

4. Hannah Arendt: Zeug_innenschaft im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten

Im Zentrum der politischen Theorie Hannah Arendts steht die Verquickung zwischen der Tat und der Sprache, dem Handeln und dem Sprechen. Dabei ist entscheidend, dass die beiden durch das »Faktum menschlicher Pluralität« (VA 213) bedingt sind, das sich »auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit« (VA 213), manifestiert. Einerseits wären die Sprache und das Handeln zur Verständigung der Menschen hinfällig ohne Verschiedenheit – »eine Zeichen- und Lautsprache wäre hinreichend, um einander [...] die allen gleichen [...] Bedürfnisse und Notdürfte anzuzeigen« (VA 213). Andererseits würde ohne Gleichartigkeit die Verständigung durch das Handeln und das Sprechen gar nicht erst möglich sein. Sprechen und Handeln sind denn für Arendt die Modi des »In-Erscheinung-Tretens« (VA 214) der Menschen überhaupt. Diese Tätigkeiten unterscheiden sich maßgeblich von allen anderen Modi des tätigen Lebens, der *vita activa*, weil im Sprechen und Handeln der Mensch die »Initiative [...] selbst ergreift« (VA 214), während etwa das Arbeiten und Herstellen auch andere für ihn tun können. Dabei gründet das In-Erscheinung-Treten nicht auf einem »besonderen Entschluss« – »kein Mensch kann des Sprechens und des Handelns ganz und gar entraten« (VA 214) –, weshalb Arendt auch von einer *zweiten* Geburt spricht, »in der wir [sc. die Menschen] die nackte Tatsache des Geborens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen« (VA 215). Zwar mag die Anwesenheit Anderer »als ein Stimulans wirken«, der Antrieb der genannten Initiative aber liegt »in dem Anfang selbst [...], der mit unserer Geburt in die Welt kam« (VA 215), in der »Gebürtlichkeit«, der sogenannten »Natalität« (VA 18 u. a.)¹. Handeln ist darum für Arendt allem voran Anfangen. Mehr noch: Der Mensch *ist* Anfang,

1 Der Begriff der Natalität zieht sich, vor allem in *Vita activa*, wie ein roter Faden durch Arendts Werk und steht für eine Kategorie, die keine Vor- und keine Nachgeschichte hat. In ihr zeigt sich sowohl Arendts Ernstnehmen als auch Differenz gegenüber der Heidegger'schen Geworfenheit und seiner Bestimmung des eigentlichen Daseins als eines Vorlaufens zum Tode (vgl. Szankay, Arendtsche Denkungsart; zu Arendts Verhältnis zu Heidegger vgl. Mehring, Zwischen Philosophie). Zwar definiert auch Heidegger das Dasein des Menschen als »gebürtig« (Heidegger, Sein und Zeit, 374), doch sieht er »die Lebensvollzüge des Daseins als gelenkt von dessen Vergänglichkeit, während Arendt das politische Leben durch die Konzentration auf die Natalität als hoffnungsvolle Aktivität beschreiben kann« (Welz, »Reiner Raptus«, 104). Zur Natalität vgl. grundsätzlich Bowen-Moore,

weil das Handeln als Anfangen »der Geburt des Jemand [entspricht], es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborensseins« (VA 217). Demgegenüber entspricht das Sprechen

»der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden« (VA 217).

Handeln und Sprechen sind bei Arendt folglich deshalb miteinander verquickt, weil das Handeln der Situation des Anfangens, die sich stets mit Pluralität konfrontiert sieht, nur dann entsprechen kann, »wenn es eine Antwort auf die Frage bereit hält [...]: Wer bist Du?« (VA 217).² Obwohl auch Taten darüber Aufschluss geben, wer jemand ist, »so sind Worte [...] besser geeignet« dafür, weil erst »durch das gesprochene Wort [...] sich die Tat in einen Bedeutungszusammenhang« (VA 218) fügt. Dabei hat das Sprechen für Arendt nicht so sehr die Funktion »zu erklären, was getan wurde«, sondern es »identifiziert [den Täter] und verkündet, daß er es ist, der handelt, nämlich jemand, der sich auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann und sagen [kann, MK], was er weiterhin zu tun beabsichtigt« (VA 218). Im Handeln und Sprechen treten die Menschen »auf die Bühne der Welt« (VA 219), machen sie ihr *Wer* hörbar. Nur ein komplettes Schweigen und eine vollständige Passivität »können dieses Wer vielleicht zudecken« (VA 219). Doch das *Wer*, das im Sprechen und Handeln hörbar wird, d.h. der Mensch, zeigt sich für Arendt streng genommen nur dort, »wo Menschen miteinander, und weder für- noch gegeneinander, sprechen und agieren« (VA 220).

Auch Arendts Sprachverständnis, das sich nicht isoliert vom handelnden Subjekt betrachten lässt, ist wie bei Gümüşay ein dialogisches. Menschen werden dort sichtbar, wo sie nicht für oder gegen einander, sondern miteinander sprechen. Wo aber Menschen zusammenkommen, um zu sprechen, »schiebt sich die Welt zwischen sie, und es ist in diesem Zwischen-Raum, dass alle menschlichen Angelegenheiten sich abspielen«³. Dieser Zwischen-Raum ist die *Polis*, die Politik, der öffentliche Raum. Das aber bedeutet, dass die Öffentlichkeit im Verständnis Arendts durch die Pluralität der Menschen, ihren Diskurs verschiedener Interessen, Erfahrungen und Meinungen konstituiert wird. Die Interessen der Menschen sind im ursprünglichen Wortsinn *inter-est*: Sie sind das, »was dazwischen liegt und die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden« (VA 224). Anders formuliert: Es ist die Sprache bzw. das Sprechen, das bei Arendt darüber entscheidet, ob und, wenn ja, wie eine Gesellschaft ihren gemeinsamen Lebensraum stiftet und gestaltet.⁴ Und so taucht denn auch bei Arendt, wenn auch explizit eher marginal,⁵ die Rolle der Zeug_innen auf.

Hannah Arendt's Philosophy, sowie die Beiträge in Saner, Die politische Bedeutung. Moltmann-Wendel, Natalität, erörtert den Begriff in seiner religiösen Dimension.

2 Vgl. Benhabib, Die melancholische Denkerin, 178f.

3 Arendt, Was ist Politik, 25.

4 Vgl. Arendt, Ich will verstehen, 95, sowie Meints-Stender, Politik, 25 (ausführlicher dazu auch dies., Partei).

5 Arendt hat kein Konzept der Zeug_innenschaft erarbeitet oder sich konzentriert und explizit mit dem Begriff und dem Phänomen der Zeug_innenschaft auseinandergesetzt. Gleichwohl werden

Sie nehmen bei Arendt eine sowohl konstitutive als auch prekäre Stellung im öffentlichen Raum ein: Zwar besitzen die Zeug_innen die Fähigkeit, »Tatsachenwahrheiten« auszusprechen, welche »die eigentliche Beschaffenheit des Politischen ausmachen« (WP 49), sie sind aber darin »notorisch unzuverlässig« (WP 65). Wie sich dieses konstitutiv und prekär handelnde Sprechen und sprechende Handeln der Zeug_innen im »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA 222) gestaltet, wodurch es ermöglicht, aber auch verhindert wird, wird im Folgenden anhand ausgewählter Aspekte aus Arendts Werk dargestellt und interpretiert.

4.1. Die Sprache als *conditio humana* und die Herausforderung der Pluralität im politischen Weben

Das 1958 erschienene Buch *The Human Condition*, das in der deutschen Ausgabe den Titel *Vita activa oder Vom tätigen Leben* trägt, gilt gemeinhin als Hauptwerk Arendts. In ihm geht sie der Frage nach, »was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind« (VA 14). Gleichsam in »rhetorischer Bescheidenheit«⁶ hält sie gleich zu Beginn fest, dass das, was sie im Folgenden vorschlägt,

»eine Art Besinnung auf die Bedingungen [ist], unter denen, soviel wir wissen, Menschen bisher gelebt haben, und diese Besinnung ist geleitet, auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt ist, von den Erfahrungen und den Sorgen der gegenwärtigen Situation« (VA 13).

ihre Überlegungen in den Zeug_innenschafts-Debatten gerne bemüht (vgl. besonders prominent Schmidt, Zeugenschaft, 73–91), was, verkürzt betrachtet, meines Erachtens einen biografisch-historischen und einen sachlichen Grund hat, wobei sich die beiden Gründe nicht eigentlich voneinander trennen lassen: Selbst Jüdin und darum von der Entrechtung und Verfolgung der Jüdinnen/Juden während des nationalsozialistischen Regimes betroffen, emigrierte Arendt, nach einer kurzen Inhaftierung durch die Gestapo, 1933 aus Deutschland nach Paris. Nachdem sie 1937 ausgebürgert wurde, war sie staatenlos, bis sie 1951 die US-amerikanische Staatsbürger_innenschaft erhielt. Ihre frühen Arbeiten beschäftigen sich mit dem System der Konzentrationslager, dem Auschwitz-Prozess und dem Weiterleben des Faschismus in Europa nach 1945. Damit leistet sie wichtige Einsichten für die Diskussion der *Krise der Zeug_innenschaft* aufgrund der Shoah. Außerdem war Arendt 1960–1961 im Rahmen des Prozesses gegen den SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann in Jerusalem als Journalistin für den *New Yorker* tätig und thematisierte in diesem Kontext die Rolle der Zeug_innen vor Gericht. Hinzu kommt, und hier wechselt der autobiografisch-historische Grund gleichsam zu einem sachlichen, dass sich Arendt im Laufe ihrer Tätigkeit als politische Theoretikerin und Publizistin immer stärker mit der Frage nach persönlicher Verantwortung und dem Handeln im politischen Raum auseinandersetzt (vgl. als Beitrag gleichsam an der Schnittstelle zwischen den zwei Gründen Arendt, Was heißt). Ihr Konzept der Pluralität im öffentlichen Raum beschäftigt sich sodann implizit mit Fragen des Phänomens der Zeug_innenschaft, insofern das Sprechen von Individuen, ihr Zeugnis also, politische Entscheidungen und Handlungen beeinflusst. Die nachfolgende Darstellung und Interpretation fokussiert auf eine kleine Auswahl aus Arendts Schriften und erhebt darum keineswegs Anspruch auf Vollständigkeit, sondern ist maßgeblich von den Erkenntnissen der beiden vorausgehenden Kapitel geleitet, insofern hier dargelegt werden soll, was Arendt im Unterschied und als Ergänzung zu Emcke und Gümüşay für den Diskurs beizutragen hat.

