

## **Politisches Denken**

### **Traditionsbruch und Neubeginn bei Hannah Arendt**

**Vollständiger Abdruck der von der TUM School of Governance der Technischen Universität München zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) genehmigten Dissertation.**

**Vorgelegt von  
Linda Ana Sauer**

**Vorsitzender: Prof. Dr. Tim Büthe**

**Prüfende: 1. Prof. Dr. Simon Hegelich  
2. Prof. Dr. Wilhelm Hofmann**

Die Dissertation wurde am 18.01.2019 bei der Technischen Universität München eingereicht und durch die TUM School of Governance am 07.05.2019 angenommen.

## Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung: Arendts Denken zwischen Traditionsbruch und Neubeginn</b>	S. 5
1. <i>Denken ohne Geländer</i>	S. 9
2. <b>Vermassung und totale Herrschaft</b>	S. 18
3. <b>Politische Urteilskraft</b>	S. 25
4. <b>Aufbau, Ansatz und Anliegen der Arbeit</b>	S. 33
<b>Teil A</b>	
<b>Der Traditionsbruch</b>	S. 42
1. <b>Die zerbrochene Einheit von Denken und Sein</b>	S. 49
1.1 <b>Der Zweifel und seine Wirklichkeit</b>	S. 51
1.2 <b>Der Satz vom Grund</b>	S. 53
1.3 <b>Zwischen ‚Verlassenheit‘ und ‚Eigenständigkeit‘</b>	S. 58
1.3.1 <b>Das einsame Urteil</b>	S. 58
1.3.2 <b>Das vermittelte Urteil</b>	S. 63
1.4 <b>Die <i>Neue Wissenschaft</i></b>	S. 67
1.4.1 <b>Der neue Weltbezug</b>	S. 69
1.4.2 <b>Der archimedische Punkt</b>	S. 75
1.4.3 <b>Arendts kritischer Blick</b>	S. 78
2. <b>Hegels letzter Ganzheitsversuch</b>	S. 83
2.1 <b>Die Dialektik und die Suche nach dem Absolutum</b>	S. 84
2.2 <b>Religion oder Geschichte?</b>	S. 92
2.3 <b>Geschichte und Sinn I: Das Urteil der Geschichte</b>	S. 100
2.3.1 <b>Die Beliebigkeit des Notwendigen</b>	S. 103
2.3.2 <b>Der rückblickende Prophet, der keiner sein wollte</b>	S. 110
2.3.3 <b>Der historische Gerichtshof</b>	S. 116
3. <b>Die Revolte gegen die Tradition</b>	S. 124
3.1 <b>Marx' Umkehr</b>	S. 126
3.2 <b>Der Mensch, das gesellschaftliche Tier</b>	S. 131
3.3 <b>Der Raum der Freiheit: Arendt vs. Marx</b>	S. 141
4. <b>Geschichte und Sinn II:</b>	
<b>Der Umgang mit einer zerbrochenen Tradition</b>	S. 150
4.1 <b>Autorität und Tradition: der verlorene Faden der Geschichte</b>	S. 153
4.2 <b>Der Verlust der <i>wahren</i> Maßstäbe</b>	S. 159
4.3 <b>Benjamins ‚Denkbruchstücke‘</b>	S. 164
4.4 <b>Das ‚Wiedererkennen im Andern‘</b>	S. 170

<b>Teil B</b>	
<b>Der Neubeginn</b>	S. 179
1. Was heißt, <i>ohne Geländer</i> denken?	S. 184
1.1 Die Suche nach dem Grund	S. 185
1.2 Die Wissenschaft von den letzten Prinzipien	S. 191
1.3 Das Endlose denken, das endlose Denken	S. 196
1.4 Die subversive Kraft des Denkens	S. 202
2. Was heißt, sich im Denken orientieren?	S. 211
2.1 Die Kluft zwischen Innen und Außen	S. 213
2.2 Kritik der isolierten Vernunft	S. 219
2.3 Der Orientierungssinn	S. 227
2.4 Sprache und Gemeinnsinn	S. 238
3. Emanzipationswege politischen Denkens	S. 247
3.1 Emanzipation und Öffentlichkeit	S. 249
3.1.1 Das sophistische Unternehmen	S. 252
3.1.2 Öffentliche Vernunft	S. 256
3.1.3 Die <i>erweiterte Denkungsart</i>	S. 262
3.2 Das kritische Vermögen	S. 270
3.3 Urteilskraft als politischstes geistiges Vermögen	S. 279
3.3.1 Einbildungskraft I: Die Brücke zwischen Anschauung und Verstand	S. 283
3.3.2 Einbildungskraft II: Die Erschließung des Neuen	S. 289
3.3.3 Der <i>politische Kant</i> : Zu Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘	S. 295
3.3.3.1 Urteilskraft, eine Frage des Geschmacks?	S. 297
3.3.3.2 Die Denkungsart der Zuschauer	S. 302
3.3.3.3 Urteilen ohne Maßstab	S. 309
Schluss: Perspektiven im politischen Denken Hannah Arendts	S. 315
Siglenverzeichnis	S. 329
Literaturverzeichnis	S. 331

„Der Geist wird erst frei, wenn er aufhört, Halt zu sein.“<sup>1</sup>

Franz Kafka

---

<sup>1</sup> Kafka: Die Züräuer Aphorismen (1917-1918), Frankfurt/M. 2006, S. 87.

## **Einleitung: Arendts Denken zwischen Traditionsbruch und Neubeginn**

„Warum ist Hannah Arendt heute Kult?“<sup>2</sup> – eine Frage, die eigentlich nahezu liegen scheint bei einer Philosophin, die vor fast einem halben Jahrhundert gestorben ist, deren Denken und Wirken also in eine Zeit zurückreicht, die von ganz anderen politischen Umständen und Umbrüchen geprägt war und mit unserer heutigen kaum noch viel zu tun haben dürfte. Denn die freiheitlich demokratischen Systeme haben sich, zumindest im Westen, längst durchgesetzt, haben Grundrechte etabliert, die für alle Staatsbürgerinnen und Staatsbürger gleichermaßen gelten und Grundfreiheiten geschaffen, an denen jede und jeder zu gleichen Teilen partizipieren kann. Wir können unsere Staatsvertreterinnen und -vertreter selbst wählen, können unsere Meinung frei äußern, uns versammeln, uns in alle Himmelsrichtungen bewegen, dürfen gläubig sein oder auch nicht, dürfen an den öffentlichen Angelegenheiten partizipieren oder auch einfach Zuhause sitzen bleiben, den PC hochfahren, ein paar Kommentare posten und andere für die Dinge verantwortlich machen. Noch nie war die Freiheit in der Gesellschaft soweit fortgeschritten; und noch nie wurde gleichzeitig individuell so wenig Gebrauch von ihr gemacht. Was hätte wohl Hannah Arendt dazu gesagt? Und warum suchen wir noch heute ihre Antworten? Das wurde auch in einer Radiosendung diskutiert<sup>3</sup>, in der sich die Gesprächspartner relativ schnell einig wurden, dass das Phänomen ‚Arendt‘ bis heute fasziniert; und in der nach relativ kurzer Zeit schon Uneinigkeit darüber entstand, was ihre Faszination eigentlich ausmacht und bis heute andauern lässt. Auf der einen Seite wurde die Ansicht laut, dass Figuren wie Arendt heute fehlten, weil es gegenwärtig kaum noch Personen im öffentlichen Leben gebe, die sich in aller Klarheit und Offenheit über das Geschehen äußerten und sich hierfür auch mit ihrer Person verbürgten; und dass Arendt gerade deshalb so attraktiv bleibe, weil es in der heutigen Zeit einen Mangel an authentisch gelebtem Querdenkertum gebe – gerade innerhalb der akademischen Reihen.<sup>4</sup> Auf der anderen Seite, der akademischen, wurde diese Diagnose schnell verworfen, allerdings nicht durch die Probe aufs eigene Exempel, sondern durch den Versuch, Arendts ‚Popularität‘ wieder abzumildern: so sei Arendt zu Lebzeiten nur einem kleinen Kreis von Intellektuellen bekannt gewesen<sup>5</sup> und der Ruhm, der nach ihrem Tod einsetzte, sei unserer ‚kulturellen

---

<sup>2</sup> So lautete das Thema einer Radiosendung, die am 17.4.2018 im SWR 2 unter dem Titel: *Zeitlos klug. Warum ist Hannah Arendt heute Kult?* ausgestrahlt wurde.

<sup>3</sup> Mit Diskussionsbeiträgen von: Dr. Wolfram Eilenberger, PD Dr. Stefania Maffei, PD Dr. Thomas Meyer. Das Gespräch moderierte Martin Durm.

<sup>4</sup> Diese Position vertrat der Philosoph und Publizist Wolfram Eilenberger.

<sup>5</sup> Was der Tatsache widerspricht, dass ihre Bekanntheit bereits in den 50er Jahren durch ihr Buch über die *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (1951) einsetzte und Arendt spätestens mit Erscheinen der Artikel-

Produktion' geschuldet, also Ausdruck unserer massenmedialen Konsumlust. Hingegen seien in einer Zeit wie der heutigen ‚universelle Intellektuelle' vom Typus Arendt nicht mehr ‚produzierbar'.<sup>6</sup>

Sicher spielen die Möglichkeiten der kulturellen und informationellen Produktion eine entscheidende Rolle bei der Verbreitung von Wissen und bei der Bekanntheit der Personen, die es verkörpern. Ohne den Buchdruck hätte Luther seine Thesen nicht unters Volk bringen können. Ohne die Reformation wäre die Geschichte anders verlaufen, hätte es womöglich keine Aufklärung gegeben, keine Revolutionen, keine Emanzipationskämpfe, keine Demokratisierungsbewegungen. Jedoch: die Technik der Produktion sagt noch nichts über den Inhalt der Produkte oder deren Rezeption aus. Kultur und Politik leben eben nicht nur vom technisch Machbaren und entwickeln sich auch nicht adäquat zu den Leistungsmöglichkeiten ihrer Logistik. Sie bedürfen mindestens ebenso der Inhalte und der Personen, die für diese Inhalte stehen, die für ihre eigenen Inhalte auch einstehen. Arendts Popularität erklärt sich aus der Leidenschaft einer Denkerin, die das verkörpert, worüber sie schreibt und spricht; und die ihr Denken der Öffentlichkeit aussetzt – ohne Rücksicht auf die Wirkung, die es erzielen würde, und ohne davor zurückzuschrecken, auch unangenehme Tatsachen auszusprechen. Hierfür braucht es, wie Wolfram Eilenberger zurecht sagt, „vor allem Mut; und es braucht den Willen, unabhängig zu sein und dafür auch Schmerz auszuhalten“<sup>7</sup>. Arendts Bereitschaft, „dorthin zu gehen, wo es weh tut“<sup>8</sup> und dafür auch öffentliche Polemik zu akzeptieren, fasziniert, weil Authentizität im Denken, Sprechen und Handeln ansteckend wirkt; und weil das Authentische nicht selbstverständlich ist, auch nicht dort, wo es als grundlegend erfahren wird. Gerade die heutige Zeit kann davon viel berichten. Denn der Konformismus ist keineswegs ein Phänomen, das sich erübrigt hat mit Absterben der totalitären Regime. Strukturell scheint die politische und rechtliche Freiheit einen globalen Siegeszug zu feiern. Individuell jedoch ist sie in vielen und entscheidenden Bereichen noch nicht zu den Grenzen ihrer Möglichkeiten vorgedrungen. Denn die Menschen agieren auch heute nicht nach rein selbstgewählten Vorstellungen und Motiven, mag die Gesellschaft noch so individualistisch genannt werden. Zeiten der kulturellen Überproduktion, in der alles hör- und sichtbar wird, von allen geteilt, kommentiert, geliked

---

Serie über den Eichmann-Prozess in der renommierten US-Zeitschrift *The New Yorker* und dem kurz darauf erschienenen Buch *Eichmann in Jerusalem* (1963) zur öffentlichen Intellektuellen avancierte.

<sup>6</sup> Diese Position vertrat Stefania Maffei, Privatdozentin am Institut für Philosophie an der Freien Universität Berlin. Ihre These jedoch widerspricht sich schon allein dadurch, als sich heutige Intellektuelle häufig als ‚Universalgelehrte' positionieren und zu nahezu allem die ‚richtigen' Antworten parat haben (sollen), wengleich dies zum großen Teil auch dem medialen Erwartungsdruck geschuldet ist.

<sup>7</sup> Eilenberger im Interview zum Thema: *Zeitlos klug. Warum ist Hannah Arendt heute Kult?*, SWR 2, 17.4.18.

<sup>8</sup> Eilenberger: a.a.O.

oder disliked werden kann, dadurch also immer mehr vom Urteil der Mehrheit und von quantitativen Bemessungskriterien abhängig gemacht wird, erschweren den gelassenen Blick auf die Dinge, dadurch auch das unverstellte Selbstsein.

Zweifellos schafft die Ära des Digitalen durch erweiterte Wissens-, Handlungs- und Kommunikationsräume auch neue, bislang noch ungeahnte und ungenutzte, Möglichkeiten der individuellen wie kollektiven Selbstentfaltung. Gleichzeitig aber erzeugt sie auch neue Formen der Abhängigkeit – von Strukturen, Phänomenen und sozialen Determinanten, die keineswegs allein der eigenen Kontrolle und Durchsicht unterstehen. Denn sie schafft aus sich selbst heraus keine kritische Distanz zu sich oder den Dingen, die sie transportiert. Hierzu bedarf es der kritischen Öffentlichkeit, die wiederum von den politischen Subjekten abhängt, die in ihr leben und handeln. Ohne kritische Distanz und ohne die Möglichkeit der Selbstreflexion geht aber auch die Fähigkeit verloren, sich zeitweise zurückzuziehen, innezuhalten und die Dinge ‚von außen‘ zu betrachten. Und wo diese fehlt, dort können auch keine eigenen Ansichten, Interessen und Haltungen mehr ausgebildet und artikuliert werden, dort schwindet auch die Möglichkeit, *unterschiedliche* Ansichten innerhalb der Gesellschaft zur Geltung zu bringen und gemeinsame Formen des Umgangs zu suchen. Wo alles gleich wird, dort entsteht kein Gefühl mehr für Verschiedenheit und für individuelle Eigenheit – welche beide Ausdruck ein und derselben Sache sind: nämlich einer Welt, die wie Arendt sagt, „verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird“, da sie „nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven“<sup>9</sup> existieren kann.

Die Balance zwischen dem, was ein Subjekt in seiner Individualität ausmacht und dem, was innerhalb der Gesellschaft zwischen den Vielen und Verschiedenen entsteht und dadurch zum öffentlich-gemeinsamen Interesse wird, kennzeichnet ein selbstreflexives und selbstbewusstes Gemeinwesen. Es schafft die Grundlage für eine Gesellschaft, die sich nicht selbstgefällig als den Endpunkt ihrer eigenen Entwicklung ansieht, sondern selbst-aufklärend bleibt und gerade hieraus Impulse für ihre Weiterentwicklung, Impulse für ihre Neuanfänge, bezieht.

Die Fähigkeit des Neubeginns ist auch ein Grundappell im Denken Hannah Arendts, das, wie Oliver Marchart attestiert, ein „*Denken des Anfangs*“ ist und „seinen Ausgang von der wundersamen Erfahrung [nimmt], dass es möglich ist, einen Anfang zu machen“<sup>10</sup>. Dieses Anfangsdenken hebt sich nicht nur von der traditionellen politischen Philosophie und ihrer „*Anfangsvergessenheit*“<sup>11</sup> ab, die es stets verkannte, „den Menschen auf seine ‚Gebürtlichkeit‘

---

<sup>9</sup> Arendt: VA, S. 73.

<sup>10</sup> Marchart: Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien 2005, S. 17.

<sup>11</sup> Marchart: Neu beginnen, a.a.O., S. 17.

hin anzusprechen“<sup>12</sup> und stattdessen lieber die Sterblichkeit ins Zentrum der Reflexion stellte.<sup>13</sup> Es macht durch die Betonung der *Natalität* zugleich auch ein entscheidendes Faktum menschlichen Daseins geltend: nämlich die Fähigkeit, sich Neues zu erschließen, ausgetretene Pfade zu verlassen und Initiative zu zeigen. „Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist“, so Arendt, „können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“<sup>14</sup> Die Fähigkeit zum Anfangen-Können erfordert Mut. Denn jeder Anfang birgt Risiken, ist gekennzeichnet durch Entwicklungen und Erfahrungen, die nicht vorhersehbar sind. Zum Anfangen gehört aber auch Vertrauen – zu sich selbst und zu einer Welt, in der man solche Anfänge riskieren muss, der gegenüber man offenbleiben muss und sich auch selbst öffnen, sich zeigen, muss.

Hannah Arendt hat solche Neuanfänge gewagt, auch aus der Notwendigkeit heraus, die Philosophie und mit ihr das Denken, Urteilen und Handeln nach dem Traditionsbruch<sup>15</sup> auf eine neue Grundlage zu stellen. Denn, wo der Faden der Tradition gerissen ist, dort überzeugen die herkömmlichen Annahmen und Ansichten nicht mehr, dort können sie den realen Geschehnissen nichts mehr entgegen, weil, wie Arendt sagt, „Denken und Wirklichkeit auseinandergedriftet sind“ und „die Wirklichkeit für das Licht des Gedankens undurchlässig geworden ist“<sup>16</sup>. Dort kann man sich also nur noch in die *Brüche* und Zwischenräume<sup>17</sup> stellen, das Konkrete in den Blick nehmen und die Ereignisse an sich selbst beurteilen – ohne letzte Wahrheiten darin zu finden oder endgültige Antworten darauf zu geben.

Vielleicht ist Hannah Arendt ja gerade deswegen heute Kult – weil sie vorgeführt hat, dass zum Anfangen-Können Mut gehört und dass dazu Vertrauen erforderlich ist, in sich selbst und in eine Welt, in der man lebt, denkt und handelt. Und weil sie dies zu einer Zeit gewagt hat, in der es keineswegs selbstverständlich war, dass sich eine Philosophin öffentlich zu Wort meldet. Denn weder gab es damals sonderlich viele Philosophinnen noch ein besonders großes Verständnis dafür, dass das Denken in die Öffentlichkeit gehört und sich an dem

---

<sup>12</sup> Arendt: ÜR, S. 276.

<sup>13</sup> In der philosophischen Tradition hatte die ‚Sterblichkeit‘ stets Vorrang vor der ‚Gebürtlichkeit‘: das Sein wurde also auf das existentielle Faktum der ‚Mortalität‘ ausgelegt, der gegenüber die ‚Natalität‘ in den Hintergrund rückte. Am prägnantesten wird das Sein beim frühen Heidegger als ‚Dasein zum Tode‘ gedeutet, vgl. Heidegger: *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1979.

<sup>14</sup> Arendt: VA, S. 215.

<sup>15</sup> Der geistesgeschichtlich bereits zu Beginn der Neuzeit einsetzte und realpolitisch mit der Nazi-Herrschaft und dem Ausrottungsprogramm am europäischen Judentum besiegelt war.

<sup>16</sup> Arendt: VZ, *Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 10.

<sup>17</sup> Arendt hat dies im doppelten Sinne vollzogen: Sie hat sich, akademisch gesprochen, zwischen alle Stühle gesetzt; und politisch gesprochen dort hingestellt, wo die meisten nicht ‚ohne Geländer‘, d.h. ohne allgemeine Prinzipien, Ideologien, Programme und Doktrinen, stehen konnten: in den *Brüchen* des 20. Jahrhunderts.



ausformen muss, was Kant seinen „öffentlichen Gebrauche“<sup>18</sup> nannte. Arendt hat das, was sie über ihren Lehrer Karl Jaspers schrieb, selbst exemplarisch vorgelebt: dass nämlich die Humanität nie in der Einsamkeit gewonnen werde und nie dadurch, dass einer sein Werk der Öffentlichkeit übergebe, sondern nur dadurch erreicht werden könne, dass jemand sein Leben und seine Person mit in das ‚Wagnis der Öffentlichkeit‘ nehme.<sup>19</sup> Ein solches Wagnis ist Arendt zeitlebens immer wieder eingegangen, hat sich in die historischen Brüche gestellt und in die philosophischen Lücken begeben, und hat dabei gezeigt, dass es im Denken nicht darum geht, den Faden wieder aufzunehmen, sondern darum, sich auf neue Wege zu begeben und daraus neue Einsichten zu gewinnen.

### 1. Denken ohne Geländer

Was Heidegger einmal von der Philosophie sagte, dass sie im Wesentlichen *unzeitgemäß* sei, weil sie zu jenen Dingen gehöre, deren Schicksal es bleibe, nie einen unmittelbaren Widerklang in ihrem jeweiligen Heute zu finden<sup>20</sup>, lässt sich auch von Arendts Denken sagen. Und das, obwohl ihre Sache gerade nicht das metaphysische, von allen zeitlichen Gegebenheiten bereinigte Denken war, und obwohl sie selbst auch nicht als *Philosophin*, sondern ausdrücklich als *Politische Theoretikerin* verstanden werden wollte<sup>21</sup>. *Unzeitgemäß* ist es eher deshalb, als es zwar in seiner eigenen Zeit wurzelte und an diese gebunden blieb „wie der Kreis an seinen Mittelpunkt“<sup>22</sup>, allerdings nie den einfachen *Widerklang* darin suchte, nicht nach aktuellen Trends ging oder gängigen Meinungen entsprach. Es ging ihr nicht darum, wie Paolo Flores d’ Arcais bemerkt, mit „ihrer Epoche Frieden zu schließen“, sondern eher „die Widersprüche bis zum Ende zu durchdenken“<sup>23</sup> und ihre eigenen Schlüsse daraus zu ziehen. Alles „Denken“, so Arendt, erwächst „aus Geschehnissen der lebendigen Erfahrung“ und muss an sie „als die einzigen Wegweiser gebunden bleiben, mit deren Hilfe man sich orientieren kann“<sup>24</sup>.

---

<sup>18</sup> Kant: WA, A 485.

<sup>19</sup> Vgl. Arendt: MZ, Laudatio auf Karl Jaspers, S. 92.

<sup>20</sup> Vgl. Heidegger: Einführung in die Metaphysik (1935), Tübingen 1957, S. 6.

<sup>21</sup> So Arendt im Interview mit Günter Gaus von 1964. Die entschiedene Zurückweisung wiederholt sie später auch in der Einleitung zu ihrem Spätwerk *Vom Leben des Geistes*: „Weder kann noch möchte ich als ‚Philosoph‘ gelten oder zu denen gezählt werden, die Kant nicht ohne Ironie die ‚Denker von Gewerbe‘ nannte.“, Arendt: LG I, S. 13.

<sup>22</sup> Arendt: VZ, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 10.

<sup>23</sup> Paolo Flores d’ Arcais: Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt., Frankfurt a.M. 1993, S. 6.

<sup>24</sup> Arendt: VZ, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 18.

Die Dinge dabei nicht so zuzubereiten, dass alles Konkrete, Einmalige und Unvorstellbare in ihnen verloren geht, sondern sie im Gegenteil in ihrer Besonderheit erfassen, sie als *Wegmarken* und Einschnitte aufzufassen, um schließlich auch das „erschütternde der Wirklichkeit und das Schockhafte der Erfahrung“<sup>25</sup> noch verstehen zu lernen, war ihr Anliegen als Intellektuelle und als Politische Theoretikerin. „Begreifen bedeutet“, schreibt sie im Vorwort zu ihrer großen Totalitarismus-Studie, „[...] die Last, die uns durch die Ereignisse auferlegt wurde, zu untersuchen und bewusst zu tragen und dabei weder ihre Existenz zu leugnen noch demütig sich ihrem Gewicht zu beugen [...]“.<sup>26</sup> Ein solches Begreifen muss den Ereignissen „aufmerksam und unvoreingenommen“<sup>27</sup> gegenüber treten, kann sie weder bestreiten, noch alles Geschehen für notwendig und unabänderlich erklären. „Arendt war als Intellektuelle ein ‚Knotenpunkt‘ im politischen Denken des 20. Jahrhunderts“, so Jürgen Goldstein, und als solche „verfügte sie nicht frei über die Themen, denen sie sich zuwandte, sondern ließ sich von den denkerischen Aufgaben ihrer Zeit gleichsam in Beschlag nehmen.“<sup>28</sup> So bleiben es also immer die konkreten Gegebenheiten, die Themen ihrer Epoche, die Arendt zum Nährboden der geistigen Reflexion wurden und auf die sie entsprechend zu reagieren suchte. Dass Arendt dabei stets unabhängig und unkorruptierbar blieb, mache nach Goldstein die Attraktivität, zugleich aber auch die Schwierigkeiten aus, die man im Rahmen der politischen Philosophie mit ihren Werken haben mag.<sup>29</sup> Denn es ist gerade jene Freiheit, die sie selbst im Denken beansprucht und die sie auch ihren Lesern zumutet. In der „Unbedingtheit des Denkens“ habe Arendt, so Joachim Fest, „von vielen Seiten Anstoß erregt“ und sich nicht nur „Gegner, sondern häufig sogar Feinde gemacht“<sup>30</sup>. Aber gerade die Unbedingtheit im Denken war für Arendt der einzige Weg, „die reine Präsenz des Lebens zu realisieren“<sup>31</sup>, wie es Volker Spierling charakterisiert, und so ginge es ihr zunächst auch nicht um Theorien *über* das Denken, wie er ergänzt, nicht um Gedachtes oder Wissbares, sondern um die direkte Erfahrung der eigenen geistigen Lebendigkeit.<sup>32</sup>

„Denken ohne Geländer“<sup>33</sup> – wie sie selbst es nannte – ohne die Bindung an bereits Vorliegendes oder Überkommenes, wurde nicht nur zu ihrem eigenen Markenzeichen,

---

<sup>25</sup> Arendt: EU, S. 25.

<sup>26</sup> Arendt: EU, S. 25.

<sup>27</sup> Arendt: EU, S. 25.

<sup>28</sup> Goldstein: *Perspektiven politischen Denkens*, Göttingen 2012, S. 18.

<sup>29</sup> Vgl. Goldstein: a.a.O., S. 18.

<sup>30</sup> Fest: *Begegnungen* (Hannah Arendt), Reinbek b. Hamburg, 3. Aufl., 2009, S. 178.

<sup>31</sup> Spierling: *Kleine Geschichte der Philosophie. Große Denker von der Antike bis zur Gegenwart* (Hannah Arendt), München 2004, S. 337.

<sup>32</sup> Vgl. Spierling, ebd.

<sup>33</sup> Arendt: IWW, S. 113.

sondern gleichsam zum Ausgangspunkt für ein posttraditionalistisches und antimetaphysisches Denken, ein Denken, das sich ohne Maßstäbe, allgemeine Glaubenssätze und umfassende Prinzipien gleichsam frei und eigenständig in der Welt zu bewegen und zu orientieren sucht. Arendts Denken ist „ein Denken zwischen den Stühlen, d.h. zwischen den herrschenden geistigen Schulen und Strömungen ihrer Zeit“<sup>34</sup>, so Kurt Sontheimer. Es ist unangepasst und eigenwillig, sofern es sich von keinen Moden und Denkrichtungen beherrschen lässt und sich an keine Lager und Lehren bindet; und es ist „risikobereit“<sup>35</sup>, weil es sich als etwas Vorläufiges und Unabgeschlossenes begreift, als eine *Übung im politischen Denken*, die Erfahrung darin zu erwerben sucht, „wie man denkt“ und keine Vorschriften darüber geben möchte, „was gedacht werden soll oder welche Wahrheiten hochzuhalten wären“<sup>36</sup>, wie sie selbst kommentiert.

Ihr Stil entsprang dabei keiner intellektuellen Laune, die um jeden Preis zu provozieren sucht. Vielmehr trug er der Tatsache Rechnung, dass am Ende der Tradition, die „mit dem Fortschreiten der Moderne immer fadenscheiniger geworden ist“<sup>37</sup>, auch das Kontinuum zerfallen ist, anhand dessen man sich noch am Vergangenen orientieren konnte – an der Autorität der Überlieferung, an gewohnten Denk- und Urteilsweisen, an tradierten Normen und Wertvorstellungen. Ein solcher Bruch ereignete sich für Arendt in zweierlei Hinsicht: zum einen innerhalb der abendländischen Tradition politischen Denkens, die mit Platon begonnen und mit Karl Marx ihr definitives Ende gefunden habe<sup>38</sup>; zum anderen im Bereich des Öffentlich-Politischen, im Aufkommen der totalitären Bewegungen in den 1930er und 1940er Jahren, mit denen eben nicht nur eine *neue Idee* in die Welt getreten sei, sondern die den „totalen Zusammenbruch aller geltenden moralischen Normen im öffentlichen und privaten Leben“<sup>39</sup> markierten. Arendts Denken ist diesem zweifachen Umstand geschuldet, ist aus der Erfahrung des Totalitarismus erwachsen und aus der Bewusstwerdung, dass die Tradition des politischen Denkens den realen Verhältnissen nichts mehr entgegen konnte, dass sie das schier Unmögliche weder erklären konnte noch es mit herkömmlichen Kategorien begreifen ließ. Wenn also, wie Waltraud Meints konstatiert, das „Ereignis der totalen Herrschaft [...] den geschichtlichen Referenzpunkt [bildet], der bei Arendt zugleich zum

---

<sup>34</sup> Sontheimer: Hannah Arendt, München 2006, S. 10.

<sup>35</sup> Goldstein, a.a.O., S. 31.

<sup>36</sup> Arendt: VZ, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 18.

<sup>37</sup> Arendt: VZ, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 17.

<sup>38</sup> Vgl. Arendt: VZ, Tradition und die Neuzeit, S. 23.

<sup>39</sup> Arendt: ÜB, S. 14.

philosophischen Ausgangspunkt für einen Begriff des Politischen wird“<sup>40</sup>, dann werden Arendts politische wie theoretische Motive verständlich: sie betreffen zum einen, so Meints, „die ebenso unermüdliche wie vergebliche Anstrengung, das Unbegreifliche der Katastrophe des 20. Jahrhunderts zu begreifen; zum anderen die schonungslose Demontage der philosophischen Tradition [...]“<sup>41</sup>. *Vergeblich* jedoch, wie Meints annimmt, ist Arendts Versuch, auch das Unbegreifliche noch zu begreifen, sicher nicht gewesen, zumindest nicht insofern, als darin nicht nur eine Absicht, sondern zugleich auch eine eigene Methodik begründet liegt. Wie Arendt bereits in den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* festhält, geht es ihr nicht um eine Erklärung des Totalitarismus, sondern darum, „zu versuchen, das wesentlich Neue, das nämlich, was diese Herrschaft wirklich zu einer totalen Beherrschung macht, in den Blick zu bekommen“<sup>42</sup>. Ihr Vorgehen konzentriert sich auf den Versuch, „die Elemente zu analysieren und ihre geschichtlichen Ursprünge zurückzuverfolgen“<sup>43</sup> – ohne darüber hinwegzusehen, dass das spezifisch *Neue* nicht mehr aus „dem Kontinuitätszusammenhang unserer Geschichte“<sup>44</sup> abgeleitet werden kann. In historischen Krisenzeiten geraten herkömmliche Erklärungsmuster ins Wanken, sie verlieren ihre Deutungskraft für das Verständnis von Wirklichkeit, für das Bild einer geschichtlich geprägten Welt. Geschichte lässt sich dann nicht mehr als Sammelplatz von Ursache-Wirkungs-Mechanismen verstehen, ist nicht mehr aus Kausalzusammenhängen heraus begreifbar. In der Methodik Walter Benjamins hat Arendt solch „neue Wege für den Umgang mit der Vergangenheit“<sup>45</sup> vorgezeichnet gesehen und erkannt, dass gerade dort, wo das Kontinuum der Geschichte auseinanderfällt, auch ein neues Narrativ entsteht. Er führt zu einem fragmentierten und gebrochenen Umgang mit Geschichte, lässt sie nicht mehr als zusammenhängendes Ganzes erkennen, sondern eher als eine Abfolge einzelner Ereignisse, als Baukasten, aus dem sich einzelne Geschichten ergeben. *Verstehen* lassen sich die Dinge nur noch dort, wo sie als konkrete Ereignisse zum Vorschein gebracht werden, wo sie in ihrer Besonderheit erfasst und als Kristallisationspunkte ihrer Zeit gesehen werden. So identifiziert Seyla Benhabib in Arendts philosophischer Intention zwei Stränge: Zum einen die Methode der fragmentarischen Geschichtsschreibung, die von Walter Benjamin inspiriert sei; zum anderen die der Phänomenologie, die von Husserl und Heidegger komme und die das

---

<sup>40</sup> Meints: Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts, Bielefeld 2011, S. 11.

<sup>41</sup> Meints: Partei ergreifen im Interesse der Welt, a.a.O., S. 12.

<sup>42</sup> Arendt: EU, S. 946.

<sup>43</sup> Arendt: EU, S. 946.

<sup>44</sup> Arendt: EU, S. 947.

<sup>45</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 85.

Gedächtnis als die mimetische Erinnerung an die verlorenen Ursprünge der Phänomene begreife, wie sie in manchen elementar menschlichen Erfahrungen enthalten sei.<sup>46</sup> Das Einzelne und Originäre aus der Geschichte herausbrechen, bedeutet dabei nicht, „zur Erneuerung abgelebter Zeiten beizutragen“<sup>47</sup>, sondern die Schichtungen der Überlieferung nach und nach abzutragen, um das Ereignishafte der Geschichte in Form von „Denkbruchstücken“ in die Gegenwart zu befördern.

Wo der Faden der Tradition gerissen ist, dort treten auf einmal Fragen und Probleme auf, für die es keine einfachen Lösungen und keine gesicherten Antworten mehr gibt. Dort muss man wagen, so zu denken, „als wenn niemand zuvor gedacht hätte“ und erst danach anfangen, „von den anderen zu lernen“<sup>48</sup>. Dort gilt es also, sich *ohne Geländer* zu halten und sich ohne gesichertes Regelwerk oder allgemeine Standpunkte auf alternative Wege zu begeben – Wege, die zu den Phänomenen selbst führen und das spezifische Neue in ihnen freizulegen suchen, ohne einem utopischen Zukunftsglauben anheimzufallen oder sich ins Altvertraute des Vergangenen zu flüchten.

