

3 Politik des Dialogs: Hannah Arendts dialogische Ontologie

Der schweigende Dialog indiziert Pluralität, aber Vorbild [ist] der Dialog mit einem Anderen. Nur weil ich mit Anderen sprechen kann, kann ich auch mit mir sprechen, d.h. denken.¹

In Arendts politischer Theorie ist ein Verständnis des Dialogs niedergelegt, das mit dem Begriff der Pluralität nicht aufgrund eines zum Selbst hinzutretenden Anderen² operiert, sondern weil es der philosophischen Tradition entgegen ein »Essential des alter«³ voraussetzt. Im Anschluss an die Frage, was *zwischen* den Menschen erscheint und damit Gegenstand des »Zusammen- und Miteinander-sein[s] der Verschiedenen«⁴ ist, schlägt das folgende Kapitel die Begriffe des *alteressenzialen Dialogs* und der *dialogischen Ontologie* vor. Beide unterlaufen den philosophischen Solipsismus, das heißt eine Denkweise, die vom Menschen und vom Sein im Singular ausgeht. Weil das Selbst im Dialog auf »alles Andere und alle Andern«⁵ verwiesen ist und sich somit stets woanders aufhält als nur

-
- 1 Arendt, Hannah: *Denktagebuch. 1950 bis 1973*, hg. v. Ludz, Ursula/Nordmann, Ingeborg, München: Piper 2002, 688, Heft XXV [73] – Juli 1968.
 - 2 Arendt schreibt im generischen Maskulinum, womit sie den Gepflogenheiten ihrer Zeit entspricht. Der Dialog ist für Arendt mit der Kategorisierung von Unterschieden zu identitätspolitischen Kollektivsingularen nicht vereinbar (vgl. Thürmer-Rohr, Christina: »Das feministische Problem mit der Macht und die Provokation durch Hannah Arendts Machtbegriff«, https://www.gender.hu-berlin.de/de/veranstaltungen/archiv/listen/pdf_dokumente/thuermer, zuletzt abgerufen am 12.07.2023, 9). Dass die Philosophie männlich dominiert ist, betont auch Arendt. Sie merkt an, dass es so nicht bleiben müsse (vgl. das Transkript der im ZDF ausgestrahlten Sendung »Zur Person« Gaus, Günter/Arendt, Hannah: *Zur Person. Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt*, Transkript der Sendung vom 28.10.1964, https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html, zuletzt abgerufen am 12.07.2023).
 - 3 Arendt: *Denktagebuch*, 263, Heft XI [13] – November 1952.
 - 4 Ebd., 16, Heft I [21] – August 1950.
 - 5 Ebd., 277, Heft XII [13] – Dezember 1952.

bei sich selbst, ist Denken – als Repräsentation dessen, was aufgrund einer Unerkennbarkeit bedenklich ist – überhaupt möglich und damit sogleich auch politisch: »Political relevance of thought: first of all in the concept of representation.«⁶ Es geht Arendt mit dem Dialog nicht um Konsens oder Übereinstimmung in der sozialen Kommunikation oder kommunikative Kompetenz. Nach dem unwiederbringlichen Einschnitt, der auch für Arendt die Shoah gewesen ist,⁷ stellt sich für den an hebräisch-jüdische Denkbewegungen⁸ anknüpfenden Dialog die politische Frage der Repräsentierbarkeit im Relationalen.

Die Wiedergewinnung eines gesellschaftlich-politischen Lebens, die in Arendts Schreiben nach *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* durch eine Vergegenwärtigung der Vergangenheit erfolgen soll, steht in *The Human Condition* und in der deutschen Übersetzung *Vita Activa* in einer grundsätzlichen Verbindung mit dem Denken des Theaters⁹ und in theatralen Metaphern.¹⁰ Arendt beschreibt die Polis als »Gegenwart einer Mitwelt, das Gesehen- und Gehörtwerden, das vor Anderen In-Erscheinung-Treten«, als »Publikum« in einem Zuschauerraum, in dem aber ein jeder zugleich Zuschauer und Mithandelnder ist« und als »immerwährende Bühne, die aus einem Miteinander, dem »mitteilenden Teilnehmen an Worten und Taten« entsteht.¹¹ Es gehe dabei im »Teilnehmen und Mitteilen von Worten und Taten«¹² für die Bürger der Polis darum, »was sie im Guten und Bösen an Erinnerungswürdigem vollbrachten«.¹³ Diese Beschreibungen legen jedoch nahe: »[D]ies leidenschaftliche Sich-an-Anderen-Messen« scheint eher Wettkampf und Verflechtung einer monologischen Vielfalt,¹⁴ als Dialog. Arendt fasst dieses Geschehen als »individualistisch« und als »Selbstenthüllung«.¹⁵ Ein Individuum

6 Ebd., 734, Heft XXVI [41] – September 1969.

7 Gaus/Arendt: *Zur Person*.

8 Neben dem Wiederlesen der griechischen Philosophie sei eine implizite Lektüre der hebräischen Bibel in der Übersetzung von Buber und Rosenzweig elementarer Bestandteil von Arendts Denken eines Neuanfangs nach dem Totalitarismus-Buch (vgl. Hahn, Barbara: *Hannah Arendt. Leidenschaft, Menschen und Bücher*, Berlin: Berlin Verlag 2005, 21f.).

9 Vgl. dazu Gabriel: *Bühnen der Altermundialität*, bes. 77ff.; 176ff. Vgl. zum Theater als »Hintergrundmetapher« in Arendts politischer Theorie die Studie von Trimçev, Rieke: *Politik als Spiel. Zur Geschichte einer Kontingenzmetapher im politischen Denken des 20. Jahrhunderts*, Baden-Baden: Nomos 2018, 208–270.

10 Vgl. zur Übersetzung von *The Human Condition* und ihrer Fokussierung auf Literatur und deutschsprachige Lyrik die Ausführungen von Hahn: *Hannah Arendt*, 107ff. und Schestag, Thomas: *Die unbewältigte Sprache. Hannah Arendts Theorie der Dichtung*, Basel: Engeler 2006). Martin Jörg Schäfer hat betont, dass die Theater-Metaphorik in der Übersetzung besonders prominent ist (vgl. Schäfer, Martin Jörg: »The Labour and Leisure of Performing the Many«, 51–60, in: Ders./geheimagentur/Tsianos, Vassilis (Hg.): *The Art of Being Many. Towards a New Theory and Practice of Gathering*, Bielefeld: transcript 2016, 54).

11 Arendt: *Vita activa*, 191.

12 Ebd., 190.

13 Ebd., 191.

14 Vgl. zur Kritik an der Idee eines dramatischen Kampfs der Egoisten bei Levinas und Nancy, welche diese in Auseinandersetzung mit dem Begriff des »inter-esse« bei Heidegger entwickeln in diesem Band, 80/147.

15 Arendt: *Vita activa*, 187. Martin Jörg Schäfer hat herausgearbeitet, dass die politische Theorie in *The Human Condition* im Hinblick auf die Frage von Individualität eine »Übersetzungsproblema-

wird vorausgesetzt, was mit dem *alteressenziellen* Dialog kaum zusammenzubringen ist. Während das zwischen den antiken Sklavenhaltern stattfindende Gespräch in erster Linie von Großtuererei geprägt ist, unterstreicht Arendt, dass die Einzelnen mit ihren Äußerungen in eine »Geschichte verstrickt sind, deren Ausgang [sie] nicht kennen«¹⁶. Auch wenn sich die Möglichkeit für ein Nachdenken über ein plurales Flechtwerk der Geschichten auftut,¹⁷ ist dennoch entscheidend, dass die intensivste Auseinandersetzung mit dem Dialog bei Arendt nicht etwa in *The Human Condition*, sondern im *Denktagebuch*¹⁸ erfolgt.

Im *Denktagebuch* wird »Zwiesprache (mit sich)« vor dem Hintergrund einer Verwiesenheit auf Andere auf inhaltlicher Ebene und in seiner formalen Beschaffenheit verhandelt.¹⁹ Neben Vorarbeiten für Publikationen, die teils im Wortlaut übernommen wurden, enthält der Text Zitate, Exzerpte, Kommentare, Mitschriften, Gedichte, persönlichere Notate – hauptsächlich in deutscher und englischer Sprache, aber auch auf Lateinisch, Griechisch und Französisch. Arendts Schreiben reflektiert den Gegenstandsbereich seines Denkens. Wo es mit sich im Dialog ist, drückt sich das auch in einer gelegentlichen und produktiven begrifflichen Unschärfe aus. Sigrid Weigel zufolge ist das *Denktagebuch* weder als Arbeitsjournal noch als bloßes Tagebuch anzusehen und markiert den durch das Denken verlaufenden Bruch einer grundlegenden Zweisprachigkeit und eines Zwei-in-Einem.²⁰ Neben dem *Denktagebuch* wird die deutsche Übersetzung des 1954 an der University of Notre-Dame gehaltenen Vortrags über *Sokrates*²¹ sowie der erste der auf drei Teile angelegten posthum erschienenen Schrift *The Life of the Mind: Thinking*²² (1978)

tik« aufweist. Das gilt einerseits bereits für die Frage, wie die individuelle Idiosynkrasie in den Bereich eines gemeinsamen Sprechens eintreten soll, andererseits aber insbesondere auch historisch: »Das im Text beschworene demokratische Gemeinwesen beruht auf dem Eintritt der im Panzer der modernen Individualität gefangenen Einzelnen in einem Raum des gemeinsamen Sprachhandelns.« Schäfer, Martin J.: »Unbeschreibliche Verwandlungen«. Lyrik-Zitate in Hannah Arendts Übersetzung von *The Human Condition*, 61–72, in: Ders./Dünne, Jörg/Suchet, Myriam/Wilker, Jessica (Hg.): *Les intraduisibles. Langues, littératures, medias, cultures Sprachen, Literatures, Medien, Kulturen = Unübersetzbarkeiten*, Paris: Ed. des Archives Contemporaines 2013, 63.

16 Ebd., 184.

17 Juliane Vogel (»Who's there?«, 22) hat darauf hingewiesen, dass das Eintreten in den »space of appearance« (Arendt: *The Human Condition*, 199) als Auftritt und im Sinne einer »Krisenstruktur« in Drama und Theater begriffen werden kann.

18 Arendt: *Denktagebuch*, 1950 bis 1973, hg. v. Ludz, Ursula/Nordmann, Ingeborg, München: Piper 2002. Stellen aus dem *Denktagebuch* werden – die zeitliche Signatur der Zitate ist so offengelegt – in den Fußnoten ausgewiesen. Unterstreichungen sind in Zitaten aus dem *Denktagebuch* stets von H. A.

19 Vgl. Hahn: *Hannah Arendt*, 103.

20 Vgl. Weigel, Sigrid: »Dichtung als Voraussetzung der Philosophie. Hannah Arendts *Denktagebuch*«, 125–137, in: Arnold, Heinz Ludwig/Heuer, Wolfgang (Hg.): *Hannah Arendt*, München: Ed. Text + Kritik Richard-Boorberg 2005

21 Arendt, Hannah: *Sokrates. Apologie der Pluralität*, übers. v. Kalka, Joachim, hg. v. Bormuth Matthias, Berlin: Matthes & Seitz 2016. *Sokrates. Apologie der Pluralität* wird im Nachfolgenden im Text zitiert, wobei die Sigle SO in Klammern mit der Seitenzahl angegeben wird.

22 Arendt, Hannah: *The Life of the Mind – Thinking – Willing*, hg. v. McCarthy, Mary, Wilmington: Houghton Mifflin Harcourt 1981, 37. Aus *The Life of the Mind* wird im Folgenden im Text zitiert, wobei die Sigle LM in Klammern mit der Seitenzahl aus dem ersten Band *Thinking* angegeben wird. Auf

ausführlicher konsultiert. Beide Texte sind entscheidende Zeugnisse der *dialogischen Ontologie* – insbesondere hinsichtlich der »politischen Seite alle[n] Denkens: dass sich selbst im Denken Pluralität bekundet«²³ – und stehen damit in einem Zusammenhang,²⁴ der mithilfe des *Denktagebuchs* nachvollziehbar wird.

Die Untersuchung zur Frage einer *dialogischen Ontologie* bei Arendt umfasst vier Teile. Im ersten Teil (3.1) wird dargestellt, dass der Dialog bei ihr eine starke Prägung durch die Philosophie Heideggers aufweist und zugleich der diagnostische Umschlagplatz einer kritischen Auseinandersetzung mit dieser ist. Den Anlass dazu gibt der auffällige Umstand, dass Arendt den Dialog im *Denktagebuch* zum ersten Mal nach dem Besuch von Heideggers Vorlesung »Was heißt Denken?« im Juni 1952 erwähnt. Für Arendts Schwerpunkt auf einem dialogisch begriffenen »Mitsein« im Anschluss an Heidegger wird der Begriff einer *geteilten Differenz* vorgeschlagen. Im sich daran anschließenden Abschnitt (3.2) wird Arendts Interesse an den politischen Implikationen des gegenüber subjektzentrierten philosophischen Entwürfen kritischen Verständnisses einer *primären Pluralität* eingeführt und mit Rücksicht auf die bei ihr getroffene Unterscheidung von Verlassenheit und Einsamkeit diskutiert. Pluralität ist dabei nicht mit Pluralismus zu verwechseln, weil mit dem bei Arendt formulierten »Essential des Alter« ein:e Andere:r nicht lediglich zu einem bereits konstituierten Selbst hinzutritt. Die dem Selbstverständnis vorgeordnete Andersheit zeichnet sich dabei durch eine grundlegende Unerkennbarkeit aus. Im dritten Teil (3.3) wird diese Unerkennbarkeit mit Blick auf Arendts Auseinandersetzung mit Kants Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand besprochen. Wenn der Dialog den Zusammenhang von Bewusstsein und einer ihm eigenen Gewissensstruktur verhandelt, stellt sich die Frage, inwiefern er als Grundlage ethisch-politischen Handelns erachtet werden kann. Auf die »transzendente Ästhetik« bei Kant aufbauend ergeben sich bei Arendt Aspekte einer transzendental-dialogischen Repräsentation, für die der Begriff des *Erscheinens-Für* vorgeschlagen wird. Der vierte Teil (3.4) ist der Konkretisierung dieses *Erscheinens-Für* gewidmet und verhandelt die bei Arendt immer wieder auftauchende Denkfigur des Theaters. Wie dargelegt werden soll, weist es über das Theater als Institution von und Veranstaltung für Menschen mit der Befähigung zur Sprache hinaus, wie sie etwa in dem in *Vita Activa* vorgebrachten, wettkampftartigen »Sich-an-Anderen-Messen« vorausgesetzt ist: dem »mitteilenden Teilnehmen an Worten und Taten«.²⁵ Ausgehend von einer mit Sokrates beschriebenen Rat- und unhintergehbaren Sprachlosigkeit verdeutlicht das Theater bei Arendt, dass die Welt nicht eine kalkulierbare Summe faktischer Bestände ist, sondern eine Verhandlung über sie.

die deutsche Ausgabe (vgl. Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes. Das Denken, Das Wollen*, übers. v. Hermann Vetter, hg. v. McCarthy, Mary, München: Piper 2016) wird weitgehend verzichtet, weil sie teils gravierende Übersetzungsfehler enthält.

23 Arendt: *Denktagebuch*, 484, Heft XX [13] – Juli 1954.

24 Vgl. Bormuth, Matthias: »Einleitung«, 7–33, in: Arendt: *Sokrates*, 31.

25 Vgl. Arendt: *Vita activa*, 187.

3.1 Mitsein und geteilte Differenz – mit und gegen Heidegger

Es mag eine Koinzidenz sein, dass Arendt die Aufzeichnungen in den später als *Denktagebuch* bezeichneten »Notebook[s]«²⁶ einige Monate nach dem Wiedersehen mit Heidegger²⁷ und dem Ende ihrer ersten Europareise im Frühjahr 1950 beginnt.²⁸ Mehr als ein bloßer Zufall scheint jedoch der Umstand, dass der Begriff »Dialog« in Arendts Notizbüchern im Juni 1952 seine erste Erwähnung findet, kurz nachdem sie Ende Mai desselben Jahres dem von ihr so bezeichneten »Heidegger Kolleg« an zwei Terminen beigewohnt hatte. Ihre als Eintrag [17] des Hefts IX geführte Mitschrift der vierten Sitzung der von Heidegger im Sommersemester 1952 aus dem Wintersemester fortgesetzten Vorlesung

-
- 26 Der Titel *Denktagebuch* taucht in den handschriftlichen Notizbüchern Arendts selbst nicht auf, wird aber von den Herausgeberinnen Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann aufgrund einer von Lotte Köhler verbürgten mündlichen Bemerkung seitens Arendt gewählt (vgl. Ludz, Ursula/Nordmann, Ingeborg: »Nachwort der Herausgeberinnen«, 827–862, in: Arendt: *Denktagebuch*, 828). Arendt selbst bezeichnet das *Denktagebuch* in ihren Aufzeichnungen als »Notebook« (vgl. ebd., 323, Heft XIV, [4] – März 1953). Im Januar 1953 notiert sie unter dem Stichwort »Experimental Notebook of a Political Scientist« die Notwendigkeit der Politikwissenschaft, die Philosophie unter dem Aspekt zu untersuchen, dass Menschen und nicht der Mensch die Erde bewohnen. Eine der Politikwissenschaft zugrundeliegende Philosophie des Plurals ist demnach Gegenstand ihres Notebooks (vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 295, Heft XIII [2] – Januar 1953).
- 27 Das Verhältnis zwischen Heidegger und Arendt ist seit dem Erscheinen ihres Briefwechsels vielfach behandelt worden. Während der Diagnose Wolfgang Heuers zufolge der akademische Betrieb in Deutschland mit der Interdisziplinarität Arendts nicht zurechtgekommen sei, und abgesehen von feuilletonistischen Versuchen keine erhellenden Monographien zum philosophischen Verhältnis zwischen Heidegger und Arendt vorgelegt worden seien, erfreue sich dieses Thema – nicht zuletzt seit dem Erscheinen von Elisabeth Young-Bruehls Biographie Arendts – besonders im US-amerikanischen akademischen Betrieb großer Beliebtheit (vgl. Heuer, Wolfgang: »Ich selber wirken? Eine Synopse der deutschen und internationalen, akademischen und nicht-akademischen Wirkungsgeschichte Hannah Arendts«, 174–182, in: Ders./Arnold, Heinz Ludwig (Hg.): *Hannah Arendt*, München: Ed. Text + Kritik Richard-Boorberg 2005, 176). Weil sich an dieser Lage auch seit dem Erscheinen der Ausgabe von *text+kritik* zu Arendt von 2005 nicht viel geändert hat, sei hier auf drei im Folgenden auch zitierte Arbeiten hingewiesen. Die Monographie von Seyla Benhabib, welche Heuer zufolge darauf abziele, Arendt mit dem Denken der kritischen Theorie zu versöhnen (vgl. ebd., 178), fokussiert den Einfluss des Existenzialismus und der jüdischen Identität auf Arendt, räumt Heidegger aber dennoch eine große Rolle und ein eigenes Kapitel ein (vgl. Benhabib, Seyla: *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, übers. v. Karin Wördemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006). Dana Richard Villa entwickelt den Begriff des Politischen bei Arendt mit Rücksicht auf eine Grundlosigkeit, die auf die von Heidegger mit Aristoteles ausbuchstabierte Unterscheidung von *praxis* und *poiesis* zurückgeht und unter dem Einfluss Nietzsches der Vorstellung produktiven Handelns entgegengehalten wird (vgl. Villa, Dana R.: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton: Univ. Press 1996, bes. 155ff., 170). Die erste zu Arendt erschienene Studie von Margaret Canovan, die Heuer immer noch für den besten Zugang hält, präsentiert eine Lesart, die Arendt in Folge von Heidegger ein »antifundamentalistisches Politikkonzept« attestiert, weil nach den Katastrophen des 20. Jahrhunderts moralische Kategorien zwar nicht mehr gegeben seien, die menschliche Bedingtheit des pluralen In-der-Welt-Seins aber eine Grundlage bilden könnte, um ein Zusammenleben und Schutz vor dem Totalitarismus zu garantieren (vgl. Canovan, Margaret: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Univ. Press 1992, 155–200, bes. 190f./196).
- 28 Ludz/Nordmann: »Nachwort der Herausgeberinnen«, 828.

»Was heißt denken?«, führt vom »Gedanken« zum »Gedächtnis«, vom »Andenken« zum »Denken als Aussagen von etwas über etwas« und schließt mit den folgenden Sätzen. Sie enthalten den von Arendt auf spezifische Weise begriffenen »Dialog« zwar noch nicht explizit, deuten jedoch bereits auf ihn hin:

Denken als λόγος. Das λέγειν des λόγος entfaltet sich als διαλέγεσθαι – die Logik wird Dialektik. Zweideutigkeit von »Gott ist das Absolute«. (Gott allein, oder aus der Absolutheit des Absoluten hat Gott sein Wesen.) Solche Aussagen: hindurchgehen. Als διαλέγεσθαι geht das λέγειν als Aussagen in seinem eigenen Bezirk hin und her; das Denken ist dialektisch, aber alle Dialektik in ihrem Wesen Logik. Auch in der Dialektik von der Aussage her bestimmt.²⁹

Arendt zieht aus dem in der Mitschrift beschriebenen Übergang zwischen Logik und Dialektik eine Konsequenz, die in der »mithaften«³⁰ Struktur des Daseins in der Philosophie Heideggers zwar angelegt, nicht aber konsequent durchdacht ist, wie im Folgenden ausgeführt werden soll. Die Kritik an einem starken Verständnis des Selbst, die mit der Notwendigkeit, den Logos im Denken auszusagen, zur Frage nach dem Platz des Anderen führt, war ein bereits grundlegender und wichtiger Punkt in der frühen Schrift »What is Existential Philosophy?«³¹ und bleibt noch für die im ersten Teil von *The Life of the Mind* gestellte Frage zentral, ob das Denken selbst bereits ethische Schlussfolgerungen ermöglicht oder gar notwendig macht.

Vom Logos zum Dialog

Das von Heidegger zitierte »Hindurchgehen« markiert nicht nur eine Auseinandersetzung mit den Aussagen zu »Gott als einem Absoluten« (»Solche Aussagen: hindurchgehen«). Hier findet auch die konkrete Bewegung des *dialegesthai* statt: ein Hin- und Hergehen im Bezirk des Aussagens. Die Logik der Aussage scheint Arendt dabei besonders

29 Arendt: *Denktagebuch*, 211, Heft IX [17] – Mai 1952.

30 Auf den wichtigen § 26 von *Sein und Zeit* wird in diesem Kapitel noch zurückzukommen sein. Es sei hier bereits darauf hingewiesen, dass es die Herabqualifizierung des alltäglichen Miteinanders ist, welches Heidegger davon abhält, den Anderen in die Phänomenologie der Sorge um das Selbst zu integrieren. Diese Art der Begegnung finde im Dunstkreis der »Durchschnittlichkeit« und damit der »Uneigentlichkeit« des »Man« statt (vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 161ff./168–171).