6 Gerhardt, Mensch, 219.

Die anthropologische Grundbedingung des Lebens, die *conditio humana*, ist für Arendt die Möglichkeit der Sprache, denn »was immer Menschen tun, erkennen, erfahren oder wissen, wird sinnvoll nur in dem Maße, in dem darüber gesprochen werden kann« (VA 12). Kurzum: Arendt entwirft »eine Anthropologie des sprachlichen Handelns«⁷. Wo es aber um die »Relevanz der Sprache« geht, muss immer auch nach der Politik gefragt werden, zumal Menschen »nur darum zu Politik begabte Wesen [sind], weil sie mit Sprache begabte Wesen sind« (VA 11). Die Gümüşay'schen Grenzen der Sprache sind bei Arendt darum stets politische Grenzen. Zwar gesteht Arendt ein, dass es »Wahrheiten« gibt, »die jenseits des Sprechenden liegen«, und diese mögen für den Menschen, »sofern er auch im Singular [...] existiert« (VA 12), von Bedeutung sein. Doch bei Arendt ist das Primat des Menschseins die Pluralität, die ihrerseits Bedingung für die Politik ist.⁸ Anders formuliert: »Für die Politik ist Pluralität nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern sogar die *conditio per quam*, sofern Leben für Menschen *inter homines esse* heißt: unter Menschen weilen [...].«⁹ Entsprechend hält Arendt an anderer Stelle fest: »Politik beruht auf der Tatsache der Pluralität der Menschen« (DT 15). In der Politik aber hat nur das »Sinn, worüber wir miteinander [...] sprechen können« (VA 12). Politik als das »Zusammen- und Miteinander-Sein der Verschiedenen«¹⁰ lässt sich sodann nicht auf die Verfassung und die Gesetze eines Staates oder auf das Handeln der Verfassungsgeber_innen reduzieren.¹¹ Was Politik zu Politik macht, ist die Interaktion der frei Handelnden und Sprechenden in ihrer Pluralität. »Für Arendt ist Politik definiert durch Phänomenalität, im Sinne der Selbstenthüllung in einem Erscheinungsraum [...].«¹² Dabei stellt die Pluralität zwar eine Herausforderung dar, sie soll aber nicht überwunden werden, weil sie den politischen Raum überhaupt erst eröffnet und damit gleichsam am Leben erhält. Über die amerikanischen Gründerväter schreibt Arendt darum:

7 Habermas, Hannah Arendts Begriff, 290.

8 Dabei lokalisiert Arendt die Pluralität nicht nur im Gegenüber, sondern auch im Individuum selbst: »Die Menschen existieren nicht nur in der Mehrzahl wie alle irdischen Dinge, sondern tragen auch ein Anzeichen für diese Pluralität in sich selber.« (Arendt, Philosophie und Politik, 390.) Die »anthropologische Kategorie der Pluralität« ist denn auch »keine Naturkonstante [...], sondern selbst Ausdruck eines Weltverhältnisses [...], das nicht nur der Mensch für sich ausprägt, sondern in dem er sich selbst überhaupt erst bildet« (Gerhardt, Mensch, 222). Dass Pluralität die Grundvoraussetzung von Politik ist, ist eine in der Tradition weitestgehend nicht bestrittene Tatsache. Doch Arendt moniert einen »fehlende[n] Tiefsinn«, den »fehlenden Sinn für die Tiefe, in der Politik verankert ist« bei den »großen Denkern« (DT 15), nämlich dass sie sich im Bereich zwischen den Menschen abspielt, die einzeln Handelnden darum sekundär sind. Vgl. dazu ausführlicher Ahrens, Überlegungen.

9 Welz, »Reiner Raptus«, 102.

10 Arendt, Was ist Politik, 9.

11 Gesetzgeber_innen und Städtebauer_innen – die zentralen Figuren in der politischen Philosophie Platons und Aristoteles' – schaffen den Raum, in dem sich die Politik vollzieht, weshalb Arendt ihre Tätigkeiten als »präpolitische« (VA 37) versteht. Die genannten Figuren handeln nicht, sondern stellen her: Ihre Tätigkeit zielt auf ein bestimmtes Ende ab und hinterlässt ein Produkt. Dass Platon und Aristoteles diese zwei Figuren ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen, zeige, so Arendt, ihre Vorliebe für das Demiurgische, weil sie sich »der Vergewaltigung, der Schrankenlosigkeit und der Unabsehbarkeit der Folgen, die allem Handeln anhaften, so außerordentlich bewusst geworden« (VA 245) waren.

12 Beiner, Hannah Arendt über das Urteilen, 141.

»[D]as Wort ›Volk‹ wurde für die Gründer niemals ein Singular, sie verstanden es vielmehr als eine Vielheit und stellten sich darunter die unendlichen Verschiedenheiten und Unterschiede einer Menge vor, die gerade in ihrer Pluralität ehrfurchtgebietend war.«¹³

»In der deutschen und französischen Geschichte war das Verständnis von Pluralität eher auf Toleranz beziehungsweise auf dem Gebot zum Ertragen der Differenz um der Idee der Menschheit willen gegründet.«¹⁴ Demgegenüber will Arendt mit dem Hinweis auf die amerikanischen Gründerväter darauf verweisen, dass eine Gesellschaft abweichende Vorstellungen, Ideen und Interessen nicht nur zu tolerieren hat, sondern sie geradezu benötigt: »Die Gesellschaft braucht die Anders-Meinenden, weil in ihren abweichenden Aktivitäten und Meinungen ein Teil des gedanklichen Reichtums der Gesellschaft aufscheint.«¹⁵ So verstanden ist Pluralität nicht nur die Bedingung der Politik, sondern auch ihr Auftrag¹⁶, insofern sie jene nicht zugunsten der Vereinheitlichung aufgeben darf. Der Arendt'sche Politik-Begriff hat denn auch »eher einen agonalen als einen konsensualen Charakter«¹⁷. Der öffentliche Raum ermöglicht die Vielfalt der Meinungsäußerungen, welche die Politik nicht zu überwinden gedenkt, sondern als Bestandteil ihrer selbst zu verstehen sucht. Wie bei Gümüşay zeichnet sich folglich die Sprache des öffentlichen Raumes durch Polyphonie aus.

Dass die Pluralität eine Herausforderung für die Politik darstellt, hängt für Arendt damit zusammen, dass das, was sich im politischen Raum vollzieht, »ungreifbar« ist, »da es nicht aus dem Dinghaften besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren lässt« (VA 225). Einerseits, weil die Akteur_innen der Politik keine Objekte, sondern Subjekte sind. Andererseits, weil ihr Handeln und Sprechen »Vorgänge« sind, »die von sich aus keine greifbaren Resultate und Endprodukte hinterlassen« (VA 225).

13 Arendt, Über die Revolution, 118.

14 Grunenberg, Hannah Arendt und Martin Heidegger, 361.

15 Ebd.

16 Dieser Auftrag ist im Politik-Verständnis Arendts zentral, insofern sich in ihm ihre kritische Auseinandersetzung mit der »Aristotelische[n] Subjektivierung« (DT 26) zeigt, nämlich der Vorstellung, wonach der Mensch selbst schon politisch sei: Aristoteles bestimmt den Menschen als ζῷον πολιτικόν/*zoon politikon* und als ζῷον λόγον ἔχον/*zoon logon echon* (vgl. Pol. I 2, 1253a1-18). Arendt kritisiert nur die erste Bestimmung und knüpft an die zweite kritisch an (vgl. Meints-Stender, Politik, 26f.). Menschen sind für Arendt »bedingte Wesen« (VA 18). Es »berechtigt uns nichts zu der Annahme, dass der Mensch überhaupt ein Wesen oder eine Natur im gleichen Sinne besitzt wie alle anderen Dinge« (VA 20). Arendt wendet sich folglich gegen eine »essentialisierende Darstellung des Menschen als eines ›zoon politikon‹« (Jaeggi, Welt, 29). »Als ob es im Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre. Dies stimmt gerade nicht; der Mensch ist a-politisch. Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus außerhalb des Menschen. Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz [...]«. (Arendt, Was ist Politik, 11.) Diese Argumentation steht allerdings in Spannung dazu, dass Arendt die Pluralität auch im Individuum selbst, nicht nur im Gegenüber lokalisiert. Wenn Pluralität auch den einzelnen Menschen auszeichnet, warum kann er dann nicht auch von Haus aus ein politisches Wesen sein, und nicht erst im mitmenschlichen Beziehungsgefüge? Diese Spannung müsste an anderer Stelle weiter diskutiert werden.

17 Ahrens, Überlegungen, 264.

»Der Grundirrtum aller Versuche, den Bereich des Politischen materialistisch zu verstehen [...], liegt darin, daß der allem Handeln und Sprechen inhärente, die Person enthüllende Faktor einfach übersehen wird, nämlich die einfache Tatsache, daß Menschen, auch wenn sie nur ihre Interessen verfolgen und bestimmte weltliche Ziele im Auge haben, gar nicht anders können, als sich selbst in ihrer personalen Einmaligkeit zum Vorschein und mit ins Spiel zu bringen.« (VA 225f.)

Der politische Raum ist darum – im Gegenüber zur »Dingwelt« – für Arendt nicht weniger wirklich: »Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden.« (VA 225) In ihm finden sich die »Geschichten, in die die Handelnden sich in Tun und Leiden verstricken«¹⁸. Den »subjektiven Faktor« des Politischen zu eliminieren, würde sodann bedeuten, »die Menschen in etwas zu verwandeln, was sie nicht sind« (VA 226). Gleichwohl ist dieser Faktor immer schon in einen größeren Kontext gestellt, er lässt sich nicht isoliert betrachten. Das ist der Grund, warum Arendt das Bild des Gewebes bemüht: Das subjektive Handeln und Sprechen versteht sie als Fäden, »die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden« (VA 226). Während die Geburt des Menschen sein Geworfensein in die Welt und damit »in eine schon bestehende Menschenwelt« (VA 226), das Bezugsgewebe eben, meint, so steht die zweite Geburt für den anthropologisch-politischen Faden, d.h. dafür, wie Menschen in dieses Bezugsgewebe ihre eigenen Fäden weben. »Die darin implizierte Bewegung ist raumeröffnend, sofern wir unseren Handlungsradius erweitern.«¹⁹ Im politischen Weben nun zeigt sich die Herausforderung der Pluralität in zweifacher Weise. *Zum einen* können Handelnde und Sprechende »so gut wie niemals die Ziele«, die ihnen »vorschwebten, in Reinheit verwirklichen« (VA 226), weil das Bezugsgewebe *vor* ihnen da war. Das Gewebe ist gleichsam zu voraussetzungsreich, als dass es von Einzelnen in seiner Gesamtheit identifizierbar wäre. Das Gewebe steht damit in Analogie zu Gümüşays Architektur der Sprache, die aufgrund ihrer Grenzen bei den Sprechenden das Bewusstsein schärft, Dinge nicht ignorant vorauszusetzen, weil sie nichts mehr als die Grenzen des eigenen Horizontes definieren. *Zum anderen* sind die Fäden, die von Menschen in dieses Gewebe gewoben werden, erst am Ende als »wieder klar erkennbare Muster bzw. [...] als *Lebensgeschichten*« (VA 226) wahrnehmbar und erzählbar. Das Muster und die Geschichten können erst

»am Ende in Urkunden und Denkmälern verzeichnet werden, in Gebrauchsgegenständen und Kunstwerken sichtbar gemacht werden, im Gedächtnis der Generationen wieder und wieder nacherzählt und in allen möglichen Materialien vergegenständlicht werden« (VA 227).

Arendts Verständnis von Politik ist nicht nur nach vorne gerichtet offen und damit stets ergebnisoffen, sondern auch bezüglich ihres Anfangs, ihrer Konstitution. Anders formu-

18 Habermas, Hannah Arendts Begriff, 291. Vgl. auch Vowinckel, Geschichtsbegriff, 146: »Geschichte entsteht aus Handlungen, aber nicht aus allen Handlungen entsteht Geschichte [...]. Damit aus der Handlung Geschichte werden kann, müssen mindestens zwei Faktoren zusammenwirken: Erstens muß die Geschichte als solche erkennbar sein, [...] und zweitens müssen Zeugen vorhanden sein, die sie entweder aufschreiben oder weitererzählen.«

19 Welz, »Reiner Raptus«, 103.

liert: Nicht nur die Ergebnisse und Folgen politischen Handelns und Sprechens sind kontingent,²⁰ sondern auch ihre Prämissen.

