uns heute auf die Spitze getrieben – *Was auf der Spitze des Augenblicks balanciert wie ein Pferd auf den Hinterbeinen, wird geknipst, als solle die Pose für immer währen*⁸⁴ – der unendlich scheinende Speicherplatz und die Schnelligkeit heutiger Geräte ermöglichen es nunmehr, beliebig viele Bilder zu schießen zu jeder Zeit, sodass kaum ein Moment noch verloren gehen könnte – gerade diese Erfassung aber bedeutet das Absterben des Augenblicks, da *gerade er* ja durch das Fotografieren verdeckt wird: dem *nur in diesem Augenblick Erscheinenden* wird *dies* gerade genommen, da es ja nun in der Fotografie gerade nicht mehr *im Augenblick*, sondern *zeitlos* dargestellt ist.

Das Fotografieren von Belanglosem und vergleichbaren Erlebnissen gehört heute zum Alltäglichen – ja, gibt dem Alltag vielfach erst Form und Bedeutung. Mit ihrem Schießseisen – der Kamera – können die Jagenden so jedes große Erlebnis, jeden Moment festhalten. Diese können dann, eingesperrt in digitale Endlichkeit, für ihr Vorhandensein – wie vielleicht auch für dasjenige der Besitzerin – Zeuge leisten.⁸⁵ Die Erinnerungen sind so jederzeit wieder-hol-bar, die Erinnernde kann sich in den Moment zurückversetzen, Gefühle heraufbeschwören und nochmals fühlen, kurzum: Das Erlebte noch einmal erleben, denn dieses scheint fortan immer da zu sein, der einzelne Augenblick luftdicht verpackt, immer griffbereit. Nicht umsonst verspricht die Fotografie, das Erlebte im Bilde »festzuhalten«, mit der Kamera können die Jagenden ein Bild »schießen« – dieser Schuss aber tötet; wer das Bild und also das Jagdwild mitnehmen möchte, der muss dessen Tod hinnehmen. Was das Objektiv der Kamera da rahmt, was es abzubilden imstande ist, kann immer nur das Objektive sein, das niemals Einzelne, Subjektive, sondern immer nur etwas, das sich allen in gleicher oder zumindest ähnlicher Weise zeigt: Und gerade dieses ist ja die ersehnte Jagdtrophäe, denn nur das Allgemeine kann verglichen werden und folglich auszeichnen, »besondern«. Selbst dann, wenn man das absolut Neue und Andere erlebt zu haben scheint, ist dies nur neu und anders in Bezug auf das, was vorher kam, das durch das Erlebnis übertrumpft werden sollte.⁸⁶ »Man photographiert Dinge, um sie aus dem Sinn zu verscheuchen. Meine Ge-

84 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*. In: ders.: »Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse«. Ein philosophisches Lesebuch. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 1997, S. 265. (Im Folgenden zitiert als: Theodor W. Adorno: *Aufzeichnungen zu Kafka*.)

85 Die Fotografie, die auszeichnen und Persönlichkeit herstellen und vorzeigen soll, spielt heute die zentrale Rolle in den Sozialen Medien. Es war weiter oben schon die Rede davon und ich habe auf Andreas Reckwitz verwiesen, der in Bezug auf dieses Phänomen von der »Besonderung« spricht: »wie man wohnt, was man isst, wohin und wie man reist, wie man den eigenen Körper oder den Freundeskreis gestaltet. Im Modus der Singularisierung wird das Leben nicht einfach gelebt, es wird *kuratiert*.« (Andreas Reckwitz [2017]: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 9.)

86 Nun könnte jedoch auch das unbewegte Bild als Ausgangspunkt für eine Bewegung gedacht werden: Wenn es nicht um das im Bild Festgehaltene selbst geht, sondern um die Geschichten, die von ihm ausgehend erzählt werden können. Dies wären dann solche Fotografien, die gerade nicht eine Persönlichkeit auszeichnen und mit Eigenschaften ausstatten – die typisieren, einen Typ formen – soll, sondern die selbst eine Geschichte erzählen und offen sind für weitere Erzählungen

schichten sind eine Art von Augenschließen«⁸⁷, schreibt Kafka. Es zeigt sich hier eine Bewegung weg von der gemeinsamen Erfahrung hin zum vereinzelnden Erleben, die – obwohl sie den Anschein macht, Raum für die Einzelnen zu schaffen – dazu geführt hat, dass diese je Einzelnen doch niemals allgemeiner, niemals vergleichbarer erscheinen könnten. Hier zeigt sich wieder das wunderliche Verhältnis, in dem die absolut Verschiedene zur Vielheit steht: Die große Geschichte kann es nur dann geben, wenn Einzelne – nicht Ver-einzelte – sie erzählen. Die absolut Verschiedenen kommen gerade dort zum Vorschein, wo sie innerhalb des Gemeinsamen zu Wort kommen, dort, wo die Anderen sind, um ihnen zuzuhören.

Um erzählen zu können, muss die Erzählende Abstand zu sich selbst gewinnen, sie muss in gewissem Sinne Teil des von ihr Erzählten werden, als sie selbst an einem anderen Ort sein. In seinem Denkbild *In der Sonne* spricht Benjamin von einem Einswerden mit den Dingen, das sie erst »erfahrbar« mache. Er erzählt hier von einem Bauern, der in die Lehre eines Baumes geht: »Da lehnte er den Rücken gegen einen Stamm, und nun nahm der sein Fühlen in die Lehre. Er lernte mit ihm, wenn er zu schwanken anfang, Luft zu schöpfen und auszuatmen, wenn der Stamm zurückschwang.«⁸⁸ Würde dieser Bauer also Erzähler sein, was würde er erzählen? Nicht seine Gedanken zu diesem Baum, nicht dessen Besonderheiten im Gegensatz zu all jenen, die er bereits gesehen hat, würde er aufzählen, er würde *durch* den, vielmehr *in* dem Baum sich aussprechen. Erzählen würde er dann letztlich: *den Baum*, den Baum in seinem Ausspruch, seine stumme Sprache würde er in lauthafte verwandeln. Dies Bild erinnert an Arendts Gedanken zum Verhältnis der Einbildungskraft zum Urteil. Sie schreibt: »Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden.«⁸⁹ Um an der Stelle der Anderen denken zu können, müssen wir – *als wir selbst* – an eben ihrer Stelle *sein*. Wir müssen uns weder von weitem einfühlen noch einfachhin sie sein, sondern – in gewisser Weise – in ihre Lehre gehen.

Dieses Verhältnis aber birgt nicht nur Lehre, sondern auch Leere, Zwischenraum. Durch die Einnahme anderer Perspektiven eröffnet sich etwas, in dem Raum geschaffen wird für ein Drittes, für das Neue. Dieser Raum wird geschaffen im Zusammenkommen zweier Zeiten, im Rückblick des Gegenwärtigen auf das Vergangene. Die Erzählerin muss so ganz in der Zeit sein, darf nicht die Zeit als »tote Habe« mit sich tragen, konserviert und gegen neue Gedanken abgedichtet: Wie soll die Erzählung durchdacht, wie

Anderer: Bedeutende und deutbare Lichtmalereien. Ein Beispiel hierfür könnte die Fotografie Yasuyoshi Chibas sein, die – in gewisser Weise – die Geschichte eines sudanesischen Demonstranten erzählt, der inmitten der demonstrierenden Menschenmasse ein Gedicht aufsagt. Oder auch die Fotografie eines Jungen in Kabul, von der Carolin Emcke in ihrem wunderbaren Monolog spricht und von der aus sie weiter-erzählt. (Carolin Emcke [2019]: *Ja heißt ja und...* Frankfurt a.M. 2019, S. 60f.)

87 Franz Kafka [ca. 1920]: *Gespräch mit G. Janouch*. In: Gustav Janouch: *Gespräche mit Kafka*. Frankfurt a.M. 1961, S. 28.

88 Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 418.

89 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

in einen Zusammenhang gesetzt werden, ohne jetzt da zu sein, ohne das Jetzt als eine Zeit wahrzunehmen, die *nur jetzt* ist. So sieht Benjamin auch den Umgang mit Kulturn und Bräuchen verändert: Früher habe an festlichen Tagen eine »Begegnung mit einem früheren Leben«⁹⁰ stattgefunden, dies scheint ihm in seiner Zeit – und uns heute kaum weniger – nicht zuletzt durch den Wegfall von Religionen nicht mehr zum Rhythmus des Lebens zu gehören. In diesen Begegnungen traten die Einzelnen in ein besonderes Verhältnis zur Zeitlichkeit. Dies geschah, indem sie auf der einen Seite im immer wiederkehrenden Ablauf des jeweiligen Festes das Gleichbleibende im menschlichen Leben empfanden, im selben Augenblick aber gerade durch dieses Unabänderliche die kleinen Veränderungen in besonderer Weise und dadurch das Wandelbare des menschlichen Lebens wahrnahmen. In diesem Sinne ist wohl auch das Verhältnis von Tora und kommentierendem Talmud zu verstehen, von dem ich im letzten Kapitel gesprochen habe: Jene gemahnt an die Ewigkeit, dieser an die Endlichkeit des Seins. Das Fest verbindet also beide Wahrnehmungen der Zeit, es ist die Tradition, die tradiert, die hinübergibt, und es ist die Erfahrung, von der hier die Rede ist, die da weitergegeben wird. Diese Erfahrung muss eine offene sein, denn sie will weitergegeben und verwandelt werden. In dieser Weise besteht auch die Erzählung in ihrer Offenheit. Sie lässt sich drehen und wenden und jedem der Zuhörenden mag sie etwas vollkommen anderes erzählen. So kann sie von etwas sprechen, das außerhalb ihrer selbst sich verborgen hält und etwas meinen, das sich fern des Inhalts durch sie zeigen kann. Es mag sich durch sie etwas transportieren, das außerhalb der Begriffe steht. Die Erzählung formt nicht, presst nicht in *eine* Form, *eine* Bedeutung, *eine* Lesart, sondern sie öffnet. Sie öffnet das Gegenwärtige für die Möglichkeit, die sich in dem Weitergetragenen verborgen hält.

Die Erzählerin erzählt ihre Geschichte zwar in aller Genauigkeit, lässt aber Deutung und Erklärung offen oder setzt eine solche zumindest nicht als letztgültige. »Es ist ihm [sc. der Zuhörer] freigestellt, sich die Sache zurechtzulegen, wie er sie versteht, und damit erreicht das Erzählte eine Schwingungsbreite, die der Information fehlt.«⁹¹ Benjamin gibt ein Beispiel für eine solche Geschichte, die trotz ihrer vielen Einzelheiten doch offen und auslegbar bleibt, eine Erzählung von Herodot: »Als der Ägypterkönig Psammenit von dem Perserkönig Kambyses geschlagen und gefangen genommen worden war, sah Kambyses es darauf ab, den Gefangenen zu demütigen. Er gab Befehl, Psammenit an der Straße aufzustellen, durch die sich der persische Triumphzug bewegen sollte. Und weiter richtet er es so ein, daß der Gefangene seine Tochter als Dienstmagd, die mit dem Krug zum Brunnen ging, vorbeikommen sah. Wie alle Ägypter über dieses Schauspiel klagten und jammerten, stand Psammenit allein wortlos und unbeweglich, die Augen auf den Boden geheftet; und als er bald darauf seinen Sohn sah, der zur Hinrichtung im Zuge mitgeführt wurde, blieb er gleichfalls unbewegt. Als er danach aber einen von seinen Dienern, einen alten, verarmten Mann, in den Reihen der Gefangenen erkannte, da schlug er mit den Fäusten an seinen Kopf und gab alle Zeichen der tiefen

90 Walter Benjamin [1940]: *Über einige Motive bei Baudelaire*, S. 639.

91 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 445.

Trauer.«⁹² Die Handlung wird sehr genau dargelegt, doch bleiben die Beweggründe des Erzählten im Unklaren. Die Erzählung »ähneln den Samenkörnern, die jahrtausendlang luftdicht verschlossen in den Kammern der Pyramiden gelegen und ihre Keimkraft bis auf den heutigen Tag bewahrt haben«⁹³. Diese Möglichkeit, diese Offenheit macht die Erzählung zu einer Darstellungsform, die etwas außerhalb der Begriffe zu zeigen vermag.

Um sich aber einer solchen Ungedeutetheit auszusetzen und nicht den Weg der offensichtlichen Information zu gehen, über die länger nachzudenken für die Informierten keinen Sinn hat, braucht der Geist Raum: Die »Anbildung«⁹⁴ des Erzählten an die eigene Erfahrung »welche sich in der Tiefe abspielt, bedarf eines Zustandes der Entspannung, der seltener und seltener wird. Wenn der Schlaf der Höhepunkt der körperlichen Entspannung ist, so ist die Langeweile jener der geistigen. Die Langeweile ist der Traumvogel, der das Ei der Erfahrung ausbrütet. Das Rascheln im Blätterwalde vertreibt ihn.«⁹⁵ Benjamin spricht von einem »Zustand der Entspannung«, der die Aufnahme von Erzähltem erst ermöglicht. Weiter oben war davon die Rede, dass Arendt Denken ausschließlich in einem Zustand der Unterbrechung und des Stillstands für möglich hält: »Es gibt im Englischen einen idiomatischen Ausdruck: ›stop and think‹ – halt an und denk nach. Kein Mensch kann nachdenken, ohne anzuhalten.«⁹⁶ Benjamin spricht nun davon, dass es solche Tätigkeiten, die ein Auf-hören ermöglichen, kaum noch gibt, solche, die eine Gemeinschaft zu Lauschenden werden lassen kann.⁹⁷ »Darum geht es mit der Gabe, Geschichten zu behalten, zu Ende: es wird nicht mehr gewoben, gesponnen, gebastelt, geschabt während man ihnen lauscht. Denn je selbstvergessener wir hören, desto tiefer prägt sich uns das Gehörte ein. Wo der Rhythmus der schaffenden Hände den Menschen wiegt, da ist er der geborene Hörer, da dringt am tiefsten in ihn ein was er hört.«⁹⁸ Um eine Erzählung in ganz eigener Weise verstehen zu können, müssen die Lauschenden die Leere, den Stillstand zulassen und sich dem Zuhören an-vertrauen. Sie müssen sich von allen Selbstverständlichkeiten, altbekannten Redensarten verabschieden und dem Neuen so Raum schaffen. In einem einige Jahre früher unter dem Titel *Erfahrung* erschienenen Aufsatz schreibt Benjamin in diesem Sinn: »Alles hat dieser Erwachsene schon erlebt: Jugend, Ideale, Hoffnungen, das Weib. Es war alles Illusion.«⁹⁹ Die Erzählung gibt also niemals Allgemeinheiten und Binsenwahrheiten weiter, vielmehr stellt sie etwas dar, das weder zu Ende gebracht noch »als

92 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 445.

93 Ebenda, S. 446.

94 Vgl. ebenda.

95 Ebenda.

96 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 54.

97 Vgl. Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 447.

98 Walter Benjamin [1928-35]: *Anmerkungen (zum Erzähler-Aufsatz)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1287.

99 Walter Benjamin [1913]: *Erfahrung*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 54. (Im Folgenden zitiert als: Walter Benjamin: *Erfahrung*.)

tote Habe inventarisiert«¹⁰⁰ werden soll. Sie strebt weder ihre Vollendung noch ihre Verbesserung an, vielmehr liegt in ihr der immer neue Anfang.

Eine Erzählung erzählen wir, indem wir ihr »selber aus unserem Geiste [...] Inhalt geben«¹⁰¹. In der Erzählung wird so das im je einzelnen Geist Verborgene Teil der gemeinsamen Erinnerung. Jede Erfahrung beruht zwingend auf Erinnerung, denn nur diejenige, die sich erinnert, kann ihre Geschichte auch weitertragen, kann sie in neues Licht setzen. Der Begriff der Erinnerung scheint, ähnlich wie derjenige der Erfahrung, auf den ersten Blick eindeutig: Sich erinnern heißt, Ereignisse der Vergangenheit aufs Neue aufrufen, die Bilder wieder gegenwärtig erscheinen lassen, es ist ein Versuch, Momente noch einmal vor Augen zu holen. Wenn Benjamin von Erinnerungsbildern spricht, ist diese Eindeutigkeit dahin: »Ihre Bilder kommen nicht allein ungerufen, es handelt sich vielmehr in ihr um Bilder, die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnerten.«¹⁰² Sie stehen so einer Erzählung von Geschichte(n), die in klare Zusammenhänge und Abläufe zu pressen sucht, ganz entgegen. Die Bilder der Erinnerung sind hier ungeformt, sie werden nicht in ihre Form gerufen, sondern zeigen sich vielmehr ungeordnet und immer anders aus verschiedenen Perspektiven. In *Ausgraben und Erinnern* heißt es: »Wer sich der eigenen verschütteten Vergangenheit zu nähern trachtet, muß sich verhalten wie ein Mann, der gräbt. Vor allem darf er sich nicht scheuen, immer wieder auf einen und denselben Sachverhalt zurückzukommen – ihn auszustreuen wie man Erde ausstreut, ihn umzuwühlen, wie man Erdreich umwühlt. [...] Die Bilder nämlich, welche, losgebrochen aus allen früheren Zusammenhängen, als Kostbarkeiten in den nüchternen Gemächern unserer späten Einsicht – wie Torsi in der Galerie des Sammlers – stehen.«¹⁰³

Nun ist es aber nicht so, dass aus einer der beiden Zeiten, dem Gegenwärtigen oder dem Vergangenen, ein Licht auf die je andere geworfen würde, so dass die Angestrahlte dann im Schein der Strahlenden erschiene; vielmehr zeigt sich in diesem Bild dasjenige »worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentrifft«¹⁰⁴. Durch das Zusammenstehen der beiden Zeiten also erscheint ein Drittes, ein Neues, das in keiner der Zeiten allein und für sich genommen vorhanden war. Hier ist sowohl an Arendts daimon, der nur von den Anderen zu erblicken ist, als auch an

100 Walter Benjamin [1937-39]: *Charles Baudelaire*, S. 681.

101 Walter Benjamin [1913]: *Erfahrung*, S. 54.

102 Walter Benjamin [1929]: *Aus einer kleinen Rede über Proust, an meinem vierzigsten Geburtstag gehalten*. In: ders.: *Gesammelte Schriften II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1064.

103 Walter Benjamin [ca. 1932]: *Ausgraben und Erinnern*. In: ders.: *Gesammelte Schriften IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen*. Hg. v. Tillman Rexroth. Frankfurt a.M. 1991, S. 400.

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

Heidegger denkt in ebendiese Richtung, wenn er das Vergangene »Noch-nicht-Entfaltetes« nennt: »Wenn das Denken an das Gewesene diesem sein Wesen lässt und sein Walten durch eine übereilte Verrechnung auf eine Gegenwart nicht stört, dann erfahren wir, dass das Gewesene bei seiner Rückkunft im Andenken über unsere Gegenwart sich hinausschwingt und als ein Zukünftiges auf uns zukommt. Plötzlich muss das Andenken das Gewesene als ein Noch-nicht-Entfaltetes denken.« (Martin Heidegger [1936]: »*Andenken*«. In: ders.: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a.M. 2012⁷, S. 100.)

den Zwischenraum zu denken, der erst und nur im Gespräch entstehen kann. In ihrem *Denktagebuch* spricht sie vom Gedanken als »Gedankenblitz«, der »jede Wahrheit nur im Blitz offenbar[t]« und »für einen Moment erhell[t]«¹⁰⁵. In dieser Weise lässt auch die Erzählung Raum für eine andere Auslegung, lässt sie diese Leere bestehen und bleibt sie ewig in der Frage nach ihrer eigenen Bedeutung. Das erinnernde Erzählen rettet so das Vergangene, trägt die Erfahrung weiter in eine andere Zeit und lässt sie dort aufs Neue in die Welt kommen; nimmt sie mit sich und setzt über zum nächsten Ufer der neuen Zeit, um dort dann – und so immer fort – einen Anfang zu stiften. In dem »neuen Barbarentum« der nun ganz zerstückelten Geschichte, von dem Benjamin in Bezug auf die Erfahrungsarmut seiner Zeit spricht – und die mir für unsere in ganz neuem Ausmaß ebenso zu gelten scheint –, liegt also immer zugleich: Gefahr und Rettung, die Ohnmacht der Vereinzelnung und die Freiheit, den Sprung zu wagen – und so endet der oben begonnene Ausspruch Benjamins: »Barbarentum? In der Tat. Wir sagen es, um einen neuen, positiven Begriff des Barbarentums einzuführen. Denn wohin bringt die Armut die Barbaren? Sie bringt ihn dahin, von vorne zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit Wenigem auszukommen; aus Wenigem heraus zu konstruieren«¹⁰⁶.

105 Hannah Arendt [1952]: *Denktagebuch*, Erster Band, S. 249.

106 Walter Benjamin [ca. 1933]: *Erfahrung und Armut*, S. 215.

6.2 »Unter der Bedrohung verwüstender Sandstürme.«¹⁰⁷ Welt-erhaltendes Erzählen

Erreichbar, nah und unverloren blieb inmitten der Verluste dies eine: die Sprache. Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem.

Paul Celan: Bremer Ansprache

Solcher Sprung ins Neue bedarf zweierlei: Eines Erzählens, das die Welt erhalten und eines, das sie eröffnen, das den neuen Anfang ermöglichen kann. In den betrachteten Ausführungen Benjamins sind ebendiese Auslegungen zu finden, das Erzählen gleicht ihm einem zarten Netz, das sich »von Ewigkeit zu Ewigkeit«¹⁰⁸ zwischen den Menschen spannt, zugleich erhält es seine »Schwingungsbreite«¹⁰⁹ gerade dadurch, dass es immer wieder neu deutbar ist – jede neue Auslegung vermag es, »das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammen[treffen]«¹¹⁰ zu lassen. Auch Eva von Redecker weist auf diese – ihres Erachtens zu wenig beachtete – Unterscheidung bei Arendt hin und trennt ihr Geschichtenerzählen vom Perlentauchen: »Das ›Perlentauchen‹ als Inbegriff poetischen Denkens wird [...] meist mit Arendts anderer methodologischen Spezialität, dem ›Geschichtenerzählen‹, in eins geworfen. Es handelt sich aber um verschiedene Praktiken mit unterschiedlichen Absichten. Das ›Perlentauchen‹ fördert die ›Wahrsätze‹ zu Tage, von denen laut Arendt alles Denken ausgehen muss, um dann Sinn zu stiften; es handelt sich um eine Aneignung intellektueller Vergangenheit. Das Geschichtenerzählen ist hingegen die Anverwandlung von Ereignissen, für die eine gültige narrative Form gefunden werden muss, damit sie in der Welt Bestand haben.«¹¹¹

107 Vgl. Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 978.

108 Walter Benjamin [1928–35]: *Anmerkungen (zum Erzähler-Aufsatz)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1285.

109 Walter Benjamin [1936]: *Der Erzähler*, S. 445.

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

111 Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 73.

In der Sekundärliteratur findet sich dementsprechend in Bezug auf Arendts ›storytelling‹ vor allem der Verweis darauf, wie sie Geschichte erzählte; nämlich nicht als Prozess, als großes Ganzes, sondern – wie Elisabeth Young-Bruehl es ausdrückt – indem sie »keine Geschichte der Philosophie«, sondern »Geschichten über Philosophen« erzählte. (Elisabeth Young-Bruehl [1977]: *Hannah Arendt als Geschichtenerzählerin*. Übers. v. Heinrich Jelinek. In: Adelbert Reif (Hg.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien 1979, S. 320.) Trotzdem sei es aber um die Geschichte gegangen, nicht die vereinzelt Menschengeschichten; weiter heißt es dort: sie »erzählte von Menschen in der Welt, nicht von den inneren Welten der Menschen.« (Ebenda, S. 186.) Auch David Luban weist auf diese »Methode« hin, die sich in »all ihren Arbeiten zeige«; am deutlichsten, so fährt er fort, in *The Origins of Totalitarianism*, weil Arendt hier »einfach historisches Material und konzeptuelle Analyse mit einer Vielfalt an weniger orthodoxen Methoden kombiniert. Sie benutzt die Geschichten einzelner Werdegänge [...] um die sozialen und historischen Transformationen umfassender zeigen zu können.« (David Luban [1983]: *Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory*. In: *Social Research* (1983) 50/1, S. 246.) In diesen Betrachtungen geht es aber ausschließlich um ein Erzählen, das Welt *erhalten*, nicht eines, das Welt *erschaffen* soll; ich werde auf diese Unterscheidung auf den folgenden Seiten näher zu sprechen kommen.

Ich möchte im Folgenden zunächst das welt-erhaltende Erzählen betrachten. Über den Verlust des Erzählens schreibt Arendt an Mary McCarthy: »Ich wünschte, Du würdest darüber schreiben, was die Menschen dazu bringt, sich eine Geschichte zu wünschen. Das Erzählen von Geschichten. [...] Man kann nicht sagen, wie das Leben ist, wie Zufall oder Schicksal die Menschen behandeln, es sei denn, man erzählt die Geschichte. Im allgemeinen kann man nicht mehr sagen, als – ja, so geht es eben [...]. [D]as Schlimmste [aber] ist, was die Menschen dir im allgemeinen, besonders in diesem Land, erzählen: Mir passiert nie etwas. [...] Wir scheinen unfähig, ohne Ereignisse zu leben; das Leben wird ein indifferentes Fließen, und wir können kaum einen Tag vom nächsten unterscheiden. Das Leben selbst ist voller Geschichten. Was hat die Geschichten verschwinden lassen? Die übermächtigen Ereignisse dieses Jahrhunderts [...]? Oder dieses seltsame neurotische Interesse am Selbst, das [...] nichts zu erzählen hat als Variationen von identischen Erfahrungen?«¹¹² Erneut scheint hier das paradoxe Verhältnis von absoluter Verschiedenheit und Pluralität auf: Erscheinen – von sich und Anderen erzählen – können die Menschen nur in einer ihnen gemeinsamen Welt, zugleich aber bildet sich Welt nur in jenem Zwischenraum, der während des gemeinsamen Gesprächs entsteht.

Die Menschen sind angewiesen auf ein Sein unter den Vielen, nur die Anderen können erkennen, wer sie sind, nur im Gespräch können sie sich zeigen und zur Sprache bringen. Zugleich ist es aber auch die immer schon gemeinsame Welt, die uns verbindet, und dies »weltlich Gemeinsame liegt außerhalb unserer selbst, wir treten in es ein, wenn wir geboren werden, und wir verlassen es, wenn wir sterben. Es übersteigt unsere Lebensspanne in die Vergangenheit wie in die Zukunft; es war da, bevor wir waren, und es wird unseren kurzen Aufenthalt in ihr überdauern. Die Welt haben wir nicht nur gemeinsam mit denen, die mit uns leben, sondern auch mit denen, die vor uns waren, und denen, die nach uns kommen werden. Aber nur in dem Maße, in dem sie in der Öffentlichkeit erscheint, kann eine solche Welt das Kommen und Gehen der Generationen in ihr überdauern.«¹¹³ Dementsprechend stellt Sophie Loidolt fest, Arendt entwerfe »Subjektivität als eine weltliche Bewegung«, wobei sich die gemeinsame Welt aber durch eine »gewisse Beständigkeit« auszeichnen müsse: »Sie kann nur unter dieser Bedingung *gemeinsam* sein, da eine intersubjektive Bezugnahme auf ein Selbes inmitten eines ständigen Wandels unmöglich ist. Zum Bild einer Mitwelt und der Welt als einem Erscheinungsraum fügt Arendt also die notwendige Stabilität der Welt in Form von Dinglichkeit und Gegenständlichkeit hinzu und spricht dann von der ›Weltlichkeit der Welt‹«¹¹⁴. In Folge dieser Überlegungen spricht Loidolt dann von drei zusammenhängenden Begriffen von Welt: »Der grundlegendste Begriff ist der einer ›Erscheinungswelt‹ [...]. Wir sind von dieser Welt in dem Sinne, dass wir uns vor allem und unausweichlich als vor anderen erscheinende Wesen erleben und dies unsere Wirklichkeit bildet. [...] Der zweite Begriff von Welt ist das ›erste Zwischen‹, die Welt der *Gegenstände und Gegenständlichkeit* und die Welt als *Gebildete: die Dingwelt*. Arendt zufolge

112 Hannah Arendt [1971]: *Brief an Mary McCarthy*. In: Hannah Arendt und Mary McCarthy: Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975. Übers. v. Ursula Ludz/Hans Moll. Hg. v. Carol Brightman. München 1995, S. 426.

113 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 69.

114 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 97. [Übersetzung der Autorin.]

ist unsere Verbindung zur Gegenständlichkeit durch eine Praxis gegründet: die Praxis des *Welt-Bildens*. [...] Schließlich ist das »*zweite Zwischen*« Arendts dritter und zentraler Begriff von Welt. Dieser meint die Welt, die durch unsere zwischenmenschlichen Beziehungen als ein Produkt aktualisierter Pluralität hervorgebracht wird: *die Mitwelt*.«¹¹⁵ Ich möchte mich in diesem Sinne hier zunächst dem Welt-Bilden widmen.

Wie steht das weltbildende Erzählen zu den bereits besprochenen Sprechweisen? Es ist nicht selbst Handlung, vielmehr erzählt es von der Handlung und macht sie besprechbar, lässt sie in dieser Weise ewig werden und so die Welt bestehen. Demnach ist es dem Handeln zeitlich nachgeordnet, bereitet es aber zugleich auch immer schon vor, da aus den Erzählungen auch Handlungen erwachsen können. »[W]eder Worte noch Taten hinterlassen irgendeine Spur in der Welt, nichts zeugt von ihnen, wenn der kurze Augenblick verflogen ist, während dessen sie wie eine Brise oder ein Wind oder ein Sturm durch die Welt strichen und die Herzen von Menschen erschütterten.«¹¹⁶ Die Handelnden selbst können von ihren Taten nicht berichten, weil dies erst möglich wird, »wenn das Gesamtgewebe, in das sie schlugen, halbwegs bekannt ist. [...] So sind erzählbare Geschichten zwar die einzigen eindeutig-handgreiflichen Resultate menschlichen Handelns, aber es ist nicht der Handelnde, der die von ihm verursachte Geschichte als Geschichte erkennt und erzählt, sondern der am Handeln ganz unbeteiligte Erzähler.«¹¹⁷ Dementsprechend ist das »ursprünglichste Produkt des Handelns nicht die Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke, sondern die von ihm ursprünglich gar nicht intendierten Geschichten«, die fortan »im Gedächtnis der Generationen wieder und wieder nacherzählt«¹¹⁸ werden.

Maïke Weißpflug stellt das *literarische* Erzählen als die für Arendt bedeutendste Quelle politischer Erfahrung heraus: Erst durch Literatur würden Erfahrungen in Sprache umgewandelt und so besprechbar, nur literarische Texte schufen Zugänge zu den abstrakten Kategorien politischer Theorie.¹¹⁹ Arendt möchte – so Weißpflugs These – das Denken wieder rückbinden an die wirkliche Welt und konkrete Erfahrung.¹²⁰ Um dieser gegenüber dann eine kritische Haltung einzuüben, nutze Arendt die Erzählung: »Das Erzählen ist für Arendt ein Mittel, sich durch *narrative Konkretion* Erfahrungen anzueignen und die Grenzen des Machbaren zu erkennen.«¹²¹ Auch Linda Zerilli betont die Bedeutung eines »innerweltlichen Raumes [...], in dem man handeln sowie Gegenstände und Ereignisse in ihrer Freiheit beurteilen kann«. Ohne einen solchen, so schreibt sie weiter, »wäre die Macht, eine neue Reihe zu beginnen, für uns bedeutungslos«¹²². Die »Praxis politischer Freiheit« verlange »nicht nur Spontaneität [...], sondern

115 Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 98. [Übersetzung der Autorin.]

116 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 211.

117 Ebenda, S. 240f.

118 Ebenda, S. 226.

119 Vgl. hierzu auch die Ausführungen in meiner Rezension: Lea Mara Eßer: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*. In: Zeitschrift für philosophische Literatur (7/3/2019).

120 Vgl. Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 15.

121 Ebenda, S. 17.

122 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 49.

auch das Welt-Bilden; die Schaffung und kontinuierliche Neuerfindung von Institutionen, die ein innerweltliches Zwischen aufrechterhalten, einen Raum, der die in ihm versammelten Individuen sowohl verbindet als auch trennt«¹²³.