31 Vgl. Arendt, Hannah: »What Is Existential Philosophy?«, 163–187, in: Dies.: *Essays in Understanding. 1930–1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, hg. v. Kohn, Jerome, New York: Schocken 2005, bes. 176–182. In einer Fußnote zu diesem in der *Partisan Review* erschienenen Text merkt sie zu den politischen Verstrickungen Heideggers an: »Another question and one certainly worthy of discussion is whether Heidegger's philosophy has not been taken unduly seriously simply because it concerns itself with very serious matters. In his political behavior, in any case, Heidegger has provided us with more than ample warning that we should take him seriously. [As is well known, he entered the Nazi Party in a very sensational way in 1933 – an act which made him stand out pretty much by himself among colleagues of the same calibre. Further, in his capacity as rector of Freiburg University, he forbade Husserl, his teacher and friend, whose lecture chair he had inherited, to enter the faculty, because Husserl was a Jew. Finally, it has been rumored that he has placed himself at the disposal of the French occupational authorities for the re-education of the German people.]« (Ebd., 186.)

zu interessieren. Denn sie fragt sich, wie das Denken allein bleiben kann, oder warum beim Hin- und Hergehen Andere nicht angetroffen werden. Das auf Aristoteles zurückgehende Verständnis des Logos als *legein ti kata tinōs*, welches Heidegger in der Vorlesung als »Aussagen von etwas über etwas«³² übersetzt, begreift Arendt als Form des Handelns und mithin als intersubjektiv.³³ Die Bestimmungen des Menschen als *zōon logon echon* sowie dessen Beschreibung als *zōon politikon*, welche von Aristoteles prominent angeführt worden waren, stellen keine Unvereinbarkeit dar, sondern zwei Seiten derselben Medaille.³⁴ Wie in Abwandlung der heideggerschen Formulierung festgehalten werden kann, ist für Arendt somit das *Bedenklichste am Denken, dass die in ihm angelegten Komponenten des Politischen ungedacht bleiben*. Worin aber bestehen diese?

Der kurz darauffolgende für Juni 1952 in Stuttgart verzeichnete Eintrag, der in der Edition des *Denktagebuchs* mit der Ordnungszahl [19] versehen ist und somit fast unmittelbar auf die zitierten Aufzeichnungen zum Heidegger Kolleg anschließt, greift den in Freiburg festgehaltenen Zusammenhang *expressis verbis* auf. Allerdings macht diese Aufzeichnung die entschiedene Differenz auf, welche mit der Aufforderung »solche Aussagen: hindurchgehen« bereits angedeutet war. Der erste Absatz dieser längeren nächsten Notiz verdeutlicht Arendts kritischen Einsatz im Hinblick auf die vorgeschlagene Lesart, der zufolge der Dialog als eine Art Korrektiv gegenüber der sprachphilosophisch geprägten Fundamentalontologie Heideggers angesehen und als Schlüsselbegriff zur politischen Theorie Arendts betrachtet werden kann. Der Auszug untermauert auch das erwähnte Zwiegespräch des Denkens im *Denktagebuch*, das der Gewissheit in den Aussagen Heideggers gegenübersteht:

Ad Logik: Die Logik kann zur Dialektik nur werden, weil in der Einsamkeit des Denkens immer ein Dialog entsteht, eben weil man in der Einsamkeit gerade immer Zwei ist. In diesem Dialog des *διαλέγεσθαι* waltet ursprünglich keinerlei Zwang. In der Einsamkeit gibt es die Freiheit des denkenden Zwiegesprächs. Dies Zwiegespräch, nie aber der Dialog mit einem anderen Menschen, ist dialektisch, weil in ihm, aber auch nur in ihm an einer Sache festgehalten werden kann, die sich dann im *διαλέγεσθαι*, also im Durchsprechen mit sich selbst, entfaltet und ihre inhärenten Widersprüche zeigt etc. Alles Reden mit Anderen ist immer schon Reden über etwas beiden Gemeinsames, also nicht Reden aus und in der Sache selbst. Der Unterschied zwischen Denken und Reden ist genau dies. Denken ist dies Durchsprechen einer Sache mit sich selbst; Reden ist Reden über. Beides ist Sprechen! Will man das »über« vermeiden, so zwingt man den Andern in das eigene Denken; hier entsteht der Zwang des fremden Denkens. Dabei wird gerade das, was ich mit dem Andern in der Form des »über« gemein-

32 Ebd., 158.

33 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 340, Heft XIV [30], April 1953.

34 Vgl. ebd., 392, Heft XVI [21], Juni 1953. Sie bezieht sich dabei auf Aristoteles: *Politik*, übers. v. Franz Susemihl, hg. v. Wolf, Ursula, Reinbek: Rowohlt 2014, 1253a. Seyla Benhabib (vgl. *Hannah Arendt*, 17) hat hervorgehoben, dass das von Arendt auf Sprache und Handeln zurückgeführte Verständnis des Politischen auf einen fehlenden Begriff der Praxis bei Heidegger (ebd., 190) sowie eine zu starke Emphase auf einen nicht-teleologischen Praxisbegriff bei Aristoteles zurückgeführt werden kann (ebd., 176ff.), mit dem Arendt bei Heidegger 1925–26 in Berührung gekommen ist sei. Zur »renewal of praxis« vgl. auch das einleitende Kapitel »The Problem of Action in Arendt« bei Villa: *Arendt and Heidegger*, 3–14.

sam habe, aufgegeben. Man erzwingt eine falsche Identifizierung. Der Zwang besteht darin, dass man den Andern als das eigene Alter Ego behandelt. Ohne die Form des ›über‹ gibt es kein Gespräch. Im ›über‹ drückt sich aus, dass wir die Welt gemeinsam haben, dass wir zusammen die Erde bewohnen.³⁵

An dieser Stelle findet sich die bei Celan getroffene Unterscheidung zwischen Sprechen und Reden wieder, auch wenn sie nicht auf eine solch konsistente Weise proklamiert ist.³⁶ Das Changieren zwischen persönlichem Notat für weiter zu Denkendes, ausgeklügelter Formulierung, (unausgereifter) begrifflicher Differenzierung, Auseinandersetzung mit Tradition und Gegenwart sowie engagierter und energischer schriftsprachlicher Rede kann als exemplarisch für das *Denktagebuch* angesehen werden. Auch wenn der Passus nicht eindeutig aufzuschlüsseln ist – es lässt sich eine gewisse terminologische Unschärfe als Argument anführen –: genau darin liegt die lohnende Herausforderung des *Denktagebuchs*. Barbara Hahn hat den wiederkehrenden Vorwurf an Arendt, unsystematisch und inkonsistent zu sein, dahingehend entkräftet, als sie darin eine historische Notwendigkeit erkennt. Ihr Schreiben lege Lücken offen und führe Inkommensurables zusammen, womit sie »Bruchstücke einer zerstörten Tradition« für das Denken *nach* Auschwitz zu Strängen zusammenführt, die traditionelle Formen kreuzen und somit dem Phantasma den Boden entziehen, dass Texte rein oder in sich geschlossen sein könnten.³⁷ Arendts Vorgehen zeichnet sich durch eine programmatische Verweigerung gegenüber einem großtheoretischen, integrativen Gestus aus.

Weigel zufolge ist das *Denktagebuch*, wie bereits erwähnt, von der Bestimmung des Denkens als (Zwischen-)Raum, vom Leitmotiv des Zwiegesprächs sowie des Zwei-in-Einem geprägt: als »poetische Voraussetzung des Denkens«, die dem Umgang mit einer grundsätzlichen Vieldeutigkeit zwischen den Sprachen sowie innerhalb der Sprache selbst geschuldet sei. Wenn das Geschäft der Philosophie nicht als Ausdruck vorsprachlich existierender Ideen erachtet werden kann, wie Weigel mit dem Verweis auf eine Beschreibung der Schwierigkeiten ausführt, die Arendt mit ihren englischen Leser:innen habe,³⁸ sei das poetische Denken und die Vorstellung, eine Sache zu durchdenken, aufs Engste miteinander verbunden.³⁹ Auch wenn sich Arendt gegen die Charakterisie-

35 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 213f., Heft IX [19], Juni 1952. Die Unterstreichungen in den Zitaten aus dem *Denktagebuch* in diesem Kapitel stammen alle von Arendt selbst.

36 Vgl. dazu im vorliegenden Band, 104.

37 Vgl. Hahn, Barbara: *Die Jüdin Pallas Athene. Auch eine Theorie der Moderne*, Berlin: Berlin Verlag 2005, 209.

38 Weigel bezieht sich dabei auf Arendts Skepsis gegenüber einer »thesaurus philosophy«, der zufolge Worte Ideen ausdrücken, die ihnen vorausgehen. Ihre Zweifel gegenüber einer sprachphilosophisch-analytischen Herangehensweise äußert sich aber auch in einer merkwürdigen Abgrenzung eines »thinking by way of making distinction« gegenüber einem »thinking by association – as practised by psychoanalytic therapists«, auf die hier nicht ausführlich eingegangen werden kann, jedoch als eine überzogene Abwertung psychanalytischer Denkwege einzustufen ist (vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 770, Heft XXVII – April 1970).

39 Vgl. Weigel: »Dichtung als Voraussetzung der Philosophie«, 125/132.

rung als Philosophin vehement gewehrt hat,⁴⁰ – vor dem Hintergrund einer poetischen Zwiesprache in ihrem schreibenden Denken lassen sich in der zitierten Passage trotz einer gewissen Unordnung grob vier Themenbereiche hervorheben, die einen philosophischen Charakter aufweisen. Auf diese soll ausführlicher eingegangen werden, wenngleich nicht in der exakten Reihenfolge: Logik und Dialektik; *dialegethai*) und einsames (Zwie-)Gespräch;⁴¹ Denken, Sprechen und Reden; »Über« und gemeinsame Welt.

Es mag zunächst erstaunlich anmuten, dass Arendt recht schnell vom Dialog des einsamen Denkens auf die Rede mit einem Anderen zu sprechen kommt. Aber es gibt einen eindeutigen Bezug zwischen diesen beiden Gedanken, spricht Arendt doch unmittelbar zu Beginn von einem beim einsamen Denken entstehenden Dialog und bezieht sich des Weiteren auf die bereits diskutierte Wendung eines »Dialogs der Seele mit sich selbst« in Platons *Sophistes*, die von einem Fremden (*Xenos*) ausgesprochen wird: »*psyches pros auten dialogos*«⁴². Die vieldeutige Präposition *pros* spielt dabei eine entscheidende Rolle. Während sie bei Platon den Bezug der Seele auf sich selbst fasst, beschreibt sie Arendt als die allgemeinste Form des Andersseins.⁴³ Die Seele (*psychê*) und sie selbst (*auten*) sind durch die Präposition (*pros*) voneinander getrennt, weil sie eine Differenz und Selbstdifferenz markiert. Mit der platonischen Formulierung und dem Umstand im Hinterkopf, dass Platon die Frage, wo sich der Philosoph im Denken befinde, unbeantwortet gelassen habe (vgl. LM, 97), erhebt Arendt die Rede mit sich selbst als einer:m Anderen zur Bedingung des Selbstverhältnisses überhaupt: Eine gewisse Andersheit ist für das Denken ihrer Auffassung nach von unverzichtbarer Bedeutung. Es scheint ohne diese differenzierende Andersheit nicht stattfinden zu können, insofern mit ihr die minimalste Form des »Zusammen- und Miteinander-sein[s] der Verschiedenen«⁴⁴ zum Ausdruck gebracht ist.

Zentraler Umschlagpunkt dieser Überlegung – und hier lässt sich der Versuch Arendts beobachten, eine freie Übersetzung der ein Verhältnis beschreibenden Präposition *pros* vorzulegen – ist das leicht überdeterminiert verwendete Wort »über«, dessen

40 Im *Denktagebuch* spricht Arendt (*Denktagebuch*, 683, Heft XXV [56] – Mai 1968) von der »Contradictio in adjecto« der politischen Philosophie, weil diese eine Weltzuwendung und -abwendung zugleich enthalten müsse. In *The Life of the Mind* hält sie fest: »I have neither claim nor ambition to be a ›philosopher‹ or be numbered among what Kant, not without irony, called ›Denker von Gewerbe‹ (professional thinkers).« (LM 3).

41 Ist in der zitierten Passage neben dem »Dialog« zwar vorerst auch vom »Gespräch« die Rede, übernimmt im späteren Verlauf des *Denktagebuchs*, insbesondere aber in der amerikanischen Originalfassung von *The Life of the Mind* die Formulierung »dialogue« beziehungsweise »Dialog« die Überhand, welcher in der deutschen Übersetzung – vermutlich aufgrund gelegentlicher Verweise auf die Zweiheit (»duality«, LM 184f.) – fast durchgängig missverständlich mit »Zwiesgespräch« übersetzt ist.

42 Platon: »*Sophistes*«, 263e. Bernhard Waldenfels hebt eine Gleichursprünglichkeit des Fremden im Verhältnis zum Selbst hervor. Weil er diese Überlegung hinsichtlich der Philosophie Platons diskutiert und zu einer Frage nach der »Ordnung des Dialogs« (Waldenfels: *Platon*, 33) erhebt, mit der eine »metaphysische Deutung der Stimme« konfrontiert werden muss (vgl. Waldenfels: *Vielstimmigkeit der Rede*, 12), wird auf seine Überlegungen im Platon-Kapitel dieser Untersuchung eingegangen (212ff.).

43 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 263, Heft XI [13] – November 1952.

44 Ebd., 16, Heft I [21] – August 1950.

»Form« sie hervorhebt. Wie das *pros* bringe das »Über« zusammen, ohne Differenz zu unterschlagen. Es ist Aufweis einer Nähe des Ich und des Anderen, weil es darauf aufmerksam macht, dass beide auf gleiche Weise in der Welt sind. Weil das in Arendts Sicht die Andersheit eines (fremden) Gegenüber sowie einen daraus gefolgerten, geteilten Bezug auf Andere und Anderes verdeutlicht, fasst sie es als den Bestandteil des Gesprächs, der weder von Zwang noch einem Sachzwang im Sinne des Festhaltens an einer Sache beeinflusst sei. Deswegen geht das »Über« mit der Notwendigkeit einer Unterscheidung einher, der Arendt die Gefahr einer falschen und forcierten Identifizierung eines Gegenübers entgegenhält: »Der Zwang besteht darin, daß man den Andern als das eigene Alter Ego behandelt.« Der oder die Andere – das macht die Warnung vor der falschen Identifizierung unmissverständlich deutlich – tritt als grundsätzlich unerkennbar anders auf: ein:e Andere:r, die:der in ihrer:seiner Andersheit fremd bleibt. Die Dialog-Idee bei Arendt gehe von einer »prinzipiellen Nicht-Assimilierbarkeit des Gegenübers« aus.⁴⁵ »Verstehen in der Politik«, so drückt es Arendt selbst aus, »heisst nie, den Anderen verstehen, sondern die gemeinsame Welt so, wie sie dem Anderen erscheint.«⁴⁶ Ludger Lütkehaus hat diesen Umstand auf die Formulierung gebracht, das wir bei Arendt »die Welt mit anderen [teilen], die uns gleichen und zugleich nicht gleichen, denen wir darin gleichen, daß wir ihnen nicht gleichen«.⁴⁷

Das »Über«, von dem Arendt spricht, steht für die vorgeschlagene gedankliche Operation der *geteilten Differenz*. Arendt akzentuiert einen Zwischenbereich von Selbst und Anderem, der auch für das einsame Selbst gilt. Am »Über« kommt Arendts sprachlich-poetisches Ringen um eine Differenz zum Tragen, die sich nicht auf Identitäts- oder Sinnpositionen reduzieren lässt. Vom »Über« ausgehend, nimmt Arendt eine grundsätzliche und konstitutive Teilung an.

Dem Denken scheint das »Über« der *geteilten Differenz* zunächst nicht zuzukommen, weil in ihm an einer Sache festgehalten werde. Jedoch könne die Logik nur zur Dialektik werden, weil schon in der Einsamkeit des Denkens ein Dialog stattfinde. Trotz des Unterschieds zwischen Denken und Reden kommt den beiden eine entscheidende Gemeinsamkeit zu: das Sprechen. Das Sprechen weist im Gegensatz zum reinen Denken und zum Reden in der Sache selbst als eine Art Drittes und Verbindendes die »Form des »Über« auf. Das Sprechen ist dem einsamen Denk- sowie dem sozialen Redevorgang gleichermaßen zu eigen, und nicht mit der verfahrenslogischen Operation der Logik gleichzusetzen: es verweist auf das »Über-Logische«. Mit diesem Begriff hatte Heidegger die von Arendt besuchte, vierte Stunde seiner Vorlesung beschlossen: »Dort aber, wo das Denken solchem begegnet, was sich logisch nicht mehr fassen läßt, steht das aus solcher Hinsicht Unfaßbare immer noch im Gesichtskreis des Logischen, nämlich als das Alogi-

45 Vgl. Thürmer-Rohr, Christina: »Die Stummheit der Gewalt und die Zerstörung des Dialogs«, in: *UTOPIE kreativ. Diskussion sozialistischer Alternativen*, 143 (2002), 773–780, 774. Vgl. dazu auch: Thürmer-Rohr, Christina: »Zum dialogischen Prinzip im politischen Denken von Hannah Arendt«, <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/151/268>, zuletzt abgerufen am 12.07.2023.

46 Arendt: *Denktagebuch*, 451, Heft XIX [2] – September 1953.

47 Lütkehaus, Ludger: »Ich will, daß du seiest, was du bist«. Hannah Arendt – Martin Heidegger: eine Liebe in Deutschland«, 28–41, in: Arnold, Heinz Ludwig/Heuer, Wolfgang (Hg.): *Hannah Arendt*, München: Ed. Text + Kritik Richard-Boorberg 2005, 39.

sche, das Nichtmehr-Logische oder als das Metalogische, das Über-Logische.«⁴⁸ Das von einer Form des »Über« gekennzeichnete Sprechen eröffnet einerseits die Möglichkeit von Gemeinsamkeit, wie es das Ende des Zitates nahelegt, markiert dabei aber eine vielgestaltige Differenzierung: Weil das Sprechen nicht identifiziert, ist es eine Bewegung hin auf etwas Anderes, das in seiner Andersheit bedenklich bleibt. Durch die Gemeinsamkeit der Sprache und über sie hinweg auf etwas Anderes: *Dia*-Logos.

Der Dialog ist nicht ein von Subjekten geführter Diskurs und um ihn zu verstehen, reicht es nicht aus, einem denkenden Selbst ein anderes denkendes Selbst gegenüberzustellen. Die an vielen Stellen vorgenommene Akzentuierung der Zweierheit bei Arendt ist weder als Vorrang der Binarität noch als Pluralismus im neoliberalen Sinne einer fröhlich-bunten Vielfalt zu begreifen, was sie selbst auch deutlich ausräumt.⁴⁹ Vielmehr lässt sich das Selbst ohne die Anderen überhaupt nicht fassen: »im Falle der Vielheit [...] hat der Eine immer schon zu rechnen mit und ist angewiesen auf – nicht einen Zweiten –, sondern Andere.«⁵⁰ Die Entsprechung des »Über« im Denken und im Reden verweist auf eine ihnen gleichermaßen eigene Bewegung hin auf etwas Andere oder einen Anderen. Im Gegensatz zur regelbasierten Logik oder Dialektik sei »freies Denken«, so formuliert Arendt an einer anderen Stelle überaus prägnant, »von vornherein als Dialogisch-mit-sich-selbst-Sein auf Andere bezogen«.⁵¹ Der erstmals im *Denktagebuch* angeführte Dialog ereignet sich gleichermaßen im Denken als Durchsprechen einer Sache mit sich selbst sowie in der Rede mit Anderen: »Der schweigende Dialog indiziert Pluralität, aber Vorbild [ist] der Dialog mit einem Anderen. Nur weil ich mit Anderen sprechen kann, kann ich auch mit mir sprechen, d.h. denken.«⁵² Die geteilte Differenz ist bei Arendt Voraussetzung für das Denken und das Denken des Selbst.

Daseinsmetaphysik, Mitsein mit Anderen

Dass die dialogische Form in arendtscher Perspektive der aus der Logik hervorgegangenen Dialektik somit geradewegs gegenübersteht, legen auch andere Aufzeichnungen im *Denktagebuch* nahe, etwa wenn Arendt die Dialektik Hegels als die Auflösung einer Urteils- in eine bloße Schlusslogik beschreibt – eine »Denktätigkeit, in der Zweck und Ziel zusammenfallen«.⁵³ Der logisch-dialektischen Auseinandersetzung eignet eine Art Zwangscharakter, wenn sie, wie das Zitat zuvor deutlich macht, den Anderen für die eigene Sache zu gewinnen versucht, ohne den Unterschied in Betracht zu ziehen, der zwischen dem »Reden aus und in der Sache« und dem gemeinsamen Reden mit einem *Gegenüber* besteht. Der scheinbare Widerspruch, dass eine vom Zwang geprägte Dialektik nur aufgrund des zunächst zwanglosen dialogischen Moments entstehen kann, lässt sich mit der Überlegung lösen, dass eine dialektische Philosophie die »Form des »Über« zurückzulassen in der Lage ist: Das *Über* des Sprechens im Dialog, welches sich

48 Heidegger: *Was heißt Denken?* Gesamtausgabe Bd. 8, 160.

49 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 128, Heft VI [6] – September 1951.

50 Ebd., 37, Heft XX [8] – Oktober 1950.

51 Ebd., 283, Heft XII [19] – Dezember 1952.

52 Ebd., 688, Heft XXV [73] – Juli 1968.

53 Ebd., 287, Heft XII [21] – Dezember 1952. Vgl. zur »Logifizierung« des Denkens auch die im Platon-Kapitel dieser Untersuchung zitierten Ausführungen Waldenfels', 228.

auch im *Gegenüber* findet und das für Arendt Ausdruck dafür ist, dass die Menschen die Welt gemeinsam haben und zusammen die Erde bewohnen, scheint vom Denken in seiner Entwicklung zur *vollendeten Dialektik* »vermieden« werden zu können. Wobei es dann auch nicht mehr als ein »freies Denken« im eben paraphrasierten Sinne oder vielleicht nicht einmal mehr als Denken begriffen werden kann. Der Dialog des Denkens beziehungsweise der Dialog am Denken scheint grundsätzlich Anderes aufzubieten, als die für Arendt auf Aussagenmehrwert gemünzte Logik und Dialektik. Der Dialog findet angesichts eines nicht identifizierbaren Anderen statt, wobei diese Unerkennbarkeit Vorbild für das grundsätzlich auf nicht-assimilierbares Anderes bezogene Denken ist. Das heißt aber auch: Sprache ist für Arendt kein ausschließlich urteilslogisches oder rationales Geschehen.

Mit Blick auf Heidegger ist bemerkenswert, dass, auch obwohl er Arendt seine 1951 erschienenen *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* postalisch zugesandt hatte,⁵⁴ ihr Nachdenken über den Dialog weniger in einer Gefolgschaft entsteht, denn in einer Auseinandersetzung. Das »Gespräch«, welches Heidegger in »Hölderlin und das Wesen der Dichtung« als das Geschehen der Sprache begreift, in dem »das Sein des Menschen gründet«,⁵⁵ führt Arendt nicht weiter. Arendts Dialog-Denken entzündet sich vielmehr an jener Schwachstelle von Heideggers philosophischem Entwurf in *Sein und Zeit*, welche von Nancy einige Jahre später als die Ursprünglichkeit des Daseins gegenüber einem für Heidegger zweitrangigen »Mitsein« beschrieben worden ist.⁵⁶ Arendt nimmt diese philosophische Auseinandersetzung Nancys mit Heidegger in einem gewissen Sinne vorweg, ebenso wie seine gemeinsam mit Lacoue-Labarthe in »Le Dialogue sur le dialogue« vorgetragenen Überlegungen. Zwar hat Heidegger die Anderen als existenziale Begleiter des Daseins eingeführt, wie im Abschnitt zum »Mitdasein der Anderen und dem alltäglichen Mitsein« deutlich wird: »Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-Seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*.«⁵⁷ Und in »Zeit des Weltbildes« erarbeitet Heidegger eine kritische Perspektive auf eine westlich-abendländische und metaphysische Tradition, in der das Denken und mithin der Zugriff auf und eine daraus zu folgernde Konstituierung von Welt von einer Stellung des Einzelnen als Subjekt ausgeht:

Entscheidend dafür ist, daß der Mensch diese Stellung eigens als die von ihm ausgemachte selbst bezieht, sie willentlich als die von ihm bezogene innehält und als den Boden einer möglichen Entfaltung der Menschheit sichert.⁵⁸

Dass die Auseinandersetzung mit einem von einer Vielheit von Menschen belebten »Weltraum« und die Abgrenzung gegenüber einem an Vereinheitlichung orientierten »Weltbild« auch eine ganz andere Vorstellung des Theaters aufmacht, hat Leon Gabriel

54 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 950, Fußnote 1 zu [7].