So hält Benhabib denn auch die „Standardauffassungen“ vieler Arendt-Rezeptor(inn)en für fehlgegriffen, die sie als nostalgische Denkerin disqualifizieren und ihr Denken als antimodern bezeichnen, sofern es die griechische ‚Polis‘ zur *essentiellen* politischen Erfahrung nahm.<sup>49</sup> Arendts Denken orientierte sich jedoch nicht an einem *essentialistischen* Begriff des Politischen, sondern an einem *phänomenologischen*.<sup>50</sup> Ausgangspunkt bleibt die Erfahrung, bleiben die konkreten politischen Ereignisse, die nicht losgelöst von ihren zeitlichen Umständen und strukturellen Gegebenheiten erfasst werden können. „Es gibt [...] keine eigentlich politische Substanz“, schreibt Arendt in *Was ist Politik?* und folgert: „Politik entsteht im Zwischen und entsteht als der Bezug.“<sup>51</sup> Insofern kann es im Politischen weder darum gehen, eine immanente Essenz zu finden, die unabhängig von den Menschen existiert, die an der Politik mitwirken; noch darum, die Essenz *des* Menschen zu definieren, um von hier aus Rückschlüsse über eine von dieser Essenz bestimmte Politik zu ziehen. Denn es ist ja gerade das „Faktum der Pluralität“, die Tatsache, dass eben „nicht ein Mensch, sondern viele

---

<sup>46</sup> Vgl. Benhabib: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt a.M. 2006, S. 159.

<sup>47</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 97.

<sup>48</sup> Arendt: IWV, S. 113.

<sup>49</sup> Vgl. Benhabib: Hannah Arendt, a.a.O., III.

<sup>50</sup> Dies bescheinigt u.a. auch Katrin Wilke, welche Arendts Denken als „antifundamentalistisch“ charakterisiert, sofern es sich gerade „überzeitlichen und übersituativen Setzungen von positiven Normen“ widersetze. Vgl. Wilke: Hannah Arendt - Denken in finsternen Zeiten, in: Ethik des Denkens, hg. v. Hans-Martin Schönherr-Mann, München 2000, S. 181.

<sup>51</sup> Arendt: WP, S. 11.

Menschen<sup>52</sup> am Politischen beteiligt sind, was der Möglichkeit entgegenläuft, das Wesen *des* Menschen – als Einzelwesen oder als schlichte Vervielfältigung eines Urmodells – begrifflich zu fassen. „Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus außerhalb des Menschen“<sup>53</sup>, so Arendt, und etabliert sich als ein „Gewebe menschlicher Bezüge“<sup>54</sup>. Weder *die* Politik noch *der* Mensch können unabhängig voneinander begriffen werden, unabhängig von räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten, von konkreten Ereignissen und daraus resultierenden Erfahrungen. So sieht auch Delbert Barley bei Arendt nicht den Versuch begründet, Aussagen über ein allgemeines ‚Wesen‘ des Menschen zu treffen – denn gerade die philosophische Abstraktion sei ihr fremd geblieben – als vielmehr, die irdischen Bedingungen menschlichen Seins aufzuzeigen.<sup>55</sup> Um was es ihr dabei geht, beschreibt sie selbst in der *Vita activa*<sup>56</sup>: nämlich zu analysieren, an welche Grundbedingungen Menschen gebunden sind und welche Grundtätigkeiten ihnen entsprechen.<sup>57</sup>

Arendts Vorgehen entspringt also nicht der „Wesenshuberei“, wie ihr von akademischer Seite bisweilen zum Vorwurf gemacht wurde<sup>58</sup>, sondern ist vielmehr vom existenzphilosophischen Ansatz geprägt, den sie, ausgehend von Heidegger, jedoch umkehrt: nicht die *Sterblichkeit*, sondern die *Natalität* stellt sie ins Zentrum ihrer Reflexion; nicht die Beschränktheit menschlicher Existenz<sup>59</sup> – als die Wand, gegen die er fortwährend stößt, während er versucht, sie einzureißen – ist ihr theoretischer Ausgangspunkt, sondern die Möglichkeiten, die daraus erwachsen. Der Mensch hat sich nicht selbst erschaffen und kann über den Lauf der Dinge nicht völlig autonom entscheiden. Darin aber liegt zugleich seine *Freiheit* begründet, im Vermögen der Spontaneität, nämlich zu handeln und etwas Neues zu beginnen – ohne zu

---

<sup>52</sup> Arendt: VA, S. 19.

<sup>53</sup> Arendt: WP, S. 11.

<sup>54</sup> Arendt: VA, S. 225.

<sup>55</sup> Vgl. Barley: Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk, Freiburg/ München 1990, S. 85 ff.

<sup>56</sup> So der Titel eines ihrer Hauptwerke von 1958.

<sup>57</sup> Darunter fallen für sie das *Arbeiten*, das dem biologischen Prozess des menschlichen Körpers entspricht und sich im Kreislauf von Wachstum, Stoffwechsel und Verfall bewegt. Ferner das *Herstellen*, das eine künstliche Welt von Dingen produziert, damit eben genau jene Gegenständlichkeit und Objektivität anstrebt, welche das einzelne Leben in seiner Endlichkeit und Vorläufigkeit nicht hat. Schließlich das *Handeln*, das den Einzelnen in eine Mitwelt einfügt, die er nicht alleine, sondern gemeinsam mit anderen bewohnt – andere, die von ihm verschieden sind. (Vgl. Arendt: VA, S. 16). „Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *vita activa*, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen Menschen abspielt“ und die „Grundbedingung, die ihr entspricht, ist das Faktum der Pluralität“ (VA, S. 17). Aus der Pluralität entspringt zugleich die *Individualität*, dass Menschen einander nicht gleichen, dass es nicht *den* Menschen gibt, weil die Existenz etwas Einmaliges ist, was nicht adäquat kopiert oder reproduziert werden kann.

<sup>58</sup> Vgl. Young-Brühl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, 4. Aufl., Frankfurt/ M. 2015, S. 553.

<sup>59</sup> Als ein *Dasein zum Tode*, das seine existentielle Bedingtheit auf seine Sterblichkeit bezieht und alle Wesensmerkmale auf diese zeitliche Grundlage stellt. Die Zeitlichkeit wird damit zum eigentlichen Seinsgrund: sie bildet und bedingt die Existenz in allem, was sie denkt, tut, hofft, begehrt etc. Diese Konzeption vertritt u.a. der frühe Heidegger in *Sein und Zeit* (1927).

wissen, was daraus folgt.<sup>60</sup> Handeln entzieht sich sowohl der Determiniertheit geschichtlicher Abläufe wie auch der Voraussagbarkeit menschlichen Tuns, weil es vom „Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht“<sup>61</sup>, so Arendt. Aktualisieren kann es sich nur in einer Welt der Kontingenz und Pluralität, sofern man zum Handeln immer anderer bedarf, mit denen man etwas initiieren kann, was nicht schon im Beginn vorgezeichnet liegt. So bleiben es die *Ereignisse* einer von konkreten Personen erhandelten Welt, die Arendt zum Ausgangspunkt des Politischen nimmt – als Bedingung *durch* und *für* Politik.<sup>62</sup> Und sie werden gleichsam zum Ausgangspunkt ihrer theoretischen Überlegungen: Ereignisse zu erinnern und als konkrete Geschichte(n) zu begreifen, bleibt ihr methodischer Schlüssel zum Verstehen der *Wirklichkeit*.

Arendt geht bei der Untersuchung politischer Phänomene „davon aus, dass jedes von ihnen wesentliche Eigenschaften habe und dass diese Eigenschaften auch erkennbar seien“<sup>63</sup>, wie Elisabeth Young-Brühl festhält. Dass Arendt dabei Phänomene teilweise (im Sinne Max Webers) *idealtypisch* zugespitzt hat, liegt weniger an einer „metaphysischen Einstellung“<sup>64</sup> gegenüber der Wirklichkeit und entspringt nicht der Verlegenheit, mithilfe von Wirklichkeitsschablonen einen neuen Maßstab für alles Gegebene zu finden. Denn, wie Frank Hermenau zurecht sagt, haben solche „Idealtypen“ oder „historischen Modelle“ keine „absolute oder zwingende, sondern nur begrenzte Gültigkeit.“<sup>65</sup> Sie haben eher die Funktion von Beispielen<sup>66</sup>, dienen damit also der Erweiterung unseres eigenen begrenzten Erfahrungshorizonts.<sup>67</sup>

Ferner versucht Arendt durch sprachliche Zuspitzung jenen Kern freizulegen, der über die Qualität und Beschaffenheit des Geschehenen Auskunft gibt; der also auch begreifen lässt, in welchen Kontext sie eingelassen sind und was damit verbunden ist. Aus den *Wirklichkeitselementen* wiederum erschließt sich für Arendt der *Sinn*, der das Geschehene

---

<sup>60</sup> Die Fokussierung auf den Anfang, damit einhergehend auf das Vermögen, immer wieder neu anzufangen, steht bei Arendt im Zentrum der politischen Philosophie und hebt sie von der gesamten Tradition abendländischen Denkens (mit Ausnahme von Augustinus und Kant) ab. Dies konstatiert u.a. Oliver Marchart, der das Anfangenkönnen als grundlegendes Postulat des Arendtschen Denkens bezeichnet und vor diesem Hintergrund ihre Politische Theorie (Spontaneität, Handeln, Pluralität) nachzeichnet. Vgl. Marchart: Neu beginnen, a.a.O., S. 17 ff.

<sup>61</sup> Arendt: VA, S. 216.

<sup>62</sup> Den Stellenwert des Handelns sehen u.a. Oskar Negt und Oliver Marchart als zentral in der Philosophie Arendts. Vgl. Negt: Zum Verständnis des Politischen bei Hannah Arendt, in: Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt a.M. 1993, S. 55 ff. und Marchart: Neu beginnen, a.a.O., S. 23 ff.

<sup>63</sup> Young-Brühl: Hannah Arendt, a.a.O., S. 552.

<sup>64</sup> Young-Brühl: Hannah Arendt, a.a.O., S. 553.

<sup>65</sup> Hermenau: Urteilkraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilkraft, Lüneburg 1999, S. 20.

<sup>66</sup> Siehe hierzu die Kapitel 3.3.1, 3.3.2 zur *Einbildungskraft* sowie das Kapitel 3.3.3.3 *Urteilen ohne Maßstab*, in denen auf die Rolle der *exemplarischen Gültigkeit* eingegangen wird.

<sup>67</sup> Vgl. Arendt: VZ, Kultur und Politik, S. 282.

verstehen lässt, ohne es essentialistisch zu überhöhen. Sinn vielmehr kann nur sprachlich erschlossen und vermittelt werden, kann nur durch Sprache verständlich gemacht und ausgedrückt werden. „Denn was immer Menschen tun, erkennen, erfahren oder wissen, wird sinnvoll nur in dem Maß, in dem darüber gesprochen werden kann“<sup>68</sup>, wie Arendt schreibt. Und so „bildeten Wörter einen guten Ausgangspunkt“, wie Young-Brühl festhält, „und zwar nicht, weil die begriffliche Sprache das Phänomen irgendwie direkt enthüllt, sondern weil, wie Heidegger behauptete, Wörter den Bericht über vergangene Erkenntnisse in sich tragen, seien sie wahr oder unwahr, enthüllend oder entstellend.“<sup>69</sup>

So bleibt also der Zugang zu Arendt methodisch auf ein phänomenologisch-hermeneutisches Verständnis von Politischer Philosophie angewiesen. Arendts Denken lässt sich weder essentialistisch noch positivistisch oder systematisch-analytisch lesen und verstehen. Und dasselbe gilt auch für eine Arbeit, die sich mit dem Denken Hannah Arendts befasst.

Doch gerade das sinnhafte *Verstehen* ist nach Arendt, im Unterschied zur fehlerfreien Information und dem wissenschaftlichen Wissen, ein komplizierter Prozess, der niemals zu eindeutigen Ergebnissen führt, der daher auch nicht ein für alle Mal zum Ende kommt.<sup>70</sup> Verstehen gehört zum Leben wie Denken und Urteilen, begleitet es fortwährend und stellt den Menschen in ein *sinnträchtiges* Verhältnis zum Sein. Verstehen ist daher „die spezifisch menschliche Weise, lebendig zu sein, denn jede einzelne Person muss sich mit jener Welt versöhnen, in die sie als Fremder hineingeboren wurde [...]“<sup>71</sup>. Sofern also auch die totalitären Bewegungen des vergangenen Jahrhunderts Teil von jener Welt sind, in der die Menschen weiterhin leben müssen, „heißt den Totalitarismus verstehen nicht irgendetwas entschuldigen, sondern uns mit einer Welt, in welcher diese Dinge überhaupt möglich sind, versöhnen.“<sup>72</sup> Versöhnen ist nach Arendt kein selbstlaufender Prozess, sondern erfordert ein aktives Interesse an der Welt, kann nur dort erfolgen, wo man sich der Wirklichkeit offen zuwendet, wo man auch bereit ist, von seinen eigenen Empfindungen und Ansichten ein Stück weit Abstand zu nehmen.

Hierzu gehört auch die Auseinandersetzung mit Dingen, die „niemals hätte[n] geschehen dürfen“<sup>73</sup>, die aber nicht *vorbei* sind, nur weil sie als unbegreiflich klassifiziert und als ‚unbewältigt‘ in die Rumpelkammer der Geschichte gestellt werden. Nach Arendt muss man

---

<sup>68</sup> Arendt: VA, S. 12.

<sup>69</sup> Young-Brühl: Hannah Arendt, a.a.O., S. 552.

<sup>70</sup> Vgl. Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

<sup>71</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

<sup>72</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

<sup>73</sup> Arendt: ÜB, S. 17.



sich mit dem Geschehenen auseinandersetzen, entweder um es hinter sich lassen oder, um es behalten zu können.<sup>74</sup>

Denken, Verstehen und Versöhnen<sup>75</sup> liefern die Grundlagen für den Dialog, den wir mit anderen und auch mit uns selbst führen können – ein Dialog, der es „für uns erträglich macht, mit anderen, immer fremden Menschen in derselben Welt zu leben, und es ihnen ermöglicht, uns zu ertragen“<sup>76</sup>. Und so wie dieser Dialog nie ans Ende kommen kann, weil er uns immer wieder vor neue Situationen stellt und in neue, veränderte Kontexte führt, so verlangt der Prozess auch immer wieder neue Anläufe und neue Versuche. *Verstehenwollen* und *Verstehenmüssen* ist Arendts eigener Grundimpuls geblieben, wie Ursula Ludz schreibt,<sup>77</sup> womit sie Arendts Selbstkommentierung unterstreicht: „[W]esentlich ist für mich: Ich muss verstehen.“<sup>78</sup> Und dabei komme es ihr nicht auf die Wirkung an, sondern auf den Denkprozess selbst<sup>79</sup> – auf die Auseinandersetzung mit dem, was zu *denken* gibt.

Arendt selbst hat sich zu ihrer „Methodik“ nie explizit geäußert, wollte ihr Denken nicht an einer bestimmten Gangart oder Typologie dingfest machen. Sie war, wie Young-Brühl resümiert, gewöhnlich der Meinung, je weniger man über Methodik sage, desto besser sei es;<sup>80</sup> und auf die drängende Frage eines Schülers, was denn nun ihre Methode sei, soll sie geantwortet haben: „Ich bin eine Art Phänomenologin, aber, ach, nicht im Sinne Hegels – oder Husserls.“<sup>81</sup> Arendt ist nicht zuletzt aufgrund ihres Widerwillens, sich einer herrschenden Denkschule oder einer bestimmten Denkrichtung anzuschließen, eine Einzelgängerin geblieben, die „quer zu den akademischen Normen und Gebräuchen“ lag, wie Sontheimer bemerkt, weil ihr die „Methodologie, jenes so beliebte Terrain akademischer Auseinandersetzung, nicht wichtig“<sup>82</sup> war.<sup>83</sup>

Diese Art von Bewegungsfreiheit behielt sich Arendt auch im öffentlich-politischen Diskurs bei, blieb auch hier die Randständige. Arendt hat als Intellektuelle zu den verschiedensten Themen ihrer Epoche Stellung genommen, ohne sich dabei ideologisch auf eine bestimmte

---

<sup>74</sup> Arendt: ÜB, S. 17 ff.

<sup>75</sup> Ein Unternehmen, das an Hegels Versuch der Begreifbarmachung von Wirklichkeit erinnert. Wobei es für Arendt, anders als für Hegel, nicht um Vollständigkeit oder Ganzheit geht.

<sup>76</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 127.

<sup>77</sup> Vgl. Ursula Ludz im Vorwort zu: Arendt: IWV, S. 12.

<sup>78</sup> Aus dem Interview mit Günter Gaus, in: Arendt: IWV, S. 48.

<sup>79</sup> Vgl. Arendt: IWV, S. 48.

<sup>80</sup> Vgl. Young-Brühl: Hannah Arendt, a.a.O., S. 552.

<sup>81</sup> Zit. nach: Young-Brühl: Hannah Arendt, a.a.O., S. 552.

<sup>82</sup> Sontheimer: Hannah Arendt, a.a.O., S. 72 ff.

<sup>83</sup> So hält auch Michael Th. Greven fest, dass Arendt keine „Kathedersophin“ gewesen sei, die schulphilosophische Diskurse führte oder sich in die Grabenkämpfe akademischer Schulen und Richtungen setze. In der Beschäftigung mit Arendt gilt es also, „den engen Bereich akademischer Philosophie“ zu verlassen. Vgl. Greven: Hannah Arendt – Pluralität und die Gründung der Freiheit, in: Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, Frankfurt a.M. 1993, S. 69.

Linie festlegen zu lassen. Auf die Frage des befreundeten Kollegen Hans Morgenthau, wo sie denn nun politisch stehe, antwortete sie lakonisch: „Ich weiß es wirklich nicht und habe es nie gewusst. Dass die Linke denkt, ich sei konservativ, ist Ihnen bekannt, und die Konservativen denken manchmal, ich sei links oder ein Außenseiter oder Gott weiß was. Und ich muss sagen, dass mich das völlig kalt lässt. Ich glaube nicht, dass auf diese Weise die wirklichen Fragen dieses Jahrhunderts eine wie auch immer geartete Erhellung erfahren.“<sup>84</sup> Auch hier ist es wieder das mangelnde Bedürfnis, den bloßen Widerklang mit und in der Zeit zu suchen, sich einer Gruppe anzuschließen und sich ihrer Lehren zu bedienen, was ihr die Souveränität verlieh, auch Zeiten des Ausgestoßenseins<sup>85</sup>, gelassen hinzunehmen. „Sie fragen mich also, wo ich stehe. Ich stehe nirgendwo“, entgegnet sie Morgenthau und fährt fast selbstentschuldigend fort: „Ich schwimme wirklich nicht im Strom des gegenwärtigen oder irgendeines anderen politischen Denkens. Allerdings nicht, weil ich so besonders originell sein will – es hat sich vielmehr einfach so ergeben, dass ich nirgendwo so richtig hineinpasse.“<sup>86</sup>

So bleiben Arendts Analysen beispielhafte Versuche, wie Nancy Fraser resümiert, „ihre Zeit in Gedanken zu fassen“<sup>87</sup>, um in der *Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*<sup>88</sup> „eine Denkweise [zu kultivieren], die historisch ausgerichtet und zugleich auf die Gegenwart zentriert“<sup>89</sup> ist. Im Folgenden soll diese Lücke, die mit Beginn der Nazi-Herrschaft 1933 und den totalitären politischen Systemen im 20. Jahrhundert sichtbar wurde, näher beleuchtet werden. Denn sie bildete das *Initial* des Arendtschen Denkens und bestimmte die weitere Entwicklung ihrer Politischen Theorie.

## 2. Vermassung und totale Herrschaft

Peter Trawny charakterisiert in seiner Studie über die politische Ethik Hannah Arendts den Holocaust als „’Geschichtszeichen’, das ‚sich nicht mehr vergisst‘“<sup>90</sup>; denn es habe nicht nur der Vergangenheit, sondern auch der Gegenwart und Zukunft sein Signum gegeben, seinen Stempel aufgedrückt. Nach Trawny wurde der Holocaust, im Bild von Auschwitz, zu einer

---

<sup>84</sup> Arendt: IWV, S. 109.

<sup>85</sup> Arendt blieb zeitlebens eine Ort- und Heimatlose.

<sup>86</sup> Arendt: IWV, S. 111.

<sup>87</sup> Fraser: Hannah Arendt im 21. Jahrhundert, in: Meints / Klinger (Hrsg.): Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt, Hannover 2004, S. 74.

<sup>88</sup> So der Titel eines Essaybandes von Arendt.

<sup>89</sup> Fraser: Hannah Arendt im 21. Jahrhundert, a.a.O., S. 74.

<sup>90</sup> Trawny: Denkbare Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts, Würzburg 2005, S. 9. (Die Bezeichnung stammt ursprünglich von Immanuel Kant und war auf die Französische Revolution bezogen. Vgl. Kant: *Der Streit der Fakultäten*, A 142, 143.)

Initiation, wurde zum Eingang in unsere Zeit, in unsere Welt.<sup>91</sup> Und es bleibt zweifellos auch der Eingang zu Arendts politischem Denken, das nach Margaret Canovan im Nachdenken über den Totalitarismus – eben jener Herrschaftsform, die Auschwitz möglich machte – gründete<sup>92</sup>; und das, wie Trawny schreibt, im „Schatten der Ereignisse“ des Holocaust stand. Vor dem Hintergrund der *finsternen Zeiten* konnte ihr Denken nicht nur „theoretisch begründet“<sup>93</sup> sein – zumindest nicht im Sinne einer wissenschaftlich-neutralen Forschungsanalyse oder rein erkenntnistheoretischer Überlegung. Arendts Werk ist von ihren eigenen Erfahrungen geprägt, ist nicht das Resultat abstrakter Anschauung, sondern bezeugt konkrete Bezugnahmen zu dem, was sich keineswegs auf dem Mond – sozusagen außerhalb aller historischen und politischen Verhältnisse – ereignete, sondern mitten in Europa, inmitten einer ‚ganz normalen‘ Welt abspielte. Und doch konnte sich in dieser Normalität das schier Ungeheuerliche ereignen, für das es keine historischen Vorbilder und vergangenen Beispiele gab; konnten „systematisch Millionen von Menschen in Gaskammern ermordet“<sup>94</sup> werden und damit nicht nur auf vollkommen neue und unerklärliche Weise aufzeigen, wozu Menschen in der Lage sind, sondern konnte sich auch jener „Abgrund“<sup>95</sup> öffnen, der, wie Julia Schulze Wessel schreibt, für Arendt „den Bruch in der Geschichte der Menschheit“ bedeutete, „der alles, Vergangenes wie Zukünftiges, berührt.“<sup>96</sup>

Arendts politische Theorie entsteht angesichts der „Krise der modernen Welt“<sup>97</sup>, die für Frank Hermenau – wie für andere Arendt-Interpreten<sup>98</sup> – im Aufkommen der totalen Herrschaft ihren Kristallisationspunkt findet. Das Krisenhafte zeigt sich hier vor allem in einer neuen „Möglichkeit des Zusammenlebens“, die gleichzeitig zu ihrer eigenen „Vernichtung“<sup>99</sup> führt: zur Entleerung der zwischenmenschlichen und politischen Bezüge durch Massenorganisation und Massenmobilisierung bei gleichzeitiger Isolierung und Atomisierung der Individuen; zum Bruch mit allen traditionellen Strukturen und Normen, die durch eine völkische Ideologie (der

---

<sup>91</sup> Vgl. Trawny: Denkbare Holocaust, a.a.O., S. 9.

<sup>92</sup> Vgl. Canovan: Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought, Cambridge 1992, S. 12.

<sup>93</sup> Trawny: a.a.O., S. 10.

<sup>94</sup> Schulze Wessel: Ideologie der Sachlichkeit, Frankfurt/ M. 2006, S. 19.

<sup>95</sup> Schulze Wessel: Ideologie der Sachlichkeit, a.a.O., S. 19.

<sup>96</sup> Vgl. Schulze Wessel: Ideologie der Sachlichkeit, a.a.O., S. 40.

<sup>97</sup> Hermenau: Urteilskraft als politisches Vermögen, a.a.O., S. 15.

<sup>98</sup> Den Ausgangspunkt des Arendtschen Denkens im Totalitarismus hat v.a. Jerome Kohn umfassend beleuchtet, so u.a. in: The Loss of Tradition, in: Hannah Arendt: Verborgene Tradition – unzeitgemäße Aktualität?, hg. v. Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin 2007, S. 37 ff. Sowie Kohn: *Denkwege einer Politischen Theorie*, in: Arendt-Handbuch, hg. v. Heuer et.al., S. 44 ff.

<sup>99</sup> Hermenau: Urteilskraft als politisches Vermögen, a.a.O., S. 15.

rassischen Überlegenheit) überformt wurden und die sukzessive Entpolitisierung durch einen irrationalen, staatlichen Terror<sup>100</sup> vorantrieben.

All diesen totalitären Elementen wohnt „eine unwiderstehliche Tendenz zur Selbstradikalisierung und Selbstzerstörung inne“<sup>101</sup>, schreibt Hauke Brunkhorst. In ihnen werden nicht nur die Möglichkeiten des freien und gemeinsamen Handelns untergraben, sondern auch die staatlichen Institutionen unterwandert. Denn im Gegensatz zu früheren Herrschaftsformen sei totale Herrschaft unfähig, so Brunkhorst, „Erwartungen durch Autorität zu fixieren und Verantwortung zurechenbar zu hierarchisieren“<sup>102</sup>. Wo es keine zurechenbaren institutionellen Kompetenzen und Abgrenzungen mehr gibt, dort erweist sich die „angeblich monolithische Staatsstruktur“<sup>103</sup> letztlich als „strukturlos“<sup>104</sup>: Sie multipliziert die Staatsgewalt durch Institutionen, die weder klar voneinander getrennt noch gegenseitig kontrolliert werden können, die letztlich einer (ideologisch aufgeladenen) ‚Bewegung‘ dienen und einen einzigen Zweck anstreben: die uneingeschränkte Akzeptanz des ‚Führerwillens‘ durch restlose Gleichschaltung aller staatlichen Instanzen, aller politischen Kräfte. Hier wird nicht nur versucht, mittels Terror und Ideologie nach außen zu wirken, öffentliche Bedingungen also so zu umzuformen, dass sie gegen alle ‚Fremdeinflüsse‘ abschotten. Vielmehr erstrebt die totale Herrschaft, wie Arendt schreibt, „Menschen von innen her zu beherrschen und zu terrorisieren“<sup>105</sup>, in die menschliche Existenz also so einzuwirken, dass sie den totalitären Zwecken entsprechend nutzbar gemacht werden kann.

Nancy Fraser erkennt in Arendts Studie vor allem den Anspruch, die Krankheiten des 20. Jahrhunderts und die Anfälligkeit der Menschen für sie aufzuzeigen.<sup>106</sup> Und dabei, so folgert

---

<sup>100</sup> So nennt Albert Camus den Menschenstaat, den Hitler vor Augen hatte, der auf einer „Mystik außerhalb jeder Moral“ gründete und „eine maßlose Sucht nach dem Nichts hervorgerufen“ habe, die „sich am Schluss gegen sich selbst wendete“. Vgl. Camus: *Der Mensch in der Revolte* (1952), 25. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2003, S. 209 ff.

<sup>101</sup> Brunkhorst: *Die Erscheinungsformen des Totalitarismus*, in: *Arendt-Handbuch*, hg. v. Heuer et al., Stuttgart/Weimar 2011, S. 38.

<sup>102</sup> Brunkhorst: *Die Erscheinungsformen des Totalitarismus*, a.a.O., S. 38.

<sup>103</sup> Arendt: EU, S. 827: Arendt widerspricht hier der klassischen Typologie, wie sie von Karl Joachim Friedrich und Zbigniew Brzezinski aufgestellt wurde, die in der totalen Herrschaft ein eindeutig lokalisierbares Herrschaftszentrum und eine monistische, klar hierarchisierte Herrschaftsstruktur identifizierten. (Vgl. Hans Mommsen: *Beitrag zur begriffsgeschichtlichen Kontroverse*, in: *Totalitarismus und Faschismus. Eine wissenschaftliche und politische Begriffskontroverse*, München/ Wien 1980, S. 20.) Stattdessen orientiert sie sich an der Analyse von Franz Neumann, der im deutschen Faschismus eine *absolute Strukturlosigkeit* feststellt, die sich von anderen faschistischen Systemen, bspw. dem italienischen Faschismus unter Mussolini stark unterscheidet. Vgl. Neumann: *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944* (1942), Hamburg 2018. Arendts Anlehnung an die Analyse von Franz Neumann findet sich im Kapitel über den *Staatsapparat* der totalen Herrschaft, vgl. Arendt: EU, S. 822-867.

<sup>104</sup> Arendt: EU, S. 832: „Vergleicht man den totalen Herrschaftsapparat mit einem der vielen uns aus der Geschichte bekannten Staatsapparate, so kann man ihn nur als strukturlos bezeichnen.“

<sup>105</sup> Arendt: EU, S. 701.

<sup>106</sup> Vgl. Fraser: *Hannah Arendt im 21. Jahrhundert*, a.a.O., S. 74.

sie, habe sich Arendt nicht nur auf die historischen Grundlagen beschränkt, die zum Ausbruch dieser ‚Krankheiten‘ führten – auf die Krise des Nationalstaats, der durch die expansive Logik des Imperialismus aus seinen räumlichen Begrenzungen herausgelöst worden war und in der Folge nationale und pannonale Chauvinismen hervorbrachte; der stigmatisierte Minderheiten und wehrlose Personen ohne Staatszugehörigkeit produzierte, die jeder politischen Zugehörigkeit und daher auch ‚des Rechts, Rechte zu haben‘ beraubt worden waren. Arendt habe sich ebenso auf die *Politik* dieser Systeme konzentriert, auf deren totalisierende und grundsätzlich antipolitische Einstellung, die letztlich dazu führte, menschliche Wesen als Material für ihre deterministischen und totalisierenden Schemata zu benutzen.<sup>107</sup> Wo Menschen als Material verwendet werden, dort werden sie funktionalisiert und unkenntlich gemacht, dort werden sie schließlich *überflüssig*, weil es nicht mehr um die einzelne Person geht, um ihre individuellen Eigenschaften und Merkmale. Wo aber keine Personen mehr existieren, weil sie entweder eliminiert werden oder in der Masse untergehen, dort entleert sich auch der Raum des Öffentlichen, dort wird das Politische steril und verschwindet aus dem Bereich, der zwischen Menschen qua Menschen liegt. Totalitäre Systeme, die eine solche Politik betreiben – eine Politik von der „Kommandohöhe“<sup>108</sup> aus – versuchen alle Angelegenheiten so zu steuern, dass sie in der Planmäßigkeit und Berechenbarkeit aufgehen, dass anstelle eigenständigen Handelns nur noch ein blindes Mitmachertum über das ‚Dazugehören‘ entscheidet und anstelle der Pluralität eine künstlich erzeugte Homogenität gesetzt wird, aus der nichts Neues, das Geschehen Unterbrechendes, mehr hervorgeht.<sup>109</sup> Wo jedoch die Möglichkeit der *Spontaneität* versiegt, dort kann auch keine gemeinsame *Macht* entstehen, weil Macht nach Arendt immer ein „Machtpotential“<sup>110</sup> darstellt – das Vermögen, gemeinsam zu handeln, Dinge zu ändern und den Lauf des Geschehens abzuwandeln. Macht ist gebunden an „das menschliche Zusammen selbst“<sup>111</sup> und kann sich nur dort verwirklichen, wo Menschen aufeinander bezogen bleiben – gerade weil sie sich voneinander unterscheiden und sich in einer Welt zurechtfinden müssen, in der das Verbindende nicht in der Gleichheit (der Menschen, der Erfahrungen, des Denkens) vorgezeichnet liegt. Politik beruht nach Arendt auf dem, was *zwischen* den Menschen liegt

---

<sup>107</sup> Vgl. Fraser: Hannah Arendt im 21. Jahrhundert, a.a.O., S. 74.

<sup>108</sup> Fraser: Hannah Arendt im 21. Jahrhundert, a.a.O., S. 74.

<sup>109</sup> Hierzu schreibt u.a. Oliver Marchart in seiner Analyse der totalen Herrschaft, die er mit Arendt im Phänomen des Terrors verwirklicht sieht, dass das Ziel die totale Beherrschung menschlichen Verhaltens sei, d.h. das menschliche Vermögen der Spontaneität, als der Fähigkeit, eine Reihe von vorne zu beginnen (Kant), ein für allemal ‚auszurotten‘. Vgl. Marchart: Neu beginnen, a.a.O., S. 99.

<sup>110</sup> Arendt: VA, S. 252.

<sup>111</sup> Arendt: VA, S. 253.

und was insofern auch ihr Interesse<sup>112</sup> füreinander und für die Welt um sie herum wachzuhalten vermag. Ohne ein solch aktives Interesse verschwindet der gemeinsame Bezugsraum, der Raum für Politik, der für Arendt vergleichbar ist mit einem *Tisch*, um den herum man sich versammelt, um sich zu verständigen und auszutauschen.<sup>113</sup> Wo dieser Tisch jedoch verloren geht, dort können die Menschen „durch nichts mehr getrennt, aber auch durch nichts Greifbares mehr verbunden“<sup>114</sup> werden. Im *phänomenologischen* Sinne stellt ein solcher Bezugsraum Öffentlichkeit her, ermöglicht das Austragen verschiedener Meinungen, Ansichten und Interessen. Im *hermeneutischen* Sinne bereitet er den Boden für das Verstehen des *Anderen*, für das Begreifen anderer Standpunkte, für ein *erweitertes*, d.h. andere Sichtweisen beachtendes, Denk- und Urteilsvermögen. Raum für Politik ist nach Arendt dort, wo es einen „allen gemeinsamen Versammlungsort“<sup>115</sup> gibt, wo verschiedene Meinungen ausgetragen und unterschiedliche Perspektiven sichtbar gemacht werden können. Raum macht Platz; er verhindert, dass die Menschen „über- und ineinanderfallen“<sup>116</sup>. Wo hingegen jeder dem anderen gleicht bzw. gleichgeschaltet wird, dort gibt es weder Positionen noch Personen; dort stehen nur noch fremde, gesichtslose *mans* nebeneinander, die ohne gegenseitige Bezugnahme und öffentliche Teilhabe nur für sich selbst existieren; wo jeder Einzelne in seine eigene Isolierzelle gedrängt schließlich auf sich selbst zurückfällt – in der trügerischen Annahme, umschlossen und aufgehoben zu sein von einem System, das ihm die Regeln bereits vorgibt und das eigene Denken und Urteilen abnimmt. So bleiben totalitäre Bewegungen „Massenorganisationen atomisierter und isolierter Individuen“<sup>117</sup>, die gerade in der Vermassung, d.h. in der Entleerung von allen persönlichen Anlagen und Ansichten bei gleichzeitiger Sterilisierung des Politischen, die „Organisationsform“ gefunden haben, „die ihnen adäquat scheint“<sup>118</sup>. Die Vermassung bietet der totalen Herrschaft also einerseits ideale Voraussetzungen; andererseits begünstigt und beschleunigt sie den Zweck, auf den sie abzielt: auf die Aufrechterhaltung einer Ordnung, in der jeder gedankenlos mitschwimmt und das bedient, was der Führerwille (exekutiert durch Partei und Polizei) vorgibt.<sup>119</sup> Das totalisierende Element einer solchen Herrschaft kristallisiert sich nach Arendt darin, dass es

---

<sup>112</sup> Inter-esse: lat.: dazwischen sein, dabei sein, teilnehmen.