An dieser Stelle ist es wichtig, die Trennung, auf die auch Loidolt und von Redecker hinweisen, in aller Klarheit beizubehalten: diejenige zwischen Dingwelt und Mitwelt.¹²⁴ Die Welt der gebildeten Gegenstände, die ein Erscheinen der Menschen ermöglicht, liegt nicht in der Weise zwischen den Menschen, wie jene Zwischen-Welt Arendts, die im Gespräch entsteht – diese nämlich »verschwindet, sobald sie [sc. die Handelnden] sich wieder zerstreuen«¹²⁵. Doch auch dieser Dingwelt kommt nur menschliche Bedeutung zu, insofern sie zwischen den Menschen ist – insofern sie nämlich die Geschichten, die Welt bilden, besprechen, austauschen, sich ihrer erinnern; trotzdem existiert das Besprechbare unabhängig. Der Bedeutungsraum der Menschenwelt hingegen kann nicht als »innerweltliches Zwischen« – wie Zerilli schreibt – »aufrechterhalten«¹²⁶ werden, sondern besteht als *bedeutender* Raum nur gerade so lange, wie Menschen *sprechen*. Die Geschichten, die hier das in gewissem Sinne feste Fundament der Welt bilden, sind also immer nur die Möglichkeit einer Zwischenwelt, nicht aber *diese Welt selbst*. Arendt fasst die Welt im Bild des Tisches: »In der Welt zusammenleben heißt, 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.«¹²⁷ Hier ist der Tisch die Möglichkeit der um ihn Sitzenden, *Welt erst zu bilden*; zugleich aber *ist dieser Tisch* es, der sie um sich versammelt.

Die Handlung wird in ihrer Verwandlung zur Geschichte verdinglicht, bekommt Form, Anfang und Ende – nicht aber Beendigung, vielmehr ein Ende, das immer wieder auch neuer Anfang ist; auf diese Weise wird dies Zwischen-uns-Liegende zu einem Ausgangspunkt für das gemeinsame Gespräch. Die Taten gewinnen so »Gegenstandscharakter [...] – wie ein gedichteter Vers, eine geschriebene Seite, ein gedrucktes Buch, ein Bild oder eine Skulptur, wie alle Denk- oder Mahnmäler des menschlichen Geistes.«¹²⁸ Allein diese Gegenständlichkeit ermöglicht es, dass wir von einer Geschichte – *in einer* Geschichte – überhaupt sprechen können: »Ohne Erinnerung und die Verdinglichung [...] würde das lebendig Gehandelte, das gesprochene Wort, der gedachte Gedanke spurlos verschwinden, sobald der Akt des Handelns, Sprechens oder Denkens an sein Ende gekommen ist; es würde sein, als hätte es sie nie gegeben.«¹²⁹ Später heißt es dann in der *Vita activa*, die Menschen seien ohne dies Beständige »wie Gras und alle Herrlichkeit der Erde wie des Grases Blüte; und ohne die herstellenden Künste von

123 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 171.

124 Vgl. Sophie Loidolt [2018]: *Phenomenology of Plurality*, S. 98.

125 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 194.

126 Linda M. G. Zerilli [2005]: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*, S. 171.

In diesem Sinne spricht Zerilli im Folgendem dann auch von einer »kontinuierlichen Neuerfindung«.

127 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 66.

128 Ebenda, S. 113.

129 Ebenda, S. 113f.

Homo faber, aber jetzt auf ihrem höchsten Niveau, in der vollen Glorie ihrer reinsten Entfaltung, ohne die Dichter und Geschichtsschreiber, ohne die Kunst des Bildens und des Erzählens, könnte [...] die Geschichte, in der sie handelnd und sprechend auftraten, bis sie sich so weit gefügt hat, daß einer sie als Geschichte berichten kann, niemals sich so dem Gedächtnis der Menschheit einprägen, daß sie Teil der Welt wird, in der Menschen leben.«¹³⁰

Hier klingt bereits an, dass diese Formung dem vormalig Ungeformten zwar jene Beständigkeit zu verleihen vermag, die eine notwendige Voraussetzung für die wirklich menschliche Zwischenwelt ist, zugleich aber dem je Eigenen der Geschichten, ihrer Wandelbarkeit, ihrer Deutbarkeit und Uneindeutigkeit ganz entgegensteht. Erzählungen sind »in ihrer lebendigen Wirklichkeit, [...] keine ›Dinge‹ und müssen erst verdinglicht, d.h. transformiert werden, bevor sie in den gegenständlichen Bestand der Welt eingehen können.«¹³¹ Die Geschichte muss sich ›fügen‹, einfügen in die begriffliche Sprache, die ihr ihre Lebendigkeit ab-spricht – während sie ihr zugleich das ewige Leben schenkt: »Die verwandelnde Vergegenständlichung ist der Preis, den das Lebendige zahlt, um nur überhaupt in der Welt bleiben zu dürfen; und der Preis ist sehr hoch, da immer ein ›toter Buchstabe‹ an die Stelle dessen tritt, was einen flüchtigen Augenblick lang wirklich ›lebendiger Geist‹ war.«¹³²

Diese Erzählungen dienen nun nicht nur der Welt-Erhaltung, sondern auch einer Versöhnung mit der Welt-Geschichte, die allein es möglich macht, in dieses Geschichts-Netz hineinzuhandeln, anstatt sich davon abzulösen. Es sind solche Geschichten wie jene des deutschen Feldwebels Anton Schmidt, der hunderte Juden rettete und dafür hingerichtet wurde. Arendt berichtet von dem Moment, da seine Geschichte im Eichmann-Prozess zur Sprache kommt: Es habe währenddessen »Stille über dem Gerichtssaal [gelegen]; es war, als habe die Menge spontan beschlossen, die üblichen zwei Minuten des Schweigens zu Ehren des Mannes Anton Schmidt einzuhalten. Und in diesen zwei Minuten, die wie ein plötzlicher Lichtstrahl inmitten dichter, undurchdringlicher Finsternis waren, zeichnete ein einziger Gedanke sich ab, klar, unwiderlegbar, unbezweifelbar: wie vollkommen anders alles heute wäre, in diesem Gerichtssaal, in Israel, in Deutschland, in ganz Europa, vielleicht in allen Ländern der Welt, wenn es mehr solcher Geschichten zu erzählen gäbe.«¹³³ Hier zeigt sich die welt-erhaltende Fähigkeit des Erzählens, die Möglichkeit der Versöhnung, die darin liegt, Geschichten immer wieder zu erzählen und so lebendig zu halten: »So tief ist keine Versenkung, daß alle Spuren vernichtet werden könnten [...]; dazu gibt es zu viele Menschen in der Welt, um Vergessen endgültig zu machen. Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen.«¹³⁴ Hier nämlich – »in der Sprache« – ist der Ort, an dem »das Vergangene unausrottbar«¹³⁵ sitzt.

130 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 211f.

131 Ebenda, S. 226f.

132 Ebenda, S. 113f.

133 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 345.

134 Ebenda, S. 346.

135 Hannah Arendt [1968]: *Walter Benjamin*, S. 235.

Dies war es, was die totale Herrschaft zu unterbinden suchte, das ewige Lebendigsein dieser Geschichten, die von den Ausnahmen sprechen, die das eindeutige Bild in Frage stellen, die mit der Selbstverständlichkeit brechen. An dieser Stelle ist an den Bericht des deutschen Militärarztes Peter Bamm zu erinnern, von dem bereits im dritten Kapitel die Rede war: »Wir wußten das. Wir taten nichts. Jeder, der wirklich protestiert hätte oder etwas gegen das Mordkommando unternommen hätte, wäre vierundzwanzig Stunden später verhaftet worden und verschwunden. Es gehört zu den Raffinements der totalitären Staatskonstruktionen unseres Jahrhunderts, daß sie ihren Gegnern keine Gelegenheit geben, für ihre Überzeugung einen großen dramatischen Märtyrertod zu sterben. [...] Es ist gewiß, daß jeder, der es gewagt hätte, lieber den Tod zu erleiden als schweigend Verbrechen zu dulden, nutzlos sein Leben geopfert hätte. Damit will ich nicht sagen, daß ein solches Opfer moralisch sinnlos gewesen wäre. Es ist nur gesagt, daß es praktisch nutzlos gewesen wäre. Niemand von uns hatte eine Überzeugung, deren Wurzeln tief genug gingen, ein praktisch nutzloses Opfer um eines höheren moralischen Sinnes willen auf sich zu nehmen.«¹³⁶ Was das totalitäre System hier zu zerstören sucht, ist die sich aus einer Handlung entwickelnde Erzählung, die – solange sie im Erzählen lebendig ist – nicht mehr vergehen und vergessen werden kann. Was hier also vernichtet werden sollte, war *die Sprache selbst*, das Sprechen vom Einzelnen, das dies Einzelne immer und immer wieder zur Erscheinung bringt.

Eva von Redecker schreibt, Geschichten hätten nach Arendt den Sinn, »Geschehnisse ›menschlich‹ zu machen, indem sie mitteilbarer Bestandteil der gemeinsamen Welt werden, außerdem verhelfen sie zu einem Verständnis von Geschehnissen, mit denen man sich, wenn sie in Form einer Geschichte gebracht sind, abfinden oder gar versöhnen könne«¹³⁷. Kathrin Morgenstern weist richtigerweise darauf hin, dass solche Versöhnung nicht mit einem Gutheißsen gleichzusetzen sei und verweist auf die englische Fassung: Die versöhnende »Funktion des Erzählens [...] kann im Zeichen des Traditionsbruchs keinesfalls als Verschmelzung und Einswerdung mit dem Geschehenen, als Akzeptieren der Ereignisse verstanden werden. Eindeutiger als die Wendung der *Versöhnung mit den Dingen* ist daher das englische ›to come to terms with the past‹, das Arendt in den englischsprachigen Schriften verwendet. Es geht darum, mit den Dingen, so wie sie sind, irgendwie zurechtzukommen.«¹³⁸ Von solchem Zurechtkommen spricht Arendt in *Wahrheit und Politik*; dort heißt es: »Für die Geschichtsschreibung ist das rein Faktische das Rohmaterial, aus dessen Verwandlung die Geschichten der Geschichte erstehen [...]. Die politische Funktion des Geschichtenerzählens [...] liegt darin,

136 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 345f.

137 Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 40.

138 Kathrin Morgenstern [2019]: »*Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen*«, S. 84. Morgenstern verweist hier beispielhaft auf: Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 331 und Hannah Arendt: *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*. In: dies.: *Essays in Understanding 1930-1954*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 308. (Ebenda, S. 102.) Lisa J. Disch denkt in eine ähnliche Richtung (vgl. Lisa Jane Disch [1994]: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, S. 102).

An anderer Stelle heißt es dazu: »[D]en Totalitarismus verstehen [heißt] nicht irgend etwas entschuldigenden, sondern uns mit einer Welt, in welcher diese Dinge überhaupt möglich sind, versöhnen.« (Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 110.)

dass sie lehren, sich mit den Dingen, so wie sie nun einmal sind, abzufinden und sie zu akzeptieren.«¹³⁹ Dann nur wird es möglich, sich selbst als Teil dieser Geschichte zu verstehen und so einen Faden in das »bereits vorgewebte Muster« zu schlagen, das immer schon da ist, da die Menschen »in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden«¹⁴⁰. Diese Fäden vermögen es, »das Gewebe [ebenso zu] verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren. Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so ergeben sie wieder klar erkennbare Muster bzw. sind als *Lebensgeschichten* erzählbar.«¹⁴¹

In Bezug auf die Gründungslegenden schreibt Arendt in *Über die Revolution*, mittels dieser Erzählungen leuchte »die menschliche Einbildungskraft in die eigene Vergangenheit«¹⁴². Ohne die Weitererzählung und die Geschichten, die die Verfassung umweben, sei diese nur ein »Fetzen Papier«¹⁴³, dem die »Aura der Ehrwürdigkeit«¹⁴⁴, die sie zu Anfang umgeben hatte, völlig abginge. In *Vom Leben des Geistes* ist von den Legenden erneut die Rede; dort heißt es, sie entstammten einer Zeit, »die jeder Regierungsform und jedem speziellen Grundsatz des Regierens vorausgeht. Doch es war menschliche Zeit, und der Anfang, von dem sie erzählen, war keine göttliche Schöpfung, sondern eine von Menschen herbeigeführte Folge von Ereignissen, die der Erinnerung auf dem Wege über eine phantasievolle Deutung alter Geschichten zugänglich sind.«¹⁴⁵ Zugang zu diesen alten Geschichten, die jene Zeit zu einer menschlichen machen, bietet also kaum eine möglichst genaue Wiederholung der Tatsachen, vielmehr eine phantasievolle Deutung, eine Auslegung, die das Jetzt meint. *Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten.*¹⁴⁶ Trotzdem bleibt sie Deutung des Greifbaren, des einen Fetzen Papiers. In dieser Weise nun erzählt Arendt selbst von den poleis und den Revolutionen – nicht um diese zu konservieren oder gar erneut heraufzubeschwören, sondern um sie als Anfang zu nehmen, als Perlen und Korallen, für eine neue Geschichte: um hiervon ausgehend das Neue zu denken. Auf diesem Weg schien es ihr möglich, »die wirklichen Ursprünge der traditionellen Begriffe zu entdecken, um aus ihnen ihren ursprünglichen Geist neu herauszudestillieren [...], der sich gerade aus den Schlüsselwörtern der politischen Sprache [...] so schmählich verflüchtigt und leere Hülsen hinterlassen hat«¹⁴⁷.

Um aus dieser *höchsten Kraft der Gegenwart* heraus deuten zu können, bedürfen wir jener »Inseln in einem Meer der Ungewissheit«¹⁴⁸, die das Verzeihen und das Versprechen –

139 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 367f.

140 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 226.

141 Ebenda.

142 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 263.

143 Ebenda, S. 160.

144 Ebenda, S. 262.

145 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 429.

146 Friedrich Nietzsche [1874]: *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV, Nachgelassene Schriften 1870–1873*. In: ders.: *Sämtliche Werke*. KSA 1. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 2019¹¹, S. 293f.

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

148 Vgl. Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 313.

je auf die ihnen zugehörige Zeit hin¹⁴⁹ – zu schaffen imstande sind: So spricht die eine *von der Vergangenheit frei*, die andere *der Zukunft entgegen*. Das Verzeihen bestimmt Arendt in *Verstehen und Politik* als die »vielleicht [...] kühnste der menschlichen Handlungen, insofern es das beinahe Unmögliche versucht, nämlich Getanes ungetan zu machen, und mit Erfolg einen neuen Anfang setzt, wo alles an ein Ende gekommen zu sein schien«¹⁵⁰. Das Verzeihen »ist eine einzelne Handlung und gipfelt in einem einzelnen Akt«¹⁵¹. Die Wirkung der menschlichen Fähigkeit, Versprechen zu geben, zeigt sich als der »große Vorteil aller Staatsformen, die ursprünglich auf einem Vertrag beruhen«¹⁵². Diese beruhen darauf, »daß in ihnen Freiheit als ein positiver Modus des Handelns möglich ist. Wobei sie offenbar, im Unterschied zu politischen Körpern, die auf Herrschaft und Souveränität beruhen, das Risiko auf sich nehmen, die grundsätzliche Unabsehbarkeit menschlicher Angelegenheiten und die grundsätzliche Unzuverlässigkeit der Menschen als solche bestehen zu lassen [...], indem sie sie gleichsam als das Medium benutzen, in das die Versprechen gewisse, genau abgegrenzte Inseln des Voraussagbaren werfen, wie Wegweiser in ein noch unbekanntes und unbegangenes Gebiet.«¹⁵³ Sobald solche Versprechen aber nicht mehr bereit sind, den Weg bloß zu *weisen* und das Ungewisse auszuhalten, »sobald sie dazu mißbraucht werden, den Boden der Zukunft abzustecken und einen Weg zu ebnen, der nach allen Seiten gesichert ist, verlieren sie ihre bindende Kraft und heben sich selbst auf«¹⁵⁴.

Alle Geschichten sind darauf angewiesen, »daß die Menschen im Plural existieren, daß *die Menschen* die Erde bewohnen und nicht der Mensch«¹⁵⁵. Geschichten müssen gehört, gedeutet und weiter erzählt werden, sie müssen durch den jetzigen Blick in neues Licht gerückt werden, um ein neues Verständnis, eine wieder neue Erzählung der Geschichte zu ermöglichen. Die alltäglichen Erlebnisse der Vereinzelteten sind es also gerade nicht, die eine Geschichte erzählen können, diese sind – wie die Ausführungen zu Roman und Eigenheim gezeigt haben – in sich abgeschlossen und in feste Form gegossen, sie können nicht mehr ausgelegt werden. Von Eichmann schreibt Arendt, dieser sei »wie ein Speicher, vollgestopft mit Privatgeschichten von der niedrigsten Sorte«¹⁵⁶. Solche Privatgeschichten sind gerade keine Fäden, die in »bereits vorgewebte Muster [ge]schlagen« werden können, um dann »das Gewebe so [zu] verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf

149 »Diese beiden Fähigkeiten gehören zusammen, insofern die eine sich auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehen rückgängig macht, dessen Sünde sonst, dem Schwert des Damokles gleich, über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben müßte; während die andere ein Bevorstehendes wie einen Wegweiser in die Zukunft aufrichtet, in der ohne die bindenden Versprechen, welche wie Inseln der Sicherheit von den Menschen in das drohende Meer des Ungewissen geworfen werden, noch nicht einmal irgendeine Kontinuität menschlicher Beziehung möglich wäre, von Beständigkeit und Treue ganz zu schweigen.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 302.)

150 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 110.

151 Ebenda.

152 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 312.

153 Ebenda, S. 312f.

154 Ebenda, S. 313.

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

156 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 165.

einmalige Weise affizieren«¹⁵⁷. Es sind vereinzelt Geschichten ohne Zusammenhang, die – ähnlich dem bereits erwähnten digitalen Signal – diskret und »sprunghaft«¹⁵⁸ kommen und gehen, die nur springen zwischen zwei Werten: dem vereinzelt Ereignis, das Eigenschaft zuschreibt, und dem zu vergleichenden Wert – der angestrebten Eigenschaft, dem Typus.

Durch das Erzählen und das gemeinsame Deuten und Bedenken der Geschichte gelangt diese erst zu ihrer Bedeutung, die fern von bloß Faktischem liegt; hier erst »verlieren die Fakten [...] ihre ursprüngliche Beliebigkeit und erlangen eine Bedeutung, die menschlich sinnvoll ist«¹⁵⁹. Da Geschichten also in ihrer Deutung und Weitergabe in ständigem Wandel begriffen sind, können sie auch niemandem zugeschrieben werden, sie werden – in Sophie Loidolts Worten – »in der Offenheit der Pluralität hervorgebracht.«¹⁶⁰ Sie sind niemals »Produkte eines Autors«, denn »[k]ein Mensch kann sein Leben »gestalten« oder seine Lebensgeschichte hervorbringen, obwohl ein jeder sie selbst begann, als er sprechend und handelnd sich in die Menschenwelt einschaltete«¹⁶¹. Die »Lebensgeschichten«, die ein »klar erkennbares Muster«¹⁶² ergeben und alsdann erzählbar werden, sind demnach nicht einfach »Privatgeschichten«, die weitererzählt werden, sondern jene Geschichten, die aus dem gemeinsamen Gespräch, der gemeinsamen Handlung erst entstehen. Der Sinn, der dieser Handlung innewohnt, erschließt sich endlich nicht den Handelnden selbst, sondern »nur dem rückwärts gerichteten Blick dessen, der schließlich die Geschichte erzählt«¹⁶³ – in ihnen ist ein Sinn angedeutet, »aber niemand hat sie ersonnen«¹⁶⁴.

Die so gebildete Welt, eine Welt, die sich in der stetig immer weitergewebten Geschichte immer neu formiert und doch als Ganze bestehen bleibt, ist der Grund, auf dem alles beruht, ein Schutz vor den »verwüstenden Sandstürmen«¹⁶⁵ der Zeiten. Jede Gemeinschaft braucht Geschichten, in die sie hineinwebt, die die große gemeinsame Erzählung als Sammlung einzelner Geschichten zeigen kann, sie nicht aber vereinnahmt in einem Werkstück. Wenn man nun sagte, Deutschland brauche solche Geschichten, Europa, gar die Welt? Fäden, die nicht nur Banken und Konzerne verbinden und umspannen, sondern die die Einzelnen wieder sichtbar werden lassen und die zugleich von etwas Gemeinsamem, Gründendem erzählen? Sind es aber nicht die Populisten, die davon sprechen, es müsse wieder mehr »deutsche Geschichten« geben und weniger Durcheinander der Kulturen? Nun, eine solche Geschichte wäre eben keine Arendt'sche, ihr würde gerade das Fehlen, was sie erst zur Geschichte macht: Offenheit, Wandelbarkeit, Deutbarkeit, Pluralität. Solche Geschichten sollen Identität schaffen,

157 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 226.

158 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 165.

159 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 367.

160 Sophie Loidolt [2016]: *Hannah Arendt's Conception of Actualized Pluralität*. In: Thomas Szanto and Dermot Moran (Hg.): *The Phenomenology of Sociality: Discovering the »We«*. London/New York 2016, S. 50. [Übersetzung der Autorin.]

161 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 227.

162 Ebenda, S. 226.

163 Ebenda, S. 298.

164 Ebenda, S. 227.

165 Hannah Arendt [1953]: *Ideologie und Terror*, S. 24.

die Einzelnen darstellen, »als seien alle zusammengeschmolzen in ein grotesk-gigantisches Einzelwesen«¹⁶⁶. Solche Identitäten sind feste Hüllen, sie wollen gerade nicht ins Gespräch treten, sondern jedes Sprechen verstummen lassen, sie wollen beenden, was einen Anfang ermöglichen soll.

Maïke Weißpflug geht der Frage nach, inwiefern die Sprache der Literatur die Möglichkeit bereithält, eine gemeinsame Geschichte zu erzählen. Arendt schreibe »dem Erzählen ein kritisches, Ideologien aufbrechendes Potential [zu]«¹⁶⁷. Weißpflug unternimmt den Versuch, das literarische Sprechen – das offene und uneindeutige – in den politischen Bereich zu übertragen und stößt sodann auf die Frage, ob solche »Betonung der Kontingenz [nicht] zu einem offenen Relativismus« einlade. »[I]n der Welt des Fiktiven mag dieser Einwand kein großes Gewicht haben. Literatur ist dazu da, den Bereich des Möglichen zu erkunden, sie steht nicht im direkten Zusammenhang mit Entscheidungen, die den Bereich des Handelns, des Politischen betreffen. Doch mit der Übertragung von ästhetischen Kategorien auf den Bereich des Politischen wird dies problematischer.«¹⁶⁸ Weißpflug wagt dennoch selbst einen Versuch der Anwendung der von ihr herausgearbeiteten »narrativen Methode«¹⁶⁹ – »die kritische Befragung unserer Gegenwart vor dem Hintergrund bereits gemachter Erfahrungen und auf eine Zukunft hin, die offen ist für das Neue«¹⁷⁰ –, indem sie sich dem Problem des Klimawandels zuwendet: »Die Auswirkungen von Natur und Naturzerstörung auf den Menschen sind so vielfältig und komplex wie die Natur und die Menschen selbst. Wir können diese Dinge durchaus benennen und beklagen, aber in dieser abstrakten Form regen die Darstellungen nicht zum Handeln an, sondern scheinen eher zu lähmen. Statt einer großen, aber abstrakten Erzählung der Zerstörung der Natur durch den Menschen sollten wir konkrete, dichte Beschreibungen und erfahrungsgesättigte Erzählungen über die Beziehungen zwischen Mensch und Umwelt suchen und weiter erzählen.«¹⁷¹

Die Erzählung von Natur als eine mögliche Stiftung von Gemeinsamkeit, in die weitere, »erfahrungsgesättigte« Geschichten der Vielen eingewebt werden, ist meines Erachtens für unsere Gegenwart fruchtbar. In dieser Weise könnte auch der Versuch Bruno Latours verstanden werden, auf den ich weiter oben bereits zu sprechen gekommen bin: als gemeinsamer Ausgang von einer Geschichte, einer gemeinsamen Naturerzählung. Diese allerdings müsste befreit werden von Ideologie, von selbstverständlicher Moral und unhinterfragbarer Zielgerichtetheit: Sie müsste ein gemeinsames Fragen werden. Denn »abstrakte Erzählungen« lähmen nicht nur, weil es ihnen an Wirklichkeit fehlt, sondern weil sie auf Abstand gehalten und zum Unbeurteilbaren stilisiert werden. Über die Natur, über die uns allen gemeinsame Welt zu sprechen und all die uneindeutigen Erzählungen gemeinsam zu durchdenken, uns von ihnen aus unserer

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

167 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 211.

168 Ebenda, S. 208.

169 Maïke Weißpflug [2014]: *Erzählen und Urteilen. Narrative politische Theorie nach Hannah Arendt*. In: Wilhelm Hofmann/Judith Renner/Katja Teich (Hg.): *Narrative Formen der Politik*. Wiesbaden 2014, S. 212.

170 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 220.

171 Ebenda, S. 259.

Gegenwart zu erzählen und uns so eine Welt zu schaffen, in der wir – als wir selbst – erscheinen können, ist die unendliche Möglichkeit, die in jeder Erzählung liegt. Mir scheint hier allerdings ein Missverständnis vorzuliegen: Eine solche Naturerzählung ist keine Literatur, sondern ist gerade eine Sammlung von tatsächlichen Geschehnissen, eine Geschichte, die das Gemeinsame aus den vielen möglichen Perspektiven formt. Sie fördert keine »Wahrsätze« – wie von Redecker das perlensuchende Erzählen definiert –, sondern besteht in der »Anverwandlung von Ereignissen, für die eine gültige narrative Form gefunden werden muss, damit sie in der Welt Bestand haben«¹⁷². Und nicht nur darum, sondern eben auch: damit die Welt selbst bestehen kann, damit sie, wie Arendt sagt, »ein Hort des Seins«¹⁷³ werden kann.

In diesem Sinne spricht sie von der Geschichte Anton Schmidts, die »wie ein plötzlicher Lichtstrahl inmitten dichter, undurchdringlicher Finsternis« auf die Gegenwart stieß. Solche Geschichten wären imstande, alles zu verändern – »in diesem Gerichtssaal, in Israel, in Deutschland, in ganz Europa, vielleicht in allen Ländern der Welt«¹⁷⁴. Sie bezieht diesen Gedanken auf Deutschland, wenn sie sagt, sie könnten »für eine Wiedererlangung des inneren Gleichgewichts« sorgen, »[d]enn die Lehre solcher Geschichten ist einfach, ein jeder kann sie verstehen. Sie lautet, politisch gesprochen, daß unter den Bedingungen des Terrors die meisten Leute sich fügen, *einige aber nicht*.«¹⁷⁵ Hier scheint mir also auch Weißpflugs Versuch einzuordnen, »[s]tatt einer großen, aber abstrakten Erzählung der Zerstörung der Natur [...] konkrete, dichte Beschreibungen und erfahrungsgesättigte Erzählungen«¹⁷⁶ einzuweben. In solchen Erzählungen findet sich immer wieder ein Ausgangspunkt, sie brechen die große, allgemeine Erzählung auf und erzählen etwas anderes, erzählen die Ausnahmen: »*einige aber nicht*«. Sie bieten einen Grund, von dem aus der Gedankengang seinen Ausgang findet, nicht aber sind sie selbst ein Anfang. Denn eine jede »verwandelnde Vergegenständlichung ist der Preis, den das Lebendige zahlt, um nur überhaupt in der Welt bleiben zu dürfen«¹⁷⁷.

Ist es nicht vielmehr die Literatur, ein Sprechen, das nicht nur anders und anderes erzählt, sondern das selbst das Neue ausspricht, das nicht ähnliche Perspektiven sammelt, sondern das absolut Verschiedene auszudrücken sucht, die Arendts Versuchen, dem Handeln, dem Einzelnen und Ziellosen, dem Menschlichen der Menschen sich anzunähern sucht? Arendt spricht nicht von Homer, lässt nicht Kafkas oder Melvilles Erzählungen aufleben, weil sich in ihnen eine Tatsache genauer beschauen ließe. In diesen Erzählungen ist es gerade das *Unbestimmte*, das *nicht* klar Benannte, das *nicht* bloß Informierende und Erläuternde, das für ein gemeinsames Gespräch, für eine absolut neue Deutung offen ist und öffnet.

172 Eva von Redecker [2013]: *Gravitation zum Guten*, S. 73.

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

174 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 345.

175 Ebenda, S. 347.

176 Maïke Weißpflug [2019]: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, S. 259.

177 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 114.

6.3 »Die eigentliche Beschreibung, die einem den Fuß vom Erlebnis löst.«¹⁷⁸ Welt-öffnendes Erzählen

Es sind die Bemühungen dessen, der, überflogen von Sternen, die Menschenwerk sind, der, zeltlos auch in diesem bisher ungeahnten Sinne und damit auf das unheimlichste im Freien, mit seinem Dasein zur Sprache geht, wirklichkeitswund und Wirklichkeit suchend.

Paul Celan: Bremer Ansprache

Welt-erhaltendes Erzählen muss in gewisser Weise als notwendig begriffen werden, es hat einen Nutzen. So bewahrt es doch in gewisser Weise: vor der Unbedachtheit, vor der Vereinzelnung – vor dem Bösen. Der Eingleisigkeit, der Gedankenlosigkeit und der Urteilsferne, die sich Arendt während des Eichmann-Prozesses darbieten, ist durch dieses Erzählen etwas entgegengehalten, es wirkt als Damm im Fluss der Selbstverständlichkeiten, unterbricht und fragt nach, setzt die *anderen* Möglichkeiten gegen das *eine* Wirkliche.

Welche Bedeutung aber haben die Erzählungen, die Arendts Schriften und Vorträge begleiten, was geschieht, wenn sie Kafka, Melville, Brecht zitiert? Was zeigt sich in dieser uneindeutigen, in dieser schlechthin deutbaren Sprache – und *nur hier*? Eine Studentin Arendts erzählt von deren Vorlesungen Folgendes: »Sie lehrte die Philosophie, indem sie Texte benutzte, die niemand sonst je für angemessen gehalten hätte. Wir lasen Kafka, Broch, Brecht, Faulkner, Heller, Auden. Wir sollten vielmehr über die Fragen nachdenken, die während der Klassen aufgeworfen worden waren, als über die besprochenen Texte selbst. Sie war eindeutig davon überzeugt, dass »poetische Rebellen« die angehenden Philosophen genauso viel zu lehren hätten wie philosophische Werke.«¹⁷⁹ Inwiefern sind diese Schriften keine Fäden, die das Netz weiterweben, die den Menschen einen Grund geben, von dem sie ausgehen können, sondern in ihrem Versuch, sich den Dingen sprechend zu nähern, immer selbst schon Anklang des absolut Neuen, keine bloß *andere* Betrachtung, sondern ein Beginn ganz von vorn?

Inwiefern sollen jene Erzählungen, Dichtungen und Aphorismen, die Arendt immer wieder anruft und ins Jetzt holt, nicht Versöhnung und so ein Weitermachen ermöglichen, sondern ein Neu-Denken stiften, einem Verstehen näherbringen? Solches Verstehen kennt kein Ende, es besteht im immer neuen Versuch, sich der menschlichen Welt anzunähern: »Verstehen ist nicht-endend und kann daher keine Endergebnisse hervorbringen; es ist die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein, denn jede einzelne Person muß sich mit jener Welt versöhnen, in die sie als Fremder hineingeboren wurde

178 Vgl. Franz Kafka [1911]: *Aufzeichnungen aus dem Jahre 1911* (20. Oktober). In: ders.: *Tagebücher 1910-1923*. Hg. v. Max Brod. Frankfurt a.M. 1986, S. 77.