55 Heidegger, Martin: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Gesamtausgabe Bd. 4*, hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, Frankfurt a.M.: Klostermann 1981, 38.

56 Nancy: *Singular plural sein*, 59f.

57 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 158f.

58 Vgl. Heidegger, Martin: »Zeit des Weltbildes«, 75–113, in: Ders.: *Holzwege. Gesamtausgabe Bd. 5*, hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm, Frankfurt a.M.: Klostermann 1977, 91f.

in einer Untersuchung zur Frage der räumlichen Theaterpraxis entlang der Vorstellung von *Altermundialität* vorgeschlagen.⁵⁹ Für Arendts Auseinandersetzung mit Heidegger ist zunächst entscheidend: Weil Heidegger die Angst als Phänomen der Vereinzelung deutet⁶⁰ sowie mit dem »Sterben, das wesentlich unvertretbar das meine [des Menschen, M. W.] ist«⁶¹, die »Jemeinigkeit« als Bedingung der Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit einhergeht,⁶² kommt er zu dem Schluss, dass das »Dasein als »solus ipse« in der Welt ist und somit vor dem Hintergrund eines »existenzialen ›Solipsismus« zu deuten ist.⁶³ Dieser Solipsismus ist der entscheidende Ansatzpunkt von Arendts Dialog-Denken. Es beginnt bei der Überlegung, dass Heidegger noch Teil derjenigen philosophischen Tradition ist, die er habe kritisieren und überwinden wollen.⁶⁴

In dem bereits erwähnten Aufsatz »What is Existential Philosophy?« hatte Arendt 1946 kritisch von einer »absoluten Vereinzelung« gesprochen, in der sich »das Selbst [als] der eigentliche Gegenbegriff zum Menschen« herausstellt: »What emerges from this absolute isolation is a concept of the Self as the total opposite of man.«⁶⁵ Während auf die Verbindungsstellen der von Arendt als *Solipsismus* gefassten Tendenz der Philosophie mit einer Herrschaftsepistemologie sowie mit ihrem Verständnis des Totalitarismus im nachfolgenden Abschnitt eingegangen werden soll, ist Heideggers Engagement im und

59 Vgl. Gabriel: *Bühnen der Altermundialität*, 80.

60 Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 334.

61 Ebd., 336f.

62 Vgl. ebd., 71.

63 Vgl. ebd., 250. Arendt kehrt die Schlüsselbegriffe Heideggers um. Für Arendt sei das politische Denken ein existenzielles, weil dem heideggerschen Sein-zum-Tode die Gebürtlichkeit – und damit das mit der Natalität einhergehende Anfangen – entgegengesetzt werde (vgl. Lütgehaus: »Ich will, daß du seiest, was du bist«. Hannah Arendt – Martin Heidegger: eine Liebe in Deutschland«, 30). Das bestätigt auch Benhabib: *Hannah Arendt*, 175. Während die Mortalität auf das Selbst verweise, sei mit der Natalität das Zusammenleben mit Anderen aufgeworfen, was mit der Dezentrierung eines primären Narzissmus des (philosophischen) Solipsismus einhergehe (vgl. ebd., 305). Vgl. auch die Gegenüberstellung von Singularität und Pluralität, mit der Arendt die beschriebene Zuweisung und Umkehrung der Heidegger-Begrifflichkeiten vornimmt. Diese Notizen stehen den Herausgeberinnen des *Denktagebuchs* zufolge am Anfang eines von Arendt nie veröffentlichten Buches mit dem Titel »Amor Mundi« (vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 461, Heft XIX [21] – Oktober 1953). Vgl. ebd., 1046, Fußnote zu [21]; vgl. ebd., 523, Heft XXI [26] – April 1955: »Why are we in the plural and not in the singular?« Vgl. darüber hinaus ebd., 1050, Fußnote zu [9]; ebd., 1065, Fußnote zu [26].

64 Neben dem bereits erwähnten Aufsatz »Zeit des Weltbildes« zum Weltverhältnis als Vorstellung in der neuzeitlich erkenntnistheoretischen Ausprägung (vgl. Heidegger: »Zeit des Weltbildes«) sind besonders hervorzuheben: die Vorlesung zum Begriff der *ratio* als dem vom Subjekt beobachteten Gegenständen zurückgegebenem Grund (vgl. Heidegger, Martin: *Der Satz vom Grund*), Heideggers kritische Auseinandersetzung mit dem Paradigma des sich verfertigen Menschen (Heidegger, Martin: »Brief über den Humanismus«, 313–364, in: Ders.: *Wegmarken. Gesamtausgabe* Bd. 9, hg. v. Herrmann, Friedrich-Wilhelm von, Frankfurt a.M.: Klostermann 1976), die Destruktion eines entlang der *essentia* begriffenen Seinsverständnisses (Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*) sowie die in dieser Studie im Zusammenhang von Celans *Bremer Ansprache* und Arendts *Denktagebuch* diskutierte Vorlesung *Was heißt Denken?* (vgl. Heidegger: *Was heißt Denken? Gesamtausgabe* Bd. 8).

65 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 1152, Fußnote 2 zu [78]. Vgl. Arendt: »What Is Existential Philosophy?«, 181.

für den Nationalsozialismus für Arendt zwar von Bedeutung. Jedoch stellt sie nicht einfach nur eine Affinität seiner Philosophie mit dem Nationalsozialismus fest.⁶⁶ Wenn sie sich bereits 1955 von der im Rahmen einer Darstellung der Geschichte der Existenzphilosophie publizierten Kritik Heideggers distanziert⁶⁷ und in der Ansprache zu Heideggers 80. Geburtstag im Jahr 1969 von einem Charakterfehler spricht,⁶⁸ ließe sich ihre Kritik – trotz aller Ernsthaftigkeit des Unterfangens – noch eher im Sinne eines philosophischen Kräftermessens begreifen, das auch etwa Heidegger gegenüber Nietzsche aufgeboten hatte: nämlich bei einem Kritiker der philosophischen Tradition die misslungene Überwindung des Kritisierten aufzuzeigen. Heidegger war für Arendt ein weiterer, »letzte[r] Metaphysiker«.⁶⁹ Oder anders formuliert: Arendt hat sich die Frage gestellt, warum Heidegger die Verstrickung des Daseins mit dem Mitsein nicht als Pluralisierung des »solus ipse« zu denken in der Lage war. Benhabib hält zum Problem des heideggerischen Selbst- und Weltverhältnis und seiner Kritik bei Arendt fest, dass in seinem Denken ein Begriff für Handeln als Interaktion fehle.⁷⁰ Auch wenn diese Analyse die Rolle des Dialogs unterschlägt, welcher bei Arendt seit 1952 bis zu ihrem Tod 1975 kontinuierlich auftaucht – und der bei ihr Pluralität indiziert, wie im Zitat eingangs hervorgehoben –, bleibt sie doch darin richtungsweisend, als dass die lediglich oberflächliche Behandlung des pluralisierenden Mitseins bei Heidegger für Arendt ein entscheidender Ansatz- und Kritikpunkt war.

Obwohl Heideggers Philosophie, vermittelt über die ihr attestierte Zugehörigkeit zur solipsistischen Tradition, eine Affinität zum totalitären Denken zugesprochen werden kann, ist für Arendt weniger diese Affinität an sich, als vielmehr die Kontinuität gegenüber dem abendländisch-subjektzentrierten Solipsismus das Bedenklichste. Diesen Umstand fasst Lacoue-Labarthe so, dass Heidegger die Bedeutung von Auschwitz und der Shoah als »Zäsur« des Denkens zwar nicht anerkannt habe, mit ihm jedoch der theoretische Horizont für die systematische Verkennung des Unerkennbaren gedacht werden könne.⁷¹ So liest sich auch eine Notiz im *Denktagebuch* von 1970, in der Arendt auf eine Jaspers-Rezension Heideggers und die darin auftauchende Akzentuierung eines »Selbst [...] in der Philosophie« reagiert:

66 Auf den Wandel des heideggerischen Denkens, das anhand des Auftauchens des Arbeitsbegriffes in der Rektoratsrede von Werner Hamacher (vgl. »Arbeiten Durcharbeiten«) herausgearbeitet wurde, ist in dieser Untersuchung bereits hingewiesen worden (71). Bezüglich Arendts Verständnis von Arbeit wäre ausgehend von ihrer Marx-Kritik genau an dieser Stelle anzusetzen, weil sie eine fehlende Unterscheidung von herstellender (»work«) und einer Arbeit im weiteren Sinne (»labor«) hervorhebt. Vgl. dazu auch Benhabib: *Hannah Arendt*, 212.

67 Arendt schreibt an Calvin Schrag, dass ihre Darstellung von Heideggers Philosophie in »What is Existential Philosophy« unangemessen und teilweise falsch sei (vgl. Arendt an Calvin Schrag, Brief vom 31.12.1955, Archiv des HAZ, Cont. Nr. 13.11., zitiert nach Grunenberg, Antonia: *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*, München u.a.: Piper 2008, 266).

68 Vgl. Benhabib: *Hannah Arendt*, 100.

69 Vgl. Heidegger, Martin: *Nietzsche I. Gesamtausgabe Bd. 6.1*, hg. v. Schillbach, Brigitte, Frankfurt a.M.: Klostermann 1996, 480.

70 Vgl. Benhabib: *Hannah Arendt*, 172.

71 Vgl. Lacoue-Labarthe: *La fiction du politique*, 72.

Wie recht ich doch in meiner Heidegger-Kritik hatte. Und wie unrecht. Denn in *Sein und Zeit* war dieser Solipsismus bereits im Verschwinden. Aber eben doch Ausgangspunkt des ›Existentialismus‹.⁷²

Das Verschwinden eines solipsistischen Selbstbezugs in *Sein und Zeit* ist nicht nur Anhaltspunkt einer Unzulänglichkeit der eigenen Heidegger-Kritik, wie Arendt sich eingesteht. Es benennt Arendts zentrales Anliegen eines dialogisch-mithaften Selbstseins, das Heidegger verkannt habe. Dem Verschwinden des Solipsismus trägt Arendt in einer Aufzeichnung vom April 1951 – also vor dem oben rekapitulierten Besuch der »Was heißt Denken«-Vorlesung in Freiburg – wiederum Rechnung. Dem Solipsismus wohnt in seiner heideggerschen Prägung etwas inne, das seine Infragestellung begünstigt, wie Arendt unter der Überschrift »Heidegger – Gang durch Sein und Zeit, p. 16« notiert:

›Das Selbe ist nicht das Einerlei des Gleichen, sondern das Einzige im Verschiedenen und das verborgene Nahe im Fremden.‹ Von hieraus wäre ein neuer Gleichheitsbegriff zu entwickeln, der den Schrecken, die ursprüngliche Angst vor der Menschheit sowohl wie die Notwendigkeit ihrer bewahren könnte [sic!].

Wir können uns mit der Nähe (dem Gemeinsamen) nur abfinden, weil sie im Fremden verborgen ist und als Fremdes sich präsentiert. Wir können uns mit dem Fremden nur abfinden, weil es Nahes verbirgt, Gemeinsames ankündigt.⁷³

Arendt fasst das Potenzial des heideggerschen Denkens mittels der von Heidegger erhaltenen Erläuterung *Gang durch Sein und Zeit* als eine Akzentuierung des Fremden. Die Spannung zwischen Fremdheit und Nähe lässt sich in das Verhältnis von solipsistischem Dasein und dialogischen Mitsein der Anderen übersetzen, wobei das Selbst als Solipsismus dabei im Verschwinden begriffen ist. Im bereits oben zitierten § 26 von *Sein und Zeit* hatte Heidegger der zitierten Stelle folgen lassen: »Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.«⁷⁴ Der Gedanke, dass die Fremdheit des Anderen, dem sich der Dialog gegenüber entfaltet und somit *die Bezogenheit auf ein (fremdes) Anderes* als den Vorgang des Denkens und seinen Bezug auf etwas Nicht-Assimilierbares, Über-Logisches oder gar Unerkennbares überhaupt vorstellig werden lässt, ist Arendts Auslegung des Mitseins von Heidegger eingeschrieben. Wie für Nancy jedoch, dessen Analyse ähnlich ausfällt, scheint Heidegger ihr mit der Infragestellung des Solipsismus nicht weit genug zu gehen. Gemeinsamkeit beziehungsweise Nähe, deren klassischer philosophischer Topos die Ipseität beziehungsweise die Selbstgleichheit oder in arendtscher Terminologie der Solipsismus ist, lässt sich in Verknüpfung mit dem ursprünglichen und notwendigen Fremdheitsphänomen der Angst – zwischenmenschlich, das heißt mit Anderen gewendet – zu einem »neuen Gleichheitsbegriff« zusammenführen. Angst begreift Arendt im Gegensatz zu Heidegger nicht als Phänomen der Vereinzelung, sondern, wie das Zitat verdeutlicht, als verbindenden Mangel. Bei sich sein – so kann vorerst formuliert werden – kann das Selbst nur, weil es mit einer nicht-assimilierbaren Fremdheit konfrontiert ist, während es andererseits mit

72 Arendt: *Denktagebuch*, 793, Heft XXVII [78] – August 1970.

73 Ebd., 65, Heft III [13] – April 1951.

74 Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 159.

dieser Fremdheit nur aufgrund von Nähe umgehen kann, die ihrerseits nicht in einem solipsistischen Selbstbezug aufgelöst werden kann. Dieser doppelt gebrochene Verweisungszusammenhang lässt sich als die geteilte Differenz des Dialogs bei Arendt fassen.

3.2 Von der solipsistischen Verlassenheit zur primär pluralen Einsamkeit

Die *geteilte Differenz*, welche Arendt dem formalen Charakter des Wortes *Über* und dem Dialog am Denken entnimmt, wird ihren Ausführungen zufolge nicht nur von Heidegger ausgeklammert, sondern ist dem Denken in der philosophischen Tradition des Abendlandes überhaupt verlorengegangen. Um den Einsatz der Pluralität im Dialog bei Arendt in einen Zusammenhang stellen zu können, soll ausgehend von der »Situation der Verlassenheit«⁷⁵ ihre Diagnose des philosophischen Solipsismus rekonstruiert werden, welche sich zunächst ausgehend von der von Seyla Benhabib vorgeschlagenen »Melancholie« des arendtschen Zugangs fassen lässt. Die Melancholie sei nicht mit der »Standardauffassung« Arendts zu verwechseln, der zufolge sie eine »Philosophin der Nostalgie« und »Theoretikerin einer Gegenmoderne« sei, wie es *The Human Condition* als eine Art »Verfallsgeschichte« nahelege.⁷⁶ Vielmehr könne man bei Arendt von einer Wiederaneignung der Geschichte für die Gegenwart sprechen, welche die Phänomene mithilfe eines mimetischen Erinnerns auch durch die Situation einer historischen Verstellung zu vergegenwärtigen sucht.⁷⁷

Verlassenheit und Verlust des Gemeinsinns

Diese Bestandsaufnahme gilt auch für die »Situation der Verlassenheit«. Arendts These, dass die Ereignisse des 20. Jahrhunderts zur Beschädigung der Motivation und Fähigkeit der Individuen geführt hat, sich auf ein die Vereinzelung überschreitendes Denken einzulassen, so Margaret Canovan, muss vor dem Hintergrund des Einschnitts ›Auschwitz‹ verstanden werden. Es sei für Arendt die zentrale Aufgabe des intellektuellen Lebens in der Nachkriegszeit des 20. Jahrhunderts, sich der Frage des Bösen zu stellen, wie Canovan im Hinblick auf *The Origins of Totalitarianism* ausführt.⁷⁸ Wie Arendt im Gespräch mit Günter Gaus betont, habe sich nach anfänglichem Unglauben im Jahr 1943 der »Ab-

75 Arendt: *Denktagebuch*, 278, Heft XII [13] – Dezember 1952.

76 Vgl. Benhabib: *Hannah Arendt*, 221. In der Einleitung schließt Benhabib *The Human Condition* von ihrer Behandlung aus, weil es mit der Favorisierung der griechischen Polis einer antimodernistischen Gesinnung Vorschub leiste (vgl. ebd., 11f.).

77 Vgl. ebd., III. Benhabib vergleicht dabei die Ansätze der Phänomenologie bei Edmund Husserl und der Geschichtsphilosophie Walter Benjamins, die sie als Beschreibung für Arendts Herangehensweise heranzieht.

78 Während Arendt dort noch von einem »radikal Bösen« ausgehe, sei es im Eichmann-Buch von 1963 eine »Banalität des Bösen«, der ein ethisches Verständnis des Denkens auf Grundlage eines mithaftenden In-der-Welt-Seins entgegengehalten werden könne (vgl. Canovan: *Hannah Arendt*, bes. 157–164).

grund« geöffnet. Mit Auschwitz ist etwas passiert, »womit wir alle nicht fertig werden«.⁷⁹ Auschwitz stellt für Arendt einen Bruch dar, von dem ihr Denken von Grund auf geprägt bleibt, nicht zuletzt, weil damit die Möglichkeit des Erkennens sowie der tradierten Darstellung von Erkenntnis selbst in Zweifel gezogen ist.⁸⁰ Eine bezüglich der Frage nach dem Umgang mit der Geschichte angesichts des »eigentliche[n] Schocks«⁸¹ einschlägige und weiterführende Aufzeichnung im *Denktagebuch* beginnt wie folgt:

Der Zusammenbruch der gemeinsamen Welt wirft die von ihm erfassten Menschen in die Situation extrem subjektivistischer Erkenntnistheorie: Jeder hat nun wirklich nur noch sein Perzeptionsbild und kann absolut nicht sicher sein, dass dem gesehenen Tisch ein realer Tisch entspricht, weil ja diese Realität gerade uns in dieser Gemeinsamkeit sich verlässlich etabliert.⁸²

»Der Zusammenbruch der gemeinsamen Welt«, von dem Arendt schreibt, lässt sich trotz der Konfliktlinien zwischen ihr und dem Denken der Frankfurter Schule im Sinne der *Dialektik der Aufklärung* begreifen, wie sie von Horkheimer und Adorno beschrieben wurde. Der Shoah geht eine Vereinzelung hinsichtlich der Fragen nach Erkenntnis und Subjekt in Form der Reduzierung eines Weltverhältnisses auf ein individuelles und dabei potenziell trügerisches Perzeptionsbild voraus. Diese Konstellation wurde in den beiden vorangegangenen Kapiteln dieser Studie im Hinblick auf die geschichtsphilosophischen sowie sprach- und erkenntnistheoretischen Dimensionen der Zäsur diskutiert. In dem Zitat lässt sich die Verunmöglichung einer *geteilten Differenz* in der Erfahrungswelt, welche ihrerseits die Grundlage für Realitätsbehauptungen ist, als eine Voraussetzung für totalitäre Ideologie begreifen, auch wenn Arendt nicht explizit davon spricht. Was besonders in der Heidegger-Kritik von 1946 als Problem der Atomisierung der Selbst beschrieben wurde, die sich in ein Überselbst (»over-self«) auflösen,⁸³ wird mit einem Vorrang der Wissenschaftlichkeit zusammengebracht, den auch Heidegger hervorgehoben hat.⁸⁴

An seine Stelle [den Gemeinsinn] tritt die wissenschaftliche Zuverlässigkeit, in der derjenige, der erkennt, auswechselbar sein muss, also die Auswechselbarkeit. In einer Welt, die nicht mehr gemeinsam ist, müssen die Menschen einander bis zu Ununterscheidbarkeit gleichen, um sich der Realität vergewissern zu können.⁸⁵

79 Gaus/Arendt: *Zur Person*.

80 Lacoue-Labarthe (vgl. *La fiction du politique*, 56) hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Shoah etwas Apokalyptisches (»apocalyptique«) für die Verantwortung des Denkens (»responsabilité de la pensée«) habe, dessen sich Heidegger verwehrt und Arendt angenommen habe.

81 So Arendt im Interview mit Gaus (vgl. Gaus/Arendt: *Zur Person*).

82 Arendt: *Denktagebuch*, 501, Heft XX [40] – Oktober 1954.

83 Vgl. Arendt: »What Is Existential Philosophy?«, 182; vgl. auch Benhabib: *Hannah Arendt*, 172.

84 Vgl. die von Arendt diskutierte Vorlesung von Heidegger: *Was heißt Denken? Gesamtausgabe Bd. 8*, bes. 163. Eine vergleichbare Argumentation hat Heidegger in zahllosen seiner Texte angeführt (vgl. dazu in dieser Studie, 50f./164).

85 Arendt: *Denktagebuch*, 502, Heft XX [40] – Oktober 1954.

Mit der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit und einer auf bestimmte Weise verstandenen Objektivität geht die oben beschriebene Gefahr der falschen Identifizierung einher, der zufolge der einzelne Mensch einem jeden Anderen ein Alter Ego ist. Den verlorenen Sinn, den auch Horkheimer und Adorno auf dem Weg zur neuzeitlichen Wissenschaft auf ihre Weise konstatiert hatten,⁸⁶ bezeichnet Arendt, ihrer ausgeprägten Kritik an der vereinzelnden Auswechselbarkeit entsprechend, als »Gemeinsinn«. Und sie fasst diesen gänzlich anders als den mit dem »common sense« häufig assoziierten »gesunden Menschenverstand«: Weil nichts partikularer sei als die sinnliche Erfahrung, lässt sich der Gemeinsinn als politische Erfahrung einer von allen geteilten Partikularität begreifen. Er ist keine Richtschnur für moralisches Handeln, sondern als derjenige Sinn zu verstehen, der zunächst nur »indiziert, dass wir mit anderen Menschen sind« und »durch den wir unsere partikularen, in den fünf Sinnen gegebenen Weltbilder in den Plural des politisch verstandenen Menschseins einpassen«: ein Mitsein, das *über* die Einzelnen hinaus *geteilte Differenz* ist – »unser eigentlich politischer Sinn«. Als der »common sense« jedoch in die Hände der Philosophen gefallen sei, so heißt es später, sei er seines sinnlichen Charakters beraubt und in eine rechnerische Logik überführt worden.⁸⁷ Auch wenn die Diagnose einer Verflüchtigung des Gemeinsinns gegenüber einer Hervorhebung der Perspektive der Vereinzelung insbesondere im 20. Jahrhundert von ausnehmender Bedeutung ist und als die Grundlage des Totalitarismusbegriffs Arendts anzusehen ist,⁸⁸ wird die »Situation der Verlassenheit« nur im größeren Zusammenhang des philosophischen Solipsismus verständlich.⁸⁹

Der philosophische Solipsismus

Den Anfang in dieser Angelegenheit habe Platon gemacht, dessen Philosophie den Menschen angesichts einer politisch verfallenden Gesellschaft außerhalb der Polis zu denken sucht (vgl. SO, 35). Mit dem Rückzug von den öffentlichen Angelegenheiten und dem Verzicht der Teilnahme am Schauspiel der Welt habe sich der selbstgenügsame Philosoph in Platons Denken auf die Position eines vereinzelt Zuschauers begeben und die Situation des Mitmenschen verlassen (vgl. LM, 110). Mit teils groben Pinselstrichen legt Arendt nahe, dass die Vorstellung des Denkens von einer Tendenz heimgesucht ist, der Welt nicht nur temporär den Rücken zu kehren, sondern sie gänzlich hinter sich zu lassen. Dieses Denken ist von der römischen Erfahrung, »of having been thrown into a world whose hostility is overwhelming, where fear is predominant and from which man tries his utmost to escape« geprägt. (LM, 162) Der Niedergang des politischen Gemeinwesens, steht für Arendt in einem grundsätzlichen Zusammenhang mit dem Verständnis, das

86 Vgl. Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, 11.

87 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 335; ebd., 469.

