

4. *Thaumazein* und politische Urteilsfindung

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

4.1 *Thaumazein* als Erfahrung

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

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

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

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

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

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

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

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

Der Philosoph ist niemand, der sich durch sein Wissen, seine Tiefsicht oder seine besondere gesellschaftliche Aufgabe auszeichnet. In dieser Hinsicht ist er kein Besonderer. Seine Expertise besteht »in wondering«¹⁴. Ihn zeichnen eine spezifische Bereitschaft und Berührbarkeit aus, durch welche die verunsichernde innerweltliche Erfahrung des *thaumazein* erst ermöglicht wird. Arendt sieht in diesem ereignishaften Erleiden-Können die Kernaussage der philosophischen Tradition vor Descartes. Mit ihm und mit der Einführung des (An-)Zweifel(n)s wurde die erleidende Offenheit verdrängt. Das ergriffene Sich-Wundern¹⁵ über die Gegebenheit des Seins ist eine deutlich andere Haltung als das Hinterfragen der Existenz.¹⁶

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

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

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

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

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

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

4.2 Die politische Rolle des Philosophen

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

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

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

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

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

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

Doxa jedoch ist ein durch und durch politisches Phänomen. Unter Meinung versteht Arendt nicht subjektives Empfinden, Vorlieben, Illusionen oder arbiträre Fehlinterpretationen,³⁰ sondern die individuelle Artikulation davon, wie die Welt für den Sprechenden erscheint. »[D]*oxa* was the formulation in speech of what *dokei moi*, that is, of what appears to me.«³¹ *Doxa* drückt nicht unterschiedliche Weltanschauungen aus, sondern Unterschiede in der Betrachtung und in der Wahrnehmung der Welt, die als Bezugspunkt für alle Betrachtenden dient. Meinungsunterschiede entstehen nicht dadurch, dass der Bezugspunkt verändert oder durch Lügen deformiert wurde, sondern durch die unterschiedlichen Positionen der Betrachtenden³² in der geteilten Welt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.3 *Thaumazein* als politisches Ereignis

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

kengänge führen zwar vom beginnenden Ereignis weg, müssen dieses aber durchgehend bewahren, sonst verliert sich das Denken in einer für die innerweltliche politische Realität irrelevanten Sphäre. »Thought itself [...] arises out of the actuality of incidents, and incidents of living experience must remain the guideposts by which it takes its bearing [...].«⁶⁵ Storytelling ist somit keine Methodologie und liefert keine Antwort auf die wissenschaftliche Frage, wie sich schöne Literatur und politische Philosophie zueinander verhalten.⁶⁶ Storytelling ist die organische Ausdrucksform eines philosophischen Denkens, das seinen Ursprung im *thaumazein* hat und dem Morgenstern »Keine Theorien! Vergessen Sie alle Theorien!«⁶⁷ folgt. Die Erzählung bleibt mit dem Ereignis verbunden und ist die öffentliche Artikulationsform eines von Ergriffenheit und Erschütterung initiierten Denkens.⁶⁸ Liegt der Ursprung der politischen Philosophie in der Erfahrung⁶⁹ von *thaumazein*, kann der politische Philosoph nur als storyteller auftreten.

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

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

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

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

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

Das verstehende Herz, um das König Salomo in seinem Gebet⁷⁷ Jahve bat, ist in Arendts Lesart der symbolische Ort des Verstehens selbst, weil es das Organ des Ertragen- und Erleiden-Könnens ist. »[...] only an »understanding heart«, and not mere reflection or mere feeling, makes it bearable for us to live with other people, strangers forever, in the same world [...].«⁷⁸ Das Herz, das die Ereignisse erleiden und deshalb verstehen kann, ist für Arendt gleichzeitig auch der symbolische Ort der Imagination. Ausschlaggebend ist, dass sich Arendt an dieser Stelle nicht auf Kant und die Einbildungskraft bezieht, sondern »imagination« im alltagssprachlichen Sinne als Sich-Vorstellen, Sich-Ausmalen versteht. Eine solche Imagination ist die Bedingung von Klarsicht und Verstehen. Um zu verdeutlichen, was sie meint, zitiert Arendt nicht Kant, sondern den Dichter Wordsworth: »[...] imagination, as Wordsworth said, »is but another name for ... clearest insight, amplitude of mind,/And Reason in her most exalted mood.«⁷⁹

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

4.4 Berührbarkeit der politischen Philosophin Hannah Arendt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4.5 Pluralität Fühlen

Neben Arendts Bericht über den Jerusalemer Eichmann-Prozess⁸⁷ ist ihr 1958 in der Zeitschrift *Dissent* veröffentlichter Essay ihre meistdiskutierte Schrift.⁸⁸ In dieser bezieht Arendt Stellung zu den sogenannten Brown I (1954) und Brown II (1955) Beschlüssen des Supreme Court, welche die Segregation der Schulen in den US-Südstaaten endgültig beenden sollten. Die Entscheidung des Obersten Gerichtshofs lehnt Arendt ab und bewertet sie als falsch.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