179 Elisabeth Kamarck Minnich [1984]: *Hannah Arendt: Thinking As We Are*. In: Carol Ascher et al. (Hg.): *Between Women. Biographers, Novelists, Critics, Teachers and Artists Write about Their Work on Women*. Boston 1984, S. 175; zitiert nach Kathrin Morgenstern: »Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen«, S. 203. [Übersetzung der Autorin.]

und wo sie im Maße ihrer klar bestimmbaren Einmaligkeit immer ein Fremder bleiben wird. Verstehen beginnt mit der Geburt und endet mit dem Tod.«¹⁸⁰ Diese Deutung des Verstehens ist alles andere als gewöhnlich: Meinen wir nicht mit Verstehen zumeist das Verstanden-*haben* von etwas? Bedeutet es denn nicht Abschluss? Gehen wir nicht sogar oft davon aus, dies Verständnis sei zu erlernen, eigentlich sei doch alles bereits verstanden und müsse nur noch eingesehen und abgespeichert werden? Arendts Anrufungen sollen ihr Verständnis des Verstehens näherbringen – oder vielleicht überhaupt die Möglichkeit eröffnen, etwas verstehen zu wollen: Zeigen sie doch ein Sprechen, das gerade nicht verstanden-*haben* will, sondern das fragt, das keine Lehre bereithält, sondern einen Versuch, zu verstehen. Das immer erneute Auslegen, zu dem solche Schriften aufrufen, fordert dazu auf, zuzuhören, es erfordert Geduld und Vorstellungskraft – all jene Fähigkeiten, die ein menschliches Gespräch, eine Handlung unter Gleichen erst ermöglichen.

6.3.1 »Unter einer Sonne, die das Denken zu wehren scheint.«¹⁸¹ Kafka'sches Erzählen

Um einem solchen Erzählen – einem Sprechen, das in seiner Uneindeutigkeit dem Einzelnen Raum lässt – denkend sich zu nähern, soll hier Kafka zu Ohren kommen.¹⁸² Über Kafkas Erzählungen sagt Arendt, was in diese »lockt und verlockt« sei »die Wahrheit selbst«. Weiter heißt es: »[D]iese Verlockung ist Kafka [...] bis zu dem unglaublichen Grade geglückt, daß seine Geschichten auch dann in Bann schlagen, wenn der Leser ihren eigentlichen Wahrheitsgehalt erst einmal nicht begreift. Kafkas eigentliche Faszination besteht darin, daß der Leser eine unbestimmte, vage Faszination, die sich mit der unausweichlich klaren Erinnerung an bestimmte erst scheinbar sinnlose Bilder und Begebenheiten paart, so lange aushält und sie so entscheidend in sein Leben mitnimmt, daß ihm irgendwann einmal, auf Grund irgendeiner Erfahrung plötzlich die wahre Bedeutung der Geschichte sich enthüllt mit der zwingenden Leuchtkraft der Evidenz.«¹⁸³ Darin liegt die Möglichkeit des Uneindeutigen: Die Lektüre von Arendts Texten ist von der Ahnung begleitet, dass es nicht darum geht, ein abschließendes Urteil zu fällen, sondern die Offenheit des Verstehens und des Gesprächs zu suchen. Solche »wahre Bedeutung« ist nicht zu berechnen, zu erklären oder zu lehren, sondern bedarf der Geduld und des offenen Ohrs. Sie zeigt sich zuweilen (oder gar zumeist) erst im Nachhinein,

180 Hannah Arendt [1953]: *Verstehen und Politik*, S. 110.

181 Vgl. Walter Benjamin [1932]: *In der Sonne*, S. 417.

182 Vgl. hierzu die (unveröffentlichten) Ausführungen in meiner Magisterarbeit, die ich 2016 unter dem Titel *Atemholen. Sprachloses Sprechen bei Benjamin und Kafka* eingereicht habe.

183 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 98.

Vgl. auch: »Das gemeinsame Erlebnis der Leser Kafkas ist eine allgemeine, unbestimmbare Bezauberung, sogar bei Erzählungen, die sie nicht verstehen, eine klare Erinnerung an merkwürdige und scheinbar unsinnige Bilder und Beschreibungen, – bis sich eines Tages der verborgene Sinn mit der plötzlichen Deutlichkeit einer einfachen und unangreifbaren Wahrheit enthüllt.« (Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka, von Neuem gewürdigt*. In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe, Dritter Band: Sechs Essays/Die verborgene Tradition*. Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019, S. 242.)

in dem Moment, in dem – wie es bei Benjamin heißt – »das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentrifft«¹⁸⁴.

Wer die Erzählungen Kafkas also einmal vernommen hat, dem sind die »erst scheinbar sinnlosen Bilder und Begebenheiten« in gewisser Weise beständig *anwesend* – sofern er sie denn »so entscheidend in sein Leben mitnimmt«¹⁸⁵. In ihrem Gespräch mit Günter Gaus spricht Arendt davon, dass sie »einen ziemlich großen Teil deutscher Gedichte auswendig [kenne]. Die bewegen sich da immer irgendwie im Hinterkopf [...].«¹⁸⁶ Durch ihre Anwesenheit ist es möglich, auf diese Sprach-Bilder zu bauen, sie als Grund und Ausgang zu nehmen. Wenn diese tiefe Verbundenheit zur eigenen Sprache – der Sprache, aus der jene Bilder geformt sind, die sich dort im Hinterkopf bewegen – verlorengeht, besteht immer die Gefahr, dass sich die Sprechende in einer »Sprache [verliert], in der ein Klischee das andere jagt«. Arendt spricht hierüber in Bezug auf andere aus Deutschland Geflohene, die mit der Heimat auch die eigene Sprache hinter sich gelassen hatten. Diese hätten zwar die neue Sprache erlernt, in der sie sich nun sogar »idiomatisch«¹⁸⁷ auszudrücken könnten, verfügten aber nun nicht länger über einen Sprachgrund, wodurch das Ausgesprochene oberflächlich bleibe. Auf diese Weise wird – so könnte man in Benjamins Bild des Echos der fremden in der eigenen Sprache sagen – die Lücke zwischen den Sprachen verdeckt und der heimatliche Raum zerstört, in dem die fremde Sprache erklingen und so Neues hervorbringen könnte.

Die deutbare Erzählung begleitet fortan im Hinterkopf deshalb, weil sie keine abgeschlossene Lehre mitgibt, sondern vor eine Frage stellt, die Frage nach der Bedeutung dessen, wovon sie da erzählt. Solche Grundlegenden Erzählungen versuchen nicht, die Außenwelt darzustellen oder eine Lehre zu vermitteln; Kafka verlasse sich »nie auf die Wirklichkeit, weil sein eigentliches Anliegen nicht Wirklichkeit, sondern Wahrheit ist«. Arendt vergleicht Kafkas Erzählweise mit der »Konstruktion von Modellen [...]: So wie ein Mann, der ein Haus bauen oder eines Hauses Stabilität beurteilen will, sich einen Grundriß des Gebäudes anfertigen wird, so konstruiert sich Kafka gleichsam die Grundrisse der bestehenden Welt. Mit einem wirklichen Haus verglichen ist sein Grundriß natürlich etwas sehr ›Unwirkliches‹; aber ohne ihn hätte man das Haus nicht bauen können, ohne ihn kann man die Grundmauern und Pfeiler nicht erkennen, die allein ihm in der wirklichen Welt Bestand verleihen. Aus diesem von der Wirklichkeit her konstruierten Grundriß, dessen Auffindung natürlich sehr viel eher das Ergebnis eines Denkprozesses als einer Sinneserfahrung ist, baut Kafka seine Modelle. Zu ihrem Verständnis bedarf der Leser der gleichen Einbildungskraft, die am Werke war, als sie entstanden«¹⁸⁸. Es sind diese Fragen nach dem Grundriss, die die Errichtung eines beständigen Baues allererst ermöglichen; um diesen Grundriss verstehen zu können, müssen sich die Lauschenden ihrer Einbildungskraft bedienen, jener menschlichen Fähigkeit, die auch die Grundlage bildet für das Urteil und das gemeinsame Gespräch. In

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

185 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 98.

186 Hannah Arendt [1964]: *Fernsehgespräch mit Günter Gaus*, S. 60.

187 Ebenda.

188 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 107.

einer überarbeiteten Fassung spricht Arendt anstelle des Grundrisses von einem »Aufriß«; dort heißt es: »Aufrisse können nur von denen verstanden werden, die fähig und willig sind, sich mit eigener Phantasie die wirklichen Absichten und die zukünftige Ansicht vorzustellen.« Aufriß heißt zunächst auch: aufreißen, eine Maske, eine Abdeckung wegreißen, um etwas Verdecktes freizulegen. Ein Aufriß legt eine Lücke offen, schafft Raum für Deutung. Dieses Aufgerissene kann alsdann nur von solchen verstanden werden, die nicht nur das in den Text Gelegte – die *Absicht* – sich vorzustellen fähig sind, sondern auch das aus dem Text sich Ergebende – eine *zukünftige Ansicht*.

Solcherart Geschichten halten sich im Verborgenen – sie meiden eindeutige Setzungen, haben weder Nutzen noch enthalten sie eine Lehre. Folglich unterscheiden sie sich in maßgeblicher Weise von Erzählungen wie derjenigen Anton Schmidts, deren Lehre so einfach ist, dass »ein jeder [...] sie verstehen [kann]«¹⁸⁹. »Kafkas Erzählungen [...] enthalten keinerlei [...] Rat, noch Belehrung, noch Trost. Nur der Leser, der [...] selbst auf der Suche nach der Wahrheit ist, wird mit Kafka und seinen Modellen etwas anzufangen wissen, und er wird dankbar sein, wenn manchmal auf einer einzigen Seite oder sogar in einem einzigen Satz plötzlich die nackte Struktur ganz banaler Ereignisse sichtbar wird.«¹⁹⁰ So tritt in Kafkas Erzählungen in gewisser Weise das Einzelne in Erscheinung, das in keine allgemeine Lehre passt, sondern des immer neu ansetzenden Denkens bedarf – formlos zwar, nicht bestimmt und einsortiert, aber doch als es selbst. In einem Essay zu Kafka spricht Arendt davon, dass »wir« in Kafkas *Beschreibung eines Kampfes* und *Das Schloß* »dem Paria in seiner nächsten und vorläufig letzten Gestalt begegnen«¹⁹¹, da dieser in Kafkas Dichtung *aufträte*. Ohne dass in diesen Erzählungen der Begriff des Parias auch nur einmal vorkäme – ja vielleicht: gerade deshalb –, kann er hier in Erscheinung treten.

Damit gleicht dieses In-Erscheinung-Treten in keiner Weise der bloßen Darstellung eines Gegebenen: Es ist ja kein Paria, der Paria kommt nicht vor, er tritt auf, ohne da zu sein – erscheinen kann er gerade, weil keine Form ihn zu ergreifen sucht. Kafkas Figuren stehen im Widerspruch zu den Figuren des gewöhnlichen Romans, der zur Identifikation mit dem Schicksal seiner Figuren einlädt, ohne ein Eigenes noch zu ermöglichen – man ist förmlich in die Figuren eingeschlossen und muss sich selbst und die Welt vergessen. Kafkas Figuren bewirken das Gegenteil – sie rufen wach, stellen in Frage und bringen in die Frage: »[D]a die Kafkaschen Helden nicht wirkliche Personen sind, mit denen es hybrid wäre sich zu identifizieren, [...] scheint es uns, als sei jeder von uns angerufen und aufgerufen. Denn dieser, der guten Willens ist, kann irgendeiner sein und jedermann, vielleicht sogar du und ich.«¹⁹² Sie vereinzeln die Lesenden also nicht, indem sie sie in ein Schicksal einpferchen, sondern rufen sie in ihre Einzelheit:

189 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 347.

190 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 108.

191 Hannah Arendt [1944]: *Die verborgene Tradition*. (Franz Kafka: *Der Mensch mit dem guten Willen*.) In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe*, Dritter Band: *Sechs Essays/Die verborgene Tradition*. Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019, S. 76f.

192 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 111.

Die selbst leeren Figuren verweisen auf diese Leerstelle und lassen so nicht schicksals- ergeben hinwegdämmern; vielmehr beunruhigen sie und fordern Wach-samkeit.

Kafkas Figuren weisen so immer schon über sich hinaus – in gewissem Sinne auch über ihre Zeit. So spricht Arendt einmal von »Kafkas sogenannten Prophezeiungen«¹⁹³. »Seine Kunst« so heißt es an anderer Stelle, sei »der Ausdruck einer zukünftigen Welt, die auch die unsrige ist«¹⁹⁴. Die Erzählungen weisen immer schon über die Zeit hinaus – und sind ihr dadurch so angemessen, dass sie sie nicht abzuschließen, sondern vielmehr aufzuschließen versuchen. Sie versuchen nicht, die düstere Zukunft vorherzusehen, sondern von dem im Jetzt sich Ankündigenden zu erzählen, von einem Möglichen; sie wollen nicht abbilden, sondern vorstellen. »Das großartige dieser Kunst liegt darin beschlossen, daß sie heute noch so erschütternd wirken kann wie damals [...]. Wäre Kafkas Dichtung wirklich nichts als Prophezeiung eines kommenden Schreckens, so wäre sie genauso billig wie alle andern Untergangsprophetien [...]. Der natürliche Weg ist immer der Weg des Untergangs, und eine Gesellschaft, die sich blind der Notwendigkeit der in ihr selbst beschlossenen Gesetze anheimgibt, kann immer nur untergehen. Propheten sind notwendigerweise immer Unglückspropheten, weil die Katastrophe immer vorausgesagt werden kann. Das Wunder ist immer die Rettung und nicht der Untergang; denn nur die Rettung, und nicht der Untergang, hängt von der Freiheit des Menschen ab und seiner Kapazität, die Welt und ihren natürlichen Ablauf zu ändern.«¹⁹⁵

Weltveränderung im Sinne einer Öffnung, im Sinne einer Loslösung vom Gewöhnlichen und einer Er-öffnung des Anderen, wird möglich durch eine Abwendung vom Begrifflichen. Kafkas Sprache ist in gewisser Weise offen zu nennen: Sie spricht vom Unabgeschlossenen, Fragmentarischen, Ungewissen. Die festen und sicheren Mauern der Begriffe stehen in seinen Geschichten immer kurz vor dem Zusammenbruch, dem Abbrechen. Er selber nennt sich in einer Tagebucheintragung durch sein Schreiben der Dinge enthoben, nennt sich springend und steigend aus dem Berechneten und Berechnenden: »Merkwürdiger, geheimnisvoller, vielleicht gefährlicher, vielleicht erlösender Trost des Schreibens: das Hinausspringen aus der Totschlägerreihe Tat – Beobachtung, Tat – Beobachtung, indem eine höhere Art der Beobachtung geschaffen wird, eine höhere, keine schärfere, und je höher sie ist, je unerreichbarer von der ›Reihe‹ aus, desto unabhängiger wird sie, desto mehr eigenen Gesetzen der Bewegung folgend, desto unberechenbarer, freudiger, steigender ihr Weg.«¹⁹⁶ Ein Ausbrechen aus dem ewig sich wiederholenden Vergleich, der nichts kann als sehen und berechnen, beobachten und

193 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka: A Reevaluation*. In: dies.: *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 74. [Übersetzung der Autorin.]

194 Hannah Arendt [1946]: *No Longer and Not Yet*. In: dies.: *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994, S. 159. [Übersetzung der Autorin.]

195 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 103.

196 Franz Kafka [1920]: *Tagebucheintragung von 1920*. In: ders.: *Tagebücher. Kritische Ausgabe*. Hg. v. Hans-Gerd Koch et al. Frankfurt a.M. 1990, S. 892. (Im Folgenden zitiert als: Franz Kafka: *Tagebucheintragung von 1920*.)

in den Vergleich setzen, mit einem Begriff versehen. Mensch ist ein Mensch ist ein Mensch ... Was ist aber Schreiben anderes als ewige Aneinanderreihung von Begriffen, was tut die Schreibende also anderes als gerade dieses: Kategorie hinter Kategorie fest-schreiben, Gitter um Gitter? Solange sie schreibt, muss sie sich innerhalb der Grenzen einer Sprache bewegen, die an sich begrenzt ist: Im Schreiben zeigt sich der Mangel der Sprache selbst, ihre Beschränktheit und Unmöglichkeit. Hier aber ist nach einem Schreiben gefragt, das dasjenige meint, das zwischen den Formen, das zwischen den Schriftzeichen – *nur dort* aber – sich verbirgt: Es ist also dennoch der richtige Ort, der einzige vielleicht, an dem das Ungeformte denkbar wird und an dem das Zwischenzeitliche existieren kann, ein Ort der Zeilen.

Allein eine solche Sprache zwischen den Formen vermag es, gegen die Grenze anzu-stürmen, jene Satz-Mauern niederzureißen oder aber über diese sich zu erheben, ihrer Beschränkung sich zu ent-schreiben, sie nieder-zuschreiben. *Es ist nicht mitteilbar, weil es nicht faßbar ist, und es drängt zur Mitteilung aus demselben Grund.*¹⁹⁷ Die Mauern, die Kategorisierungen der Dinge sollen die Dinge dingfest machen. Dingfest und fassbar aber kann nur solches sein, das in die Fassung der Hand oder die eines Geistes passt, in die Fächer der Kategorien, in die sich das Begriffene einfachen und einfassen lässt. Kafkas Sprache spricht in entgegengesetzte Richtung, sie entfernt die Dinge, zeigt sie in ihrer Unfassbarkeit. Seine Worte sind niemals Mittel zur Bestimmung, zur Einordnung der Welt, sondern immer ein Weisen auf ihre Unbestimmtheit, die Unbestimmbarkeit und Unberechenbarkeit der Dinge. »Wenn er mich immer fragt.« Das ä, losgelöst vom Satz, flog dahin wie ein Ball auf der Wiese.«¹⁹⁸ Es ist wohl kein Zufall, dass hier gerade die Frage fliegt, dass das Fragen dasjenige ist, das hinauspringt aus der Berechenbarkeit und »eigenen Gesetzen der Bewegung folgend, [...] unberechenbarer, freudiger«¹⁹⁹ über die Dinge sich erhebt.

Kafkas Sprache gleicht einem Mosaik, in dem jeder Stein, jedes Wort für sich steht, allein und fest in sich, zugleich aber als Stein, als Wort im Zusammenhang eines Mosaiks, im Zusammenhang einer Erzählung. Adorno sieht in diesem Sprechen den deutlichsten Unterschied zu symbolhaften Schriften, in denen vor allem der Zusammenhang gewahrt werde, so »daß die einzelnen Momente des Kunstwerkes aus der Kraft ihres Zusammenhangs über sich hinausweisen: daß ihre Totalität bruchlos übergehe in einen Sinn.« Die Bedeutung des Einzelnen werde dort abgegeben an den »Schwung des Ganzen«²⁰⁰. Kafkas Schriften hingegen zeichneten sich durch die entgegengesetzte Bewegung aus, nicht also »durch den Ausdruck [sc. der eines Ganzen, Ungebrochenen], sondern durch dessen Verweigerung, durch ein Abbrechen«²⁰¹. Wenn die Worte nun so einzeln und abgebrochen dastehen und sie sich in solcher Bruchstückhaftigkeit zeigen,

197 Franz Kafka [1918]: *Oktavheft H*. In: ders.: Nachgelassene Schriften und Fragmente II. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a.M. 1992, S. 87.

198 Franz Kafka [1910]: *Tagebucheintragung von 1910*. In: ders.: *Tagebücher 1919-1923*. Hg. v. Max Brod. Frankfurt a.M. 1986, S. 9.

199 Franz Kafka [1920]: *Tagebucheintragung von 1920*, S. 892.

200 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*, S. 256.

201 Ebenda.

kann ihr Bedeuten im Einzelnen in Frage gestellt werden. Wenn in dieser Weise »alles wörtlich [genommen wird]«, werden die Dinge nicht »durch Begriffe von oben her«²⁰² zugedeckt. So ist es unmöglich, einen Sinn oder Inhalt auszumachen, der als solcher dann übertragbar wäre. Das Wesentliche des Textes drängt sich auf: Es drängt sich auf, dass es keinen ganz erfassbaren Inhalt gibt, den man ergreifen oder zusammenfassen könnte, sondern dass da etwas anderes lauert, das hervorzukommen drängt. Dieses eigentlich nicht Sichtbare ist die leere, weiße, hell leuchtende Zwischenzeile, die aufhorchen macht, die ein Hindämmern im schon Bekannten, schon Erkannten der erlernten Bezeichnungen schlichtweg verweigert.

In diesem Sinne möchte ich in näherer Betrachtung von Kafkas Erzählweise fragen, was die Begriffe – etwa ›Urteil‹, ›Gesetz‹, ›Mensch‹ – hier noch bedeuten; was es bedeutet, dass es einen Begriff gibt, der sie alle zu (be)greifen sucht, was die abbrechende Sprache Kafkas in ihren Einzelstücken noch aussagen will. Die scheinbar bekannten Ausdrücke und deren Bedeutungen dienen nicht länger als bloße Hilfsmittel zur Beschreibung einer längst bekannten Situation. Sie erteilen den ihnen zugeordneten Rollen die Absage und erfinden sich unberechenbar neue, auf die niemals Verlass sein wird. Die Ausdrücke werden umgeschrieben, sie werden zum Unvertrauten und Unfassbaren, indem sie sich in immer neuen Begriffen festsetzen, sich in der Sprache aus ihr heraus sprechen, sich aus der Form förmlich hinauswinden. Werner Hamacher schreibt: »Es gehört vielmehr zur Paradoxie des magischen Charakters von Kafkas Bildern, daß sie aufhören, Bilder, Nachbilder oder Vorbilder zu sein. Ihre Magie kommt dadurch zustande, daß sie sich dem schlechthin Unähnlichen ähnlich machen, dem Unbekannten, Unvertrauten und Nichtantizipierbaren.«²⁰³

Ich möchte im Folgenden auf zwei Kafka'sche Erzählungen näher eingehen: *Vor dem Gesetz* und *Ein Bericht für die Akademie*. Die Erstgenannte ist Teil des fragmentarischen Romans *Der Prozeß*, weshalb es nötig sein wird, auch diesen in den Blick zu nehmen. Die Erzählung handelt von dem Bankangestellten Josef K., der, »ohne daß er etwas Böses getan hätte«²⁰⁴, eines Morgens in seiner Wohnung verhaftet wird. Nach kurzer Zeit jedoch ist klar, dass hier nichts in bekannten Bahnen verläuft, dass die Handlung aufs Äußerste unbekannt ist und bleiben muss. Die Lage, in der sich die Figur K. befindet, ist nicht einzuschätzen oder durch den Vergleich mit ähnlichen Lagen sich verständlich zu machen: Er ist verhaftet, allerdings soll er seinem Beruf wie gewohnt nachgehen, er wird also nicht eingesperrt. Die Wächter, die ihn über seine Verhaftung unterrichten, sind nicht mit Sicherheit als solche auszumachen, aber »es konnten ja nur Wächter sein«²⁰⁵. Zudem wird er nicht über die Anschuldigung aufgeklärt, deretwegen ihm der Prozess gemacht wird: »Das Verfahren ist nämlich im allgemeinen nicht nur vor der

202 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*, S. 258f.

203 Werner Hamacher [1997]: *Die Geste im Namen. Benjamin und Kafka*. In: ders.: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*. Frankfurt a.M. 1997, S. 292. (Im Folgenden zitiert als: Werner Hamacher: *Die Geste im Namen*.)

204 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*. Frankfurt a.M. 1998, S. 7 (Im Folgenden zitiert als Franz Kafka: *Der Prozeß*.)

205 Ebenda, S. 7.

Öffentlichkeit geheim, sondern auch vor dem Angeklagten.«²⁰⁶ Dieser hat »keinen Einblick in die Gerichtsschriften, und aus den Verhören auf die ihnen zugrunde liegenden Schriften zu schließen, ist sehr schwierig, insbesondere aber für den Angeklagten, der doch befangen ist und alle möglichen Sorgen hat, die ihn zerstreuen«²⁰⁷. Seine gesamte Situation bleibt unklar: Die Dauer des Prozesses ist »unabsehbar«²⁰⁸, die Arbeit an seiner Eingabe für das Gericht ist eine »endlose«²⁰⁹, sein Fall ist zwar allgemein nicht »unbekannt«, aber K. weiß nicht »wer davon [weiß] und wie viel«²¹⁰.

So viel zum Beginn der großen Erzählung. Ich möchte jetzt zu demjenigen Teil kommen, in dem die Legende des Türhüters erzählt wird; dies geschieht im vorletzten Kapitel, welches den Titel des Ortes trägt, an dem die Legende vorgetragen wird: »Im Dom«²¹¹. Josef K. ist dort mit einem »Geschäftsfreund der Bank«²¹² verabredet, um ihm die Stadt zu zeigen, dieser taucht jedoch nicht auf. Daraufhin möchte K. eiligst und möglichst unbemerkt die Kirche wieder verlassen. Als er sich so seinen Weg zum Ausgang bahnt, »hört er zum ersten Mal die Stimme des Geistlichen«, eine »mächtige, geübte Stimme. [...] Wie durchdrang sie den zu ihrer Aufnahme bereiten Dom! Es war aber nicht die Gemeinde, die der Geistliche anrief, es war ganz eindeutig, und es gab keine Ausflüchte, er rief: Josef K.!«²¹³ K. zeigt sich betrübt darüber, dass Fremde seinen Namen kennen, eine Folge des Prozesses; er erinnert sich »daran, wie offen er früher immer seinen Namen genannt hatte, seit einiger Zeit war er ihm eine Last, auch kannten jetzt seinen Namen Leute, mit denen er zum erstenmal zusammenkam, wie schön war es, sich zuerst vorzustellen und dann erst gekannt zu werden«²¹⁴. So erscheint K. hier nicht nur durch das Angeklagt-Sein als Verurteilter, sondern durch die Bekanntheit seines eigenen Namens, der früher nur ihm gehörte, nun aber zur Bezeichnung seines Falles dient und so in gewissem Sinne über ihn urteilt – oder *ihn* gar teilt. So ist sein Name, das einzige Wort, das ihn meint, *ohne* ihm Eigenschaften zuzuschreiben, nun zum Instrument geworden: Er dient nun zur Bezeichnung des Falles des Josef K., meint, *dass er verurteilt ist*. Wenn ihn nun eine Unbekannte beim Namen ruft, so meint sie nicht bloß ihn, sondern all jene Eigenschaften, die diesem Namen jetzt für die Allgemeinheit zukommen; »gekannt zu werden« heißt hier also: einem Namen zugeordnet werden, in dem nunmehr allgemeine Informationen mitklingen.

206 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 122.

207 Ebenda.

208 Ebenda, S. 139.

209 Ebenda, S. 134.

210 Ebenda, S. 139. [Hervorhebung der Autorin.]

211 Ebenda, S. 205.

212 Ebenda.

213 Ebenda, S. 216.

214 Ebenda, S. 217.

Arendt äußert sich über die Bekanntheit ihres Namens in einem Brief an die Jaspers' so: »Mir machen die Vorträge keine Freude. Wohin ich komme, überfüllte Säle; ich hasse das. Wenn ich auf Gesellschaften gehe, bin ich abgestempelt – berühmt! Es wird sich ja alles wieder geben, aber vorläufig ist es abscheulich! Mir ist zumute wie einem Tier, dem alle Zugänge gesperrt sind – ich kann mich nicht mehr geben, weil mich ja niemand nimmt, wie ich mich gebe; alle wissen Bescheid.« (Hannah Arendt [1965]: *Briefe an Karl und Gertrud Jaspers*. In: dies.: *Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München 2006², S. 185.)

So verharrt K. im Dom, um zu hören, was der Geistliche ihm mitzuteilen habe. Es stellt sich heraus, dass es sich um den Gefängniskaplan handelt und dieser mit ihm sprechen möchte, da man »wenigstens vorläufig [seine] Schuld für erwiesen«²¹⁵ hält. K. aber ist sich seiner Unschuld sicher, solche Zuweisung kann also nur ein »Vorurteil« sein, ein Urteil, das noch kein wirkliches Urteil, eine Anklage, die unbegründet und vorschnell und so leicht aus der Welt zu räumen ist. Der Geistliche aber berichtigt ihn und erklärt, dass das Urteil nicht »mit einemmal« komme, sondern »das Verfahren [...] allmählich ins Urteil«²¹⁶ übergehe, sodass es folglich kein klares Vorher und Nachher gibt. Demzufolge wäre einem einmal begonnenen Verfahren nicht mehr zu enttrinnen, da dieses mit dem Urteil in gewissem Sinne zusammenfällt, sich langsam in dieses verwandelt. Der Prozess tritt hier also als jener notwendige Fortschrittsprozess vor Augen, der für Arendt eine so große Rolle spielt: Ist er einmal begonnen, kann er weder hinterfragt noch angehalten werden. Josef K. hat zunächst sein Dasein als Einzelner verloren, indem er allgemein unter seinem Namen bekannt wurde; nun wird er in einen Prozess gezogen, der einer nicht zu durchdringenden Logik folgt: der Logik eines notwendigen Verlaufs. Arendt schreibt in Bezug auf Marx, dieser hätte in Abgrenzung zu Hegels Notwendigkeit die Fähigkeit des Menschen zu schwimmen – dass er »im Strom schwimmen kann und das Schwimmen offenbar eine Aktivität gegenüber dem blossen Strömen und Verströmen des Flusses des Weltgeschehens ist« – hervorgehoben; es wurde am Anfang bereits darauf verwiesen. Diese Bewegung aber, so sagt sie weiter, könne nur statthaben »innerhalb der Stromgesetze, die ja zugleich auch die Schwimmgesetze sind«. Darin liege die »Vergeblichkeit« dieses Gedankens: »Schwimmen beschleunigt nur seinen eigenen Untergang. Die Frage ist gerade, wie man das Schwimmen im Strom überhaupt vermeiden kann.«²¹⁷

Auch K. lässt sich von dieser Vorstellung kaum abbringen, ver-ortet sein Urteil weiterhin und sieht den Prozess nicht als prozesshaften, also sich entwickelnden an, sondern als feststehenden Ort, aus dem er »ausbrechen«, den er »umgehen« möchte; er glaubt sogar »außerhalb des Prozesses leben«²¹⁸ zu können. Dieser Ort ist für K. ein Ort der Lüge, er möchte die Wahrheit seiner Unschuld beweisen. Daraufhin aber antwortet der Geistliche ihm ganz im Sinne des bereits Ausgeführten, dass es bei dieser Schuld, die immer deutlicher werde, nicht darum gehe, sie als *wahr* zu setzen und deshalb als *richtig*, sondern bloß darum, sie als »notwendig«²¹⁹ anzuerkennen. Hier zeigt sich, schreibt Hannah Arendt in ihrem Essay zu Kafka, die »Macht der Maschine, die K. ergreift«. Diese ist nichts anderes »als der Schein der Notwendigkeit, der sich realisieren kann durch die Bewunderung der Menschen für [diese]«. Demnach muss ein jeder Mensch, der sich nicht der »Weltordnung«, dieser Maschinerie unterwerfen will, als Verbrecher gegen eine Art göttlicher Ordnung angesehen [werden]. Solche Unterwerfung ist dann erreicht, wenn die Frage nach Schuld und Unschuld völlig verstummt

215 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 218.

216 Ebenda.

217 Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 45.

218 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 218.