88 Vgl. dazu Benhabib: *Hannah Arendt*, 19.

89 Während der spezifische Begriff im *Denktagebuch* nur zweimal auftaucht – erstens, als Problem der Begrenzung durch das Moralische, das im Anschluss an Kant stets vom einzelnen Subjekt her und nicht politisch denkbar ist (vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 775, Heft XXVII [49] – Mai 1970); und zweitens, als Kernstück ihrer Auseinandersetzung mit Heidegger (vgl. ebd., 793, Heft XXVII [78] – August 1970) –, spielt er ausgehend vom Denken im Singular, der Favorisierung des Menschen in der Philosophie gegenüber den Menschen, eine entscheidende Rolle.

die Stoa vom Satz des Parmenides vorgelegt habe. Dass das Sein sich nur im Denken offenbare, habe sie – auf dem Wege eines negierenden Denkens, das sich allem entgegenstellt, was es bedroht – veranlasst, den Gebrauch des Geistes so zu gestalten, »daß die Wirklichkeit nicht an das Subjekt« herankomme. Diese, einen Begriff von Außenwelt vollständig überflüssig machende Bewusstseinsvorstellung, habe nicht nur zur Folge, dass dieses Bewusstsein das »Wesen« der Welt im Griff halte, ohne von ihrer »Existenzhaftigkeit« und ihrer »Wirklichkeit« bedroht zu werden. Die »Einklammerung der Wirklichkeit«, mithilfe derer das Ich in seinem Inneren alles finde, was ursprünglich als fremde Möglichkeit gegeben war, habe auch zur Folge, dass es in einem emphatischen Sinne Für-Sich werde. Es habe den Unterschied, der in den Kern des Ich-bin-ich eindringe, hinter sich gelassen und das Bewusstsein als scheinbar sichere Zuflucht vor der Wirklichkeit etabliert (vgl. LM, 156f.).

Arendt bezeichnet den Solipsismus – »open or veiled, with or without qualifications« – als »most persistent and, perhaps, the most pernicious fallacy of philosophy even before it attained in Descartes the high rank of theoretical and existential consistency« (LM, 46). Ihre Lesart ähnelt der von Levinas,⁹⁰ auch wenn sie anders gelagerte Schlüsse zieht: Die bei Descartes vorgestellte, aus dem Denken abgeleitete Wirklichkeit, die mit der Seele gleichgesetzte »chose pensante« (LM, 48), enthebe die Einzelnen ihrer politischen Verantwortung, weil sie den Menschen vor dem Hintergrund einer illusorischen Einzahl versteht, als Mensch und nicht als Menschen. Arendt formuliert: »as though not men but Man inhabited the earth« (LM, 47). Arendt rührt damit nicht nur an dem philosophiegeschichtlich überaus wirkmächtigen Vorrang des Blickes, sondern auch an dem eines Singulars. Bereits im hebräischen Sprachgebrauch, der für Adam keinen Plural aufweise, sei der Mensch als einzelner begriffen.⁹¹ Wie Hahn hervorgehoben hat, entspringe dieser kritische Gedanke auf dem Weg zu Arendts Denken der Pluralität einem nach dem Totalitarismus-Buch aufkommenden »Denken des Neuanfangs«. Den darin angelegten Bruch mit der Tradition habe die für das *Denktagebuch* entscheidende, implizite Lektüre der hebräischen Bibel in der Übersetzung von Buber und Rosenzweig ausgelöst.⁹² Diese Überlegung stützt Arendt selbst an anderer Stelle mit einem längeren Zitat aus dem XII. Buch von Augustinus' *De civitate Dei*. Hier wird der »Einzelfall Mensch« den Tieren gegenübergestellt, von denen Gott immer gleich mehrere geschaffen habe.⁹³ Die beiden genannten Passagen versieht sie mit der Überschrift »Pluralität« beziehungsweise »ad Pluralität« und hebt einen »Irrtum« hervor, den sie an einer weiteren Stelle mit einer Analogie zur auch von Heidegger akzentuierten Differenz von Sein und Seiendem erläutert:

90 Zum fiktiven »Dialog« zwischen Arendt und Levinas vgl. Topolski, Anya: *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, London: Rowman & Littlefield International 2015. Trotz einer überzeugenden Gegenüberstellung der Frage von Pluralität bei Arendt und derjenigen nach Alterität bei Levinas im Hinblick auf eine »Politics of Relationality« überrascht in diesem Buch der teils auffällig arglose Umgang mit dem Begriff des Dialogs.

91 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 190, Heft VIII [14] – Februar 1952.

92 Hahn: *Hannah Arendt*, 21f. Vgl. zum Einfluss von Buber auf Arendt den Aufsatz von Thürmer-Rohr: »Zum »dialogischen Prinzip« im politischen Denken von Hannah Arendt«.

93 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 66, Heft III [16] – April 1951.

Der Irrtum der Philosophen ist immer gewesen, dass sie dachten, der Mensch verhalte sich zu den Menschen wie das Sein zum Seienden; nämlich so, wie das Sein als das waltende Grundprinzip das Seiende erste zum Seienden macht, so macht der Mensch (id est das Humane als das Ideal) erst die Menschen zu Menschen. Und so wie man sich, um der Vielheit des Seienden Rechnung zu tragen, damit begnügte, den Grundbestimmungen von ›ens‹, ›unum‹, ›verum‹ noch das ›alter‹ zuzufügen, so glaubte man, der Pluralität der Menschen Genüge zu tun, wenn man zu dem Selbst noch den Anderen hinzutat.⁹⁴

In dieser Passage wird zunächst der Irrtum der Philosophen, die aus der vereinzelter Position argumentieren, als vorrangiges Interesse am Prinzip statt an der Vielheit des Seienden beschrieben. Weil der Begriff »der Mensch« gebraucht werde, wie das Sein, sei die Vorstellung davon, was der Mensch sei, in einer Abwandlung davon stehengeblieben, wie Tiere vorgestellt werden: nach einer Logik der Gattungsbegriffe.⁹⁵ Ein Sein, das dem Seienden als Prinzip vorausgeht, muss für Arendt als eine problematisierende Analogie zum Verhältnis von Mensch und Menschen gelten, weil damit ein universaler Singular zum Maßstab der pluralen Erscheinungen erhoben wird. In gewisser Hinsicht ist dieser universale Singular bereits durch die Vorstellung der *Menschheit* erhoben. Darin steckt die Idee, dass das einzelne Exemplar der Gattung der Menschen – und sei es seine nicht existierende, idealisierte, typologisierte Bestimmtheit als Prinzip – allen Anderen vorstehen könne: ein »Überflüssigwerden der Menschen zugunsten des Menschen«.⁹⁶ Die Bestimmtheit der verschiedenen Menschen durch die Vorstellung des einen Menschseins ist dann ein Regulativ, mithilfe dessen einer Vielzahl von Menschen das Menschsein abgesprochen werden oder dieses Prinzip von vornherein so gemodelt werden könne, dass es nur auf wenige zutrifft. Dass dieses Problem noch dem Versuch zugrunde liegt universale Menschenrechte zu formulieren und der Mensch darin nach der Vorstellung eines dem Gemeinwesen gegenüberstehenden Individuum mit eigentumsbezogenen Partikularinteressen gestaltet ist, das sich durch den Gebrauch seines Menschenrechts von anderen Menschen absondert, hatte Karl Marx in *Zur Judenfrage* diskutiert. In Anschluss an Arendts Überlegungen zur Staatenlosigkeit wurde die Problematisierung der Menschenrechte vor dem Hintergrund einer »deskriptiven und präskriptiven« Urteilsstruktur der ›Rede vom Menschen‹ von Hamacher sowie jüngst von Jörn Etzold in seiner Studie zu Theater und Flucht aufgegriffen.⁹⁷ Vor dem Hintergrund einer Gewissensstruktur des Bewusstseins und der Sprache als Verantwortung gegenüber den Anderen soll im nachfolgenden Abschnitt mit Blick auf das »Recht auf Rechte« zurückgekommen werden.

Der Irrtum der Philosophen: er liegt nicht nur in der solipsistischen Vorstellung des vom Singular ausgehend vorgestellten Menschen, sondern lässt sich Arendt zufolge auch

94 Ebd., 128, Heft VI [6] – September 1951.

95 Vgl. ebd., 129, Heft VI [6] – September 1951.

96 Ebd., 158, Heft VII [7] – Dezember 1951.

97 Der Hinweis auf Marx ist den Arbeiten Etzolds sowie Hamachers entnommen (vgl. Etzold, Jörn: *Flucht*, Hamburg: Textem 2018; vgl. Hamacher, Werner: »Vom Recht, Recht nicht zu gebrauchen. Menschenrechte und Urteilsstruktur«, 93–126, in: *Sprachgerechtigkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer 2018).

dann noch beobachten, wenn sie darum bemüht sind, der Vielheit des Seienden Rechnung zu tragen. Der Pluralität sei nicht Genüge getan, wenn den Einzelnen ein:e Andere:r nachträglich hinzugesellt werde, wie Arendt am Ende der Zitatstelle deutlich macht. Der absolute – für Arendt epistemologisch, subjektphilosophisch wie ethisch geltend zu machende – Vorrang einer Pluralität vor dem Menschen im Singular wird nachfolgend anhand der von der Verlassenheit unterschiedenen Einsamkeit verdeutlicht.⁹⁸

Einsamkeit und ›primäre Pluralität‹

In der solipsistischen *Verlassenheit*, welche in ihrer historischen Verstrickung gewisse Ähnlichkeiten zu dem aufweist, was von Georg Lukács ausgehend als »transzendente Obdachlosigkeit«⁹⁹ popularisiert worden ist, verbleibt als einzig positive Tätigkeit das von einer Glaubensstruktur geprägte »Andenken«, notiert Arendt im Dezember 1952. Im Gegensatz zum »Über-Denken«, das durch ein ›alter‹ und ein »Zwischen« bestimmt und limitiert sei, zielt das »Denken-an« beziehungsweise die »Andacht«, wie Arendt das »Andenken« weitergehend fasst,¹⁰⁰ in seiner unmittelbar auf den Gegenstand bezogenen Kontemplation darauf ab, sich vom »Zwischen« unabhängig zu machen und es sogar zu zerstören. Der damit einhergehende »reine Glaube« wolle das Zwischen wie »im Blitz [...] durchschlagen« und sei deswegen – wie die Liebe bei Arendt im Übrigen auch – »a-sozial« und »unpolitisch«. Die Verlassenheit des philosophischen Solipsismus zielt darauf ab, logisch zwingend zu sein und vermag den Anderen nur als Alter Ego zu denken. Ganz anders wiederum verhält es sich mit der »Einsamkeit«, anhand derer Arendt den Rückzug des Denkens nicht als Verschlussgeste, sondern als *primär plural* beziehungsweise als *primäre Pluralität*¹⁰¹ begreift. ›Das Politische‹ bei Arendt ist von Politik zu unterscheiden, weil es nicht mit Gesetzgebung oder bürokratischen Fragen von Herrschaft befasst ist, sondern – dem vorgeordnet – als Prozess der Verhandlung gemeinsamen Existierens gefasst werden kann.¹⁰² Die Pluralität setzt »alle Andern und alles Andere« sowie

98 Wie die Herausgeberinnen des *Denktagebuchs* bemerkt haben, kann die Unterscheidung von Einsamkeit und Verlassenheit bei Arendt in der missverständlichen Übersetzung von *The Life of the Mind* nicht nachvollzogen werden (vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 1064, Fußnote 1 zu [17]).

99 Vgl. Lukács: *Die Theorie des Romans*, 32.

100 Auch hier lassen sich Anspielungen auf Heidegger heraushören, der in der vierten Stunde des Sommersemesters – also genau in der Sitzung, die Arendt besucht hatte – jenen Zusammenhang ausbreitet, der sich bei ihm zwischen Denken, Gedanken, Gedächtnis, Gedanc, Dank und Andacht entfaltet (vgl. Heidegger: *Was heißt Denken? Gesamtausgabe Bd. 8*, 150f.). Arendt erwähnt die Verwandtschaft zwischen Denken und Danken auch in *The Life of the Mind*, deutet sie jedoch in Richtung des von Platon beschriebenen Stauens (vgl. LM, 150).

101 Von einer ›primären Pluralität‹ ist in Anlehnung an Marcharts Formulierung um den »Primat der Pluralität« bei Arendt die Rede (vgl. Marchart: *Die politische Differenz*, 114).

102 Marchart hat die Differenzierung zwischen der Politik und der diesen (ent-)gründenden Dimension des Politischen in *Die politische Differenz* mit Schwerpunkt auf die von ihm als postfundamentalistische Denker bezeichneten Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou, Jacques Rancière, Ernesto Laclau und Giorgio Agamben am deutlichsten herausgearbeitet (vgl. Marchart: *Die politische Differenz*). Die Unterscheidung von *le politique* und *la politique* gehe auf Paul Ricoeurs Aufsatz »Das politische Paradox« zurück und sei von Lacoue-Labarthe und Nancy in den 1980er-Jahren im Rahmen ihrer Arbeiten am *Centre de recherches philosophiques sur le politique* aufgenommen worden (vgl.

das In-der-Welt-Sein voraus und ist nicht als Leistung der Einzelnen zu begreifen.¹⁰³ Die »wesentliche Kategorie des ἄλλότης« (Andersheit), die Distinktionen zuallererst möglich mache, gründet in jenem zwanglosen Mitsein des Anderen im einsamen Selbst, das das Denken begleitet, wie Arendt in *The Life of the Mind* überaus deutlich formuliert:

Thinking, existentially speaking, is a solitary but not a lonely business; solitude is that human situation in which I keep myself company. Loneliness comes about when I am alone without being able to split up into the two-in-one, without being able to keep myself company. (LM, 185)

Arendt unterscheidet eine soziale und damit *primär plurale* Einsamkeit (»solitude«) des Denkens – das als Dialog der Seele mit sich selbst stattfindet – und die sich damit in Gemeinschaft¹⁰⁴ (»company«) befindet, vom abgeschieden-solipsistischen Alleinsein (»loneliness«), das in den Bereich der Verlassenheit gehört. Die von Lütkehaus zitierte For-

ebd., 14). Sie formulieren eine Notwendigkeit der Frage nach der »Essenz des Politischen« angesichts eines Zusammenbruchs der Sicherheiten, dem Verfall der Fundamente und der Auslöschung der Horizonte (vgl. ebd., 8). Eine solche politische Theorie stehe im Zeichen einer postfundamentalistischen Konstellation, womit der Prozess einer unabschließbaren Infragestellung metaphysischer Figuren von Letztbegründung angestoßen ist. In Bezug auf das Politische, das als Verhandlungsprozess der Existenz des gemeinsamen Lebens den Institutionen der Politik vorgeordnet ist, verweist Marchart einerseits auf eine dissoziative Linie nach Carl Schmitt (vgl. ebd., 38ff.), die sich heute wohl am prominentesten bei etwa Chantal Mouffe wiederfindet. Mit der arendtschen Traditionslinie sei, wie im französischen Heideggerianismus der Linken (vgl. ebd., 19), zu dem auch die genannten Nancy und Lacoue-Labarthe zu zählen sind, die bei Heidegger akzentuierte ontologische Differenz in eine politische Differenz überführt worden. Arendt sei dabei eine maßgebliche Leistung zuzurechnen, wobei Marchart bei ihr von einer assoziativen Linie des Denkens des Politischen spricht. Die Suche nach einem »reinen Begriff des Politischen«, von dem Arendt in einem Brief an Jaspers gesprochen habe, habe ihr Denken bestimmt. Er sei für Arendt mit der den Menschen vom Singular aus denkenden, traditionellen Philosophie nicht nachzuvollziehen und müsse abseits der bürokratischen, ökonomischen oder instrumentellen Formen des Zusammenlebens gedacht – also von der Unterordnung gegenüber dem Sozialen befreit – werden, so Marchart (vgl. ebd., 36). Es gehe bei Arendt wie auch in den verschiedenen anderen Spielformen des Politischen um eine Autonomie des Politischen in Abgrenzung zur Politik als potenziell »unauthentischen, bürokratischen Tätigkeit«, wobei bei Arendt die Assoziation der Menschen in ihrer Pluralität im öffentlichen Raum durch eine Sorge um das Gemeinsame motiviert sei (vgl. ebd., 38). Mit Blick auf den Marchart zufolge von »fast allen Arendtianern« betonten assoziativen Aspekt (vgl. ebd., 37), sollen – ohne, dass ausführlich darauf eingegangen werden könnte – hier doch Bedenken angemeldet werden. Die *geteilte Differenz*, von der mit Arendt auszugehen ist, und vor deren Hintergrund die Gemeinsamkeit der Verschiedenheit just in der Verschiedenheit liegt, wäre hier als gewichtiges Gegenargument anzuführen.

103 Arendt: *Denktagebuch*, 277, Heft XII [13] – Dezember 1952.

104 Die Übersetzung von »company« als »Gemeinschaft« liegt aus verschiedenen Gründen nahe: Erstens hatte Arendt »common sense« mit »Gemeinsinn« übersetzt, womit die etymologische Nähe zwischen »common« und »company« eine Präferenz von »Gemeinschaft« gegenüber der favorisierten »Gesellschaft« rechtfertigen würde. Zweitens erwähnt Arendt den Begriff der »Gemeinschaft« häufig und scheint es dem Individuum eher entgegenzusetzen als die dem »Intimen« gegenüberstehende »Gesellschaft« (vgl. ebd., 536, Heft XXI [51] – Juli 1955). Drittens verwendet Arendt den Begriff der »Gemeinschaft« an der nachfolgend zitierten Stelle aus dem *Denktagebuch*, wo sie von der »Einsamkeit« als einem »politischen Essential« spricht.

mulierung, dass wir »die Welt mit anderen [teilen], die uns gleichen und zugleich nicht gleichen, denen wir darin gleichen, daß wir ihnen nicht gleichen«, und welche aus der Unerkennbarkeit des Anderen geschlussfolgert ist, kann als die Anweisung verstanden werden, sich selbst gegenüber eine Andersheit und Fremdheit zu bewahren. Die *geteilte Differenz* beginnt beim Selbst. Wie Arendt an einer anderen Stelle und in deutlicher Bezugnahme auf Aristoteles formuliert, ist nicht der Freund ein anderes Selbst, sondern das Selbst ein anderer Freund.¹⁰⁵ Arendt hebt hervor, dass dieser Umstand keine vollständig bewusste Leistung sein könne – kein Denken an den Anderen also. Schließlich heiße Verstehen in einem politischen Sinne nicht, »den Anderen verstehen«.¹⁰⁶ Würde es sich um eine bewusste Realisierung des Anderen handeln, wäre die Qualität der Andersheit und der Bezug auf dessen Nicht-Assimilierbarkeit gestört. Trotzdem bedeutet für sie Einsamkeit zwar Partikularität, nicht aber darum Vereinzelung: »In diesem Sinne ist die Einsamkeit die Bedingung der Möglichkeit der Gemeinschaft, und niemals umgekehrt, und die Gemeinschaft die Bedingung der Möglichkeit des Einer-seins.«¹⁰⁷ Der Dialog fungiert bei Arendt als gleichursprüngliches Element der Vermittlung zwischen Individuum und Gemeinschaft: einsam sein kann das Selbst nur, weil es sich grundsätzlich in Gesellschaft befindet.

Die gegenseitige Verwiesenheit des Einsamen auf die Gemeinschaft und der Gemeinschaft auf den Einsamen, führt Arendt zu der Beschreibung der Einsamkeit als »politisches Essential«: »In dem Dialog der Einsamkeit realisiere ich das Essential des Alter, des Anderssein als, des *pros ti*, in seiner allgemeinsten Form.«¹⁰⁸ Dem existenziell verstandenen Denken geht eine Andersheit voraus, die das Selbst (die Seele – *psyché*) erfährt, weil es sich mittels eines Selbstbezugs (*pros ti*¹⁰⁹) von sich selbst zu unterscheiden im Stande ist: *psyches pros auten dialogos*. »Das Anders-sein als, die Andersheit selbst, wie sie in allen Dingen gegeben ist, indiziert nur Pluralität.«¹¹⁰ Diese Pluralität wird dem Denken und dem Selbst nicht nachträglich beigegeben, so wie der philosophische Solipsismus der Vielheit des Seienden Rechnung tragen wollte. Ein Wesen des Selbst kann nicht vorausgesetzt werden, sondern eine Gemeinschaft der Anderen geht dem Selbst – seiner Wesenheit oder Eigentlichkeit – als *primäre Pluralität* voraus und ermöglicht nachgerade das Sein in Gemeinschaft: »Dass ich diese Andersheit realisieren kann, indem ich mit mir selbst bin, ist die Bedingung der Möglichkeit, dass ich als ein Anderer mit Anderen

105 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 688, Heft XXV [73], Juli 1968. An dieser Stelle tun sich Verbindungen zu den von Jacques Derrida (*Politik der Freundschaft*, übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, bes. 22) herausgearbeiteten politischen Implikationen der Freundschaft auf.

106 Arendt: *Denktagebuch*, 451, Heft XIX [2] – September 1953.

107 Ebd., 264, Heft XI [13] – November 1952.

108 Ebd., 263, Heft XI [13] – November 1952.

109 Arendt verweist auf die vierte der aristotelischen Kategorien *pros ti* – in-Bezug-auf (vgl. ebd., 992, Fußnote 1 zu [13]). Dieser Bezug-auf im *pros ti* besteht bei Aristoteles in der Herstellung einer Relation zwischen Unverbundenem (vgl. Aristoteles: *Die Kategorien. Griechisch/Deutsch*, übers. v. Ingo W. Rath, Stuttgart: Reclam 2012, 37ff.). Dass Aristoteles am Ende des Kapitels die Frage stellt, ob die *ousia* nicht grundsätzlich ohne Bezug-auf ist, sei hier erwähnt, weil Arendt auf der Unentschlossenheit Aristoteles' diesbezüglich aufbaut, wenn sie mit dem lateinischen Begriff des Essenzials arbeitet (vgl. ebd., 53).