<sup>113</sup> Vgl. Arendt: VA, S. 66.

<sup>114</sup> Arendt: VA, S. 66.

<sup>115</sup> Arendt: VA, S. 71. Dieser Ort kann auch ein virtueller sein, d.h. er muss nicht unbedingt physisch lokalisiert sein.

<sup>116</sup> Arendt: VA, S. 66.

<sup>117</sup> Arendt: EU, S. 697 ff.

<sup>118</sup> Arendt: EU, S. 663.

<sup>119</sup> Vgl. Arendt: EU, S. 701: „Ohne den Führer sind die Massen ein Haufen, ohne die Massen ist der Führer ein Nichts.“

alle Menschen in ihrer unendlichen Pluralität und Verschiedenheit so organisiert, als ob sie alle zusammen nur einen einzigen Menschen darstellen, und damit jeden Einzelnen auf eine sich immer gleichbleibende Identität von Reaktionen zu reduzieren sucht, so dass schließlich jedes Reaktionsbündel mit jedem anderen vertauschbar ist.<sup>120</sup> Dadurch wird nicht nur alles individuelle Urteilen und eigenverantwortliche Handeln ausgeschaltet. Auch der Raum, wo solches Handeln und Urteilen überhaupt erst zum Vorschein kommen kann, der Raum des Öffentlichen, löst sich stückweise auf, sofern alles in ihm durch das System vorgegeben, vorweggenommen wird. „Was danach übrigbleibt“, schreibt Arendt, „sind jene unheimlichen, weil mit wirklichen, menschlichen Gesichtern ausgestatteten Marionetten, die sich alle benehmen wie der Pawlowsche Hund<sup>121</sup>, die alle bis in den Tod vollkommen verlässlich reagieren und nur reagieren. Das ist der größte Triumph des Systems.“<sup>122</sup>

Im Gegensatz zu despotischen oder autoritären Herrschaftsformen geht es der totalen Herrschaft nach Arendt eben nicht *nur* um die absolute Bemächtigung der Untergebenen, sondern darum, Menschen so zu beherrschen und zu kontrollieren, dass sie nur noch Exemplare der tierischen Spezies Mensch sind.<sup>123</sup> Darin liegt das Neue und zugleich Abgründige, das Arendt der Herrschaftsform nachweist und womit sie sich auch von den klassischen Ansätzen des Totalitarismus und ihren eher institutionenfokussierten Analysen abgrenzt.<sup>124</sup>

Arendt geht es darum, die Strukturmerkmale des öffentlich-politischen Raumes kenntlich zu machen: jene Elemente, die das Politische bedingen und durch die totale Herrschaft negiert werden. Diese zentrieren sich um die Phänomene der *Spontaneität*, der *Öffentlichkeit* und der *Pluralität*, die in der Möglichkeit gründen, frei zu agieren, selbstständig zu denken und zu urteilen, eigene Ansichten und Interessen öffentlich kundzutun. Wo Menschen diese Möglichkeiten verlieren und an dem, was sie selbst tun, nicht mehr beteiligt sind, dort werden sie auf ihr faktisches Dasein beschränkt, auf ihre biologische Existenz. Und gerade diese ist beliebig, wo sie beliebig ausgetauscht und ersetzt, beliebig reproduziert und vernichtet werden kann. In der *Überflüssigmachung* des Menschen wird dieses Vernichtungspotenzial in seiner ganzen Tragweite (und zugleich seiner Absurdität) ausgeschöpft: hier wird nicht allein

---

<sup>120</sup> Vgl. Arendt: EU, S. 907.

<sup>121</sup> Der Hund, der so dressiert war, dass er nur noch aß, wenn zuvor eine Glocke läutete; bei dem also alle natürlichen Instinkte bereits pervertiert waren.

<sup>122</sup> Arendt: EU, S. 935.

<sup>123</sup> Arendt: EU, S. 937.

<sup>124</sup> Wie bspw. die Ansätze von Friedrich und Brzezinski, die einer systematisch-analytischen Methodik folgen und für totalitäre Systeme einen klassischen Kriterienkatalog aufgestellt haben. Im Vergleich dazu greift Arendt insbesondere auch existenzphilosophische Fragen auf und behandelt das Phänomen ‚Totalitarismus‘ insofern auch aus anthropologischer Perspektive.

über individuelle Lebens- und Verhaltensweisen entschieden, sondern über das Leben schlechthin, das in seiner Willkür jeden konkreten *Sinn* verliert. Denn wo die Willkür herrscht, dort kann mit der Existenz willkürlich verfahren werden, kann an der Existenz willkürlich experimentiert und sie anschließend willkürlich beseitigt werden. „Die zentrale Einrichtung für diese Zerstörung des Menschen“, schreibt Schulze Wessel, „waren die Vernichtungslager“<sup>125</sup>. Sie dienten dem totalen Herrschaftsapparat als Laboratorien, in denen er seine Allmachtsphantasien ‚wissenschaftlich‘ erproben und ausführen konnte. Auf Seiten der Aufseher bedeutete dies die restlose Tilgung aller Eigeninitiative, das Ausschalten aller persönlichen Anteilnahme und allen individuellen Interesses, sofern dem *Sinn* oder *Nicht-Sinn* des Tötens, der „vollkommene[n] Mechanisierung der Tortur“<sup>126</sup>, gar nicht mehr nachgegangen werden konnte.<sup>127</sup> Für die Opfer bedeutete es die Auslöschung nicht nur ihrer Person, sondern die „Ermordung der moralischen Person“<sup>128</sup>, d.h. ihrer Integrität und der Möglichkeit, noch als Mensch zu sterben. „Der Mord geschieht hier ohne Ansehen der Person; er kommt dem Zerdrücken einer Mücke gleich“<sup>129</sup>, schreibt Arendt über die *sinnlose* Ausrottungspolitik der Nazis. Was in der „Formalisierung und Neutralisierung des Anderen“ sichtbar wird, ist nach Peter Trawny „ein Desinteresse, [...] das den Anderen im Grunde nihilisiert“<sup>130</sup> und seine Radikalität gerade „in der völligen Formalisierung des Vernichtens“<sup>131</sup> äußert. Ein System, das die gegenseitige Neutralisierung vollzieht, indem es Subjekte anonymisiert und zu bloßen *Objekten* macht, zu ‚Planetenbazillen‘, wie Hitler sich ausdrückte, führt dazu, „den Menschen zusehends zu verstümmeln und sich selbst in objektives Verbrechen zu verwandeln“<sup>132</sup> – wie Albert Camus es, ähnlich zu Arendt, formuliert. Denn das *objektive Verbrechen* ist das Verbrechen, das von *niemand* verübt wird und sich an *niemand* richtet. Es ist das verwaltungsmäßige Verbrechen, das keine Schuld kennt und keine Verantwortung trägt; das ungerührt bleibt angesichts der eigenen Handlungen und nur nach Anordnung handelt.

So nimmt Arendts Denken an der ‚Krankheit‘ (Fraser) und an der ‚Krise der modernen Welt‘ (Hermenau) seinen Ausgangspunkt – Elemente, die für sie nicht nur ein strukturelles Problem darstellen, sondern vor allem auf der individuellen Ebene zum Tragen kommen: wo

---

<sup>125</sup> Schulze Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit*, a.a.O., S. 233.

<sup>126</sup> Arendt: EU, S. 933.

<sup>127</sup> Arendt schreibt sehr zutreffend, dass das „System der Mechanisierung viel dazu beigetragen hat, das Gefühl der Verantwortlichkeit für begangene Verbrechen auszulöschen“, vgl. EU, S. 934.

<sup>128</sup> Arendt: EU, S. 929.

<sup>129</sup> Arendt: EU, S. 915 ff.

<sup>130</sup> Trawny: *Denkbarer Holocaust*, a.a.O., S. 36.

<sup>131</sup> Trawny: *Denkbarer Holocaust*, a.a.O., S. 37.

<sup>132</sup> Camus: *Der Mensch in der Revolte*, a.a.O., S. 277.



Menschen in die Anonymität und Sterilität des Massenhaften (also einem Hohlraum) fallen, dort verlieren sie ihr aktives Interesse am Politischen, dort schwinden die öffentlichen Bezüge, die nur innerhalb einer Welt entstehen können, in der nicht alle dasselbe denken und tun; und in der sich nicht jeder in eine fiktive Wirklichkeit rettet, die ideologisch vorgeformt ist und eine künstliche Welt, eine Welt ohne Differenzen und Verschiedenheiten, nachzubilden sucht.

Was in den gesellschaftlichen und politischen Krisen dann zum Vorschein kommt, ist nicht nur ein krankendes System, sondern sind vor allem die Menschen, die an ihm kranken; sind politische Subjekte, deren individuelle Fähigkeiten und Anlagen allmählich verkümmern. So ist also die „Krise der modernen Gesellschaft [...] auch die Krise ihrer Individuen“<sup>133</sup>, wie Julia Schulze Wessel diagnostiziert und dabei vor allem „die Zerstörung der Subjektautonomie“<sup>134</sup> zu jenen Merkmalen zählt, die sich in der Krise offenbaren.

### 3. Politische Urteilskraft

Arendts gesamte politische Theorie sei, so Schulze Wessel, von der Hoffnung getragen, dass jeder Mensch immer und zu jeder Zeit die Möglichkeit habe, die wie auch immer geartete Normalität zu durchbrechen und damit etwas Neues in die Welt zu setzen.<sup>135</sup> „Solange die Herrschaft für einen Menschen noch nicht total geworden ist“ (und eine solche Totalität ist im Grunde nur in den Vernichtungslagern vollständig verwirklicht – und zwar für die Opfer wie für die Henker), hat der Mensch die Möglichkeit, „die deduzierende Logik totalitären Denkens qua seines eigenen Urteils“<sup>136</sup> zu durchbrechen. Damit besiegelt gerade die Autonomie der geistigen Fähigkeiten die Möglichkeit zu handeln. Sie gründet in der Freiheit, sich dem scheinbar ‚Unabänderlichen‘ entgegenzustellen: Menschen haben immer die Wahl, sich ‚äußeren Notwendigkeiten‘ zu entziehen und sich gegen gewisse Dinge zu entscheiden, die sie selbst für falsch halten. Dies gerade zeigt die Geschichte des Widerstands, die Geschichte von oppositionellen Kräften, die es immer gegeben hat, auch zu Zeiten totaler Herrschaft, auch zu Zeiten, in denen die Geschichte scheinbar das letzte Wort gesprochen hat. Denn der Mensch ist eben nicht nur ein Erleidender äußerer Umstände, sondern auch ein Handelnder, ein Beteiligter an den Umständen. Und selbst unter unabwendbaren Umständen gibt es innerhalb davon noch Verhaltensweisen, über die der Einzelne selbst bestimmen kann.

---

<sup>133</sup> Schulze Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit*, a.a.O., S. 14.

<sup>134</sup> Schulze Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit*, a.a.O., S. 14.

<sup>135</sup> Vgl. Schulze Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit*, a.a.O., S. 172.

<sup>136</sup> Schulze Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit*, a.a.O., S. 172.

Arendt hebt in ihrem Bericht *Eichmann in Jerusalem* solch einzelne, scheinbar ‚nutzlose‘ Beispiele von Widerstand hervor und schreibt, „dass unter den Bedingungen des Terrors die meisten Leute sich fügen, *einige aber nicht*“ und dass es „aus den Ländern im Umkreis der ‚Endlösung‘ [...] in der Tat in den meisten Ländern ‚geschehen konnte‘, aber *dass es nicht überall geschehen ist*.“<sup>137</sup> Beispiele dienen nicht nur der Geschichte als Kontrapunkt zum schlechthin Unabänderbaren, als Hoffnungs- und Erinnerungszeichen für jene, die die Geschichte später einmal hören werden. Sie machen sich auch politisch geltend: wo Menschen beginnen, von ihren individuellen Fähigkeiten Gebrauch zu machen, im Selbstdenken und -Urteilen ihre Freiheit zu verteidigen, dort können sie nicht gänzlich gelenkt und gesteuert werden, dort wird auch die scheinbar totale Macht eines totalen Systems schwächer. „Sie [die Nazis] waren auf prinzipiellen Widerstand gestoßen, und ihre ‚Härte‘ schmolz wie Butter an der Sonne“<sup>138</sup> – so Arendt über die ‚Nazibehörden‘ in Dänemark, die sich den Anweisungen aus Berlin schlicht widersetzten.

Dennoch war sich Arendt bewusst, dass die Möglichkeiten des aktiven Widerstands unter totalitären Bedingungen verschwindend gering sind. In einem Interview mit Joachim Fest hält sie fest, dass das Phänomen der Ohnmacht für alle totalitären Bewegungen ausschlaggebend sei, dass es allerdings auch unter absoluter Ohnmacht noch Verhaltensweisen gebe – dass man also kein Verbrecher werden musste, sondern immer eine Alternative hatte: die Alternative, nicht mitzumachen.<sup>139</sup> „Diese Möglichkeit“, so Arendt, „gab es. Dazu gehörte, dass man nicht Wir sagt, sondern Ich, dass man selbst urteilt.“<sup>140</sup> Wer urteilt, der rekurriert auf seine Autonomie, auf die Freiheit, die sich auch negativ geltend machen kann, nämlich nicht das zu tun, was alle anderen tun. Und hierfür muss er die Verantwortung auf sich nehmen, muss sich verantworten für das, was er tut – oder unterlässt.

Geistige Autonomie hängt schließlich davon ab, wie widerstandsfähig man gegenüber äußeren Einflüssen bleibt, gerade dort, wo „jeder nicht-denkend hinweggefegt wird von dem, was alle anderen tun und glauben“<sup>141</sup>. Wer selbst zu denken und zu urteilen anfängt, der kann „die üblichen von der Menge anerkannten und in der Gesellschaft eingeführten Regeln“<sup>142</sup>

---

<sup>137</sup> Arendt: EJ, S. 347.

<sup>138</sup> Arendt: EJ, S. 278.

<sup>139</sup> Arendt / Fest: *Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe*, hg. v. Ursula Ludz / Thomas Wild, München/ Zürich 2011, S. 51.

<sup>140</sup> Arendt/Fest, a.a.O., S. 49. Arendt folgert: „Und dieses Selbsturteilen hat es immer gegeben, in allen Bevölkerungsschichten: unter frommen Leuten und nicht frommen Leuten, unter Alten und unter Jungen, unter Gebildeten und Ungebildeten, unter Adligen und Bürgerlichen und sehr vielen Arbeitern, erstaunlich vielen Arbeitern, vor allen Dingen in Berlin, wo ich es noch habe mit ansehen können.“ (Ebd.)

<sup>141</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 154.

<sup>142</sup> Arendt: LG I, S. 190.

nicht einfach blind befolgen, sondern muss sich mit der Frage auseinandersetzen, ob er mit sich selbst noch in Frieden leben kann, „wenn einmal die Zeit gekommen ist, über [...seine] Taten und Worte nachzudenken“<sup>143</sup>. Eigenständiges Denken und Urteilen impliziert damit auch das eigenverantwortliche Handeln: Ich kann die anderen nicht imitieren, kann ihnen nicht hinterherhandeln oder von ihnen abdenken, sondern muss selbst überlegen und entscheiden, muss selbst initiativ werden.

Vor dem Hintergrund einer Gesellschaft, in der sowohl das eigenständige Denken wie auch der gemeinsame Bezugsraum, der Raum des Handelns, systematisch zersetzt wurden, entwirft Arendt ihre politische Theorie. Diese ist nach Oliver Marchart um das Vermögen der Spontaneität – als Initiativkraft des Anfangen-Könnens – zentriert<sup>144</sup>, und, Linda Zerilli zufolge, von der lebenslangen Beschäftigung mit dem Problem des Urteilens tief geprägt.<sup>145</sup> Die Urteilskraft, die für Arendt „das politischste der geistigen Vermögen“<sup>146</sup> darstellt, verbindet das Denken mit dem Handeln, geistige Reflexion mit aktivem Tun, allgemeine Anschauung mit konkreter Bezugnahme. Denn einerseits rekurriert der Urteilende auf eine Mitwelt und kann sich nicht unabhängig von dem machen, was um ihn herum geschieht, d.h. er muss sich auf konkrete Dinge beziehen und sie in den Blick nehmen.<sup>147</sup> Andererseits nimmt er im Urteilen die Kriterien für sein eigenes Verhalten vorweg: Urteilskraft äußert sich nach Arendt in der „Fähigkeit, recht und unrecht, schön und hässlich zu unterscheiden“<sup>148</sup>. Wo Differenzen entstehen, dort bleibt sich nicht alles gleich, dort kann nicht jede Handlung gleichermaßen richtig und gültig, gut und wahr sein; dort werden Unterscheidungen und Entscheidungen getroffen – über die Welt und über die Vorstellungen davon, wie diese Welt weiterhin aussehen soll. Urteile entstehen im Bereich des Öffentlichen und wirken auf ihn zurück; sie sind daher durch Implikation politisch. Insofern bleibt das Urteilen für Arendt, wie Zerilli zurecht festhält, weit eher ein politisches, denn rein philosophisches Problem.<sup>149</sup> Zum ‚Problem‘ wird das Urteilen aber vor allem dort, wo Menschen nicht mehr in der Lage sind, Ereignisse, Erfahrungen und Phänomene noch voneinander zu trennen und klar zu unterscheiden – entweder, weil sie es nie gelernt haben, Differenzen zu erkennen und

---

<sup>143</sup> Arendt: LG I, S. 190.

<sup>144</sup> Vgl. Marchart: Neu Beginnen, a.a.O., S. 18.

<sup>145</sup> Zerilli: Urteilen / Einbildungskraft, in: Arendt Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, hg. v. Heuer et.al., Stuttgart/Weimar 2011, S. 323.

<sup>146</sup> Arendt: LG I, S. 191.

<sup>147</sup> So hält Arendt fest, dass „das Urteilen sich immer auf Besonderheiten und Dinge, die zum Greifen nahe liegen“ beziehe. Vgl. Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 155.

<sup>148</sup> Arendt: LG I, S. 192.

<sup>149</sup> Zerilli: Urteilen / Einbildungskraft, a.a.O., S. 323.

Phänomene in ihrer Besonderheit zu sehen; oder, weil sie von Umständen *korrumpiert* werden, die sie daran hindern, sich im Urteilen selbstständig und autonom zu zeigen.

Was es heißt, auf die Integrität und Eigenständigkeit der eigenen Person Verzicht zu tun, zeigt sich für Arendt beispielhaft in der Person des SS-Obersturmbannführers Adolf Eichmann, zu dessen Gerichtsprozess sie 1963 nach Jerusalem reist.<sup>150</sup> Für Aufsehen sorgte anschließend vor allem ihre These von der „Banalität des Bösen“<sup>151</sup>, mit der sie jedoch nicht Eichmanns Taten zu verharmlosen suchte, sondern die Seichtheit des Täters entlarven wollte, der „keine teuflisch-dämonische Tiefe“<sup>152</sup> besaß und doch für Untaten in verheerendem Ausmaß verantwortlich war. Nur dass sich der Angeklagte keiner Verantwortung bewusst werden wollte, weil er seit jeher gelernt hatte, den Untertan abzugeben, jenen gesetzestreuen Bürger, der stets nur auf Befehl handelte, dessen ethischer Kompass sich am *Kadavergehorsam* orientierte und der seine Pflicht nur dort als erfüllt betrachtete, wo sie sich mit den Vorgaben der Obrigkeit deckte.<sup>153</sup> Was Arendt also im *Typus* Eichmann freilegte, war nicht die Harmlosigkeit seines untertänigen Verhaltens, sondern im Gegenteil, die folgenschwere Tragweite seiner „Gedankenlosigkeit“<sup>154</sup>, durch die er nie zu einem eigenständigen Urteil gelangen konnte und dadurch auch keine eigenen Entscheidungen treffen musste. Eichmann gehörte zu den *Gesichtern des Dritten Reiches*, wie sie auch Joachim Fest portraitierte<sup>155</sup>, die gedankenlos ihren Dienst verübten, während um sie herum eine Ordnung aufgebaut wurde, die allen herkömmlichen Ordnungsvorstellungen entgegenlief; die, wie Arendt schreibt, „das bloße Grauen in seiner nackten Monströsität“<sup>156</sup> abbildete und daher weder unter gewohnten politischen Gesichtspunkten begriffen noch durch traditionelle moralische Kategorien beurteilt werden konnte. Für Arendt war Eichmann jedoch

„nicht Jago und nicht Macbeth, und nichts hätte ihm ferner gelegen, als mit Richard III. zu beschließen, ‚ein Bösewicht zu werden‘. Außer einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, was seinem

---

<sup>150</sup> Arendt reiste 1963 im Auftrag des US-Magazins *The New Yorker* nach Jerusalem – ursprünglich, um einen Bericht über den Gerichtsprozess gegen Eichmann zu schreiben, nicht um eine Abhandlung über einen neuen Verbrechertypus zu verfassen und der Öffentlichkeit ein Buch vorzulegen, das noch heute zu Kontroversen führt.

<sup>151</sup> So der Untertitel des Buches „Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen“, München 1964.

<sup>152</sup> Arendt: EJ, S. 57.

<sup>153</sup> Arendt: EJ, S. 231: „Was er getan hatte, hatte er seinem eigenen Bewusstsein nach als gesetzestreuere Bürger getan. Er habe seine Pflicht getan, wie er im Polizeiverhör und vor Gericht unermüdlich versicherte, er habe nicht nur Befehlen gehorcht, er habe auch das Gesetz befolgt.“

<sup>154</sup> Arendt: EJ, S. 57: „Es war gewissermaßen schiere Gedankenlosigkeit, die ihn dafür prädisponierte, zu einem der größten Verbrecher jener Zeit zu werden.“

<sup>155</sup> Ein ähnliches Profil zeichnet Fest von Rudolf Höß, dem Lagerkommandanten von Auschwitz, der „mit der gleichen zuverlässigen Gewissenhaftigkeit Aktenvorgänge erledigt oder auch den Bauernhof, von dem er träumte, bewirtschaftet [hätte], mit der er schließlich Menschen zu Hunderttausenden gemordet hat“, in: Fest: *Das Gesicht des Dritten Reiches*, München 1963, S. 375.

<sup>156</sup> Arendt: IPA, S. 14.

Fortkommen dienlich sein konnte, hatte er überhaupt keine Motive; und auch diese Beflissenheit war an sich keineswegs kriminell, er hätte bestimmt niemals seinen Vorgesetzten umgebracht, um an dessen Stelle zu rücken. Er hat sich nur, um in der Alltagssprache zu bleiben, *niemals vorgestellt, was er eigentlich anstellte*.<sup>157</sup>

Dieser neue *Verbrechertypus*, den Arendt hier erfasst, brauchte keine verbrecherischen Motive mehr, musste weder von ausnehmender Brutalität noch von sadistischen Neigungen geprägt sein, um auszuführen, was immer ihm gerade aufgetragen wurde. Eichmann war der Biedermann und brave Familienvater, der saubere Systembediener und akkurate Befehlsempfänger, war, mit anderen Worten, der typische Funktionär. „Und ein Funktionär, wenn er wirklich nichts anderes ist als ein Funktionär, ist ein sehr gefährlicher Herr“<sup>158</sup>, so Arendt. Denn jemand, der nur funktioniert und blind befolgt, der gedankenlos seinen Dienst verübt und dabei weder subjektive Kriterien aufweist noch selbstgewählte Motive erkennen lässt, entzieht sich allem Menschlichen und menschlich Beurteilbaren. Er macht sein Handeln nicht mehr an eigenen Überlegungen fest und richtet seine Gedanken weder auf das, was er tut, noch auf die Folgen seines Tuns. Er kann sich insofern auch nicht vorstellen, wie die Sache für den anderen aussieht. So war es für Arendt gerade die Lektion, die man in Jerusalem lernen konnte, dass die *Banalität*, die diesen neuen Verbrechertypus kennzeichnete und die der Ausdruck schierer *Realitätsferne und Gedankenlosigkeit* blieb, bisweilen mehr Unheil anrichten konnten, als alle die dem Menschen vielleicht innewohnenden bösen Triebe zusammengenommen.<sup>159</sup>

Die Unfähigkeit, sich selbstgewählte Gründe für sein Handeln zu geben und hierfür auch die Verantwortung zu übernehmen, ohne sich auf übergeordnete Autoritäten zu berufen oder sich in blinden Konformismus zu fügen, machte aus Eichmann ein ‚Rädchen im Getriebe‘, machte ihn zum Handlanger des Systems: zu jemandem, der seine Pflicht nur dort als erfüllt betrachtet, wo sie sich mit den Vorgaben der Obrigkeit deckt; der blind gehorcht, anstatt je selbst die Initiative zu ergreifen und selbstgewählte Grenzen zu ziehen; der keine Zusammenhänge erkennt und aus der Erfahrung, die ihm die Wirklichkeit vorsetzt, auch nichts lernen kann.<sup>160</sup> Dies gerade machte für Arendt offenkundig, dass es

---

<sup>157</sup> Arendt: EJ, S. 56.

<sup>158</sup> Arendt/Fest: a.a.O., S. 39.

<sup>159</sup> Vgl. Arendt: EJ, S. 57.

<sup>160</sup> Die Leistung Arendts besteht vor allem darin, die Parallelität zwischen einem ideologisch vorgeformten und einem scheinbar ideologiefreien, dabei aber unselbstständig bleibenden Denken aufzuzeigen: denn beiden Denkweisen fehlt die Fähigkeit, frei und eigenständig zu verfahren, kritikfähig zu bleiben und daraus ein freies, initiatives Handeln zu entwickeln. Das ideologische Denken bewegt sich innerhalb eines stimmigen Denksystems und bindet sein Handeln an vorgefasste Prämissen, lässt sich also nicht durch Erfahrungen und neue Sichtweisen beeinflussen, kann sich dabei auch nicht auf neue Situationen einlassen und frei agieren. Ebenso wenig frei und spontan kann ein Denken verfahren, das blind akzeptiert und im Gehorchen jeder

„sehr viel leichter zu sein [scheint], menschliches Verhalten zu konditionieren und Menschen dazu zu bringen, sich auf eine völlig unvorhergesehene und entsetzliche Weise zu verhalten, als irgendjemanden davon zu überzeugen, aus der Erfahrung zu lernen, das heißt mit Denken und Urteilen zu beginnen, anstatt Kategorien und Formeln anzuwenden, die zwar tief in unserem Denken verankert sind, deren Erfahrungsgrundlage aber längst vergessen ist und deren Plausibilität eher auf ihrer logischen Stimmigkeit beruht als darauf, dass sie tatsächlichen Ereignissen angemessen sind.“<sup>161</sup>

Männer wie Eichmann haben gezeigt, dass es nicht immer auf den *Inhalt* der Regeln ankommt, als vielmehr darauf, überhaupt welche zu haben; dass im Vordergrund nicht immer die Frage steht, was die jeweilige Ordnung eigentlich schützen oder verteidigen soll, sondern dass es oftmals allein die *Geländer* sind, nach denen gegriffen wird, weil sie dem Einzelnen die Last der eigenen Verantwortung nehmen und ihm gerade in *Krisenzeiten* vermeintlichen Halt gewähren; und sie machten ferner offenbar, dass nicht jede Handlung selbstgesetzter Gründe bedarf, zumal den meisten Mittätern derartige Gründe nicht einmal im Traum eingefallen wären. Dazu fehlte ihnen schlicht die Vorstellungskraft. Dass die Ideologie des Antisemitismus gerade mit dessen fortschreitender Etablierung nur noch das erhöhende Beiwerk abgab und zahlreiche Verbrecher keineswegs überzeugte Antisemiten sein mussten, um sich an den Verbrechen, die im Namen des Antisemitismus verübt wurden, zu beteiligen, hat Julia Schulze Wessel in ihrer Studie *Ideologie der Sachlichkeit* überzeugend herausgearbeitet. Arendt habe, so hält Schulze Wessel fest, in ihrem Bericht einer Mentalität und Grundhaltung nachgespürt, die in einem absolut versachlichten, durch verwaltungstechnische Zurichtung verkümmerten Bezug zur Welt gründe.<sup>162</sup> Eichmanns Haltung war nicht ideologiefrei, jedoch tritt ihr Inhalt zunehmend zurück hinter einen rein formalen, entleerten Ideologiebegriff, bei dem es nicht mehr darauf ankommt, *was* die Ideologie jeweils vorschreibt, sondern *dass* überhaupt etwas vorgeschrieben wird.<sup>163</sup>

---

aufgelegten Regel die eigene Initiative verliert; aus ihm folgt ein subalternes, unfreies Handeln. Prägnant herausgearbeitet hat diese Parallelität Julia Schulze Wessel, die dabei zeigt, wie der „fortschreitende Verfall des Denkens und Urteilens“ in beiden Phänomenen sichtbar wird und wie sie als Negativfolien zur Arendtschen Politischen Theorie führen: Politisches Denken und Urteilen avancieren damit zu „dezidiert politischen Vermögen, die mit zu den Bedingungen des Menschseins gehören“. Vgl. Schulze Wessel: *Moderner Antisemitismus? Hannah Arendts ‚Eichmann in Jerusalem‘*, in: Hannah Arendt weitergedacht. Ein Symposium, hg. v. Lothar Fritze, Göttingen 2008, S. 171.

<sup>161</sup> Arendt: IPA, S. 27 ff.

<sup>162</sup> Vgl. Schulze-Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit*, a.a.O., S. 17. Siehe hierzu auch Arendt: IPA, S. 33: „Schließlich muss man sich im klaren darüber sein“, schreibt Arendt, „dass die Mörder und ihre unmittelbaren Komplizen, auch wenn diese Massenmorde eng mit einer rassistischen oder antisemitischen, jedenfalls einer demographischen Ideologie verknüpft waren, in der Regel nicht an diese ideologischen Rechtfertigungen glaubten; ihnen genügte, dass alles entsprechend dem ‚Führerwillen‘ geschah, denn der war Gesetz und dass alles mit den ‚Führerworten‘ übereinstimmte, die doch Gesetzeskraft besaßen.“

<sup>163</sup> Schulze Wessel schreibt, dass in Arendts Antisemitismusbegriff eine Auflösung des subjektiven Ressentiments gegen Juden angelegt sei, ein sukzessives Verschwinden der Judenfeindschaft, die stetig abnehmende Bedeutung einer konkreten inhaltlichen Ausrichtung bei gleichzeitiger Kumulation planender,

So inhaltslos und *banal* also letztlich die Motive bleiben konnten, durch die sich die unvorstellbarsten Dinge ereigneten, so einfältig und banal waren oftmals auch die Täter: Menschen wie Eichmann, die realitätsvergessen durch die Wirklichkeit wandelten und der Welt, in der sich Leichenberge häuften, scheinbar teilnahmslos gegenüberstanden. Gerade diese *Gedankenlosigkeit* bildete für Arendt das nackte Grauen, das den „Horror des Bösen und zugleich seine Banalität“<sup>164</sup> freilegt: gerade der Unwille „durch Urteil zu Anderen in Beziehung zu treten“ sind nach Arendt „die wirklichen ‚skandala‘, die wirklichen Stolpersteine, welche menschliche Macht nicht beseitigen kann, weil sie nicht von menschlichen oder menschlich verständlichen Motiven verursacht wurden.“<sup>165</sup>

So wurde in den Verteidigungsstrategien des Angeklagten nach Schulze Wessel schließlich die ganze Krise der Moderne offenbar: denn wo die Orientierung am Selbstverständlichen nicht mehr funktioniert, dort wird das Subjekt herausgefordert, sich auf das eigene Urteil zu verlassen und gerade diese Fähigkeit sei nach Arendt durch die Atomisierungsprozesse sukzessive zugrunde gegangen.<sup>166</sup>

Die Phänomene und Mechanismen, die Arendt den totalitären Systemen entnimmt und als grundlegende Funktionsweisen ihrer Etablierung und Stabilisierung identifiziert, sind jedoch mit dem Untergang dieser Regime nicht gleichsam mit untergegangen, sind nicht ein für alle Mal aus der Welt gebracht.<sup>167</sup> Mechanismen können sich unter anderen Vorzeichen wiederholen, Phänomene können sich in gewandelter Form erneut präsentieren und Menschen auch unter veränderten Umständen zu Handlungen verleiten, die vorher niemand für möglich gehalten hätte – das gerade hat der Nationalsozialismus bewiesen, der eben nicht nur „einmal, sondern zweimal den totalen Zusammenbruch einer ‚moralischen‘ Ordnung“<sup>168</sup> vorgeführt hat.<sup>169</sup>

„In der Moral geht es um das Individuum in seiner Einzigartigkeit“, konstatiert Arendt in einer Vorlesung, die sie 1965, angestoßen durch die Eichmann-Kontroverse, an der New

---

bevölkerungspolitischer Elemente, Vorstellungen und Wunschfantasien über ein neues Ordnungsmodell von einer Gesellschaft, in die der Mensch nach Belieben eingreifen könne. Vgl. Schulze-Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit*, a.a.O., S. 13 ff. Sowie bei Schulze Wessel: *Moderner Antisemitismus? Hannah Arendts ‚Eichmann in Jerusalem‘*, a.a.O., S. 167-180.

<sup>164</sup> Arendt: ÜB, S. 150.

<sup>165</sup> Arendt: ÜB, S. 150.

<sup>166</sup> Vgl. Schulze-Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit*, a.a.O., S. 171.

<sup>167</sup> Am Ende der *Elemente und Ursprünge* schreibt Arendt: „So wie in der heutigen Welt totalitäre Tendenzen überall und nicht nur in totalitär regierten Ländern zu finden sind, so könnte diese zentrale Institution der totalen Herrschaft den Sturz aller uns bekannten totalitären Regime leicht überleben.“ Arendt: EU, S. 943.

<sup>168</sup> Arendt: ÜB, S. 17.

<sup>169</sup> So wie sich die Nazi-Doktrin scheinbar über Nacht ausbreiten konnte, so ist sie scheinbar auch über Nacht, als „die ‚Geschichte‘ die Niederlage anzeigte“, auch wieder verschwunden. Und diese scheinbar mühelose Rückkehr zur ‚Normalität‘ muss die Zweifel an der ‚Normalität‘, d.h. an der Intaktheit der ‚politischen und moralischen Ordnung‘ nur erhöhen. Vgl. Arendt: ÜB, S. 17.