219 Ebenda. [Hervorhebungen der Autorin.]

und an ihre Stelle die Entschlossenheit getreten ist, die von der Willkür befohlene Rolle im Spiel der Notwendigkeit zu spielen.«²²⁰

Diese Notwendigkeit lässt jedes Hinterfragen verstummen und so wird auch die Frage nach richtig und falsch, die eigentlich als Rechtfertigung für Gesetze dient, aus dem Raum gedrängt – sie geht niemanden mehr etwas an. Dem Gesetz zu gehorchen wird wohl deshalb allgemein anerkannt, weil es jedes Mitglied der Gemeinschaft durch deren gegenseitiges Versprechen, sich nach ihm zu richten, schützen soll. Das Gesetz soll Verbrechen unterbinden und Freiraum schaffen, indem es die Entstehung rechtsfreier Räume verhindert; zugleich aber geht mit dem Gesetz immer auch eine Beschränkung einher. Wenn nun eine Angeklagte wegen einer Straftat verurteilt wird, kann die Richterin deshalb mit mehrheitlicher Zustimmung rechnen, weil sie das Urteil aufgrund eines bekannten Gesetzes fällt. Was am Gesetz also Gutes und Schützendes zu finden ist, wird in K.s Prozess schlichtweg ausgelassen, weil es keine Anklage aufgrund eines Gesetzes gibt. Bernd Witte schreibt in diesem Sinn: »Denn von einem Gesetz, das die Verfahren rechtfertigen könnte, ist nirgendwo die Rede. Der Prozeß demonstriert die Abwesenheit, ja Nichtigkeit des Gesetzes und paradoxerweise zugleich seine Geltung.«²²¹

Nun aber zurück in den Dom. Der Geistliche trägt hier, nachdem er der Wahrheit die Absage erteilt hat, die Türhüterlegende vor, die K. vor Augen führen soll, dass er einer Täuschung unterliegt. Diese Legende gehöre zu den »einleitenden Schriften zum Gesetz«²²², sie bereitet das Gesetz also in gewisser Weise vor, steht ihm voran, steht – *vor dem Gesetz*. Die Legende mit dem Titel *Vor dem Gesetz* steht vor den Gesetzestexten und wird von einem Mann erzählt, der vor dem Gesetz sich befindet. Noch bevor der erste Satz der Erzählung vor Augen tritt, lässt der Titel absetzen und aufhorchen: *Vor dem Gesetz*, wie ist das möglich? Das Gesetz ist doch weder etwas Zeitliches noch etwas Räumliches? Jacques Derrida spricht von dem Bild, das sich im Zusammenhang mit dem Roman und dem Verhaftet-Sein des Josef K. als erstes aufdrängt, der Vorstellung eines »vor dem Gesetz« als Metapher: *vor dem Gesetz erscheinen* als vor Gericht erscheinen: »Vor dem Gesetz erscheinen bedeutet im französischen, deutschen oder englischen Idiom, vor die Richter treten oder geführt werden, vor die Vertreter [*»représentants«*] oder die Hüter [*»gardiens«*] des Gesetzes, im Verlauf des Prozesses, um dort Zeugnis abzulegen oder gerichtet zu werden [*»être jugé«*]. Der Prozeß, das Urteil [*»le jugement«*], das ist

220 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 99.

Im *Denktagebuch* heißt es dazu: »Kafka – im *Prozess* – Du brauchst es nicht für wahr zu halten, nur einzusehen, dass es notwendig ist. Darauf Kafka: Die Lüge wird zur Weltordnung gemacht. Im Sinne der traditionell verankerten, herkömmlichen Meinung ist das, was notwendig ist, auch *wahr*. Also schlägt Kafkas Bemerkung der gesamten Tradition ins Gesicht.« (Hannah Arendt [1968]: *Denktagebuch*, Zweiter Band, S. 672.)

221 Bernd Witte [2007]: *Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*. München 2007, S. 178.

222 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 221.

die Stelle, der Ort, die Situation, das, was erforderlich ist, damit ein solches Ereignis, ›vor dem Gesetz erscheinen‹, stattfinden kann«²²³.

Eine erste Deutung der Parabel könnte demnach sagen: Ein Mann, K., steht vor dem Gesetz, vor dem Gericht, vor seinem Urteil, seinem Todes-Urteil, und bittet um Eintritt. In gewisser Weise möchte er eingelassen werden, um mitsprechen zu können, um nicht vom Prozess ausgeschlossen zu sein. Er bittet um ein Einsehen in das Urteil, er möchte verstehen, er möchte in die Gründe, die Anklage Einblick erhalten. Arendt spricht davon, dass Metaphern es oftmals vermögen, über das zunächst angedeutete Bild noch hinauszudeuten, in der Andeutung mehr noch zu entbergen; sie zitiert den »großen Dialog zwischen Odysseus und Penelope kurz vor der Erkennungsszene, in der es heißt, ihre Tränen flössen und ihr Körper schmelze wie der Schnee in den hohen Bergen« und deutet: »Hier scheint die Metapher nur Sichtbares zu verknüpfen; die Tränen auf ihren Wangen sind nicht weniger sichtbar als der schmelzende Schnee.« Sie mache aber ein Weiteres sichtbar: den »langen Winter der Abwesenheit des Odysseus, die leblose Kälte und steinerne Härte dieser Jahre«²²⁴. Die Frage also will noch nicht ganz verstummen, scheint es doch weiterhin sonderbar – dieses: *vor dem Gesetz*. Dieses Vor könnte nicht bloß örtlich, sondern auch zeitlich zu verstehen sein: Der »Mann vom Lande«²²⁵, von dem hier erzählt wird, will *in das Gesetz* eingelassen werden und er befindet sich *vor* den Mauern, die das Gesetz umgeben. So könnte das ›Vor‹ den Ort meinen, an dem er sich befindet. Gleichzeitig aber könnte es eine Zeit vor dem Gesetz sein, um die es hier geht, eine Zeit, in der das Gesetz noch nicht die Herrschaft übernommen hat.²²⁶ Die Überschrift setzt mindestens diese beiden Möglichkeiten: Der Türhüter *steht* vor dem Gesetz, der Mann vom Lande möchte eintreten *in* das Gesetz. Auch Arendt spricht von den Gesetzen als Mauern, innerhalb derer Handlung möglich wird. Sie bezeichnet die Gesetze als »Mauern, welche die Stadt umschlossen und ihre physische Identität bestimmten [...]«. Bevor das Handeln überhaupt beginnen konnte, mußte ein begrenzter Raum fertig- und sichergestellt werden, innerhalb dessen die Handelnden dann in Erscheinung treten konnten, der Raum des öffentlichen Bereichs der Polis, dessen innere Struktur das Gesetz war«²²⁷. In diesem Sinne steht K. vor dem Gesetz, er steht außerhalb des Raumes, innerhalb dessen er sich ein eigenes Urteil bilden könnte, keine Mauern bieten Halt für ein Denken – »Alles Denken verlangt ein *Innehalten*«²²⁸ – vielmehr wird er mitgerissen von der Logik des notwendigen Verlaufs. Zugleich ist es *die Zeit vor dem Gesetz*, die Zeit, nicht nur vor dem Gesetzen, sondern

223 Jacques Derrida [1982]: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Hg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Detlef Otto und Axel Witte. Wien 2010⁴, S. 39.

224 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 112.

225 Zu dieser Benennung des Protagonisten schreibt Derrida: »Aufgrund seiner Herkunft kennt der Mann vom Lande das Gesetz nicht, das immer Gesetz der Stadt ist, Gesetz der Städte und der Gebäude, der geschützten Bauten, der Gitter und Grenzen, der durch Türen verschlossenen Räume.« (Jacques Derrida [1982]: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Hg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Detlef Otto und Axel Witte. Wien 2010⁴, S. 50.)

226 Vgl. dazu: Alfred Hirsch [1997]: *Die geschuldete Übersetzung von der ethischen Grundlosigkeit des Übersetzens*. In: ders. (Hg.): Übersetzung und Dekonstruktion. Frankfurt a.M. 2001², S. 404.

227 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 244.

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

auch vor der Möglichkeit eines Eintretens: Denn *jetzt* – so heißt es in der Legende – ist ihm der Eintritt nicht möglich, vielleicht aber *später*.²²⁹

Der Mann vom Lande geht nun zu eben jener Tür, hinter der er das Gesetz selbst vermutet, in das er Einblick erhalten möchte, und versucht alsdann in dieses einzutreten. Der Türhüter aber verwehrt ihm diesen Eintritt: »Es ist möglich [...] jetzt aber nicht.«²³⁰ Trotz vieler Bemühungen gelingt es ihm nicht, Eintritt zu erhalten. Am Ende der Erzählung zeigt sich jedoch, dass dieser Eingang einzig für ihn bestimmt war.²³¹ Nur er hätte eintreten können, nur ihm war die Möglichkeit gegeben, gegeben aber *als Möglichkeit*, die als solche nichts *anderes* möglich macht, etwa den Eintritt, sondern die *als reine Möglichkeit* besteht: Ein Eingang also, der in gewisser Weise die absolute Möglichkeit zeigt. Es war *möglich*, und zwar nur für *diesen einen*. Er wartet Tage und Jahre, wird »verhört«, es werden ihm »teilnahmslose Fragen« gestellt, »wie sie große Herren stellen«. Dieses Verhören des Türhüters lässt durch den Zusammenhang mit der Prozeß-Erzählung die Annahme zu, dass der Mann vom Lande angeklagt wurde, obwohl er ja freiwillig zum Gesetz kommt, um in dieses einzutreten. Am Ende eines jeden Versuchs, doch hineingehen zu dürfen, folgt immer die Auskunft des Türhüters, »daß er ihn noch nicht einlassen könne«²³². Noch nicht: Der Wartende deutet dieses »noch nicht« so, dass er nur noch etwas länger warten muss, um die Erlaubnis zum Eintritt zu erhalten.

Was aber meint dieses ›Gesetz‹, von dem hier die Rede ist, was bedeutet dieses Wort? Im Text wird das Gesetz dadurch gekennzeichnet, dass jeder es erreichen möchte: »Alle streben doch nach dem Gesetz«²³³. Im allgemeinen Begriffsverständnis regeln Gesetze das Verhalten der Menschen, sie entscheiden darüber, was richtig und was falsch zu nennen sei. Die Einhaltung von Gesetzen macht menschliche Gemeinschaft möglich, schafft Raum für Gespräch und Urteil, ist so in gewissem Sinne Voraussetzung für das Mensch-Sein selbst. Der Mann vom Lande steht nun in gewisser Weise außerhalb des Gesetzes; das heißt, er verhält sich nicht nach dem Gesetz, er weiß richtig und falsch nicht zu scheiden. Er traut sich so kein eigenes Urteil zu, sondern gehorcht der Weisung des Türhüters, indem er nicht eintritt. Da er das Gesetz – vielleicht: ein Resultat – nicht zu erkennen vermag, sieht er auch nicht die Möglichkeit, die vor ihm liegt.

Erst als ihm kurz vor seinem Tod das Augenlicht vergeht, sieht er den »Glanz« im Gesetz, in dem vom Hüter verstellten Raum, aufscheinen und stellt die Frage, die er bisher noch nicht gestellt hat: Wieso hat sich außer ihm niemals jemand anders Einlass erbeten? Diese Frage ist aus allen »Erfahrungen der ganzen Zeit« geformt, es ist die Frage danach, warum sonst niemand hinterfragt, was richtig und falsch zu nennen sei. In diesem Moment endet die Legende: Der Mann stirbt, nachdem er sein Leben lang auf die Erlaubnis einzutreten gewartet hat. Die Antwort auf seine letzte Frage, auf

229 Vgl. Franz Kafka [1915]: *Vor dem Gesetz*. In: ders.: Kritische Ausgabe. Drucke zu Lebzeiten. Hg. v. Wolf Kittler et al. Frankfurt a.M. 1994, S. 267. (Im Folgenden zitiert als: Franz Kafka: *Vor dem Gesetz*.)

230 Franz Kafka [1915]: *Vor dem Gesetz*, S. 267.

231 Ebenda, S. 269.

232 Ebenda, S. 268.

233 Ebenda, S. 269.

die Frage nach seinem Sein als Einzelner, lautet: »Hier konnte niemand sonst Einlaß erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.«²³⁴ Der Eingang war *nur für ihn* in der Welt, warum aber ist er nicht eingetreten? Nur die Gestalt, das Äußere des Hüters und die damit verbundene Vorstellung der noch mächtigeren Hüter hat ihn derart beängstigt und abgehalten einzutreten. Er hat es nicht gewagt, einen Anfang zu machen, sondern sich davon beruhigen lassen, dass ja auch sonst niemand nach Einlass verlangt hatte. Dieses Anheimgeben an das Allgemeine, das Vergessen jener Wahrheit, dass er ein Einzelner ist, hält ihn davon ab, *seinem* Eingang zu durchschreiten, in *sein* Gesetz einzutreten. Dieser Eingang ist ja nicht nur ausschließlich für ihn bestimmt, er ist auch »wie immer offen«, denn »das Gesetz soll doch jedem und immer zugänglich sein«²³⁵. Der Türhüter spricht sein Verbot und zur gleichen Zeit eine Warnung aus, macht aber klar, dass der Mann vom Lande es durchaus versuchen kann: »Wenn es dich so lockt, versuche es doch, trotz meines Verbotes hineinzugehen. Merke aber: Ich bin mächtig. Und ich bin nur der unterste Türhüter. Von Saal zu Saal stehn aber Türhüter, einer mächtiger als der andere. Schon den Anblick des dritten kann nicht einmal ich mehr ertragen.«²³⁶ Diese Warnung erinnert an diejenige Gottes im Paradies. Ein Verbot, das warnt: Es ist möglich, es zu tun, aber wenn es getan ist, wird es »unerträglich« oder im Falle der Gotteswarnung sogar: tödlich²³⁷. Die Fähigkeit, zu scheiden zwischen Gut und Böse, birgt die Möglichkeit, sie macht das Urteil und so das Einzelne denkbar; und diese Möglichkeit steht jedem Menschen »immer offen«, sie ist »jedem und immer zugänglich«.

Was hier Gefahr birgt, ist gemäß den Worten des Hüters: Gestalt. Die Türhüter bewachen durch ihren »Anblick«, dieser ist unerträglich. Den Anblick des dritten kann schon der erste Türhüter selbst nicht mehr ertragen. Der erste und einzig sichtbare Türhüter ist also eine Art Bild, das die Macht der Türhüter symbolisieren, vorstellbar machen soll, die Macht ihrer Erscheinung. Durch sein Bild soll der Mann sich vorstellen können, wie die Mächtigeren aussehen mögen. In diesem Sinne ist sein Gehorsam dem Türhüter gegenüber ein blinder, er ist ihm hörig, ohne zu wissen, ob dessen Warnungen begründet sind; der Mann vom Lande handelt gemäß einem Vorurteil. Was ist nun an dem Türhüter so abstoßend, dass es in gesteigerter Form gar unerträglich würde? Seine Erscheinung wird beschrieben als umhüllt von einem »langen Pelzmantel«. Außerdem zeichnet er sich durch »seine große Spitznase« sowie »den langen, dünnen, schwarzen tatarischen Bart«²³⁸ aus. Er ist der »unterste Türhüter«, von Saal zu Saal werden sie mächtiger. Die Rede von einem Untersten lässt hier an einen Anstieg denken: Es ist die Andeutung des immer fortschreitenden Anwuchses, des niemals aufgehörenden, sich auftürmenden Fortschritts, dessen Anblick den Menschen handlungsunfähig macht.

234 Franz Kafka [1915]: *Vor dem Gesetz*, S. 269.

235 Ebenda, S. 267.

236 Ebenda.

237 »Von jedem Baum des Gartens kannst du essen. Nur von dem Erkenntnisbaum des Guten und Bösen, von diesem sollst du nicht essen. Denn sobald du davon isst, bist du des Todes.« (Die Tora, S. 36.)

238 Franz Kafka [1915]: *Vor dem Gesetz*, S. 267f.

Ausweg aus seiner Ohnmacht und Eintritt in den Urteils-Raum bietet erst und allein die Frage: »denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt.«²³⁹

Während seines Fragens wird er dann auch der Lichtung hinter dem Hüter gewahr, und zwar in dem Moment, in dem er kurz vor dem Verlust seines Augenlichts steht. Hier vollzieht sich ein Verlöschen derjenigen Sinne, die die bloße Oberfläche erkennen. Dieses Lichte hätte er die ganze Zeit sehen können, wenn er nur nicht so sehr auf das Unwesentliche gestarrt hätte. Aber er hat es nicht erprobt, er hat nicht darauf vertrauen können, dass dort etwas erscheinen könnte; stattdessen hat er sich starr an die bloße Form des Türhüters gehalten und so das Wesentliche über-sehen. »Schließlich wird sein Augenlicht schwach, und er weiß nicht, ob es um ihn wirklich dunkler wird, oder ob ihn nur seine Augen täuschen. Wohl aber erkennt er jetzt im Dunkel einen Glanz, der unverlöschlich aus der Tiefe des Gesetzes bricht.«²⁴⁰ Der Glanz des Innern, den er zuvor nicht sehen konnte, weil er vom Leuchten des außen ihn Umgebenden so ganz überstrahlt war, zeigt sich ihm jetzt – im Dunkeln. Erst in dem Moment, in dem das, was ihn umgibt, die Dinge, nicht mehr zu sehen ist, kann er den Glanz erkennen. Erst in diesem besinnungslosen Moment, in dem der Mann sowohl seine Wahrnehmung als auch seine eigene Haltung – vielleicht seine Gestalt – einbüßt, erkennt er den Glanz, womöglich: die Möglichkeit. Die immer schon dagewesene Möglichkeit, die Möglichkeit in ihrer Blöße, in ihrem bloßen Sein. Der Eintritt ist möglich – was aber bedeutet das im Bewusstsein der Unmöglichkeit des Eintritts? Es ist die absolute und vollkommene Möglichkeit, die Möglichkeit nämlich, die als Möglichkeit immer *möglich bleiben muss*, und so in sich auch die Unmöglichkeit einschließt – möglich ist wohl immer nur dasjenige, das auch *unmöglich sein kann*.

Nachdem der Geistliche die Legende beendet hat, ist K. überzeugt vom Getäuscht-Sein des Mannes vom Lande, der Täuschung also durch den Türhüter. Diese vorschnelle Überzeugung empfindet der Geistliche als unangemessen: »[Ü]bernimm nicht die fremde Meinung ungeprüft. Ich habe dir die Geschichte im Wortlaut der Schrift erzählt. Von Täuschung steht darin nichts.«²⁴¹ Zu Beginn seiner Lesung der Legende hatte er aber gesagt, er wolle ihn kraft dieser über K.s eigene Täuschung aufklären.²⁴² Dass dort aber etwas von Täuschung stehe, mag vielleicht selbst die Täuschung sein, der Grund also, dass er sagen konnte, sie kläre über Täuschung auf, führte diese vor Augen, indem sie – selbst täuscht. K. jedoch hält die Täuschung des Mannes vom Lande für offenkundig und seine erste Deutung für richtig: »Der Türhüter hat die erlösende Mitteilung erst dann gemacht, als sie dem Manne nicht mehr helfen konnte.« Der Geistliche erwidert: »Er wurde nicht früher gefragt.«²⁴³

239 Franz Kafka [1915]: *Vor dem Gesetz*, S. 269.

240 Ebenda.

241 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 222.

242 So leitet der Geistliche seine Wiedergabe der Legende mit folgenden Worten an K. ein: »Täusche dich nicht [...], in den einleitenden Schriften zum Gesetz heißt es von dieser Täuschung [...].« (Ebenda, S. 220f.)

243 Ebenda, S. 222.

In diesem Sinne könnte man die Frage, die zu spät gestellt wurde, als nicht wahrgenommene Möglichkeit begreifen. Der Mann war getäuscht darin, dass ihn jemand hatte täuschen wollen; vielleicht hat er auch die Möglichkeit nicht gesehen, war getäuscht von seinen eigenen Sinnen, nicht vom Türhüter. Der Geistliche geht sogar noch weiter in seiner Verteidigung, wenn er sagt, »der Türhüter ging über seine Pflicht hinaus, indem er dem Mann eine zukünftige Möglichkeit des Einlasses in Aussicht stellte«²⁴⁴. Jener bezieht aber nach eigener Aussage niemals Stellung, zeigt nur »die Meinungen, die darüber bestehen.« Gleichzeitig rät er aber »nicht zuviel auf Meinungen« zu achten: »Die Schrift ist unveränderlich, und die Meinungen sind oft nur ein Ausdruck der Verzweiflung darüber. In diesem Falle gibt es sogar eine Meinung, nach welcher gerade der Türhüter der Getäuschte ist.«²⁴⁵ So wäre er getäuscht über das Innere des Gesetzes. Der Mann vom Lande ist frei, er kann überall hingehen, »nur der Eingang in das Gesetz ist ihm verboten«²⁴⁶. Am Ende einer Reihe von »Meinungen«, einer Aufzählung möglicher Deutungen ist K. zu müde, um ein »Endurteil« zu fällen – die zunächst »einfache Geschichte war unförmlich geworden, er wollte sie von sich abschütteln«²⁴⁷. Die Uneindeutigkeit der Erzählung führt also zu dem Verlust ihrer Form, sie wird »unförmlich«²⁴⁸. In dieser Unförmigkeit können beide nur noch schweigen; K. weiß nicht, wo er ist, es ist dunkel, keine Form ist mehr zu erkennen, kein Satz ist mehr formbar.

Die Bemerkung des Geistlichen über die Freiheit des Mannes verweist – wie schon einige der vorigen Äußerungen – auf die Genesis. Nur von diesem einen Baum durften die ersten Menschen nicht essen, alles andere stand ihnen frei. *Der Prozeß* lässt schon am Anfang Bezüge zum Sündenfall-Mythos zu, als Josef K. kurz nach seiner »Festnahme« zu einem Apfel greift: Das Essen des Apfels treibt ihm die »Erkenntnis« seiner Möglichkeit in den Sinn – »Er warf sich auf sein Bett und nahm vom Waschtisch einen schönen Apfel, den er sich gestern Abend für das Frühstück vorbereitet hatte«, und nahm einen »ersten großen Bissen«²⁴⁹ – die Möglichkeit des Selbstmordes²⁵⁰. Die Möglichkeit, dass etwas möglich ist, dass er selbst eine Entscheidung treffen kann, nicht vom Fremden bestimmt wird, sondern sich zur Erkenntnis, vielleicht aber damit zugleich zu seinem Tod, entscheiden kann. Er handelt aber nicht entsprechend und macht sich dadurch möglicherweise schuldig. In einem Aphorismus Kafkas heißt es dazu: »Niemand kann sich mit der Erkenntnis allein begnügen, sondern muß sich bestreben, ihr gemäß zu handeln. Dazu aber ist ihm die Kraft nicht mitgegeben, er muß daher sich zerstören, selbst auf die Gefahr hin, sogar dadurch die nötige Kraft nicht zu erhalten,

244 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 223.

Schon zu Anfang des Prozesses, als K. verhaftet wird, darf sein Wächter nicht die Gründe seiner Verhaftung nennen. »Das Verfahren ist nun einmal eingeleitet, und Sie werden alles zur richtigen Zeit erfahren.« Auch dieser geht über seine Pflicht im Positiven hinaus: »Ich gehe über meinen Auftrag hinaus, wenn ich ihnen so freundschaftlich zuredete.« (Ebenda, S. 9.)

245 Ebenda, S. 225.

246 Ebenda, S. 226.

247 Ebenda, S. 228.

248 Ebenda.

249 Ebenda, S. 13f.

250 Vgl. ebenda, S. 14.

aber es bleibt ihm nichts anderes übrig als dieser letzte Versuch.«²⁵¹ Die Möglichkeit des Selbstmordes kehrt am Ende der Erzählung zurück: Als K.s Henker das Messer, das seinen Tod bedeutet, hin- und herreichen, weiß jener, »daß es seine Pflicht gewesen wäre, das Messer, als es von Hand zu Hand über ihm schwebte, selbst zu fassen und sich einzubohren«, aber »die Verantwortung für diesen letzten Fehler trug der, der ihm den Rest der dazu nötigen Kraft versagt hatte«²⁵².

K. hat letztlich keinen Willen, er sieht alles nur bestimmt als »sinnlos«²⁵³; so wählt er nicht den Freitod und bildet sich kein eigenes Urteil – dementsprechend kommt ihm die im nächsten Moment erfolgende Übernahme der Macht durch die Wächter sogar entgegen: »Der Befehl selbst war ihm sehr willkommen.« Er wartet auf die Entscheidung der Anderen – so auch der Mann vom Lande. In seiner Unentschiedenheit ist er schuldig, er ist sich dieses letzten Fehlers bewusst, seine Schuld nicht eingesehen und sich selbst zum Ende gebracht zu haben. Dieses Wissen setzt die Möglichkeit und diese Möglichkeit ver-schuldet, denn obwohl er eine Wahl hat, schlägt er sie aus und gibt sich der Wahllosigkeit hin. In gewisser Weise bringt diese Entscheidungslosigkeit auch das Mensch-Sein zu seinem Ende, denn Josef K. stirbt wie »ein Hund«²⁵⁴, so wie auch schon Gregor Samsa, der Protagonist in Kafkas *Die Verwandlung*²⁵⁵, als Tier – hier als »ungeheure[s] Ungeziefer«²⁵⁶ – sterben muss. In diesem Bild blitzt Arendts Beschreibung der totalen Herrschaft auf, die die Menschen nur dann überwinden und in einen unaufhaltsamen Prozess zwingen kann, »wenn es auf nichts anderes mehr ankommt als auf absolut kontrollierbare Reaktionsbereitschaft, auf restlos aller Spontaneität beraubte Marionetten. Menschen sind, gerade weil sie so mächtig sind, vollkommen nur dann zu beherrschen, wenn sie Exemplare der tierischen Spezies Mensch geworden sind.«²⁵⁷

Die Form von Kafkas Erzählung erinnert an die Ausführungen zum Verhältnis von Talmud und Gemara: Diese kommentiert die Heilige Schrift durch weitere Geschichten, erklärt sie nicht definierend, sondern webt um sie weitere Geschichten und Bilder. K.s Außerhalb-des-Gesetzes-Stehen, seine Unfähigkeit, in das Gesetz, in sein Urteil Einblick zu erhalten, die Unmöglichkeit, angesichts des scheinbar notwendigen Fortlaufs der Ereignisse auszuberechnen und seine Hingabe an das Sinnlose werden durch die Erzählung in der Erzählung verbildlicht, gedeutet, nicht aber verdeutlicht. Sie zeichnen ein anderes Bild, sprechen aus anderer Perspektive, rücken in ein neues Licht. Diese weitere Erzählung aber nimmt in ihrer Auslegung nicht Raum ein, steckt ab, um das Erzählte genauer zu sehen, sondern schafft mehr Raum noch, vergrößert die Frage.

251 Franz Kafka [1918]: *Aphorismen-Zettelkonvolut*. In: Nachgelassene Schriften und Fragmente II. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a.M. 1992, S. 132.

252 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 235.

253 Ebenda, S. 14.

254 Ebenda, S. 229.

255 Franz Kafka [1912]: *Die Verwandlung*. In: ders.: Kritische Ausgabe. Drucke zu Lebzeiten. Hg. v. Wolf Kittler/Hans-Gerd Koch/Gerhard Neumann. Frankfurt a.M. 1994, S. 115.

256 Franz Kafka [1914-15]: *Der Prozeß*, S. 115.

257 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 937.

Von der Gemara heißt es an früherer Stelle, jede ihrer Geschichten stelle das Ausgangsbild in einen neuen Zusammenhang und befrage es so fortwährend erneut nach seinem Sinn. Diesem erzählenden Weiterdenken begegnet man auch hier: Die Frage danach, was es bedeute, vom ›Gesetz‹ zu sprechen, wird immerzu fraglicher und fraglich bleiben, entzieht sich der abschließenden Antwort immer wieder aufs Neue.

Diese Fragen sind es, die mitgetragen werden, sie tragen die »vage Faszination, die sich mit der unausweichlich klaren Erinnerung an bestimmte erst scheinbar sinnlose Bilder und Begebenheiten paart«²⁵⁸ in sich, können »blitzhaft«²⁵⁹ mit dem Jetzt zusammentreffen und ein Drittes – einen eigenen Gedanken – hervorbringen. Dieses immer wieder erneute In-den-Text-Hineinhören, Ihn-mit-sich-Tragen und Nicht-abschließen-Wollen weist in einmaliger Weise auf dasjenige hin, von dem hier zu sprechen versucht wird: das Gute als dasjenige, das das Einzelne meint, indem es das je Andere mitbedenkt und offen für das gemeinsame Fragen ist. Dass das niedergeschriebene Wort überzeitlich ist und allem Mündlichen eine Dauerhaftigkeit ermöglicht, scheint zunächst offensichtlich. Hier aber zeigt sich, was dies noch bedeuten kann: Ist dieses Wort nämlich nicht bloß Festsetzung – »ein ›toter Buchstabe« anstelle dessen, »was einen flüchtigen Augenblick lang wirklich ›lebendiger Geist‹ war«²⁶⁰ – kann es eine dauerhafte Ermöglichung sein. Eine solche Sprache ist das Gegenteil des Klischees, das eine inhaltslose Wiederholung des Immergleichen meint, das durch seine allgemeine Wiederholung eine zeitlose Gültigkeit erhält. Die Erzählung jedoch ist nur in ihrer jeweiligen Ausdeutung des Jetzt: Was sie der Einzelnen in ihrer Zeit sagt, zeigt sie als Zeitlose, nicht jedoch ihre Aussagesigkeit.

Kafkas Erzählung spricht von Fraglosigkeit und Urteilsferne, von einem Anheimgeben an die Logik der Notwendigkeit, spricht aber so fern von definierenden Begriffen, dass sein Sprechen sich einer neuen Auslegung niemals verwehrt. Ihre Leuchtkraft zeigt sich immer unverhofft und ungeplant, zeigt sich erst in solchen Momenten, in denen zielvolles Tun innehält, in denen wir »anhalten und nachdenken«. Die »rastlose Tätigkeit« lässt die Menschen unsicher werden »in den Dingen, die über jeden Zweifel erhaben«²⁶¹ scheinen, wie auch die beiden Figuren im Prozess der Unaufhaltsamkeit gegenüber verunsichert und handlungsunfähig sind, ohnmächtig und gedankenlos, und am Ende mit ihrem (menschlichen) Leben bezahlen. Die Erzählung aber lässt innehalten und das Unabgeschlossene mit sich tragen, nicht als *Last*, sondern als *Erinnerung* daran, dass *das Mögliche* niemals vergeht. Im Nachsinnen über das Gelesene erhebt der »Wind des Denkens« – der nicht fortreibt, sondern anzeigt, dass das Mögliche immer denkbar ist und in der eigenen Auslegung, in der Aussprache und im Erscheinen-Lassen dieser absolut Verschiedenen liegt.

Ich möchte noch auf eine weitere Erzählung Kafkas zu sprechen kommen; jene vom dressierten Affen Rotpeter und seinem *Bericht für die Akademie*, in dem er von seiner Verwandlung vom freien Tier zum Affen-Menschen erzählt. Rotpeter – so heißt es dort

258 Hannah Arendt [1944]: *Franz Kafka*, S. 98.

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

260 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 113f.

261 Vgl. Hannah Arendt [1964]: *Eichmann war von empörender Dummheit*, S. 54.

– war einst ein Affe, nun ist er Mensch, hat alle Eigenschaften und Verhaltensmuster übernommen, alle Wildheit abgelegt. Das Menschsein half ihm überleben und tut es noch: Von Menschen gefangen muss er nun unter ihnen leben, nur *als Mensch* nämlich wird er nicht hinter Gitter gesperrt; diese ›freie‹ Bewegungsmöglichkeit ist es, die er Ausweg nennt, sie ist es, wofür er das Mensch-Sein lernte und fortan auf sich nimmt. In seinem Bericht legt er den Weg seiner Verwandlung dar, berichtet von seinem »äffische[n] Vorleben«²⁶². Fünf Jahre sind es zur Zeit seiner Berichterstattung, die ihn »vom Affentum«²⁶³ trennen, so dass er sich nicht mehr in sein früheres Ich hineinversetzen kann; die »Leistung«, seine Verwandlung nämlich, ist nur durch den Verkauf seines Eigensinns, seines Ursprungs, seiner Erinnerung²⁶⁴ zu erwerben gewesen. Seine Einzelheit und seine Freiheit waren unweigerlich mit dem Affentum verknüpft, so muss er sich fortan dem »Joch«²⁶⁵ des Menschseins fügen. Ihm fügte er sich allein deshalb, weil er nach seiner Gefangennahme nicht noch unfreier hätte sein können – es scheint ihm der einzige Ausweg aus dem Käfig.