110 Arendt: *Denktagebuch*, 263, Heft XI [13] – November 1952.

sein kann.«¹¹¹ Der einer »Situation der Verlassenheit« gegenübergestellte Sinn für Gemeinschaft resultiert nicht aus einem übereinstimmenden Selbstverständnis. Weil das Denken Arendt zufolge ausgehend von einer Bezogenheit auf die für es wesentliche – und damit alle Essenzialität des Selbst in Frage stellenden – Kategorie der Andersheit (*allos*¹¹²) zu verstehen ist, beruht die Gemeinschaft auf einer Bewegung zwischen der *primären Pluralität* und der *geteilten Differenz*. Weder das Selbstsein noch das Sein in der Gemeinschaft kann als etwas erachtet werden, das sich in Form einer Wesenheit oder Eigentlichkeit stabilisieren ließe, weil nicht zuletzt eine Gegenüberstellung der beiden nicht erfolgen kann:

Die Grenze des Einzelnen ist nicht ein Anderer, sondern alle Andern, d.h. die Pluralität selbst, deren Inbegriff die Vernunft als Idee der Pflicht vorstellt.¹¹³

Die von der Vernunft als Idee der Pflicht vorgestellte Pluralität bringt die handelnde Seite des arendtschen Verständnis des Denkens treffend auf den Punkt. Pluralität ist die Verpflichtung gegenüber Anderen und kann als Umschlagplatz dessen angesehen werden, worin das Denken der Aporien der Moderne bei Arendt liegt: Weil der eine Pluralität indizierende Dialog den Bezug zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft herstellt, ist er Bindeglied zwischen den »universalistischen Prinzipien der Menschen- und Bürgerrechte« und der »Sehnsucht [...] nach der Differenz und partikularistischen Identitäten«.¹¹⁴ Im Sinne des doppelt gebrochenen Verweisungszusammenhang, welcher zuvor anhand der geteilten Differenz dargestellt wurde, begreift Arendt den Dialog als Möglichkeitsraum. Dabei spielt das Zusammenleben der Verschiedenen eine entscheidende Rolle. Der Einzelne als Einzelner habe nicht nur mit einem Zweiten, sondern mit Anderen grundsätzlich zu rechnen.¹¹⁵ Aber kann das eine Grundlage für Politik sein?

3.3 Vernunft und Gewissen: Arendts Bezug auf Kant und das Dialog-Recht

Der philosophische Solipsismus, den Arendt mit Blick auf die Geschichte der Philosophie und noch bei Heidegger als Problemstellung aufzeigt, ist Ausgangspunkt einer bei ihr anvisierten *dialogischen Ontologie*. Ihre Überlegungen zu einem darin verankerten *alteressenzialen Dialog* verhandelt sie auch in *The Life of the Mind* als Tätigkeit des Geistes in einer Welt der Erscheinungen. Vor dem Hintergrund der beschriebenen *primären Pluralität* lässt sich der Schwerpunkt auf eine ethische Perspektive beziehungsweise die politische Relevanz des Denkens hinsichtlich der Repräsentation¹¹⁶ feststellen. Hierfür bildet allerdings weniger die Vernunft, sondern vielmehr das Gewissen einen zentralen Ansatz. Weil das Verhältnis zu Anderen dabei als eine Verpflichtung ausbuchstabiert wird, halten ihre Überlegungen auf ein Dialog-Recht zu.

111 Ebd.

112 Ebd., 277, Heft XII [13] – Dezember 1952.

113 Ebd., 164, Heft VII [10] – Januar 1952.

114 Vgl. Benhabib: *Hannah Arendt*, 302.

115 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 37, Heft XX [8] – Oktober 1950.

116 Ebd., 734, Heft XXVI [41] – September 1969.

Arendt beschreibt ihr Interesse an der *vita contemplativa* in *Life of the Mind*, das einer Notiz aus dem *Denktagebuch* zufolge einmal als der zweite Teil von *The Human condition* vorgesehen war,¹¹⁷ mit den zwei folgenden Fragen: »What are we ›doing‹ when we do nothing but think? Where are we when we, normally always surrounded by our fellow-men, are together with no one but ourselves?« (LM, 8)

Auch wenn sie mit der an Platon und seinem ›Dialog der Seele mit sich selbst‹ (»*psyches pros auten dialogos*«¹¹⁸) anschließenden Frage einen größeren historischen Bogen vorschlägt, worauf bezüglich des Solipsismus im vorangegangenen Abschnitt eingegangen wurde, stellt sie ihre Ausführungen auf den Boden der historischen und politischen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts. Arendt sucht einen philosophisch legitimierbaren Anspruch geltend zu machen, dass das Denken in seiner Abgrenzung zum Wissensinteresse und der Erkenntnisproduktion existenzielle Antworten auf »ethische« oder »moralische«¹¹⁹ Fragen mit sich bringe. Unterhält das Denken, so ließe sich die dem Text zentrale Frage zusammenfassen, eine Verbundenheit mit dem Gewissen (con-science), das im Englischen eine so große etymologische Nähe zum Bewusstsein (consciousness) aufweist – und wenn ja, welche?¹²⁰

»Absence of thinking«

In der Einleitung des ersten Teils des als Trilogie angelegten Projektes¹²¹ *The Life of the Mind* benennt Arendt den Ursprung für ihr Interesse an der Tätigkeit des Geistes und gibt damit einen Einblick in ihre Schreibwerkstatt, weil sie ankündigt, welche Lücke sie

117 Im *Denktagebuch* notiert Arendt im Januar 1968: »Ad Buch: Was ist das Leben des Geistes, wenn es nicht kontemplativ ist? Einleitung: Philosophie und Politik – oder spekulative Vernunft und Gemeinverstand – Denn dieser echte Widerstreit verhindert, dass wir das ›Denken‹ in der Politik richtig einschätzen.« Ebd., 675, Heft XXV [36] – Januar 1968. Schon im Oktober 1967 spricht sie von den drei geistigen Tätigkeiten oder Fähigkeiten Denken, Wollen, Urteilen (vgl. ebd., 671, Heft XXV [27] – Oktober 1967). Später spricht sie vom »volume II of Human Condition« (vgl. ebd., 701, Heft XXVI [1] – November 1968). Vgl. außerdem den Anmerkungs- und den Nachwortteil der Herausgeberinnen (ebd., 1126 [1], Fußnote 1; 1138 [57], Fußnote 1). Auch hier wird hervorgehoben, dass *The Life of the Mind* als eine der *vita contemplativa* gewidmete Studie im Sinne eines Teils zu *The Human Condition* geplant war.

118 Platon: »Sophistes«, 263e.

119 Zwar schreibt Arendt selbst von moralischen Überlegungen (vgl. etwa LM, 6), jedoch ist der Einschätzung Canovans zu folgen, der zufolge bei Arendt nach dem Totalitarismus keine moralisch authentischen Erfahrungen mehr zu haben seien, jedoch eine Grundlage für menschliche Koexistenz in der gemeinsamen Bedingtheit durch die Pluralität liegen könne (vgl. Canovan: *Hannah Arendt*, 191). Canovan folgt dabei dem auch von Benhabib zitierten George Kateb, für den bei Arendt die »existentiellen Prämien« des zwischenmenschlichen Handelns höher zu veranschlagen seien als die moralischen (vgl. Benhabib: *Hannah Arendt*, 302). Dana Villa (vgl. *Arendt and Heidegger*, 37) hat davon gesprochen, dass bei Arendt ein Spiel (»play«) von Worten und Taten persönlichen Anliegen oder denjenigen von Gruppen sowie moralischen Ansprüchen stets vorausgehen.

120 Arendt sucht auch hier wieder die Auseinandersetzung mit einem von Heidegger in *Sein und Zeit* geprägten Begriff – dem »Gewissensruf«. Diesen hatte sie in »What is Existential Philosophy?« kritisiert, weil der Ruf des Gewissens dem Selbst gilt und es aus dem Man – und damit auch aus dem Mit-Sein mit Anderen – in ein Selbstsein überführt (vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, 364ff.), das sich an die Stelle des Menschseins setzt (vgl. Arendt: »What Is Existential Philosophy?«, 181).

121 Vgl. Arendt: *The Life of the Mind*, xiii.

mit ihrer Studie zum Denken zu schließen beabsichtigt. Ihre im Anschluss an den Eichmannprozess vertretene These der »Banalität des Bösen«, deren Anstößigkeit sie auf das Verständnis des Bösen als Dämonischem in der literarischen, theologischen und philosophischen Denktradition zurückführt,¹²² sei auf die Beobachtung einer »thoughtlessness« bei Adolf Eichmann während des Gerichtsverfahrens in Israel zurückzuführen gewesen. Die »absence of thinking« hat sie zu der Frage geführt, ob das Denken als solches nicht zu den grundlegenden Voraussetzungen gehöre, Menschen von böartigen Taten abhalten zu können (vgl. LM, 3f.). Auch wenn Arendt von »Auschwitz« spricht, verhandelt sie das Denken vor dem Hintergrund der Unmöglichkeit, welche die Shoah dem Denken mitgegeben hat. Sie bezieht sich mit der an *Eichmann in Jerusalem* anschließenden Überlegung zum Denken auf einen der wesentlichen Kritikpunkte an ihrer These in dem 1963 erschienenen Buch. In einer Replik an den von Gershom Scholem in einem Brief kritisierten Wandel ihres Begriffs des »radikalen Bösen« in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* hin zur »Banalität des Bösen«, formuliert sie einen Gedanken, den sie in *The Life of the Mind* wieder aufgreift. So antwortet sie am 20. Juli 1963 an Scholem, auf dessen Vorschlag einer Veröffentlichung des Briefwechsels in den *Neuen Zürcher Zeitung* sie eingeht, dass das Böse zwar extrem, niemals aber radikal sei. Im Sinne des lateinischen Ursprungs des Wortes *radix* (Wurzel), weist es »keine Tiefe« auf und sei auch bei Kant nicht mehr als eine ordinäre Schlechtigkeit und damit nur psychologischer, keineswegs aber metaphysischer Begriff: »Es [das Böse] kann die ganze Welt verwüsten, gerade weil es wie ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert.« Da sie die Absicht hege, in einem anderen Zusammenhang über diese Dinge ausführlich zu handeln, wolle sie sich nicht weiter dazu äußern.¹²³ Scholem fasst das so beschriebene Verständnis des Bösen als eine »Banalität durch die Buerokratisierung, (oder dessen Banalisierung in der Buerokratie)«, wie er in einem weiteren Brief zu verstehen gibt und hält fest, dass es das vielleicht gebe, »dann muss es aber in der Philosophie anderswie angefaßt werden.«¹²⁴

Wenn Arendt einige Jahre später den »Willen zum Bösen« als keine notwendige Bedingung für böses Handeln bezeichnet (vgl. LM, 5), geht es ihr darum, das Zusammenspiel von Denken und Handlung anders zu fassen. Mit dem Verweis auf das intersubjektive Verständnis des aristotelischen *legein ti kata tinous* wurde diese Dimension des dialogischen Sprachhandelns bereits angedeutet. Für böses Handeln seien niedere Motive gar nicht zwingend nötig, die Abwesenheit des Innehaltens jedoch bereits hinreichend (vgl. ebd.). Während nicht geklärt werden soll, ob Eichmann ein Wille zum Böse tatsächlich zu

122 Zwar gibt es nach 1964 und als Reaktion auf das Erscheinen des Eichmann-Buches keinen brieflichen Kontakt mehr zwischen Arendt und Gershom Scholem, jedoch führen die zu Anfang von *The Life of the Mind* gestellten Überlegungen zu der Diskussion zurück, die mit einem Brief vom 23.06.1963 beginnt. Scholem wirft Arendt vor, mit der »Banalität des Bösen« ein Schlagwort eingeführt, nicht aber wie die »Radikalität des Bösen«, die ihm aus dem Totalitarismus-Buch geläufig ist, mit einer eingreifenden Analyse versehen zu haben. Eine »Banalität des Bösen« müsse »in der Lehre von der politischen Moral oder der Moralphilosophie doch wohl in anderer Tiefe eingefuehrt werden« (vgl. Arendt, Hannah/Scholem, Gershom: *Der Briefwechsel*, hg. v. Knott, Marie Luise/Heredia, David, Berlin: Jüdischer Verlag 2010, 428–434, bes. 434).

123 Vgl. Arendt/Scholem: *Der Briefwechsel*, 444.

124 Ebd., 453.

eigen war oder nicht, lässt sich die Plausibilität des Gedankens, dass böses Handeln möglich ist, wenn Motive überhaupt sowie eine spezielle Aktivität, ein Interesse oder Wollen fehlen, kaum von der Hand weisen. Wenn Eichmanns Gedankenlosigkeit das »ungeheuerliche Unheil«¹²⁵ der Judenvernichtung ermöglichte, könne das Denken hingegen – »the habit of examining whatever happens to come to pass or to attract attention, regardless of results and specific content« (LM, 5) – als der Vorgang einer Unterbindung des Unheils diskutiert werden. Wenngleich sich daraus nicht ein Instrumentarium für die Politik und ihre Institutionen ergibt, verweist das Denken in seiner existenziellen Auslegung (»thinking, existentially speaking« (LM, 185) und den damit einhergehenden ethischen Implikationen auf einen vorpolitischen Raum oder ein der Politik zugrundeliegendes Politisches, wie es zuvor eingeführt wurde.

Die Charakteristik der Unterbindung im Denken liegt für Arendt im Bezug des dialogischen Denkens auf ein Unerkennbares. Eine solche Unterbindung kann einem geschäftigen Verstand wie dem in der Philosophie als solipsistisch und entlang der Verlassenheit begriffenen Subjekt entgegengehalten werden. Kant, so Arendt, sei selbst nicht klar gewesen, wie folgeschwer er das Denken durch seine Unterscheidung von Verstand und Vernunft vom Erkenntniszwang und der Rechenhaftigkeit befreit habe (vgl. LM, 14). Das Unerkennbare, das nicht nur mit dem Gegenstand des Denkens in Verbindung gebracht werden muss, weil es nach Auschwitz zum Fluchtpunkt des Denkens selbst wird, ruft die Verwiesenheit des Denkens auf den nicht-assimilierbaren Anderen auf den Plan. Das Nachdenken über das Unerkennbare und die Verwiesenheit auf einen nicht-assimilierbaren Anderen beginnt bei einer Verwunderung:

Es ist höchst auffallend, dass in der *Kritik der praktischen Vernunft* und den anderen moralischen Schriften Kants von dem sogenannten Mitmenschen kaum die Rede ist. Es geht wirklich nur um das Selbst und die in der Einsamkeit funktionierende Vernunft.¹²⁶

Arendts Verwunderung über das Fehlen des Mitmenschen bei Kant soll im Folgenden, mithilfe der Bezugnahme auf die Frage des Gewissens, weiter nachgegangen werden. Seine transzendente Ästhetik ist ein entscheidender Ausgangspunkt für ihr Verständnis einer transzendental-dialogischen Repräsentation.

Verstand und Vernunft: Zum Denken nach Kant

In dem nur in der ersten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* enthaltenen zweiten Abschnitt des zweiten Hauptstücks der transzendentalen Analytik bespricht Kant das »Verhältnis des Verstandes zu den Gegenständen überhaupt und die Möglichkeit diese *a priori* zu erkennen«.¹²⁷ Die Ordnung und Regelmäßigkeit an dem, was dem menschlichen Erkennen Naturerscheinungen sind, so hebt Kant hervor, sei dabei in ihnen nur vorzufinden, weil die Ordnungshaftigkeit vom Menschen bereits ursprünglich in sie hin-

125 Arendt/Scholem: *Der Briefwechsel*, 459.

126 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 818, Kant-Heft – Nacht vom 28. zum 29. April 1964.

127 Kant: *Kritik der reinen Vernunft* 1+2, 173ff. (A 115ff.).

eingelegt worden sei. Weil alle »Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinung sei«, ¹²⁸ hatte Kant im ersten Kapitel von einer »transzendentalen Ästhetik« ¹²⁹ gesprochen. Der Verstand ist, wie Kant in dem den Verstand und seinen Bezug auf Gegenstände zusammenfassenden Abschnitt darlegt, als Vermögen der Begriffe und der Regeln charakterisiert worden. Insofern der Verstand den Erscheinungen – die nur in unserer Anschauung für uns und nicht außer uns stattfinden – Gesetzmäßigkeiten verschaffe, werde durch ihn Erfahrung, die auf der Einheit von Erscheinung beruht, zuallererst möglich. Daraus ergibt sich für Kant diejenige Überlegung, welche der »Einklammerung der Wirklichkeit« (LM, 156f.) überaus ähnlich ist:

So übertrieben, so widersinnisch es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig, und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. [...] Der reine Verstand ist also in den Kategorien das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich. ¹³⁰

In dieser Schlussfolgerung ist das transzendente Subjekt des Verstandes Maßstab und Richtschnur für Erscheinungen. Der Verstand ist gleichermaßen Grundlage der Erscheinungen wie auch der mittels der Gesetzmäßigkeiten von Erkenntnis erlangten Erfahrung. Weil die Dinge nicht an sich selbst seien und dementsprechend keine Wirklichkeit ohne das Subjekt des Verstandes haben, seien Begriffe nur von einer apriorischen Verstandesleistung her überhaupt denkbar. ¹³¹ Dieser Grundlage ist die in dieser Studie bereits beschriebene Krise der Kommunikation im Denken der Frühromantik um 1800 entsprungen. ¹³² Auch Arendt geht von dieser Krise aus, verknüpft sie mit dem Denken »nach der Shoah« und situiert ihre Reflexion entschieden entlang der Fragen nach dem Politischen und den Möglichkeiten eines geteilten Weltbezugs der Verschiedenen.

Zwar scheint Arendt die Vorstellung einer transzendentalen Ästhetik, die den Rahmen bildet, innerhalb derer Erkenntnis überhaupt erst möglich wird, zu teilen. Darauf deutet einerseits der gleich zu Beginn von *The Life of the Mind* etablierte Grundsatz, dass in der Welt das Sein und das Erscheinen zusammenfallen (»*Being and Appearing coincide*« LM 19, [Kursivierung von H. A.]) sowie andererseits die an Kant anschließende Absage an die Intuition und damit einhergehende Hervorhebung der notwendigen Bedeutung von Repräsentation: ¹³³ »The mind's faculty of making present what is absent.« (LM, 76) Eine transzendente Ästhetik nach Arendt aber beinhaltet auch die Frage danach, in wel-

128 Ebd., 87 (B 60/A 43).

129 Ebd., 69ff. (B 33ff./A 19ff.).

130 Ebd., 181 (A 128f.).

131 Ebd.

132 Vgl. dazu in der vorliegenden Studie, 122ff.

133 Arendt schreibt zur »Einbildungskraft« bei Kant an der zitierten Stelle: »Re-presentation, making present what is actually absent, is the mind's unique gift, and since our whole mental terminology is based on metaphors drawn from vision's experience, this gift is called imagination, defined by Kant as »the faculty of intuition even without the presence of the object.« (LM, 76) Es sei auch darauf verwiesen, dass die Auseinandersetzung mit der Repräsentation bei Kant in *Kritik der Urteilskraft* geführt wird und die Überwindung des egoistischen Geschmacks hin zu einem intersub-

cher Weise die Welt durch die Menschen vorgestellt und angeeignet wird sowie eine Verhandelbarkeit zwischen ihnen möglich wird, und schlägt eine diesem Verständnis von Repräsentation inhärente politische Bedeutung des Denkens vor: »Political relevance of thought: first of all in the concept of representation.«¹³⁴ Bei aller Affinität mit Kant führt Arendt, wie die Ausführungen zur »Einklammerung der Wirklichkeit« nahelegen, gewisse Einwände gegen seine erkenntnistheoretische Grundlegung ins Feld, um ihre Lesart einer politischen Philosophie nach Kant zu etablieren. Dafür muss sie – vergleichbar mit der oben angeführten Gegenüberstellung von Wissensproduktion und Gemeinsinn – die Erkenntnis als alleiniges Ziel geistiger Tätigkeit relativieren und setzt sich deswegen mit der vom Verstand unterschiedenen Vernunft auseinander.

Die Vernunft definiert Kant im zweiten Teil der transzendentalen Dialektik vollkommen anders als den Verstand. Sie ist für ihn das Höchste und die oberste Erkenntnis-kraft, deren Erklärung ihm – so räumt er selbst ein – in einige Verlegenheit bringe. Die Vernunft sei aufgrund ihrer Abstraktion von den Inhalten der Erkenntnis als das »Vermögen der Prinzipien« zu verstehen.¹³⁵ Während der Verstand als das Vermögen definiert ist, den Erscheinungen Regeln und damit Gesetzmäßigkeiten zu verschaffen, sei die Vernunft in keiner Weise unmittelbar auf Erfahrung oder auf einen Gegenstand bezogen. Weil die Vernunft mit den Erkenntnissen des Verstandes befasst sei, und ihnen eine Einheit *a priori* durch Begriffe zu geben im Stande ist,¹³⁶ kann sie als eine Art Disposition zum Vermögen des Verstandes beziehungsweise als eine Art Meta-Vermögen angesehen werden: ein Vermögen zum Vermögen. Der Grundsatz der Vernunft überhaupt sei es, zu den durch einen Gegenstandsbezug bedingten Erkenntnissen des Verstandes, das Unbedingte zu finden, welches zu deren vollendeter Einheit gehöre.¹³⁷ Für das Erkennen von Gegenständen braucht es etwas, das seinerseits nicht der Erkennbarkeit unterliegt. Deshalb tut sich die Unterscheidung von Verstand und Vernunft auch als Unterscheidung zwischen Erkennen und Denken auf:

But if it is true that thinking and reason are justified in transcending the limitations of cognition and the intellect – justified by Kant on the ground that the matters they deal with, though unknowable, are of the greatest existential interest to man – then the assumption must be that thinking and reason are not concerned with what the intellect is concerned with. (LM, 15)

Wie dieses Zitat verdeutlicht, sind das Denken und die Vernunft (»thinking and reason«) auf etwas bezogen, das sich dem Wissen entzieht und mit dem der Verstand und die Erkenntnis (»cognition and the intellect«) nicht befasst sind. Mithilfe einiger über diese Stelle hinausweisende Aspekte lässt sich das Unerkennbare akzentuieren.

Zwar übergeht Arendt, mit dem von ihr in Anspruch genommenen Bezug auf das Unerkennbare (»unknowable«), die von Kant betonte Bezugslosigkeit der Vernunft. Das

jektiven Urteilsvermögen in den Blick nimmt (vgl. dazu Arendt: *Denktagebuch*, 1136, Fußnote 1 zu [41]).