School for Social Research in New York hält. Und folgert: „die Antwort auf die Frage: Was soll ich tun?, hängt in letzter Instanz weder von Gewohnheiten und Sitten ab, die ich mit Anderen um mich Lebenden teile, noch von einem Befehl göttlichen oder menschlichen Ursprungs, sondern davon, was ich im Hinblick auf mich selbst entscheide.“<sup>170</sup>

Wo mir die Fähigkeit abhanden geht, mich mit mir selbst zu verständigen, mir also selbst Rechenschaft über das zu geben, was ich tue und wie ich mich unter bestimmten Umständen verhalte, dort verwirke ich nicht nur die Möglichkeit, mich als Person im Öffentlichen, in der Sphäre des Miteinander, zu konstituieren. Ich verwirke auch die Möglichkeit, für mich selbst einzustehen und mir damit jene Freiheit zu bewahren, die mir als Person zur Entfaltung meiner Individualität zusteht. „Mit mir selbst zu sein und selbst zu urteilen wird in den Prozessen des Denkens artikuliert und aktualisiert, und jeder Denkprozess ist eine Tätigkeit, bei der ich mit mir selbst über das spreche, was immer mich gerade angeht.“<sup>171</sup>

Wo das Denken als ein autonomes geistiges Vermögen erkannt wird, dort kann es sich nicht ohne Weiteres an vorgegebene Maßstäbe und übergeordnete Prinzipien binden, dort muss es vielmehr initiativ werden und ‚ohne Geländer denken‘, d.h. ohne Berufung auf übergeordnete Instanzen, die im Namen der Geschichte, der Ideologie oder eines momentanen ‚Trends‘ aufgestellt werden.<sup>172</sup>

Sich im Denken widerständig zu zeigen, sich nicht beherrschen zu lassen von vorliegenden Normen und gängigen Regeln, ist also keineswegs Vorrecht von ein paar Wenigen, die sich aufs Rebellieren verstehen oder eine besondere Neigung zum Eigensinn haben. Denkvermögen im Sinne Arendts entspricht vielmehr der Fähigkeit, „Recht und Unrecht zu unterscheiden“<sup>173</sup>, korrespondiert also mit der Urteilskraft, deren Haupttätigkeit darin besteht, Phänomene zu prüfen und in ihrer Konkretion zu sehen, dadurch auch Sachverhalte voneinander unterscheiden zu können. Sofern gerade das Denken, das in seiner kritischen Funktion ein urteilendes Denken ist, vom reinen Erkennen und Schlussfolgern zu unterscheiden ist, muss seine Anwendung nach Arendt „von jedem normalen Menschen“ erwartet werden können, „gleichgültig wie gebildet oder unwissend, intelligent oder dumm er zufällig ist“<sup>174</sup>.

---

<sup>170</sup> Arendt: ÜB, S. 81.

<sup>171</sup> Arendt: ÜB, S. 81.

<sup>172</sup> So sei es „unter den Bedingungen tyrannischer Herrschaft“ wahrscheinlich sogar leichter, „zu handeln als zu denken“, wie Arendt festhält. Vgl. Arendt: VA, S. 414.

<sup>173</sup> Arendt: LG I, S. 23.

<sup>174</sup> Arendt: LG I, S. 23.



Im Urteilen verwirklicht sich nach Arendt das Denken insofern, als es sich in der Welt der Erscheinungen, im Umkreis mit anderen, manifestiert.<sup>175</sup> So bleibt das Vermögen zu *denken*, sich selbstgewählte Gründe für sein Handeln zu geben und hierfür auch die Verantwortung zu übernehmen, an die *Urteilstkraft* gebunden, die ebenso frei und selbsttätig verfahren muss, nur mit dem Unterschied, dass der Urteilende nicht ohne die Welt der Erscheinungen, d.h. die Welt außerhalb seines eigenen Selbst, urteilen kann.

#### 4. Aufbau, Ansatz und Anliegen der Arbeit

Anhand von Arendts Politischer Theorie soll in der vorliegenden Arbeit der Frage nachgegangen werden, inwieweit politisches Denken sich im Urteilen manifestiert und welche Auswirkungen es auf das politische Handeln hat – dadurch auch für den Bereich des Öffentlichen, in dem man mit anderen zugegen ist, den man also nicht alleine bewohnt, sondern mit Vielen und Verschiedenen gemeinsam bildet. Im Gegensatz zu den eigenen vier Innenwänden ist der Raum des Öffentlichen der Ort, an dem die Dinge vor der Allgemeinheit erscheinen und damit nicht nur für das eigene Selbst, sondern auch für alle anderen, die diesem Raum angehören, präsent werden.<sup>176</sup> In der Öffentlichkeit werden Handlungen und Ereignisse für jedermann sichtbar; gleichzeitig werden Ereignisse selbst durch die Öffentlichkeit bestimmt, von ihr beeinflusst, durch sie hervorgebracht. Die Öffentlichkeit, als Raum *für* Politik und als Ort, wo vielfältige Phänomene und Interessen zum Vorschein und Austausch kommen, beeinflusst damit auch unsere Wahrnehmungen und Wirklichkeitsbezüge, unsere Denk- und Urteilsweisen. Sie gibt Auskunft „über die Grundsätze, nach denen wir handeln, und die Kriterien, nach denen wir urteilen und unser Leben führen“<sup>177</sup>, wie Arendt konstatiert. Politische Urteile, die im Handeln sichtbar werden, lassen Rückschlüsse über die Grundlagen unseres politischen Denkens zu; und sie geben zu erkennen, inwieweit wir uns im Politischen, inmitten unterschiedlicher Aspekte und Standpunkte, zu orientieren verstehen. So ist es gerade der politische Bereich, in dem wir uns, wie Arendt feststellt, „ohne Urteilen überhaupt nicht bewegen können“, was in der Folge bedeutet, dass „politisches Denken im Wesentlichen in der Urteilstkraft gründet.“<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 155.

<sup>176</sup> Vgl. Arendt: VA, S. 62 ff.

<sup>177</sup> Arendt: LG I, S. 77.

<sup>178</sup> Arendt: WP, S. 19.

Arendt hatte bekanntlich den dritten und letzten Teil ihrer Spätschrift *Vom Leben des Geistes* (1977) dem *Urteilen* zugedacht, diesen jedoch nicht mehr fertigstellen können.<sup>179</sup> Im Nachlass wurden lediglich zwei Sinnsprüche gefunden, die Arendt als Eingangszitate für das Urteilen wählte, sowie ein Postscriptum, das Arendt bereits dem ersten Teil des Bandes *Vom Leben des Geistes (Denken)* beigefügt hat. Gleichwohl durchzieht das Phänomen ihr gesamtes Werk, das, so die Kernthese der Arbeit, um das Urteilsvermögen zentriert ist. Rezeptionsgeschichtlich ist diese Prägung von zahlreichen Autorinnen und Autoren erkannt worden, so u.a. von ihrem langjährigen Mitarbeiter Ernst Vollrath<sup>180</sup>, von ihrer Werkbiographin Elisabeth Young-Brühl<sup>181</sup> und von der bekannten Philosophin Seyla Benhabib<sup>182</sup>. Im deutschsprachigen Raum hervorzuheben sind Autorinnen und Autoren wie Hans-Martin Schönherr-Mann<sup>183</sup>, Wolfgang Heuer<sup>184</sup>, Waltraud Meints<sup>185</sup>, Christian Volk<sup>186</sup> und Frank Hermenau<sup>187</sup>, im englischsprachigen Raum vor allem Dana R. Villa<sup>188</sup>, Lawrence Biskowski<sup>189</sup> und Richard J. Bernstein<sup>190</sup>.

Den wohl wichtigsten Beitrag in der Arendt-Forschung lieferte Ronald Beiner mit einem Essayband unter dem Titel *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie* (1982). Beiner fügt darin zentrale Textstellen und Vorlesungsmanuskripte Arendts zum Urteilen zusammen, so u.a. eine Kant-Vorlesung, die sie 1970 an der New School for Social Research hielt und in der sie die Urteilskraft als Kants ‚ungeschriebene politische Philosophie‘

---

<sup>179</sup> Arendt starb im Dezember 1975. Der erste Teil (*Das Denken*) ist bereits 1971 fertig gestellt worden. Der Gesamtband erschien jedoch erst posthum. Er beinhaltet Teil I (Das Denken) und Teil II (Das Wollen) und ist in der englischsprachigen Originalausgabe 1977 im Harcourt Verlag veröffentlicht worden, in der deutschen Erstausgabe 1979 im Piper Verlag erschienen.

<sup>180</sup> Als einer der ersten Autoren versuchte er bereits 1976, unmittelbar nach Arendts Tod, eine „Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft“, in der er sich stark an der Arendtschen Politischen Theorie orientiert, diese jedoch in seiner Arbeit kaum eigens zitiert, sondern ihr Verständnis des Politischen (so z. B. die Politik als Sphäre der Interaktion, das Handeln als ein nicht rein zweckgeleitetes Unternehmen, die Intersubjektivität als Prämisse menschlichen Erkennens, Urteilens und Handelns, die Pluralität als politische Grundstruktur) selbst übernimmt und systematisch aufbereitet. Vgl. Vollrath: *Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft*, Stuttgart 1977.

<sup>181</sup> Young-Brühl: *Hannah Arendt*, a.a.O., Erstveröffentlichung: New Haven/ London 1982.

<sup>182</sup> Benhabib: *Hannah Arendt*, a.a.O., Erstveröffentlichung: Sage Publications 1996.

<sup>183</sup> Schönherr-Mann: *Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral*, München 2006.

<sup>184</sup> Heuer: *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlin 1992.

<sup>185</sup> Meints: *Partei ergreifen im Interesse der Welt*, a.a.O.

<sup>186</sup> Volk: *Urteilen in dunklen Zeiten. Eine neue Lesart von Hannah Arendts ‚Banalität des Bösen‘*, Berlin 2005.

<sup>187</sup> Hermenau: *Urteilskraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilskraft*, Lüneburg 1999.

<sup>188</sup> Villa: *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton/ New York 1996.

<sup>189</sup> Biskowski: *Politics versus aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger*, in: *The review of politics* 57, 1, 1995, S. 59-90.

<sup>190</sup> Bernstein: *Philosophical Profiles. Essays in a pragmatic mode*, Cambridge/Oxford 1986.

entziffert, also jenen Teil, der „in Kants großem Werk nun fehlt“<sup>191</sup>. Auf diese wird im Folgenden noch einzugehen sein.

Entscheidend für die Analyse der politischen Urteilskraft, wie sie im Ansatz Hannah Arendts vorgezeichnet liegt, bleibt die Methodik des Rekonstruktiven und Kompositiven: zum einen, weil die Urteilskraft zwar ein *eigenständiges* geistiges Vermögen bildet und sich darin vom reinen Nachdenken ebenso unterscheidet wie von Wissen und Erkenntnis; dabei aber immer noch ein *geistiges* Vermögen bleibt und anders als das Handeln nicht unmittelbar in der Welt der Erscheinungen zum Vorschein kommt, sondern eher auf indirekte Weise in sie einwirkt. Urteilskraft bildet die Brücke zwischen Vernunft und Praxis, zwischen Denken und Tun, zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘. Und da sie zwischen beiden Bereichen vermitteln muss, sich also im Übergang vom Denken zum Handeln bewegt, ist sie genau genommen ein zusammengesetztes, ein kompositives Vermögen. Dies soll auch in ihrer Ausarbeitung zum Ausdruck gebracht werden.

Zum anderen zieht sich die Urteilskraft systematisch durch Arendts Werk und ist aus diesem rekonstruktiv zu gewinnen. In der Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition, wie Arendt sie unternimmt, zeigt sich, dass das „Problem des Urteilens“<sup>192</sup> – und in der Konsequenz auch die Probleme, die sich daraus für die politische Öffentlichkeit und das politische Handeln ergeben – kaum hinlänglich thematisiert worden ist. Die Tradition des politischen Denkens zeichnet sich dahingehend durch einen Mangel aus, der von Arendt als solcher auch erkannt und offengelegt worden ist. Arendts Beschäftigung mit dem Urteilen ist insofern nicht der logischen Abstraktion entsprungen, sondern vor dem Hintergrund politischer Erfahrung entstanden und an der Analyse ihrer ideengeschichtlichen, kulturellen Wurzeln geschärft. Dazu zählen Platon und Aristoteles ebenso wie Kant, Hegel und Marx, aber auch entscheidende Denker des 20. Jahrhunderts, darunter Benjamin, Heidegger, Heisenberg und Wittgenstein. Für alle gilt gleichermaßen: Arendt hat ihr eigenes Denken an ihnen ausgeformt, sie weder nachgeahmt noch fortgeführt, sondern vielmehr das gemacht, was sie einmal über Walter Benjamins Methode geschrieben hat: nämlich „neue Wege für den Umgang mit der Vergangenheit“<sup>193</sup> zu suchen. Wo der Faden der Tradition gerissen ist, dort kann man sich nicht mehr der Chronologie bedienen, sondern muss vielmehr *fragmentarisch* vorgehen, muss „in der Tiefe das Reiche und Seltsame [...] heraus[...]brechen und als

---

<sup>191</sup> Arendt: U, S. 21.

<sup>192</sup> Zerilli: Urteilen / Einbildungskraft, a.a.O., S. 323.

<sup>193</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 85.

Fragmente an die Oberfläche“<sup>194</sup> befördern. Durch Demontage und Dekonstruktion werden die Schichtungen nach und nach abgetragen, werden dadurch aber nicht zerstört, sondern vielmehr in Entsprechung zum Heute gesetzt. Insofern ist es Arendt auch nicht darum gegangen, abgelebte Zeiten zu erneuern, sondern das Einzelne, Besondere und Konkrete in Form von „Denkbruchstücken“<sup>195</sup> in die Gegenwart zu befördern und in ihr neu zu profilieren. Dies sind auch Ansatz und Anliegen der vorliegenden Arbeit.

Werkbiographisch ist die Prägung ihres Denkens einem zweifachen Umstand entsprungen: sie ist aus der Erfahrung des Totalitarismus entwachsen und aus der gleichzeitigen Bewusstwerdung, dass die philosophische Tradition den realen Verhältnissen nichts mehr entgegen konnte, dass sie keine Antworten mehr brachte und auch keinen Verstehensprozess mehr einleitete. So lässt sich das Phänomen der Urteilskraft also nicht nur anhand von Fragen der Selbstbegründung der demokratischen Gesellschaft, der Gewaltenteilung und der Definition politischer Phänomene klären; es muss auch, wie Wolfgang Heuer zurecht bemerkt, die Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition, in der unser Verständnis von Denken und Handeln steht, miteinbeziehen.<sup>196</sup> In diesem Sinne setzt sich der erste Teil der Arbeit mit dem ‚Traditionsbruch‘ innerhalb des Politischen Denkens auseinander, wie er mit Beginn der neuzeitlichen (cartesischen) Subjektphilosophie einsetzt und einen Paradigmenwechsel einleitet, unter dessen Einfluss wir noch heute stehen. Kennzeichen dieser neuen Entwicklung ist in erster Linie „die Herausstellung und Analyse des Selbst und des Selbstbewusstseins als eines von der Seele oder der Person oder menschlichen Existenz überhaupt durchaus geschiedenen Bereichs“, so Arendt, „und demgegenüber der Versuch, alle Erfahrungen in der Welt wie der Mitwelt auf Bewusstseinserebnisse zu reduzieren, die in einem Selbst verlaufen.“<sup>197</sup>

Durch die philosophische Wende zum Subjektivismus ist das Sein fortan nicht mehr durch die *äußere* Welt festgelegt, sondern bestimmt sich durch die *innere* Welt der eigenen Vernunft, die sich damit selbst ins Zentrum der Wirklichkeit setzt. Begünstigt und befördert durch das Aufkommen und den zunehmenden Stellenwert der modernen Wissenschaften, hat der Mensch fortan die Möglichkeit, sich selbstgewählte Gründe zu geben, die Welt entsprechend zu interpretieren und die Wirklichkeit demgemäß zu gestalten. Demgegenüber fällt die traditionelle Autorität der Kirche immer weiter zurück, zerfallen mit ihr auch klassische Weltbilder und Welterklärungen. Dies zieht zum einen emanzipative und freiheitsfördernde

---

<sup>194</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 97.

<sup>195</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 97.

<sup>196</sup> Vgl. Heuer: Citizen, a.a.O., S. 7 ff.

<sup>197</sup> Arendt: VA, S. 325.

Kräfte nach sich, zum anderen aber auch eine einseitige Hinwendung zum eigenen Selbst: wo sich die Vernunft einzig aus sich selbst nährt und zunehmend um die eigene Achse dreht, dort schwinden zwischenmenschliche Bezüge, dort gehen auch gemeinsame Bezugspunkte verloren, die gerade für den Bereich des Öffentlich-Politischen entscheidend sind.

Die erkenntnistheoretischen Wurzeln, wie sie seit Beginn der Neuzeit gelegt wurden, sollen im ersten Teil der Arbeit erschlossen werden – im Hinblick auf ihre politischen Implikationen wie ihre intellektuellen Antriebe. Prägend für das moderne Wissenschaftsparadigma ist neben Descartes auch Giambattista Vico<sup>198</sup>, der mit der ‚Neuen Wissenschaft‘ zum Vorläufer des modernen Fortschrittgedankens wurde und den *Evolutionsgedanken* (noch lange vor Darwin) zur Wissenschaft von der Politik wie von der Geschichte erhob. Er etablierte damit ein *Denken in Prozessen*, durch das sowohl die Natur wie auch die Geschichte vom Menschen fortan ausschließlich in ihrem Prozesscharakter erfahren und begrifflich verstanden werden konnten<sup>199</sup> – ein Modell, welches später auf die deterministischen Annahmen der Geschichtsphilosophie übertragen wurde. Beispielhaft sind hierfür die geschichtsphilosophischen Systeme von Hegel und Marx, die, unter dem Einfluss des neuzeitlichen Rationalismus (der auch dem Materialismus von Marx noch zugrunde liegt) stehend, in der Geschichte historische Gesetzmäßigkeiten erkannten, hinter denen ein vermeintlich historischer Endzweck verborgen lag: hervorgebracht und befördert durch den kontinuierlichen Fortschritt der Geschichte; bewusstgemacht und bewerkstelligt durch die „List der Vernunft“<sup>200</sup>. Doch führte gerade die deterministische Geschichtsauffassung samt ihrer Vorstellung eines geregelten „Fortgang[s] hin zum Besseren, Vollkommneren“<sup>201</sup>, dazu, dass sich Geschichte, so Arendt, als „der ungeheure, allumfassende Prozess [erwies], in dem alles Einzelne auftaucht und verschwindet und in welchem jegliche Tat und jegliches Ereignis nur dadurch einen Sinn und eine Bedeutung erhalten, dass sie einen verstehbaren Teil dieses einheitlichen Gesamtprozesses bilden“<sup>202</sup>. In der Konzeption geschichtlicher Abläufe bedarf es nicht der Öffentlichkeit als *Prüfstein der Vernunft* (Kant), nicht der Politik als einem Ort, wo über Richtiges und Falsches, Gerechtes und Ungerechtes, Schönes und Hässliches debattiert wird. Die Logik der Geschichte verlangt keine öffentliche Kommunikation, denn

---

<sup>198</sup> In seinem Hauptwerk „Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker“ (1725) unternimmt Vico den Versuch, die traditionelle Wissenschaft mit ihren metaphysischen Grundlagen durch eine *neue Wissenschaft* (*scienza nuova*) zu ersetzen, in welcher Erkenntnisgewinn und Fortschritt aus dem historischen Entwicklungsprozess hervorgehen. Vgl. Vico: Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, hg. und übers. v. Vittorio Hösle, Hamburg 1992.

<sup>199</sup> Vgl. Arendt: VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 80.

<sup>200</sup> Hegel: VPG, S. 49.

<sup>201</sup> Hegel: VPG, S. 74.

<sup>202</sup> Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 71.

sie ist nicht auf die Akzeptanz heterogener Ansichten und Urteile angewiesen. So begann der „katastrophale Schwund an Urteilskraft, der sich in der modernen Welt überall zeigt“, wie Arendt resümiert, „mit einem Misstrauen gegen Urteile und der Hoffnung, durch logisches Folgern Urteile überflüssig zu machen“<sup>203</sup>.

Denn wo philosophische Annahmen und Systeme auf Totalität setzen, auf eine geschlossene Weltanschauung und umfassende Welterklärung, dort hat auch das ideologische Denken leichtes Spiel, denn es entspricht der Eigenart dieses Denkens, eine einzige Prämisse absolut zu setzen und von ihr aus alles Weitere abzuleiten.<sup>204</sup> Das Denken wird schließlich unabhängig von aller Erfahrung, da ihm die erfahrbare und sich wandelnde Wirklichkeit „selbst dann nichts Neues mitteilen kann, wenn das Mitzuteilende soeben erst entstanden ist“<sup>205</sup>, wie Arendt schreibt; und an „die Stelle einer Orientierung in der Welt tritt der Zwang, mit dem man sich selbst zwingt, von dem reißenden Strom übermenschlicher, natürlicher oder geschichtlicher Kräfte mitgerissen zu werden“<sup>206</sup>. Dies kennzeichnet die Ausgangslage einer Tradition, die im Zuge der Neuzeit ihre traditionellen ‚Geländer‘ (Religion, überlieferte Wertmaßstäbe, klassische Weltbilder) verloren hat und sich nun auf die Suche nach neuen Geländern machte: im Bereich der Geschichte wie der Politik.

Sinnbildlich für diese Entwicklung steht das Zitat Lukans, das Arendt als eines der beiden Motti für das *Urteilen* wählte: „*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*“<sup>207</sup> – ‚die siegreiche Sache hat den Göttern gefallen, die besiegte aber Cato‘. Die siegreiche Sache ist die der Götter und ihrer modernen Verkörperung: der Geschichte und der verschiedensten ‚Ismen‘, die das Menschliche und Zwischenmenschliche übersteigen, überdauern und übertreffen. Wo aber ‚Götter‘ über menschliches Denken und Handeln bestimmen, dort bleibt die Urteilskraft ein aussichtsloses Unternehmen. Denn dort geht es nicht mehr darum, selbst zu überlegen, sondern die Geschichte oder die ‚höhere Sache‘ entscheiden zu lassen. Urteilskraft hingegen kann nur dort entstehen, wo man sich von diesen Bedingungen löst und ihnen stückweise entsagt – selbst, wenn dadurch keine historischen Erfolge besiegelt sind. So wird man letzten Endes, wie Arendt festhält, „vor der einzigen Alternative stehen, die es hier gibt – entweder sagt man mit Hegel: die Weltgeschichte ist das Weltgericht, und überlässt das letzte Urteil dem Erfolg, oder man besteht mit Kant auf der geistigen Autonomie der

---

<sup>203</sup> Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 68.

<sup>204</sup> Vgl. Arendt: EU, S. 967.

<sup>205</sup> Arendt: EU, S. 964.

<sup>206</sup> Arendt: EU, S. 966.

<sup>207</sup> Arendt: U, S. 6.

Menschen und ihrer Fähigkeit, sich unabhängig davon zu machen, wie die Dinge nun einmal sind oder geworden sind.“<sup>208</sup>

Arendts kritischer Blick beruft sich dabei auf ein Verständnis von Politik, in dem die Freiheit widerständigen Denkens im Vordergrund steht, das weder solipsistisch nur um sich selbst kreist noch um ‚höhere‘ Prinzipien zentriert ist, sondern auf Interaktion beruht und auf Partizipation setzt. Nur so können Menschen *frei* bleiben – *von* außerpolitischen Einflussgrößen, die bisweilen anti-politische Auswirkungen haben, und *für* das Handeln, das Neues hervorbringt und den Lauf der Dinge damit immer auch abändern kann.

Dies soll im zweiten Teil der Arbeit unter dem Titel des ‚Neubeginns‘ ausgearbeitet werden. Hier ist der Frage nachzugehen, inwieweit sich das Urteilen im Denken als ein öffentlich-gemeinschaftsorientierendes Vernunftvermögen manifestiert und wie es sich auf das politische Handeln auswirkt.

Beginnend mit der Frage, was es heißt, *ohne Geländer* zu denken, soll zunächst der Bezug aufgezeigt werden, in dem sich *Denken* und *Sein* im Sinne der Tradition zueinander befanden und an welchen Grundsätzen sie sich hierbei orientierten. Verdeutlicht werden soll dies u.a. durch Heideggers Schriften *Was ist Metaphysik?* und *Der Satz vom Grund*, in denen er die Grundmauern der klassischen Metaphysik ebenso wie die Grundsätze der neuzeitlichen Ratio zu dekonstruieren sucht: denn beide Bereiche stellen dem Denken wie dem Sein *Geländer* zur Verfügung, an denen es sich absichert. Heideggers Anliegen, die Metaphysik wie auch die neuzeitliche Grundsatzlogik zu überwinden, korrespondiert mit dem Arendtschen Ansatz eines ‚Denkens ohne Geländer‘, das die Voraussetzung für Urteilskraft und kritisches Denken bereitstellt. Ein Denken, das sich in einem selbst-aufklärenden und selbstgesetzgebenden Vollzug befindet, entfaltet Widerstandskräfte und setzt dadurch auch entscheidende Impulse für das Handeln frei. Denn es befindet sich in einem *verstehenden* Bezug zum Sein – ohne dabei auf außerweltliche Bezugsgrößen zurückzugreifen oder nach rein zweckorientierten Effektivitätskriterien zu verfahren.

Ein weiterer Schritt für die Rekonstruktion politischer Urteilskraft ist für Arendt auch Kant. Arendt legt in Kants dritter und letzter großer Kritik, der *Kritik der Urteilskraft*, deren implizit *politische* Bedeutung frei. In der Tradition der eher konventionellen Kant-Deutungen habe Arendt damit, so Oskar Negt, einen mutigen Ansatz der Erneuerung gewagt, der das kantische Werk für die Dimensionen des politischen Denkens und Handelns öffne.<sup>209</sup>

---

<sup>208</sup> Arendt: LG I, S. 212.

<sup>209</sup> Vgl. Negt: *Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform*, Göttingen 2010, S. 388.

Für Arendt wurde Kants Politisches Denken wesentlich durch die Erfahrungen der Französischen Revolution geprägt<sup>210</sup> und ist damit zu einer *Freiheitsphilosophie* geworden – einer Philosophie, deren existentieller Kern auf dem Vermögen des Anfangen-Könnens beruhe.<sup>211</sup> Das gilt auch für Arendts Politische Philosophie. Insofern bleiben die Identifikationsmerkmale, an denen Arendt den *politischen* Kant dingfest macht, auch an ihr eigenes Verständnis von Politik gebunden oder, wie Frank Hermeuau zutreffend festhält, werden verständlich(er) erst durch die Vergegenwärtigung dessen, was Arendt unter den Begriff *Politik* fasst.<sup>212</sup> Zentrale Bestandteile sind hier die *Pluralität* (bei Kant: *Geselligkeit*<sup>213</sup>) als Bedingung für eine Welt, die aus Vielen besteht und überhaupt erst dort entstehen kann, wo verschiedene Meinungen, Standpunkte und Ansichten zum Vorschein kommen und sich in Verhältnis zueinander setzen. Ferner die geteilte *Sorge* um die Welt als Bedingung für gemeinsame Teilhabe und Teilnahme am Raum des *Öffentlichen* (bei Kant manifestiert sich das im Anspruch auf *Publizität*<sup>214</sup>) gegenüber dem reinen Selbstinteresse im Bereich des Privaten; und die Tatsache der *Kontingenz* politischer Prozesse und der daraus resultierenden *Freiheit* des Menschen (bei Kant: das Vermögen der *Spontaneität*<sup>215</sup>) als der Möglichkeit, initiativ zu werden und Neues hervorzubringen.

Kommunikation und dialogischer Austausch sind für das politische Denken und Urteilen ebenso unabdingbar wie das Ausbilden hermeneutischer und kreativer Fähigkeiten, dahingehend auch die Einbildungskraft. Angezeigt ist damit die Fähigkeit, von den sinnlichen Erscheinungen zu abstrahieren und sie zu reflektieren, sie aber auch unabhängig von ihrer Vorhandenheit zu denken und *anders* zu denken. Einbildungskraft ermöglicht einerseits Distanz im Urteilen, lässt die Dinge aus der nötigen Entfernung sehen und den Blick nicht partiisch werden; andererseits auch Neues erfassen und sich in noch neuen, bislang unbekanntem Situationen zurechtfinden. Durch sie versteht sich der Mensch politisch zu orientieren, selbst dort, wo ihm die Dinge völlig fremd sind.

Solche Kompetenzen sind einerseits rein kognitiv, andererseits aber auch von praktisch-politischer Relevanz. Sie bahnen den Weg für ein Handeln, das, wie Arendt in Verweis auf Kant sagt, dem Menschen die Fähigkeit verleiht, „eine Reihe von sich selbst her neu anzufangen“<sup>216</sup>. Dort, wo Menschen nicht einfach hinnehmen, sondern selber anfangen,

---

<sup>210</sup> Dasselbe gilt im Übrigen auch für Hegel und Marx.

<sup>211</sup> Vgl. Arendt: WP, S. 49.

<sup>212</sup> Vgl. Hermeuau: Urteilskraft als politisches Vermögen, a.a.O., S. 53.

<sup>213</sup> Vgl. Kant: MAM, A 3.

<sup>214</sup> Vgl. Kant: ZeF, B 110, 111 / A 103, 104.

<sup>215</sup> Vgl. Kant: KrV, B 74, 75 / A 50, 51.

<sup>216</sup> Arendt: WP, S. 49.



nachzudenken, Fragen zu stellen und Initiative zu zeigen, beginnen sie auch, selbstgesetzgebend und verantwortlich zu werden – für ihre Denk- und Urteilsweisen wie für die Handlungen, die aus ihnen folgen.

Im ‚Neubeginn‘ liegt für Arendt die Möglichkeit beschlossen, ein Politisches Denken zu etablieren, das sich freischwimmt – von den traditionellen Geländern der Philosophie wie von den traditionellen Mustern der Politik.

Ein solches Denken bereitet die Bedingungen für die politische Urteilskraft, die auf die praktische Seite des Denkens rekurriert und sie in die Welt des Handelns überführt.<sup>217</sup> Der ‚Neubeginn‘ im Verständnis Hannah Arendts zielt darauf ab, ein Verständnis von Politik zu entwickeln, das sich in den historischen Brüchen und Lücken halten kann, ohne sich von traditionellen Maßgaben, logischen Determinanten oder erfahrungsresistenten Vorannahmen (Vorurteilen) leiten zu lassen. Es muss vielmehr immer wieder neue Wege einschlagen, Neues in den Blick nehmen und von Neuem urteilen.

Dies ist das Unternehmen, das Arendt exemplarisch vorgelegt hat und das in der Arbeit herauskristallisiert werden soll. Ein Unternehmen, das nicht nur in den finstersten Zeiten der Geschichte virulent wird, sondern überall dort aktuell bleibt, wo es darum geht, ein demokratisches, pluralistisches und offenes Miteinander zu ermöglichen; oder mit den Worten Kants gesagt: „sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten“<sup>218</sup>.

---

<sup>217</sup> So hält Ernst Vollrath in seiner Studie zur *Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft* fest: „Jede politische Theorie, vor allem die auf die Urteilskraft sich gründende, hat es mit dem öffentlichen, gemeinsamen und freien Handeln von Menschen in der Welt zu tun, mit diesem Handeln selbst und mit allem, was durch es hervorgebracht, bewahrt und zerstört wird. [...] Es bedarf der Rekonstruktion der politischen Urteilskraft um willen des Phänomens des politischen Handelns von Menschen in der Welt.“ In: Vollrath: *Die Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft*, a.a.O., S. 53.

<sup>218</sup> Kant: *Anth*, BA 9.

## Teil A Der Traditionsbruch

Brüche hat es in der Geschichte immer gegeben. Ohne sie gäbe es keine Geschichte, denn Geschichte lebt vom Wandel, wird von Veränderungen und ‚Krisen‘ getragen, die dem ursprünglichen Wortsinn nach immer ‚Wendepunkte‘ markieren und damit Entwicklungspotential freisetzen. Sie lassen Neues entstehen, lassen neue Prozesse in Gang setzen, führen zu Fortschritt und Wandlung. Ganz im Sinne Marx‘, der an derlei Fort- und Umgestaltungsprozessen vor allem anderen interessiert war. Denn ohne historische ‚Sprünge‘ gäbe es keine Entwicklung, dadurch auch keine materielle Basis der philosophischen Reflexion. Umgekehrt gilt: wo Wirklichkeit in ihrer kontinuierlichen Entwicklung nicht erkannt und begriffen wird, dort bleibt sie stehen, wird fade, inhaltslos und leer. Das gerade hat Hegel in seiner Philosophie auf den Punkt gebracht, wenn er festhält: „Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht [...]. In dem Ganzen der Bewegung, es als Ruhe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Dasein gibt, als ein solches, das sich *erinnert*, aufbewahrt, dessen Dasein das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Dasein ist.“<sup>219</sup> Nur dort, wo die „Bewegung des Lebens“<sup>220</sup> bewusstgemacht wird, dort kann sie auch anerkannt und erinnert werden; sie wird dann Teil des Daseins, gehört zum Wesen der Wirklichkeit. Und ein solches Dasein erfährt sich nur denkend, weil „das Sein Denken ist“<sup>221</sup>. Ohne Veränderung, Bewegung und Erneuerung könnten wir Wirklichkeit nicht erfassen; und ohne die Möglichkeit der geistigen Reflexion, der Erfassbarkeit des Wirklichen, gäbe es nichts Bleibendes, nichts Dauerhaftes. Die Geschichte in ihrem prozesshaften Werden ist ebenso bleibend und dauerhaft. Aber das kann sie nur, wo sie nicht zum Stillstand kommt, wo sie sich fortbewegt und wo sie der Wirklichkeit in ihren zivilisatorischen Entwicklungsprozessen ihren Stempel aufdrückt. Auch die Neuzeit, die schon dem Namen nach etwas ‚Neues‘ mit sich führte, hat der Wirklichkeit einen solchen Stempel aufgedrückt: von ihm sind wir noch heute geprägt, sind noch heute von seinen Paradigmen und Leitlinien beeinflusst. Denn: sobald die ‚Stempelabdrücke‘ einmal reflektiert sind, gehören sie zur Wirklichkeit, oder wie Hegel sagen würde, werden zu ihrem ‚wahren Wesen‘.

---

<sup>219</sup> Hegel: PhG, S. 46 ff.

<sup>220</sup> Hegel: PhG, S. 46.

<sup>221</sup> Hegel: PhG, S. 53.