Rotpeter wurde von Angestellten der »Firma Hagenbeck«²⁶⁶ niedergeschossen und eingefangen, als er mit seinem Affenrudel zu einer Wasserquelle zog. Die Verletzung durch einen der Angestellten hinterließ eine rote Narbe auf seiner Wange, die ihm den »förmlich von einem Affen erfundenen Namen Rotpeter«²⁶⁷ eintrug, als unterschiede er sich von einem »unlängst krepiereten« anderen dressierten »Affentier Peter«²⁶⁸ nur durch dieses Merkmal. Von diesen menschlichen Schüssen an ist er ein Gezeichneter. Die Menschen treiben es noch weiter und machen eine Be-Zeichnung daraus, er wird von nun an Rotpeter genannt, wie der tote Peter, mit dem er sich die Kategorie des Dressierter-Affe-Seins teilt, bekommt er den Namen als Stempel, als Zeichen: Rotpeter, ein Peter mit blutrotem Zeichen. Auch der zweite Schuss hat ein Zeichen hinterlassen, der Schuss in Hüftnähe lässt ihn bis heute humpeln. Nach den Schüssen findet sich Rotpeter auf dem Hagenbecker Schiff wieder, in einem Käfig, der an drei Seiten aus Gittern besteht und an der vierten an der Wand befestigt ist. Der Käfig ist »zu niedrig zum Aufrechtstehen und zu schmal zum Niedersitzen«²⁶⁹. Rotpeter hockt dort die erste Zeit mit »ewig zitternden Knien«, während sich ihm die »Gitterstäbe ins Fleisch einschneiden« und der Kiste zugewandt – da er »zunächst wahrscheinlich niemanden sehen«²⁷⁰ wollte. Er kann hier nur Vermutungen anstellen; durch das, was er über Affen weiß, nimmt er es an, scheint es ihm »wahrscheinlich« – er ist ja so ein Affe nicht mehr, er kann nicht mit Sicherheit sagen, was ihn zu diesem Verhalten getrieben hat. Aus heutiger Sicht aber, von seiner nun menschlichen Warte aus, kann er den damaligen Umgang nachvollziehen: »Man hält eine solche Verwahrung wilder Tiere in der

262 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 299.

263 Ebenda.

264 Ebenda.

265 Ebenda.

266 Ebenda, S. 301.

267 Ebenda.

268 Ebenda, S. 302.

269 Ebenda.

270 Ebenda.

allerersten Zeit für vorteilhaft und ich kann heute nach meiner Erfahrung nicht leugnen, daß dies im menschlichen Sinn tatsächlich der Fall ist.«²⁷¹

Er war nun also »ohne Ausweg«, seine Kiste verschlossen, in keine Richtung war Bewegung möglich. Durch seine ausweglose Situation angetrieben sieht er nur noch ein Ziel: »Weiterkommen, weiterkommen! Nur nicht mit aufgehobenen Armen stillestehen, angedrückt an eine Kistenwand.«²⁷² Und so fasst er den Entschluss, aufzuhören »Affe zu sein«, er begibt sich durch die Erfahrung der beschränkenden Kiste hinein in das beschränkte Dasein der Menschen, in das immer Gleiche, den festgesetzten Ablauf, das Fernsein von Freiheit. »In alledem aber doch nur das eine Gefühl: kein Ausweg. Ich kann natürlich das damals affenmäßig Gefühlte heute nur mit Menschenworten nachzeichnen und verzeichne es infolgedessen, aber wenn ich auch die alte Affenwahrheit nicht mehr erreichen kann, wenigstens in der Richtung meiner Schilderung liegt sie, daran ist kein Zweifel. [...] Einen Ausweg wollte ich. Ich hatte doch so viele Auswege bisher gehabt und nun keinen mehr. Ich war festgerannt. Hätte man mich angenagelt, meine Freizügigkeit wäre dadurch nicht kleiner geworden. Warum das? Kratz dir das Fleisch zwischen den Fußzehen auf, du wirst den Grund nicht finden. Drück dich hinten gegen die Gitterstange, bis sie dich fast zweiteilt, du wirst den Grund nicht finden. Ich hatte keinen Ausweg, mußte mir ihn aber verschaffen, denn ohne ihn konnte ich nicht leben. Immer an dieser Kistenwand – ich wäre unweigerlich verreckt. Aber Affen gehören bei Hagenbeck an die Kistenwand – nun, so hörte ich auf, Affe zu sein. Ein klarer, schöner Gedankengang, den ich irgendwie mit dem Bauch ausgeheckt haben muß, denn Affen denken mit dem Bauch.«²⁷³ So weit schon ist er weggetrieben, so eng schon seine neue Welt, dass er sich noch nicht einmal mehr zu erinnern weiß, wie es »war«, ein Affe zu sein, wie ein solches Wesen denkt, das er eigentlich immer noch ist. Er muss es wohl mit dem »Bauch ausgeheckt haben«, denn der Affe im Allgemeinen denkt auf diesem Weg; nicht nur sein affisches Verhalten also hat er abgestellt, auch sein »Denken« hat er angepasst. Die Eigenschaften, die dem Affen in der Welt, in der er sich wiederfand, zugeschrieben wurden, wollte er nicht zugeschrieben bekommen: »Affen gehören an die Kistenwand« – da er diese Zuschreibung nicht ändern konnte, musste er sich selbst ändern, musste er ein Wesen werden, dessen Eigenschaften ihn von dieser befreiten. Er wurde Mensch, weil Menschen nicht an die Kistenwand gehören.

Und so beginnt sein Leben in Unfreiheit und Enge: Er gibt sich von nun an ganz seiner »vorgepeitschte[n] Entwicklung« hin, sie macht »niedriger und enger«, »wohler und eingeschlossener«²⁷⁴. Das Einzige, das ihn von nun an noch mit seinem »Vorleben« verbindet, ist ein leiser Luftzug aus einem »Loch in der Ferne«²⁷⁵, der ihn manchmal an der Ferse kitzelt. Diesen leichten Wind aber, der ihn an das alte Leben in Freiheit erinnert, fühle er so wie jeder andere Mensch. Zu Anfang seiner Gefangenschaft wehte

271 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 302f.

272 Ebenda, S. 305.

273 Ebenda, S. 304.

274 Ebenda, S. 299.

275 Ebenda, S. 300.

da noch ein »Sturm«, nach einiger Zeit aber hat dieser sich zu einem »Luftzug« beruhigt, der nur noch manchmal kitzelt. Je leichter aber der Luftzug wird, desto kleiner wird auch das Loch, durch das sich die Luft hindurch kämpft, und dieses Loch ist ihm auch der Weg zurück in sein altes Leben. Um nach so langer Zeit aber durch dieses Loch zu kommen, müsste er sich »das Fell vom Leib [...] schinden«²⁷⁶. »Ihr Affentum, meine Herren [...] kann Ihnen nicht ferner sein als mir das meine. An der Ferse aber kitzelt es jeden, der hier auf Erden geht; den kleinsten Schimpansen wie den großen Achilles.«²⁷⁷ Den Achill aber kitzelt da die einzig verwundbare Stelle seines Körpers, seine Sterblichkeit, seine Freiheit, seine Möglichkeit vielleicht, die den möglichen Tod beinhalten muss. So ist es vielleicht die Möglichkeit, die Möglichkeit des Todes und so der Freiheit, die Rotpeter und »jedem, der hier auf Erden geht«, ab und zu zu Bewusstsein kommt.

Rotpeter ist nun Teil der »Menschenwelt«, hat »sich dort festgesetzt«²⁷⁸. Was ihn als Menschen auszeichnet, ist der Umstand, sich seiner selbst »völlig sicher« zu sein und dass seine Stellung »auf den großen Varieté Bühnen der civilisierten Welt [...] bis zur Unerschütterlichkeit gefestigt«²⁷⁹ ist. Er ist nun sicher und gefestigt, nichts steht mehr in Frage, die Freiheit ist ferner denn je: Er ist ein Mensch geworden. *Was ist Glück dem, Der mit sich selbst geeint ist, Des Fuss nur stösst, // Wo es für ihn gemeint ist, Für den Sich-Kennen Grenze ist und Recht, // Für den Sich-Nennen Zeichen im Geschlecht.*²⁸⁰ Nur eines noch ist ihm geblieben vom Affe-Sein – zumindest meinen das die Journalisten zu erkennen, deren Ausführungen zu seinem Fall er mit großem Interesse verfolgt: Sie meinen seine Affennatur dadurch ausmachen zu können, dass er »mit Vorliebe die Hosen auszieh[t]«, wenn er Besuch hat, um das Zeichen des Schusses zu präsentieren. Nun zeigt er das Zeichen des »frevelhafte[n] Schusses« stolz her, das Zeichen seiner Gefangenschaft, aber auch: seiner Allgemeinheit. Denn nun ist er einer der Vielen, die nur aus Oberfläche bestehen, die die Zeichen bewundern und unhinterfragt stehen lassen: »Alles liegt offen zutage, nichts ist zu verbergen, kommt es auf Wahrheit an, wirft jeder Großgesinnte die allerfeinsten Manieren ab.«²⁸¹ Sein neues Leben birgt jene »Beschäftigungen«, die uns bekannt vorkommen müssen von den gefangenen Bewohnern unserer zoologischen Gärten: »[M]üdes Lecken einer Kokosnuß, Beklopfen der Kistenwand mit dem Schädel, Zungen-Blecken.«

276 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 300.

277 Achilles ist in der griechischen Mythologie der Sohn der Göttin Thetis und des Sterblichen Pelias. Als Halbgott ist er somit sterblich und dieses Schicksal möchte seine göttliche Mutter abwenden. Als ihr kurz nach seiner Geburt das Orakel weissagt, ihr Sohn werde jung sterben, beschließt sie, ihn unverwundbar zu machen, indem sie ihn in den Fluss Styx taucht, der dieses Wunder zu vollbringen vermag. Da sie ihn aber an der Ferse festhalten muss, um ihn vor dem Ertrinken zu bewahren, wird diese nicht eingetaucht und bleibt so verwundbar. Dieses kleine Stückchen Verwundbarkeit führt letztlich zu seinem Tod. (Vgl. Hans von Geisau [2013]: *Achilleus*. In: Konrat Ziegler/Walther Sontheimer (Hg.): *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike*. Erster Band. Stuttgart/Weimar 2013, S. 47.)

278 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 300.

279 Ebenda, S. 301.

280 Hannah Arendt [1924]: *Ohne Titel*, S. 17.

281 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 302.

Seine Entscheidung, ein Ende mit seinem Affe-Sein zu machen, nennt er also Ausweg. Dieses Wort benutzt Rotpeter im »gewöhnlichsten und vollsten Sinne« des Wortes: Nicht Freiheit, »nicht dieses große Gefühl der Freiheit nach allen Seiten. [...] Nein, Freiheit wollte ich nicht. Nur einen Ausweg.«²⁸² Dieses Gefühl kannte er vielleicht als Affe, unter Menschen aber betrügt man sich mit der Freiheit allzu oft: Freiheit ist immer »Täuschung«. Auch das Schwingen »irgendeines Künstlerpaares« im Varieté betrachten die Menschen als Freiheit – solche »Menschenfreiheit« aber ist nicht mehr als »selbstherrliche Bewegung«, »Verspottung der heiligen Natur«: »Kein Bau würde standhalten vor dem Gelächter des Affentums bei diesem Anblick.«²⁸³ Für den Ausweg muss Rotpeter sich von der Freiheit verabschieden, weil sie keine Eigenschaft der Menschen ist. Jede Flucht hätte seinen Tod bedeutet – sei es im Ozean oder im Schlund der giftigen Schlangen, die mit ihm das Zwischendeck teilen. Obwohl er damals nicht »so menschlich«²⁸⁴ rechnete, verhielt er sich unter dem Einfluss seiner Umgebung so, als rechne er. Seine menschlichen Vorbilder beobachtend fällt ihm auf, dass sie alle sich gleich bewegen, »als wäre es nur einer«. Und trotzdem ihn an diesem Mensch-Sein nichts »verlockt«²⁸⁵, wittert er doch einzig dort seinen Ausweg und setzt sich so das hohe Ziel, einer von ihnen zu werden. »Wäre ich ein Anhänger jener erwähnten Freiheit, ich hätte gewiß das Weltmeer dem Ausweg vorgezogen, der sich mir im trüben Blick dieser Menschen zeigte.«²⁸⁶ Um ein Mensch zu sein – dieses Mensch-Sein beginnt bezeichnenderweise in dem Moment, in dem er zu *rechnen* beginnt – lernt er: »spucken«, außerdem rauchen und trinken.²⁸⁷ Am meisten Überwindung kostet es ihn, die Schnapsflasche an die Lippen zu setzen – doch diese »inneren Kämpfe nahmen die Leute merkwürdigerweise ernster als irgend etwas sonst« an ihm. Denn dieses Erkämpfen zeichnete ihn mit der höchsten aller menschlichen Eigenschaften aus: dem Willen zur Besserung – er konnte es noch nicht, aber er wollte es besser machen.

Sein Lehrer hält ihm während des Unterrichts »manchmal die brennende Pfeife ans Fell, bis es irgendwo, wo [er] nur schwer hinreichte, zu glimmen anfang, aber dann löschte er es selbst wieder mit seiner riesigen guten Hand; er war mir nicht böse, er sah ein, daß wir auf der gleichen Seite gegen die Affennatur kämpften und daß ich den schwereren Teil hatte«²⁸⁸. Nachdem er es dann eines Abends schafft, den Schnaps zu trinken, »nicht mehr als Verzweifelter, sondern als Künstler« spricht er sein erstes Wort: »Hallo!«²⁸⁹ Er ist nun nicht mehr ver-zwei-felt, ein Affe, der die Eigenschaften des Menschen nachahmt, nein, nun ist er ganz Mensch, er hat *sich* überwunden, mit seinem Selbst ist es vorbei, er ist nun Mensch, er ist ein *Besserer*. »Der Höhepunkt dieser ersten Vorführung auf dem Schiff ist der ›Ausbruch‹ in die menschliche Sprache, der

282 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 305.

283 Ebenda.

284 Ebenda, S. 307.

285 Ebenda, S. 308.

286 Ebenda.

287 Vgl. ebenda.

288 Ebenda, S. 310.

289 Ebenda, S. 311.

geradezu als ›Entgleisung‹, als ein Kontrollverlust dargestellt wird.«²⁹⁰ Ihm rauschen die Sinne, er kann nicht anders.²⁹¹

Das Erlernen der menschlichen Sprache erscheint hier nicht als eine befriedigende Leistung, die die lang ersehnte Verständigung ermöglichte, sie passiert ihm, drängt sich ihm auf. Die Abneigung gegen den Schnaps bleibt, das Sprechen fällt ihm anfangs noch sehr schwer, aber seine »Richtung« war ihm »ein für allemal gegeben«²⁹². Die Richtung des Menschen führt stets gen Himmel, es gibt immer noch »Luft nach oben«, leeren Raum, der mit etwaigen Verbesserungen zu füllen bleibt. Um ins Varieté anstatt in den Zoo zu gelangen und so der Ausweglosigkeit des zoologischen Gartens mit seinen Gitterstäben zu entgehen, lernt Rotpeter weiter: »Ach, man lernt, wenn man muß; man lernt, wenn man einen Ausweg will; man lernt rücksichtslos. Man beaufsichtigt sich selbst mit der Peitsche; man zerfleischt sich beim geringsten Widerstand. Die Affennatur raste, sich überkugeln, aus mir hinaus und weg. [...] Diese Fortschritte! Dieses Eindringen der Wissensstrahlen von allen Seiten ins erwachende Hirn! Ich leugne nicht: es beglückte mich. Ich gestehe aber auch ein: ich überschätzte es nicht, schon damals nicht, wieviel weniger heute. Durch eine Anstrengung, die sich bisher auf der Erde nicht wiederholt hat, habe ich die Durchschnittsbildung eines Europäers erreicht. Das wäre an sich vielleicht gar nichts, ist aber insofern doch etwas, als es mir aus dem Käfig half und mir diesen besonderen Ausweg, diesen Menschenausweg verschaffte. Es gibt eine ausgezeichnete deutsche Redensart: sich in die Büsche schlagen; das habe ich getan, ich habe mich in die Büsche geschlagen. Ich hatte keinen anderen Weg, immer vorausgesetzt, daß nicht die Freiheit zu wählen war.«²⁹³

In der klassischen Fabel spielt und ver-körpert das Tier die Menschen, sein Leib dient als Vorführungsfläche, an der sie die Folgen ihrer Handlungen ablesen können. In der bekannten Fabel *Vom Raben und Fuchs* von Aesop treffen diese beiden Tiere aufeinander. Ebenso gut könnte man auch sagen: Es treffen ein Eitler und ein Listiger aufeinander. Die Fragen sind also: Was passiert dem eitlen Menschen, was dem listigen? Der eitle Rabe der Fabel hat ein Stück Käse gestohlen und setzt sich auf einem Baum nieder, um es zu verspeisen. Dort sieht ihn der listige Fuchs sitzen und fordert ihn, da er um dessen Eitelkeit weiß, zum Gesang auf, indem er ihm Komplimente macht. Der Rabe ist so angetan von seinem Lob, dass er den Schnabel zum Singen aufreißt und – das Käsestück fallen lässt, das der Fuchs dann, ihn verspottend, frisst. Rotpeter aber spielt *tatsächlich* einen Menschen, er verwandelt seinen affischen Körper in einen menschlichen, indem er diesen erst nachahmt, um freigelassen zu werden, und im Folgenden all seine Eigenschaften annimmt, ein Leben führt, als *sei er ein Mensch*. Die Situation einer Fabel ist hier auf die Spitze getrieben: Der Affe steht nicht für das Affentum – vielmehr hat er sich dem Menschen gleich gemacht, seine Eigenheit abgelegt, um fortan Mensch zu sein.

290 Juliane Blank [2010]: *Ein Landarzt. Kleine Erzählungen*. In: Bernd Auerochs/Manfred Engel (Hg.): *Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2010, S. 234.

291 Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 311.

292 Ebenda.

293 Ebenda, S. 311f.

Es zeigt sich nicht das Tier als Eigenschaft, das einzelne Handlungen der Menschen in Klarheit aufzeigt, sondern es zeigt sich, dass alles und jedes, Tiere wie Menschen, bloß Eigenschaftsansammlungen sind. Was bleibt, sowohl dem Affen-Menschen als auch dem gewöhnlichen Menschen, ist der leichte Windzug der Freiheit, die das einzige ist, das ihn verletzbar macht, zugleich das einzige, das ihn daran erinnert, dass er nicht frei ist. Die Frage danach, was Rotpeter ist, was Mensch-Sein, was Affe-Sein, was Freiheit, was Ausweg bedeuten mag, funkelt durch jede Zeile der Erzählung. Rotpeter gleicht sich den Menschen an, indem er unfrei wird. Gesetzt, die Unfreiheit sei ein Wesensmerkmal des Menschen, kann Rotpeters Unfreiheit nur eines bedeuten: dass er nun Mensch ist; die Grenze scheint aufgehoben. Zudem spricht er davon, dass jeder Mensch einmal ein Affe war²⁹⁴; das könnte natürlich evolutionär verstanden werden, mir scheint sich hier aber vor allem eins zu zeigen: Jeder Mensch war Affe, heißt, jeder Mensch war frei. Ein jeder Mensch wird frei geboren, entscheidet sich aber dann für die Unfreiheit, weil nur in dieser Unfreiheit Fortschritt und Weiterkommen möglich sind. Stellt sich die Frage nach einem Besseren, ist es die ewige Frage nach dem Ausweg nach oben, der niemals mehr frei sich nennen kann. Rotpeter spricht von dem »Menschenausweg«, der Fortschritt heißt. Diesen Weg einschlagen heißt, sich »in die Büsche schlagen«²⁹⁵, was wiederum bedeutet: verschwinden, sich abwesend machen. Fortan *ist er nicht mehr da*. Dass er ist, zählt nicht mehr, der Ausweg heißt: Verschwinden im Was der Eigenschaften, sich zum Verschwinden bringen unter der Menschenart. Dieses Mensch-Sein, das Ablegen aller absoluten Verschiedenheit, schafft Ausweg, Versteck; zugleich wird Rotpeter, wird der Einzelne hierdurch jedoch aller Möglichkeit beraubt.

Rotpeter den freien Affen konnten nur die Gitterstäbe einsperren, Rotpeter den Menschen aber sperren unsichtbare, selbst gewählte Gitter ein: das beschränkende Eisen der Sicherheit, der unerschütterlichen Festigkeit seiner Stellung²⁹⁶ und die Richtung nach oben, gegeben ein für allemal²⁹⁷. Auch die Dinge um ihn herum werden als Festgesetzte vorgeführt. Von klein auf lernt der Mensch Begriffe, lernt er, Dinge in Kategorien zu fassen, lernt, mit Eigenschaften Netze nach den Dingen auszuwerfen. Als Bezeichneter und Bezeichnender kann er nun nicht mehr frei sein, er ist gefangen von den engen Gitterstäben der unhinterfragten Selbstverständlichkeiten des Lebens – was er nur noch suchen kann, ist fortan: ein bloßes Weiterkommen. Durch den Willen zur Verbesserung, durch ein Vergessen seines Ursprungs ist es ihm möglich, den Radius der Gitterstäbe so weit zu vergrößern, dass sie nicht mehr ins Fleisch schneiden, dass sie kaum noch wahrnehmbar sind. Die Antworten, die keiner Fragen mehr bedürfen, sind so klar, so eindeutig, so offensichtlich, dass sie kaum noch sichtbar sind.

Inwiefern ist Kafkas Sprechen als ein Versuch zu verstehen, das Formlose, das absolut Verschiedene zur Sprache zu bringen? Ich höre in Kafkas Sprechen das immer bloß

294 Vgl. Franz Kafka [1917]: *Ein Bericht für die Akademie*, S. 300.

295 Ebenda, S. 311f.

296 Vgl. ebenda, S. 301.

297 Ebenda, S. 311.

Mögliche sich seinen Raum bahnen, das Ungesetzte, Vor-gesetzte. Was bedeuten ›Urteil‹, ›Affe‹, ›Mensch‹ hier noch? Kafka entfernt sich von den Dingen, spricht sie aus der Ferne, aus der Ungewissheit an und es ist niemals genau zu sagen, wovon er da spricht. Die Begriffe sind ihrer klaren Bedeutungen enthoben, sie stehen da, ohne eigentlich etwas zu bezeichnen, sie stehen ständig in der Frage. Gleichwohl beschränkt sich Kafkas Sprechen nicht auf eine abweichende Auslegung der gewohnten Worte, nicht auf eine neue Beschreibung der bekannten Dinge. ›Urteil‹, ›Affe‹, ›Mensch‹ gewinnen dort nicht einfach eine neue Bedeutung, vielmehr fordern sie zur Deutung auf: Rotpeter ist weder Affe noch Mensch und das Urteil ist *nicht* jenes Ende eines Gerichtsprozesses, auf das dieser Begriff gewöhnlich Bezug nimmt – wie also sind sie zu verstehen? In diesem Sinne macht Kafka nicht Jagd auf Dinge, sondern eher auf deren Begriffe, er stellt sie aus und fragt: Was kann das heißen? Er zieht so den Dingen kein neues Gewand über das alte, sondern zeigt sie im Anzug der Vieldeutigkeit, er zeigt das Gewand, *nur Gewand*, und bringt in dieser Ausstellung das Darunterliegende zu Gesicht, zeigt die Wesung des dort sich Verbergenden.

In Kafkas Sprache zerfließt nicht – wie es Adorno annimmt – »das Vieldeutige ins Gleichgültige«²⁹⁸, vielmehr wird das absolut Eindeutige aus seinem Schlaf der immer gleichgültigen Bezeichnung gerissen und vor die Frage geworfen: Was meinen wir da *eigentlich*, wenn wir diese Begriffe benutzen, wie kann es sein, dass das da etwas *ist*, das einen Ausweg findet aus den Begriffsgittern? Es zeigt sich hier ein *Nicht-Etwas*, ein Nichts, das nicht durch sein *Was-Sein*, sein *Et-was-Sein* gekennzeichnet ist, sondern sich durch sein *Da(ss)-Sein* auszeichnet, das nichtig, weil nicht begrifflich fassbar ist. Dies bedeutet jedoch gerade nicht, dass das Ding hier in einer starren Möglichkeit festgesetzt würde; vielmehr zeigt es sich jetzt gerade umgekehrt in seiner Möglichkeit: Der fesselnde Begriff verliert seine Verbindlichkeit und zwischen den möglichen Beschreibungen und dem Ding, dem Mantel und dem Körper, öffnet sich ein Zwischenraum. An diesem Zwischenort bahnt sich das Offene an, eine Öffnung, die die starren Mauern der Begriffe einreißt und zu Fall bringt, um dann in dieses Zerbrochene, in diese Trümmer, das Nichts, das Offen-Bleibende einziehen zu lassen. »Nur indem er den Übergang ins Allgemeine, in eine Regel oder ein Gesetz durchkreuzt, blockiert, zerteilt, hält er an der Möglichkeit einer anderen, einer nicht mehr identifizierenden, das Singuläre nicht mehr subsumierenden Praxis der Sprache und ihres Verstehens fest.«²⁹⁹

So entziehen sich Kafkas Figuren jedem Begriff; zugleich jedoch sind sie auch keine Einzelnen. Der Mann vom Lande, Rotpeter, K.: Sie sind stetig in Frage stehender Begriff und können so nicht im gewöhnlichen Sinne bedeuten, können nicht auf die Dinge zeigen und ihnen durch ihre Bezeichnung Eigenschaften vorschreiben. Hamacher schreibt: »Wie Kafkas Texte vor der Bedeutung, auch ihrer eigenen, unendlich zögern, so absorbieren sie zugleich das von ihr blockierte und durch ihre Hemmung gemehrte Bedeutungspotential in sich selbst. Die Darstellung geht in ihnen unversehens selbst ins Undarstellbare über. Sie übertreten das Gesetz der Zukunft, unvorstellbar zu sein, weil dies Gesetz in nichts als dem schrankenlosen Übertritt in etwas anderes besteht.«³⁰⁰

298 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*, S. 259.

299 Werner Hamacher [1997]: *Die Geste im Namen*, S. 303.

300 Ebenda, S. 290.

Hineingezogen in das Erzählte, ohne Schutz, ohne das Vorgefundene als Beispiel eines Begriffs, einer Regel feststellen zu können, aus allen Zusammenhängen gerissen, finden die Lauschenden sich wieder in einer völlig fremd gewordenen Welt, die Dinge strömen auf sie ein, die Wörter schlagen um sich. Adorno spricht von dem Eindruck, die Geschichten kämen auf ihn zu »wie Lokomotiven«³⁰¹. Die Figuren sind so wenig greifbar wie die Text-Form selbst, die immer nur auf begrifflich Fassbares – so Fabel, Parabel oder Erzählung – hindeutet, ohne ihr dann zu entsprechen. So stellen sowohl die Körper der Figuren als auch der Textkörper selbst dies vermeintlich Greifbare durch das Neue, das sich in ihnen andeutet, immer zugleich wieder in Frage. In ihrer Bezugnahme auf bereits Geschriebenes entfalten Kafkas Texte neben ihrer destruktiven zugleich auch eine kommentierende Kraft; sie erzählen *weiter*, ohne sich dabei von den alten Mauern begrenzen zu lassen. Sie schaffen in dieser Weise einen Zwischenraum zwischen dem Alten und dem Neuen, lassen die alte Schrift in der neuen gewandelt zur Erscheinung kommen, ohne dies Zwischen dadurch abzuschließen. Auch Adorno hebt in Bezug auf Kafkas Schriften dieses Auf-die-Zukunft-gerichtet-Sein hervor, das die Wandelbarkeit alles Erzählten mitdenkt: »Kafkas Gebilde hüteten sich vor dem mörderischen Künstlerirrtum, die Philosophie, die der Autor ins Gebilde pumpt, sei dessen metaphysischer Gehalt. Wäre sie es, das Werk wäre totgeboren: es erschöpfte sich in dem, was es sagt, und entfaltete sich nicht in der Zeit.«³⁰²

Walter Benjamin sieht Kafkas Erzählungen hinweisen auf einen Zustand der Welt, in dem kein Platz mehr für Fragen ist, »weil ihre Antworten, weit entfernt, Bescheid auf sie zu geben, sie wegheben. Die Struktur dieser die Frage weghebenden Antwort ist es, die Kafka gesucht und manchmal wie im Fluge oder im Traum erhascht hat.«³⁰³ Diese Welt also gibt Antwort, ohne die Frage noch als Frage zu stellen, ohne sie überhaupt nur als das der Antwort Vorausgehende zu denken. Sie gibt Antwort, um zu Ende zu bringen. Kafka aber hebt *die Antwort* mit der Frage weg, er stellt die Frage unendlich sich wiederholend immer erneut, es *gibt* für ihn gar keine Antwort, kann auch keine geben, würde sie nämlich schon auf ihren Einsatz warten, wäre die Frage eigentlich niemals gestellt worden. Er »ent-stellt« die allzu gesicherte Gestalt, es bahnen sich immerwährend »Verschiebungen« an, neue »Ordnungen«³⁰⁴: »So bleibt ihm nichts als mit einem Staunen, in das sich freilich panisches Entsetzen mischt, auf die fast unverständlichen Entstellungen des Daseins zu antworten [...]. Kafka ist davon so erfüllt, daß überhaupt kein Vorgang denkbar ist, der unter seiner Beschreibung [...] sich nicht entstellt. Mit anderen Worten, alles, was er beschreibt, macht Aussagen über etwas anderes als sich selbst.«³⁰⁵

301 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*, S. 258.

302 Ebenda.

303 Walter Benjamin [1934]: *Benjamin an Scholem*. In: ders.: Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Hg. v. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1981, S. 76.

304 Walter Benjamin [1934]: *Franz Kafka: Beim Bau der chinesischen Mauer*. In: ders.: Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen. Hg. v. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1981, S. 41.

305 Walter Benjamin [1931]: *Franz Kafka*, S. 41.

Weiterhin beschreibt Benjamin Kafkas Erzählungen als eine »spiegelnde Scheibe«, die längst Vergangenes erscheinen lässt. In diesem Bild aber ist die »Deutung genauso weit vom Spiegel abgerückt wie das gespiegelte Modell« und so »in der Zukunft«³⁰⁶ zu suchen. In dieser spiegelnden Weise wendet sich Benjamin auch selbst Kafkas Schreiben zu: Er vereindeutigt oder erklärt es nicht, er lässt es nicht als Antwort erscheinen und gibt auch selbst keine solche; er betrachtet die Erzählungen als spiegelnde Scheibe zwischen einem Stück alter Erzählung und demjenigen, was sich durch die Scheibe in die Zukunft zu spiegeln vermag: als Frage, als Innehalten, als Zuhören. »Man hat hier an die Form der Haggada zu erinnern: so heißen bei den Juden Geschichten und Anekdoten des rabbinischen Schrifttums, die der Erklärung und Bestätigung der Lehre – der Halacha – dienen. Wie die haggadischen Teile des Talmud so sind auch diese Bücher Erzählungen, eine Haggada, die immerfort innehält, in den ausführlichsten Beschreibungen sich verweilt, immer in der Hoffnung und Angst zugleich, die halachische Order und Formel, die Lehre könnte ihr unterwegs zustoßen.«³⁰⁷ Der Spiegel lässt Vergangenes erscheinen und spiegelt es in die Zukunft hinein, gleich einer Erinnerung, die Altes mit Neuem zusammenbringt, indem sie sich im Jetzt an das Vergangene erinnert. Die Lehre, von der die Schriften fürchten, dass sie ihnen zustoßen könnte, vermag blitzartig in jenem Zwischenraum zu erscheinen, den die Leere zwischen den Kommentaren und den Erzählungen bildet. Angst mögen sie davor haben, dass eine bloß antwortende Lehre dieses Zwischen zu füllen versuchte, eine, die das Erzählte nutzbar machen wollte, geformt und als Antwort zum Mittel der Erklärung degradiert. Zugleich aber besteht die Hoffnung, dass in der Lehre die Leere zum Anklang kommt, ein Raum geöffnet und in seiner Leere belassen wird.

6.3.2 »Zwei Mundvoll Schweigen.«³⁰⁸ Dichtes – dichtendes – Erzählen

*Dicht verdichtet das Gedicht, / schützt den Kern vor Bösen Sinnen. / Schale, wenn der Kern durchbricht, / weis' der Welt ein dichtes Innen.*³⁰⁹ Fast alle Schriften Arendts sind angereichert mit Zitaten, kleinen Erzählungen und Gedichten. Arendt selbst nennt ihr wieder-holendes Zitieren in einem Brief an Kurt Blumenfeld »Perlenfischerei«³¹⁰: »Fast unmöglich, ein Buch oder einen Aufsatz zu finden, in dem Arendt nicht aus Epen, Gedichten oder Romanen zitiert«³¹¹, schreibt Barbara Hahn. Die Schriftstücke stehen dort nicht um eines Schmuckes willen, sondern vermögen vielmehr demjenigen sich anzunähern, von dem

306 Walter Benjamin [1931]: *Franz Kafka*, S. 41.

307 Ebenda, S. 42.

308 Vgl. Paul Celan [1957]: *Sprachgitter*. In: ders.: *Die Gedichte*. Kommentierte Gesamtausgabe. Frankfurt a.M. 2005, S. 99f.