Was aber passiert, wenn ein Staat diese Pluralität missachtet, sie gar mit allen Mitteln – ob bewusst oder unbewusst – zerstört? Dass Arendt in *Vita activa* zu Protokoll gibt, ihre Reflexionen seien »von den Erfahrungen und den Sorgen der gegenwärtigen Situation« (VA 13) geleitet, ist Ausdruck ihrer lebenslänglichen Auseinandersetzung mit dem totalitären System des Dritten Reiches und der stalinistischen Herrschaft. Arendt bewegt die Frage, inwiefern deren antipolitische Ideologien auch über ihre Schreckensherrschaften hinaus wirksam waren. Denn sie waren gerade darauf bedacht, den Raum zwischen den Menschen so lange zu verringern, bis er schließlich (beinahe) inexistent war.²¹ Im Arendt'schen Sinne verschwand damit aber auch die Politik als solche. »Die Sehnsucht nach einer unpolitischen Politik schien plötzlich ihre Erfüllung zu finden. [...] Der antipolitische Affekt will sich nicht abfinden mit der Tatsache der Pluralität der Menschen, sondern sucht nach dem großen Singular: der Deutsche, das Volk, der Arbeiter, der Geist.«²² Was Gümüşay gegenwärtigen westlichen Gesellschaften zur Last legt, nämlich Pluralität zugunsten stereotypischer Kategorisierungen in der Sprache zu eliminieren, erachtet Arendt für symptomatisch in totalitären Gesellschaftssystemen. Diese Problematik behandelt Arendt *in nuce* auch in ihrem 1967 im *New Yorker* veröffentlichten Essay *Truth and Politics*.

4.2. Von gesicherten Vernunftwahrheiten und von Lügen bedrohten Tatsachenwahrheiten

Der genannte Essay erschien 1969 unter dem Titel *Wahrheit und Politik* erstmals auf Deutsch, wobei diese Fassung eine Fußnote unterschlägt, die im englischen Original Auskunft über den zeitgeschichtlichen Kontext und Arendts Motivation gibt, sich mit der Thematik zu beschäftigen:

»This essay was caused by the so-called controversy after the publication of Eichmann in Jerusalem. Its aim is to clarify two different, though interconnected, issues [...]. The first concerns the questions of whether it is always legitimate to tell the truth [...]? The second arose through the amazing amount of lies used in the ›controversy‹ – lies

20 Vgl. Oeftering, Hannah Arendts »Wahrheit und Politik«, 30.

21 Im Rekurs auf Arendt fordert darum Bauman, Dialektik, 165, auch in heutigen Diskursen ein Gegenbild zum effizienzorientierten Politikmodell des Dritten Reiches: »Aus der Sicht der Opfer hält der Holocaust viele Lehren bereit – die wichtigste [...]: Rationalität ist als einziger Wertmaßstab für die Leistungsfähigkeit von Organisationen völlig unzureichend. In dieser Hinsicht besteht wissenschaftlicher Nachholbedarf, damit die Überbetonung der zunehmenden Effizienz menschlichen Handelns, die zu Lasten qualitativer Kriterien, wie etwa moralischer Normen, geht, nicht dazu führen soll, dass die möglichen negativen Konsequenzen nicht zu Ende gedacht werden.« Ahrens, Überlegungen, 265, hält indes zu Recht fest, dass Arendts Lehre »nicht, wie die von Bauman gezogene, in Richtung Moral [geht], sondern Freiheit in den Vordergrund [stellt]«.

22 Safranski, Eine deutsche Affäre, 363.

about what I had written, on one hand, and about the facts I had reported, on the other.«²³

Als Folge ihrer Berichterstattung vom Prozess gegen den SS-Obersturmbannführer Adolf Eichmann für den *New Yorker* prägte Arendt die Formel von der »Banalität des Bösen« (EJ 56).²⁴ Damit drückte Arendt aus, dass Eichmann kein unmenschliches Monstrum war, sondern einen geradezu gewöhnlichen Charakter hatte. Arendt beschrieb Eichmann als einen »typischen Kleinbürger« (EJ 106), der »weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal« (EJ 400) war. Er stand gleichsam für einen besonderen Typ des modernen Menschen, nämlich »einer, der jeglichen Weltbezug verloren hat«²⁵. Eichmann war insofern »normal« und »keine Ausnahme«, als »unter den Umständen des Dritten Reiches« sich nur »Ausnahmen« [...] so etwas wie ein »normales Empfinden« bewahrt hatten« (EJ 100).²⁶ Um im totalitären System zu überleben und die durch Ungerechtigkeiten geschaffene Welt aufrechtzuerhalten, ignorierte

23 Arendt, Truth and Politics.

24 Die Formel kommt, wie Arendt selbst in der Vorrede der deutschen Ausgabe vermerkt, im Bericht selbst »nur auf der Ebene des Tatsächlichen zur Sprache« (EJ 56), d.h. nicht auf der Ebene des Textes, also nicht begrifflich. Die im *New Yorker* veröffentlichten Artikel bescherten Arendt eine Flut harscher Kritik und bitterer Polemik. Im Wesentlichen wurde Arendt für zwei Punkte gerügt. Zum einen wurde ihr vorgeworfen, die von Beginn an deutlich zutage tretende antisemitische Einstellung Eichmanns nicht genügend ernst genommen zu haben. Zum anderen wurde kritisiert, in ihrer Darstellung entstehe der Eindruck, die jüdischen Führungsgruppen, insbesondere die Judenräte, hätten mit ihrem Versuch, die Verfolgung zu unterlaufen, einen Beitrag zur Durchführbarkeit und tatsächlichen Durchsetzung des Massenmordes geleistet. Eine Einführung in die Kontroverse bietet Mommsen, Hannah Arendt und der Prozess. Die Beiträge in Smith (Hg.), Hannah Arendt Revisited, beleuchten die Kontroverse aus unterschiedlichen disziplinären Perspektiven. Arendt selbst nimmt in der genannten Vorrede dazu Stellung (EJ 49–68). Für eine Sammlung der zeitgenössischen Kritiken selbst vgl. Krummacker (Hg.), Die Kontroverse. Vgl. auch den kurzen Briefwechsel zwischen Arendt und Gershom Scholem, der ihr einen Mangel »der Liebe zum jüdischen Volk« und eine »Akzentsetzung« vorwirft, die »völlig einseitig« und »dadurch bitterböse« wirke (Scholem/Arendt, Ein Briefwechsel, 65). Auf den Vorwurf der mangelnden Liebe reagierte Arendt wie folgt: »Erstens habe ich nie in meinem Leben irgendein Volk oder Kollektiv ›geliebt‹ [...] Ich liebe in der Tat nur meine Freunde und bin zu aller anderen Liebe völlig unfähig. Zweitens aber wäre mir diese Liebe zu den Juden, da ich selbst jüdisch bin, suspekt. Ich liebe nicht mich selbst und dasjenige, wovon ich weiß, daß es irgendwie zu meiner Substanz gehört.« (A.a.O., 73.) Zur Kontroverse zwischen Scholem und Arendt vgl. ausführlicher Mosès, Das Recht. In einer Art »Selbstverständigung« (Ludsz, Zur deutschen Übersetzung, 175) hält Arendt 1965 an der New School for Social Research in New York eine Vorlesung *Über das Böse*, in der sie ausführlich auf ihren Begriff der Banalität des Bösen reflektiert. Hier weist sie nach, warum sie – im Unterschied zu ihren Ausführungen in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* – nicht mehr vom radikal Bösen (vgl. auch DT 181), sondern der Banalität des Bösen spricht. (Vgl. dazu Elon, Hannah Arendts Exkommunizierung, 21–23.) Entsprechend hält sie bereits im genannten Brief gegenüber Scholem fest: »Sie haben vollkommen recht, I changed my mind und spreche nicht mehr vom radikal Bösen. [...] Ich bin in der Tat heute der Meinung, daß das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, auch keine Dämonie. [...] Tief aber und radikal ist immer nur das Gute.« (Scholem/Arendt, Ein Briefwechsel, 78.)

25 Nanz, Die Gefahr ist, 66.

26 Vgl. Arendt, Das Bild, 52: »Lügen allein, das reichte nicht aus. Damit man ihnen glaubte, mußten die Nazis die Wirklichkeit selbst umlügen und die Juden wie Untermenschen *aussehen* lassen.«

Eichmann die Tatsachen und bediente sich der Lüge und des Selbstbetrugs. Das systematische Lügen der Nazis führte dazu, dass »die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit, zwischen Recht und Unrecht aus dem Bewusstsein der Menschen«²⁷ verschwand. Die Grundlagen für politisches Handeln wurden damit zerstört, zumal dieses die Urteils- und Handlungsfähigkeit der Bürger_innen voraussetzt. In *Wahrheit und Politik* zeigt nun Arendt auf, dass diese Zerstörung, obwohl sie paradigmatisch für totalitäre Systeme ist, nicht auf solche begrenzt ist: Auch Demokratien, Arendt nennt die moderne Massendemokratie der USA,²⁸ sind dafür anfällig. Das hat gemäß Arendt mit einem grundsätzlichen »Konflikt zwischen Wahrheit und Politik« (WP 49f.) und mit ihren »einander entgegengesetzten Lebensweisen« zu tun, nämlich »der Lebensweise des Philosophen, wie sie erst von Parmenides und dann von Plato beschrieben und verstanden wurde, und der Lebensweise des Staatsbürgers« (WP 50). Während sich traditionell die Philosophie um die ›Wahrheit‹ bemüht, so zählen in der Politik Meinungen und Interessen – »mehr noch, Lüge und Täuschung gehören oft zum politischen Kalkül«²⁹. Diesen Umstand, dass Politik strategisches Handeln bedeutet und darum auch die Lüge miteinschließen kann, stellt Arendt nicht infrage. Doch sie kritisiert, dass, wenn die Lüge systematisch wird, die Politik und damit der Wirklichkeitsbezug des öffentlichen Lebens auf dem Spiel steht. »In der totalen Herrschaft – aber auch überall dort, wo die Lüge die Führung in der Auslegung der Welt übernommen hat – tritt an die Stelle der Beurteilung von Meinungen und Handlungen die Eiskälte der Logik, die aus verlogenen Prinzipien erbarmungslos die Konsequenz zieht.«³⁰ ›Wahrheit‹ muss darum auch und gerade eine *politische* Kategorie sein, weil nur im Austausch der Pluralitäten »die ›Richtigkeit‹ unseres Denkens« (WP 53)³¹ überprüft werden kann. Damit Menschen politisch urteilen können, bedürfen sie des Austausches von Meinungen innerhalb einer Gesellschaft:

»Die Wahrheit selbst ist kommuniziert, sie verschwindet und kann außerhalb der Kommunikation nicht konzipiert werden [...]. Nur in der Kommunikation zwischen Zeitgenossen oder zwischen Lebenden und Toten enthüllt sich die Wahrheit.«³²

Im Anschluss an Gümüşay ließe sich folglich sagen, dass im politischen Raum Lügen zu linguistischen Lücken führen, zumal diese Ausdruck eines Machtgefälles sind. Soll ›Wahrheit‹ politisch wirksam sein, bedarf sie darum gemäß Arendt der Sprecher_innen, die sie nicht nur etablieren, sondern auch verbürgen. Es braucht Menschen, die die ›Wahrheit‹ sagen. Das ist besonders dann vonnöten, »wenn es sich, wie bei historischen

27 Nanz, Die Gefahr ist, 67.

28 Vgl. WP 81f.

29 Schmidt, Zeugenschaft, 74.

30 Vollrath, Hannah Arendt über Meinung, 88.

31 Der Gedanke ist in Anlehnung an Kants Idee vom öffentlichen Gebrauch der Vernunft formuliert. Vgl. dazu auch Arendts Vorlesung über das Urteilen und über Kants politische Philosophie, in der Arendt vermerkt, dass Kant »glaubt, dass das Denkvermögen selbst von seinem öffentlichen Gebrauche abhängig ist. Ohne die ›Überprüfung durch die freie und öffentliche Untersuchung‹ sind kein Denken und keine Meinungsbildung möglich« (Arendt, Das Urteilen, 56). Zu Arendts Auseinandersetzung mit Kant in *Wahrheit und Politik* vgl. Vollrath, Hannah Arendt über Meinung, 100f.