Das *Neue* an der Neuzeit machte sich dabei nicht nur auf *einer*, sondern auf nahezu *allen* Gebieten bemerkbar: wissenschaftlich, kulturell, politisch und sozial, auf der Ebene des Geistes wie auf der seiner materiellen Basis. Angetrieben wurden diese Erneuerungen, wie Bertrand Russell in seiner großen Philosophiegeschichte festhält, von zwei entscheidenden Veränderungen: Zum einen von der schwindenden Autorität der Kirche, die für das gesamte mittelalterliche Denken und Sein noch maßgebend war und die damit den wirkmächtigsten kulturellen wie politischen Faktor bildete; zum anderen vom zunehmenden Ansehen der *Neuen Wissenschaft*, mit der sich die Kultur der *neuen Zeit* als weniger geistlich, sondern als weltlich zeigte – und bis heute zeigt.<sup>222</sup> Politisch gesehen ist das Aufkommen der modernen Wissenschaft von enormer Bedeutung: denn anders als die traditionelle Ausrichtung auf die kirchliche Autorität ist es nun die Autorität der Wissenschaft selbst, die hervortritt. Sie ist intellektueller Art, von keiner Regierungsgewalt abhängig und „siegte allein durch den für sie charakteristischen Appell an die Vernunft“<sup>223</sup>. In der Folge davon entwickelte sich eine emanzipative Haltung, die sich von der dogmatischen Bindung an die Kirche und an ihre religiöse Offenbarungsmacht stark unterschied: sie leitete eine Hinwendung zum Subjekt selbst ein, war durch individualistische, liberale und subjektive Züge geprägt und konnte Autorität insofern nur partiell, nicht allumfassend beanspruchen. Denn, so Russell: „die Wissenschaft macht ihre Aussagen versuchsweise, auf einer Wahrscheinlichkeitsbasis beruhend und hält sie von vornherein für modifizierbar“<sup>224</sup>. Und ferner kann sie nur durch das Subjekt selbst hervorgebracht und anerkannt werden. Wo ich kraft meiner Vernunft nicht zustimmen kann, weil mir die Einsicht fehlt oder mir die Gültigkeit zweifelhaft ist, dort haben wissenschaftliche Erkenntnisse keine Macht, keinen Zugriff und keinen Anspruch. Die wissenschaftliche Autorität basiert auf der Einsicht des Subjekts. Am prägnantesten zeigt sich dieser neue Anspruch in der Philosophie Descartes', der damit zugleich das moderne Paradigma einleitet: *wirklich* ist das, was das Subjekt selbst erkennen und in sich selbst als wirklich setzen kann, demgegenüber alles *äußere* Sein bezweifelt werden muss.

So ist also der Machtanspruch jener neuen Zeit, aus dem das *animal rationale* hervorging, infolge eines Bewusstseins entstanden, das nur mehr „das wissen und erkennen kann, was [... es] selbst gemacht und hergestellt hat“<sup>225</sup>, wie Arendt konstatiert. Und für dieses neu entstandene Selbst-Bewusstsein muss fortan der Leitsatz gelten: „Wenn alles zweifelhaft

---

<sup>222</sup> Russell: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung (1945), Wien/ Zürich 1988, S. 499.

<sup>223</sup> Russell: Philosophie des Abendlandes, a.a.O., S. 500.

<sup>224</sup> Russell: Philosophie des Abendlandes, a.a.O., S. 500.

<sup>225</sup> Arendt: VZ, Tradition und die Neuzeit, S. 51.

geworden ist, so bleibt doch das Zweifeln selbst zumindest unbezweifelbar wirklich.“<sup>226</sup> Denn die selbst hervorgebrachte und anerkannte Wirklichkeit ist verlässlich; sie untersteht der eigenen Kontrolle, unterliegt allein der Durchsicht des Subjekts. Doch die Konsequenz davon impliziert ein Selbst, das sich zunehmend zurückzieht und isoliert von der ‚äußeren‘ Welt, die immer zweifelhaft bleibt, weil sie von wechselnden Eindrücken, von widersprüchlichen Einsichten und unbegreiflichen Ereignissen geprägt ist. Jede Wirklichkeit, die das Subjekt nicht selbst hervorbringen und *machen* kann, bleibt beängstigend und unbefriedigend. Demgegenüber bleibt der eigene Verstand ein sicherer Ort, ein gesichertes Kriterium entgegen den mannigfaltigen Erscheinungen der äußeren Sphäre. Doch im einzigen Vertrauen auf den eigenen Erkenntnisgrund bleibt das Selbst auch auf sich selbst gestellt und wird dabei zunehmend auf sich selbst zurückgeworfen. So führt der moderne Subjektivismus nach Arendt zu einer Art „Weltentfremdung“, weil er „alle Erfahrungen in der Welt wie der Mitwelt auf Bewusstseinserebnisse“ reduziert, „die in einem Selbst verlaufen“<sup>227</sup>. Die Welt wird zu etwas Fremdem, Unheimlichem, Ent-äußertem. Und die Folge davon ist die Spaltung in eine subjektive und eine objektive Sphäre, in zwei Bereiche, die einander unversöhnlich und unüberwindbar gegenüberstehen.

Wie sich diese moderne Spaltung auf den Bereich des Öffentlich-Politischen auswirkte und bezüglich einer Wirklichkeit bemerkbar machte, die zunehmend von den Wahrnehmungsakten vereinzelter Selbste abhing, soll im ersten Teil des ‚Traditionsbruchs‘ erörtert werden: Im Hinblick auf ein politisches Denken, das fortan entlang von Koordinaten operieren muss, die einer subjektivistischen Bewusstseinsstruktur entspringen; sowie im Hinblick auf ein politisches Handeln, das dementsprechend nur nach eigenen Maßgaben verfahren kann; und ferner im Hinblick auf ein politisches Urteilen, für das die Möglichkeiten des öffentlichen Austauschs und des gemeinsamen Prüfens und Entscheidens geringfügig bleiben.

Der nächste Teil befasst sich mit dem Paradigma der *Neuen Wissenschaft*, die das sogenannte *Denken in Prozessen* einleitete, wodurch sowohl die Natur wie auch die Geschichte vom Menschen fortan als Prozesse erfahren und begrifflich verstanden wurden.<sup>228</sup> Denn mit der „Entzauberung der Welt“<sup>229</sup>, wie sie Max Weber zum entscheidenden Charakteristikum der Moderne erklärt, lösen sich Denken und Sein aus ihren traditionellen und metaphysischen Implikationen, damit auch von ganzheitlichen Weltanschauungen und Erklärungsansätzen.

---

<sup>226</sup> Arendt: VA, S. 354.

<sup>227</sup> Arendt: VA, S. 325.

<sup>228</sup> Vgl. Arendt: VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 80.

<sup>229</sup> Weber: Wissenschaft als Beruf (1917), hg. v. Matthias Bormuth, Berlin 2018, S. 59.

Wenn Wissenschaft keine gesicherte Wahrheit mehr in den Besitz der Menschen geben kann, muss sie auch auf die Begründung letzter Fragen verzichten. Wenn das *Was* der Dinge nicht mehr traditionell erklärt werden kann, werden sich die Erklärungen fortan auf das *Dass* der Dinge stützen, auf ihre Funktionsweisen und Wirkungsmechanismen.<sup>230</sup> Arendt sieht in der neu erwachten Aufmerksamkeit für die Dinge selbst und daran, wie sie funktionieren, eine implizite Konzentration auf alles Prozesshafte, das von den Naturwissenschaften entdeckt und später auf die Geschichtswissenschaften übertragen wurde.<sup>231</sup> *Natur* ist fortan nicht mehr ein Bereich, der sich außerhalb des Menschen, außerhalb seines Zugriffs befindet, sondern ein Bereich, in den der Mensch direkt eingreifen kann, der ihm unmittelbar zur Verfügung steht. Sie gibt ihm die Mittel zur Hand, die er für die Verwirklichung seiner eigenen Zwecke braucht: der Mensch, der das *Sein* erkennen kann, kann dieses *Sein* folglich auch definieren und nachbilden, kann seine Funktionsweisen auf den politischen und historischen Bereich übertragen und damit jene Angelegenheiten regulieren, die sich im Bereich des Öffentlichen zutragen. Auch dies korrespondiert mit der Entwicklung der modernen Subjektorientierung. Denn auch hier ist es wieder das Selbst, das zerlegt, erkennt, schlussfolgert und entscheidet. Die Prozesse mögen zwar außerhalb liegen, mögen in der Natur oder in der Geschichte verborgen sein und von äußeren Faktoren beeinflusst werden. Aber es liegt doch am Subjekt, diese zu erkennen, sie einer menschlichen Handhabe zu unterziehen und sie nach eigenen Maßgaben zu konfigurieren. So erklärte sich der *Sinn* der Geschichte fortan aus einem ebenso absichtsvoll wie vernünftig konzipierten „Plane der Natur“<sup>232</sup>, der sich dem historischen Bewusstsein durch die „List der Vernunft“<sup>233</sup> offenbaren konnte. Hieraus entstanden die Konzepte und Welterklärungen der Geschichtsphilosophie<sup>234</sup>, welche die Geschichte als Universalunternehmen betrachtete, der ein vernünftiger und insofern auch erkennbarer Zweck zugrunde liegen müsse: dem des Fortschritts auf geistiger wie materieller Ebene, der bei allen dialektischen Kämpfen, Umwälzungen und Umkehrungen schließlich doch noch einen Fortgang zum Besseren, Vollkommeneren und Gerechteren mit sich brachte. Er verkörperte, wie Hegel konstatiert: den „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, – ein[en] Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“<sup>235</sup> Hegels Freiheitsbegriff impliziert dabei die Annahme, dass sich Geschichte aus einer notwendigen Gesetzmäßigkeit heraus entwickle, dass es letztlich eine Substanz in ihr gäbe, die sie notwendigerweise dorthin führen müsse, wo

---

<sup>230</sup> Vgl. Arendt: WE, S. 12.

<sup>231</sup> Vgl. Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 70.

<sup>232</sup> Kant: IaG, A 387, 388.

<sup>233</sup> Hegel: VPG, S. 49.

<sup>234</sup> Deren bedeutendste Vertreter Hegel und Marx waren.

<sup>235</sup> Hegel: VPG, S. 32.

ihre Bestimmung, ihr eigentliches Wesen liege: nämlich in der Freiheit, die sich das Subjekt im Erkennen – und zugleich im eigenen Hervorbringen – objektiver Richtlinien selbst zu geben vermag. Die Freiheit liegt in der Einsicht in die Notwendigkeit und wird von dieser bedingt. Und die Notwendigkeit zeigt sich in einer historischen Entwicklung, die sich als unumkehrbar und unabänderlich erweist. Doch diese Einsicht ist erst am Ende möglich, ist nur in der historischen Rückschau gegeben und erfährt sich erst dort, wo der Prozess in seiner Ganzheit und Vollständigkeit erfasst werden kann. Insofern ist das Ganze „nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein“<sup>236</sup>, wie Hegel in der *Phänomenologie* ausführt und das Endziel aller Seins- und Bewusstseinskämpfe treffend in sein eigenes Schlusskapitel setzt.

So sieht Arendt mit Hegel, dem letzten großen *Ganzheitsdenker*, auch das letzte Wort der abendländischen Tradition gesprochen, weil er den letzten Versuch unternahm, eine solche Vollendung zu denken, die Welt in ihrer ganzen Dichte zu umgreifen und zu einem beinahe undurchdringbaren System aus Geist und Materie zu formen.<sup>237</sup> Und sie hält treffend fest, dass man gegenüber einer solch undurchdringbaren Komplettheit nicht sicher sein könne, ob es sich dabei um eine Behausung oder ein Gefängnis für die ‚Wirklichkeit‘ handle.<sup>238</sup>

Denn das Hegelsche Denken bedingt ein Freiheitsverständnis, das die primären Charakteristika des Politischen – Kontingenz, Kritik, Pluralität – in ein sehr enges, vielleicht zu engmaschiges Korsett binden. Wo die Freiheit sich aus ihrer notwendigen Gesetzmäßigkeit heraus entwickelt, dort verliert sie auch ihren Freiheitscharakter: die Potentialität kraft eigenen Antriebs und eigener Initiative Alternativen zu erhandeln und Neues zu erwirken. Eine solche Freiheit, wie sie im Politischen erfahren wird, realisiert sich im Vermögen der *Spontaneität*, als der Fähigkeit „eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen“<sup>239</sup>, wie Arendt in Rückbezug auf Kant festhält. Das Moment des *Anfangens-Könnens*, das bei Kant „vor allem für das Denken und Erkennen wesentlich ist“<sup>240</sup> und das bei Arendt nicht nur für alles menschliche Handeln ausschlaggebend bleibt, „weil Handeln und *Freisein* ein und dasselbe sind“<sup>241</sup>, sondern auch für die Fähigkeit des Urteilens, Prüfens und Entscheidens maßgebend ist, welche die „politischste[n] der geistigen Vermögen des

---

<sup>236</sup> Hegel: PhG, S. 24.

<sup>237</sup> Vgl. Arendt: WE, S. 5 ff.

<sup>238</sup> Vgl. Arendt: WE, S. 6.

<sup>239</sup> Arendt: VZ, Freiheit und Politik, S. 220.

<sup>240</sup> Arendt: VZ, Freiheit und Politik, S. 220.

<sup>241</sup> Arendt: VZ, Freiheit und Politik, S. 206.

Menschen“<sup>242</sup> sind, wird jedoch gerade von der Geschichtsphilosophie und ihren deterministischen Annahmen disqualifiziert. Denn wo die Logik der Geschichte die letzten Schlüsse zieht und das Weltgericht das letzte Urteil spricht, dort bleibt die menschliche Urteilskraft, die sich stets mit dem Besonderen befasst und immer wieder von Neuem prüfen und abwägen muss, ein gänzlich aussichtsloses Unternehmen. Und wo alles Handeln nach vorgelegten Absichten und festgelegten Mustern erfolgt – Muster, die jedoch nur Arbeitshypothesen für den menschlichen Verstand bleiben, mit denen er sein historisches Anschauungsmaterial ordnen kann –, dort bleibt nur noch wenig Handlungsspielraum. Dort scheint gerade die Freiheit, „die ohne das Es-hätte-auch-anders-kommen-können unvorstellbar ist“<sup>243</sup>, kaum noch gegeben.

Im folgenden Teil soll also die Dialektik eines modernen Wissenschafts- und Politikverständnisses erörtert werden, aus dem einerseits emanzipatorische Kräfte erwachsen konnten, andererseits aber auch neue Formen der Unmündigkeit und Unfreiheit hervorgekommen sind. Zu untersuchen sind dabei moderne Denksysteme, wie sie zum einen in der Subjektphilosophie Descartes, zum anderen in den Theorien von Hegel und Marx paradigmatisch zum Ausdruck kommen: die Philosophie Hegels, die sich im Wesentlichen an der Geschichte und der logischen Erschließung des Wirklichen dingfest macht und hierbei eine radikale Verweltlichung ehemals metaphysischer Einflussgrößen vornimmt. Sie setzt damit einerseits progressive Kräfte frei – denn es ist die Vernunft, die den Menschen fortan bestimmt und vom kirchlichen Dogma löst –, greift andererseits aber auch nach neuen Absolutheitsansprüchen, die fortan in der Geschichte selbst verortet werden, und wirkt gerade dadurch einem freien und kritischen Umgang mit den Begebenheiten entgegen. Diese philosophischen Vorprägungen tragen sich im Marxschen Denken nieder und finden hier ihr praktisches Korrelat. Denn es ist Marx' Anliegen, die Welt nicht mehr nur zu interpretieren, sondern sie zu verändern und das Denken in ihr zu ‚verwirklichen‘. Für die Praxis, die aus dem Denken folgen soll, behält Marx nicht nur Hegels Begriffsgerüst, sondern auch sein methodisches Instrumentarium bei. Und so überträgt er schließlich „die Theorien der Dialektik“, wie Arendt resümiert, „in das Handeln selbst“, was in der Folge bedeutete, dass er die „Politik theoretischer“ und abhängiger von dem machte, „was wir heute Ideologie nennen würden“<sup>244</sup>.

---

<sup>242</sup> Arendt: LG I, S. 191.

<sup>243</sup> Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 344.

<sup>244</sup> Arendt: VZ, Tradition und Neuzeit, S. 39.

Hieran schließt sich letztlich die Frage, was es im Politischen heißt, ‚ohne Geländer‘ zu denken und zu urteilen, im Denken also kritisch und frei zu verfahren und daraus ein politisches Handeln zu entwickeln, das sich weder an die *Geländer* der Tradition rückbindet noch an einem neuen Dogma dingfest macht.



## 1. Die zerbrochene Einheit von Denken und Sein

Mit dem Satz des Parmenides, das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein<sup>245</sup>, beginnt die abendländische philosophische Tradition. Sind Denken und Sein zusammengehörig, stehen sie in einer ontologischen Identität zueinander; sie erschließen, ergründen und erfahren sich in ihrer prinzipiellen Entsprechung. Eine solche Entsprechung (adaequatio) garantiert einerseits dem Denken die gesicherte Erkenntnis im Kontext des Seins, andererseits stabilisiert sie das Sein durch ein gesichertes Werte- und Begriffssystem, durch ein unbezweifelbares Wirklichkeitsgefüge, in dem sich das Sein gleichlaufend zum Denken verhält. Das Sein lässt sich denkend erfahren; und das Denken gibt zuverlässige Kriterien zur Orientierung innerhalb des Seins vor. Die Identität bleibt hier nicht nur strukturell, sondern auch substantiell gesichert: Mensch und Welt sind harmonisch aufeinander abgestimmt, bilden eine Übereinstimmung zwischen Sender und Empfänger und bezeugen damit „eine nicht erklärte, fundamentale Gleichheit der Strukturen, die die ‚adaequatio‘ des ‚intellectus‘ an die ‚res‘ möglich macht“<sup>246</sup>, wie Arendt konstatiert. Innerhalb einer solchen Ordnung bleibt das Sein lückenlos in das Denken integriert, blieben beide als Einheit organisiert und im Ganzen umschlossen, bleibt alles Einzelne und Gesonderte aufgehoben in einem umfassenderen Kontext.

Doch mit dem Einbruch der klassischen Metaphysik<sup>247</sup>, die die Identität von Denken und Sein innerhalb der Tradition über Jahrhunderte garantierte, mit der Erschütterung theologischer Erkenntnisgründe und religiöser Offenbarungskraft<sup>248</sup> und dem dadurch veranlassten „Fortfall der Transzendenz“<sup>249</sup> in der Neuzeit, wurde auch die Entsprechung von Denken und Sein zunehmend fragwürdig. Die ‚Ganzheit‘ der Wirklichkeit, durch die sich die Identität erhielt, konnte nicht länger metaphysisch gefasst werden, konnte damit auch nicht mehr das Dach bilden, unter dem sich Denken und Sein vereinten und als zusammengehörig erfahren. Wo eine solche Ordnung ihre Brüche bekommt, dort geht auch die Überzeugung verloren, dass „alles Denkbare auch existiere und alles schon seiner Erkennbarkeit wegen vernünftig sein müsse“<sup>250</sup>; dort wird schließlich auch das Welt- und Seinsverständnis des Menschen destabilisiert. An der alten Identität zwischen Denken und Sein, zwischen dem, was der

---

<sup>245</sup> Zit. nach Heidegger: Der Satz der Identität, Stuttgart 1957, S. 14.

<sup>246</sup> Arendt: DT I, S. 44.

<sup>247</sup> Eingeleitet v.a. durch die naturwissenschaftlichen Entdeckungen und Erfindungen zu Beginn der Neuzeit, worauf in Kap. 1.4 *Die Neue Wissenschaft* noch ausführlicher eingegangen wird.

<sup>248</sup> Durch die Gott als Wirklichkeit vorausgesetzt wurde und damit die Identität von Denken und Sein gewährleistete.

<sup>249</sup> Arendt: DT I, S. 266.

<sup>250</sup> Arendt: WE, S. 14.

Mensch begreifen kann und dem, was tatsächlich *ist*, konnte nicht mehr bedingungslos festgehalten werden. Was nämlich ist an einer Anschauung *wahr* und was ist am Geschehen *wirklich*? Wie kann das *denkende Ich* sicher sein, dass es gerade das *Wirkliche* erblickt und dadurch das *Wahre* erkennt? Und wie will es wissen, ob sein Blick tatsächlich *ist* und nicht nur ein eingebildeter Traum bleibt, ein bloßer Trugschluss des Geistes, der dann nichts als Trugbilder hervorbringt?

Dies sind die Fragen gewesen, in denen sich die *neue Zeit* ankündigte und das Denken in ein neues Verhältnis zum Sein setzte: „Mit der Erkenntnis“, so Arendt, „dass das Was niemals das Dass zu erklären imstande ist, mit dem ungeheuren Schock einer an sich leeren Realität fängt die moderne Philosophie an. Je entleerter die Realität von allen Qualitäten, desto unmittelbarer und nackter erscheint das an ihr von nun an einzig Interessante – dass sie ist.“<sup>251</sup> Dieser Einbruch stellte nicht nur die moderne Philosophie und mit ihr das neuzeitliche Denken vor neue Herausforderungen; er unterwarf zugleich das gesamte Sein einem völlig veränderten Seins-Verständnis.

Wenn das Denken nicht mehr sicher sein kann, dass es zu dem Sein noch zugehörig ist, scheint es auch keinen adäquaten Bezug mehr zu der Welt zu haben, über die es etwas aussagen will. Und wenn das Weltgefüge nicht mehr als selbstverständlich angenommen werden kann, weil sich das Einzelne nicht mehr durch ein Ganzes erklären lässt, weil es eben unerklärlich bleibt, warum gerade *dieser* Baum oder *dieser* Mensch existiert, unabhängig von der Tatsache, dass es Bäume und Menschen an sich gibt, dann müssen neue Gründe gesucht und neue Wege der Beurteilung gefunden werden. Damit Denken und Sein also wieder eine Entsprechung zueinander finden, muss ein neuer Bezug zur Wirklichkeit geschaffen werden. Das Sein muss zu der Vorstellung, die sich das Denken von ihm macht, wieder in Einklang gebracht werden. Wie diese Vermittlung zustande gekommen ist und wie sie sich auf das moderne Welt- und Selbstbild des Menschen auswirkte, soll im Folgenden untersucht werden – im Hinblick auf ein Subjektverständnis, das den Grund schließlich in sich selbst begründet sah.

---

<sup>251</sup> Arendt: WE, S. 12.

## 1.1 Der Zweifel und seine Wirklichkeit

Das Verlangen nach der Übereinstimmung von Wahrheit und Wirklichkeit, Denken und Sein, war also nicht verloren gegangen. Nur die Grundlage, auf der das Verhältnis bislang ruhte, war instabil geworden: der Grund für das, was ist und für das, was zu denken gibt, also jenes Sein, das „seit Parmenides der höchste Begriff der abendländischen Philosophie“ gewesen ist, wie Arendt konstatiert, dabei aber „ein Gedankending [bleibt], von dem wir nicht erwarten können, dass es von den Sinnen wahrgenommen wird oder eine Wahrnehmung hervorruff.“<sup>252</sup>

Denn der Grund, *warum* etwas *ist* – und nicht vielmehr *nicht* ist – war den Sinnen schon immer verborgen geblieben.<sup>253</sup> Die Annahme aber, dass es *hinter* den Dingen oder *in* ihnen eine Wahrheit gäbe, die sich dem Denken irgendwann von selbst offenbart, konnte davon nicht erschüttert werden. Wodurch nämlich sollte Seiendes überhaupt *sein*, wenn es nichts gäbe, das es zuvorderst begründet und erhält? Etwas, das die Flüchtigkeit alles Erscheinenden überdauert, insofern auch eine tiefere Wahrheit und Gewissheit in sich trägt als das Seiende selbst. Dieses Vertrauen hatte die Vernunft seit jeher begleitet und damit die stabilste Grundlage geboten, dass es eine Ordnung im Ganzen gibt. Etwas, das das Einzelne in einen Rahmen stellt, das Partikulare sinnhaft werden lässt und damit auch das Zufällige unter einen höheren Maßstab bringt. Das Ganze gewährt Sicherheit.

Wo aber das Ganze sukzessive zerfällt, dort gerät auch das Sein ins Wanken, dort ist auch das Bewusstsein nicht mehr über jeden Zweifel erhaben. „Wenn Sein und Erscheinung“, so Arendt, „endgültig getrennt werden müssen – und dies ist, wie Marx gelegentlich bemerkte, das Grundprinzip der modernen Wissenschaft –, dann gibt es nichts mehr, was man auf Treu und Glauben hinnehmen kann, nichts mehr, woran nicht gezweifelt werden müßte.“<sup>254</sup> Die Erschütterung, die mit dieser Entzweiung einherging, bestand nach Arendt weniger darin, dass mit der Neuzeit jegliches Wissen um Wahrheit und Wirklichkeit oder das Vermögen, zu glauben und zu vertrauen, an sich verloren gegangen ist; denn man war durchaus noch bereit, das Zeugnis der Sinne wie der Vernunft, ohne das niemand leben kann, anzuerkennen.<sup>255</sup> Verloren gegangen war einzig die *Gewissheit*, d.h. die unhintergehbare Voraussetzung, dass es etwas derart Absolutes gäbe – sei es eine letzte *Wahrheit* oder ein göttlicher *Wille* oder ein

---

<sup>252</sup> Arendt: LG I, S. 60.

<sup>253</sup> Vgl. das griechische Wort für Wahrheit, *a-letheia*, heißt übersetzt: das Unverborgene, also das, was vom Menschen zunächst aufgedeckt und entborgen werden muss, um sinnlich wahrgenommen oder geistig (an)erkannt zu werden.

<sup>254</sup> Arendt: VA, S. 350.

<sup>255</sup> Vgl. Arendt: VA, S. 352.

allumfassendes Prinzip –, dessen Autorität gesichert bleibt und dessen Sein auch dann fortbesteht, wenn sich alles Einzelne auflöst.

Wenn es kein Kriterium mehr für *Wahrheit* gibt noch für die *Wirklichkeit* des Wahrgenommenen, dann kann nur mehr das eigene Selbst zum gesicherten Wahrheits- und Wirklichkeitsgaranten werden. Mag die Wirklichkeit das Selbst auch täuschen und ihm ihr ‚wahres Sein‘ vorenthalten – die Tatsache, dass sich der eigene Verstand über sich selbst Klarheit verschaffen kann, indem er sich die Dinge zu Bewusstsein holt, bleibt ihm garantiert. „Alles Gegebene mochte Täuschung und Traum sein“, so Arendt, „doch der Träumer – wenn er nur bereit war, von dem Traum keine Wirklichkeit zu verlangen – musste wirklich sein. Also: [...] ‚Ich denke, also bin ich‘.“<sup>256</sup> Der cartesische Anspruch, das Subjekt ins Zentrum einer neuen Wirklichkeitsordnung zu stellen, um ihm damit eine neue Identität zu verleihen – denn das Selbst trägt tatsächlich den Anschein, unabhängig von einer Welt zu existieren, die ihn ja doch nur täuschen oder ein böser Traum sein könnte –, markiert ein neues Paradigma: den Beginn des modernen Subjektivismus und des Anspruchs, einer Wirklichkeit gerecht zu werden, die man mithilfe eigener Erkenntniswege und einer Vernunft, die sich fortan selbst Gesetze gibt, neu begründet. „Der Zweifel“, so Arendt, „der sich an dem trügerischen Zeugnis der Sinne entzündet, springt, dem Funken gleich, der den Waldbrand entfesselt, auf das Zeugnis der Vernunft und von ihm auf das Zeugnis des Glaubens über, weil er letzten Endes darauf beruht, daß nichts mehr einfach evident ist.“<sup>257</sup> Denn wodurch erhält ein Gegenstand Evidenz? Und wodurch legitimiert sich die Evidenz des Wahrgenommenen? Muss nicht jeder Gegenstand zuvorderst eine *Identität* erhalten, kraft der er sich überhaupt erkennen lässt? Und erhält er eine solche *Identität* nicht gerade aus jener Verbindung, die das wahrnehmende Subjekt zum Gegenstand seiner Wahrnehmung aufbaut und dadurch eine *Entsprechung* zwischen *Sender* und *Empfänger* herstellt? Doch bedarf jede Verknüpfung einen Vermittlungsapparat, der die Wechselwirkung zwischen dem sinnlich Gegebenen der Wirklichkeit (*res extensa*) und ihrer geistigen Verarbeitung im Subjekt (*res intensa*) gewährleistet. Damit beruht alle Evidenz auf der „adaequatio rei et intellectus“<sup>258</sup>, die die Wirklichkeit der *res* zur Gültigkeit im *intellectus* führt, um das, was in der Welt erscheint auch dem Geiste zugänglich zu machen. Doch ist gerade eine derartige Entsprechung mit Beginn des modernen Subjektivismus auseinandergebrochen. Und an die Stelle der ursprünglichen Entsprechung, mit der letztlich jeder Zweifel wieder hätte beglichen werden

---

<sup>256</sup> Arendt: LG I, S. 57.

<sup>257</sup> Arendt: VA, S. 350.

<sup>258</sup> Arendt: DT I, S. 44.

können, trat ein methodisches Misstrauen – nicht nur gegen alles Wahrnehmbare, sondern gegen das menschliche Vermögen, überhaupt noch *adäquat* wahrnehmen und erkennen zu können. Die *neue Zeit* mitsamt ihres neuen Welt- und Seinsverständnisses beginnt „mit Descartes‘ Satz: De omnibus dubitandum est“<sup>259</sup>, wie Arendt konstatiert. Sie beginnt mit dem *Zweifel* darüber, ob zwischen dem, was der Mensch zu erkennen glaubt und kraft seiner Erkenntnis als *wahr* anerkennt, und dem, was *tatsächlich* geschieht und darum *wirklich ist*, überhaupt noch eine Entsprechung hergestellt werden kann.

„Die Rettung“, so Arendt, „konnte nur im Menschen selbst liegen, und die Lösung der Probleme, die der Zweifel aufgeworfen hatte, konnte nur aus der Tätigkeit des Zweifels kommen. Wenn alles zweifelhaft geworden ist, so bleibt doch das Zweifeln selbst zumindest unbezweifelbar wirklich.“<sup>260</sup>

Damit markiert der Zweifel den Aufbruch der Vernunft gegenüber einer Ordnung, in die sich der Mensch nicht mehr adäquat einfügen konnte, die ihm fragwürdig und unheimlich geworden war. In ihr musste er sich neu orientieren, sich neu in sie einfügen. Und sofern er fortan nicht „den Zufall als dasjenige, worin Realität als [das] ganz unberechenbare, ganz und gar undenkbar und unvorhergesehene [Sein] den Menschen direkt überfällt“<sup>261</sup> verherrlichen will, muss er sich selbst dorthin setzen, wo vorher noch der Wille Gottes als metaphysische Begründungsinstanz stand: „an den Platz des ‚Herrn des Seins‘“, wie Arendt mit Verweis auf Schelling konstatiert.<sup>262</sup>

## 1.2 Der Satz vom Grund

Jene „*adaequatio rei et intellectus*“<sup>263</sup>, die mit Beginn der *neuen Zeit* auseinandergefallen war und die Wirklichkeit der *res* von der Wahrheit des *intellectus* trennte, konnte nicht mehr *unvermittelt* und auf gleichsam *selbstverständliche* Art und Weise zusammengefügt werden – zumindest nicht mehr so, wie man es sich zu früheren Zeiten noch vorstellte, als die Gegenstände so klar und allgemein erkennbar waren wie die Begriffe, unter denen sie subsumiert wurden.

---

<sup>259</sup> Arendt: VA, S. 348. Übers.: „an allem muss gezweifelt werden“.

<sup>260</sup> Arendt: VA, S. 354.

<sup>261</sup> Arendt: WE, S. 12 ff.

<sup>262</sup> Arendt: WE, S. 11.

<sup>263</sup> Arendt: DT I, S. 44.

Arendt veranschaulicht diese neue Problematik anhand von zwei zentralen Begrifflichkeiten: „Wahrheitsbegriff und Weltsicherheit“<sup>264</sup>. Das Begriffspaar hebt zugleich die beiden wesentlichen Aspekte neuzeitlicher Welt- bzw. Selbstorientierung hervor: Das Statut der *Wahrheit*, das dem modernen Menschen in dem Moment abhandengekommen war, als er angefangen hatte, an der Existenz von *Wahrheit* überhaupt zu zweifeln. Und die Maxime der *Weltsicherheit*, durch die er die verlorene Wahrheit zu ersetzen hoffte und sich neue Gewissheit im Sein verschaffen wollte. Sicherheit kann er im Fluss des Geschehens jedoch erst erhalten, wenn er dessen Bewegungsläufe kennt und Herr über sie wird; wenn er die Gesetzmäßigkeiten des Geschehens durchschaut und sie seinen eigenen Absichten entsprechend zu steuern vermag. Die Struktur, die Denken und Sein wieder neu zusammenfügt, konnte dabei nur aus der menschlichen Vernunft selbst hervorgehen. Sie ist die subjektive Produktionsstätte, die das Geistige und das Physische, die Idealität des Vorgestellten und die Materialität des Vorhandenen, wieder in Übereinstimmung bringt.

Denn, wie Heidegger sagt, ist der Mensch „nach einer überlieferten Bestimmung das animal rationale. Darum lebt der Mensch in der vorstellenden Beziehung zur ratio als dem Grund. Oder müssen wir umgekehrt sagen: Weil der Mensch in der vorstellenden Beziehung zur ratio steht, deshalb ist er ein animal rationale? [...] In jedem Fall lebt der Mensch im Vermögen, den Grund als Grund vorzustellen.“<sup>265</sup> Das menschliche Vermögen, das darin besteht, dem Sein den entsprechenden Grund zuzustellen, durch den auch das Einzelne wieder gerechtfertigt ist, gründet im Verstand – in jener Ortschaft des Geistes, die den Menschen das herausragende Charakteristikum seiner selbst verleiht und ihn darin von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Denn wie Heidegger folgert: „Die anderen irdischen Lebewesen leben zwar durch Gründe und Ursachen, aber niemals *nach* Gründen.“<sup>266</sup>

Ist die traditionelle Annahme vom Sein hinfällig geworden, muss es einen neuen Grund erhalten. Ein solcher Grund musste fortan nicht nur völlig durchschaut und durchleuchtet werden, damit er den Verstand nicht noch einmal in die Irre führen würde; er musste vor allem so unzweifelhaft und zuverlässig sein, dass seine Grundlage nicht erneut ins Wanken geriet. Der gesicherte Grund konnte nur noch im Subjekt selbst ruhen. Heidegger schreibt hierzu:

„Die Subjektivität ist nichts Subjektives in dem Sinne, daß damit nur das auf einen einzelnen Menschen Beschränkte, das Zufällige seiner Besonderheit und Beliebigkeit gemeint sein könnte. Die Subjektivität ist

---

<sup>264</sup> Arendt: DT I, S. 44.

<sup>265</sup> Heidegger: Der Satz vom Grund, 8. Aufl., Stuttgart 1997, S. 79.