309 Hannah Arendt [1953]: *Ohne Titel*, S. 63.

310 Hannah Arendt [1960]: *Arendt an Blumenfeld*. Unveröffentlichter Nachlass, Arendt-Papiere, Deutsches Literaturarchiv in Marbach; zitiert nach: Elisabeth Young-Bruehl: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, S. 151.

»Man soll sich nicht vor Wiederholung fürchten. Es kann auch ein Wieder-holen sein.« (Hannah Arendt [1950]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 25.)

311 Barbara Hahn: *Die »eigene« und andere Sprachen*. In: Dorlis Blume, Monika Boll, Raphael Gross (Hrsg.): *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*. München 2020, S. 150.

Arendt im jeweiligen Text spricht, bringen in ihrem Versuch eines Ausdrucks dem in Frage Stehenden näher. Sie sprechen dicht – dichtend – dasjenige aus, von dem nichts auszusagen ist, sind ent-fernende Näherung.

Diese wiederholende Geste ermöglicht ein Gespräch zwischen dem dort Zitierten und den Schriften, in die es eingesetzt ist, zwischen dem bereits Gedachten und dem hier niedergeschriebenen neuen Versuch. So bezeichnet Jerome Kohn Kafkas *Er* als »Schlüssel zu Arendts eigenem Denken«³¹²: »Arendts Beschreibung der Kafkaschen Welt ähnelt teils bis in die Wortwahl hinein ihren späteren Analysen der totalitären Gesellschaft. Sie diagnostiziert die reibungslos funktionierende Maschinerie und die Menschen als deren Funktionäre der Notwendigkeit, die dem Wahn unterliegen, sie müssten sich im unbedingten Glauben an Fortschritt und Naturgesetze einem Prozess unterwerfen.«³¹³ In einer Eintragung aus dem *Denktagebuch* scheint es, als sei ihr hier auch die Frage nach dem ›Denken‹ aufgeworfen; so heißt es dort: »Ohne Denken gibt es keine Gegenwart. Und ohne Gegenwart gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft, die sich als solche nur im denkenden Erinnern und Erwarten konstituieren. Ohne den Menschen gäbe es keine Zeit. Der Mensch ist in die unaufhörliche kreisläufige Bewegung des Universums eingebrochen (oder eingelassen); nur weil diese Bewegung auf ihn stösst und gegen ihn anbrandet, wird sie ›gradlinig‹; er ist die Gegenwart, an der sich Vergangenheit und Zukunft scheiden [...]. Und genau dies, der Zwischen-Raum, das Zwischen zwischen Vergangenheit und Zukunft, wird im Denken aktualisiert«³¹⁴. Auch wenn Arendt in *Eichmann in Jerusalem* die »eigentliche Staatsform der Bürokratie« als »Herrschaft des Niemand«³¹⁵ bezeichnet, klingt Kafka mit, der in seiner

312 Jerome Kohn [2001]: *Franz Kafka*. Übers. v. Alexandra Hundt. In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011, S. 238. (Im Folgenden zitiert als: Jerome Kohn: *Franz Kafka*.)

313 Ebenda, S. 239.

314 Hannah Arendt [1969]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 744ff.

Oliver Marchart kritisiert an späterer Stelle, Arendt schrecke vor »einer eigentlich politischen Auslegung dieser Parabel« zurück, weil dies »Bild der Lücke« einzig auf geistige Phänomene bezogen werden könne; er folgert: »In geschichtlicher Zeit würden sich *keine* Zeitlücken ereignen.« (Oliver Marchart [2005]: *Neu beginnen*, S. 52.) Er will dies mit einer Eintragung aus dem *Denktagebuch* belegen, die da lautet: »Die Kafkasche Zeitkonstruktion – die Vergangenheit, die mich nach vorn stösst, die Zukunft, die auf mich zukommt – gilt nur für die denkende Erfahrung, die das Handeln gerade ausgeschlossen hat. Das Handeln greift in die Zukunft und hält sie offen.« (Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 766.)

Dies scheint mir keineswegs eine politische Deutung auszuschließen, sondern *gerade das Politische* zu betonen: Handeln, das ein Neuanfangen ohne Anschluss ist, das abbricht und ein bis dahin undenkbares Neues in die Welt bringt, kann deshalb nicht in einer Zeitkonstruktion angesiedelt werden, weil es an sich ortlos ist, weil mit ihm *eine neue Zeit* beginnt. Marchart sagt in diesem Sinne selbst über den Anfang: »Der wirkliche Anfang *hat* keine Zeit und *ist* keine Zeit, ohne daß er deshalb schon Raum wäre. Er ist Nicht-Zeit: *Jetzt*.« (Oliver Marchart [2005]: *Neu beginnen*, S. 59.) Bei Arendt ist zu lesen: »Was immer man neu anfängt, im Moment des Anfangens selbst ist es, als ob die Zeitfolge überhaupt verschwunden wäre beziehungsweise als ob man selbst aus der kontinuierlichen Zeitordnung herausgetreten sei.« (Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 265.)

315 Hannah Arendt [1964]: *Eichmann in Jerusalem*, S. 59.

Auch in einem Gespräch benutzt sie Kafkas Wort: »[D]ie Bürokratien sind wirklich Herrschaft des Niemand. Und dieser Niemand ist nicht ein wohlwollender Niemand. Wir können niemanden für

Beschreibung eines Kampfes von einer »Gesellschaft von lauter niemand« spricht: »Ich habe niemand etwas Böses getan, niemand hat mir etwas Böses getan, niemand aber will mir helfen, lauter Niemand.«³¹⁶ Durch das Zitieren eines Wortes aus Kafkas Erzählung deutet sie über den Begriff hinaus und so etwas Neues an: Ihr Sprechen er-öffnet, anstatt abschließend zu bezeichnen. Beide Stellen gründen zudem in einer besonderen Denkweise, die für Hannah Arendt charakteristisch ist: Ihre Auseinandersetzung mit der Frage nach den Zeiten wie nach der Herrschaft setzt nicht etwa bei entsprechenden Theorien an; vielmehr nimmt ihr gedanklicher Weg den Ausgang von Erzählungen, die diese Phänomene deuten und deutbar werden lassen, anstatt sie zu definieren. Auch ihre eigenen Auseinandersetzungen wollten keinen Abschluss finden; noch 1970 schreibt Arendt – sie ist jetzt 63 – in Bezug auf Kafkas *Er*: »Diese verschiedenen Zeitbegriffe sind zu analysieren.«³¹⁷

Ähnlich verhält es sich mit einer späteren Eintragung aus dem *Denktagebuch*, die den Titel »Zum Tode Heinrich Blüchers« trägt; statt etwas Bestimmtes über das ›Tot-Sein‹ auszusagen, nähert sie sich ihm in gedichteten Worten: »Einer zog aus mit dem, was ihm zu eigen/Mit Erde und Pferd, mit Langmut und Schweigen./Dann kamen noch Himmel und Geier dazu.«³¹⁸ Es handelt sich um einen Ausschnitt der *Ballade von Mazzeppa* von Bertolt Brecht. Auch Brechts Zeilen aus der *Dreigroschenoper* »Denn die einen sind im Dunkeln/Und die andern sind im Licht/Und man siehet die im Lichte/Die im Dunkeln sieht man nicht«³¹⁹ scheinen mir in engstem Zusammenhang mit Arendts Gedanken zu Öffentlichkeit und Privatem zu stehen – das Bild des dunklen Ortes, der jene sich dort Befindlichen unsichtbar und weltlos macht, und des hellen, lichtdurchfluteten Ortes, an dem die Menschen als sie selbst erscheinen können, findet sich vielfach in der *Vita activa*.³²⁰ Sein Gedicht *An die Nachgeborenen* könnte Arendt als Versuch einer Antwort auf die Frage gegolten haben, was dies für Zeiten seien, in denen wir leben: »Wirklich, ich lebe in finsternen Zeiten!/[...] Mein Essen aß ich zwischen den Schlachten/Schlafen legt ich mich unter die Mörder/Der Liebe pflegte ich achtlos/Und die Natur sah ich ohne Geduld./So verging meine Zeit/Die auf Erden mir gegeben war.«³²¹ In diesen finsternen Zeiten Licht zu geben – so schreibt Arendt in ihrem Vorwort zu *Von Menschen in finsternen Zeiten* – vermögen allein jene »Männer und Frauen«, die »unter beinahe allen Umständen in ihrem Leben und ihren Werken [Lichter] anzünden und über der ihnen auf der Erde gegebenen Lebenszeit leuchten lassen. Ob das Licht dieser Menschen [sc. jene dort Porträtierten] das einer Kerze oder einer strahlenden Sonne war:

das, was geschieht, verantwortlich machen, weil es für die Taten und Ereignisse eigentlich keinen Urheber gibt.« (Hannah Arendt [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 102.)

- 316 Franz Kafka [1912]: *Beschreibung eines Kampfes* (Fassung B). In: ders.: *Beschreibung eines Kampfes und andere Schriften aus dem Nachlaß in der Fassung der Handschrift*. Frankfurt a.M. 1994, S. 113.
- 317 Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 766.
- 318 Bertolt Brecht [1926]: *Ballade von Mazzeppa*. In: ders.: *Die Gedichte*. Frankfurt a.M. 2003, S. 235./ Hannah Arendt [1970]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 797.
- 319 Bertolt Brecht [1928]: *Die Dreigroschenoper*. Berlin 1968, S. 109.
- 320 Vgl. Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 64/77/87.
- 321 Bertolt Brecht [1934–38]: *An die Nachgeborenen*. In: ders.: *Die Gedichte*. Zusammengestellt von Jan Knopf. Frankfurt a.M. 2000, S. 267f./Hannah Arendt: *Der Dichter Bertolt Brecht*. In: Gottfried Bermann Fischer/Peter Suhrkamp (Hg.): *Die neue Rundschau* (61/1/1950), S. 58ff.

Das Vermögen wir mit unseren so sehr an die Dunkelheit gewöhnten Augen wohl kaum zu sagen.«³²² Marie Luise Knott gibt eine Begebenheit wieder, von der Arendt in Bezug auf Brecht berichtet: Sein Gedicht *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration* habe eine tragende, politische Rolle gespielt; dort heißt es: »Daß das weiche Wasser in Bewegung,/Mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt./ Du verstehst, das Harte unterliegt.«³²³ Arendt berichtet, dass dies Gedicht »zirkuliert«, das heißt, Benjamin machte es unter seinen Freunden bekannt, sodass Blücher wie Benjamin, als sie nach Kriegsbeginn 1940, als »feindliche Ausländer« interniert wurden, das Gedicht im Lager rezitieren konnten. Die Nachricht vom siegreichen Wasser, heißt es bei Arendt, verbreitete sich in den Lagern wie ein Lauffeuer, eine frohe Botschaft, die »weiß Gott, nirgends dringender benötigt wurde als auf diesen Strohsäcken der Hoffnungslosigkeit.«³²⁴ An dieser Geschichte nun zeigt sich für Knott »die eigenartige Wirkkraft von Poesie«, denn: »Ein einfacher, prosaischer Aussagesatz hätte nie zum »Lauffeuer« werden können.«³²⁵

Vom Tod ihres Mannes Heinrich Blücher spricht Arendt erneut an anderer Stelle – zunächst heißt es im *Denktagebuch*: »1971. Ohne Heinrich. Frei – wie ein Blatt im Wind« – dann wiederholt sie den Ausspruch in einem Brief an Mary McCarthy: »Während der letzten Monate habe ich mir selbst oft gedacht – frei wie ein Blatt im Winde (eine deutsche Wendung).«³²⁶ Am Ende dieses Briefes heißt es dann: »Laß mich noch einmal auf das »Blatt im Winde« zurückkommen. Es ist natürlich nur halbwehr. Denn andererseits ist da das ganze *Gewicht* der Vergangenheit (*gravitas*). Und was Hölderlin einmal in einer schönen Zeile sagte: Und vieles/Wie auf den Schultern eine/Last von Scheiten ist/ Zu behalten. Kurz: Erinnerung«³²⁷. Diese »deutsche Wendung« deutet vieles an: Leichtigkeit, Bewegtheit, Ungebundenheit, auch: Ohnmacht, Verlorenheit, Haltlosigkeit. Sie sagt mehr als die Worte, aus denen sie besteht, mehr als jene »toten Buchstaben«, die an die Stelle dessen [treten], was einen flüchtigen Augenblick lang wirklich »lebendiger Geist« war.«³²⁸ Sie selbst sind lebendiger Geist, insofern sie in ihrer Auslegbarkeit immer über sich hinaus in das Leben weisen. *Jeder Satz spricht: deute mich, und keiner will es dulden.*³²⁹ Diesem Bild des Blattes lässt sie dann noch einige Zeilen Hölderlins folgen,

322 Hannah Arendt [1968]: *Vorwort*. In: dies.: *Menschen in finsternen Zeiten*. Hg. v. Ursula Ludz. München 1989, S. 10.

323 Bertolt Brecht [1939]: *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration*. In: ders.: *Die Gedichte*. Zusammengestellt von Jan Knopf. Frankfurt a.M. 2000, S. 225.

324 Hannah Arendt: *Quod Licet Jovi. Reflexionen über den Dichter Bertolt Brecht und sein Verhältnis zur Politik*. In: Merkur 23 (Juni/Juli 1969), S. 638; zitiert nach: Marie Luise Knott: *Die »Verlorene Generation« und der Totalitarismus. Hannah Arendt liest Bertolt Brecht*. In: Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 55.

325 Marie Luise Knott: *Die »Verlorene Generation« und der Totalitarismus. Hannah Arendt liest Bertolt Brecht*. In: Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007, S. 55.

326 Hannah Arendt [1971]: *Brief an Mary McCarthy*. In: Hannah Arendt und Mary McCarthy: *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975*. Übers. v. Ursula Ludz/Hans Moll. Hg. v. Carol Brightman. München 1995, S. 425.

327 Ebenda, S. 426.

328 Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 113f.

329 Theodor W. Adorno [1953]: *Aufzeichnungen zu Kafka*, S. 256.

fügt dessen Leichtigkeit Wind nun die »Last von Scheitern« hinzu, die Erinnerung bedeuten kann – deutet dann selbst aus: »Kurz: Erinnerung«, was nur angedeutet werden kann, was sie selbst bloß angedeutet hat durch ihre »Wendungen«. In solchem Sprechen ist der Raum deutlich zu errahnen, der der Frage danach zukommt, was »Erinnerung« sei.

Am Ende ihrer Schrift über das Denken sagt Arendt, sie sei »eindeutig denen beigetreten, die [...] versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit ihren Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren. Eine solche Demontage ist nur möglich, wenn man annimmt, dass der Faden der Tradition gerissen sei und wir ihn nicht erneuern können. Historisch gesehen, ist eigentlich die Tausende von Jahren alte römische Dreieinigkeit von Religion, Amtsmacht und Tradition zusammengebrochen. Der Verlust dieser Dreieinigkeit zerstört nicht die Vergangenheit, und die Demontage selbst ist nicht destruktiv; sie zieht nur Konsequenzen aus einem Verlust, der eine Tatsache ist und als solche nicht mehr Bestandteil der »Ideengeschichte«, sondern unserer politischen Geschichte, der Geschichte unserer Welt. Verlorengegangen ist die Kontinuität der Vergangenheit, wie sie von einer Generation auf die andere überzugehen und dabei eine Eigenständigkeit zu entwickeln schien. [...] Man hat dann immer noch die Vergangenheit, aber eine zerstückelte Vergangenheit, die ihre Bewertungsgewißheit verloren hat.«³³⁰ Dieser Traditionsbruch, der allem selbstverständlichen Verlauf ein Ende setzte, ist aber – wie schon angeführt – nur dann »eine Katastrophe [...], wenn man annimmt, Menschen wären eigentlich gar nicht in der Lage, Dinge an sich selbst zu beurteilen, ihre Urteilskraft reiche für ein ursprüngliches Urteilen nicht aus; man könnte ihr nicht mehr zumuten, als bekannte Regeln richtig anzuwenden und bereits vorhandene Maßstäbe sachgemäß anzulegen.«³³¹ Es geht nun also nicht darum, eine Geschichte als Ganze zu erzählen, sondern jene gefischten Perlen und Korallen als Einzelne zu bergen, sie als Einzelne auszulegen, von ihnen ausgehend das Neue zu erzählen. Über Brechts »Stellung zur Tradition« schreibt Arendt, sie zeige sich »in seinen Parodien auf klassische Gedichte«: »[D]ichterisch unantastbar sind die Chöre in der *Heiligen Johanna der Schlachthöfe* oder die »Liturgie vom Hauch«, eine Parodie auf »Über allen Gipfeln ist Ruh«. Goethes Gedicht wird hier benutzt, um zu zeigen, daß die Ruh« unter anderem auch besagt, ruhig mitanzuschauen, wie eine alte Frau verhungert; daß »die Vöglein im Walde« auch deshalb schweigen, weil sich Schweigen verbreiten soll über den Mord an einem Mann, der nicht ruhig war und der nicht schwieg. In diesen Parodien gibt sich eine außerordentliche Ehrfurcht vor dem Überlieferten kund [...]; [es richtet sich] weniger gegen die Tradition selbst als gegen diejenigen, welche uns mit ihrer Hilfe über unsere eigenen Probleme beruhigen möchten, gegen die Klassizisten und nicht gegen die Klassiker.«³³²

330 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 207f.

331 Hannah Arendt [1956-57]: *Was ist Politik?*, S. 22f.

332 Hannah Arendt [1950]: *Der Dichter Bertolt Brecht*. In: Gottfried Bermann Fischer/Peter Suhrkamp (Hg.): *Die neue Rundschau* (61/1/1950), S. 58ff.

Alles Denken, so schreibt Arendt, »überträgt«, [ist] metaphorisch«³³³. Denken heißt nicht rechnen, vergleichen, auswerten, sondern verstehen wollen, Sinnsuche. In all den dichtenden Versuchen, sich aus der beengenden Sprache freizusprechen, über sie hinauszukommen, liegt also der Weg aus dem Selbstverständlichen. In diesem Sinne könnte solch dichtendes Sprechen das Gute ausdrücken, indem es in Frage stellt und ins Gespräch führt. Arendts Frage: »Könnte nicht vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?«³³⁴ könnte demnach gerade in solch dichte(nde)s Denken führen, das auch sie selbst in all ihrem Schreiben begleitet und angeleitet, vor neue Fragen und das Fragen an sich gestellt hat. Von der Gründung einer Politologie – ich möchte hier erneut vorschlagen: einer *philosophischen Politik* – heißt es an anderer Stelle: »Um eine Wissenschaft von der Politik zu gründen, muss man zunächst alle philosophischen Aussagen über den Menschen unter der Annahme überdenken, dass *Menschen*, und nicht der Mensch, die Erde bewohnen. Die Gründung der Politikwissenschaft verlangt eine Philosophie, für die Menschen *nur* im Plural existieren. Ihr Feld ist die menschliche Pluralität. Ihre religiöse Quelle ist die zweite Schöpfungsgeschichte – er schuf nicht Adam und Rippe, sondern: er »schuf *sie* einen Mann und ein Weib«. In diesem Bereich der Pluralität, der der politische Bereich ist, muss der Mensch all die alten Fragen stellen – was ist Liebe, was ist Freundschaft, was ist Verlassenheit, was ist Handlung, Denken.«³³⁵

Diese Fragen erstehen und bleiben, sie begleiten in und durch die Dichtung, werden durch ihr Weitertragen und Auslegen dichter und dichter. Sie sind es, die dem Bösen Einhalt gebieten, indem sie die Menschen als Menschen erscheinen lassen. Erzählung wie Dichtung stellen sich dem gewöhnlichen, verallgemeinernden Sprechen entgegen, indem sie sprechend den Ort gründen, an dem die menschliche Sprache zur Sprache kommt; hier zeigt sie sich als einzigartige, als absolut deut- und bedenkbar. Einzig ein solches Sprechen vermag es, die Pluralität mitzudenken, weil es immer neue Versuche zu verstehen einfordert und auf Erklärung verzichtet. Die von ihm gewährte Offenheit schafft einen Zwischenraum für immer neue Auslegungen und bewahrt auf diese Weise sowohl das Denken als auch das Urteilen vor dem Schicksal, sich in einer endlosen Kette logischer Folgerungen aufzulösen. Dies Erzählen, das sprechend die Lücke schafft, das nicht lehrt, sondern leert, das dem absolut Verschiedenen einen Raum eröffnet, kann schwerlich definiert, es kann lediglich versucht werden: im Deuten angedeutet. Mit dem Versuch einer Deutung Kafkas und der Wiedergabe von Arendts eigenen Deutungen und Andeutungen, ihrem eigenen dichtenden Sprechen, ist auf den vorigen Seiten ein Standpunkt angezeigt worden, der – vielleicht – einen Blick auf die Frage eröffnen kann.

Solch weitergetragene Fragen sind es, die die Lücke der Deutung offenhalten, die zum Denken anhalten und so Gegenwart schaffen – die einzige Zeit in der die Men-

333 Hannah Arendt [1969]: *Denktagebuch, Zweiter Band*, S. 728.

334 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 15.

335 Hannah Arendt [1953]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 295. [Übersetzung der Autorin.]

schen *sind*. Ohne dieses Sein gäbe es ihn gar nicht, diesen Zeitpunkt, dieses Jetzt; es gäbe »keinen Unterschied zwischen Vergangenheit und Zukunft, sondern nur ewigen Wandel«³³⁶. Der (er)dichte(te) Raum des Denkens könnte eine Welt schaffen, in der Menschen leben, in der sie als Neue das Neue zu denken vermöchten. Dieses Neue, das es dort zu erdenken, zu ersprechen – auch: zu erschweigen – gilt, ist nicht klar zu benennen, nicht sichtbar oder vorzeigbar. So ist das dichtende Erzählen fähig »in der dunklen Leere einen Ort zu finden, wo der Strahl des Lichts ohne daß dies vorher zu erkennen gewesen wäre, kräftig aufgefangen werden kann«³³⁷. Es ist die Möglichkeit – *die Möglichkeit selbst* –, nach der das dichte(nde) Sprechen ruft:

*Aus unbeschreiblicher Verwandlung stammen
solche Gebilde –: Fühl! und glaub!*

*Wir leidens oft: zu Asche werden Flammen;
doch, in der Kunst: zur Flamme wird der Staub.*

*Hier ist Magie. In den Bereich des Zaubers
scheint das gemeine Wort hinaufgestuft*

...

*und ist doch wirklich wie der Ruf des Taubers,
der nach der unsichtbaren Taube ruft.*³³⁸

336 Hannah Arendt [1973-75]: *Vom Leben des Geistes*, S. 203.

337 Franz Kafka [1918]: *Oktavheft H*. In: ders.: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a.M. 1992, S. 75f.

338 Rainer Maria Rilke [1924]: *Magie*. In: ders.: *Die Gedichte*. Frankfurt a.M. 2006, S. 820.

In der *Vita activa* nimmt Arendt auf Rilkes Gedicht Bezug: »Alles Verdinglichen ist Verwandlung und Transformation, aber die vergegenständlichende Verdinglichung, die das Kunstwerk dem ihm zugrundeliegenden Inhalt zufügt, ist eine Transfiguration, eine Metamorphose so radikaler Art, daß es ist, als könne in ihm der natürliche Lauf der Dinge umgekehrt werden – als gäbe es Gebilde, die aus so ›unbeschreiblicher Verwandlung stammen‹, daß die Flammen des Herzens, in sie gerettet, nicht mehr zu Asche werden, ja daß noch der Staub der Vergänglichkeit in ein immerwährendes Feuer entflammt.« (Hannah Arendt [1958]: *Vita activa*, S. 203f.)

VII. »Eine Unbedingtheit des Sprechens.«¹

Auf-Schlussworte

In jedem Augenblick aber, in dem ein Mensch seinen Weg geht aus Unbedingtheit, ist in der Zeit, was doch die Zeit tilgt. Keine Vergangenheit kann ihm sagen, wie er sich zu verhalten habe. Erweckt im Lichte erinnertes Vergangenes hat er es selbst zu entscheiden. Weil Selbstsein nur in Einheit mit dem Sein in seiner Zeit ist, so drängt es in allem Widerstand gegen seine Zeit doch zu der Entschiedenheit, nur in dieser Zeit leben zu wollen.

Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit

Nach den Menschen zu fragen muss den Versuch bedeuten, diese nicht unter den einen Begriff zu bringen, sondern sich ihnen als absolut Verschiedenen anzunähern. Es hat sich gezeigt, dass all jene menschlichen Fähigkeiten, um die Arendts Schriften kreisen, den Eigenschaften, die sie dem Bösen zuordnet, gerade entgegenstehen: In diesem Sinne hat sich die anfangs ausgesprochene Annahme, Arendts Schriften fragten allesamt nach dem Guten – dem Menschlichen der Menschen – als evident erwiesen. Dieses Gute zeigt sich als in mehrfacher Weise angewiesen auf die Sprache: Im Sprechen begegnen wir uns selbst und den Anderen und werden so erst *Menschen*. Ein Sprechen aber nicht als bloße Verlautung, sondern als eines, das sich der Einzelheit der *Sprechenden*, der *Angesprochenen* und des *Gegenstandes der Frage* bewusst ist, ein Sprechen, das die Möglichkeit und den Anfang mitdenkt, die in jedem Fragen liegen, ein Sprechen, das schweigt. Im Gegensatz zu der oft geäußerten Annahme anderer Arendt-Lektüren, sind also das *Wer*, *Wie* und *Was* der Frage absolut wesentlich für den Versuch, das Gute im Arendt'schen Sinne zu verstehen.

Gefahr für die absolute Verschiedenheit bedeutet jede Selbstverständlichkeit, die diese in sich aufheben und in ihrem Strom mitreißen will. Die Fraglosigkeit einer sol-

1 Hannah Arendt: *Fernsehgespräch mit Günther Gaus*, S. 71.

chen Logik ist hinreißend durch die Antwort, die sie bereithält und die Sicherheit, die sie verspricht. In einem Gespräch antwortet Arendt auf die Frage, warum so viele Menschen an einem »deterministischen Denken« festhielten und die Geschichte als etwas verstünden, das nicht »anders [hätte] passieren können«: »Sie haben Angst, Angst davor, Angst zu haben. [...] Sie haben Angst vor der Freiheit.«² Diese Angst ist heute noch gewachsen, in einer Zeit, da alles Menschliche so vergleich- und ersetzbar erscheint: dem Denken steht eine »Künstliche Intelligenz«, dem Urteilen Unmengen »Expertenwissen«, dem Erzählen eine Sprache gegenüber, die nur noch als Zeichensystem verstanden ist und dementsprechend so *ein*-deutig wie möglich sein soll. Der Zeit einer nahezu betäubten Gesellschaft, die sich im Paradies der Selbstverständlichkeiten so fraglos eingerichtet hat, dass eine andere Welt kaum mehr denkbar scheint – so dass als einziger Ausweg die Ablehnung jeder gemeinsam erfahrbaren, objektiven Welt zu bleiben scheint. Das Böse, das Arendt in ihren Studien zum Totalitarismus entdeckt, zeichnet sich in ebendieser Weise aus durch ein willenloses Anheimgen an den Ruf der Zeit und genau dieses Denken eines unaufhaltsamen Prozesses erscheint gegenwärtig so übermächtig wie nie. Die Frage muss demnach heute lauten: Was kann erneut die Lust am Urteil wecken, die einen Ausbruch aus dem Paradies – und dann eben auch den Aufbruch ins Unbekannte – bedeuten würde? Mit Arendt muss die Antwort lauten: ein politischer Raum, der nicht Fragen stellt, die Technik und Wissenschaften besser zu lösen imstande sind, der also die Menschen immer schon als Übertrumpfte empfängt, sondern einer, in dem solche Fragen gestellt werden, die eben nur die Menschen *als Menschen* zu besprechen und beurteilen imstande sind, solche Fragen, die des Schweigens und des menschlichen Zwischenraums bedürfen.

Arendt spricht davon, »dass die Neuzeit mit der Frage: Wie? die Frage: Warum? ersetzt hat«, davon, dass es sich dabei aber nicht etwa um einen »neuen Wahrheitsbegriff« handle, sondern gerade um ein »Desinteressement an Wahrheit: Ich will nicht wissen, warum etwas ist, und *auch nicht*, wie es zustande kam, sondern: *Wie kann ich [etwas] machen?*«³ Hat der Sturm des Vorwärtkommens einmal unsere Flügel ergriffen, ist die Frage als Frage überflüssig geworden, geht es nicht mehr um Bedeutung, sondern einzig um Effizienz und ein unendlicher Prozess hat seinen Anfang genommen: »Zu unterscheiden sind das Um-zu und das Um-willen: Das erstere gibt den Mittel-Zweck-Zusammenhang, das zweite den Sinn und die Bedeutung. Sinnlosigkeit entsteht nicht, wenn die Mittel zum Zweck werden, sondern der Zweck die Stelle der Bedeutung einnimmt. Der Mittel-Zweck-Zusammenhang ist seinem Wesen nach unendlich: Jeder Zweck kann wieder Mittel werden und wird es unweigerlich. Nur das Um-willen ist ausserhalb des Prozesses des Herstellens und der Herstellbarkeit.«⁴ Was hier also verloren geht, ist die Bedeutung und so auch die Deutbarkeit, die uns als Menschen die Macht verleiht, »von Neuem anzufangen«⁵. In einer Zeit, die wir dem digitalen Zeitalter unterordnen, einer Zeit, in der nahezu alles binär und damit absolut endlich und

2 Hannah Arendt [1973]: *Fernsehgespräch mit Roger Errera (Oktober 1973)*. In: Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. München 2006², S. 122.

3 Hannah Arendt [1955]: *Denktagebuch, Erster Band*, S. 547.

4 Ebenda, S. 517.

5 Walter Benjamin [1933]: *Erfahrung und Armut*, S. 215.

vergleichbar erfassbar scheint, ändert sich zwangsläufig unser Blick auf die Menschen: Wenn die Welt endgültig algorithmisch erfassbar scheint, wird menschliches Handeln unnötig, wie auch die Welt selbst, der erdachte – verbesserbare – Welten gegenüberstehen und letztlich der Mensch, dessen lösungsorientiertes Tun nun von Maschinen besser zum Ziel geführt werden kann. Diese Entwicklungen zeigen die Menschen nicht mehr als Handlungsfähige, die durch das Gute auf dem rechten Weg gehalten werden müssen, sondern als Ohnmächtige, die sich nur retten zu können glauben durch eine Verallgemeinerung ihrer Selbst, ein blinzeln des Verschmelzen mit dem Prozess, den sie dann Leben nennen.

Wenn das Böse also im Selbstverständlichen, Notwendigen und Allgemeinen liegt, kann ihm nicht mehr mit einem Guten begegnet werden, das durch Regeln von der Versuchung abhält, sondern muss diesem Willen-losen ein Willen entgegengehalten werden – nicht aber das zielgerichtete Wollen einer Bewegung, sondern eines, das sich gerade der *Offenheit* aussetzt. Mary McCarthy findet ein schönes Bild: »Dieser Raum, den Hannah Arendt in ihrem Werk schafft und in den man sich hineingeben kann – mit dem erhellenden Gefühl, das man hat, wenn man durch einen Bogen in ein befreites Gebiet geht!«⁶ Das Gute liegt also – und das ist das wirklich Verwunderliche und Herausragende – als *Sprechen* doch zugleich auch immer im *Aussetzen des Sprechens*, im Schweigen. Denken ist Denken nur, wenn es zuhört: wenn die Denkende in sich selbst einen Zwischenraum schafft, der über das Gedachte hinausweist, der der Verfestigung des bereits Gedachten entgegensteht. Dies konnte durch Benjamins Namensprache noch deutlicher zum Vorschein kommen: Das Einzelne denken heißt immer vor allem, ihm zuzuhören, es nicht *als etwas* zu benennen, sondern es *als es selbst* wahrzunehmen. In dieser Weise bedarf auch das Urteilen – das gerade im gemeinsamen Gespräch besteht – des stillschweigenden Zwischenraums, denn hier ist der Ort, an dem das Neue entstehen kann, aus den Urteilen der Vielen zwar, *es selbst* aber dennoch nur *zwischen* ihnen. Auch hier konnte Benjamins Denken der Übersetzung eine Ansicht hinzufügen, die der Frage ein Stück näherbrachte: die Übersetzung, die das Eine kommentiert – nicht, um es weitreichender nutzbar zu machen, sondern um durch einen neuen Standpunkt wieder einen Zwischenraum zu schaffen, der *diesem Einen* Raum schafft. Zuletzt hat sich in beider Denken der Erzählung gezeigt, dass diese keine Dienerin der Geschichte ist, die Geschehenes festhält und aufbewahrt, sondern gerade dann den Menschen zugehört, wenn sie in und um sich Raum schafft für neue Bedeutung und so aus ihr selbst dann erzählend ein neuer Anfang erwachsen kann.