32 Arendt, Menschen in finsternen Zeiten, 104.

Tatbeständen, um kontingente und nicht logisch evidente Wahrheiten handelt«³³. Diese Sprecher_innen bestimmt Arendt, wenn auch marginal, so doch explizit, als Zeug_innen. Denn im politischen Raum braucht ›Wahrheit‹ »Menschen, die Zeugnis ablegen für das, was ist und für sie in Erscheinung tritt, weil es ist« (WP 46). Doch was versteht Arendt in *Wahrheit und Politik* überhaupt unter ›Wahrheit‹?

»Arendt meidet in ihrem Aufsatz bewusst eine metaphysische Erörterung dessen, was Wahrheit ist [...].«³⁴ ›Wahrheit‹ wird hier ausschließlich unter politischen Gesichtspunkten erörtert, d.h., Arendt fragt danach, »welchen Gefahren jede Art von Wahrheit im politischen Bereich ausgesetzt ist« (WP 48). Dabei unterscheidet sie jedoch in Leibniz'scher Manier zwei Arten von ›Wahrheiten‹: Tatsachenwahrheiten und Vernunftwahrheiten.³⁵ Während Arendt unter Vernunftwahrheiten »mathematische, wissenschaftliche und philosophische Wahrheiten« (WP 48) versteht, kennzeichnet sie demgegenüber Tatsachenwahrheiten als »die unweigerlichen Ergebnisse menschlichen Zusammenlebens und -handelns, [welche, MK] die eigentliche Beschaffenheit des Politischen ausmachen« (WP 49). Anders formuliert: Tatsachenwahrheiten sind das, was Einzelnen widerfährt, das also, was sich nur individuell *bezeugen* lässt. Vernunftwahrheiten hält Arendt nicht für bedroht, zumal beispielsweise mathematische Gesetze noch dann wahr sind, wenn die Bücher, in denen sie beschrieben werden, verbrannt würden: Die Schwerkraft bleibt wahr, auch wenn sie schriftlich und mündlich nicht mehr tradiert wird. In der Politik sind darum gerade ›Wahrheiten‹ in jenem zweiten Sinne, Tatsachen, gefährdet, denn sie »stehen immer in der Gefahr, nicht nur auf Zeit, sondern möglicherweise für immer aus der Welt zu verschwinden« (WP 49). Das hängt damit zusammen, dass Tatsachenwahrheiten im politischen Raum durch Lügen gleichsam eliminiert werden können:

»[S]ie tauchen auf und verschwinden im Fluß der ewig wechselnden menschlichen Angelegenheiten, in einem Bereich, in dem nichts permanenter ist als die vielleicht auch nur relative Permanenz der menschlichen Geistesstruktur. Sind sie erst einmal verloren, so wird keine Anstrengung des Verstandes oder der Vernunft sie wieder zurückbringen können.« (WP 49)

Wenngleich beide ›Wahrheiten‹ Subjekte voraussetzen, die sie begründen, so hält Arendt die Chance, dass beispielsweise Einsteins Relativitätstheorie, auch wenn er sie nicht überliefert hätte, irgendwann wieder aufgetreten wäre, für »erheblich besser«, als dass »eine einzige Tatsache, ist sie erst einmal vergessen oder [...] fortgelogen, eines Tages wieder entdeckt werden wird« (WA 49). Was die Tatsachenwahrheit im politischen Raum so prekär macht, ist nämlich nicht nur die Gefahr ihrer Eliminierung durch die Lüge, sondern dass ihre Wirklichkeit von der Kommunikation eines handelnden Subjekts abhängt. Kurzum: Eine Tatsache ist nur dann wahr, wenn sie von Menschen *bezeugt* wird.³⁶

33 Schmidt, Zeugenschaft, 74.

34 EE 100. Vgl. WP 48: »Die Frage, was Wahrheit eigentlich sei und ob sie sich dem Menschen offenbart oder ob sie, wie die Neuzeit meint, vom menschlichen Geist produziert wird, können wir hier getrost beiseite lassen [...].«

35 Vgl. Schepers, Art. Vernunftwahrheiten.

36 Vgl. Villa, Politics, 96.

»Sie handelt ihrem Wesen nach von rein menschlichen Dingen, betrifft Ereignisse und Umstände, in die viele Menschen verwickelt sind, und ist abhängig davon, *daß Menschen Zeugnis ablegen*; selbst wenn es sich um rein ›private‹ Tatbestände handelt, macht sich ihre Wirklichkeit erst geltend, wenn sie *bezeugt* und Gegenstand einer Kundgebung geworden sind.« (WA 57, Hervorhebung MK)

Wenn aber Tatsachen davon abhängig sind, dass sie von Zeug_innen verbürgt werden, inwiefern unterscheiden sie sich dann von Meinungen? Obwohl sie »streng voneinander unterschieden werden müssen«, stehen sie sich für Arendt erst einmal nicht »antagonistisch gegenüber« (WA 57):

»Tatsachen sind der Gegenstand von Meinungen, und Meinungen können sehr verschiedenen Interessen und Leidenschaften entstammen, weit voneinander abweichen und doch alle noch legitim sein, solange sie die Integrität der Tatbestände, auf die sie sich beziehen, respektieren.« (WA 57f.)

Das bedeutet: Arendt ignoriert den Umstand nicht, dass auch Tatsachen immer wieder neu interpretiert werden und damit Neuauslegungen unterliegen.³⁷ Gleichwohl besteht sie auf einer »Integrität der Tatbestände«: Arendt geht von einem nicht anzutastenden Bestand »elementare[r] Daten« aus, zu deren Beseitigung ein »Machtmonopol [...] über die gesamte zivilisierte Welt« (WA 59) vonnöten wäre. Dafür erinnert Arendt an eine Anekdote Georges Clemenceaus, der auf die Frage eines Vertreters der Weimarer Republik, was in 100 Jahren über den Ersten Weltkrieg gesagt werden würde, antwortete: »Das weiß ich nicht [...], aber eine Sache ist sicher, sie werden nicht sagen: Belgien fiel in Deutschland ein.« (WA 58) Das Beispiel macht klar, inwiefern Arendt einerseits von einer Gefährdung der ›Wahrheit‹ in der Politik ausgeht, andererseits darauf pocht, solche grundlegenden Daten vor Lügen zu schützen. Dass Tatsachenwahrheiten nicht nur in totalitären Systemen, sondern auch in Demokratien gefährdet sind, hängt denn für Arendt mit der Betonung der Freiheit der Meinungsäußerung in demokratischen Gesellschaften zusammen.

4.3. Sagen, was wa(h)r (ist): Das Zeugnis im angeblichen Spannungsverhältnis von ›Wahrheit‹ und Demokratie

Im öffentlichen Raum gibt es für Arendt zwei Arten des Sprechens: das Äußern von Meinungen und das Aussprechen von ›Wahrheit‹. In einer Demokratie nun steht nichts außer Frage. Sie ist der Ort, der sich durch freie Meinungsäußerung auszeichnet und an dem sich eine Überzeugung im Diskurs beweisen muss: Zwischen verschiedenen Meinungen werden Urteile gefällt und aufgrund Letzterer politische Gruppen gebildet. Und so hält auch Arendt fest, dass »die Diskussion, der Austausch und Streit der Meinungen, [...] das eigentliche Wesen allen politischen Lebens aus[macht]« (WP 61). Wer im öffentlichen Raum urteilen will, braucht darum entweder »Augenzeugen [...] oder Dokumente, Aufzeichnungen, Denkmäler aller Art« (WP 65). Die Problematik dabei ist, dass

37 Vgl. Oeftering, Hannah Arendts »Wahrheit und Politik«, 32.

Erstere »notorisch unzuverlässig sind« und Letztere »insgesamt eines gemeinsam haben, nämlich daß sie gefälscht werden können« (WP 65). Vor allem aber schließt eine Tatsachenwahrheit – und hierin zeigt sich nun doch der Unterschied zu Meinungen – die politische Debatte aus, weil sie »einen Gültigkeitsanspruch stellt« (WP 61). Kurzum: »Alle Wahrheiten [...] unterscheiden sich von Meinungen und Ansichten durch den Wahrheitsanspruch, das heißt durch die Art und Weise, wie sie Gültigkeit beanspruchen.« (WP 59) Aus der Perspektive der Politik ist darum »Wahrheit despotisch« (WP 61), »Wahrheit« und Demokratie stehen gleichsam in einem Spannungsverhältnis.³⁸ Zwischen der Pluralität einer Gesellschaft und der einzelnen Person, welche die »Wahrheit« sagt, d.h. bezeugt, kommt es zu einem Konflikt, weil Letztere aufgrund des Geltungsanspruches gemäß Arendt mit unhinterfragbarer Autorität auftritt.³⁹ Entsprechend hält auch Renaud Dulong im Anschluss an Arendt fest:

»[L]e vrai est problématique pour l'ordre social non parce qu'il troublerait le régime des mœurs (Socrate), ni parce qu'il menacerait une domination idéologique (Galilée), mais parce qu'il introduit un élément de coercition dans un champ dont le fonctionnement suppose une totale liberté d'opinion.«⁴⁰

Die Politik steht auf »Kriegsfuß mit Wahrheit in allen ihren Formen« (WP 44). Das »unbekümmerte Aussprechen von Faktizitäten« wird sodann erst einmal als »eine antipolitische Haltung empfunden« (WP 59). Gegen Tatsachenwahrheiten lässt sich politisch darum nicht nur mit der Lüge vorgehen, sondern auch, indem mensch sie in Meinungen verwandelt:

»Unbequeme geschichtliche Tatbestände, wie daß die Hitlerherrschaft von einer Mehrheit des deutschen Volkes unterstützt oder daß Frankreich im Jahre 1940 von Deutschland entscheidend besiegt wurde oder auch die profaschistische Politik des Vatikans im letzten Krieg, werden behandelt, als seien sie keine Tatsachen, sondern Dinge, über die man dieser oder jener Meinung sein könne.« (WP 55)

Anders formuliert: Die unbegrenzte Meinungsfreiheit einer Demokratie birgt immer auch eine Gefahr. »Was hier auf dem Spiele steht, ist die faktische Wirklichkeit selbst, und dies ist in der Tat ein politisches Problem allererster Ordnung.« (WP 55) Die Freiheit der Meinungsäußerung entwertet gleichsam das simple Aussprechen von »Wahrheit«, jener anderen Art des Sprechens im öffentlichen Raum. »Wer einfach eine Tatsache ausspricht, der bringt keine Meinung vor und argumentiert auch nicht.«⁴¹ Wo also kommen die Menschen zu stehen, die von den Tatsachen zeugen? Oder anders gefragt: Welche Position nehmen die Zeug_innen in diesem postulierten Spannungsverhältnis von »Wahrheit« und Demokratie ein?

38 Vgl. EE 101f.

39 Vgl. Villa, Politics, 96: Arendt »argue[s] that the public realm is the realm of opinion; that truth in this realm is never univocal, but rather perspectival; that the process of opinion formation and judgment are among the most woefully neglected rational activities of man as a thinking, public being«.