<sup>266</sup> Heidegger: Der Satz vom Grund, a.a.O., S. 79.

die wesenhafte Gesetzlichkeit der Gründe, welche die Möglichkeit eines Gegenstandes zureichen. Die Subjektivität meint [...] jenes Zustellen des Anspruches des Satzes vom Grund [...].<sup>267</sup>

So musste der eigene *Erkenntnisgrund* zum neuen Ausgangspunkt einer Wirklichkeitsordnung werden, in der das erkennende Selbst (‘res intensa’) fortan selbst die Entsprechung von Denken und Sein erzeugt, da sie durch die Welt (‘res extensa’) nicht mehr unmittelbar vermittelt werden konnte. Bleibt der Mensch auch *ohne Erklärung* in der Welt, so liegt es doch an ihm, sich in ihr neu einzurichten. Sofern er ein *vernünftiges* Lebewesen ist, kann er sich dank seiner Vernunftnatur auch die Welt so vernunftbar machen, dass er im Strom des Geschehens wieder mitschwimmen kann. Und sofern die menschliche Vernunft selbst zur natürlichen Ordnung gehört und der Einzelne im Begriff dieser Vernunft ist, bleibt auch das Entwicklungsgeschehen der Natur *vernünftig*. So kann der Fluss des Weltlaufs, in dem das Denken und das Sein *beheimatet* sind, wieder in vernünftige Bahnen gelenkt und der Vernunft entsprechend re-organisiert werden.

Der Machtanspruch jener neuen Zeit, aus dem das *animal rationale* hervorging, ist infolge eines Bewusstseins entstanden, das nur mehr „das wissen und erkennen kann, was [...] es] selbst gemacht und hergestellt hat“<sup>268</sup>, wie Arendt konstatiert. Eine selbsterzeugte Welt ist die einzige, auf die noch Verlass ist, die sich der menschlichen Kontrolle nicht entziehen kann. Denn die Sinne können sich täuschen und sind nicht weniger dem Irrtum ausgesetzt als der Glaube an Gott, an die Unsterblichkeit der Seele oder an das ewige Höllenfeuer. Sofern sich diese Wahrheiten nicht mehr als stabil zeigten und keinen gesicherten Halt mehr brachten, musste das, was man traditionell noch für wahr hielt, neu übersetzt werden: Die Idee der Wahrheit wurde zum Ideal der Richtigkeit und diese konnte nur noch durch ein Selbst hervorgerufen werden, das die Evidenz des Wirklichen aus der Wirklichkeit seiner eigenen Ratio vernahm.

Im Vertrauen auf den eigenen Erkenntnisgrund, der das Resultat eines tiefen Misstrauens gegen das Sein war<sup>269</sup>, blieb das Selbst jedoch auf sich selbst gestellt. Denn das *Sein* konnte nur noch aus eben jener Bewusstseinsstruktur abgeleitet werden, die das eigene Selbst in sich selbst trägt. Aber in der Sichselbstgleichheit des Bewusstseins mit einem Sein, das nur das Bewusstsein kennt, wird es sich nicht mit seiner Umgebung vermitteln können. Denn das

---

<sup>267</sup> Heidegger: Der Satz vom Grund, a.a.O., S. 137 ff.

<sup>268</sup> Arendt: VZ, Tradition und die Neuzeit, S. 51.

<sup>269</sup> Nicht nur ein Misstrauen gegen die letzte Wahrheit und Gewissheit allen Seins, sondern ein Misstrauen gegen die Welt und ihre Wirklichkeit überhaupt, gegen die Möglichkeit der Erkenntnis dessen, was ist, wie auch gegen die Möglichkeit, in dieser Erkenntnis eine Entsprechung mit anderen zu finden.

Bewusstsein spiegelt in der Operation *Selbstreflexion* einzig sein eigenes Bewusstsein von diesem Sein wider – ein Sein, das dem Subjekt selbst entspringt. So hält Arendt fest:

„Was die Philosophie der Neuzeit seit Descartes von aller anderen Philosophie unterscheidet und worauf auch das spezifisch Neue ihrer Leistungen beruht, ist die Herausstellung und Analyse des Selbst und des Selbstbewußtseins als eines von der Seele oder der Person oder menschlicher Existenz überhaupt durchaus geschiedenen Bereichs, und demgemäß der Versuch, alle Erfahrungen in der Welt und der Mitwelt auf Bewußtseinserlebnisse zu reduzieren, die in einem Selbst verlaufen.“<sup>270</sup>

Doch sitzt ein solches Selbst-Bewusstsein alsbald in der eigenen Falle: Erfahrungen macht es dann nicht mehr mit der Welt, sondern einzig mit sich selbst und mit seinem eigenen Bewusstsein von ihr. Eine gemeinsame Welt entsteht aber nicht dadurch, dass sich in ihr ein *eigenes* Bewusstsein konstituiert und sie geht auch nicht dadurch verloren, dass dieses jeweilige Bewusstsein wieder aus ihr verschwindet. Sie existiert überhaupt nur aus dem Zusammenspiel verschiedener Bewusstseine und Seinsweisen, die sich einander vermitteln, die dadurch das Denken prägen und das Sein verändern. Im Seinsverlauf einer Welt hingegen, die nur *einen* einzigen Gedankengang hat, bleiben Denken und Sein in der Tat identisch, da dem Sein die Bedingungen durch den Verstand vorgeschrieben sind und das Denken nur noch das denken muss, was *da* ist. Aber *da* ist gerade das, was das Subjekt sich selbst setzt.

Wo aber das *Selbst* zur einzig möglichen Orientierungsmarke innerhalb einer Welt generiert, deren Bezüge selbstreferentiell bleiben, muss es auf Basis von Determinanten operieren, die vom ihm selbst produziert werden. „Was man gewöhnlich als den Subjektivismus der modernen Philosophie bezeichnet“, so Arendt, „kann man auch die im Begriff vorweggenommene Artikulation der Weltentfremdung moderner Menschen sehen.“ Denn, so fährt sie fort, in „der antizipierenden Philosophie am Anfang der Neuzeit sehen wir mit großer Klarheit, dass derjenige, dem seine Sinne nicht mehr zulässig eine Welt vermitteln, sich unweigerlich in sein eigenes Selbst wie in ein Gefängnis gesperrt sehen muss.“<sup>271</sup> Damit bleibt die selbstreferentielle Bezugnahme auf das eigene Bewusstsein Ausdruck einer tiefen „Weltentfremdung“<sup>272</sup>. Denn dem Selbst, das die Welt aus der subjektiven Warte eigener Bewusstseinsgründe betrachtet, geht es nicht mehr um das Interesse an einer gemeinsamen Welt, sondern um das Interesse an sich selbst. Sein wird zum Selbst-Sein, Denken zum folgerichtigen Schlüsseziehen über das Sein. Einem solchen Verstand konnte gar nichts anderes einfallen, als „das Schliessen an die Stelle des Urteilens“<sup>273</sup> zu setzen und damit die

---

<sup>270</sup> Arendt: VA, S. 325.

<sup>271</sup> Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 66.

<sup>272</sup> Arendt: VA, S. 325.

<sup>273</sup> Arendt: DT I, S. 303.



Urteilkraft, die nur dort ausgebildet werden kann, wo Menschen *aufeinander* und auf eine *gemeinsame* Welt bezogen bleiben, von ihren weltlichen und öffentlichen Konnotationen zu befreien. Doch lassen sich Urteile, die sich auf öffentlich-politische Angelegenheiten beziehen, die also das in den Blick nehmen müssen, was durch menschliches Handeln bedingt ist, nicht nur an logischen Determinanten dingfest machen. Im Urteilen geht es vielmehr darum, „Besonderheiten zu beurteilen, ohne sie unter jene allgemeine Regeln zu subsumieren, die gelehrt und gelernt werden können, bis sie sich zu Gewohnheiten entwickeln, die von anderen Gewohnheiten und Regeln ersetzt werden können“<sup>274</sup>, wie Arendt festhält. Urteile bilden sich innerhalb öffentlicher Reflexions- und Kommunikationsprozesse, sind daher nicht endgültig, sondern entwickeln sich weiter – nicht kontinuierlich, sondern gebrochen. Für die Urteilkraft ist nach Arendt der *sechste Sinn* ausschlaggebend, der „die Wahrnehmungen meiner fünf privaten Sinne in eine gemeinsame Welt ein[fügt], an der auch andere teilhaben.“<sup>275</sup> Entscheidend wird dieser *sechste Sinn*, den Kant als *sensus communis* (Gemeinsinn) bezeichnet<sup>276</sup>, vor allem dort, wo Menschen nicht als singuläres oder abstraktes Subjekt existieren, sondern als konkrete Personen in ihrer Verschiedenheit sichtbar werden; wo sie sich also in ihren unterschiedlichen Sicht- und Urteilsweisen austauschen und verständigen müssen. Das *Sein*, das aus der Realität des Verschieden-Seins resultiert, bedarf der Vermittlung, der Verständigung, der Überzeugung und der Übereinkunft. Wo hingegen die Wirklichkeit den subjektiven Bedingungen des Selbst angepasst wird, dort führt das Selbst-Sein zu einem weltlosen Sein.<sup>277</sup> Denn das Selbst muss an einer Wirklichkeit, in der auch andere stehen, keinen Anteil nehmen; es kann sich seines Seins durch hermetische Beweisführung vergewissern. Wo sich das Subjekt die Wirklichkeit hingegen aus seiner eigenen Verstandesstruktur ableitet, an der Welt der Vielen also nicht mehr teilnimmt, dort scheint es sehr viel sicherer zu stehen: denn die Welt, die ich mir selbst zusammenbaue, unterliegt meiner eigenen Kontrolle. In ihr scheint sich eine bislang unbekannte Freiheit zu realisieren: jene, in der ich ungestört bleibe, unabhängig von einer Welt, in der ich stets an andere und anderes gebunden bleibe.

Der Mensch, als Schöpfer *seiner* Welt konnte das Sein also beobachten, erfassen und nachbilden und schien damit *so frei* und *sicher* wie nie zuvor in der Geschichte.

---

<sup>274</sup> Arendt: DT I, S. 155.

<sup>275</sup> Arendt: LG I, S. 59.

<sup>276</sup> Vgl. Kant: „Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde.“ Kant: KU, B 157, A 155.

<sup>277</sup> Vgl. Arendt: VA, S. 361.

### 1.3 Zwischen ‚Verlassenheit‘ und ‚Eigenständigkeit‘

War dieser neue Kontroll- und Sicherheitsgewinn jedoch gleichlaufend mit einem fortschreitenden Emanzipationsgewinn? Oder war es eher die Wirklichkeit, von der man sich im Denken emanzipiert hatte? Denn wo alle Erfahrung aus der Bewusstseinsstruktur des eigenen Selbst abgeleitet wird, dort kann die Wirklichkeit dem Subjekt nichts mehr anhaben; dort kann das Sein also das Denken nicht mehr erschüttern, sofern ein solches Sein (damit auch alle erfahrene und erfahrbare Wirklichkeit) durch das Denken bereits antizipiert ist. Doch gerade der Versuch, das Sein und damit auch die eigene Existenz auf eine neue Grundlage zu stellen – auf die Grundlage des *denkenden und ergründenden Ich* – machte deutlich, wie sehr das menschliche Bewusstsein zu Beginn der Moderne von seinen bisherigen Annahmen erschüttert worden ist und wie groß das Bedürfnis war, Denken und Sein, Ich und Welt, neu zu begründen.

„In der entgötterten Welt“, schreibt Arendt, „kann der Mensch in seiner ‚Verlassenheit‘ oder in seiner ‚Eigenständigkeit‘ interpretiert werden. Für jeden der modernen Philosophen [...] wird diese Interpretation zum Prüfstein ihrer Philosophie.“<sup>278</sup> Wie sich moderne ‚Verlassenheit‘ und ‚Eigenständigkeit‘ zueinander verhalten und wie sie interpretiert werden können, soll im Folgenden untersucht werden: beginnend mit Descartes, der die traditionelle Ordnung zwar destabilisierte, ihre Grundannahmen aber unangetastet ließ; und weiterführend mit Kant, der sich vom traditionellen Ganzheitsanspruch löste und damit nach Arendt zum „eigentlichen, wenn auch gleichsam heimlichen Urheber der neueren Philosophie“<sup>279</sup> geworden ist.

#### 1.3.1 Das einsame Urteil

Formal geht es in Descartes‘ ontologischem Neuversuch nicht mehr um die Begründung Gottes als metaphysische Seins-Instanz; und auch nicht um die Re-Etablierung einer kosmologischen Ordnung. Es geht ihm vielmehr um die Sicherung des denkenden Subjekts – ein durchaus modernes Anliegen.<sup>280</sup> Doch geht er in seinem Beweisverfahren noch den alten Weg, der die Prioritätsfrage nicht nur eindeutig zu klären sucht, sondern sie auch essentialistisch beantwortet. Denn die Überzeugung eines menschlichen Bewusstseins, das

---

<sup>278</sup> Arendt: WE, S. 15.

<sup>279</sup> Arendt: WE, S. 14.

<sup>280</sup> Hier bricht Descartes mit der mittelalterlichen Tradition der Scholastik – ein Schritt, der die Philosophie nach ihm entscheidend prägen wird. Der Mensch rückt nicht nur ins Zentrum philosophischen Nachdenkens, er agiert auch vom Standpunkt seines subjektiven Bewusstseins aus, bleibt damit also auf sich selbst gestellt.

gleichsam losgelöst von allen empirischen Einflüssen zu existieren und denken vermag, mündet letztlich im essentiellen Glauben an einen freischwebenden Vernunftkosmos. Dort ist nicht nur das Sein, sondern auch das Denken von seinen weltlichen Determinanten befreit. Der Weg hin zur untrüglichen Gewissheit der eigenen Seinsgründe kann im Denken Descartes' den bewährten Boden der Metaphysik noch nicht verlassen. Im Raum seiner unabhängigen Vernunftgrößen scheinen ihm alle vorläufigen Aussagen überwunden; die gesicherte Wahrheit gründet in der Untrüglichkeit seines eigenen Erkenntnisvermögens. Das ‚Cogito ergo sum!‘ bleibt der Kulminationspunkt, an dem das Sein zu seinem Ursprung findet und zu Bewusstsein kommt. Der Zweifel bleibt dabei jedoch auf sich selbst verwiesen. Wie aber kann das *denkende Ich*, wenn es nachdenkt und dabei stets nur Bekanntschaft mit sich selbst und seinen eigenen Gedanken macht, von sich selbst auf die *Wirklichkeit* schließen?

„Das Wirkliche in einer Welt der Erscheinungen“, schreibt Arendt, „zeichnet sich vor allem durch ‚etwas Stehendes oder Bleibendes‘ aus, das so lange währt, als es Objekt der Erkennung und Anerkennung durch ein Subjekt werden kann.“<sup>281</sup> Insofern kann Erscheinendes überhaupt erst als solches erkannt werden, wenn es durch das Subjekt, also den Beobachter, eine *feste Identität* erhält – eine Identität, die es als solches noch nicht hat, sondern die ihm erst durch den Akt der Wahrnehmung und verständigen Zubereitung vonseiten des Beobachters verliehen wird. Doch folgt daraus nicht die Dechiffrierung seines wahren Seins oder die Inbesitznahme einer objektiven Erkenntnis.<sup>282</sup> Es erfolgt nur eine Übersetzung zwischen Sender und Empfänger; zwischen dem Objekt, das so oder anders wahrgenommen werden kann, und dem Subjekt, das so oder anders wahrnehmen kann. Das Subjekt (Beobachter) muss also – meist in sehr kurzer Zeit – darüber entscheiden, *was* ihm gerade erscheint, *wie* er es zu anderem in Beziehung setzen kann und wodurch sich seine Aussage begründen lässt. Diese Aussage mag auf das Objekt zutreffen oder nicht – für die Urteilsbildung spielt es zunächst keine Rolle. Denn die Richtigkeit des Urteils beurteilt nicht das Objekt, sondern bleibt dem Subjekt vorbehalten. Wo aber nur die einzelnen Subjekte über das Seiende entscheiden, kann aus ihren Urteilen keine Objektivität abgeleitet werden. Denn wer sollte die Objektivität, also das allgemeine Urteil, *an sich* beurteilen? Es müsste ein Maßstab sein, der alle Subjektivität übersteigt und damit auch die Bedingungen hinter sich lässt, denen jedes Subjekt unterliegt: die der weltlichen Eingebundenheit (Standort-

---

<sup>281</sup> Arendt: LG I, S. 55.

<sup>282</sup> Kant schreibt in der *Logik* über die Schlüsse der (reflektierenden) Urteilskraft, die im Unterschied zur bestimmenden Urteilskraft nicht vom Allgemeinen auf das Besondere schließen kann, sondern vom Besonderen ausgehen und daher selbsttätig verfahren muss, dass die Urteile „auch nicht das Objekt [bestimmen], sondern nur die Art der Reflexion über dasselbe, um zu seiner Kenntnis zu gelangen.“ Vgl. Kant: Log, A 206.

Gebundenheit) und der Begrenztheit des menschlich Fassbaren. Die *objektive* Gültigkeit eines Urteils müsste also vom Objekt selbst bestätigt werden, damit es dem Objekt auch wirklich adäquat entspricht, damit es also *objektiv* ist. Doch bestätigt werden kann sie stets nur vonseiten der Subjekte, die das Objekt wahrnehmen, erfassen und sich erschließen. Insofern hängt die Adäquatheit des Urteils weniger von der objektiven *Gewissheit* des wahrgenommenen Gegenstandes ab, als vielmehr davon, „wie stimmig und dauerhaft das der Welt dargebotene Bild ist“<sup>283</sup>, so Arendt. Urteile bleiben an die Bedingung gebunden, dass sich Objekte in einer Welt der Erscheinungen ändern und andere Formen annehmen können; und dass Urteile darüber immer wieder anders ausfallen. Sie bleiben der Bedingung verhaftet, dass ein Subjekt nie alle Facetten zugleich beobachten und beurteilen kann; dass es also, um ein umfangreiches und möglichst ausgewogenes Urteil zu fällen, immer Vieler bedarf, die eine Sache von verschiedenen Seiten sehen und begutachten können.<sup>284</sup> Denn wie sollte ein einzelnes Subjekt wissen, dass das Objekt seiner Wahrnehmung auch *wirklich* ist? Könnte das Wahrgenommene nicht ebenso gut auf einer optischen Täuschung beruhen? Oder nur ein vorgestellter Traum sein? Für den Träumer würde das in seiner eigenen Traumwelt keinen Unterschied machen, denn auch sein Traum hätte Wirklichkeitscharakter. Aber in der Welt jenseits des Traums, in einer Wirklichkeit, zu der auch andere Menschen gehören (die andere Erfahrungen machen und darüber zu anderen Urteilen kommen), würde sich der einsame Träumer nicht mehr gut zurechtfinden. Er könnte sich mit den anderen nicht mehr verständigen, austauschen und abgleichen. Er hätte an *ihrer* Wirklichkeit ebenso wenig Anteil wie die anderen an seiner. Eine gemeinsame Wirklichkeit lässt sich hieraus jedoch nicht ermitteln.

In Verweis auf Merleau-Ponty hält Arendt fest, dass unser *Wahrnehmungsglaube* und unsere Gewissheit, dass das Wahrgenommene unabhängig vom Wahrnehmungsakt existiert, in beiden Fällen davon abhängen, dass der Gegenstand auch anderen als solcher erscheint und von ihnen anerkannt wird. Und dass wir ohne diese stillschweigende Anerkennung durch andere nicht einmal Vertrauen in die Art haben könnten, wie wir uns selbst erscheinen.<sup>285</sup> Sofern der Mensch die Welt nicht alleine bewohnt – eine Welt, die dem einen so, dem anderen ganz anders erscheinen kann, und in der alles Erscheinende in seiner Wahrnehmung immer abhängig bleibt von den unterschiedlichen Standorten der Schauenden –, kann *Wirklichkeit* nichts sein, in dessen Besitz nur ein einzelner Mensch gelangt. Wirklichkeit kann

---

<sup>283</sup> Arendt: LG I, S. 45.

<sup>284</sup> „Eine Sache kann sich unter vielen Aspekten nur zeigen, wenn Viele da sind, denen sie aus einer jeweils verschiedenen Perspektive erscheint.“, in: Arendt: WP, S. 98.

<sup>285</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 55.

überhaupt nur dadurch *sein*, dass andere da sind, die *ähnlich* wahrnehmen wie ich wahrnehme und mir dadurch gerade die *Gewissheit* geben, dass meine Wahrnehmungsakte nicht nur sinnliche Trugschlüsse oder eingebildete Träume bleiben, sondern wirklich *sind*. Aber diese Wahrnehmungsakte werden niemals bei allen Lebewesen dieselben sein, werden nicht bei allen gleich ablaufen oder Gleiches hervorrufen. Karl Jaspers schließt hieran an und bemerkt: „Indem ich denke, weiß ich, daß ich bin; zwar nur dies, daß ich bin, weder wie ich mir in der Fülle des Mir-Gegebenseins als dieses psychologische Individuum erscheine, noch was ich an mir selbst zugrundeliegend bin.“<sup>286</sup> Denn wie ich als Individuum erscheine und was ich an mir selbst zugrunde liegend bin, kann ich erst durch andere erfahren; durch eine Welt, in der ich selbst erscheine, die mich wahrnimmt und beurteilt, die mir auch Urteile über anderes mitteilt, mit denen ich mich auseinandersetzen muss und die mich dadurch über das *Sein* in Kenntnis setzt. So ist es also nicht allein das Subjekt, das sich über die Wirklichkeit und ihre Erscheinungen Gewissheit verschafft, und es ist auch nicht das Erscheinende, das die Gewissheit für seine Wirklichkeit gewährt, sondern es ist das Zwischenspiel der Subjekte, die Intersubjektivität der Welt, die Wirklichkeit hervorbringt, konstituiert – und verändert.

Nach Arendt stehen daher alle solipsistischen Theorien im Gegensatz zu den elementarsten Gegebenheiten unserer Existenz und Erfahrung – seien es radikale Theorien, nach denen nichts als das Selbst ‚existiert‘, oder gemäßigte, nach denen das Selbst und sein Bewusstsein von sich die primären Gegenstände verifizierbarer Erkenntnis bleiben.<sup>287</sup> Ein solcher Weg mündet, wenn er konsequent geführt wird, in die ‚Verlassenheit‘. Im Zweifel Descartes‘ tritt die Tätigkeitsform des Zweifelns (damit des Denkens und Erkennens) zutage, wodurch sich das *res cogitans* seiner selbst bewusst wird und sich selbst als Subjekt konstituiert. *Objektive* Existenzgründe wird es darüber hinaus nicht erhalten, da der Zweifel seinen Sitz im Subjekt trägt und nicht durch ein allgemeines Sein gerechtfertigt wird.

Für Camus, der die „gesamte Geschichte des menschlichen Denkens“ als Geschichte seiner „fortgesetzten Korrekturen und seiner Ohnmachten“<sup>288</sup> begreift, kommen die rationalistischen Erklärungsmodelle und geschlossenen Systeme, in denen das Denken und das Sein beschlossen liegen, sogar einem „philosophischen Selbstmord“<sup>289</sup> gleich. Denn sie halten letztlich nur eine Option bereit: den „Sprung“<sup>290</sup>. Das denkende Ich, das sich das Sein nicht letztgültig erklären kann, weil es einem „wie Wasser zwischen den Fingern“ zerrinnt, sobald

---

<sup>286</sup> Jaspers: *Kant. Leben, Werk, Wirkung*, München/ Zürich 1975, S. 45.

<sup>287</sup> Arendt: *LG I*, S. 55 ff.

<sup>288</sup> Camus: *Der Mythos des Sisyphos*, 6. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2004, S. 30.

<sup>289</sup> Camus: *Der Mythos des Sisyphos*, a.a.O., S. 42.

<sup>290</sup> Camus: *Der Mythos des Sisyphos*, a.a.O., S. 51.

man „es zu definieren und zusammenzuhalten versucht“<sup>291</sup>, bleibt für Camus nichts Festes und Eindeutiges. Statt sich jedoch an der Grenze dieses Nicht-eindeutig-Erklärbaren zu halten, weicht es aus und springt – in die Geschlossenheit, ins Absolute.

In ein solches Absolutum springt für Arendt auch Descartes, wenn er das denkende Subjekt zum Anfangs- und Endpunkt aller Wirklichkeitserfahrung macht. „Nur weil ich denke, kann ich sicher sein, dass ich bin. Nur im Denken ist Wirklichkeit: Nur was gedacht wird, d.h. denkbar, d.h. vernünftig ist, ist wirklich“<sup>292</sup>, so Arendt in Bezug auf Descartes. Doch wird das Denken gerade dort, wo es vom rein Gedachten auf letztgültige Wirklichkeit schließt und damit vom Denken zur ‚eigentlicheren‘ Realität gelangt<sup>293</sup>, zu einer Illusion, die sich in ihre eigenen Annahmen verstrickt. Descartes ‚cogito, ergo sum‘, das dem Zweifel entspringt, ist dabei nicht die erkenntnistheoretische Skepsis, die allem Denken als Grunderfahrung zu eigen ist. Der Zweifel, den Descartes begründet, integriert die Wirklichkeit, d.h. die Tatsache von der Anwesenheit anderer Menschen und Erscheinungen, in das Selbst des Denkens. Er ist, wie Arendt schreibt, „in der Einsamkeit und nur in ihr die absolut notwendige Repräsentation der Andern; Zweifeln ist das ‚autos auto‘ [das Selbst im selbst, L.S.], das zum Monolog geworden ist [...]“<sup>294</sup> Doch das Denken wird auch in der Repräsentation der Anderen diese Anderen nie ganz erfassen; es wird auch in der Vernunftbarmachung des Wirklichen seine Zweifel über die Wirklichkeit, sein Misstrauen gegenüber der Welt der Erscheinungen, behalten. Denn das Denken befasst sich ja gerade mit Dingen, über die es nachzudenken und zu grübeln beginnt, weil es sie noch nicht gänzlich durchdrungen und erkannt hat. Dabei bewegt es sich inmitten eines Seins, das es nicht vollständig erklären kann, sofern die Welt nicht an den Grenzen des Selbst endet, sondern auch andere und anderes miteinschließt. Das Selbst kann über das Sein nicht gänzlich verfügen, da es das Sein nicht gemacht hat und da es insofern auch nicht seiner alleinigen Kontrolle unterliegt. Es bleibt immer noch ein Rest offen, ein Stück vom Sein, das unbeantwortet bleibt. Aber es ist gerade der Rest, der den Menschen nach Kant zum Denken bringt.

---

<sup>291</sup> Camus: Der Mythos des Sisyphos, a.a.O., S. 30.

<sup>292</sup> Arendt: DT II, S. 761.

<sup>293</sup> Eine solche (innere) Realität scheint von den Erfahrungen zunehmend unabhängiger zu werden, denn auch das Neue wird dem denkenden Ich nichts anderes mehr mitteilen können als das, was es schon zuvor gedacht hat. D.h. das Denken extrahiert sich von einer gemeinsam erfahrenen und erfahrbaren Wirklichkeit.

<sup>294</sup> Arendt: DT I, S. 393.

### 1.3.2 Das vermittelte Urteil

In seiner ersten Kritik hat Kant der Vernunft bereits ihre eigenen Grenzen vor Augen geführt, als er die Frage nach dem *Was* der Dinge – selbst im Erkenntnisvermögen des Apriori – auf ihren menschlichen Fragesteller zurückführte.<sup>295</sup> Damit hat er das Denken bereits dort vom Sockel seiner vertrauten Gewissheit gestoßen, wo es Nietzsche dann später als „Dogmatiker-Irrtum“ entblößte und in eine anthropologische „Perspektiven-Optik des Lebens“<sup>296</sup> überführte. Für Arendt ist Kant nicht nur „Urheber der neueren Philosophie“, sondern bleibt in seiner Weichenstellung der „philosophische[n] Mündigkeitserklärung“<sup>297</sup> eigentlicher Wegbereiter des modernen Denkens. Kant hat die Paradoxie der menschlichen Vernunft, die unaufhörlich Fragen stellt, auf die sie keine Antworten hat, da das fragende Subjekt als ein innerweltlich Existierendes außerstande ist, *transzendente* Fragen, die außerhalb des menschlichen Erfahrungsbereiches liegen, *objektiv* zu beantworten, in ihrer ganzen Aporie dargelegt.<sup>298</sup>

Die traditionelle Ordnung, in der „alles in der Welt Vorfindliche seinen natürlichen Platz“<sup>299</sup> fand, wurde von Descartes destabilisiert. Zertrümmert wurde sie nach Arendt jedoch erst durch Kant, denn: „Kants Aufweis der antinomischen Struktur der Vernunft und seine Analyse der synthetischen Sätze, in welcher bewiesen wird, daß wir jedem Satz, in welchem etwas über Realität ausgesagt wird, über den Begriff (*essentia*) eines gegebenen Dinges hinausgehen, hatten bereits den Menschen der antiken Geborgenheit des Seins beraubt.“<sup>300</sup> Hier erhält die *Identität* von Denken und Sein ihre endgültigen Risse. Denn jedes Mal, wenn die Vernunft einen Sachverhalt adäquat benennen und etwas über ihn aussagen will, muss sie ihrer Aussage bereits etwas Eigenes beifügen – etwas, das über den reinen Sachverhalt hinausgeht. Aussagen müssen geistig vorsortiert und verarbeitet werden, damit sie sich auch sprachlich vermitteln lassen, d.h. damit sie *begriffen* werden können. Keine Aussage kann

---

<sup>295</sup> „Was die Gegenstände betrifft, so fern sie bloß durch Vernunft und zwar notwendig gedacht, die aber (so wenigstens wie die Vernunft sie denkt) gar nicht in der Erfahrung gegeben werden können, so werden die Versuche, sie zu denken (denn denken müssen sie sich doch lassen), hernach einen herrlichen Probiereisen desjenigen abgeben, was wir als die veränderte Methode der Denkungsart annehmen, dass wir nämlich von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen.“ Kant: KrV, B XVIII.

<sup>296</sup> Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, in: KSA 5, hg. v. Giorgio Colli /azzino Montinari, 2. Aufl., München 1988, S. 26.

<sup>297</sup> Arendt: WE, S. 17.

<sup>298</sup> „Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: dass sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“ Kant: KrV, A VII-IX.

<sup>299</sup> Braun / Heine / Opolka: *Politische Philosophie. Ein Lesebuch. Texte, Analysen, Kommentare*, 5. Aufl., Hamburg 1996, S. 111.

<sup>300</sup> Braun / Heine / Opolka: *Politische Philosophie*, a.a.O., S. 111.

jemals reiner Sachverhalt sein. Jede Aussage, mag sie noch so eng an den Gegenstand gebunden sein, muss durch die Bahnen und Leitungen gehen, die die Vernunft selbst legt.

Doch beschränkte sich Kants Zertrümmerung nicht nur auf den Bruch mit der traditionellen Ordnung, in der Essenz und Existenz noch deckungsgleich waren. Mehr noch offenbarte er eine Polarität, die dem Menschen selbst innewohnt: den Dualismus zwischen dem Akt seines Bewusstseins und dem seiner Wahrnehmung. Denn in „Kants Erkenntnistheorie werden die Begriffe unseres Verstandes, z.B. Ursache und Substanz, grundlegend unterschieden von den Sinneseindrücken, die unseren Sinnesorganen entspringen und die Kant das ‚Material unserer Anschauungen‘ nennt“<sup>301</sup>, wie Seyla Benhabib festhält. Die Realität bleibt damit ein Material, das wir nur kraft unserer Sinne wahrnehmen können, deren Zusammenhänge wir aber erst durch unsere gedankliche Aufbereitung verstehen. Denn die Sinne würden ohne ihren begrifflichen Rahmen im Dunkeln tasten und der Verstand würde ohne sein sinnliches Anschauungsmaterial ein leeres Gehäuse bleiben.<sup>302</sup> Und obgleich auch beide Tätigkeiten – die sinnliche Wahrnehmung ebenso wie die geistige Zubereitung – aufeinander angewiesen sind, um überhaupt etwas über Realität aussagen zu können, so sind sie doch primär voneinander zu unterscheiden; sie sind nicht deckungsgleich. Kant verdeutlicht dies in der *Kritik der reinen Vernunft* anhand der Analyse der synthetischen Urteilsbildung, die er von der rein analytischen abgrenzt:

„In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird (...) ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, in dem andern synthetisch.“<sup>303</sup>

In analytischen Urteilen gehören Subjekt und Prädikat bereits zusammen. Sie stehen, so könnte man schlussfolgern, in einer ontologischen Identität zueinander und entsprechen sich. Anders in synthetischen Urteilen: hier muss das Subjekt erst mit dem Prädikat in eine solche Entsprechung gebracht werden. Jeder Begriff, der durch eine Aussage näher bestimmt werden soll, bedarf der prädikativen Erweiterung, ohne die eine genauere Identifikation des Subjekts unmöglich wäre. Alle Sätze, in denen Substantive erweitert werden, d.h. in denen sie durch

---

<sup>301</sup> Benhabib: Hannah Arendt, a.a.O., S. 92.

<sup>302</sup> „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (...), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (...). (...) Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“ Kant: KrV, B 76-77 / A 52.

<sup>303</sup> Kant: KrV, B 11 / A 7.



Konkretisierung und nähere Bestimmung anschaulich und greifbar werden – denn je mehr wir einem Gegenstand hinzufügen, desto eindeutiger wird er bestimmbar –, gehen über den *reinen* Begriff schon hinaus. Um solche Sätze zu bilden, bedarf es mehr als der *bloßen Identität* von A und B. Zu einer sinnvollen Aussage gelangen solche Sätze erst über die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat. Sie bedürfen der *synthetischen Urteilsbildung*, die jedoch nur dort stattfinden kann, wo das Prädikat nicht bereits vorher schon zum Subjekt gedacht wird, d.h. wo ihre Identität nicht onto-logisch vorausliegt.

Zum Vorschein kommt in den synthetischen Urteilen die konsequente Fortentwicklung eines Bewusstseins, das die Dinge fortan selbst bestimmen, interpretieren und vermitteln muss – ohne sie als immergleich und dem Bewusstsein bereits zugeordnet zu beurteilen. Insofern ist die Übereinstimmung von *Sein* und *Denken*, von dem, was tatsächlich ist und den Sinnen gegeben ist, und dem, was sich darüber aussagen lässt, fortan nur mehr als *Möglichkeit* vorstellbar; sie hat keine zwingende Gültigkeit.