Das Gute liegt gerade *nicht* darin, festzusetzen und Gehorsam zu fordern, sondern aufzubrechen und der Möglichkeit wieder Raum zu schaffen, die jeder Mensch in die Welt bringt. Demnach könnte man vielleicht annehmen, Arendts Gedanken würden geradezu eine Anti-Moral bedeuten und so zur *Moral* gerade *nichts* zu sagen haben; genau das Gegenteil aber ist der Fall: Weil das Böse heute in solch neuem Gewand erscheint, ist es *gerade jetzt* an der Zeit, nach dem Guten zu fragen. Dieses Gute kann heute keinesfalls in einer Übernahme von Macht liegen, die zum Verfolg der eigenen Idee dem

6 Mary McCarthy [1972]: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto*, S. 115.

rasenden Prozess die letzten Keile entreißt, sondern muss gerade Abbruch und Stillstand bedeuten. Bei Benjamin heißt es: »Marx sagt, die Revolutionen sind die Lokomotive der Weltgeschichte. Aber vielleicht ist dem gänzlich anders. Vielleicht sind die Revolutionen der Griff des in diesem Zuge reisenden Menschengeschlechts nach der Notbremse.«⁷ Anfang ist heute einzig denkbar, wenn ihm ein Ende vorausgeht.

Im Sinne des Ausspruchs Nietzsches, mit dem diese Ausführungen ihren Anfang nahmen, bedeutet dies Anfangen aber nicht, es bloß als Ende einer Unfreiheit zu begreifen – als eine *Freiheit von* –, sondern als *Freiheit zu*: »Hell aber soll mir dein Auge künden: frei wozu?!« Frei vielleicht, um jenen »miteinander kommunizierenden Zeitströmen«⁸, von denen oben die Rede war, mit einer »Unruhe im Denken« zu begegnen und herauszufinden, welche Fragen *jetzt und heute* drängend sind. In dieser Weise in die Frage drängen uns heute sowohl eine Politik, die immer mehr auf Expertenwissen und immer weniger auf einem gemeinschaftlichen Denken und Urteilen beruht, als auch eine Technik, die fast jeden Raum ermessen hat und offenbar auch nicht davor Halt machen will, den Menschen selbst zur Gleichung zu machen. Diese scheinbar unaufhaltsamen Fortschritte sind wohl die heutigen »verwüstenden Sandstürme«⁹, vor denen nur die menschlichste aller menschlichen Fähigkeiten – das Sprechen – Rettung verspricht. Die Gefahr scheint groß, dass die »organisierte Verlassenheit« unserer Tage, die die Verallgemeinerung der Menschen in einen bloß vergleichbaren – wenn auch als *besonderen* vermarkteten – Typus hervorbringt, »die uns bekannte Welt, die überall an ein Ende geraten scheint, [...] verwüste[t], bevor wir die Zeit gehabt haben, aus diesem Ende einen neuen Anfang erstehen zu sehen, der an sich in jedem Ende liegt, ja, der das eigentliche Versprechen des Endes an uns ist«¹⁰.

Die heutige Technik scheint es möglich zu machen, der Idee eines vollkommen verbesserbaren Menschen, die jene eines absolut verschiedenen negieren und unnötig erscheinen lassen muss, immer näherzukommen. So wird dem Ziel der Gefühlsethik, den Menschen durch Empathie *besser* zu machen, heute durch sogenannte »Empathie-Maschinen« entsprochen. Diese ermöglichen mittels audiovisueller Immersion, dass die Einfühlung in den anderen Körper nicht mehr innerhalb der eigenen Vorstellungskraft geschieht, sondern »tatsächlich« ins Bild gesetzt wird: Im Blick auf den eigenen Körper zeigt sich ein anderer. Auf diesem Weg sollen Schlagende sich in Geschlagenen einfinden, Ausländerfeindliche in Geflüchtete. Man könnte nun annehmen, es bestünde eine Ähnlichkeit zu Arendts Ausführungen zum Urteilen, wenn sie schreibt: »Eine Meinung bilde ich mir, indem ich eine bestimmte Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachte, indem ich mir die Standpunkte der Abwesenden vergegenwärtige und sie so mit repräsentiere.«¹¹ Dass es hier um etwas gänzlich anderes geht, wird in der Weiter-

7 Walter Benjamin [ca. 1942]: *Anmerkungen (zu Über den Begriff der Geschichte)*. In: ders.: *Gesammelte Schriften* I/3: *Abhandlungen*. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991, S. 1232.

8 Martin Saar [2018]: *Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit*, S. 15.

9 Ebenda, S. 978.

10 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 979.

11 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

führung des Gedankens deutlich: »Dieser Vergegenwärtigungsprozess akzeptiert nicht blind bestimmte, mir bekannte, von anderen vertretene Ansichten. Es handelt sich hier weder um Einfühlung noch darum, mit Hilfe der Vorstellungskraft irgendeine Majorität zu ermitteln und sich ihr dann anzuschließen. Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir nun von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden.«¹² Hannah Arendt spricht davon, *als man selbst* den Standpunkt einer Anderen einzunehmen, als eine absolut Verschiedene also. Eine solche aber muss die virtuelle Realität – die gerade jede in sie Eintauchende als *Identische* einschätzt und die *immer selbe Situation* vorführt, um das *immer gleiche Gefühl* auszulösen – ja gerade verschleiern und abdecken. Das Gute läge im Falle dieser Maschinen einzig im unmenschlichen Ergebnis eines Prozesses, der das Eigene gerade austreiben will, um Gleichheit zu ermöglichen. Wenn nun das Ergebnis solcher Entwicklungen ist, dass Gewalt abnimmt, es vielleicht gar gerechter zuginge in der Welt, welche Schlüsse wären daraus zu ziehen? Wäre die Welt *gut*, wenn sie in dieser Weise *verbessert* wäre?

Die wesentliche Frage ist, ob *das Menschliche* versucht werden muss, da in diesem – und allein dort – das Gute liegt, oder ob wir uns, um das Gute *erreichen* zu können, gerade von allem Menschlichen abwenden, ja – die Menschen vielleicht gar überwinden werden müssen. Von dieser Bedrohung spricht Arendt in der *Vita activa*: »Sollte sich herausstellen, [...] daß wir erheblich mehr erkennen und daher auch herstellen können, als wir denkend zu verstehen vermögen, so würden wir wirklich uns selbst gleichsam in die Falle gegangen sein, bzw. die Sklaven – zwar nicht, wie man gemeinhin glaubt, unserer Maschinen, aber – unseres eigenen Erkenntnisvermögens geworden sein, von allem Geist und allen guten Geistern verlassene Kreaturen, die sich hilflos jedem Apparat ausgeliefert sehen, den sie überhaupt nur herstellen können«¹³. Bedrohlich an der fortschreitenden Technik sind nicht die Entwicklungen selbst, sondern ist die Betrachtungsweise der Menschen, die daraus erwächst, ist *unser Blick auf uns selbst*. Wenn die *Menschen* nur noch um ihrer Erhaltung willen – als Problemlöser – in der Welt sind und *Welt* nichts mehr meint als Umwelt, die es aus demselben Grund zu erhalten gilt, kann einer bloß lösenden Politik und Technik nichts mehr entgegengesetzt werden, bleibt nur noch ein Mitschwimmen und der Versuch, den Widerstand so gering wie möglich zu halten. Wir denken Politik heute als Raum, in dem möglichst viele Ähnliche sich zusammentun, um Probleme aus der Welt zu schaffen und diese so zu verbessern. Solche Gerichtetheit auf das Lösen von Problemen aber muss jeden Neuanfang ausschließen, weil diese ja als Neuanfang gerade auf kein Ziel hinarbeiten kann. Bei Arendt heißt es über die »Problem-Löser«, die Einzug in die Politik gehalten hätten, diese würden »gewöhnlich [mit] drei ›Möglichkeiten‹« rechnen, »nämlich A, B und C, wobei A und C extreme Gegensätze bedeuten, B aber die mittlere ›logische Lösung‹ des Problems. Das Trügerische solchen Denkens beginnt damit, daß man die Wahl reduziert auf sich gegenseitig ausschließende Alternativen; die Wirklichkeit selber präsentiert uns niemals so sauber die Voraussetzungen für logische Schlüsse. Die Denkweise, die A und C als unerwünscht darstellt und sich daher auf B festlegt, dient kaum einem anderen Zweck,

12 Hannah Arendt [1967]: *Wahrheit und Politik*, S. 342.

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

als den Verstand abzulenken und die Vielzahl wirklicher Möglichkeiten zu verdecken.«¹⁴ Das Neue, für das das Alphabet keinen Buchstaben bereithält, ist innerhalb einer solchen logischen Abwägung nicht denkbar, es ist unmöglich und in seiner Unberechenbarkeit unerwünscht. Für Arendt ist Politik gerade dieser Raum des Unvorhersehbaren, in dem die absolut Verschiedenen – in gegenseitiger Anerkennung ihrer rechtlichen Gleichheit – sich begegnen und unterschiedliche Gesichtspunkte, Interessen und Verständnisse der Welt zusammenbringen. Dementsprechend muss das Politische gerade in dem Versuch liegen, diese Einzelnen nicht als Gleiche oder Sich-Entgegengestellte wahrzunehmen, sondern Raum für ein gemeinsames Handeln dieser so ganz Verschiedenen zu bieten.

Um sich heute dem Guten – dem radikal Menschlichen – entgegen-zu-sprechen, dem Bösen – dem Selbstverständlichen und Oberflächlichen – etwas entgegenzusetzen, müssen Arendts Gedanken nicht mit ihr gegen sie gedacht und auch nicht umgedacht werden. Vielmehr sollte es darum gehen, ihr Verständnis des Menschlichen der Menschen in unsere Zeit zu denken, *uns* in ihrem Denken verstehend zu begegnen. Wir müssten dann versuchen, ihren Standpunkt einzunehmen, um auf unsere Gegenwart zu schauen – dieses Jetzt durch ihre Ideen blitzhaft erhellt zu sehen. In ihrem Denken einer *absoluten Verschiedenheit* liegt der Bruch mit allem Verallgemeinernden, Unhinterfragbaren – mit allen Ismen. Anstatt für mehr Antagonismen zu werben, müsste die Voraussetzung einer Gesellschaft in Arendts Sinne sein, dass sie sich jeder Gruppierung, die die Vielen unter einem Namen subsumiert, versperrt, dass sie die absolute Verschiedenheit jedes ihrer Mitglieder niemals übergeht. Die Voraussetzung wäre eine Zusprache an die Offenheit der Frage, daran, dass niemand ein abschließendes Urteil trifft, um eine Gruppe zu gründen, sondern dass die Gruppen gegründet werden, um gemeinsam zu urteilen. Diese Einzelnen nun sind – und dies ist die zweite Perle, die es zu bergen gilt – einzig *durch die Anderen*, können *nur* vor diesen erscheinen, sind *nur* in Gemeinschaft *sie selbst*. Menschenwelt kann es nur dort – in diesem pluralen Zwischenraum – geben, gegründet im Gespräch der Fragenden und dies nicht in einem Akt, der Festes schafft und erhält, sondern in einem immerwährenden Weiter-Fragen, das jedem Ende sich entgegensetzt, das selbst ein *Anfangen ist und anfangend bleibt*. Das Gute ist grund-los, es entsteht nur in der Lücke, einem Un-ort, der der Offenheit und der Anderen bedarf – so wie es der Sprache bedarf, bedarf es des Schweigens.

Aus diesem Grund ist Arendts Trennung von sozialen und politischen Fragen meines Erachtens heute aktueller denn je: Nicht, um wichtige Fragen der Gerechtigkeit auszuschließen oder für unwichtig zu erklären, sondern um unsere Aufmerksamkeit darauf zu lenken, dass das Menschliche sich in diesen Notwendigkeiten nicht erschöpft, dass unser aller Gemeinsames nicht nur darin liegt, dass wir den Zwängen des Lebens unterworfen sind, darin, dass wir *Überleben* wollen, sondern dass es auch ein *Leben* gibt, nach dem es zu fragen lohnt. Diese Fragen, die das Leben selbst betreffen, sind offene Fragen und tragen so in sich das eigentlich Menschliche. Sie sind es, die eine neue Welt denkbar werden lassen, die den Menschen erneut in Erinnerung rufen können, dass *sie* es sind, die Welt gründen können. Diese Fähigkeit zur offenen Frage steht

14 Hannah Arendt [1971]: *Die Lüge in der Politik*, S. 14f.

in keinem Vergleich und kann nichts lösen; in diesem Fragen steht der Mensch nicht in Konkurrenz mit den Maschinen, sondern diese könnten ihm vielmehr Raum und Zeit verschaffen, um sie stellen zu können. Bei Arendt heißt es, die Menschen hätten sich – »[s]olange wir denken können« – die Befreiung von Notwendigkeiten »mit Gewalt auf Kosten anderer verschafft, indem sie andere zwangen, einen Teil der Lebenslast für sie zu tragen. Dies ist der eigentliche Sinn der Sklavenwirtschaft; und wenn wir heute sagen können, daß die alte und furchtbare Wahrheit, daß nur Gewalt und Herrschaft über andere wenigstens einigen Menschen die Freiheit verschafft, überholt und nicht mehr gültig ist, so danken wir dies [...] einzig und allein der modernen Technik.«¹⁵ Die digitale Revolution könnte ein Ende bedeuten: Das Ende der Welt, wie wir sie kannten, mag uns bevorstehen, kündigt sich vielleicht an in der Verwüstung, die uns umgibt und sich verlautet in Begriffen wie dem eines ›Posthumanismus‹. Dann wäre es heute an der Zeit, »aus diesem Ende einen neuen Anfang erstehen zu sehen, der an sich in jedem Ende liegt, ja, der das eigentliche Versprechen des Endes an uns ist«¹⁶. Diese Entwicklungen könnten für uns die Möglichkeit bedeuten, das gerade *nicht* menschliche Tun, das Problemlösen, den Maschinen zu überlassen und uns dem zuzuwenden, was uns als Menschen Welt (er)gründen lässt: dem gemeinsamen Fragen, Bedenken und Beurteilen. Welches Ausmaß an Möglichkeiten unsere heutigen technischen Entwicklungen bieten, uns von den bloßen Notwendigkeiten dienenden Arbeiten zu befreien, war zu Arendts Zeiten wohl kaum vorstellbar. Ihre Sorge, die Menschen würden kaum mehr vom »Hörensagen« diejenigen Tätigkeiten kennen, »um derentwillen die Befreiung sich lohnen würde«¹⁷, ist heute nicht mehr das einzige Hindernis: Die Veränderung der Wahrnehmung der Menschen, die ihren Anfang darin nahm, dass sie begannen, sich durch Arbeit auszuzeichnen und darüber die anderen Tätigkeiten zu vergessen, hat uns heute dahin geführt, die Menschen an sich für ersetzbar zu halten. In diesem Sinne hat sich die Frage nach dem Menschlichen der Menschen als *drängendste Frage unserer Zeit* herausgestellt.

Hannah Arendts Verständnis des Guten kann ein Ausgang sein, ein Hinweis auf eine Möglichkeit, ein Aufzeigen des Un-Selbstverständlichen. Was Arendts neuerliche Frage nach dem Guten versucht, ist die Erinnerung daran zu geben, dass dies eine *offene* Frage ist, dass sie nicht beantwortet und nicht abschließend beantwortbar ist. Wenn das Böse den Menschen in einer Masse vereinzelt, wenn es in der Unfähigkeit besteht, zu denken, zu urteilen und sprechend das Einzelne zu meinen, muss das Gute, das gerade Menschliche doch darin liegen, dass die Menschen in diese Weisen des Sprechens zurückfinden und so wieder als absolut Verschiedene gedacht werden und denken. In

15 Hannah Arendt [1963]: *Über die Revolution*, S. 145.

Einige Jahre später findet sich dieser Gedanke erneut: »Das [sc. die gewaltsame Unterdrückung Vieler um der Freiheit Weniger willen] – und nicht die Anhäufung von Reichtum – war der Kern der Sklaverei, zumindest in der Antike, und es ist lediglich dem Aufkommen moderner Technik und nicht irgendwelchen modernen politischen Vorstellungen, darunter auch revolutionären Ideen geschuldet, dass sich diese Situation der Menschen zumindest in einigen Teilen der Welt geändert hat.« (Hannah Arendt [1966-67]: *Die Freiheit, frei zu sein*, S. 35.)

16 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 978f.

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

dieser Entdeckung läge dann die Möglichkeit eines neuen Anfangs. Nach dem Guten fragen heißt, dieses Grundlegende immer neu zu durchdenken, es den Menschen immer wieder in die Frage bringen lassen, in die Frage nach der Menschlichkeit, nach dem Guten, das den Menschen wurzelhaft zugehört; denn »tief [...] und radikal ist immer nur das Gute«¹⁸. Das zeitlose Gebot der Moral ist *die Frage selbst*, nicht die Unveränderbarkeit seiner Gesetze, sondern seine Unberechenbarkeit, die Unmöglichkeit, sie einfach zu lehren, als sei sie das Einmaleins.

Der heutigen Frage nach dem Guten kann eine Moraltheorie, die Sitten und Regeln für ein richtiges Leben an die Hand geben will, nicht angemessen sein. Vielmehr ist die Begründung einer philosophischen Politik nötig, die die Pluralität der Menschen und die Möglichkeit, die in der menschlichen Zwischenwelt liegt, mitdenkt. Eine solche philosophische Politik wäre weder Sittenlehre noch Berechnung, sie würde sich an einer Theorie der Menschlichkeit versuchen. Diese Theorie aber wäre verstanden in ihrem Ursprungssinn, der sie – die *theōria* – als Anschauung und Überlegung versteht, als eine Betrachtung, die nicht abgeschlossen sein, sondern die Frage erst eröffnen und offen halten will. Sie würde nicht zu sagen versuchen, was der Mensch ist, sondern unaufhörlich fragen, wer die Menschen sind. Das ewige Fragen der Philosophie vermag der Politik die Lücke zu stiften, die Frage und das Schweigen. Karl Jaspers sagt dementsprechend in seinem Vorwort zu Arendts Totalitarismus-Buch: »Das Mitdenken dieses Buches reinigt nicht nur wie eine philosophische Besinnung, sondern gibt die Einsicht, durch welche eine philosophische Denkungsart in der politischen Wirklichkeit erst urteilskräftig wird.«¹⁹

Die Philosophie birgt immer die Gefahr, durch die Unendlichkeit ihrer Fragen die Fragenden zu vereinzeln und in sich einzuschließen. In einem Brief an Jaspers schreibt Arendt von ihrer »Angst [...], die Philosophie [würde sie] wieder für Monate mit Haut und Haaren verschluck[en]«²⁰. Eine *philosophische Politik* macht es sich zur Aufgabe, die Frage in die Welt zu tragen, sie als Unfertige und Offene in der Zwischenwelt erscheinen und so besprechbar werden zu lassen. Eine solche Offenheit der Frage kann es nur dort geben, wo ein Neuanfang mit aller in ihm liegenden Gefahr gedacht wird, wo nicht bloß das etwas Andersartig, sondern das Unvergleichbare zu denken versucht wird: dort, wo in der Gefahr die Rettung erkannt ist. Dieser Ort kann überall dort gegründet werden, wo Menschen sind – »zeltlos auch in diesem bisher ungeahnten Sinne und damit auf das unheimlichste *im Freien*: mit ihrem Dasein zur Sprache gehend, Wirklichkeitswund und Wirklichkeit suchend«²¹ –, denn ein »Anfang ist immer und überall da und bereit«²². Er kündigt sich an in der »Geburt jedes neuen Menschen, der in dieses Zusammenleben hineingeboren wird, weil mit jeder neuen Geburt ein *neuer Anfang*, eine neue Freiheit, eine neue Welt anhebt.«²³ Das Gute als der Anfang, der in ihm liegt,

18 Hannah Arendt [1963]: *Arendt an Scholem*, S. 444.

19 Karl Jaspers [1955]: *Geleitwort*. In: Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 12.

20 Hannah Arendt [1949]: *Arendt an Jaspers*, S. 166.

21 1262 Vgl. Paul Celan [1958]: *Ansprache anlässlich der Entgegennahme des Literaturpreises der freien Hansestadt Bremen*. In: ders.: *Gesammelte Werke in sieben Bänden*. Dritter Band: *Gedichte, Prosa*, Reiden. Berlin 2000, S. 186.

22 Hannah Arendt [1951]: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 979.

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

bedeutet, sich und die Anderen und auch die Fragen selbst als *absolut Verschiedene* zu erkennen. Das Gute ist das Offene, es gehorcht keiner Regel, es ist immer nur *Jetzt*.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: *Aufzeichnungen zu Kafka*. In: ders.: ›Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse‹. Ein philosophisches Lesebuch. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 1997.
- Adorno, Theodor W.: *Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 11: *Noten zur Literatur*. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt a.M. 2003 (1974).
- Adorno, Theodor W.: *Kulturkritik und Gesellschaft*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, Band 10/1: *Kulturkritik und Gesellschaft I/Prismen*. Ohne Leitbild. Frankfurt a.M. 2015⁵ (1969).
- Aischylos: *Orestie*. In: ders.: *Orestie/Agamemnon/Die Totenspende/Die Eumeniden*. Stuttgart 1959.
- Alberti, Rafael: *Über die Engel/Sobre los ángeles: Gedichte*. Übers. v. Fritz Vogelgsang. 1981.
- Allen, Amy: *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*. Übers. v. Frank Lachmann. Frankfurt a.M. 2019.
- Anders, Günther: *Die Kirschenschlacht. Dialoge mit Hannah Arendt*. Hg v. Gerhard Ober-schlick. München 2011.
- Anscombe, G.E.M.: *Absicht*. Übers./hg. v. John M. Connolly/Thomas Keuter. Freiburg/München 1986.
- Arcais, Paolo Flores d'c: *Hannah Arendts unzeitgemäße Aktualität*. Übers. v. Elke Rusteberg. In: *Alte Synagoge* (Hg.): *Treue als Zeichen der Wahrheit*. Hannah Arendt: *Werk und Wirkung*. Essen 1997.
- Arendt, Hannah: *A Reply to Eric Voegelin*. In: dies.: *Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994.
- Arendt, Hannah: *Answers to Questions Submitted by Samuel Grafton*. In: dies.: *The Jewish Writings*. Hg v. Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York 2007.
- Arendt, Hannah: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Hg. v. Ronald Beiner. München/Zürich 2012 (1985).
- Arendt, Hannah: *Denktagebuch (1950-1973)*, Erster Band/Zweiter Band. Hg. v. Ursula Ludz/Ingeborg Nordmann. München/Berlin 2002.
- Arendt, Hannah: *Der Dichter Bertolt Brecht*. In: Gottfried Bermann Fischer/Peter Suhr-kamp (Hg.): *Die neue Rundschau* (61/1/1950).

- Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation.* Hg. v. Frauke A. Kurbacher. Hamburg 2018.
- Arendt, Hannah: *Die Freiheit, frei zu sein.* Übers. v. Andreas Wirthensohn. München 2018³.
- Arendt, Hannah: *Die Lüge in der Politik.* In: dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays. München 2019⁵ (1987).
- Arendt, Hannah: *Die Sonning-Preis-Rede. Kopenhagen 1975.* Übers. v. Ursula Ludz. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005).
- Arendt, Hannah: *Die verborgene Tradition (Franz Kafka: Der Mensch mit dem guten Willen).* In: dies.: Kritische Gesamtausgabe, Dritter Band: Sechs Essays/Die verborgene Tradition. Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019.
- Arendt, Hannah: *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto (November 1972).* In: Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. München 2006² (1996).
- Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen.* München/Berlin 2017¹⁴ (1964).
- Arendt, Hannah: *Eichmann war von empörender Dummheit. Hannah Arendt – Joachim Fest: Die Rundfunksendung vom 9. November 1964.* In: Ursula Ludz/Thomas Wild (Hg.): Hannah Arendt, Joachim Fest. Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe. München 2013 (2011).
- Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft.* München 1996⁵ (1986).
- Arendt, Hannah: *Franz Kafka.* In: dies.: Kritische Gesamtausgabe, Dritter Band: Sechs Essays/Die verborgene Tradition. Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019.
- Arendt, Hannah: *Franz Kafka: A Revaluation.* In: dies.: Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994.
- Arendt, Hannah: *Franz Kafka, von Neuem gewürdigt.* In: dies.: Kritische Gesamtausgabe, Dritter Band: Sechs Essays/Die verborgene Tradition. Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019.
- Arendt, Hannah: *Freiheit und Politik.* In: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hg. v. Ursula Ludz. München 2016⁴ (1994).
- Arendt, Hannah: *Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten.* München 1960.
- Arendt, Hannah: *Geschichte und Politik in der Neuzeit.* In: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 2016⁴ (1994).
- Arendt, Hannah: *Hannah Arendt im Fernsehgespräch mit Günter Gaus.* In: dies.: Ich will verstehen: Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Hg. v. Ursula Ludz. München 2006² (1996).
- Arendt, Hannah: *Hannah Arendt und Gershom Scholem: Der Briefwechsel.* Hg. v. Marie Luise Knott. Berlin 2010.
- Arendt, Hannah: *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969.* Hg. v. Lotte Köhler/Hans Saner. München 1985.
- Arendt, Hannah: *Hannah Arendt und Mary McCarthy: Im Vertrauen.* Briefwechsel 1949-1975. Übers. v. Ursula Ludz/Hans Moll. Hg. v. Carol Brightman. München 1995.

- Arendt, Hannah: *Home to Roost*. In: dies.: Responsibility and Judgment. Hg. v. Jerome Kohn. New York 2003.
- Arendt, Hannah: *Ich selbst, auch ich tanze. Die Gedichte*. München/Berlin 2015.
- Arendt, Hannah: *Ideologie und Terror*. In: dies.: Kritische Gesamtausgabe, Sechster Band: The Modern Challenge to Tradition/Fragmente eines Buchs. Hg. v. Barbara Hahn/James McFarland. Göttingen 2018.
- Arendt, Hannah: *Introduction into Politics*. In: dies.: The Promise of Politics. Hg. v. Jerome Kohn. New York 2005.
- Arendt, Hannah: *Isak Dinesen (1885-1962)*. In: dies.: Menschen in finsternen Zeiten. Hg. v. Ursula Ludz. München 2001 (1989).
- Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*. Übers. v. Gisela Uellenberg. München 2011²⁰ (1970).
- Arendt, Hannah: *No Longer and Not Yet*. In: dies.: Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994.
- Arendt, Hannah: *Revolution und Freiheit*. In: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994.
- Arendt, Hannah: *The Crisis in Culture*. In: dies.: Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought. New York 1969² (1961).
- Arendt, Hannah: *The Modern Concept of History: Ancient and Modern*. In: dies.: Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought. New York 1969² (1961).
- Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Hg. v. Jerome Kohn. Übers. v. Ursula Ludz. München/Berlin 2016¹¹ (2006).
- Arendt, Hannah: *Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953*. Hg. v. Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung. Übers. v. Ursula Ludz. Dresden 1998.
- Arendt, Hannah: *Über die Revolution*. München 2013² (1965).
- Arendt, Hannah: *Über Lebensthemen. In: dies.: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hg. v. Ursula Ludz. München 2006² (1996).
- Arendt, Hannah: *Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)*. In: Essays in Understanding. (1930-1954) Formation, Exile, and Totalitarianism. Hg. v. Jerome Kohn. New York 1994.
- Arendt, Hannah: *Verstehen und Politik*. In: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 2016⁴ (1994).
- Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München 2010⁹ (1967).
- Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Hg. v. Mary McCarthy. Übers. v. Hermann Vetter. München/Berlin 2015⁸ (1979).
- Arendt, Hannah: *Von Hegel zu Marx*. In: dies.: Kritische Gesamtausgabe, Sechster Band: The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buchs. Hg. v. Barbara Hahn/James McFarland. Göttingen 2018.
- Arendt, Hannah: *Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*. In: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994.
- Arendt, Hannah: *Wahrheit und Politik*. In: dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. München 1994.
- Arendt, Hannah: *Walter Benjamin (1892-1940)*. In: dies.: Menschen in finsternen Zeiten. Hg. v. Ursula Ludz. München 1989.

- Arendt, Hannah: *Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur?* Hg. v. Marie Luise Knott. Übers. v. Eike Geisel. München 2018.
- Arendt, Hannah: *Was ist Existenz-Philosophie?* In: dies.: Kritische Gesamtausgabe, Dritter Band: Sechs Essays/Die verborgene Tradition. Hg. v. Barbara Hahn. Göttingen 2019.
- Arendt, Hannah: *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß.* Hg. v. Ursula Ludz. München 2010⁴ (1993).
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik.* Übers. und hg. v. Ursula Wolf. Hamburg 2006.
- Augustinus: *Confessiones/Bekenntnisse.* Übers./hg. v. Kurt Flasch und Burkhard Mojsisch. Ditzingen 2009.
- Augustinus: *De libero arbitrium/Vom freien Willen.* In: ders.: Theologische Frühschriften/Vom freien Willen/Von der wahren Religion. Übers. v. Wilhelm Thimme. Zürich 1962.
- Augustinus: *De civitate dei/Vom Gottesstaat (Buch 11 bis 22).* Übers. v. Wilhelm Thimme. Zürich/München 1978 (1955).
- Bachmann, Ingeborg: *Frankfurter Vorlesungen. Probleme zeitgenössischer Dichtung.* München/Zürich 2011.
- Beiner, Ronald: *Essay.* In: Hannah Arendt: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Hg. v. Ronald Beiner. München/Zürich 2012 (1995).
- Beiner, Ronald: *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures.* In: *Philosophy & Social Criticism*, Vol 23, No 1 (1997).
- Benhabib, Seyla: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne.* Übers. v. Karin Würdemann. Hamburg 1998.
- Benhabib, Seyla: *Modelle des öffentlichen Raums. Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas.* In: dies.: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne. Übers. v. Isabella König. Frankfurt a.M. 1995.
- Benhabib, Seyla: *Nation, Staat, Souveränität – Arendt'sche Überlegungen zur Jahrhundertwende.* Übers. v. Carolin Emke. In: *Alte Synagoge* (Hg.): Treue als Zeichen der Wahrheit. Hannah Arendt: Werk und Wirkung. Essen 1997.
- Benhabib, Seyla: *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne.* Übers. v. Isabella König. Frankfurt a.M. 1995.
- Benjamin, Walter: *Anmerkungen (zu ›Über den Begriff der Geschichte‹).* In: ders.: Gesammelte Schriften I/3: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1977).
- Benjamin, Walter: *Anmerkungen (zum Erzähler-Aufsatz).* In: ders.: Gesammelte Schriften II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1977).
- Benjamin, Walter: *Anmerkungen (zum Ursprung des deutschen Trauerspiels).* In: ders.: Gesammelte Schriften I/3: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1974).
- Benjamin, Walter: *Aus einer kleinen Rede über Proust, an meinem vierzigsten Geburtstag gehalten.* In: ders.: Gesammelte Schriften II/3: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1977).