40 Dulong, Le témoin, 129.

41 EE 101.

Wie gezeigt, sind Tatsachen im politischen Raum für Arendt im Zeugnis einzelner Menschen verbürgt. Damit das Zeugnis Gegenstand des politischen Diskurses und so dann des gesellschaftlichen Wissens wird, bedarf es innerhalb der Pluralität einzelner Subjekte, die Tatsachen aussprechen. Wie bei Gümüşay entscheidet auch bei Arendt die Sprache bzw. das Sprechen über die Wirklichkeiten einer Gesellschaft. Aufgrund des Spannungsverhältnisses zwischen ›Wahrheit‹ und Demokratie funktioniert das gemäß Arendt aber nur, wenn die Zeug_innen *außerhalb* des politischen Raumes stehen:

»Wer nichts will als die Wahrheit sagen, steht außerhalb des politischen Kampfes, und er verwirkt diese Position und die eigene Glaubwürdigkeit, sobald er versucht, diesen Standpunkt zu benutzen, um in die Politik selbst einzugreifen.« (WP 86)

Anders formuliert: Die Vertrauenswürdigkeit der Zeug_innen liegt nicht nur in ihrem Stehen außerhalb des politischen Raumes begründet, sondern sie zeigt sich gemäß Arendt gerade in ihrer *apolitischen* Haltung. Zeug_innen müssen politisch neutral bleiben. Im Aussprechen der ›Wahrheit‹, im Zeugnis, wird eine Distanz gegenüber der Politik gewahrt. Nur so kann sich das Zeugnis der der Politik innewohnenden Tendenz, sich über Tatsachen hinwegzusetzen, widersetzen. Denn:

»[D]ie bewußte Leugnung der Tatsachen – die Fähigkeit zu lügen – und das Vermögen, die Wirklichkeit zu verändern – die Fähigkeit zu handeln – hängen zusammen; sie verdanken ihr Dasein derselben Quelle: der Einbildungskraft.«⁴²

Der springende Punkt ist für Arendt sodann der, dass sich gerade in der *apolitischen Haltung* der Zeug_innen ihre besondere *politische Rolle* zeigt. »Die Integrität einer Demokratie fußt Arendt zufolge in beträchtlichem Maße darauf, dass die Wahrheit historischer Fakten weder mit politischen Mitteln manipuliert und unterdrückt wird, noch mit dem Verweis auf die freie Meinungsäußerung relativiert wird.«⁴³ Wo Zeug_innen mehr als die ›Wahrheit‹ sagen, diese nämlich deuten bzw. über sie urteilen, verkennen sie gemäß Arendt ihre Funktion und werden so selbst politisch. Diese angebliche Problematik hat Arendt vor allem im Rahmen ihrer Berichterstattung vom Eichmann-Prozess thematisiert.⁴⁴

Neben Eichmann, der sich 33,5 Sitzungen im Zeug_innenstand befand, wurden, so berichtet Arendt, in »fast doppelt so vielen Sitzungen« (EJ 335) rund einhundert Belastungszeug_innen angehört.⁴⁵ Diese hätten aber zu einem großen Teil keine prozessrelevanten Informationen geliefert,⁴⁶ sondern berichteten »für ein Land Europas nach dem

42 Arendt, Die Lüge in der Politik, 8f.

43 EE 102.

44 Vgl. dazu Mosès, Das Recht, 87f., der bemängelt, dass in Arendts Eichmann-Bericht unterschiedliche Kategorien des Urteils durcheinandergeraten, »und zwar das juristische Urteil, das historische Urteil und das moralische Urteil« (a.a.O., 87). Die Unterscheidung ist wichtig, müsste aber an anderer Stelle ausführlicher bedacht werden.

45 Eine detaillierte Schilderung der Vorgänge bei der Zeug_innen-Auswahl für den Eichmann-Prozess bietet Engelke, Geschichte, 182–188.

46 Diese Unfähigkeit attestiert Arendt auch Eichmann (vgl. Elon, Hannah Arendts Exkommunizierung, 21). Obwohl der Oberstaatsanwalt Gideon Hausner den Wert von Informationen dieser Art schätzte, war er gerade um »ein lebendes und lebendiges Protokoll einer gigantischen menschli-

anderen über das Grauen der ›Endlösung‹ (EJ 335). In ihrem Bericht bemängelt Arendt, dass die meisten Zeug_innen nicht über »die Gabe, Geschehenes einfach wiederzugeben«, verfügten – »ganz zu schweigen von der seltenen Fähigkeit, Ereignisse, die 16 oder gar 20 Jahre zurückliegen, von dem zu trennen, was man in der Zwischenzeit gelesen, gehört und sich vorgestellt hat« (EJ 336). Viele der Zeug_innen waren Autor_innen, die ihr Zeugnis bereits schriftlich veröffentlicht hatten. Sie »bezeugten«, was gedruckt vorlag, oder wiederholten, was sie unzählige Male öffentlich vorgetragen hatten« (EJ 336).⁴⁷ Dieser harschen Kritik fällt auch die Zeugenaussage des Schriftstellers »K-Zetnik«⁴⁸ zum Opfer: Nachdem er in einer unverständlichen Sprache und mit unnötigen Metaphern seine Aussage gemacht habe, so Arendt, und schließlich »sehr behutsam und sehr höflich« unterbrochen wurde mit der Bitte, doch auf die gestellten Fragen zu antworten, sei er, »offenbar tief beleidigt, in Ohnmacht [...] [gefallen, MK], so daß weitere Fragen sich erübrigten« (EJ 336)⁴⁹. Dass sich die Shoah möglicherweise überhaupt nicht sinnhaft bezeugen lässt aufgrund der Traumatisierung ihrer Opfer, stellt Arendt nicht infrage.⁵⁰ Mehr noch: Es erscheint ihr geradezu absurd, dass Opfer das ihnen Widerfahrene in seiner Totalität erfassen und bezeugen können.⁵¹ Vor allem aber kritisiert sie, dass der Prozess in Jerusalem den Eindruck erweckte, die Zeug_innen hätten die Aufgabe, das Gewesene in einen größeren Kontext zu integrieren und damit zu deuten. Was Arendt sich

chen und nationalen Katastrophe, obwohl es nie mehr sein konnte als nur ein schwaches Echo der tatsächlichen Ereignisse« (Hausner, *Gerechtigkeit*, 444), bemüht. Denn ein kleiner Teil aus dem Archiv wäre Hausner gemäß hinreichend gewesen, »Eichmann zehnmal zu verurteilen« (ebd.). Vgl. dazu ausführlicher Wieviorka, *Die Entstehung*.

- 47 Die Recherchen David Cesarani ergaben, dass Hausner und sein Team die Zeug_innen-Aussagen im Vorhinein einem Prozess der Filtration unterzogen. Sie hatten klare Vorstellungen davon, was die Weiterlebenden zu bezeugen hatten und was nicht: »[T]he prosecution eliminated those [testimonies, MK] who were not relevant to the case, articulate, consistent, and willing to edit their memoirs on demand.« (Cesarani, *Trial*, 47.) Vgl. dazu Michaelis, *Die Autorität*, 270–273.
- 48 Gemeint ist Yehiel De-Nur, der unter dem Pseudonym K. Tzetnik bzw. Ka-Tzetnik 135633, seiner Häftlingsnummer in Auschwitz, mehrere Bücher veröffentlichte. Die Werke werden auch als *Holocaust-Pulp-Fiction* bezeichnet, weil sie sich »with grotesque scenes of torture, perverse sexuality, and cannibalism« (Mikics, *Holocaust*) gleichsam zwischen Fiktion und Zeugnis bewegen.
- 49 Arendt unterschlägt, dass K-Zetnik ins Krankenhaus gebracht werden musste und dort für zwei Wochen blieb (Felman, *The Juridical Unconscious*, 137, sowie Yablonka, *The State*, 110, und Douglas, *The Memory*, 147f.). Vgl. zur Zeugenaussage K-Zetniks auch Bachmann, *Der abwesende Zeuge*, 112–119, der den Ohnmachtsanfall selbst als Zeug_innenschaft deutet, nämlich als körperliche Zeug_innenschaft. Der Ohnmachtsausfall ist in dieser Deutung nicht, wie Arendt suggeriert, theatrale Inszenierung, sondern Ausdruck »der Sprachlosigkeit des Körpers« (a.a.O., 116). Ich komme später (s. unten III.5.2.) ausführlicher darauf zurück.
- 50 Vgl. Arendt, *Die vollendete Sinnlosigkeit*, 7f., sowie meine Bezugnahme weiter oben (s. II.1.). Vgl. auch Arendt, *Das Bild*, 51: »Die Menschheitsgeschichte kennt keine Geschichte, die zu berichten schwieriger wäre. Die ungeheuerliche Gleichheit in der Unschuld, die das unausweichliche Leitmotiv darin bildet, zerstört die eigentliche Grundlage, auf der Geschichte gemacht wird – und damit insbesondere unsere Fähigkeit, ein noch so weit von uns entferntes Ereignis zu begreifen.«
- 51 Vgl. a.a.O., 52: »Keiner denkbaren Chronik gelänge es, sechs Millionen tote Menschen in ein politisches Argument zu verwandeln.« In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* spricht Arendt vom »Odium der Unglaubwürdigkeit« (Arendt, *Elemente*, 646).

stattdessen von den Zeug_innen erhoffte, formuliert sie in einem Brief an Heinrich Blücher: »[W]enn es auch nur darum ginge, dass ein einfacher Mensch, der sonst nie eine solche Gelegenheit hätte, die Möglichkeit hat, in 10 Sätzen laut und öffentlich und ohne Pathos zu sagen, was war, hat sich alles gelohnt.«⁵² Was Arendt fordert, ist also genau das, was sie später in *Wahrheit und Politik* als Signum der Sprecher_innen der Tatsachen bestimmt: keine Meinungen, keine Argumente, keine Urteile, sondern schlicht das Aussprechen der ›Wahrheit‹. Kürzer: Zeug_innen sollen sagen, was war.⁵³ Der einzige Zeuge, der dies im Eichmann-Prozess gemäß Arendt vermochte und damit als Ausnahme die Regel bestätigte, war Zindel Grynszpan. Der polnische Jude war seit 1913 Inhaber eines Lebensmittelgeschäfts, bis er 1937 innerhalb von 24 Stunden enteignet und samt seiner Familie über die Grenze Polens deportiert wurde.

»Nun stand er hier als Zeuge und erzählte seine Geschichte, sorgfältig auf die Fragen, die ihm der Staatsanwalt stellte, antwortend; er sprach klar und fest, ohne Ausschmückung, nicht ein Wort zuviel [...].« (E) 341)

Arendt gibt in der Folge Grynszpans Zeugnis wieder und kommentiert dieses geradezu euphorisch mit den Worten »Jeder, jeder soll seinen Tag vor Gericht haben«, um jedoch noch im gleichen Satz anzufügen: »ein törichter Gedanke« (JE 343). Denn in der Folge macht Arendt die Erfahrung, dass kein anderes Zeugnis der Wahrhaftigkeit dieses Zeugen gerecht werden würde.⁵⁴

»In den endlosen Sitzungen, die dann folgten, stellte sich heraus, wie schwer es ist, eine Geschichte zu erzählen, daß es hierzu [...] einer Reinheit der Seele, einer ungespiegelten und unreflektierten Unschuld des Herzens und Geistes bedarf, die nur die Gerechten besitzen. Nicht einer, weder vorher noch nachher, konnte es mit der unanstastbaren schmucklosen Wahrhaftigkeit des alten Mannes aufnehmen.« (E) 343)

Die spezifisch politische Funktion des Zeugnisses im öffentlichen Raum besteht darin, »in 10 Sätzen laut und öffentlich und ohne Pathos zu sagen, was war«. Das apolitische Zeugnis ist dann politisch, wenn es sich genau darauf beschränkt. Der Grund dafür liegt, wie ich im Folgenden zu begründen versuche, in der Bestimmung der_des Einzelnen in der Pluralität, d.h. dem Faden im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten begründet. Auf einen Satz gebracht: Die Arendt'sche Sprache des Zeugnisses hat zwar einen epistemischen Wert, aber keine hermeneutische Funktion. Jedenfalls nicht während des Prozesses des Bezeugens selbst. Denn die Bedeutung des Zeugnisses als Faden lässt sich erst im größeren Gewebe, und das bedeutet im Nachhinein, erkennen. Zeug_innen sind ›Wahrheits‹-Sprecher_innen, aber keine Hermeneut_innen dieser ›Wahrheit‹. In *Vita activa* betont Arendt nämlich, dass die

52 Arendt/Blücher, 25.4.1961.

53 In dieser Hinsicht erinnert Arendts Zeug_innenschafts-Verständnis an den griechischen Begriff des *histor* (s. oben II.5.1.).