134 Ebd., 734, Heft XXVI [41] – September 1969.

135 Kant: *Kritik der reinen Vernunft* 1+2, 312 (B 356/A 299f.).

136 Ebd., 314 (B 359/A 302f.).

137 Vgl. ebd., 318 (B 365/A 308).

mag darauf zurückzuführen sein, dass auch Kant selbst von Vernunftserkenntnissen spricht, obwohl die Vernunft keine positiven Ergebnisse erzielen könne (vgl. LM, 63). Deswegen ist bei Arendt von »matters« (Gegenständen) der Vernunft die Rede, die für die Menschen von größtem und existenziellem Interesse seien (vgl. LM, 15). Während der Verstand (»intellect«) auf Erkenntnisse abziele, bestehe ein gewisser »Skandal der Vernunft« (LM, 89) darin, dass der menschliche Geist zwar keine gewissen Ergebnisse über Gegenstände und Fragen gewinnen könne, damit aber eine Neugier gegenüber beweisbar Unbeantwortbarem und grundlegend Unerkennbarem in Gang gesetzt ist. Es geht um jene später bedeutenden »ultimate questions« (LM, 78), die nicht im engen Sinne Antworten bieten und das, was sie vor Augen führen, in keine vollkommene Gegenwart des Denkens überführen. Das Abwesende, welches im Denken als anwesend vorgestellt wird, bleibt stets von einer Abwesenheit und seinem Entzug gekennzeichnet, es kann seiner grundlegenden Unerkennbarkeit nicht benommen werden. Die Wahrheit, die in der metaphysischen Tradition auf der Vision beruht, ist »ineffable by definition«. (LM, 119) Der überaus bedeutsamen Entdeckung des Unerkennbaren sei zwar in gewisser Hinsicht auch im spekulativen Denken des Idealismus Rechnung getragen worden, denn das »sinnliche Diese« ist für Hegel weder für das Bewusstsein noch die Sprache erreichbar. Weil aber »die Sache selbst« bei Hegel »zum wirklichen Erkennen dessen [gewendet worden sei], was in Wahrheit ist«, sei »die Kantische Unterscheidung zwischen dem Gegenstand der Vernunft – dem Unerkennbaren – und dem Geschäft des Verstandes – der Erkenntnis – verwischt« worden.¹³⁸ Das Unerkennbare ist im Anschluss an Kant wesentlicher Bezugspunkt des Denkens in einer Welt der Erscheinungen beziehungsweise »Ursprung des nicht-kognitiven Denkens« (LM, 151) und das Bedenklichste. Bei der Charakterisierung des Denkens in *The Life of the Mind* greift Arendt immer wieder auf Heidegger-Paraphrasen zurück:

Thinking does not bring knowledge as do the sciences. Thinking does not produce usable practical wisdom. Thinking does not solve the riddles of the universe. Thinking does not endow us directly with the power to act. (LM, 1)¹³⁹

Weil Heidegger dem solipsistisch-metaphysischen Trugschluss aufgesessen sei, Sinn und Wahrheit des Seins für synonym zu erachten, habe er die Tragweite der Sinn- im Gegensatz zur Wahrheits- und Erkenntnisbezogenheit nicht greifen können, wie diese in Kants Schriften zum Ausdruck komme (vgl. LM, 15). Dass hieraus ethisch-moralische Schlüsse zu ziehen sind, ist bereits angedeutet worden. Die Frage des Gewissens lässt sich an dieser Stelle jedoch nicht unmittelbar ableiten, weil Arendt kritisch von Kants Verständnis des Subjekts als »Ding an sich« ausgehend argumentiert, welches in der transzendentalen Ästhetik Erscheinungen verursacht, selbst aber nicht erscheint (vgl.

138 Vgl. zur Auflösung der Unterscheidung von Vernunft und Verstand auch LM, 63f. Das »sinnliche Diese« (vgl. Hegel: *PhdG*, 91f.), wendet Arendt als Unerkennbares, wie auch ihr Verweis auf den »bacchantischen Taumel« (vgl. ebd., 44) verdeutlicht (vgl. LM, 91). und Weil »die Sache selbst« für Hegel als das wirkliche Erkennen der Wahrheit von seiner Phänomenologie entfaltet und möglich wird (vgl. LM, 15; vgl. ebd., 68), habe sich die Philosophie der Moderne nach ihm »succumbed to the strange illusion that man, in distinction from other things, has created himself.« (LM, 37).

139 Vgl. dazu Heidegger: *Was heißt Denken? Gesamtausgabe Bd. 8*, 163.

LM, 50). Genau hier ist die Verwunderung über das Fehlen des Mitmenschen bei Kant zu verorten, weil sie trotz der notwendigen Hervorhebung des Erscheinens für den Einzelnen bemüht ist, das emphatische Für-sich-Sein auszuschließen, das einer die Außenwelt vollständig überflüssig machende Bewusstseinsvorstellung zukommt, und demzufolge das Ich in seinem Inneren alles finde, was ursprünglich als fremde Möglichkeit gegeben war (vgl. LM, 156f.). Sie geht zwar mit Kant von einem Rückzug des Denkens auf eine Zuschauerposition aus, weil das Urteilen die geistige Grundfunktion seiner Philosophie ist (vgl. LM, 100). Jedoch verbindet Arendt die Charakterisierung der Vernunft als Bezug auf das Unerkennbare mit ihrem nach Heidegger entwickelten Verständnis des Denkens, welches auf das gerichtet ist, was als »Über-Logisches« zu denken bleibt und von einem »Essential des Alter« geprägt ist. Die Einsamkeit – mithin die Einsamkeit des Philosophen in der Zuschauerposition – ist keine absolute, wie im vorangegangenen Abschnitt dargelegt wurde. Arendt siedelt im transzendentalen Subjekt, das der Welt in für sich gehaltenen Erscheinungen vorsteht, ein In-der-Welt-Sein an, das auch in der Einsamkeit dialogisch auf Andere verwiesen ist: eine relationale oder vielmehr eine transzendental-dialogische Repräsentation.

Zuschauer, Mitmensch, Sein und Erscheinen

Auch wenn Arendt die transzendental-dialogische Repräsentation aus dem Fehlen des Mitmenschen bei Kant heraus entwickelt, findet sie dennoch gute Argumente für diese im kantischen Text. Einem Plural von Zuschauern in der Einsamkeit des Denkens werde bei Kant insofern Rechnung getragen, dass die Vernunft nicht »dazu gemacht [sei], daß sie sich isoliere, sondern in Gemeinschaft setze« (LM, 99).¹⁴⁰ Darin liegt der Grundstein zu einer »politischen Philosophie« Kants, von wo das Gewissen im Zusammenhang der Fragen nach Vernunft und Bewusstsein nicht mehr fern liegt. Das »Ding an sich« des Selbst, welches sich auch im kritisch diskutierten »chose pensante« bei Descartes wiederfindet, steht in Arendts Version einer transzendentalen Ästhetik den Erscheinungen nicht auf absolute Weise vor. Die vom Selbst unabhängige »Existenzhaftigkeit« und »Wirklichkeit« besteht jedoch nicht in einem der Repräsentation vorausgehenden, intuitiv zu begreifenden Sein, das den Defekt der Abwesenheit behebt, sondern vielmehr darin, dass das *Erscheinen für das Selbst* mit dem *Erscheinen für Andere* einhergeht. Sein und Erscheinen fallen zusammen. Hier tun sich Parallelen zu der zuvor beschriebenen geteilten Differenz auf. Wenn Sein und Erscheinen einerseits wie andererseits das Erscheinen für das Selbst und das Erscheinen für Andere zusammenfallen, zeichnet sich auch die transzendental-dialogische Repräsentation durch einen doppelt gebrochenen Verweisungszusammenhang aus. Im Folgenden wird diese Struktur der Erscheinung als *Erscheinen-für* gefasst.

Der zuvor erläuterten Verwunderung darüber, dass in Kants moralischen Schriften nicht besonders häufig vom Mitmenschen die Rede ist,¹⁴¹ begegnet Arendt mit der Emphase auf dem Erscheinungscharakter von Erkenntnis *für* ein Subjekt, das sich auch selbst als Erscheinung *für* Andere zu verstehen vermag. Das transzendente Subjekt ist

140 Arendt zitiert: Kant: »Reflexionen zur Anthropologie«, 392.

141 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 818, Kant-Heft – Nacht vom 28. zum 29. April 1964.

nach Kants »umfassenderen Denkungsart« (LM, 94) nicht unabhängig von den Ansichten der Anderen. Es denkt im Hinblick auf Andere. Auch wenn Erkenntnis und Begriffe *a priori* einzig aus den Erscheinungen *für ein Subjekt* bezogen werden können, hat dieses eine Kenntnis davon, dass es sich in einer Welt der Erscheinungen bewegt. Es ist diesem Subjekt bewusst, dass es erstens, Erscheinungen *für Andere* gibt, die von den eigenen abweichen, und dass es zweitens, als Mensch selbst auch *für Andere* erscheint. Mit Bezug auf den oben diskutierten Gemeinssinn führt Arendt aus, dass die von einem Selbst wahrgenommene Wirklichkeit durch einen welthaften Kontext (»worldly context«) gewährleistet werde. Der Solipsismus der transzendentalen Ästhetik für ein Subjekt werde dadurch behoben, dass der gleiche Gegenstand auch *für Andere* erscheint, wenn auch auf andere Weise (vgl. LM, 50). Wenn Denken als das Bewusstsein einer Bezogenheit auf »alle Andern und alles Andere«¹⁴² stattfindet, lässt sich die Ausdehnung der Vernunft über die Sinneswelt hinaus, welche »nur negativ« auf das Unerkennbare bezogen ist (vgl. LM, 62), auf bestimmte Weise begreifen: Das Unerkennbare, auf welches das Denken im Sinne der »Vernunftferkenntnis« abzielt, ohne positive Ergebnisse beanspruchen zu können (vgl. LM, 63), lässt sich als die *primäre Pluralität des Erscheinens-Für* in seiner unfasslichen Gesamtheit begreifen, das dem vermeintlich einzelnen Erscheinen immer mitgegeben ist, selbst aber nicht erscheint: die Summe allen Erscheinens.¹⁴³ Der Gegenstand des Vernunftinteresses, der für den Menschen von größtem Interesse ist, und den Arendt auch mit dem von Kant beschriebenen »Urgrund« zu fassen gesucht hat,¹⁴⁴ besteht demnach in der Logik des Erscheinens »für alle Andern und alles Andere«.

Aus dem bisher Erarbeiteten lässt sich, insbesondere im Hinblick auf das Gewissen, festhalten: Weil die Vernunft nicht mit dem Geschäft einer Bestandsaufnahme von Wissen betraut ist, sondern als Vorgang einer existenziell und transzendental-dialogischen Repräsentation zu verstehen ist, stellt sich mit ihr der Zusammenhang zwischen dem

142 Ebd., 277, Heft XII [13] – Dezember 1952.

143 Nicht zufällig erinnern diese Überlegungen an die Probleme, mit denen der auch in *Life of the Mind* immer wieder zitierte Ludwig Wittgenstein nach dem Verfassen des *Tractatus logico-philosophicus* konfrontiert gewesen sei. Wenn die Welt im *Tractatus* alles ist, was der Fall ist, die Welt aber ihrerseits als Gesamtheit dessen, was der Fall ist, selbst nicht der Fall ist, könne auch die Sprache nicht lediglich die Gesamtheit der sinnvollen, in Sätze gefassten Gedanken sein. Arendt beschreibt Wittgensteins im *Tractatus* formulierten Schlusssatz, dass man schweigen müsse, wovon man nicht sprechen könne, als eine solipsistische Form der Verschwiegenheit bezüglich der Diskrepanz zwischen sinnlichem Erscheinen und dem Medium der Sprache (vgl. LM, 8). Davon ausgehend habe sich Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* mit dem Unausprechlichen befasst, dass die Sprache darauf abziele, was der Fall sein möge und die Philosophie in den Beulen bestehe, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt habe (vgl. LM, 115).

144 Die in *The Life of the Mind* im Anschluss an Kant referierte Überlegung, dass es etwas von der Welt Unterschiedenes geben müsse, das den Grund der Weltordnung enthalte, bezeichnet Arendt als »fundamental ground behind an appearing world« (LM, 42). Der Urgrund hinter der erscheinenden Welt lässt sich als die stets auf »Mitteilbarkeit« und Geselligkeit angelegten Geschmacksurteile zurückführen (vgl. ebd., 575, Heft XXII [24] – August 1957) und ist damit ein grundloser Grund: »Frägt man denn also (in Absicht auf eine transzendente Theologie) erstlich: ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte, so ist die Antwort: ohne Zweifel. Denn die Welt ist Summe von Erscheinungen, es muß also irgendein transzendentaler, d. i. bloß dem reinen Verstande denkbarer, Grund derselben sein.« (Kant: *Kritik der reinen Vernunft* 1+2, 600 (B 723f./A 695f.).

Bewusstsein (»consciousness«) und dem Gewissen (»conscience«) her (vgl. SO, 58). Das Selbst und die sich ihm anbietenden Erscheinungen bekunden sich ihrerseits Anderen. Das Selbst ist im Denken jenseits von Erkenntnis mit einem Gewissen ausgestattet, das einer solipsistischen Eigenständigkeit eine Absage erteilt. Ein derartiges Gewissen, das aufgrund seines Bezugs auf das Ganze des Zusammenlebens auch als politisches Gewissen des Denkens bezeichnet werden kann, zielt nicht auf eine Vereinigung von Theorie und Praxis, wie Margaret Canovan hervorgehoben hat. Was von Canovan als »politisierter Existentialismus« beschrieben wurde – daran sei an dieser Stelle noch einmal erinnert – stifte Rahmenbedingungen ethischen Handelns in Zeiten nach dem Verfall verbindlicher Moralvorstellungen und verweise den einzelnen Menschen auf ein Ganzes der Menschheit, das nicht vom Singular aus gedacht ist. Die Erinnerung, den Menschen von einer Pluralität her zu begreifen, sei bei Arendt als Empfehlung oder Appell zu begreifen.¹⁴⁵ Es geht demnach um die Bedingungen für das Zusammenleben der Verschiedenen, oder vielmehr um ein Durchdenken, was die Annahme einer Verschiedenheit der Einzelnen für das Zusammenleben bedeutet.

Wenn das einzelne Menschsein *qua* Bezogenheit des Gewissens im Denken »auf alles Andere und alle Anderen« – das heißt im Hinblick auf eine Menschheit sowie eine ihr zugrundeliegende Unerkennbarkeit – nicht schlichtweg als »solus ipse«, sondern als dialogisch mithaftes In-der-Welt-Sein zu verstehen ist, so ist das politische Gewissen des Denkens eng verbunden mit dem »Recht, Rechte zu haben«. Dieses ist der Pointierung von Hamacher zufolge das einzig irreduzible Recht des Menschen, nämlich »im Zusammenleben durch Sprechen die Angelegenheiten des menschlichen und vor allem des öffentlichen Lebens zu regeln«.¹⁴⁶ Dieses Recht sei dabei nicht auf die Voraussetzung einer menschlichen Natur angewiesen, wie sie etwa einer Deklaration der menschlichen Würde und der Formulierung der Menschenrechte zugrunde liege. Das Problem der Menschenrechte, daran sei an dieser Stelle noch einmal erinnert, ist die Urteilsstruktur der Sprache, in der sie verfasst sind: dass der Mensch der Menschheit im Singular nach der Art eines Seins und die Menschen als davon abgeleitete Seiende begriffen sind. Weil der Dialog jedoch auf Anderes abzielt als die Erkenntnis eines Seins, entzieht er sich auf der Fluchtlinie der intersubjektiven Lesart des aristotelischen *legein ti kata tinon* einer nach den Vorgaben des Verstandes begriffenen Wissensproduktion. Bereits das einsame Denken verhandelt bei Arendt das Recht und die Verpflichtung auf einen Dialog, der sich stets angesichts einer:s Anderen verhält, das oder der sich weder assimilieren noch abschließend verstehen lässt: ein Dialog-Recht.

Während eine Menschenrechtsbestimmung die Pluralität und Geschichtsoffenheit dessen, was menschlich ist und sein kann, nicht auszudrücken in der Lage sei, so Hamacher,¹⁴⁷ operiere das Recht auf Rechte – dieses sei erst als solches erkennbar geworden, seit es Millionen von Menschen verloren hätten und als Problem *nach* der Shoah formulierbar geworden sei¹⁴⁸ – nicht auf der Basis einer urteilslogischen Sprache des Verste-

145 Vgl. Canovan: *Hannah Arendt*, 199.

146 Hamacher: »Vom Recht, Recht nicht zu gebrauchen«, 72.

147 Vgl. ebd., 74.

148 Vgl. ebd., 76. Hamacher zitiert aus Arendt, Hannah: *The Origins of Totalitarianism*, New York u.a.: Harcourt Brace Jovanovich 1979, 296f.: »We became aware of the existence of a right to have rights

hens. Das mit dem Dialog-Recht einhergehende Gewissen hat weder mit Logik oder Dialektik etwas zu tun und zielt nicht auf ein Verstehen des nicht-assimilierbaren Anderen, sondern beruht auf einem Zuspruch und auf einer Verpflichtung gegenüber einem und zugleich allen Anderen: das Wissen von etwas und von sich steht mit dem Gewissen in Verbindung, beruht auf einer gewissenhaften Vernunft. Wenn das »Gesetz der Gerechtigkeit«, wie Arendt es auch umschrieben hat, der »Ausdruck der Gegenseitigkeit [ist] – des Aufeinander-angewiesen- und Füreinander-verantwortlich-Seins –«, ¹⁴⁹ so lässt es sich nicht ausgehend von allgemeingültigen Aussagen oder einer Definition formulieren. Was den Einzelnen das Andere ist – ob als einzelnes Anderes oder als die Summe aller Anderen –, steht insbesondere historisch und epistemologisch nicht fest. Es lässt sich aufgrund des dem Denken eigenen Bezugs auf das Unerkennbare nicht auf verallgemeinerbare Regeln bringen.

Arendt zufolge verlangt der doppelt gebrochene Verweisungszusammenhang dennoch eine Gesetzmäßigkeit. Deswegen schreibt sie von einem Gesetz, das die beschriebene Gegenseitigkeit zum Ausdruck bringt und nicht darauf abzielt, eine Verwirklichung der Einzelnen oder der Gemeinschaft zu realisieren. Dieses gewissermaßen nicht-universelle, sondern nur je in einer spezifischen Situation und anhand des Dialogs formulierbare Gesetz rührt an »die Grenze der menschlichen Gerechtigkeit, [es] basiert auf der absoluten Unerforschbarkeit des menschlichen Herzens.« ¹⁵⁰ Die Bedingtheit in der Pluralität verdeutlicht die Verbindlichkeiten, welche der so häufig zitierten – und dabei nicht weniger häufig falsch wiedergegebenen ¹⁵¹ – Freiheit bei Arendt mitgegeben sind. Mit einer Freiheit, die es nur im Hinblick auf Andere und Anderes geben kann und der auf »Willkür« hinauslaufenden Vorstellung der »modernen Subjektivität« entgegenläuft, ¹⁵² gibt sie der bei Hegel getroffenen Einschränkung der relativen Willkürfreiheit zu einer von der Willkür befreiten und auf sich selbst gerichteten Freiheit ¹⁵³ einen dialogischen

(and that means to live in a framework where one is judged by one's actions and opinions) and a right to belong to some kind of organized community, only when millions of people emerged who had lost and could not regain these rights because of the new global political situation. The trouble is that this calamity arose not from any lack of civilization, backwardness, or mere tyranny, but, on the contrary, that it could not be repaired, because there was no longer any ›uncivilized‹ spot on earth, because whether we like it or not we have really started to live in One World.«

149 Arendt: *Denktagebuch*, 38, Heft II [8] – Oktober 1950.

150 Ebd., 38, Heft II [8] – Oktober 1950.

151 Beispielhaft anführen lässt sich dafür das immer wieder von Arendt zitierte Diktum »Der Sinn von Politik ist Freiheit«. Dabei handelt es sich um eine entstellende Verkürzung der Überlegung aus dem Aufsatz »Freiheit und Politik«. Sie steht unter der Bedingung, dass der Freiheit eine Unterscheidung des öffentlichen Lebens von einer dem Privatleben zugeschlagenen Willkürfreiheit des Einzelnen (seiner individuellen Subjektivität) vorausgegangen sein müsse: »Freiheit kann der Sinn von Politik nur sein, wenn wir unter dem Politischen einen öffentlichen Raum verstehen, der sich nicht nur von der Sphäre des Privatlebens abgrenzt, sondern sogar immer in einem gewissen Gegensatz zu ihr steht.« Arendt, Hannah: »Freiheit und Politik«, 201–227, in: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, hg. v. Ludz, Ursula, München u.a.: Piper 2016, 209.

152 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 185, Heft VIII [8] – Februar 1952.

153 Zum Verhältnis von Willkür und Freiheit, die für Hegel im Hinblick auf die Vernunft und damit auf die Sittlichkeit wie auch das Recht formulierbar ist, vgl. Hegel, G. W. F.: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke Bd. 7*, hg. v. Moldenhauer, Eva/Michel, Karl Markus, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015, bes. § 15. 65–68. Dem »Wimmeln von Willkür«

Anstrich. Aus dieser Perspektive ist Arendt eine viel weniger »liberale« Denkerin, als sie oft angesehen wird und eine mit ihr formulierte Freiheit zunächst einmal eine Freiheit zum Anderen.

Das Schwanken zwischen der Verve für die Freiheit und der gleichermaßen deutlich gewordenen dialogischen Bedingtheit des Menschen, die dazu verlocken könnte statt von der Menschheit von einer Menschenheit zu sprechen, hat Benhabib zur Formulierung eines »anthropologischen Universalismus« veranlasst. Das Fehlen normativer Grundlagen deutet Benhabib als Vernachlässigung von Fragen der sozialen und konkreten politischen Gerechtigkeit. Zwar folgt sie Canovans Einordnung des arendtschen Denkens als einem »politisierten Existentialismus«, kritisiert jedoch die »Ethik radikaler Intersubjektivität«. Sie stellt die Frage, wie Arendts »normative Vision des Politischen in den heutigen Institutionen verankert werden« könne.¹⁵⁴ Wie bereits erwähnt, äußert auch Marchart eine ähnliche Kritik. Ein solches Verständnis des Politischen – eine »politische Ethik« – könne als apolitisch aufgefasst werden. Marchart schreibt deshalb, dass die Pluralität nicht uneingeschränkt und vielleicht überhaupt nicht in Politik übersetzt werden könne.¹⁵⁵ Er argumentiert, dass damit ein unbedingter »Ethizismus« ins Feld des Politischen eingeführt zu werden drohe, welcher mit Politik nicht vereinbar sei: eine »politische Ontologie«. Jedoch hebt Marchart auch hervor, dass für Arendt Politik nur dort möglich sei, wo Erlösung ausbleibe. Die Anerkennung der Unbedingtheit des Bedingten könne sich zudem als hilfreich dafür erweisen, die radikale Abwesenheit einer vorgegebenen Grundlegung der Politik zu akzeptieren.¹⁵⁶

und der »Anarchie individueller Bedürfnisse« begegnet Arendt mit Hegel anhand der Spannung zwischen Wille und Bedürftigkeit des Einzelnen. »Also: Der Wille erhält seinen Zweck aus dem einsamen Bedürfnis, und der Einzelne betritt die Welt der Pluralität (Allgemeinheit) nur, weil er in seiner einsamen Bedürftigkeit sich nach Mitteln zu ihrer Befriedigung umsieht. Also die Pluralität ist von vornherein als die Sphäre der Mittel, die Individualität als die des Zweckes definiert.« (Arendt: *Denktagebuch*, 101, Heft V [1] – Juli 1951).

154 Vgl. Benhabib: *Hannah Arendt*, 304f./309.

155 Vgl. Marchart: *Die politische Differenz*, 286. Marchart kritisiert, dass sich »der Ethizismus von Singularitätstheoretikern [...] weder von solch widrigen Umständen tatsächlicher Politik«, noch von der »(theo-)logischen Identität des Singulären mit dem Absoluten irritieren lässt. Während man das Absolute – also die (unmögliche) vollständige Universalisierung einer partikularen Politik – wohl jederzeit als eine Form systemischer Schließung (Nancy: des Immanentismus) verdammten würde, ignoriert man die analogen Konsequenzen bezüglich der Kategorie des Singulären.« Wenngleich bei Arendt nicht die Singularität, sondern die Pluralität im Vordergrund steht, teilt sie doch mit Nancy die Vorstellung einer von Heidegger hergeleiteten pluralen Partikularität (Singularität). Einem Immanentismus des Subjekts jedoch verwehrt sich Arendt mit Blick auf etwa die Frage der Identität und der Person vehement (vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 734, Heft XXVI [39] – September 1969).