- Benjamin, Walter: *Ausgraben und Erinnern*. In: ders.: Gesammelte Schriften IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Hg. v. Tillman Rexroth. Frankfurt a.M. 1991 (1972).
- Benjamin, Walter: *Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*. In: ders.: Gesammelte Schriften IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1972).
- Benjamin, Walter: *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*. Hg. v. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1981.
- Benjamin, Walter: *Brief an Florens Christian Rang vom 9. 12. 1923*. In: ders.: Gesammelte Schriften, I/3: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1974).
- Benjamin, Walter: *Briefe, Band 1*. Hg. v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M. 1993.
- Benjamin, Walter: *Briefe, Band 2*. Hg. v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt a.M. 1993.
- Benjamin, Walter: *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus (Zentralpark)*. In: ders.: Gesammelte Schriften I/2: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1974).
- Benjamin, Walter: *Das Taschentuch*. In: ders.: Gesammelte Schriften IV/2: Kleine Prosa. Baudelaire Übertragungen. Hg. v. Tillmann Rexroth. Frankfurt a.M. 1991 (1972).
- Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*. Gesammelte Schriften V/1: Das Passagen-Werk. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 2004⁴ (1991).
- Benjamin, Walter: *Das Trauerspielbuch-Manuskript von 1924*. In: ders.: Gesammelte Schriften I/3: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1974).
- Benjamin, Walter: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*. In: ders.: Gesammelte Schriften I/1: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1974).
- Benjamin, Walter: *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*. In: ders.: Gesammelte Schriften II/2: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1977).
- Benjamin, Walter: *Die Aufgabe des Übersetzers*. In: ders.: Gesammelte Schriften IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Hg. v. Tillman Rexroth. Frankfurt a.M. 1991 (1972).
- Benjamin, Walter: *Die Lehre vom Ähnlichen*. In: ders.: Gesammelte Schriften II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1977).
- Benjamin, Walter: *Einbahnstraße*. In: ders.: Gesammelte Schriften IV/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Hg. v. Tillman Rexroth. Frankfurt a.M. 1991 (1972).
- Benjamin, Walter: *Erfahrung*. In: ders.: Gesammelte Schriften II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1977).
- Benjamin, Walter: *Erfahrung und Armut*. In: ders.: Gesammelte Schriften II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1977).

- Benjamin, Walter: *In der Sonne*. In: ders.: Gesammelte Schriften VI/1: Kleine Prosa. Baudelaire-Übertragungen. Hg. v. Tillmann Rexroth. Frankfurt a.M. 1972.
- Benjamin, Walter: *Karl Kraus*. In: ders.: Gesammelte Schriften II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1977).
- Benjamin, Walter: *Lösungsversuch des Russellschen Paradoxons*. In: ders.: Gesammelte Schriften VI: Fragmente, Autobiographische Schriften. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1985).
- Benjamin, Walter: *Über den Begriff der Geschichte*. In: ders.: Gesammelte Schriften I/2: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1974).
- Benjamin, Walter: *Über einige Motive bei Baudelaire*. In: ders.: Gesammelte Schriften I/2: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1974).
- Benjamin, Walter: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: ders.: Gesammelte Schriften II/1: Aufsätze, Essays, Vorträge. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1977).
- Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. In: ders.: Gesammelte Schriften I/1: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1974).
- Benjamin, Walter: *Vorbemerkung (Über den Begriff der Geschichte)*. In: ders.: Gesammelte Schriften I/3: Abhandlungen. Hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1991 (1974).
- Benjamin, Walter: *Wider ein Meisterwerk. Zu Max Kommerell, ›Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik‹*. In: ders.: Gesammelte Schriften III: Kritiken und Rezensionen. Hg. v. Hella Tiedemann-Bartels. Frankfurt a.M. 1991 (1972).
- Bentham, Jeremy: *Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung*. Übers. v. Annemarie Pieper. In: Robin Celikates/Stefan Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin 2019⁶ (2009).
- Bernstein, Richard J.: *Judging – the Actor and the Spectator*. In: ders.: *Political Profiles*. Cambridge 1986.
- Bernstein, Richard J.: *Rethinking the Social and the Political*. In: ders.: *Philosophical Profiles*. Cambridge 1986.
- Bernstein, Richard J.: *Why Read Hannah Arendt Now?* Cambridge 2018.
- Bertheau, Anne: *»Das Mädchen aus der Fremde«: Hannah Arendt und die Dichtung. Rezeption – Reflexion – Produktion*. Bielefeld 2016.
- Blank, Juliane: *Ein Landarzt. Kleine Erzählungen*. In: Manfred Engel/Bernd Auerochs (Hg.): *Kafka-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2010.
- Böckler, Annette (Hg.): *Die Tora*. Übers. v. Moses Mendelssohn. Berlin 2009.
- Brecht, Bertolt: *Die Gedichte*. Zusammengestellt von Jan Knopf. Frankfurt a.M. 2000.
- Brecht, Bertolt: *Der gute Mensch von Sezuan*. In: ders.: *Gesammelte Werke, Vierter Band, Stücke 4*. Frankfurt a.M. 1967.
- Brecht, Bertolt: *Die Maßnahme*. Frankfurt a.M. 1955.
- Brecht, Bertolt: *Me-ti/Buch der Wendungen*. In: ders.: *Gesammelte Werke, Zwölfter Band, Prosa 2*. Frankfurt a.M. 1967.

- Bröcker, Michael: *Sprache*. In: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*. Erster und zweiter Band. Frankfurt a.M. 2000.
- Büchner, Georg: *Lenz*. In: ders.: *Werke und Bücher*. Münchner Ausgabe. Hg. v. Karl Pörnbacher et al. München 1988.
- Butler, Judith: *Vorwort*. In: Linda M. G. Zerilli: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*. Übers. v. Bettina Engels. Wien/Berlin 2018.
- Canetti, Elias: *Die Provinz des Menschen (Aufzeichnungen 1942-1972)*. München 1973.
- Celan, Paul: *Die Todesfuge*. In: ders.: *Die Gedichte*. Kommentierte Gesamtausgabe in einem Band. Hg. v. Barbara Wiedemann. Frankfurt a.M. 2003.
- Celan, Paul: *Sprachgitter*. In: ders.: *Die Gedichte*. Kommentierte Gesamtausgabe. Frankfurt a.M. 2005.
- Celikates, Robin/Gosepath, Stefan (Hg.): *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin 2019⁶ (2009).
- Correa, Bernardo: *Arendt und das dichterische Denken*. Übers. v. Marie Luise Knott/Stefanie Rosenmüller. Abrufbar unter: <https://www.hannaharendt.net>.
- Council of Jews from Germany: *Die Reaktion der Juden auf die Verfolgung der Nazizeit*. In: Hannah Arendt – Joachim Fest: *Eichmann war von empörender Dummheit*. Gespräche und Briefe. München 2013.
- Davidson, Donald: *Handlung und Ereignis*. Frankfurt a.M. 2015⁴ (2004).
- Derrida, Jacques: *Babylonische Türme. Wege, Umwege, Abwege*. Übers. v. Alexander García Düttmann. In: Alfred Hirsch (Hg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt a.M. 2001² (1997).
- Derrida, Jacques: *Grammatologie*. Übers. v. Hans-Jörg Rheinberger und Hanns Zischler. Frankfurt a.M. 2013¹² (1974).
- Derrida, Jacques: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Hg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Detlef Otto und Axel Witte. Wien 2010⁴ (1992).
- Die Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.): *Die Bibel*. Übers. v. Martin Luther. Stuttgart 1985.
- Disch, Lisa Jane: *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca/London 1994.
- Elias, Ruth: *Die Hoffnung erhielt mich am Leben. Mein Weg von Theresienstadt und Auschwitz nach Israel*. München 1995.
- Elsaesser, Thomas: *Cinema and Game Spaces. Contingency as Our New Causality*. In: Gundolf S. Freyermuth/Lisa Gotto (Hg.): *Clash of Realities 2015/16: On the Art, Technology and Theory of Digital Games*. Bielefeld 2017.
- Emcke, Carolin: *Ja heißt ja und...* Frankfurt a.M. 2019.
- Entreves, Maurizio Passerin d.: *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London/New York 1994.
- Erpenbeck, Jenny: *Wörterbuch*. Frankfurt a.M. 2004.
- Euripides: *Medeia*. In: ders.: *Tragödien*. Übers. v. Dietrich Ebener. Berlin 1972.
- Eßer, Lea Mara: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*. In: *Zeitschrift für philosophische Literatur*. (7/3/2019).
- Eßer, Lea Mara: *Ich als die ängstigende Möglichkeit zu können*. In: *Halkyonische Assoziation für radikale Philosophie e. V. (Hg.): Narthex. Heft für radikales Denken* (5/2019).

- Eißer, Lea Mara: *Übersetzen. Die scheinbare Stille ist ein Aufhorchen*. In: Bernd Witte et al. (Hg.): Benjamin-Blätter 7: Übersetzungen/Translations. Würzburg 2018.
- Feuerbach, Ludwig: *Das Geheimnis des Opfers oder Der Mensch ist, was er ißt*. In: ders.: Gesammelte Werke, Kleinere Schriften IV, Elfter Band. Hg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin 1972.
- Forst, Rainer: *Ethik und Moral*. In: Lutz Wingert/Klaus Günther (Hg.): Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit. Festschrift für Jürgen Habermas. Frankfurt a.M. 2001.
- Forst, Rainer: *Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts*. In: Heinrich Böll Stiftung (Hg.): Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität? Berlin 2007.
- Fuchs, Peter: *Die ›bösen‹ Anonyma – zur sozialen Funktion des Terrors*. In: Detlef Horster (Hg.): Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005. Weilerswist 2006.
- Geisau, Hans von: *Achilleus*. In: Konrat Ziegler/Walther Sontheimer (Hg.): Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike. Erster Band. Stuttgart/Weimar 2013.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Faust*. In: Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Dritter Band: Dramatische Dichtungen I. Hg. v. Erich Trunz. München 1986.
- Goldhagen, Daniel J.: *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*. Berlin 1996.
- Goldschmidt, Lazarus: *Vorwort*. In: Jüdischer Verlag (Hg.): Der Babylonische Talmud, Band I. Übers. v. Lazarus Goldschmidt. Frankfurt a.M. 1996.
- Grunenberg, Antonia: »Politik entsteht im Zwischen ...« – *Zur politischen Übertragbarkeit Arendtschen Denkens*. In: Alte Synagoge (Hg.): Treue als Zeichen der Wahrheit. Hannah Arendt: Werk und Wirkung. Essen 1997.
- Gutschker, Thomas: *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*. Stuttgart 2002.
- Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a.M. 1973.
- Habermas, Jürgen: *Hannah Arendts Begriff der Macht*. In: ders.: Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen. Stuttgart 2011.
- Hahn, Barbara: *Die ›eigenen‹ und andere Sprachen*. In: Dorlis Blume, Monika Boll, Raphael Gross (Hrsg.): Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert. München 2020.
- Hallacker, Anja: *Grundlagen der Übersetzungstheorie*. In: Sabine Eickenrodt et al. (Hg.): Übersetzen, Übertragen, Überreden. Würzburg 1999.
- Hamacher, Werner: *Das Theologisch-politische Fragment*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): Benjamin-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart 2011.
- Hamacher, Werner: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*. Frankfurt a.M. 1998.
- Hamacher, Werner: *Intensive Sprachen*. In: Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.): Übersetzen: Walter Benjamin. Frankfurt a.M. 2001.
- Handke, Peter: *Phantasien der Wiederholung*. Frankfurt a.M. 1983.

- Heidegger, Martin: *Der Weg. Der Gang durch ›Sein und Zeit‹*. In: ders.: Gesamtausgabe, Band 82: Zu eigenen Veröffentlichungen. IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen. Hg. v. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann. Frankfurt a.M. 2018.
- Heidegger, Martin: *Grundfrage als geschichtliche Besinnung*. In: ders.: Gesamtausgabe, II. Abteilung, Vorlesungen 1923-1944, Band 45: Grundfragen der Philosophie, Ausgewählte ›Probleme‹ der ›Logik‹. Frankfurt a.M. 1992² (1984).
- Heidegger, Martin: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a.M. 2012⁷ (1944).
- Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 2006.
- Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?*. In: ders.: Gesamtausgabe, Band 8: Was heißt Denken?. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Hg. v. Paola-Ludivika Coriando. Frankfurt a.M. 2002.
- Hermenau, Frank: *Urteilkraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilkraft*. Lüneburg 1999.
- Heurer, Wolfgang: *Hannah Arendt über das Böse im 20. Jahrhundert*. In: Detlef Horster (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist 2006.
- Hirsch, Alfred: *Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas*. München 1995.
- Hirsch, Alfred: *Die Aufgabe des Übersetzers*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch: Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011.
- Hirsch, Alfred: *Die geschuldete Übersetzung. Von der ethischen Grundlosigkeit des Übersetzens*. In: ders.: (Hg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt a.M. 2001.
- Hirsch, Alfred: *Vorwort*. In: ders.: (Hg.): *Übersetzung und Dekonstruktion*. Frankfurt a.M. 2001.
- Hirschberger, Johannes: *Geschichte der Philosophie. Erster Band: Altertum und Mittelalter*. Frankfurt a.M. 1980.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder der kirchliche und bürgerliche Staat*. Halle 1794.
- Hölderlin, Friedrich: *Patmos*. In: ders.: *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Frankfurt a.M./Leipzig 1999.
- Holz, Hans Heinz: *Idee*. In: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe. Erster und zweiter Band*. Frankfurt a.M. 2000.
- Hume, David: *Traktat über die menschliche Natur*. Übers. v. Theodor Lipps. In: Robin Celikates/Stefan Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin 2019⁶ (2009).
- Jackson, Michael W.: *The Responsibility and the Judgement of Responsibility*. In: Gisela T. Kaplan/Clive S. Kessler (Hg.): *Hannah Arendt – Thinking, Judging, Freedom*. Sydney 1989.
- Jaeggi, Rahel: *Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung*. In: Heinrich Böll Stiftung (Hg.): *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?* Berlin 2007.
- Jaeggi, Rahel: *Wie weiter mit Hannah Arendt?* Hg. v. Hamburger Institut für Sozialforschung. Hamburg 2008.
- Jaeggi, Rahel: *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin 1997.

- Janouch, Gustav: *Gespräche mit Kafka*. Frankfurt a.M. 1961.
- Jaspers, Karl: *Geleitwort*. In: Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. München 1986.
- Jüdischer Verlag (Hg.): *Der Babylonische Talmud, Band I*. Übers. v. Lazarus Goldschmidt. Frankfurt a.M. 1996.
- Kafka, Franz: *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlaß*. Gesammelte Werke in der Fassung der Handschrift. Frankfurt a.M. 2008 (1994).
- Kafka, Franz: *Beschreibung eines Kampfes: Novellen, Skizzen, Aphorismen*. In: ders.: *Gesammelte Werke in Einzelbänden*. Hg. v. Max Brod. Frankfurt a.M. 1954.
- Kafka, Franz: *Brief an Milena (Meran, 23. Juni 1920)*. In: ders.: *Briefe an Milena*. Hg. v. Jürgen Born/Michael Müller. Frankfurt a.M. 1983.
- Kafka, Franz: *Das Schloß*. In: ders.: *Gesammelte Werke in zwölf Bänden, nach der Kritischen Ausgabe, Vierter Band*. Hg. v. Hans-Gerd Koch. Frankfurt a.M. 2001⁸ (1994).
- Kafka, Franz: *Der Prozeß*. Frankfurt a.M. 1998.
- Kafka, Franz: *Die Verwandlung*. In: ders.: *Kritische Ausgabe*. Drucke zu Lebzeiten. Hg. v. Wolf Kittler/Hans-Gerd Koch/Gerhard Neumann. Frankfurt a.M. 1994.
- Kafka, Franz: *Ein Bericht für die Akademie*. In: ders.: *Kritische Ausgabe*. Drucke zu Lebzeiten. Hg. v. Wolf Kittler/Hans-Gerd Koch/Gerhard Neumann. Frankfurt a.M. 1994.
- Kafka, Franz: *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*. Hg. v. Jost Schillemeit. Frankfurt a.M. 1992.
- Kafka, Franz: *Tagebücher. Kritische Ausgabe*. Hg. v. Hans-Gerd Koch et al. Frankfurt a.M. 1990.
- Kafka, Franz: *Tagebücher 1919-1923*. Hg. v. Max Brod. Frankfurt a.M. 1986.
- Kafka, Franz: *Vor dem Gesetz*. In: ders.: *Kritische Ausgabe*. Drucke zu Lebzeiten. Hg. v. Wolf Kittler et al. Frankfurt a.M. 1994.
- Kant, Immanuel: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. In: ders.: *Werke in sechs Bänden, Vierter Band: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1964.
- Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*. In: ders.: *Werke in sechs Bänden, Sechster Band: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956.
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In: ders.: *Werke, Vierter Band: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Wiesbaden 1956.
- Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: ders.: *Werke, Vierter Band: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie*. Wiesbaden 1956.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. In: ders.: *Werke in sechs Bänden, Fünfter Band: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1957.
- Kant, Immanuel: *Über Pädagogik*. In: ders.: *Werke in sechs Bänden, Sechster Band: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Wiesbaden 1956.
- Kaulen, Heinrich: *Rettung und Destruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*. Tübingen 1987.

- Kierkegaard, Søren: *Der Begriff Angst*. Übers. v. Rosemarie Lögstrup. In: ders.: Die Krankheit zum Tode, Furcht und Zittern, Die Wiederholung, Der Begriff Angst. Hg. v. Hermann Diem/Walter Rest. München 2012.
- Kierkegaard, Søren: *Entweder-Oder*. Hg. v. Hermann Diem/Walter Rest. Übers. v. Heinrich Fauteck. München 2012.
- Kierkegaard, Søren: *Philosophische Bissen*. Übers./hg. v. Hans Rochol. Hamburg 1989.
- Kierkegaard, Søren: *Unwissenschaftliche Nachschrift*. Übers. v. B./S. Diderichsen. In: ders.: Philosophische Brosamen und Unwissenschaftliche Nachschrift. Hg. v. Hermann Diem/Walter Rest. München 2005.
- Kluge, Alexander: *Theorie der Erzählung. Frankfurter Poetikvorlesungen*. Berlin (filmedition suhrkamp) 2013.
- Knott, Marie Luise: *Walter Benjamin*. In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011.
- Knott, Marie Luise: *Die ›Verlorene Generation‹ und der Totalitarismus. Hannah Arendt liest Bertolt Brecht*. In: Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007.
- Knott, Marie Luise: *Feuerzange, Urwald, Schlächterhund oder die Wiedersehensfrage*. In: Dorlis Blume, Monika Boll, Raphael Gross (Hrgs.): *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*. München 2020.
- Knott, Marie Luise: *Hannah Arendt liest Franz Kafka 1944*. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005)*.
- Kohn, Jerome: *Die geistsprühende Hannah Arendt. Erinnerungen*. Übers. v. Thomas Wild/Wolfgang Heurer. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): *Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005)*.
- Kohn, Jerome: *Die Urteilskraft*. In: Dorlis Blume, Monika Boll, Raphael Gross (Hg.): *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*. München 2020.
- Kohn, Jerome: *Urteilen und eine gemeinsame Welt*. Übers. v. Wolfgang Heurer. In: Wolfgang Heurer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007.
- Kurbacher, Frauke A.: *Einleitung*. In: Hannah Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Hg. v. Frauke A. Kurbacher. Hamburg 2018.
- Latour, Bruno: *Das terrestrische Manifest*. Übers. v. Bernd Schwibs. Berlin 2018².
- Laplanche, J. et al.: *Das Vokabular der Psychoanalyse*. Frankfurt a.M. 1972.
- Lemke, Anja: *Zur späteren Sprachphilosophie*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011.
- Levi, Primo: *Ist das ein Mensch? Die Atempause*. München/Wien 1991.
- Lévinas, Emmanuel: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*. Übers. v. Frank Miething. München/Wien 1988.
- Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand. In vier Büchern: Erster Band (I & II)*. Übers. v. Carl Winckler. Hamburg 2006.
- Loidolt, Sophie: *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. London/New York 2018.

- Loidolt, Sophie: *Hannah Arendt's Conception of Actualized Plurality*. In: Thomas Szanto and Dermot Moran (Hg.): *The Phenomenology of Sociality: Discovering the ›We‹*. London/New York 2016.
- Lozowick, Yaacov: *Malicious Clerks: The Nazi Security Police and the Banality of Evil*. In: Steve E. Aschheim (Hg.): *Hannah Arendt in Jerusalem*. Los Angeles 2001.
- Mann, Golo: *Der verdrehte Eichmann*. In: *Eichmann war von empörender Dummheit*. Gespräche und Briefe. München 2011.
- Marchart, Oliver: *Klarsprechen, Wahrsprechen, Widersprechen. Hannah Arendts pluraler Universalismus und seine Grenze*. In: Antonia Grunenberg et al. (Hg.): *Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt, Hannah Arendt-Studien 4*. Frankfurt a.M. 2008.
- Marchart, Oliver: *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*. Wien 2005.
- Marx, Karl: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: ders./Friedrich Engels: *Werke I*. Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1964⁵ (1956).
- Marx, Karl: *Deutsch-Französische Jahrbücher, Februar 1844*. In: ders./Friedrich Engels: *Werke I*. Hg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin 1964⁵ (1956).
- Mill, John Stuart: *Der Utilitarismus*. Übers. v. Dieter Birnbacher. In: Robin Celikates/ Stefan Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin 2019⁶ (2009).
- Mouffe, Chantal: *Für einen linken Populismus*. Übers. v. Richard Barth. Berlin 2018.
- Morgenstern, Kathrin: *›Einer wird immer bleiben, um die Geschichte zu erzählen.‹ Die narrative Verfasstheit von Hannah Arendts politischer Philosophie*. Regensburg 2019.
- Müller, Herta: *Atemschaukel*. München 2009.
- Neiman, Susan: *Das Banale verstehen*. In: Detlef Horster (Hg.) *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist 2006.
- Nida-Rümelin, Julian: *Persönliche Schuld und politischer Wahn*. In: Detlef Horster (Hg.): *Das Böse neu denken. Hannah-Arendt-Lectures und Hannah-Arendt-Tage 2005*. Weilerswist 2006.
- Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*. In: ders.: *Kritische Studienausgabe 4: Also sprach Zarathustra I–IV*. Hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München 1999.
- Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist*. In: ders.: *Götzendämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Gedichte*. Stuttgart 1964.
- Nietzsche, Friedrich: *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*. In: ders.: *Götzendämmerung, Der Antichrist, Ecce Homo, Gedichte*. Stuttgart 1964.
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. In: ders.: *Kritische Studienausgabe 5: Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*. Hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München/Berlin/New York 1993³ (1988).

- Nietzsche, Friedrich: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*. In: ders.: *Über Wahrheit und Lüge. Ein Essay, Aphorismen und Briefe*. Hg. v. Steffen Dietzsch. Frankfurt a.M./Leipzig 2000.
- Nietzsche, Friedrich: *Die Geburt der Tragödie, Unzeitgemäße Betrachtungen I-IV, Nachgelassene Schriften 1870-1873*. In: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 1*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 2019¹¹ (1999).
- Nordmann, Ingeborg: *Gedankenexperiment und Zitatmontage*. In: Wolfgang Heuer/Irmela von der Lühe (Hg.): *Dichterisch denken. Hannah Arendt und die Künste*. Göttingen 2007.
- Nussbaum, Martha: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*. Übers. v. Max Looser. In: Holmer Steinfath (Hg.): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a.M. 1998.
- Nussbaum, Martha: *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge 1986.
- Pignotti, Sandro: *Walter Benjamin – Judentum und Literatur. Tradition, Ursprung und Lehre mit einer kurzen Geschichte des Zionismus*. Freiburg 2009.
- Platon: *Gorgias*. In: ders.: *Sämtliche Werke, Erster Band*. Hg. v. Ursula Wolf. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Hamburg 1994.
- Platon: *Theaitetos*. In: ders.: *Werke in acht Bänden, Band 6: Theaitetos/Der Sophist/Der Staatsmann*. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Darmstadt 1970.
- Platon: *Phaidon*. In: ders.: *Sämtliche Werke, Zweiter Band*. Hg. v. Ursula Wolf. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Hamburg 1994.
- Platon: *Politeia*. In: ders.: *Sämtliche Werke, Zweiter Band*. Hg. v. Ursula Wolf. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Hamburg 1994.
- Popper, Karl: *Alles Leben ist Problemlösen. Über Erkenntnis, Geschichte und Politik*. München 1994.
- Postone, Moische: *Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem: Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem*. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: ›Eichmann in Jerusalem‹ und die Folgen*. Frankfurt a.M. 2000.
- Rabinbach, Anson G.: *Hannah Arendt und die New Yorker Intellektuellen*. Übers. v. Elke Hentschel. In: Gary Smith (Hg.): *Hannah Arendt Revisited: ›Eichmann in Jerusalem‹ und die Folgen*. Frankfurt a.M. 2000.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Übers. v. Hermann Vetter. Frankfurt a.M. 1975.
- Rebentisch, Juliane: *Erscheinen. Politische Öffentlichkeit nach Hannah Arendt*. In: *WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung* (2/2018).
- Rebentisch, Juliane: *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*. Berlin 2022.
- Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*. Berlin 2017.
- Redecker, Eva von: *Gravitation zum Guten. Hannah Arendts Moralphilosophie*. Berlin 2013.
- Rehfus, Wulf D. (Hg.): *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen 2003.
- Rilke, Rainer Maria: *Die Gedichte*. Frankfurt a.M./Leipzig 2006.

- Saar, Martin: *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin 2013.
- Saar, Martin: *Macht und Kritik*. In: ders. et al. (Hg.): *Sozialphilosophie und Kritik*. Frankfurt a.M. 2009.
- Saar, Martin: *Philosophie in ihrer (und gegen ihre) Zeit*. In: Christoph Demmerling et al. (Hg.): *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. (67/1/2019).
- Schestag, Thomas: *Die unbewältigte Sprache. Hannah Arendts Theorie der Dichtung*. Basel/Weil am Rhein 2006.
- Scholem, Gershom: *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*. Frankfurt a.M. 1992 (1967).
- Schopenhauer, Arthur: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*. In: Robin Celikates/Stefan Gosepath (Hg.): *Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin 2019⁶ (2009).
- Schöttker, Detlef: *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011.
- Shakespeare, William: *King Richard III*. Hg. v. Antony Hammond. New York 1981.
- Shakespeare, William: *The Tempest*. In: ders.: *Der Sturm/The Tempest*. Zweisprachige Ausgabe. Übers. v. Frank Günther. München 2001² (1996).
- Singer, Peter: *Effektiver Altruismus. Eine Anleitung zum ethischen Leben*. Übers. v. Jan-Erik Strasser. Berlin 2016.
- Singer, Peter: *Praktische Ethik*. Übers. v. Oscar Bischoff/Jean-Claude Wolf/Dietrich Klose. Stuttgart 1994² (1984).
- Stangneth, Bettina: *Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders*. Zürich/Hamburg 2011.
- Stein, Gertrude: *Sacred Emily*. In: dies.: *Geography and Plays*. Madison 1993.
- Steiner, Uwe: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011.
- Steinfath, Holger: *Einführung: Die Thematik des guten Lebens in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*. In: ders. (Hg.): *Was ist ein gutes Leben?. Philosophische Reflexionen*. Frankfurt a.M. 1998.
- Straßenberger, Grit: *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg 2015.
- Thürmer-Rohr, Christina: *Öffentlichkeit/Privatheit*. In: Wolfgang Heurer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): *Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart 2011.
- Volk, Christian: *Urteilen in dunklen Zeiten. Eine neue Lesart von Hannah Arendts ›Banalität des Bösen‹*. Berlin 2005.
- Vollrath, Ernst: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*. Stuttgart 1977.
- Vollrath, Ernst: *Handeln und Urteilen: Zur Problematik von Hannah Arendts Lektüre von Kants ›Kritik der Urteilskraft‹ unter einer politischen Perspektive*. In: Filosovski Vestnik (Slowenische Akademie der Wissenschaften) (2/1992).
- Vollrath, Ernst: *Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft*. In: Adelbert Reif (Hg.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien 1979.

- Weigel, Sigrid: *Hannah Arendts Denktagebuch*. In: Heinz Ludwig Arnold (Hg.): Text und Kritik: Hannah Arendt (166/167/2005).
- Wellmer, Albrecht: *Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason*. In: Larry May/Jerome Kohn (Hg.): Hannah Arendt. Twenty Years Later. Massachusetts 1996.
- Weißpflug, Maike: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*. Berlin 2019.
- Weißpflug, Maike: *Erzählen und Urteilen. Narrative politische Theorie nach Hannah Arendt*. In: Wilhelm Hofmann/Judith Renner/Katja Teich (Hg.): Narrative Formen der Politik. Wiesbaden 2014.
- Weißpflug, Maike: *The Human Condition/Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. In: Wolfgang Heuer/Bernd Heiter/Stefanie Rosenmüller (Hg.): Arendt-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Stuttgart 2011.
- Williams, Bernard: *Der Begriff der Moral. Eine Einführung in die Ethik*. Übers. v. Eberhard Bubser. Stuttgart 1978.
- Williams, Bernard: *Personen, Charakter und Moralität*. Übers. v. André Linden. In: Robin Celikates/Stefan Gosepath (Hg.): Philosophie der Moral. Texte von der Antike bis zur Gegenwart. Berlin 2019⁶ (2009).
- Witte, Bernd: *Das Gericht, das Gesetz, die Schrift. Über die Grenzen der Hermeneutik an Beispielen von Kafkas Türhüter-Legende*. In: K. M. Bogdal (Hg.): Neue Literaturtheorien in der Praxis. Textanalysen von Kafkas »Vor dem Gesetz«. Opladen 1993.
- Witte, Bernd: *Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin*. München 2007.
- Witte, Bernd: *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts*. München 1984.
- Witte, Bernd: *Walter Benjamin. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1985.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. Berlin 1971.
- Wolf, Ursula: *Die Philosophie und die Frage nach dem guten Leben*. Hamburg 1999.
- Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt als Geschichtenerzählerin*. Übers. v. Heinrich Jelinek. In: Adelbert Reif (Hg.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk. Wien 1979.
- Young-Bruehl, Elisabeth: *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*. Übers. v. Hans Günter Holl. Frankfurt a.M. 1986.
- Zerilli, Linda M. G.: *A Democratic Theory of Judgment*. Chicago/London 2016.
- Zerilli, Linda M. G.: *Feminismus und der Abgrund der Freiheit*. Übers. v. Bettina Engels. Wien/Berlin 2018.
- Zerilli, Linda M. G.: »We Feel Our Freedom«: *Imagination and Judgement in the Thought of Hannah Arendt*. In: Political Theory (33/2/2005).

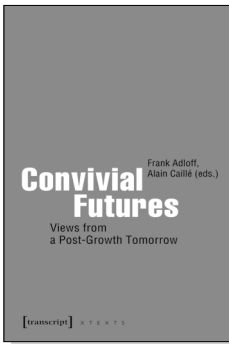
Philosophie



Die konvivialistische Internationale

Das zweite konvivialistische Manifest Für eine post-neoliberale Welt

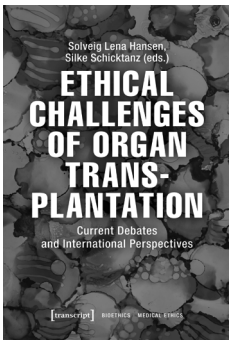
2020, 144 S., Klappbroschur
10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0
ISBN 978-3-7328-5365-6



Frank Adloff, Alain Caillé (eds.)

Convivial Futures Views from a Post-Growth Tomorrow

April 2022, 212 p., pb.
25,00 € (DE), 978-3-8376-5664-0
E-Book: available as free open access publication
PDF: ISBN 978-3-8394-5664-4
ISBN 978-3-7328-5664-0



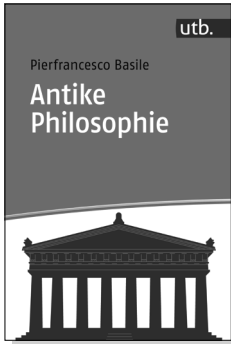
Pierfrancesco Basile

Antike Philosophie

2021, 180 S., kart.
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1

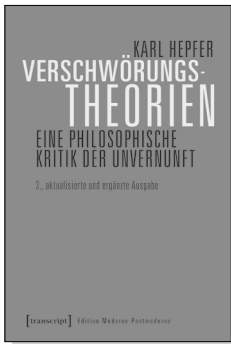
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Pierfrancesco Basile
Antike Philosophie

2021, 180 S., kart.
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1



Karl Hepfer
Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2021, 222 S., kart., 5 SW-Abbildungen
25,00 € (DE), 978-3-8376-5931-3
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5931-7



Helen Akin, Cindy Salzwedel, Paul Helfritzsch (Hg.)
Außeruniversitäre Aktion.
Wissenschaft und Gesellschaft im Gespräch
Jg. 1, Heft 1/2022: kritisch leben

April 2022, 194 S., kart., 6 SW-Abbildungen, 10 Farbabbildungen
22,00 € (DE), 978-3-8376-6042-5
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-6042-9

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