54 Interessanterweise wird in den unterschiedlichsten Zeug_innenschafts-Debatten gerade der Eichmann-Prozess aus der Retroperspektive als Wendepunkt im Umgang mit Zeug_innen-Aussagen von Weiterlebenden der Shoah interpretiert. Vgl. etwa Wieviorka, *Die Entstehung*, sowie Zangl, *Poetik*, 74.

»volle Bedeutung dessen, was sich handelnd jeweils ereignete, nicht diejenigen [kennen], die in das Handeln verstrickt waren und direkt von ihm betroffen, sondern derjenige, der schließlich die Geschichte überblickt und sie erzählt [...], weil die eigentliche Signifikanz dieser Absichten, Ziele und Motive ja erst erscheint, wenn das Gesamtgewebe, in das sie schlugen, halbwegs bekannt ist« (VA 240).

4.4. Zeug_innenschaft als rückwärtsgewandte Prophetie durch die ›apolitischen‹ Politiker_innen

Arendt fordert, dass im Aussprechen der ›Wahrheit‹, im Zeugnis, eine Distanz gegenüber der Politik gewahrt wird, damit die ›Wahrheit‹ nicht von dieser korrumpiert wird. Und ganz grundsätzlich geht Arendt davon aus, dass »Überredungskünste oder auch Gewalt« die ›Wahrheit‹ zwar »vernichten« können, es aber nichts gibt, »was sie ersetzen könnte« (WP 86).⁵⁵ Insofern die Position der Zeug_innen eine außerhalb des politischen Bereichs ist, zeigt sich in ihr indes »eine der mannigfachen Weisen des Alleinseins« (WP 86). Die postulierte Unabhängigkeit der Zeug_innen ist eine einsame:⁵⁶

»Unter den existentiellen Modi des Alleinseins sind hervorzuheben die Einsamkeit des Philosophen, die Isolierung des Wissenschaftlers und Künstlers, die Unparteilichkeit des Historikers und des Richters und die Unabhängigkeit dessen, der Fakten aufdeckt, also des Zeugen und des Berichterstatters.« (WP 86)

Arendt bedenkt in der Folge nicht, wie sich die unterschiedlichen Sprecher_innen von ›Wahrheiten‹ – Zeug_innen, Berichterstatter_innen, Richter_innen und Historiker_innen – voneinander unterscheiden, sondern hält fest, dass »es sich hier um keine im Vorhinein geprägten Typen [handelt], sondern eher schon um Berufe« (WP 86). Dulong hat im Anschluss daran durchaus zu Recht darauf hingewiesen, dass den Zeug_innen eine gesonderte Stellung zukommen muss, insofern sie ihre Rolle nicht freiwillig ausgewählt haben und auch nicht berufsmäßig ausführen:

»[À] la différence des autres diseurs de vérité factuelle, du juge, de l'historien ou du reporter, le témoin [...] ne choisit pas sa fonction, aucun cadre professionnel n'est là pour le former, l'assister, stabiliser sa position, l'aider à réfléchir son engagement.«⁵⁷

Hinzu kommt, dass Arendts radikale Trennung zwischen ›Wahrheit‹ und Politik nicht unproblematisch ist und darum nachvollziehbarerweise wiederholt kritisiert wurde. So hat etwa Patrizia Nanz Arendts an einigen Stellen recht positivistischen Begriff von ›Wahrheit‹ infrage gestellt, insofern ›Wahrheit‹ bei Arendt schlicht mit der empirischen Übereinstimmung mit den Tatsachen zu korrespondieren hat.⁵⁸ Und es war insbesonde-

55 Vgl. Arendt, Philosophie und Politik, 384f.

56 In dieser Hinsicht trifft sich Arendt in ihren Überlegungen mit denjenigen Derridas (s. oben II.2.5.).

57 Dulong, *Le témoin*, 134. Sowohl Dulong als auch Schmidt (EE 100–107) bemühen darum in der Folge an Arendts Reflexionen die Rolle der Zuhörer_innen von Zeugnissen, um damit das sog. Dilemma der Augenzeug_innenschaft zu überwinden (s. dazu meine Ausführungen weiter oben II.5.1.).

58 Nanz, *Die Gefahr ist*, 69.

re Jürgen Habermas, der Arendt einen blinden Fleck bezüglich diskursiver ›Wahrheiten‹ attestierte, also des Umstandes, dass sich ›Wahrheiten‹ auch erst im politischen Diskurs formieren können. Habermas bescheinigt Arendt denn einen »überholten Begriff von theoretischer Erkenntnis«, welcher »auf letzte Evidenzen baut«: Arendt »sieht zwischen Erkenntnis und Meinung einen Abgrund klaffen, der durch Argumente nicht geschlossen werden kann«⁵⁹. Anders formuliert: Die Spannung entsteht dadurch, dass Arendt ›Wahrheit‹ als empirische Fakten, die Demokratie als Diskussion und Deutung des faktisch Gegebenen versteht.

Aber besteht die Spannung nicht viel eher zwischen parteipolitischer Voreingenommenheit bzw. Interessenkonflikten und der ›Wahrheit‹? Neutralität ist nicht notwendigerweise apolitisch, insofern Politik das ist, was alle angeht, und Neutralität sich darum lediglich auf Parteien bezieht.⁶⁰ Und Dulong weist darauf hin, dass auch Wissenschaft durch Kontroverse funktioniert, beispielsweise Philosoph_innen und Historiker_innen in ihrer Tätigkeit gerade nicht einsam sind.⁶¹ Sowohl die Kritik an der fehlenden Unterscheidung als auch die Problematik der radikalen bzw. angeblichen Trennung zwischen ›Wahrheit‹ und Politik ist richtig und wichtig. Die Unterscheidung, dass Zeug_innen eine gesonderte Stellung zukommt, setze ich im Folgenden voraus, schlage aber einen anderen Weg der Deutung ein, insofern ich Arendts Zeug_innenschafts-Verständnis im Kontext ihrer Vorstellung der Menschheit als Bezugsgewebe erörtere und sich damit durchaus zeigen lässt, inwiefern die nicht unproblematische Trennung zumindest darauf angelegt ist, überwunden zu werden. Im letzten Abschnitt ihres Essays *Wahrheit und Politik* geht Arendt nämlich auf Institutionen ein,

»die im öffentlichen Bereich etabliert und von den herrschenden Mächten gestützt und unterhalten werden, obwohl seit eh und je Wahrheit und Wahrhaftigkeit die ausschlaggebenden Kriterien sind, nach denen sich alles, was in ihnen vorgeht, zu richten hat« (WP 87).

In der Polis selbst scheint es Orte zu geben, die sich durch ihren apolitischen Charakter auszeichnen, damit aber gerade sicherstellen, dass die ›Wahrheit‹ die Politik gleichsam immer wieder irritiert und damit konstruktiv am Leben erhält. Zu diesen Institutionen zählt Arendt »die Rechtsprechung« sowie »die Erziehungs- und Bildungsanstalten« (WP 87). »Das mag in diesen Jahren [sc. 1967] der schwersten Erschütterungen, welche die Universitäten je betroffen haben, einigermaßen unglaublich klingen.« (WP 88) Und insofern sie *staatliche* Institute sind, sind sie auch finanziell von den Regierungen abhängig. Doch Arendt ist davon überzeugt, dass die Politik »von den Universitäten in jeder Hinsicht noch abhängiger [ist] als diese von ihnen« (WP 88). Unter allen Institutionen hebt Arendt außerdem eine besonders hervor: »die philosophischen Fakultäten mit ihren geschichts- und sprachwissenschaftlichen Abteilungen« (WP 89). Denn ihnen kommt nicht nur die Aufgabe zu, »die Zeugnisse der Vergangenheit zu ermitteln, zu bewahren, zu tradieren«, sondern vor allem auch, sie »zu interpretieren« (WP 89). Das

59 Habermas, Hannah Arendts Begriff, 302.

60 Diese Einsichten der Differenzierung verdanke ich Claudia Welz.

61 Dulong, *Le témoin*, 134.

bedeutet, dass die genannten Institutionen bzw. ihre Vertreter_innen gleichsam Mittler_innenfiguren sind.⁶² Zwar stehen sie gemäß Arendt außerhalb des politischen Diskurses – sie sprechen Tatsachen aus und sind damit apolitisch –, doch genau damit leisten sie letztlich doch ihren Beitrag zur Politik. Sie tun es aber in Bezug auf die Zeugnisse gleichsam immer erst im Nachhinein. Anders formuliert: Die Zeug_innen sprechen nur, handeln aber nicht.⁶³ Handeln aber lässt sich bei Arendt, wie gezeigt, nicht ohne Sprechen, Sprechen lässt sich nicht ohne Handeln. Auch Zeug_innen sind Grenzfiguren. Sie sind notwendig, aber gleichsam nicht komplett, sie bedürfen der Deutung anderer – derer aber bedürfen im Arendt'schen Verständnis alle Menschen. Den angeblichen Widerspruch zwischen ›Wahrheit‹ und Politik und dessen notwendige Dialektik löst Arendt zwar partout nicht auf. Aber ihre Ausführungen zur Beschaffenheit bzw. zu den Aporien des Handelns und Sprechens zeigen, inwiefern eine Gesellschaft konstitutiv auf das Zeugnis angewiesen ist.

Das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, das sich durch die Handlungen einzelner Menschen konstituiert, ist mit seinen »zahllosen, einander widerstrebenden Absichten und Zwecken, die in ihm zur Geltung kommen« (VA 226), außerordentlich komplex. Diese Komplexität gibt Auskunft über die Beschaffenheit des Handelns, und das in dreifacher Weise: Sie zeigt sich erstens in einer Schrankenlosigkeit des Handelns. Zweitens wird die Komplexität in der Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns und drittens in seiner Unwiderruflichkeit sichtbar. Zu Ersterem vermerkt Arendt:

»Schrankenlosigkeit erwächst aus der dem Handeln eigentümlichen Fähigkeit, Beziehungen zu stiften, und damit aus der ihm inhärenten Tendenz, vorgegebene Schranken zu sprengen und Grenzen zu überschreiten.« (VA 238)⁶⁴

Im Handeln geht es darum, Anfänge zu machen und Bezüge zu stiften. Damit aber hat das Handeln nicht die Funktion der Stabilisierung und Begrenzung, was im politischen Raum zur Folge hat, dass den Schranken und Gesetzen, die diesen Raum eigentlich stabilisieren und begrenzen sollen, eine Fragilität innewohnt.⁶⁵ Bezüglich des zweiten Aspektes gilt:

»Die Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns hängt aufs engste damit zusammen, daß alles Handeln und Sprechen unwillkürlich den Handelnden und Sprechenden mit ins Spiel bringt, ohne daß doch derjenige, der sich so exponiert, je wissen oder berechnen kann, wen er eigentlich als sich selbst zur Schau stellt.« (VA 241)

62 Vgl. Schmidt, Zeugenschaft, 82.

63 Diese Position Arendts ist auch in der Hinsicht selbstwidersprüchlich, wenn davon ausgegangen wird, dass alles Sprechen auch Handeln, eben *speech acts*, ist.