In synthetisch-vermittelten Urteilen muss der Verstand flexibel agieren, muss sich auf Neues einstellen, da die Entsprechung von Subjekt und Prädikat nicht als endgültig gedacht werden kann. So hält Karl Jaspers fest: „In diesen Gedanken dringt Kant auf das Denken dessen, was vor allem als möglich Denkbaren liegt. Sein und Denken sind nicht dasselbe. Das Denken setzt Wirklichkeit voraus. Wirklichkeit ist nicht als logische Notwendigkeit zu begreifen.“<sup>304</sup> Der Kantische Weg will also nicht das Sein vom Denken trennen, will nicht das Bewusstsein von den Dingen entkoppeln, sondern will beides in eine neue Entsprechung zueinander setzen: eine, die zuvorderst von den traditionellen Implikationen befreit werden muss, damit der Verstand selbsttätig werden kann, damit er schließlich frei und eigenständig verfahren kann. Kant versucht eine Emanzipation des menschlichen Bewusstseinsapparats, die damit auch das Sein aus seinen traditionellen Verstrickungen löst. Emanzipatorisch ist dieser Weg insofern, als er der Vernunft kein neues Dogma verleiht, dem Denken also keine neuen ‚Geländer‘ zur Seite stellt, sondern die Möglichkeit der Freiheit gerade dort sieht, wo die Vernunft über ihre eigenen Bedingungen bewusst wird, wo sie sich aufgeklärt und wo das letzte Wort ungesagt bleibt. Von hier aus muss sich das Denken immer wieder neue Weg der Vermittlung suchen und von Neuem urteilen – nicht nur durch eigene Vernunftgründe, sondern durch öffentliche Kommunikations- und Reflexionsprozesse. In seiner Anthropologie schreibt Kant, dass es der „logische Egoist [...] für unnötig [hält], sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probiesteins [...] gar nicht bedürfe. Es ist

---

<sup>304</sup> Jaspers: Kant, a.a.O., S. 17.

aber so gewiss, dass wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urteils zu versichern, nicht entbehren können, dass es vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit; weil, wenn dies verweigert wird [...] wir dem Irrtum preis gegeben werden.“<sup>305</sup> So kann nach Kant dem „Egoism“ nur der „Pluralism“ entgegengesetzt werden als eine „Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten“<sup>306</sup>. Kant hebt damit die ethische Dimension des Denkens hervor. Aber es ist gerade diese Dimension, die im Öffentlich-Politischen entscheidend bleibt: Wo ich mich gemeinsam mit anderen befinde, dort muss ich die anderen in ihren Urteils- und Denkweisen auch ernst nehmen, um mir die Welt erschließen zu können, um sie schließlich auch verstehen und beurteilen zu lernen. Und wo es keine übergeordneten Instanzen mehr gibt, die alle mit denselben Maßstäben und Prinzipien versorgt, dort muss ich mich anderen vermitteln, mich mit ihnen auseinandersetzen, um etwas über *ihr* Sein zu erfahren; und somit auch etwas über *das* Sein (in seiner Heterogenität und Pluralität) herauszufinden. Nach Arendt müssen Gedanken zwar nicht mitgeteilt werden, um stattfinden zu können, aber sie können nicht stattfinden, ohne ausgesprochen zu werden, stumm oder hörbar, je nach den Umständen, ob ich alleine oder in Gegenwart anderer bin.<sup>307</sup> Zum Denken brauche ich zwar kein Publikum (es wäre dabei eher hinderlich); aber auch hier bin ich noch Teil der Welt und muss meine Gedanken wieder in sie zurückschicken, um weiterhin in sie integriert zu sein. Nicht, „weil der Mensch ein denkendes Wesen ist, sondern weil er nur in der Mehrzahl existiert, deshalb bedarf auch seine Vernunft der Kommunikation und geht leicht in die Irre, wenn sie davon abgeschnitten ist“<sup>308</sup>, wie Arendt im Sinne Kants festhält. Denn Kant, der die Vernunft nicht als isoliertes, sondern als gemeinschaftliches Organ identifizierte, hat zurecht bemerkt: „Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit anderen dächten!“<sup>309</sup>

---

<sup>305</sup> Kant fährt hier fort und bezieht die Überprüfung der Urteile an denen der anderen auch auf die Mathematik, in der es sich ebenso verhält: „[...] wäre nicht wahrgenommene durchgängige Übereinstimmung der Urteile des Messkünstlers mit dem Urteile aller anderen, die sich diesem Fache mit Talent und Fleiß widmeten, vorhergegangen, so würde sie selbst der Besorgnis, irgendwo in Irrtum zu verfallen, nicht entnommen sein.“ Kant: Anth, BA 7.

<sup>306</sup> Kant: Anth, BA 9.

<sup>307</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 104.

<sup>308</sup> Arendt: LG I, S. 104.

<sup>309</sup> Kant: WDO, A 325, 326.

### 1.4 Die *Neue Wissenschaft*

Wenn die traditionelle Auffassung von Wissenschaft noch ganz im Bewusstsein einer ganzheitlichen Ordnung stand, in der alles seinen Platz und seine – in dieser Behausung aufgehende – Gültigkeit hatte, konnte das Besondere nicht ohne das Allgemeine gedacht werden. Das Einzelne erhielt Bedeutung und Sinn erst aus der Einbettung in ein Ganzes, unter das es subsumiert werden konnte. Doch mit der „Entzauberung der Welt“<sup>310</sup>, die Max Weber in seiner Schrift *Wissenschaft als Beruf* zum herausragenden Charakteristikum der Moderne erhebt, ändert sich auch das Wissenschafts- und Weltverständnis. Denken und Sein lösen sich aus theologischen und metaphysischen Implikationen, damit auch von ganzheitlichen Weltanschauungen und Erklärungsansätzen. Wenn Wissenschaft keine gesicherte Wahrheit mehr in den Besitz der Menschen geben kann, muss sie auch auf die Begründung letzter Fragen verzichten. Dies betrifft nicht nur die Auffassung von Wissenschaft und dem, was sie zu leisten hat, sondern auch die Vorstellung von der ‚Natur‘, von der Wirklichkeit, vom Sein. Wenn das *Was* der Dinge nicht mehr traditionell erklärt werden kann, werden sich die Erklärungen fortan auf das *Dass* der Dinge stützen, auf ihre Funktionsweisen und Wirkungsmechanismen.<sup>311</sup> Nicht mehr das Prinzip des Seins wird zum Gegenstand der Forschung, sondern die Funktion von Seiendem, d.h. von Dingen, die in ihrer Vielheit wahrgenommen und erfasst werden. Die Fokussierung auf das *Dass*, und damit einhergehend auf ihr *Wie*, hebt auch Charles Taylor in seiner Studie über den modernen Individualismus und das daran anknüpfende Welt- und Wissenschaftsparadigma hervor:

„Die moderne Sicht ist eher bereit, die ‚Natur‘ einer Sache mit den Kräften und Faktoren gleichzusetzen, die sie so funktionieren lassen, wie sie funktioniert, und diese können nicht mehr so betrachtet werden, als existierten sie unabhängig von den besonderen Dingen, auf diese Weise sie funktionieren. Die Natur ist in den Dingen.“<sup>312</sup>

Wo aber die Natur *in* den Dingen liegt, dort will diese Natur auch enträtselt werden. Und wo die Annahme vorherrscht, dass in den Dingen etwas liege, dass über ihre Natur Auskunft gebe, dort impliziert das Interesse an ihrem *Wie* auch ein Interesse an ihrem *Was* und *Warum*. So erwartete man nach Max Weber von der Wissenschaft auch im Zeitalter der Entstehung der exakten Naturwissenschaften noch mehr als bloße Analyse und Beschreibung; man wollte ebenso hinter die Dinge dringen, wollte jene Werke, die ehemals noch göttlichen Ursprungs

---

<sup>310</sup> Weber: *Wissenschaft als Beruf*, a.a.O., S. 59.

<sup>311</sup> Vgl. Arendt: WE, S. 12.

<sup>312</sup> Taylor: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt/ M. 1992, S. 248.

waren, physisch greifen, um den Absichten mit der Welt auf die Spur zu kommen.<sup>313</sup> Nur, dass das *Wahre* fortan nicht mehr aus philosophischen Begriffen abgeleitet werden konnte, sondern in der Wirklichkeit selbst, im Sein der Dinge, lag.

Arendt sieht in eben dieser neu erwachten Aufmerksamkeit für die Dinge selbst und daran, wie sie funktionieren, eine implizite Konzentration auf alles Prozesshafte, das von den Naturwissenschaften entdeckt und später auf die Geschichtswissenschaften übertragen wurde.<sup>314</sup> So sei es für alle vormodernen Zeiten selbstverständlich gewesen, dass man die Schöpfung oder die Natur verstehen könne, ohne zu wissen, wie sie eigentlich entstanden sei.<sup>315</sup> Doch gerade ein solches Verstehen ist mit Beginn der Neuzeit nicht mehr möglich gewesen. Denn dort, wo das Vertrauen in die Dinge bzw. in ihre natürliche Grundlage verloren geht, kann nur noch dem vertraut werden, was das Subjekt selbst hervorgebracht hat bzw. zuvor auseinandergelegt hat.

Vorläufer des modernen Fortschrittgedankens, dem das *Denken in Prozessen* zu eigen ist, wodurch sowohl die Natur wie auch die Geschichte vom Menschen fortan als Prozesse erfahren und begrifflich verstanden wurden, ist für Arendt Giambattista Vico.<sup>316</sup> In seinem Hauptwerk „Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker“ (1725) unternimmt er den Versuch, die traditionelle Wissenschaft mit ihren metaphysischen Grundlagen durch eine *neue Wissenschaft (scienza nuova)* zu ersetzen, in welcher Erkenntnisgewinn und Fortschritt aus dem historischen Entwicklungsprozess hervorgehen.

*Natur* ist fortan nicht mehr ein Bereich, der sich außerhalb des Menschen, außerhalb seines Zugriffs befindet, sondern ein Bereich, in den der Mensch direkt eingreifen kann, der ihm unmittelbar zur Verfügung steht. Sie gibt ihm die Mittel zur Hand, die er für die Verwirklichung seiner eigenen Zwecke braucht: der Mensch, der das *Sein* erkennen kann, kann dieses *Sein* folglich auch definieren und nachbilden, kann seine Funktionsweisen auf den politischen und historischen Bereich übertragen und damit jene Angelegenheiten regulieren, die sich im Bereich des Öffentlichen zutragen.

Im Folgenden soll nachgezeichnet werden, aus welchem Anspruch heraus der Paradigmenwechsel der *Neuen Wissenschaft* entstanden ist und welche Bedingungen er nach

---

<sup>313</sup> Vgl. Weber: *Wissenschaft als Beruf*, a.a.O., S. 65 ff.

<sup>314</sup> Vgl. Arendt: *VZ, Natur und Geschichte*, S. 70.

<sup>315</sup> „Schon für Vico war es selbstverständlich, daß man das Mysterium des geschaffenen Universums nur verstehen könnte, wenn man den schöpferischen Prozeß selbst verstünde, während alle vormodernen Zeitalter es für ebenso selbstverständlich gehalten hatten, daß man sehr wohl die Schöpfung verstehen kann, ohne doch je erfahren zu können wie Gott sie nun wirklich geschaffen hat oder wie die Dinge der Natur, die griechischer Auffassung zufolge aus und durch sich selbst sind, was sie sind, nun eigentlich entstehen.“, Arendt: *VZ, Natur und Geschichte*, S. 70.

<sup>316</sup> Vgl. Arendt: *VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit*, S. 80.

sich zog, vor allem im Hinblick auf die ‚Wirklichkeit‘ außerhalb der Labors und Forschungseinrichtungen, auf die Welt, die wir mit unseren fünf Sinnen erfassen (Umwelt) und in der wir uns mit anderen befinden (Mitwelt).

#### 1.4.1 Der neue Weltbezug

Als die moderne (Natur-)Wissenschaft „im 17. Jahrhundert durch Kepler, Galilei und Newton begründet wurde“, schreibt der Physiker Werner Heisenberg, „stand am Anfang noch das mittelalterliche Naturbild, das in der Natur zunächst das von Gott Erschaffene erblickt. Die Natur wurde als das Werk Gottes gedacht, und es wäre den Menschen jener Zeit sinnlos erschienen, nach der materiellen Welt unabhängig von Gott zu fragen.“<sup>317</sup> Im Vertrauen auf das Unverbrüchliche der alten Welt, im festen Glauben an ihre Fundamente, gestützt durch Kirche, Autorität und Überlieferung, ist also eine neue Welt, damit auch ein neuer Bezug zwischen Denken und Sein hervorgetreten – angestoßen durch jene Entdecker und Erfinder, die nach Arendt im Grunde „keine Revolutionäre“<sup>318</sup> gewesen sind. Denn was ihnen noch fehlte, war das „seltsame Pathos des Neuen, der absoluten Originalität, dieser manchmal fast hysterisch anmutende Anspruch der großen Autoren, Wissenschaftler und Philosophen seit dem siebzehnten Jahrhundert, Sachen zu sehen, die niemand zuvor gesehen, Gedanken zu denken, die niemand zuvor gedacht hat“<sup>319</sup>.

Dennoch haben gerade die anfänglichen Entdecker und Erfinder der *Neuen Wissenschaft* den entscheidenden Impuls gegeben: Trotz des festen Glaubens an die Fundamente ihrer Tradition haben sie das Terrain des Altbekanntes verlassen und die Natur zu einem *eigenständigen* Bereich gemacht. Die Natur als das, was wirklich *ist*, wo sich alles Seiende zuträgt und woraus alles Seiende entspringt, hat sich von ihren theologischen Grundlagen gelöst und sich von der Metaphysik emanzipiert. Nach Heisenberg ist dies eine „spezifisch christliche[...] Form der Gottlosigkeit“<sup>320</sup> – christlich, als sie dem Gepräge abendländischer Tradition entspringt; gottlos, sofern sie die ‚Natur‘ fortan ohne Gott denkt. Nun ist es der Mensch, der nicht nur erkennen und enträtseln kann, sondern auch die Bedingungen für Erkenntnis und Enträtselung aufstellt: er entscheidet selbst, *was* erkannt werden soll und *wie* er zur Erkenntnis gelangt. Der Mensch tritt in den Möglichkeitskreis alles Wirklichen und Wissenswerten und findet in der Technik das entsprechende Korrelat. Die Wissenschaft

---

<sup>317</sup> Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955, S. 7.

<sup>318</sup> Vgl. Arendt: VA, S. 319.

<sup>319</sup> Arendt: VA, S. 319.

<sup>320</sup> Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, a.a.O., S. 8.

durchschaut und erklärt; die Technik führt aus und setzt das Durchschaute um. Damit „wandelte sich“, wie Heisenberg ausführte, „allmählich die Bedeutung des Wortes ‚Natur‘ als Forschungsgegenstand der Naturwissenschaft; es wurde zu einem Sammelbegriff für alle jene Erfahrungsbereiche, in die der Mensch mit den Mitteln der Naturwissenschaft und Technik eindringen kann, unabhängig davon, ob sie ihm in der unmittelbaren Erfahrung als ‚Natur‘ gegeben sind.“<sup>321</sup>

Bezeichnend für den modernen Menschen ist gerade die mikroskopische Perspektive, von der aus er die Welt beschaut und seinen verständigen Blick fortan auf das unendliche Detail der Dinge richtet. Sie werden zerlegt, analysiert, isoliert und systematisiert. Doch die Mikroskopie ist nicht nur zur Methode der neuen Weltbetrachtung, sondern auch zum Maßstab der Selbstwahrnehmung geworden. Der neue Mensch erkennt sich selbst nicht mehr als Teil des Ganzen, sondern ist selbst dieses Ganze, ist die Monade, die abgeschlossen und auf sich gestellt neben anderen existiert, ist das Mikrouniversum von Atomen inmitten anderer Atome.<sup>322</sup>

In seiner *Kulturgeschichte der Neuzeit* spricht Egon Friedell vom erwachenden „Infinitesimalmensch“<sup>323</sup>, der nun das Licht der Welt erblickt und damit einen neuen Zeitlauf ankündigt. Der *neue Mensch* schaut nicht mehr staunend zum Himmel, um die Geheimnisse Gottes zu enträtseln, oder horcht still in sich hinein. Er blickt geradeheraus auf die Erde, die er erkennen und erfahren will, die er erkunden und ermessen möchte, die er sich aneignen muss, damit er ihr *Herr* werden kann. Die Welt wird also zum „Bauplatz für alles erdenklich Nützliche, Wohltätige und Lebensfördernde, für Werkstätten der Heilkunst, der Meßkunst, der Scheidekunst, für Institute und Apparate zur Verfeinerung, Erleichterung und Erhöhung des Daseins [...] für die Betätigung und Steigerung der Kräfte des reinen Verstandes, des Verstandes, der ganz auf sich selbst stellt, sich alles zutraut, vor nichts zurückschreckt, durch nichts zu enttäuschen ist“<sup>324</sup>.

So ist es nicht nur der Forschergeist, der das noch Unerforschte erkunden und darüber zu neuen Fragestellungen gelangen will. Das Streben gilt vielmehr einer objektiven Betrachtung von Faktoren, die dem gewöhnlichen Auge entweder verborgen bleiben oder nur partiell (und damit nicht objektiv) gesehen werden können. Um sich von den wechselnden Eindrücken und Einflüssen der ‚Natur‘ also unabhängig zu machen, muss der Wissenschaftler seinen

---

<sup>321</sup> Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, a.a.O., S. 9.

<sup>322</sup> Friedell veranschaulicht das Seinsverständnis am Beispiel eines Uhrwerks, dessen mechanischer Lauf zum Vorbild und Paradigma des modernen Weltlaufs wird, in dessen Rhythmus und Muster sich fortan der moderne Mensch bewegt. Vgl. Friedell: *Kulturgeschichte der Neuzeit*, Bd. 1, 12. Aufl., München 1997, S. 556.

<sup>323</sup> Friedell: *Kulturgeschichte der Neuzeit*, Bd. 1, a.a.O., S. 555.

<sup>324</sup> Friedell: *Kulturgeschichte der Neuzeit*, Bd. 1, a.a.O., S. 234.

Forschungsbereich separieren; er muss zurücktreten, Distanz gewinnen und die Phänomene festhalten, um sie entsprechend studieren und analysieren zu können. Hierfür steht paradigmatisch das moderne Laboratorium. In ihm wird, gemäß der etymologischen Begriffsbestimmung<sup>325</sup>, laboriert und sich – im wörtlichen Sinne – herumgeplagt. Der Laborant muss sich zunächst mit Erscheinungen abmühen, die ihm unbekannt sind, die er der *Natur* entnimmt, um sie zu zerlegen, nachzubilden und zu erfassen. Das Laboratorium ist, im Sinne der modernen Wissenschaft, eine Werkstätte, in der der Mensch versucht, „Einzelheiten im Naturgeschehen durch Experimente herauszuschälen, objektiv zu beobachten und in ihrer Gesetzmäßigkeit zu verstehen“<sup>326</sup>, wie Heisenberg darlegt. Will der Forscher den Dingen auf den Grund gehen, so muss er ihre innersten Zusammenhänge und verborgenen Mechanismen verstehen lernen. Die Natur, ehemals noch verstanden als ein Bereich, der außerhalb des Menschen liegt und sich seinem Zugriff entzieht, kann durch gezielte Beobachtung und systematische Analyse nicht nur geistig durchdrungen, sondern auch materiell gefasst werden. Der Forscher führt infolgedessen Operationen durch, die den Mechanismen der Natur selbst entspringen, im Laboratorium jedoch beliebig oft wiederholt, angehalten oder verändert werden können. Er kann über die Dinge verfügen, wenn er weiß, wie sie funktionieren und was sie zum Funktionieren bringt. Zwar ist auch er noch an die Welt der Erscheinungen gebunden. Doch im Laboratorium ist er nicht nur gezwungen, von ihrer flüchtigen Präsenz Abstand zu nehmen, um diese Erscheinungen dann *objektiv* zu betrachten; hier kann er mittels technischer Instrumente und operativer Verfahren auch das Nicht-Erscheinende, also das, was den Sinnen nicht unmittelbar gegeben ist, zum Erscheinen bringen. „Von der ‚wirklichen‘ Welt her gesehen“, schreibt Arendt, „ist das Laboratorium die Vorwegnahme einer veränderten Umwelt; und die Erkenntnisvorgänge, die sich des menschlichen Denk- und Herstellvermögens bedienen, sind ja in der Tat die höchst entwickelten Formen des gemeinen Verstandes. Das Erkennen ist nicht weniger ein Welt-Herstellen als das Bauen von Häusern.“<sup>327</sup> Denn die Erkenntnisse und Ergebnisse, die im Laboratorium vorweggenommen werden, wirken auf eine ‚Natur‘ ein, die sich dadurch mitverändert; die der Mensch bearbeitet und umformt, die von seinen Erkenntnissen geprägt ist und eine menschliche Handschrift

---

<sup>325</sup> **laborieren** „sich herumplagen (insbesondere mit einem Leiden)“: das Verb wurde im 16. Jh. Als medizinischer Fachausdruck aus gleichbed. lat. laborare entlehnt. Dies gehört zu lat. labor „Anstrengung, Mühe, Last; Arbeit“ [...] Aus lat. laborans [...] stammt das seit dem 17. Jh. bezeugte Substantiv Laborant „Fachkraft in Labors und Apotheken“ [...] Aus mlat. laboratorium „Arbeitsraum“ wurde im 16. Jh. Laboratorium „Arbeits- und Forschungsstätte für biologische, chemische oder technische Versuche“ entlehnt, das zunächst die Alchimistenwerkstatt bezeichnete. Vgl. Duden. Das Herkunftswörterbuch – Etymologie der deutschen Sprache, 2. Aufl. Mannheim 1989, S. 399.

<sup>326</sup> Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, a.a.O., S. 9.

<sup>327</sup> Arendt: LG I, S. 66.

trägt. Eine solche Natur, in die der Mensch einwirkt und die er nach seinen Vorstellungen und Zwecken bearbeitet, ist die ‚Wirklichkeit‘, wie sie sich dem Menschen zeigt, wie sie von ihm verstanden wird. Sie ist eine gemachte, selbsterzeugte Wirklichkeit. In seinem methodischen und beharrlichen Streben, „die Zusammenhänge mathematisch zu formulieren und damit zu ‚Gesetzen‘ zu kommen, die im ganzen Kosmos uneingeschränkt gelten“, ist es der modernen Wissenschaft schließlich „möglich geworden, die Kräfte der Natur in der Technik unseren Zwecken dienstbar zu machen.“<sup>328</sup> Die technische Entwicklung, die gerade für den Alltag so außerordentlich bedeutsam wurde und die entscheidende Rolle im Aufstieg der modernen Naturwissenschaften spielte, wäre ohne die im Labor gemachten Entdeckungen und Beobachtungen kaum möglich gewesen. Doch ist die Technik nicht einfach nur Folge wissenschaftlicher Erkenntnis, sondern zugleich auch deren Bedingung. Denn ohne die stetige Verbesserung und Verfeinerung technischer Instrumente hätte sich die Forschung nicht so rapide weiterentwickeln können und ihre Ergebnisse wären für den Alltag nicht bedeutsamer geworden als die Jahrhunderte vorher. Im Labor können Phänomene produziert und beliebig oft reproduziert werden. Mithilfe moderner Technik lässt sich hier eine Erscheinungswelt erzeugen, die unter den Bedingungen des Beobachters steht. Nach Martin Heidegger ist die Technik dabei nicht nur ein Mittel, sondern zugleich auch eine Weise des *Entbergens*.<sup>329</sup> „Denn im Entbergen“, so Heidegger, „gründet jedes Hervorbringen.“<sup>330</sup> Das Hervorbringen hat nicht nur operativen Charakter, sondern bezeichnet zugleich auch ein Verhältnis zwischen dem Subjekt, das hervorbringt und dem Objekt, das es hervorzubringen gilt. Die Technik, so lässt sich schlussfolgern, ist der moderne Bezug zwischen Mensch und Natur, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Denken und Sein. Ein Bezug, den der Mensch selbst herstellt, den er sich selbst schafft, in den er sich selbst zum Sein setzt.

So kann der Mensch fortan auch selbst entscheiden, *was* er in der Natur erscheinen lässt, *wie* er es zum Erscheinen bringt und *wozu* es überhaupt erscheinen soll. Hierdurch kann dem Grund alles Seienden und Erscheinenden nachgespürt werden – ein Grund, den der Mensch durch die Technik letztlich selbst hervorbringt, den er selbst *entbirgt*. So schreibt Heidegger:

„Einmal ist *téchne* nicht nur der Name für das handwerkliche Tun und Können, sondern auch für die hohe Kunst und die schönen Künste. Die *téchne* gehört zum Her-vor-bringen, zur *poiesis*; sie ist etwas *Poietisches*. Das andere, was es hinsichtlich des Wortes *téchne* zu bedenken gilt, ist noch gewichtiger. Das Wort *téchne* geht von früh an bis in die Zeit Platons mit dem Wort *episteme* [*Wissen, Wissenschaft; L.S.*] zusammen.

---

<sup>328</sup> Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, a.a.O., S. 9.

<sup>329</sup> Vgl. Heidegger: Die Technik und die Kehre, 7. Aufl. Stuttgart 1988, S. 12.

<sup>330</sup> Heidegger: Die Technik und die Kehre, a.a.O., a.a.O., S. 12.



Beide Worte sind Namen für das Erkennen im weitesten Sinne. Sie meinen ein Sichauskennen in etwas, Sichverstehen auf etwas. Das Erkennen gibt Aufschluß.<sup>331</sup>

Neue Wissenschaft und Technik sind Weisen des Entbergens, begründen einen neuen Weltbezug. Sie beruhen auf der Erkenntnis, die Aufschluss gibt über bestimmte Zusammenhänge und Mechanismen, die in der Natur wirken. Der Forscher beobachtet, berechnet und erkennt; der Techniker übersetzt das Erkannte in den praktischen Gebrauch und stellt es damit in einen Bezug zur Alltagswelt, zur Gesellschaft. Welt-Entbergen, Welt-Erschließen, Welt-Herstellen: sie sind Weisen, sich auf die Welt zu beziehen, sich in ihr zurechtzufinden, sie zu meistern. Das wissenschaftliche Erkennen und Durchdringen der Welt ist das moderne Paradigma, sich in der Welt zu beherbergen, es sich in ihr wohnlich zu machen. Warum aber baut der Mensch darauf?

Betrachtet man sich den Beginn der *Neuen Wissenschaft*, dann liegt ihre entscheidende Zäsur gerade „in dem unlösbaren Konflikt zwischen dem modernen Geist des Zweifels und Misstrauens, demzufolge man nur das ‚erkennen‘, nur dem trauen kann, was man selbst gemacht hat, und dem von überlieferter Philosophie und Religion implizite geforderten Vertrauen [...], das sich immer darauf verlassen hat, daß, was dem inneren und äußeren Auge des Menschen erscheint, auch sein eigentliches Sein und seinen wahren Sinn offenbare“<sup>332</sup>, wie Arendt resümiert. Der Umbruch, der sich innerhalb der *Neuen Wissenschaft* und ihren veränderten Erkenntnismethoden ereignete, betraf eben nicht nur die Welt der Labors und Forschungseinrichtungen, sondern auch die Welt des Alltags; er betraf ein Welt- und Seinsverständnis, das sich fortan selbst die Grundlagen zur Deutung und Erschließbarmachung des Seienden schaffte.<sup>333</sup> Mittels (natur-)wissenschaftlicher Beweisverfahren und ihrer technischen Operationalisierung kann die Welt neu konzipiert und interpretiert werden, kann sich dabei auch technischer Konzeptionen und Interpretationen bedienen, um sich in ihr zurechtzufinden. Daher das Vertrauen in Zahlen und Messungen, in Modelle und Daten – sie sind die zuverlässigen Wegweiser innerhalb einer Welt, in der das

---

<sup>331</sup> Heidegger: Die Technik und die Kehre, a.a.O., S. 12 ff.

<sup>332</sup> Arendt: VZ, Tradition und Neuzeit, S. 41.

<sup>333</sup> Wissenschaft und Technik sind Welt-Verständigungs-Weisen, die der Mensch einschlägt, um das Sein adäquat zu erfassen, zu durchdringen, sich in ihm einzurichten. Zwar sind sie keine eigene Erfindung der Neuzeit, da es Versuchsstätten seit jeher gegeben hat, ebenso wie die Naturwissenschaft, verstanden als Betrachtung und Erfassung von Naturphänomenen. Doch im Vergleich zu den Labors, in denen noch die Alchimisten ihre Experimente durchführten, und im Unterschied zur antiken und mittelalterlichen Kontemplation über die Natur, wie sie von den Philosophen, später von den Theologen praktiziert wurde und dann im Dienst der Kirche stand, ist es Eigenart der Neuzeit, die Methoden der Betrachtung ‚materiell‘ nutzbar zu machen und sie in den Dienst der Gesellschaft zu stellen. Dies bedarf der Kenntnis, was sich zu wissen lohnt und wie es praktisch umzusetzen ist. Und dies wiederum sind keine wissenschaftlichen, sondern gesellschaftliche Kriterien.

Erscheinende nicht mehr *sinnlich* erfasst werden muss, sondern *theoretisch* hervorgebracht wird. Nach Arendt verloren die Wissenschaftler aber gerade bei ihrer Suche nach der ‚wahren Wirklichkeit‘ das Vertrauen in die Welt der ‚bloßen‘ Erscheinungen und in die Phänomene, die sich innerhalb der Erscheinungswelt durch sich selbst offenbaren. Sie begannen, Instrumente zu erfinden, deren Aufgabe es war, unsere groben Sinne zu verfeinern und gelangten schließlich zu Instrumenten, die sich mit Daten zu befassen hatten, die überhaupt nicht mehr ‚erscheinen‘ – weder in der Welt des Alltags noch in der des Labors.<sup>334</sup>

„Das Naturbild der modernen Physik“, so Arendt, entstand dadurch, dass „das Vermögen des menschlichen Sinnesapparats, Wirklichkeit zu vermitteln, in Frage gestellt wurde“, und es zeigte „uns schließlich ein Universum, von dem wir nicht mehr wissen, als dass es in bestimmter Weise unsere Messinstrumente affiziert.“<sup>335</sup> So hat die *Neue Wissenschaft* ihre größten Erfolge verbuchen können, „nachdem sie sich von den ‚Fesseln der Räumlichkeit‘ befreite, d.h. von der Geometrie trennte“, wie Arendt festhält; und doch blieb sie „immer noch, wie der Name sagt, von terrestrischen Messungen und Maßstäben und deshalb von erdgebundener Erfahrung abhängig“<sup>336</sup>. Zweifellos hätten sich all die neuen Beobachtungen und Entdeckungen in einer Welt natürlicher Erscheinungen niemals von selbst gezeigt und hätten damit auch nicht erkannt werden können. Das *Wirkliche* hatte sich in einer Welt physikalisches Seins geradezu umgekehrt: nicht mehr die physischen Erscheinungen waren es nun, die Auskunft gaben über den Gehalt von Wirklichkeit; vielmehr war Wirklichkeit nur noch dadurch erkennbar, dass sie physikalisch ermittelt und mathematisch bewiesen werden konnte. Ihren Wahrheitsgehalt stellte sie dadurch unter Beweis, dass die Natur erzeugt werden konnte und Phänomene auf einmal *da* waren, obwohl nichts mehr erscheinen musste. Der Mensch, der seinen fünf Sinnen nicht mehr trauen konnte, hatte an der Wirklichkeit, wie sie sich ihm bislang präsentierte, keinen Anteil mehr. Wirklichkeit hatte mit der vergangenen Vorstellung von ihr nicht mehr viel gemein.

In der selbstproduzierten Erscheinungswelt möchte der Mensch über die Erscheinungen selbst verfügen. Das Seiende wird hier forciert zum Erscheinen gebracht und damit in seiner Möglichkeit zu *sein* künstlich hervorgerufen. Doch wird sich in einem solchen Erscheinungsraum nichts ereignen, was ohne Zutun, also ungeplant und unerrechnet auftaucht. Was aber passiert in einer Welt, in der nur noch das erscheinen kann, was zum Erscheinen gebracht wird; in der also das Erscheinende nicht mehr von selbst erscheint?

---

<sup>334</sup> Vgl. Arendt: IG, S. 398. Die Digitalisierung, die unser Weltverständnis heute entscheidend prägt, ist dafür prägnanter Ausdruck.

<sup>335</sup> Arendt: VA, S. 333.

<sup>336</sup> Arendt: IG, S. 391.

### 1.4.2 Der archimedische Punkt

„Gebt mir einen Punkt,  
auf dem ich stehen kann,  
und ich werde  
die Erde bewegen.“<sup>337</sup>

Archimedes

Die Erde von einem Standpunkt außerhalb von ihr zu bewegen – ein Traum, der vielleicht so alt ist wie die Sehnsucht des Menschen nach Selbstüberwindung und danach, über sich selbst hinauszuwachsen und jenen subjektiven Faktor hinter sich zu lassen, der das Sein wie das Denken bedingt, der daher auch jede umfassende Erkenntnis *über* das Sein unmöglich macht. Traditionell wurde dieser Faktor dadurch behoben, dass sich der menschliche Geist von Raum und Zeit löste und einen Bezugspunkt suchte, der außerhalb irdischer Erfahrungen lag. Einen solchen Referenzrahmen gewährte die klassische Metaphysik, die von irdischen Einflüssen unberührt blieb und Prinzipien vorgab, unter die sich das Einzelne fassen ließ; aus der die Erkenntnis *über* die Dinge also *deduktiv* abgeleitet werden konnte. Doch im Zuge des „Fortfalls der Transzendenz“<sup>338</sup>, eingeleitet durch die Methoden der Neuen Wissenschaft, verlor das deduktive Verfahren seine erkenntnistheoretische Glaubwürdigkeit. So wurde das Paradigma der Neuen Wissenschaft von jener Methode begleitet, die *induktiv* vorging und das Sein – durch Beobachtung und Analyse – aus dem Seienden selbst hervorbrachte. Aussagen über das Sein erschlossen sich aus den Dingen selbst. Diese wiederum konnten durch kausale Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeiten verallgemeinert werden. Aber „die in Raum und Zeit gegebene Kausalrelation“, so Johannes Hirschberger in seiner *Philosophiegeschichte der Neuzeit*, wurde alsbald „die ontologische Determination schlechthin“, auf deren Boden dann „das Gesetz von der Erhaltung der Energie“ entstand und „kein Raum mehr für eine andere Determination, eine ganzheitliche etwa oder sinnhaft-teleologische“ blieb.<sup>339</sup> Doch, so Hirschberger: „Allein für die moderne Naturwissenschaft und Technik hat sich das induktive Verfahren praktisch immer bestätigt, und so bleibt man dabei, wenn es auch theoretisch

---

<sup>337</sup> **Archimedes** war einer der bedeutendsten Mathematiker, Physiker und Mechaniker der Antike. (Vgl. Wörterbuch der Antike. Mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens, hg. v. Link, S., Stuttgart 2002, S. 67). Seine Studien und Forschungen sind bis heute grundlegend für Mathematik und Physik, v.a. seine „konstruierten Maschinen und physikalischen Apparate“, die bereits seinen Zeitgenossen als „Wunder der Technik“ galten. Bekannt wurde er u.a. durch seine Bewegungsmaschinen (Winden, Wasserheber, Flaschenzüge, Hebelwerke), durch die archimedische Schraube (die sich schneckenförmig um ein Rohr dreht und damit Wasser nach oben befördert), durch ein mit Wasserdruck betriebenes Planetarium und einen Himmelsglobus. Als die Römer 212 v. Chr. im Zweiten Punischen Krieg Sizilien eroberten, wurde er von einem Soldaten erschlagen. (Vgl. Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike, hg. v. Konrat Ziegler / Walther Sontheimer, Bd. 1, München 1979, S. 510 ff.)

<sup>338</sup> Arendt: DT I, S. 266.