156 Marchart (vgl. *Die politische Differenz*, 258) erörtert in Anlehnung an die Beobachtung von Carsten Strathausen eine »politische Ontologie«, die in unterschiedlichen Formen des Linksheideggerianismus ausformuliert werde. Bei Nancy sei der Weg zu ihr jedoch versperrt, weil er weitergehende Überlegungen hinsichtlich der politischen Konstitution des sozialontologisch gefassten Mitseins meide. Bei Derrida, der insofern in einer arendtschen Linie stehe, als er mit Begriffen wie der Freundschaft und der »responsabilité« die Frage einer »anderen Politik« aufwerfe, sei in der Schwebe belassen, ob eine Politik des Ethischen überhaupt möglich sei, so Marchart. Aus seiner Perspektive reiche es jedoch nicht aus, im Spannungsbogen zwischen der Möglichkeit und der Un-

Der Hinweis auf eine ausbleibende Erlösung ist entscheidend und der geschilderten Kritik entgegenzusetzen. Arendt ist weder bestrebt eine programmatische Ethik noch den Leitfaden für eine Politik aufzustellen. Als eine *Denkerin des Unmöglichen* – wie sich mit Blick auf das bisher Dargelegte festhalten lässt – versucht sie damit umzugehen, dass es nach den Schrecken der Shoah »keine Tat und kein Ereignis geben kann, das die Menschheit oder ein Volk ein für alle Mal erlöst und ihm das Heil bringt«. ¹⁵⁷ Nach dem Verlust des Vertrauens darauf, dass die Institutionen der Politik einen Umgang mit der Heillosigkeit finden könnten – einer Hoffnungslosigkeit, »dass in der Politik ja alles einmal wieder gutgemacht werden können muss«, wie sie im Gaus-Gespräch hervorhebt ¹⁵⁸ –, ist der Dialog bei Arendt eine Chiffre für das Politische. Er weist eine unbedingte Bedingtheit auf, die einer jeden institutionalisierten oder auch nur institutionalisierbaren Politik vorausgehen muss, und sei es als niemals realisierbarer Anspruch.

3.4 Dialog als Erscheinen-Für und die Denkfigur Theater

Der mit dem Denken vollzogene Rückzug von der Welt macht die Sprache wieder rückgängig, wie auch in *The Life of the Mind* formuliert: »undo, as it were, the withdrawal from the world of appearances«. (LM, 108) Die Sprache ermöglicht das grundlegend politische »Zusammen- und Miteinander-sein der Verschiedenen«. ¹⁵⁹ Jedoch bleibt zu berücksichtigen, dass die Sprache in der philosophischen Tradition lediglich ein notdürftiges Substitut ist. Mit der Vorstellung einer unbeteiligten Zuschauerschaft als Vorgang des Denkens in der abendländischen Philosophie liege ein Vorrang des Sehens beschlossen, der tief in der altgriechischen sowie auch noch in der zeitgenössischen theoretischen Sprache verwurzelt sei (vgl. LM, 110). Das Sehen bleibe dabei auch Vorbild für die als Erkennen begriffene Sprache, auch wenn sie von einer Insuffizienz im Hinblick auf das intuitive Erkennen der Wahrheit gekennzeichnet sei (vgl. LM, 118). Dem mit der solipsistischen Verlassenheit im Zusammenhang stehenden Vorrang des Sehens und dem damit verbundenen Rückzug des Denkens auf eine Zuschauerposition als Modellfall für Wahrnehmung setzt Arendt ein Hören ohne Gehorsam entgegen, welches die Welt – das heißt das mit Anderen *geteilt differente* beziehungsweise *primär plurale* In-der-Welt-Sein – nicht ausblenden kann (vgl. LM, 110/119). »Im Hören erfahre ich die Welt, nämlich wie von anderen Standorten aus die Welt erscheint.« ¹⁶⁰

Arendt wertet zwar das Hören auf, wie der Hinweis auf die hebräische Tradition und die darin unsichtbare Wahrheit sowie der im Anschluss an Heideggers In-der-Welt-Sein formulierte Zustand einer »reinen Rezeptivität« in *The Life of the Mind* verdeutlicht (vgl.

möglichkeit zu verharren. Weil Politik in der vorübergehenden Entparadoxisierung des Paradox-Unentscheidbaren liege, drohe eine ethische Politik sich »in den Tagträumen einer schönen Seele zu verlieren und in Passivismus zu versinken.« (Ebd., 287f.).

157 Ebd., 327. Marchart zitiert aus: Arendt, Hannah: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. München u.a.: Piper 1994, 223.

158 Gaus/Arendt: *Zur Person*.

159 Arendt: *Denktagebuch*, 16, Heft I [21] – August 1950.

160 Ebd., 399, Heft XVII [4] – Juli 1953.

LM, 118/122). Sie stellt aber auch heraus, dass ein auf dem Hören basiertes Denken ebenso Probleme mit sich bringe, wie der ausgehend vom Visuellen verstandene Denkvorgang (vgl. LM, 123). Neben dem Aspekt des Gehorsams (vgl. LM, 119), auf den auch Derrida hingewiesen hat,¹⁶¹ liegt eine weitere dieser Schwierigkeiten in der von Judith Butler nicht zu Unrecht bemerkten Fixierung auf die Befähigung zur sprachlichen Äußerung bei Arendt.¹⁶² Wie bereits zu Anfang des Kapitels ausgeführt, sind die aristotelischen Bestimmungen des Menschen als *zoon logon echon* und *zoon politikon* zwei Seiten der gleichen Medaille. Während Butlers an *The Human Condition* orientierte Kritik berechtigt ist, kann sie doch dahingehend relativiert werden, dass das mit dem Dialog in Arendts *Denktagebuch* und in *The Life of the Mind* aufgeworfene Verständnis von Sprache nicht nach der Art einer Aussagen- und Urteilslogik funktioniert – und damit nicht den normativen Anspruch einer bestimmten, etwa an den Vorgaben einer Rationalität orientierten Sprache einfordert. Der Dialog ist bei Arendt nicht mit Sprachkompetenz zu verwechseln. Auch wenn für sie eine vorrangige Variante des *Erscheinens-Für* in der sprachlichen Form liegt, mit der das Abwesende in eine Anwesenheit überführt wird, (LM, 76) ist das Abwesende – wie nachfolgend mit Blick auf die sokratische Ratlosigkeit ausgeführt wird – als ein solches Unerkennbares zu begreifen, das unerkennbar bleibt und nicht in ein Erkennbares transformiert wird. Das Denken des Dialogs bei Arendt lässt Raum für eine andere Sprache und etwas Anderes als Sprache. Eine nicht ausschließlich im Sinne einer Vermittlung gedachte Sprache weist Parallelen mit dem Dialog bei Lacoue-Labarthe und Nancy auf, der über die »personelle«, »individuelle« und »subjektive« Präsenz hinausweist. Damit, und mit den Überlegungen aus dem vorangegangenen Kapitel zum Theater als Denkfigur für Grundfragen der Darstellung im Hinterkopf, stellt sich auch die Frage, was es mit dem Theater auf sich hat, das in Arendts Texten immer wieder auftaucht. Wie nicht zuletzt die politische Erfahrung des Sokrates verdeutlicht, geht es dabei weniger um ein Denken des Theaters als vielmehr eine Verabgründung des Denkens durch das Theater.

Die politische Erfahrung des Sokrates

Wenn man Platon als ersten *Denker der Verlassenheit* bezeichnen kann, mit dem sich die Philosophie aus der Politik zurückzuziehen und der Solipsismus als das vorherrschende Verständnis der Philosophie zu etablieren beginnt, dann weil diese Diagnose auf die Erfahrung des Sokrates zurückzuführen ist, von der Polis verlassen worden zu sein: »Was

161 Vgl. Derrida: *Politik der Freundschaft*, 428.

162 Judith Butler macht darauf aufmerksam, dass es bei Arendt eine deutliche Tendenz gebe, »agency« auf die Macht der Rede zu reduzieren und Sprachhandlungen als das dominante Modell für politisches Handeln zu fassen. Zwar habe sie in *On the Revolution* betont, dass die Revolution durch die auf die Straße strömenden Massen verkörpert werde. In *The Human Condition* und mit der darin vorgenommenen Unterscheidung der Öffentlichkeit von der Privatsphäre habe sie Frauen, Sklaven, Kinder etc. vom politischen Handeln ausgeschlossen. Butler, Judith: *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge: Harvard Univ. Press 2015, 45. Diese Kritik deckt sich auch mit der zu Beginn dieses Kapitels (154) als individualistisch beschriebenen Form des »Sich-an-Anderen-Messen«, wie es von Arendt als »der griechische Ausweg aus den Aporien des Handelns« in *Vita Activa* beschrieben worden ist (vgl. Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 187).

in Platons Staat als rein philosophisches Argument auftritt, war von einer ausschließlich politischen Erfahrung bestimmt: Prozess und Tod des Sokrates.« (SO, 43) Die Polis aber habe dabei missverstanden, dass Sokrates sich keineswegs als *sophos* begriffen habe. Das Problem, dass von einer historischen Person Sokrates nicht gesprochen werden kann, übergeht Arendt, auch wenn sie – wie in *The Life of the Mind* nachvollziehbar ausgewiesen – die platonischen Dialoge für eine Charakterisierung des Sokratischen heranzieht (vgl. LM, 168f.). Die sokratische Tradition sei etwa in denjenigen Platon-Dialogen ersichtlich, die ein unschlüssiges Ende zur Schau stellen (vgl. SO, 50) und anhand eines »abgeschwächten Echo[s]« aus den Schriften Aristoteles' zu rekonstruieren, weil sie Sokrates näherstünden als das Lehrgebäude der Ideenlehre Platons (vgl. SO, 62). Die politische Erfahrung von Sokrates, in einer mit Anderen geteilten Welt zu leben, entwickelt Arendt Hand in Hand mit einer von diesem selbst nicht überlieferten Theorie der Subjektivität, in der das »Einer-sein« alles andere als unproblematisch ist. In *nuce* lässt sich hiermit die zuvor herausgearbeitete *primäre Pluralität* nachvollziehen. Eine Stelle aus Platons *Gorgias*-Dialog schreibt Sokrates die folgende Aussage zu:

It would be better for me that my lyre or a chorus I directed should be out of tune and loud with discord, and that multitudes of men should disagree with me rather than that I, being one, should be out of harmony with myself and contradict me. (LM, 181)¹⁶³

In der als paradox beschriebenen Aussage, findet sich zwar einerseits die Behauptung von Sokrates selbst Einer zu sein, während andererseits auch die bedrohliche Situation ins Spiel gebracht wird, mit sich selbst in einen Zwiespalt zu geraten. Dass mit musikalischen Metaphern operiert wird, macht Arendt zum Gegenstand einer Lektüre, die den Einklang (*harmonia*) ins Zentrum stellt. Weil für einen Einklang immer mindestens zwei unterschiedliche Töne nötig sind und zwei Töne, die miteinander vollkommen identisch sind, nicht im Einklang stehen können, sei Sokrates zwar Einer, aber dennoch gespalten. In das Einssein habe sich ein Unterschied eingeschlichen und bereits die sokratische Vorstellung des Bewusstseins sei von einem Zwischenraum und einer Unterscheidung gekennzeichnet: eine Beziehung des Selbst zu sich. Die Metapher des Einklangs bebildert nicht lediglich etwas Bekanntes, sondern gibt etwas zu denken.¹⁶⁴ Bewusstsein (»consciousness«), das Arendt wörtlich als »bei sich wissen« übersetzt, bezeichnet die auch für Sokrates »merkwürdige Tatsache, daß ich in gewissem Sinne auch für mich bin« (LM, 183). Der »sokratische Rationalismus« und die Vorstellung des »Zwei-in-Einem«¹⁶⁵ beruht auf der Erfahrung des Gewissens, dass »Menschen als Redende zusammenleben« (SO, 55). Das Selbst ist, vermittelt über die zu den Tönen in eine Parallele gebrachte sprachliche Äußerung und die damit erfahrbar gewordene Selbstdifferenz, niemals in einem absoluten Sinne einsam.

163 Arendt zitiert hier Platon: »Gorgias«, 337–452, in: Ders.: *Sämtliche Werke Bd. 1. Apologie des Sokrates, Kriton, Ion, Hippias II, Theages, Alkibiades I, Laches, Charmides, Euthyphron, Protagoras, Gorgias, Menon, Hippias I, Euthydemos, Menexenos*, hg. v. Wolf, Ursula, Reinbek: Rowohlt 2015, 482c.

164 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 46, Heft II [22] – Dezember 1950.

165 Vgl. ebd., 437, Heft XVIII [24] – September 1953.

»Ohne Einsamkeit kann es kein Gewissen geben.«¹⁶⁶ Und im Umkehrschluss werden von den Einzelnen bezeichnete gegenständliche Objekte zwar im Rahmen des realitätsstiftenden Gemeinsinns erfahrbar, treten aber auch in ihrer nicht-assimilierbaren Andersheit – das heißt darin, dass sie *für Andere* erscheinen – ans Licht. Anders als in der von Platon etablierten »Tyrannei der Wahrheit« (SO, 44), habe Sokrates mit der sprachlichen Form des *dialegesthai*, welches Arendt als das gemeinsame Durchsprechen fasst, der Annahme Rechnung getragen, dass sich jedem Menschen die Welt verschiedentlich öffnet. Der besondere Schwerpunkt Sokrates' sei dabei jedoch auf die Einsicht zurückzuführen, dass die Art des Erscheinens der Wahrheit für die Menschen im Scheinen liege und die *doxa* nicht lediglich Phantasterei und Willkür sei (vgl. SO, 47). Schließe Platon aus der Gefahr für den Philosophen in Folge seines öffentlichen und politischen Auftretens eine Abwertung der *doxa* gegenüber der *idea*¹⁶⁷ und bestehe auf der Professionalisierung von Wissen mittels der dialektischen Vorgehensweise, bleibe Sokrates beim Prinzip des *dialegesthai*. Dieses ziele darauf ab darzulegen, »was mir scheint« (vgl. SO, 47). In *The Life of the Mind* heißt es: »Seeming – the it-seems-to-me, *dokei moi* – is the mode, perhaps the only possible one, in which an appearing world is acknowledged and perceived.« (LM, 21). Auch wenn alles Erscheinen im Modus des »Es-scheint-Mir« erfolgt und deswegen auch in gewisser Hinsicht offen für Fehler und Täuschung ist, trage die Erscheinung – es sei an dieser Stelle an den Gemeinsinn erinnert – eine Indikation der Wirklichkeit (»realness«) (vgl. LM, 49). Der Umgang mit der *doxa* des Anderen in der Welt der Erscheinungen, ist »die politische Einsicht *par excellence*« (SO, 53). Sokrates »glaubte, dass es so viele verschiedene *logoi* gab oder geben sollte, wie es Menschen gab, und dass erst alle diese *logoi* zusammen die menschliche Welt bilden, insoweit die Menschen als Redende zusammenleben.« (SO, 55) Die *doxa* sei unhintergehbare Ausgangspunkt einer pluralen Objektivität des Marktplatzes, die sich daraus ergebe, dass die Welt sich jedem anders darbiete (vgl. SO, 47f.). Aus dieser Erkenntnis erwächst weniger eine Fundierung oder Eindeutigkeit des Denkens als vielmehr eine abgründig-dialogische Repräsentation, die das Denken sowohl ermöglicht als auch unterläuft und die als Repräsentierbarkeit gefasst werden kann.

Die Unmöglichkeit des emphatischen Für-sich-Seins, welche Arendt auch für die »transzendente Ästhetik« Kants herausarbeitet, ist Umstand einer von ihr im Sokrates-Text unterstrichenen *Signatur der Pluralität* aller irdischen Wesen. Das von einem solchen Standpunkt aus begriffene Selbst kann keine klar umrissene Form annehmen und »bleibt vielmehr stets veränderlich und ein wenig ambivalent« (SO, 60). Das über einen nicht-assimilierbaren Anderen vermittelte Denken ist scharf von der Vorstellung des Erkennens eines Selbst unterschieden – sei es dem eigenen oder dem fremden: »In thought there are no ›selves‹.«¹⁶⁸ Arendt sieht die Vorstellung einer Identität, die im Streit des inneren Zwei-in-Einem von einem Selbst reklamiert werden, oder das man vor dem Ableben haben oder kennen könne, überaus kritisch: »Gerade wenn ich allein bin, bin ich nie ein

166 Ebd., 443, Heft XVIII [29] – September 1953.

167 Vgl. ebd., 484, Heft XX [12] – Juli 1954. Arendt spricht hier auch von der Vorherrschaft des Sehens in der Philosophie, dass bei Platon als eine Abwendung vom *legein* und Hinwendung zur *idea* zum Ausdruck kommt.

168 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 721, Heft XXVI [25] – Juli 1969.

›Selbst‹, nie identisch mit mir. Meine Identität ist an meine Erscheinung und damit an die Anderen, denen ich erscheine, gebunden. Mein ›Selbst‹ *qua* Identität gerade empfangen ich von Anderen.«¹⁶⁹ Das politische Element des Dialogs gemäß der sokratischen Rationalität bestehe nicht darin, einen Anderen als Person zu verstehen, sondern zu erkennen, »auf welche besondere Weise die gemeinsame Welt dem Anderen erscheint, der als Person ihm selbst immer ungleich und verschieden bleibt.« (SO, 53)

Die Frage nach dem Selbst verbindet Arendt mit einer Überlegung zum Theater, wie sich mit einer Notiz aus dem *Denktagebuch* mit der Überschrift »Person – Ich – Charakter« zeigen lässt. »Persona« beschreibt sie als Maske und Rolle, die das Ich für das Spiel unter den Menschen wählt oder mit der es identifizierbar wird. Aber damit nicht genug: Dem Verständnis des Ich als Charakter und dem formalistischen Prinzip einer Einheit von Leib und Seele, das durch die Maske verdeckt wird, stellt sie ein »per-sonare« entgegen: durchtönen.¹⁷⁰ Sie scheint damit das Denken der dramatischen Subjektivität aufzubrechen und an seine Stelle das einer Verräumlichung von aufeinander bezogenen Aussageorten zu setzen.¹⁷¹ Das Durch-Tönen als Hervorhebung einer Relationalität der Einzelnen im Hinblick auf »alle Anderen« – die Übersetzung der griechischen Vorsilbe »dia-« ins Lateinische als »per-« wäre hier anzuführen – weist Parallelen zu dem bei Lacoue-Labarthe und Nancy beschriebenen *Dia-Log* als *énonciation* auf.¹⁷² Doch wie sind diese Parallelen genauer zu fassen?

Theater oder die relationale Repräsentierbarkeit

Die Pluralität des Erscheinenden und die daraus gefolgerte plurale Objektivität des Marktplatzes als Grundlage für eine ›Politik des Relationalen‹¹⁷³ verweist bei Arendt also nicht nur auf die griechische Agora, was ihr den Ruf eingehandelt hat, eine rückwärts-gewandte und nostalgische Denkerin zu sein. Es verweist auf einen weiteren Ort, der

169 Ebd., 734, Heft XXVI [39] – September 1969

170 Vgl. ebd., 8, Heft I [2] – Juli 1950.

171 Vergleichbar ist diese Vorstellung etwa mit dem Dialog in »Das Paradox über den Schauspieler« (Diderot, Denis: »Der Paradox über den Schauspieler«, 481–539, in: Diderot, Denis: *Ästhetische Schriften. Band II*, hg. v. Bassenge, Friedrich, Berlin: das europäische buch 1984), wo Diderot ihn weder schlichtweg für ein aufklärerisches Programm noch eine naturalistische Theatervorstellung gebraucht, sondern als Teil einer breiteren Fragestellung behandelt. In der abgründigen Dialogstruktur des Textes kommen Vertretung, Nähe und Ferne in Rolle und Person, Position und Disposition zur Geltung. Dabei wird ein ursprünglich offener und uneigentlicher Schauspieler zum Umschlagplatz eines dialogischen Außer-Sich-Seins erhoben, das sich selbst in Anderen und durch Andere überhaupt erst zu erkennen vermag. Der Dialog wird mit der Potenzialität eines mimetischen Spiels verbunden, ohne das eine Interaktion im Zusammenhang sozial determinierter Rollen nicht denkbar ist.

172 Vgl. dazu in der vorliegenden Studie, 141. Marchart (vgl. *Die politische Differenz*, 19) verortet das Denken des Politischen bei Lacoue-Labarthe und Nancy in einer arendtschen Tradition.

173 Vgl. zum Begriff »Politics of Relationality« auch Topolski: *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*, bes. Kapitel 7: »From Arendt and Levinas to Relationality« 177–216. Von einer »Verräumlichung« spricht auch sie, ohne jedoch in ihrem Text auf die Frage des Theaters (oder auch nur der Literatur und der Sprache) bei Arendt zu sprechen zu kommen: »It is this need and space for contestation and change that characterizes a politics of relationality, which rejects any fixed identities or us versus them frames.« (Ebd., 225).

in ihrer Perspektive mit dem antiken Griechenland in Verbindung zu setzen ist und in Form des Begriffs des Zuschauers schon zuvor immer wieder angedeutet wurde: das Theater. Gabriel hat Arendt vor dem Hintergrund ihrer Auseinandersetzung mit Heidegger als Vordenkerin eines postfundamentalen Begriffs von Theater bezeichnet, was er auf ihr Verständnis einer figurlosen Figur von ›Welt‹ zurückführt.¹⁷⁴ Damit wird jedoch auch deutlich, dass die soeben vorgenommene Beschreibung des Theaters als ›Ort‹ weniger zutreffend ist, als vielmehr diejenige einer »Denkfigur« anzuführen wäre. Der Politikwissenschaftlerin Rieke Trimçev zufolge hat das Theater als Figur bei Arendt eine »erkenntnisleitende Kraft«, weil es ihr als Folie diene, »um eine bestimmte Beschaffenheit der menschlichen Welt hervorzuheben, die selbst nämlich schon ›Bühne‹ ist, also einen theatralen Charakter hat.«¹⁷⁵ Obwohl dieser Beobachtung zuzustimmen ist, muss jedoch eine gewichtige Verschiebung hervorgehoben werden. Während in *The Human Condition* davon die Rede ist, dass das »Theater« die politische Kunst *par excellence* sei, weil es die Bühne der Welt nachahme,¹⁷⁶ ist in *The Life of the Mind* von Theater als explizitem Analogon nicht mehr die Rede. Auch *Vita Activa*, die deutsche Übersetzung von *The Human Condition*, wo häufig in Metaphoriken des Theaters argumentiert wird, entstand vor *The Life of the Mind*. Wie bereits zuvor verdeutlicht, stehen die Bürger in ihren früheren Texten als dramatische Subjektivitäten auf der Bühne der Polis, die im »mitteilenden Teilnehmen an Worten und Taten«¹⁷⁷ einen Wettkampf des »leidenschaftliche[n] Sich-an-Anderen-Messen[s]« aufführen. Die »individualistische« »Selbstenthüllung« muss auf das unteilbare Individuum setzen, sei es als Voraussetzung oder als Ergebnis dieses Prozesses.¹⁷⁸ In *Vita Activa* gibt es die »immerwährende Bühne« und ein »Publikum in einem Zuschauerraum, in dem aber ein jeder zugleich Zuschauer und Mithandelnder ist«¹⁷⁹, was an Rousseaus Vorstellung des Theaters als Fest erinnert. Was jedoch an diesem Vorgang dialogisch ist, ähnelt eher der Vorstellung des Dramas als es dem Theater als Denkfigur für Grundfragen der Darstellung nahekommt, wie es im *Denktagebuch* und in *The Life of the Mind* im Sinne einer dia-politischen Ontologie vorzufinden ist.

Pars pro toto lassen sich für das Theater als Denkfigur aus *The Life of the Mind* zunächst zwei Zitate aus der Einleitung anführen:

And just as the actor depends upon stage, fellow-actors, and spectators, to make his entrance, every living thing depends upon a world that solidly appears as the location for its own appearance, on fellow-creatures to play with, and on spectators to acknowledge and recognize its existence. (LM, 21f.)

Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a spectator. In other words, nothing that is, insofar as it appears, exists in the singular; everything that is meant to be perceived by somebody. Not Man but men inhabit this planet. Plurality is the law of the earth. (LM, 19)

174 Vgl. Gabriel: *Bühnen der Altermundialität*, 177.

175 Trimçev: *Politik als Spiel*, 231/243.

176 Vgl. Arendt: *The Human Condition*, 188.

177 Vgl. Arendt: *Vita activa*, 191.

178 Vgl. ebd., 187.

179 Vgl. ebd., 191.

Arendt, so liegt zunächst auf der Hand, benennt das »Theater« nicht als expliziten Referenzpunkt ihrer Argumentation. Das lässt sich auf den Umstand zurückführen, dass die solipsistische Tradition den Philosophen nach dem Vorbild des Zuschauers (*theatai*) begriffen hat (vgl. LM, 93f.), der sich in einer klassischen Schauanordnung der Guckkastenbühne vom Geschehen zurückziehen und das Ganze aus einer privilegierten Position – ganz im Sinne des Vorrangs des Sehens – überschauen kann. Dem Theater als Vorstellung eines vom Singular her begriffenen Weltbildes steht die Überzeugung entgegen, dass ein vollkommener Rückzug von der Welt auf eine ausschließliche und privilegierte Zuschauerposition nicht möglich ist. Eine philosophische Welt-Guckkastenbühne ist nur in der solipsistischen Verlassenheit möglich, welcher eine Verkenntung der vom Bewusstsein unabhängigen »Existenzhaftigkeit« und »Wirklichkeit« vorausgeht. Trotz der auch in *The Life of the Mind* bekräftigten Kritik an einem statischen Zuschauer, der den Rückzug auf eine reine *contemplatio* vollzieht, rückt sie von der Figur des Zuschauers nicht vollkommen ab, stärkt jedoch dessen eigenes Erscheinen-für-Andere. Weil der *spectator* Teil der Weltbühne ist, lässt sich eine fixierbare Opposition des Schauens und des Erscheinens nicht aufrechterhalten. Trotz der grundsätzlichen Übereinstimmung mit der These Trimçevs gilt es an dem Punkt festzuhalten, dass die Theaterfigur bei Arendt auf dem Abschied vom Theater im Sinne bestimmter existierender oder historischer Institutionen oder Schauanordnungen beruht. Wie ihre Überlegung zum »per-sonare« und eine Notiz für das geplante und ungeschriebene Buch *Amor Mundi*¹⁸⁰ suggerieren, geht es ihr darum, den Vorrang des Sehens mit dem Hören zu ergänzen: »Sehen und Gesehen-werden, Hören und Gehört-werden im Zwischen«.¹⁸¹ Dennoch bedarf es zu dieser Ergänzung eines weiteren Schrittes, um die Denkfigur des Theaters bei Arendt zu verstehen.

Das Theater ist für Arendt nicht lediglich ein Ort, den man aufsuchen kann und an dem es mehr oder weniger aktuelle, historische, avantgardistische oder konservative Inszenierungen zu sehen gibt. Theater ist nicht auf die bloße Konvention bestimmter Theaterformen zu reduzieren – etwa eines Theaters mit Vorhang, Foyer und Brandschutzverordnung. Theater lässt sich vielmehr entlang der Hervorhebung begreifen, dass Sein und Erscheinung zusammenfallen (»Being and Appearing coincide«, [LM, 19]) und dabei »alle Andern und alles Andere«¹⁸² voraussetzt. Mit dem Theater wird wiederum der doppelt gebrochene Verweisungszusammenhang aufgegriffen, der im Verlauf dieses Kapitels immer wieder eine Rolle gespielt hat. Arendt reflektiert demnach grundsätzliche Fragen der Darstellung, die sich von der Denkfigur des Theaters als Metapher für die Darstellung nicht lösen lassen. Ihr Verständnis eines auf den Begriff *Theater* gebrachten transzendental-dialogischen *Erscheinens-Für* lässt sich als Auseinandersetzung mit Heideggers Skepsis gegenüber dem Öffentlichen, seinem Schweigen vom Theater und insbesondere die bei ihm vorgefundene Herabsetzung des dialogischen Mitseins begreifen. In Bezug auf Karl Jaspers hat Arendt im

180 Auf *Amor Mundi* verweist auch Hahn (vgl. *Hannah Arendt*, 55ff.) und bringt das nicht umgesetzte Vorhaben mit dem Denken eines Neuanfangs nach dem Totalitarismus-Buch zusammen.

181 Arendt: *Denktagebuch*, 539, Heft XXI [55] – Juli 1955.

182 Ebd., 277, Heft XII [13] – Dezember 1952.

Gespräch mit Gaus von einem »Wagnis der Öffentlichkeit«¹⁸³ gesprochen, dem sich Heidegger nicht nur hinsichtlich seiner Rolle im Nationalsozialismus – also noch in der »öffentlichen Aufklärung seines Falles«, wie er im Spiegel-Interview »Nur noch ein Gott kann uns retten« betont – verwehrt hat.¹⁸⁴ Die Skepsis gegenüber einer von Heidegger beschriebenen »Diktatur der Öffentlichkeit«, die für ihn mit Lärm, Effekthascherei und Erregung, Skandalen und der Oberfläche zu tun hat, liegt insofern tiefer, als dass sie der etwa in Heideggers Nietzsche-Buch gegenüber dem Theater artikulierten Haltung ähnlich ist.¹⁸⁵ Heideggers mit dieser Skepsis einhergehendes *Schweigen vom Theater* ist deswegen verwunderlich, weil seine Philosophie des Mitseins, welches eine Aufhebung des Solipsismus durch das In-der-Welt-Sein verhandelt, ein Theaterdenken jenseits der »starrten Bühne« zwar aufwirft, diesem aber nicht konsequent nachgeht. Wie das Mitsein markiert das Theater eine auffällige Lücke in Heideggers Denken.¹⁸⁶

Während dieses Theater nicht auf eine spezifische Schauanordnung reduziert werden kann, wurde bereits angedeutet, dass sich die Denkfigur des Theaters insbesondere nicht auf die Sprache reduzieren lasse. Der Dialog jedoch scheint zunächst eine spezifische Verbundenheit mit Sprache nahezulegen, die entlang der Theorie des Dramatischen als der sich mitteilende Ausdruck menschlicher Innerlichkeit in der »zwischenmenschlichen Dialektik« zu fassen wäre.¹⁸⁷ Jedoch lässt Arendt zu Beginn des zuvor angeführten Zitats unmissverständlich einen Spielraum für nicht-menschliche sowie nicht-sprachliche Vorgänge aufscheinen: »Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a spectator. [...] nothing that is, insofar as it appears, exists in the singular.« (LM, 19)

Das Mitsein im Hinblick auf Zuschauer sowie eine *primäre Pluralität* ist keineswegs auf Menschen beschränkt, sondern gilt für das Erscheinen überhaupt. Deswegen lässt sich die Denkfigur des Theaters bei Arendt mithilfe einer Unterscheidung beschreiben, die Nikolaus Müller-Schöll im Anschluss an Walter Benjamin zwischen dem *Theater des Menschen* und dem *Theater überhaupt* vorgeschlagen hat. In dieser Opposition wird das Theater als Denkfigur und Reflexionsraum für Fragen der Darstellung aufgegriffen: Während das *Theater des Menschen* sich als das dramatische und repräsentative Theater beschreiben ließe, welches in einem epistemologischen Zusammenhang mit dem langen Schatten der neuzeitlichen Verkürzung stehe, dass der als Subjekt begriffene Mensch im Repräsentieren der Welt austauschbar ist, lasse sich das *Theater überhaupt* als Infragestellung einer idealisierenden Repräsentation des Subjekts begreifen. Damit seien jene Fragen angestoßen, die Benjamin und Bertolt Brecht in ihrer fragmentarisch gebliebenen Theatertheorie dem Denken überlassen haben. Diese Fragen hätten – auch im Sinne Heideggers und Derridas – eine Auffassung von Theater als »radikale Auseinandersetzung mit dem abendländischen Denken der Repräsentation beziehungsweise

183 Gaus/Arendt: *Zur Person*.

184 Vgl. Augstein, Rudolf/Wolff, Georg/Heidegger, Martin: »Nur ein Gott kann uns retten«. SPIEGEL-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966«, in: *Der Spiegel*, 31. Mai (1976), 193–219.

185 Vgl. Heidegger: *Nietzsche I*, 85.

186 Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem *Schweigen vom Theater* bei Heidegger, vgl. Weise, Marten: »Heideggers Schweigen vom Theater«, 167–179, in: Gabriel, Leon/Müller-Schöll, Nikolaus (Hg.): *Das Denken der Bühne. Szenen zwischen Theater und Philosophie*, Bielefeld: transcript 2019.

187 Szondi: *Theorie des modernen Dramas*, 19.

der Vorstellung ermöglicht und dadurch den Weg für eine andere, nicht länger vom Mittelpunkt des ›Menschen‹ geprägte, Bühnenpraxis [ge]bahnt.«¹⁸⁸

Auf Müller-Schölls Überlegungen aufbauend lässt sich das Theater als Denkfigur verstehen, weil es die Möglichkeiten des Denkens selbst befragt und verhandelt.¹⁸⁹ Dies verbindet das Theater mit jener Idee von Repräsentation, die Arendt mit Blick auf Kant zum Gegenstand ihres Denkens und dem Denken des Unerkennbaren nach Auschwitz macht. Politisch ist die Repräsentation für Arendt,¹⁹⁰ weil sie als ein transzendental-dialogisches *Erscheinen-für* die Repräsentierbarkeit entwirft. Theater ist dabei nicht nur eine Frage der Menschen, sondern umfasst den Vorgang allen Erscheinens: das Theater überhaupt ist nicht eine auf das Denken und seine Tropen rückführbare Operation, sondern vielmehr ein Vorgang der Verabgründung des Denkens.

Dieses ›versteckte‹ Theaterverständnis im *Erscheinen-für* zeigt sich auch an ihrer Auslegung der Morphologie Adolf Portmanns (vgl. LM, 27ff.). Für den Zoologen und Biologen Portmann sei die äußere Erscheinung von Lebewesen nicht der funktionalistischen Hypothese zufolge allein auf den Zweck der Selbst- und Arterhaltung zurückzuführen. Es zeichne sich vielmehr durch einen Selbstzweck aus. Die ausschließlich funktionale äußere Erscheinung sei – wie es etwa das Federkleid von Vögeln und dessen eigentümlicher ›value of the surface‹ (LM, 30) nahelege – ein lediglich seltener Spezialfall. Aus der Umkehrung des vorherrschenden morphologischen Missverständnisses, demzufolge die äußere Gestalt der Lebewesen nur dem Schutz und der Bewahrung eines inneren Apparats untergeordnet sei, folgert Portmann einen dem Erhaltungstrieb ebenbürtigen Drang zur Selbstdarstellung. Der Drang zur Selbstdarstellung unterlaufe das metaphysische Vorurteil, dass das Erscheinen als Ausdruck eines vorgängig existierenden Inneren oder eines Seins zu begreifen wäre. Hieraus schließt Arendt, dass Sein und transzendental-dialogisches Erscheinen zusammenfallen und nicht auf eine Befähigung zum Sprechen oder die Anwesenheit von Sprache zu reduzieren sei.

Die philosophische Sorge um eine Übereinstimmung (*homoiosis*) zwischen Sein und Seiendem (vgl. LM, 137), die dem Wahrsprechen als *adaequatio intellectus et rei* vorausgeht und dem Anspruch zugrunde liegt, dass etwas als das erscheinen soll, was es ist, lehnt Arendt ab. Weil die Pluralität des *Erscheinens-für* jeder Erscheinung zukommt, sie tautologisch auf sich selbst und damit auf das mit ihr einhergehende Andere verweist, ist sie mit der an Portmann geschulten Kritik an der Logik expressiver Aussagen zu verstehen: »The expressiveness of an appearance [...] expresses nothing but itself.« (LM, 30) Die Ausdruckskraft der Erscheinung bringt zunächst nur sich selbst zum Ausdruck: das *Erscheinen-für* und den damit einhergehenden Bezug auf das in seiner Gesamtheit Unerkennbare des Erscheinens im Hinblick auf »alle Andern und alles Andere«. Der Dialog besteht im Zusammenhang dieses Theaters überhaupt in dem *Für*, von dem das Erscheinen gekennzeichnet ist: es steht in einem Bezug zum Unerkennbaren, zum Anderen. Die Erscheinung gemäß der portmannschen Morphologie ist auch für die von Sokrates

188 Müller-Schöll: »Über Theater überhaupt und das Theater des Menschen«, 59f.

189 Vgl. zum »Denken der Bühne« die Ausführungen von Gabriel, Leon/Müller-Schöll, Nikolaus: »Vorwort«, 7–19, in: Dies. (Hg.): *Das Denken der Bühne. Szenen zwischen Theater und Philosophie*, Bielefeld: transcript 2019.

190 Arendt: *Denktagebuch*, 734, Heft XXVI [41] – September 1969.

hochgeschätzte *doxa* geltend zu machen: Durch die unhintergehbare Notwendigkeit des Erscheinens werde zwar eine willkürliche Verzerrung möglich, nicht aber sei darum das Erscheinen als solches ein bloßer und trügerischer Schein. Vielmehr wird mit dem *Erscheinen-Für* und durch den Bezug auf ein Unerkennbares die Möglichkeit der Auseinandersetzung mit der Repräsentierbarkeit und damit dem Politischen eröffnet, wie Arendt anhand eines unbedingten Vorrangs des Fragens bei Sokrates verdeutlicht. Damit erfolgt jedoch auch ein Wechsel zurück auf das Terrain der Sprache.

Sokrates zeichnet sich durch das Bedürfnis aus, bei seinen Mitmenschen nachzuforschen, ob seine Ratlosigkeit («perplexities») auch die ihren seien. Die oben bereits zitierte Bezeichnung des Sokrates als »Bremse«, »Hebamme« und »Zitterrochen« (LM, 172) markieren eine vom Denken hervorgerufene Lähmung und unterbinden die betriebliche Logik, wie sie etwa im gedankenlosen Handeln Eichmanns vorliegt: »Thinking is always out of order, interrupts all ordinary activities and is interrupted by them.« (LM, 197) Eine perplexen Ratlosigkeit – und nicht eine Antwort – ist Grundlage und Zielpunkt des Denkens über die Dinge und wie sie einem Selbst und Anderen scheinen. Die Ablehnung eines teleologischen Verständnisses des Denkens, das auf die Sprache angewiesen ist, ohne sie als Ausdrucksmedium zu begreifen, macht deutlich, wie groß die Kluft zwischen Arendts Dialog und der Vorstellung eines rationalen Sprechhandelns im Hinblick auf eine politische Öffentlichkeit ist. Seyla Benhabib hat diesbezüglich eine hilfreiche Differenzierung vorgeschlagen. Während Jürgen Habermas vor dem Hintergrund der Annahme eines emanzipatorischen Impulses der Moderne und einer kommunikativ verstandenen Vernunft die Geltungsdimension von Sprechakten beansprucht, gehe Arendt vielmehr von einer interpretativen Dimension menschlichen Handelns aus.¹⁹¹ Anders formuliert es Dana Villa: Die plurale Öffentlichkeit des Marktplatzes lasse sich nicht durch das Ethos der Übereinstimmung in der Kommunikation oder als konsensorientiertes Geschehen kennzeichnen.¹⁹² Vielmehr liege das Politische bei Arendt in einer »performativen Dimension«, wie Villa mit einem Zitat aus den *Kant-Lectures* zeigt, welches der Musik in Form des Flötenspiels wieder einen Auftritt verschafft:

Whatever political quality Socratic dialogue has follows from the fact that Socrates performed in the marketplace the way the flute-player performed at a banquet. It [Socratic dialogue] is sheer performance, sheer activity.¹⁹³

Anhand der aus der musikalischen Darbietung abgeleiteten sokratischen Performance schlussfolgert Villa den Vorrang einer »performativen« gegenüber der dialogischen Dimension,¹⁹⁴ was der bei ihm vorgenommenen Reduktion des Dialogs auf vernünftige und rationale Kommunikation geschuldet ist.¹⁹⁵ Villa erörtert jedoch nicht, worin die Performativität über eine Prozessualität und Autotelie hinaus genau besteht. Selbstzweck – so wäre Villa zu entgegnen – ist als solcher nicht ein Zweck in sich. Der

191 Vgl. Benhabib: *Hannah Arendt*, VI.

192 Vgl. Villa: *Arendt and Heidegger*, 70.

193 Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, hg. v. Beiner, Ronald, Chicago: Univ. Press, 1982, 37, zitiert nach Villa: *Arendt and Heidegger*, 73.

194 Vgl. Villa: *Arendt and Heidegger*, 56.

195 Vgl. ebd., 5.

Selbstzweck des dialogischen *Erscheinens-Für* besteht paradoxerweise in einem Bezug auf das mitgegebene Andere. Die sokratische Rationalität einer nachforschend-grundlegenden Ratlosigkeit gilt demnach nicht nur für die Gegenstände des Denkens oder das denkende Selbst, sondern ist für die Struktur der Sprache selbst geltend zu machen.

Wie die Erscheinungen zeichnet sich die Sprache bei Arendt durch einen doppelten Bezug auf ein Unerkennbares aus. Zum einen verlangt ihr Erscheinen einen »spectator«, der als nicht-assimilierbarer Anderer gefasst ist. Nach der Auflösung der Vorherrschaft des Sehens ist das damit entstehende Verhältnis als »Hören und Gehört-werden im Zwischen«¹⁹⁶ zu begreifen. Durch einen Bezug auf Hans Blumenbergs »Metaphorologie« in *The Life of the Mind* bekräftigt Arendt, dass die Sprache in einer Welt der Erscheinungen nicht das Medium für die Übermittlung faktischer Bestände sei, sondern das Nachdenken darüber, was in der Welt und was Welt sei, überhaupt erst möglich mache. Metaphern sind bei Blumenberg nicht Hilfsmittel, um etwas bereits Benennbares oder ein gar vorsprachlich bereits Erkanntes zu kommunizieren, sondern Ausdruck der Verbundenheit eines poetischen Denkens mit der Vorstellung, eine Sache angesichts einer grundlegenden und bleibenden Unerkennbarkeit zu durchdenken.¹⁹⁷ Während für Sokrates klar gewesen sei, dass sämtliche solipsistische Vorstellungen »out of tune with the most elementary data of our existence and experience« seien, (LM, 46) habe Blumenberg in seinem Verständnis der Metapher als »orientierendem Anhalt« für die Spekulation über unbeantwortbare Fragen übersehen, dass Denken immer in einem übertragenden Dialog stattfindet.¹⁹⁸ Sigrid Weigel hat diese Überlegung in ihrem Aufsatz zum *Denktagebuch* stark gemacht und die These vertreten, dass *The Life of the Mind* eine »Theorie des Denkens« entwerfe, »in der der Denk- und Schreibstil des Denktagebuchs gleichsam aufgehoben ist«, ohne dabei ausführlich auf die politischen Implikationen einzugehen, die dabei von Bedeutung sind. Wenn Arendt die Verwendung von Wörtern zum Zweck des Ausdrucks bereits vorliegender Ideen für eine irrige Beschreibung des Denkvorgangs hält, macht sie nicht nur die Metapher zum Symptom einer Vieldeutigkeit angesichts einer fehlenden Wahrheit.¹⁹⁹ Vielmehr lokalisiert sie ein Unaussprechliches inmitten der Sprache – eine Sprachlosigkeit, der nur mit dem Dialog begegnet werden kann.

Dass das Theater des *Erscheinens-Für* mit dem Dialog zusammenzudenken ist, resümiert Arendt an einer Stelle im *Denktagebuch*, die nicht den Weg in eine ihrer Publikationen gefunden hat und deswegen nur äußerst selten zitiert wird. Die Stelle beschreibt den sokratischen Dialog als Vorrang des Fragens vor der Antwort und greift das Hin- und Hergehen wieder auf, das in Bezug auf das *dialegesthai* auch Gegenstand der Auseinandersetzung mit Heidegger war. Aufgrund der Resultatlosigkeit des fragenden Denkens Sokrates' vergleicht sie es mit dem »Spazierengehen«:

In den sokratischen Dialogen: der Vorrang des Fragens vor der Antwort. Sokrates, der Überlegene, fragt, und – was entscheidend ist – Sokrates hat keine Antworten. Aus

196 Arendt: *Denktagebuch*, 539, Heft XXI [55] – Juli 1955.

197 Vgl. dazu in der Einleitung des vorliegenden Bandes, 11f.

198 Vgl. ebd., 728, Heft XXVI [30] – September 1969. Vgl. auch LM 113.

199 Vgl. Weigel: »Dichtung als Voraussetzung der Philosophie«, 132ff.

diesem Fragen steigt das Denken als Tätigkeit, die resultatlos ist – wie Spazierengehen. »A performing art, not a creative art.«²⁰⁰

Der Dialog des Denkens ist für sie keine schöpferische Tätigkeit, weil er nicht als Mittel für einen bestimmten Zweck angesehen werden kann. Ein Spaziergang führt für sie nicht an ein Ziel, nicht einmal eines, das sich *ex post facto* behaupten ließe. Der Dialog des Denkens ist aber auch deswegen kein kreativer Vorgang, weil der Begriff der Kreation auf einen Schöpfer verweist sowie auf eine im weiteren Sinne solipsistische Vorstellung von Repräsentation. Der Dialog des Denkens findet im Sinne einer »performing art« – im Hinblick auf eine Zuschauerschaft – und als das ungerichtete Hin- und Hergehen eines Spaziergangs statt. Die dialogische Ontologie besteht in einem geteilten und seinerseits ausgestellten Bezug auf eine grundlegende Ziel- und Ratlosigkeit. Von einem Theater überhaupt kann hinsichtlich des dialogischen Bezugs auf das Unerkennbare gesprochen werden, weil es nicht nur die Sprache ist, der die Form des *Erscheinens-Für* innewohnt: »Nothing and nobody exists in this world whose very being does not presuppose a spectator.« (LM, 19) Die dialogische Dimension des Denkens ist deshalb politisch, weil die *primäre Pluralität* des *Erscheinens-Für* einen Bezug auf »alles andere und alle andern« als absolut verbindlichen und unhintergehbaren Ausgangspunkt aufruft.

Ausgehend von einer Defizienz der Sprache, wie nicht zuletzt ein Verweis auf das von Hegel als unerreichbar charakterisierte »sinnliche Diese« verdeutlicht, geht es Arendt darum, die sprachliche Benennung als Form der menschlichen Aneignung (»appropriating«) und Aufhebung der Entfremdung (»disalienating«) der Welt, in der wir alle als »newcomer« und »stranger« geboren sind (LM, 100) zu durchdenken. Die Notwendigkeit einer Unterscheidung der notwendigen Erscheinung vom bloßen Schein führt sie zum Theater als Denkfigur für das In-der-Welt-Sein. Den Rückzug der Philosophie vor dem »sinnlichen Diesen« versteht Arendt nicht als Abwendung von der Welt, sondern als eine Hinwendung zu ihrem Erscheinen für ein seinerseits in Erscheinung tretendes Selbst im Zusammenhang seiner Bezogenheit auf einen je Anderen. Das bereits für den Einsamen stattfindende Theater ist hinsichtlich der Welt der Menschen Ausgangspunkt einer Gewissensstruktur des Bewusstseins. Es verspricht mit dem von einer Sprachlosigkeit ausgehenden Dialog die Verhandelbarkeit öffentlicher Angelegenheiten: eine relationale Repräsentierbarkeit.

200 Vgl. Arendt: *Denktagebuch*, 693, Heft XXV [82] – August 1968.