64 Vgl. VA 461, Anm. 17: »So definiert noch Montesquieu, dessen zentrales Anliegen nicht so sehr die Gesetze als die Handlungen waren, die von ihnen inspiriert werden, das Wesen der Gesetze als ›rapports‹ oder Bezüge (vgl. *Esprit des Lois*, I, 1 u. XXVI, 1). Diese Definition ist überraschend, weil Gesetze gemeinhin als Grenzen und Schranken bestimmt werden. Montesquieus Definition erklärt sich daraus, daß er primär nicht an dem interessiert war, was er ›la nature du gouvernement‹ nannte, also an der Staatsform als solcher, sondern an dem ›principe‹, das das Handeln in ihr bestimmt und sie in Bewegung bringt (ib. III, 1).«

65 Vgl. Vollrath, Politik, 36.

Dass die Folgen des Handelns unabsehbar sind, hängt einerseits an der sich im öffentlichen Raum zeigenden Pluralität. Um sich selbst zu verstehen, bedarf der Mensch der Anderen. Andererseits lässt sich das Lebensnarrativ in seiner Ganzheit erst in der Retrospektive verstehen: Die »Bedeutung einer jeden Geschichte [enthüllt] sich voll erst dann [...], wenn die Geschichte an ihr Ende gekommen ist« (VA 239). Seyla Benhabib deutet dies als »fragmentarische[] Geschichtsschreibung«⁶⁶.

Die dritte Eigenschaft des Handelns, die »innerhalb der Neuzeit alle anderen dem Handeln zukommenden Eigentümlichkeiten gleichsam aus dem Felde geschlagen« (VA 295) hat, ist der Umstand, dass sich das Handeln nicht widerrufen lässt. Auch diese Beschaffenheit resultiert daraus, dass das Handeln eines Individuums aufgrund des Handelns der Pluralität unabsehbar und damit potentiell endlos ist.⁶⁷

Allen drei Beschaffenheiten des Handelns ist eines gemeinsam: Sie resultieren daraus, dass die politische Person sich stets im Gegenüber zu anderen politischen Personen vorfindet. Politisches Handeln gleicht darum Emckes zeitoffenem und Gümüşays freiem Sprechen, ist dieses doch von den jeweils Anderen abhängig. Die Aporie, in der sich der Mensch von Geburt an befindet, dass sein Handeln schrankenlos, unabsehbar und unwiderruflich ist, lässt sich denn bei Arendt nur *zusammen* überwinden. »Im Sinne Kants beantwortet Arendt die ›quaestio juris‹ – Warum und weshalb sollte ich den anderen als mir gleichgestellt respektieren? – mit einer ›quaestio facti‹, eine[r] [...] faktischen Darstellung der *Conditio humana*.«⁶⁸ Das genannte Alleinsein wird dort überwunden, wo es *sprachlich* fassbar und einer gleichsam unabhängigen Instanz zur Prüfung vorgelegt wird. Entsprechend hält Arendt in ihrer Vorlesung zu Kants politischer Philosophie fest:

»Wenn Sie nicht auf irgendeine Weise kommunizieren und das, was Sie herausgefunden haben, als Sie allein waren, entweder mündlich oder schriftlich der Prüfung durch andere aussetzen können, wird die in Einsamkeit ausgeübte Fähigkeit verschwinden.«⁶⁹

66 Benhabib, Die melancholische Denkerin, 149.

67 Das Handeln selbst birgt für Arendt indes zwei Möglichkeiten, diesen Aporien zu begegnen: die Fähigkeit, zu *verzeihen* (vgl. VA 300–311), und die Fähigkeit, *Versprechen* zu geben (vgl. VA 311–317). Das Verzeihen ist ein Handeln, das »sich auf die Vergangenheit bezieht und ein Geschehenes rückgängig macht, dessen ›Sünde‹ sonst [...] über jeder neuen Generation hängen und sie schließlich unter sich begraben müßte« (VA 302). Demgegenüber ist das Vermögen, Versprechen zu geben und zu halten, auf die »chaotische Ungewißheit alles Zukünftigen« gerichtet, ohne das »noch nicht einmal irgendeine Kontinuität menschlicher Beziehungen möglich wäre, von Beständigkeit und Treue ganz zu schweigen« (VA 302). »Die Fähigkeit zu versprechen ist laut Arendt konstitutiv für Identität, welche in der Beziehung zu Anderen, die Versprechen einfordern und die eigene Identität auf diese Versprechen hin festlegen, generiert wird. Zugleich entlastet die Möglichkeit des Verzeihens Identität, indem sie verhindert, dass diese für immer auf eine bestimmte bereits vergangene Handlung festgelegt wird.« (Rauen, Die Zeitlichkeit, 25.) Zum Motiv des Verzeihens bei Arendt vgl. ausführlich Dürr, Hannah Arendts Begriff. Eine instruktive Einführung und theologische Interpretation sowie Kritik von Arendts Verzeihungs-Verständnis bietet Frettlöh, Der Mensch, 191–199. Die beiden Motive erörtern vergleichend Hetzel/Hetzel, Damit ein Anfang.

68 Benhabib, Identität, 115.

69 Arendt, Das Urteilen, 57.

Während eine Vernunftwahrheit »das Denken des Verstandes« »inspiriert und lenkt«, gibt die Tatsachenwahrheit »der Meinungsbildung den Gegenstand vor« (WP 63). Wenn aber, wie gezeigt, Zeugnisse als Tatsachenwahrheiten verstanden werden können, bedeutet dies, dass Zeugnisse im Verständnis Arendts durchaus Gegenstände politischer Meinungsbildung sind. Sie sind es aber nur, insofern *andere* sie als solche lesen und interpretieren. Die Zeug_innen sind gleichsam zu nahe an dem ihnen Widerfahrenen dran, sie sehen nur ihren Faden, nicht aber das ganze Gewebe.

»Denn was wir unter Wirklichkeit verstehen, ist niemals mit der Summe aller uns zugänglichen Fakten und Ereignisse identisch und wäre es auch nicht, wenn es uns je gelänge, aller objektiven Daten habhaft zu werden. Wer es unternimmt zu sagen, was ist – *legei ta eonta* –, kann nicht umhin, eine *Geschichte* zu erzählen, und in dieser Geschichte verlieren die Fakten bereits ihre ursprüngliche Beliebigkeit und erlangen eine Bedeutung, die menschlich sinnvoll ist.« (WP 89)

Die jeweils Anderen, Vertreter_innen unpolitischer Institutionen, vermögen in ihrer Deutung, d.h. im Einbetten des Zeugnisses in eine Geschichte, eine »Versöhnung mit der Wirklichkeit« (WP 89) zu leisten. Was darum auch bei Arendt aufscheint, ist der Hiatus zwischen Sprache und Erfahrung, von dem auch Gümüşay spricht. Anders als bei ihr wird dieser Hiatus bei Arendt aber aufrechterhalten bzw. lässt er sich nur von den Unbetroffenen überwinden: Nicht die Zeug_innen, die selbst vom Ereignis unmittelbar betroffen sind und als Weiterlebende davon sprechen, vermögen das Widerfahrene in eine sinnhafte und für das gemeinschaftliche Leben entscheidende Erzählung zu betten, sondern die vom Widerfahrnis Unbetroffenen. Sie stehen in einer gewissen Distanz zum Objekt der Erzählung.

Kathrin Morgenstern hat vorgeschlagen, zwei narrative Dimensionen in Arendts Vorstellung des Handelns zu unterscheiden: »das Erzählen der *eigenen* Geschichte, um mit anderen im öffentlichen Raum interagieren zu können ([...] *die agonale Dimension*), und das Erzählen von *fremden* Geschichten, um eine bestimmte politische Erfahrung für künftig Handelnde zu bewahren ([...] *die historiographische Dimension*)«⁷⁰. In Morgensterns Deutung lässt sich das Zeugnis als Ausdruck der agonalen, seine Deutung als historiographische Dimension verstehen. Denn Morgenstern weist nach, dass die Unberechenbarkeiten des Handelns durch die agonale Dimension – individuelles Sprechen ist schrankenlos, unabsehbar und unwiderruflich – »zumindest im Nachhinein durch die historiographische Dimension entschärft [...] [wird, MK]: [...] Um eine echte Kontinuität des Handelns bzw. der damit verbundenen Erfahrung zu gewährleisten, muss er [sc. der Unbetroffene, MK] die Geschichte (*story*) aufnehmen und der Nachwelt überliefern«⁷¹. Anders formuliert: Die Zeug_innen bieten den Stoff des Gewebes, d.h. die *story* für die *his(s)tory/herstory*. Auch Morgenstern votiert darum dafür, dass bei Arendt letztlich diejenigen die Geschichte bewahren, die sie deuten. Dabei betone, so Morgenstern, Arendt die Kontingenz zwischen den beiden: »Erst wenn der Kontingenz

70 Morgenstern, *All sorrows*, 194. Einen ähnlichen Ansatz verfolgt Weißpflug, Erzählen, die das Narrative in Arendts politischem Denken nicht nur als Gegenstand, sondern auch als Methode versteht und deutet.

71 Morgenstern, *All sorrows*, 196.

des Geschehenen ein Sinn zugeschrieben wird [...] kann das *agonal-narrative Handeln* in der Erinnerung überleben und in seiner *historiographisch-narrativen Überlieferung* als Vorbild für neues Handeln dienen.«⁷²

Am Ende der Reflexionen Arendts auf den Frankfurter Auschwitz-Prozess findet sich ein Beispiel, das den Hiatus zwischen Sprache und Erfahrung bzw. zwischen der Deutung des Zeugnisses und dem Akt des Bezeugens darzustellen vermag. Sie erzählt von einer Zeugin aus Miami, die in der Zeitung den Namen eines Angeklagten – Dr. Lucas – las und darum nach Frankfurt reiste. Sie will den Mörder ihrer Mutter und Geschwister von Angesicht zu Angesicht sehen. Im Zeug_innenstand schildert die Frau, wie sie 1944 aus Ungarn in Auschwitz ankam und dabei ein Kind auf dem Arm trug, weil ihre Mutter ihr gesagt habe, Mütter könnten bei ihren Kindern bleiben. Als Dr. Lucas sie sah, so die Zeugin, nahm er ihr das Kind ab und gab es ihrer Mutter. Und Arendt kommentiert:

»Das Gericht weiß sofort die Wahrheit. [...] Die Frau, die anscheinend die Regeln von Auschwitz immer noch nicht kennt – wo alle Mütter mit Kindern unmittelbar nach der Ankunft vergast wurden –, verläßt den Gerichtssaal, ohne zu begreifen, daß sie, die auf der Suche nach dem Mörder ihrer Familie war, dem Retter ihres eigenen Lebens gegenübergetreten war.«⁷³

Während folglich die Zeug_innen zwar etwas erfahren haben, aber deshalb gerade nicht objektiv davon zeugen können, vermögen die Unbetroffenen das Bezeugte zu deuten, weil sie es nicht selbst erfahren haben. Die Zeug_innen büßen gleichsam ihre Glaubwürdigkeit ein, umso weiter sie vom zu Bezeugenden entfernt sind – das ist Arendts Kritik an den Belastungszeugnissen des Eichmann-Prozesses. Die apolitischen Figuren, allem voran die Wissenschaftler_innen der philosophischen Fakultäten mit ihren geschichts- und sprachwissenschaftlichen Abteilungen – die Expert_innen der Geschichte und der Sprache also –, qualifizieren sich gerade durch ihre zeitliche und unbetroffene Distanz zum bezeugenden Ereignis. Indem der Unbetroffene in der Retrospektive den Faden des Zeugnisses im Bezugsgewebe der Geschichte erklärt und deutet, erscheint er als »rückwärts gewandte[r] Prophet« (VA 240).⁷⁴ Das aber bedeutet, dass nicht »das Zeugnis selbst, sondern das, was jeweils daraus »gemacht« wird, [...] politische Schlagkraft [sic!]«⁷⁵ hat. Zeug_innenschaft ereignet sich als rückwärtsgewandte Prophetie der apolitischen Unbetroffenen, die diese sodann zu Politiker_innen macht. Was sowohl bei

72 A.a.O., 203.

73 Arendt, Der Auschwitz-Prozeß, 136.

74 Die Figur der_des rückwärtsgewandten Prophetin_Propheten gleicht, worauf auch Schmidt, Zeugenschaft, 85f., Anm. 224, hinweist, Benjamins Engel der Geschichte. Dieser erkennt als Einziger die Ereignisse der Geschichte in ihrem Zusammenhang, nämlich als »eine einzige Katastrophe« (Benjamin, Über den Begriff, 697). Vom Sturm der Ereignisse rückwärts in die Zukunft getrieben, vermag er jedoch nie einzugreifen. Die Figur in seiner theologisch-politischen Funktion erörtert Greiert, Geschichte. Zu Arendts eigener Auseinandersetzung mit Benjamin vgl. dies., Menschen in finsternen Zeiten, 195–258. Benjamins Engel der Geschichte geht auf Paul Klees *Angelus Novus* zurück. Die allegorischen und exegetischen Bezüge zu Klees Bild in Benjamins Engel hat als Erster Schollem, Walter Benjamin, herausgearbeitet. Eine aktuelle Perspektivierung bietet Di Blasi, Die Überzeichnung.

75 Schmidt, Zeugenschaft, 86.

Emcke als auch bei Gümüşay zusammengehalten wird, nämlich der Konnex zwischen Zeug_innen und Hörer_innen bzw. Interpret_innen, fällt bei Arendt auseinander. In der Vorstellung des Zeugnisses als Teil des Bezugsgewebes menschlicher Angelegenheiten zeigt sich denn sowohl die Stärke als auch die Schwäche des impliziten Zeug_innenschafts-Verständnisses Arendts.

Die Stärke des Arendt'schen Ansatzes liegt darin begründet, dass sie – wie Emcke und Gümüşay – Zeug_innenschaft im politischen Raum als sprachliches Ereignis versteht. Überhaupt vermag Arendt überzeugend nachzuweisen, inwiefern Menschen sich nur im Sprechen auf den gemeinsamen Lebensraum beziehen und diesen stiften können. Indem sie Handeln und Sprechen unauflösbar miteinander verbindet und deren Prämisse in der Pluralität der Menschen lokalisiert, anerkennt Arendt, dass menschliches Zusammenleben maßgeblich von der Vermittelbarkeit individueller Erfahrungen abhängt, d.h. dem, was individuell bezeugt wird. Innerhalb des diskursiven Raums der Politik kommt damit Zeug_innen eine zentrale Funktion zu, insofern sie in ihrem Sprechen nicht nur etwas wiedergeben, sondern eine ›Wahrheit‹ zum Ausdruck bringen. Vor allem aber sind auch bei Arendt die eigentlich Unbetroffenen zur Verantwortung gezogen, insofern die Pluralität als Prämisse der Politik bedingt, dass die vielen Fäden der Zeugnisse zu *einem* Gewebe gehören.⁷⁶ In Arendts Forderung, die Zeug_innen mögen nicht mehr als in 10 Sätzen laut und öffentlich und ohne Pathos sagen, was war, zeigt sich außerdem eine besondere ethische Herausforderung, aber auch ein Schutz der Zeug_innen: Zeug_innenschaft soll im öffentlichen Raum nicht für politische Interessen oder zur Selbstinszenierung missbraucht werden.⁷⁷ In einer von der Freiheit der nahezu uneinge-

76 Die politische Verantwortung resultiert bei Arendt aus ihrem Freiheitsbegriff. Vgl. dazu ihren programmatischen Essay *Die Freiheit, frei zu sein*. Ich habe mich an anderer Stelle ausführlicher mit diesem Essay und Arendts Freiheitsverständnis beschäftigt: Käser, Die Verpflichtung, insbes. 198–204. Arendt versteht Freiheit stets politisch. Im Anschluss an Isaiah Berlin (vgl. ders., Freiheit) unterscheidet Arendt zwischen positiver und negativer Freiheit. Während die negative Freiheit als »Freiheit von« das Frei- bzw. Befreitwerden und -sein von äußeren und inneren Zwängen meint, wird die positive Freiheit als »Freiheit zu« und damit als Zustand gefasst, in welchem die durch die Befreiung erlangte Freiheit auch tatsächlich genutzt werden kann. Für Arendt entscheidet sich alles daran, ob dieser Zustand dazu führt, dass die Möglichkeit einer »Freiheit zu« auch tatsächlich genutzt wird. Das ist der Grund, warum für Arendt Freiheit immer politisch ist bzw. sein muss, um wirkliche Freiheit zu sein. Zwar setzt diese Freiheit sowohl die Befreiung der Individuen und Kollektive von Zwängen als auch die damit geschaffene Tatsache, nicht mehr unfrei zu sein, voraus. Aber solange die Befreiten nicht *aktiv und öffentlich* an der Freiheit partizipieren, sie sich also innerhalb eines öffentlichen Raumes an einem politischen Diskurs beteiligen, ist Freiheit gemäß Arendt nicht eigentlich verwirklicht. Kurzum: In der Arendt'schen Freiheitskonzeption geht es um das »Wir können«, nicht um das »Ich kann«. Solange dieses »Wir können« indes nicht verwirklicht ist, finden sich politisch Handelnde in einer Unruhe wieder: der Unruhe, sich mit unfreien politischen Begebenheiten, Systemen und Strukturen nicht länger zufriedenzugeben, sondern Neues zu schaffen, einen Anfang zu machen. Kurzum: Die Natalität wendet sich hier zur politischen Verantwortung.

77 Vgl. EE 107. In dieser Hinsicht ist Arendts Öffentlichkeits-Verständnis indes wiederholt kritisiert worden, weil es missachtet, dass die Politik selbst Menschen zur Selbstinszenierung nötigt, wenn staatliche Gesetze zur Diskriminierung im Privaten beitragen (vgl. Benhabib, Urteilskraft, sowie Marti, Öffentliches Handeln, 520–523). So stellt etwa Benhabib, Hannah Arendt and the Redemptive Power, 190–196, fest, dass es in Arendts Denken eine Spannung zwischen einer agonistischen

schränkten Meinungsäußerung geprägten Demokratie ist »Arendts Lob des einfachen, ja einfältigen Zeugen«⁷⁸ eine mahnende Erinnerung daran, dass Sprache Macht hat und bis heute von einer Majorität dafür immer wieder instrumentalisiert und gegen Minoritäten ausgespielt wird. Doch insofern dem Zeugnis nur in seiner Deutung durch Unbetroffene politische Wirksamkeit zukommt, lässt es sich fragen, ob es damit letztlich nicht doch wieder zu einem Reden *über* statt *mit* den Zeug_innen kommt, folglich das aufgehoben wird, was Gümüşay als konstitutiv für gerechtes Sprechen bestimmt.

In dieser Hinsicht hat Arendts Zeug_innenschafts-Verständnis etwas Mater- und Paternalistisches, weil es, wie sich insbesondere in ihren Ausführungen zum Eichmann-Prozess zeigt, den Zeug_innen nicht nur vorschreibt, wie sie zu bezeugen haben, sondern sie auch vom Diskurs der Deutung ihres Zeugnisses gleichsam ausschließt. Dass Letzteres in einigen Fällen unvermeidbar ist, weil psychische und sprachliche Barrieren die eigene Interpretation verunmöglichen, ist unstrittig. Aber bei Emcke und Gümüşay kommt die Funktion der Unbetroffenen immer erst an zweiter und damit sekundärer Stelle zum Zug. Auch Arendt würdigt die unersetzbare sprachliche Form des Zeugnisses, wenn sie sie als Tatsachenwahrheiten versteht. Doch der von ihr postulierte Widerspruch von »Wahrheit« und Politik und ihre notwendige Dialektik führen dazu, dass das Zeugnis nur dann politische Schlagkraft hat, wenn es von Unbetroffenen dazu gemacht wird. Die eigene Sprachlogik des Zeugnisses, die auch mal mehr als 10 Sätze sagt und an der Emcke so viel liegt, weil sie Opfer zu individuellen Menschen macht, wird bei Arendt zugunsten des Verstehens der Unbetroffenen eliminiert. Erst im »narrativen Verdinglichungsprozess« der Unbetroffenen »verwandeln sich das nicht-greifbare Handeln, Sprechen und Denken in handgreifliche Taten, Worte und Gedanken«⁷⁹ des öffentlichen Raumes. Die Arendt'sche Zeug_innenschaft kommt für die Betroffenen gleichsam zu spät, oft sogar erst, wenn diese bereits tot sind:

»Im Gegensatz zu allen Herstellungsprozessen, deren Gang vorgezeichnet ist durch die Vorstellung oder das Modell, in deren Besitz der Herstellende sein muß, bevor er sein Werk beginnt, erhellen sich Handlungsprozesse [...] erst dann, wenn das Handeln selbst an seinen Abschluß gekommen ist, *oft wenn alle Beteiligten tot sind.*« (VA 240, Hervorhebung MK.)

Das aber bedeutet, dass sich mit Arendt gerade nicht sagen lässt, dass das Zeugnis der Modus der Gerechtigkeit ist – zumindest nicht für die Betroffenen selbst. Gerechtigkeit gibt es bei Arendt nur in der nachträglichen Deutung, nicht im Vollzug des Bezeugens selbst. Dass das Bezeugen selbst ein hermeneutisches Geschehen sein könnte, hat Arendt nicht im Blick. Zwar bewahrt der Arendt'sche Zeugnisbegriff aufgrund seiner politischen Sprengkraft auch zukünftig Menschen davor, überhaupt von Ungerechtigkeiten zeugen

und einer diskursiven Öffentlichkeit gibt. Während es in Ersterer den Handelnden darum geht, mit Anderen zu konkurrieren und sich durchzusetzen, d.h. der Wettbewerb zählt, hat Letztere ein klar definiertes Ziel, nämlich Freiheit durch *gemeinsames* Handeln herzustellen. Vgl. dazu auch Welz, Freedom, 441–443.

78 EE 106.

79 Gebhardt, Politische Pluralität, 231.

zu müssen. Zeug_innenschaft impliziert hier, dass Unbetroffene gerade auch nach Abschluss eines politischen Diskurses zur Rechenschaft gezogen werden. Doch in der politischen Diskursivierung des Zeugnisses löst sich dieses gleichsam von den Zeug_innen. Ist das legitim? Und überhaupt: Gilt nur dann ein Zeugnis als Zeugnis, wenn es sprachlich versteh-, d.h. deutbar ist? Impliziert Sprache immer eine Deutung? Oder gibt es auch Zeugnisse, die sich nicht deuten lassen – und auch nicht gedeutet werden müssen, gar wollen?