<sup>339</sup> Hirschberger: Geschichte der Philosophie, Bd. 2, Neuzeit und Gegenwart, 11. Aufl., Frankfurt/ M. 1980, S. 45.

strenggenommen anfechtbar ist.“<sup>340</sup> Denn auch ihre Annahmen bewegen sich unter den Voraussetzungen menschlicher (irdischer) Bedingungen, können Fehler, Lücken und Brüche nicht gänzlich ausschalten, können also auch keine absolut gesicherte Erkenntnis beanspruchen.

Das Ziel des Menschen ist es, „zu entdecken, was hinter den Naturphänomenen liegt“, wie Arendt festhält, und hierzu ist er auf eine Welt, die sich von selbst offenbart, nicht angewiesen. Insofern hat der Mensch die Welt, deren Erscheinungshaftigkeit stets nur etwas *Scheinbares* mit sich führt und deren natürliche Phänomene den menschlichen Verstand weitaus mehr trügen und täuschen können als mathematische Formeln, die er selbst hervorbringen kann, um eine Vielzahl an Erscheinungen erleichtert. Das Problem ist nur, dass die „mathematischen Formeln [...] dabei allerdings nicht mehr die Natur ab[bilden], sondern unsere Kenntnis von der Natur“<sup>341</sup>, wie Werner Heisenberg einwendet. Und so scheint sich das Subjekt, das beobachtet, erforscht und berechnet, trotz des zunehmenden Objektivierungs- und Abstraktionspotentials, vornehmlich sich selbst zu begegnen. Es konzentriert sich auf seine eigenen Kräfte: auf den Willen, das hervorzubringen und erscheinen zu lassen, was erkannt werden soll; und auf die Vernunft, die zu Erkenntnissen gelangt, die ihre Fragestellungen bereits präjudizieren. So konnte der Forscher zwar durch ein Mikroskop blicken, das er nach eigener Anleitung zusammengebaut hatte, und Partikel erkennen, die er kraft seiner gewöhnlichen Sinne nie erfasst hätte; und mithilfe feinsten Messinstrumente physikalische Vorgänge ermitteln, die sich ihm vorher nicht erschlossen hätten. Aber die Instrumente und Methoden beruhten noch immer auf menschlichen Determinanten. Und diese bedingen nicht nur die Erkenntnis, sondern auch die zur Verfügung stehenden Mittel: sie bewegen sich stets innerhalb menschlicher Grenzen. Selbst dort, wo der Abstraktionsgrad zunimmt und die Ergebnisse *grenzüberschreitende* Auswirkungen haben, bleiben die Mittel des Erforschens und die Bedingungen für Erkenntnis stets menschengemacht. Und so werden Menschen in einer Welt, die von ihnen selbst geformt und geprägt ist, wie Heisenberg konstatiert, „immer wieder auf die vom Menschen hervorgerufenen Strukturen stoßen, [so] dass wir gewissermaßen immer nur uns selbst begegnen.“<sup>342</sup>

Sich selbst begegnen – dies gerade ist für Arendt das prägnanteste Charakteristikum moderner Welterfahrung. Der Mensch, anders als es sich Archimedes ursprünglich dachte, hat den Punkt nicht außerhalb der Erde gefunden, um sie aus den Angeln zu heben, sondern ins

---

<sup>340</sup> Hirschberger: Geschichte der Philosophie, Bd. 2, a.a.O., S. 42.

<sup>341</sup> Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, a.a.O., S. 19.

<sup>342</sup> Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, a.a.O., S. 17 ff.

Innerste des irdischen Seins verlegt: ins menschliche Selbst und seine Bewusstseinsstruktur. Und dennoch scheint er über die Dinge von hier aus ähnlich verfügen zu können wie von einem Punkt außerhalb der Welt: er gewinnt Abstand und Macht über sie. Denn unsere „Macht über die Dinge“, so Arendt wächst, „im Verhältnis zu unserem Abstand von ihnen“ und „in gewissem Sinne“, so fährt sie fort, „gilt das für alle geistigen Tätigkeiten. Wir müssen uns immer von den Gegenständen, die wir studieren wollen, entfernen, wir müssen uns sozusagen zurückziehen.“<sup>343</sup> Das tut der Philosoph, wenn er sich von der Erscheinungswelt zurückzieht und sich im Abstandnehmen (im geistigen Rückzug) auf das *wahre* Sein der Dinge konzentriert; das tut der Historiker, wenn er sich aus der Gegenwart zurückzieht und auf die Vergangenheit blickt, um das ‚entwicklungsgeschichtliche Ganze‘ in ihr zu erkennen; und das tut der Forscher, wenn er sich aus der ‚Natur‘ zurückzieht und sie im Labor nachbildet, wenn er Phänomene studiert, analysiert und entschlüsselt – und die Phänomene dann entschlüsselt in die ‚Natur‘ zurückschickt.

Nach Arendt wurde der *archimedische Punkt*, d.h. der Punkt, der weit genug von den irdischen Phänomenen entfernt liegt, um Macht über sie zu ermöglichen und vielleicht die Erde aus den Angeln zu heben, dann erreicht, als die Geometrie algebraischer Behandlung unterzogen und eine neue nichträumliche Symbolsprache entworfen wurde.<sup>344</sup> „Und dieser Tatbestand“, so fährt sie fort, „muß, was politische Urteilsfähigkeit betrifft, ein gewisses Misstrauen erregen.“<sup>345</sup> Denn eine Welt, die nicht mehr sinnlich erfasst und kommunikativ vermittelt werden kann, wird auf die Mittel der Sinne wie der Sprache weitestgehend verzichten. Sie wird das sinnlich Gegebene und sprachlich Gefasste nicht mehr unterschiedlich aufnehmen, unterschiedlich interpretieren und sich über die Unterschiede einen Weg der Verständigung suchen, sondern sich über die Metaebene von Formeln und Ergebnissen, die nicht mehr verhandelt werden müssen, eine gemeinsame Identität, eine identische Wirklichkeit schaffen. In einer solche Wirklichkeit bleiben Denken und Sein identisch, da dem Sein die Bedingungen durch den Verstand vorgeschrieben sind und das Denken nur noch das denken muss, was *da* ist. Doch was für eine Wirklichkeit kommt dabei heraus?

---

<sup>343</sup> Arendt: IG, S. 390.

<sup>344</sup> Vgl. Arendt: IG, S. 391 ff.

<sup>345</sup> Arendt: VA, S. 11.

### 1.4.3 Arendts kritischer Blick

Jede Theorie, mag sie naturwissenschaftlich oder historisch begründet sein, reicht nur bis zum Grad ihrer eigenen Voraussetzungen, nicht darüber hinaus. Forschung bleibt stets an den Forscher gebunden; Beobachtung an den subjektiven Faktor des Beobachters. Aussagen und Erkenntnisse basieren auf Grundannahmen, Intentionen und Begriffen, die innerhalb eines bestimmten Rahmens Sinn ergeben, die aber in einem anderen Rahmen gänzlich sinnlos sein können. Insofern gehört es zur Eigenart jedes Systems, sich gegen andere Systeme, die auf anderen Grundannahmen beruhen und andere Fragestellungen fokussieren, abzuschließen. „Es sieht nämlich so aus“, schreibt Arendt, „als ob es eine schier unendliche Fülle solch möglicher Sinnkonstruktionen gibt, die sich alle gleich stimmig und gleich überzeugend beweisen lassen.“<sup>346</sup> Ferner sind auch die Fragen, die der Forscher aufwirft, nicht unabhängig von seinem eigenen Erkenntnisinteresse, sind prädeterniert durch das, was er herausfinden will. So bleiben nach Arendt die „Naturwissenschaften genauso um den forschenden Menschen zentriert [...] wie die Geisteswissenschaften – [was] dem alten Streit um die ‚Objektivität‘ der Naturwissenschaften und die ‚Subjektivität‘ der Geschichtswissenschaften einiges an Schärfe und viel an Bedeutung genommen hat“<sup>347</sup>. Natur- wie Sozialwissenschaften stehen immer ihren eigenen Voraussetzungen gegenüber, müssen wählen und entscheiden. Arendt verdeutlicht dies mit den Worten Heisenbergs: „Wenn Heisenberg meint, daß der Mensch, wohin er auch in seinem Erforschen einer von ihm unabhängigen Natur sich wende, immer nur *sich selbst begegne* [Hervorhebung; L.S.], das heißt immer nur die Antworten erhalte, die seine Fragen bereits präjudiziert haben, so ist das eine Problematik, die uns aus den Geschichtswissenschaften nur allzu bekannt ist.“<sup>348</sup> So behält auch der objektive Forschergeist seine menschliche, subjektive Handschrift. Sie führt ihn zu Resultaten, die solange gelten bis sie von neuen Ergebnissen ersetzt werden, zu neuen Annahmen führen und neue Fragestellungen aufwerfen.

Worauf Arendt in ihrer kritischen Bestandsaufnahme aufmerksam machen möchte, wird Jean-Francois Lyotard später in seiner gleichnamigen Studie über *Das postmoderne Wissen* auf den Begriff bringen, wenn er feststellt, dass der „Zustand der Kultur nach den Transformationen, welche die Regeln der Spiele der Wissenschaft, der Literatur und der Künste seit dem Ende des 19. Jahrhunderts getroffen haben“ in eine „Krise der Erzählungen“<sup>349</sup> geraten sei. Und er

---

<sup>346</sup> Arendt: VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 106.

<sup>347</sup> Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 55.

<sup>348</sup> Arendt: VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 106 ff.

<sup>349</sup> Lyotard: *Das postmoderne Wissen* (1979), 7. Aufl., Wien 2012, S. 23.

folgert, dass die Wissenschaft von Beginn an „in Konflikt mit den Erzählungen“ gewesen sei, denn gemessen „an ihren eigenen Kriterien, erweisen sich die meisten als Fabeln. [...] So führt sie über ihren eigenen Status einen Legitimationsdiskurs [...]. Wenn dieser Metadiskurs explizit auf diese oder jene große Erzählung zurückgreift wie die Dialektik des Geistes, die Hermeneutik des Sinns, die Emanzipation des vernünftigen oder arbeitenden Subjekts, so beschließt man ‚modern‘ jene Wissenschaft zu nennen, die sich auf ihn bezieht.“<sup>350</sup>

Da jede moderne Theorie ihre Berechtigung nurmehr aus sich selbst beziehen kann, ist sie stets gezwungen, einen Diskurs über ihre eigenen Regeln und Prämissen zu führen. So verlangt sie durch teils logische teils empirische Beweisführung nach Plausibilität und Zustimmung. Seit Einbruch der traditionellen Auffassung von Wissenschaft und eines bis dahin noch metaphysisch verankerten Theorierahmens<sup>351</sup>, welches alles Anschauungsmaterial in eine bereits vorgegebene Einfassung bettete, kann sich die wissenschaftliche Legitimität in der Moderne nur über jene Methode erhalten, die sie selbst vorgibt. Dahingehend muss sie nicht nur ihre Begrifflichkeiten mit ständig neuem Inhalt füllen; sie muss auch die Inhalte in ständig neue Begrifflichkeiten fassen. Doch bleibt es noch immer der *Rahmen*, der die Inhalte bestimmt.

Problematisch werden wissenschaftliche Beweisverfahrensweisen für Arendt aber erst dort, wo ihre Ergebnisse mit der gleichen Sicherheit auf die Praxis übertragen werden und im Bereich des Handelns ihre Anwendung finden – ohne die spezifischen Annahmen und Voraussetzungen zu beachten, die dem theoretischen Verfahren zugrunde liegen. Wo also versucht wird, eine theoretische Sinnkonstruktion, die innerhalb ihres eigenen ‚Koordinatensystems‘ durchaus stimmig und gültig sein kann, in menschliche Praxis zu überführen, wird das Handeln – eine Tätigkeit, die nach Arendt frei und spontan verfährt, die nicht gleichzusetzen ist mit dem bloßen Sich-Verhalten – eliminiert; dadurch auch die Möglichkeit bestritten, die Praxis als Raum für Neues zu begreifen. Arendt geht es darum, dieses Handeln, das äußerst fragil bleibt, das nicht als endgültig und festgelegt verstanden werden kann, zu retten, dadurch auch den Raum, in dem das Handeln zum Vorschein kommt, den Raum des Öffentlichen, von determinierenden Faktoren zu befreien. Roland Schindler nimmt darauf Bezug in seiner Studie über *Arendts Kritik an der Moderne*, in der er eine Linie zieht von Arendts historisch-soziologischen Analysen bis zu ihren politiktheoretischen Diagnosen im Zeitalter der totalen Herrschaft und der modernen Konsumgesellschaft. Für

---

<sup>350</sup> Lyotard: Das postmoderne Wissen, a.a.O., S. 23.

<sup>351</sup> Wie z.B. der Schöpfungsmythos, Platons Gerechtigkeitslehre oder die monastische Mystik des Mittelalters, die den Sinnspruch pflegte: ‚Fides piorum credit, non discutit!‘: ‚Der Glaube der Frommen diskutiert nicht, sondern vertraut!‘

Schindler steht der Handlungsbegriff Arendts im Zentrum ihres Werkes, da er die Grundbedingtheit des Menschen, die Natalität und damit die Möglichkeit Neues zu beginnen, betrifft.<sup>352</sup> „Das Handeln“, so Schindler, „unterbricht die Prozessualität der arbeitend und herstellend erzeugten Weltstruktur.“<sup>353</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch Arendts kritische Sichtweise auf ein Wissenschaftsverständnis zu verstehen, das den ‚subjektiven Faktor‘ im Anspruch vermeintlicher ‚Objektivität‘ und Neutralität herauszurechnen sucht; und annimmt, ihn auch herausrechnen zu können. Wird diese (irrtümliche) Annahme unreflektiert auf den Bereich der Praxis übertragen, werden auch die Ergebnisse, wie sie im Labor entstanden sind, mit der gleichen Gültigkeit und Zuverlässigkeit übernommen, was für das Handeln wie auch für die Verantwortlichkeit menschlicher Handlungen verheerende Folgen haben kann. Arendt nimmt hier nicht nur Bezug auf die Erscheinungen des Totalitarismus, sondern auch auf die der modernen Technik, vor allem auf die Gefahren der Atomspaltung und der nuklearen Bewaffnung Ende der fünfziger Jahre.<sup>354</sup> Vor diesem Hintergrund erhält „die Frage nach der Wechselwirkung mit der natürlichen Welt“, wie Reinhard Schulz in seinem Essay über Arendts Natur- und Geschichtsbetrachtungen festhält, eine neue Qualität. Denn gerade im Zeitalter fortschreitender technologischer Entwicklungen und ihrer praktischen Konsequenzen, kann „die traditionelle Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, die ja auch immer als eine von Geschichte und Natur aufgefasst werden konnte“, wie Schulz schreibt, „immer weniger überzeugen“.<sup>355</sup> So bleibt es also Aufgabe von Philosophie und Politischer Theorie die Implikationen, die mit dieser traditionellen Entgegensetzung verbunden sind, zu erkennen, um von hier aus auch die Wechselwirkungen von Natur, Technik und Politik zu beschreiben. Hieran schließt sich die Frage, inwieweit sich das neuzeitliche Weltbild des *Homo faber*, der die Natur nachzuahmen und zu bearbeiten suchte, der ihre Wirkungsmechanismen erforschen und damit zum *Herrn des Seins* (Heidegger) avancieren

---

<sup>352</sup> Dies betont auch Oliver Marchart in seinem Buch: *Neu beginnen*, a.a.O., in dem er Arendt als Vordenkerin einer emanzipativen demokratischen Politik versteht, die gerade für die heutige Zeit anschlussfähig bleibt, sofern sich aus der Fähigkeit des Anfangen-Könnens eine Theorie politischer Praxis entwickeln lässt, die dem zeitgenössischen Trend der ‚Alternativlosigkeit‘ entgegengesetzt werden kann, die Arendt also nicht nur als Moralphilosophin oder idealistische Denkerin begreift.

<sup>353</sup> Schindler: *Geglückte Zeit – gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne*, Frankfurt/M. 1995, S. 227.

<sup>354</sup> Welche innerhalb der vergangenen 30 Jahre nicht an Brisanz und Aktualität verloren hat, zumal die gegenwärtigen Auswirkungen der atomaren Technik – wie z.B. der Reaktorunfall in Fukushima 2011 oder das Problem der „friedlichen Nutzung“ von Nuklearmaterial – deutlich machen, dass sich die Ergebnisse der Wissenschaft auf die Gesellschaft auswirken und in dieser verhandelt werden müssen. Die Konsequenzen gehen also nicht nur die Wissenschaftler an und können auch nicht allein in den Forschungseinrichtungen gelöst werden.

<sup>355</sup> Schulz: *Was dürfen wir hoffen? Natur und Geschichte bei Arendt und Jaspers*, in: *Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt*, Hannah Arendt-Studien 4, hg. v. Antonia Grunenberg et.al., Frankfurt/ M. 2008, S. 93.



wollte, auch im Bereich der Geschichte und im Bereich des politischen Handelns hat durchsetzen lassen.

Der Paradigmenwechsel, der sich in der Neuen Wissenschaft ereignete und sowohl den Begriff von Natur wie den von Geschichte als eine menschengemachte und insofern auch erkennbare Kategorie begreift, leitet eine tiefgreifende Veränderung menschlichen Seins und Bewusstseins ein. Insofern das neuzeitliche Denken nach Arendt ein „Denken in Prozessen“<sup>356</sup> ist und sich gerade in seinem Prozesscharakter fundamental von der Tradition unterscheidet, intendiert die Hinwendung auf das Prozesshafte selbst eine Fokussierung auf den Ablauf, der jedem Prozess eigentümlich ist. Die Konzentration auf verborgene Mechanismen und bestimmbar Gesetzmäßigkeiten ist sowohl der naturwissenschaftlichen wie auch der geschichtswissenschaftlichen Forschung gemeinsam. Ihr gemeinsamer Nenner ist die Methode der Entschlüsselung, Systematisierung und Berechnung von Wirkungszusammenhängen, die man in den Naturwissenschaften üblicherweise durch Experimente gewinnt und in den Geschichtswissenschaften durch Analyse historischer Ereignisse und vergangener Taten. Doch bleibt die Grunderfahrung des Prozesses „nicht eine Erfahrung der Natur, sondern eine Erfahrung, die der Mensch mit sich selbst beziehungsweise innerhalb des Bereiches macht, der ausschließlich von Menschen und den zwischen ihnen waltenden Bezügen und Beziehungen konstituiert ist“<sup>357</sup>, wie Arendt schreibt. So gäbe es in der Geschichte und in der Politik überhaupt keinen Prozess, der als solcher wahrgenommen und erkannt werden könnte, wenn dieser Bereich nicht ausdrücklich durch das *Handeln* bestimmt wäre. Da das Handeln aber, so Arendt, „weitgehend nach seinen eigenen Gesetzen verläuft“, kann der „handelnde Mensch, im Unterschied zu dem herstellenden Homo faber, das Ende dessen, was er begonnen hat, weder vorhersagen“,<sup>358</sup> noch den Entwicklungsverlauf in seiner Gesetzmäßigkeit durchschauen und damit für die Zukunft festlegen. Wo Handeln hingegen zum Herstellen wird, dort scheint auch der Handelnde, d.h. der am Geschehen Beteiligte, „Macht über die Dinge“<sup>359</sup> zu bekommen. Denn wenn er den Prozess bereits kennt, d.h. in seiner Vollständigkeit erfassen kann, kann er sich auch der Absichten und Zwecke bemächtigen, die dem Prozess zugrunde liegen, die also am Ende der Entwicklung verwirklicht werden sollen. Im Werden des Geschehens wie im Werden des Begriffs verhält sich dann das *Denken* zum *Erkennen* wie das *Handeln* zum *Herstellen*: die Wirkungsmechanismen, die der Verstand in die Natur hineinlegt, um sie ergründen zu

---

<sup>356</sup> Arendt: VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 80.

<sup>357</sup> Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 72.

<sup>358</sup> Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 72.

<sup>359</sup> Arendt: IG, S. 390.

können, führen zu Gesetzmäßigkeiten, die vermeintlich auch für das Handeln gelten, sofern Handeln als bloßes Ausführen verstanden wird. „Macht über die Dinge“<sup>360</sup> hat der Mensch aber nur dort, wo er das Geschehen rückblickend betrachten und erfassen kann, wo er es geistig formen und definieren kann; und wo er nicht an eine Mitwelt gebunden ist, mit der er sich austauschen, verständigen und vermitteln muss. In einem öffentlichen Erscheinungsraum, in dem sich Menschen aufeinander beziehen und miteinander zu sprechen und zu handeln anfangen, entstehen zwischenmenschliche Bezüge; hier bildet sich ein Ort, der sich interaktiv zusammensetzt und im wechselseitigen Austausch steht. Weder kann der Einzelne in diesem Raum auf gesetzmäßige Abläufe zurückgreifen, die er dem Entwicklungsgeschehen der Natur entnimmt, noch kann er sich auf logische Gleichungen stützen, die er seiner Bewusstseinsstruktur entlehnt. Denn dort, wo sich das Neue ereignet, muss auch immer wieder aufs Neue gedacht und von Neuem geurteilt werden. Der archimedische Punkt ist im Politischen also nicht zu erreichen. Und sollte er je erreicht werden, dann hätte er zur Folge, dass die Menschen nicht mehr teilnehmen, sondern die Erde von einem Standpunkt außerhalb der eigenen Eingebundenheit bewegen – mag dies mit dem Rückzug ins eigene Selbst verbunden sein oder damit, Politik von der ‚Kommandohöhe‘ aus zu bestimmen und festzulegen. Für die Urteilskraft wären dies keine guten Bedingungen, denn das Urteilen erfordert Teilnahme, erfordert Interesse und den Blick auf eine gemeinsame Welt. Denn ich „urteile als Mitglied dieser Gemeinschaft und nicht als Mitglied einer übersinnlichen Welt“<sup>361</sup>, so Arendt.

---

<sup>360</sup> Arendt: IG, S. 390.

<sup>361</sup> Arendt: U, S. 91.

## 2. Hegels letzter Ganzheitsversuch

Wo beginnt eigentlich eine *neue Welt* und wo geht eine *alte* zu Ende? Wann lässt sich eine *neue Zeit* datieren und wann hat eine *alte* aufgehört zu sein? Sind solche *ereignishaften* Schnittpunkte überhaupt eindeutig erkenn- und festlegbar? Und wenn ja, anhand welcher Kriterien ließen sie sich jeweils dingfest machen und sicherstellen? Sicher ist nur, dass all die Knotenpunkte, Umbrüche und Weggabelungen in der Geschichte zum Zeitpunkt des Geschehens nicht zugleich auch schon *angezeigt* werden. Zur Anzeige kommt das Geschehen immer erst hinterher; dann, wenn es bereits *geschehen* ist und sein Gesicht unverschleiert präsentiert. In der Vergangenheit solcher *Präsenz*, die trotz (oder gerade wegen) ihres Nicht-mehr-seins andauert, kann das Geschehene gedeutet und aus seiner Deutung heraus begriffen werden. Erst wenn es nicht mehr unmittelbar *da* ist, kann es seinen eigentlichen Ausdruck entfalten und seinen Sinn enthüllen. Hegel umschreibt derartige Erkenntnis von Wirklichkeit, die erst in ihrer begrifflichen Werdung auch wirklich begriffen werden und dadurch auf den Begriff gebracht werden kann, in der Vorrede zur Rechtsphilosophie mit einer Metapher, die bis heute plausibel bleibt. Er schreibt: „die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“<sup>362</sup> Die Eule ist am Tage blind – so blind wie die Menschen, die sehen, aber doch nicht begreifen, denn um zu begreifen, müssten sie ihre Blicke ja festhalten können. Sie dürften sich weder abwenden, denn dann würden sich alle direkten Eindrücke verflüchtigen und alles Erfahrbare unweigerlich verloren gehen, noch dürften sie zu stark von den unmittelbaren Eindrücken affiziert sein, die in ihrer permanenten Bewegung kein Festhalten und damit auch keine Begreifbarkeit erlauben. Der Mensch, so könnte man schlussfolgern, sieht erst dann *wirklich*, wenn er *wahrhaft* zu blicken versteht. Und das *wahrhafte* Blicken, das den Wirklichkeitscharakter des Seins im Denken offenbart, entblößt seinen *Wahrheitsgehalt* gerade dadurch, dass in ihm die Wirklichkeit in ihrer ganzen Reife und Vollendung<sup>363</sup> zur Anschauung kommt.

So sieht Arendt mit Hegel, dem letzten großen *Ganzheitsdenker*, das letzte Wort der abendländischen Tradition gesprochen, weil er den letzten Versuch unternahm, eine solche Vollendung zu denken, den Satz des Parmenides auf neuen Boden zu stellen und die zerbrochene ‚coincidentia‘, von ‚intellectus‘ und ‚res‘<sup>364</sup>, von Denken und Sein, neu zusammenzufügen. Das Hegelsche Gedankengebäude, das die Welt noch in ihrer ganzen Dichte umgreift und zu einem beinahe undurchdringbaren System aus Geist und Materie

---

<sup>362</sup> Hegel: GPR, S. 28.

<sup>363</sup> D.h. in ihrer Ganzheit im Sinne der Abgeschlossenheit.

<sup>364</sup> Arendt: VZ, Tradition und die Neuzeit, S. 50.

formt, bildet damit den Höhepunkt der abendländischen Seinsgeschichte und setzt den Schlussakkord der abendländischen philosophischen Tradition.

## 2.1 Die Dialektik und die Suche nach dem Absolutum

Wie aber kann die Identität neu zusammengefügt werden, wo das Denken seit Descartes doch ständig in Zweifel über alles gerät, damit auch an jeder objektiven Aussage über ein Sein, das keine bleibende Gewissheit mehr hat, zweifeln muss? Und wie kann sich das Denken noch selbst trauen, wo es von Kant doch aus seinem *dogmatischen Schlummer* gerissen wurde und seither permanent um seine eigenen Grenzen kreist? Denn die Fragen, von denen die Vernunft belästigt wird, die großen Fragen des Seins (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit), die kann das Denken zwar nicht abweisen, aber auch nicht endgültig beantworten. Das Denken wird das Sein also nie ganz einholen. Es bleibt immer einen Schritt hinter ihm zurück. Denn Denken ist immer Nachdenken, braucht also erst ein Sein, über das nachgedacht werden kann. Das gerade weiß man seit Hegel, der in den Grundlinien der Philosophie des Rechts zutreffend schreibt:

„Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie [die Philosophie] erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen.“<sup>365</sup>

Erkennen lässt sich das Sein erst in der Dämmerung, wenn das Geschehen bereits geschehen ist. Und doch vermag es Hegel, den Einheitsgedanken in seiner Vollendung zu denken, weil er „in einer nie erreichten Komplettheit sämtliche Natur- und Geschichtsphänomene philosophisch expliziert und in einem unheimlich einheitlichen Ganzen organisiert hatte“<sup>366</sup>, wie Arendt konstatiert. Es ist ein Denken, das sich geistig mit der Wirklichkeit versöhnt, indem es seinen Geist im Wirklichen versenkt und das Wirkliche darin zur Vernunft bringt; ein Denken, das sich in eine symbiotische Beziehung zum Sein setzt und beide in die „ontologische Identität von Materie und Idee“<sup>367</sup> überführt.

Gerade in der vermeintlich unüberwindbaren Dichotomie von Sein und Bewusstsein liegt für ihn die entscheidende Kraft zu Fortschritt und Veränderung. Sie erst ermöglicht die

---

<sup>365</sup> Hegel: GPR, S. 28.

<sup>366</sup> Arendt: WE, S. 6.

<sup>367</sup> Arendt: VZ, Tradition und die Neuzeit, S. 50.

Versöhnung des Geistes mit sich selbst, letztlich auch mit der Wirklichkeit. Insofern ist das Ganze „nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein“<sup>368</sup>, wie Hegel in der *Phänomenologie* ausführt und das Endziel aller Seins- und Bewusstseinskämpfe treffend in sein eigenes Schlusskapitel setzt. Denn nur das „Wahre ist das Ganze“<sup>369</sup>, und als solches „nur als System wirklich“<sup>370</sup>. Alexandre Kojève hält in seiner Hegel-Studie fest:

„Nun ist nach Hegel das wirkliche Sein tatsächlich so, wie es der Verstand offenbart. Die *Identität* ist durchaus eine grundlegende ontologische Kategorie, die sich ebenso auf das Sein selbst bezieht wie auf alles, was *ist*. Denn alles ist tatsächlich mit sich identisch und vor allem andern unterschieden, was dem (wissenschaftlichen oder ‚naiven‘) Denken eben gestattet, es zu definieren oder seine feste Bestimmtheit zu offenbaren, d.h. es als etwas anzuerkennen, das immer ‚dasselbe‘ bleibt und ‚etwas anderes‘ ist als das, was es nicht ist. Das verständige Denken ist daher grundsätzlich *wahr*.“<sup>371</sup>

Doch ist Hegels Denken weit davon entfernt, das Wirkliche in der bloßen Bewusstwerdung eines einseitigen Verstandesaktes zu verorten. Dies gerade wäre der tautologische Fehlschluss eines naiven Positivismus, der alle Bewusstseinstäuschungen im Vorfeld zu umgehen vermeint, wenn er sich nur an das hält, was seinen fünf Sinnen auch *tatsächlich* gegeben ist. „Denn tatsächlich sind das Sein und das Wirkliche noch etwas anderes als nur Identität mit sich selbst“, wie Kojève fortfährt. Insofern liegt der Weg zum *wirklichen* Sein jenseits dessen, was der gemeine Verstand durch die partielle Kanalisierung der unmittelbaren Sinneseindrücke herauszufiltern vermag – wahres Sein zeigt sich nicht als fester Zustand, weder im Geiste noch in unmittelbarer Materie.

Um zum *wirklichen* Sein, d.h. zum „Wesen“ als dem „Anundfürsichsein“<sup>372</sup> zu gelangen, das sich nur in der geistigen Substanz seines Begriffes begreifen lässt, muss die Vernunft den gewöhnlichen Verstand überschreiten. Sie muss sich einen mühsamen Weg bahnen und durchschreitet hierfür einen langwierigen Prozess: vorbei an ihren eigenen Umkehrungen und inneren Widersprüchen, welche die einzelnen Begriffe permanent negieren, sich in ständiger Fortentwicklung jedes Mal aufs Neue aufheben, überwinden, übersteigen, letztlich aber auch bewahren und erhalten.

---

<sup>368</sup> Hegel: PhG, S. 24.

<sup>369</sup> Hegel: PhG, S. 24.

<sup>370</sup> Hegel: PhG, S. 27.

<sup>371</sup> Kojève: Hegel – Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens, Stuttgart 1958, S. 135 ff.

<sup>372</sup> Hegel: PhG, S. 28.

Ebenso durchläuft die Vernunft auf dem Weg zu ihrer wahren geistigen Verfasstheit die drei Stadien ihrer selbst, welche „die trinitarische Struktur des Seins selbst“<sup>373</sup> ist. Sie erwacht als subjektiver Geist, als reines Fürsich-Sein, welches in sich selbst versunken bleibt, da nur sich selbst reflektierend, erfährt darüber das Andere, die Sphäre des Objektiven, als das Für-sich negierende An-sich-Sein, und gelangt schließlich in einer letzten Aufhebung in die Sphäre des Allgemeinen, welche das Absolute allen Seins erfasst und dabei die beiden vorigen Stufen aufhebt, übersteigt, zugleich aber auch in sich fasst und versöhnt. In den Worten Hegels:

„Der eine der beiden Teile des Gegensatzes ist die Ungleichheit des In-sich in seiner Einzelheit-Seins gegen die Allgemeinheit, – der andere die Ungleichheit seiner abstrakten Allgemeinheit gegen das Selbst; jenes stirbt seinem Fürsichsein ab, und entäußert, bekennt sich; dieses entsagt der Härte seiner abstrakten Allgemeinheit, und stirbt damit seinem unlebendigen Selbst und seiner unbewegten Allgemeinheit ab [...] Durch diese Bewegung des Handelns ist der Geist [...] als reine Allgemeinheit des Wissens, welches Selbstbewusstsein ist, – als Selbstbewusstsein, das einfache Einheit des Wissens ist, hervorgetreten.“<sup>374</sup>

In der *Phänomenologie* versucht Hegel folglich die beiden – primär voneinander geschiedenen – Sphären zwischen Sein und Erscheinung bzw. zwischen einem objektiven Ansich und einem subjektiven Fürsich, welche Kant bereits durchbrochen, dabei aber unversöhnt zurückgelassen hat, zu überwinden, indem er sie durch die vermittelte Einheit in der Absolutheit erfasst. Erst in der Allgemeinheit, die das Konkrete ebenso wie das Abstrakte in sich trägt und dadurch miteinander versöhnt, kommt das Sein in das Stadium des Anundfürsichseins und erkennt sich als Teil eines übergeordneten Ganzen. Es ist die Ebene höchster Bewusstwerdung des Geistes von sich selbst und dadurch auch die Bewusstwerdung seiner eigenen Freiheit. Hegels Leistung besteht nach Jörg Baberowski darin, „die Vereinigung des scheinbar unvereinbaren zu fördern: die Identität der Identität und der Nicht-Identität, d.h. die Einheit des einen Lebensprozesses und die im rationalen Bewusstsein implizierte Trennung zwischen Subjekt und Objekt.“<sup>375</sup> Ausgangspunkt der dialektischen Methode, in der Hegel „die Selbstüberprüfung des natürlichen Bewusstseins, das unter den Widersprüchen, die sich aus dieser Prüfung ergeben, zusammenbrechen und sich so auf eine neue Ebene des Wissens heben soll“<sup>376</sup> fordert, sind die kantischen Antinomien. So beispielsweise die Frage nach Anfang und Ende in der Zeit – das Universum ist unendlich, der Mensch dagegen sterblich und damit in seinem Seinsgrund begrenzt – oder der Gegensatz

---

<sup>373</sup> Kojève: Hegel, a.a.O., S. 134.

<sup>374</sup> Hegel: PhG, S. 581 ff.

<sup>375</sup> Baberowski: Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault, München 2005, S. 39.

<sup>376</sup> Baberowski: Der Sinn der Geschichte, a.a.O., S. 40.

von Freiheit und Notwendigkeit, dessen Widerspruch nicht nur die Frage nach Zufälligkeit oder Notwendigkeit der eigenen Existenz aufwirft, sondern auch die nach den Prinzipien menschlichen Handelns<sup>377</sup> – eine Frage, die, wie sich noch zeigen wird, als Prüfstein philosophischen Denkens überhaupt gelten kann.

Kant jedoch löst die Widersprüche nicht auf; bzw. er löst sie nur *praktisch* auf, nicht *endgültig*. Denn die objektive Ebene, die Ebene der ‚res extensa‘ oder des Ansich, bleibt bei Kant ein Bereich, in den das menschliche Bewusstsein nicht vorzudringen vermag – eben, weil es endlich und begrenzt ist. Aussagen über Anfang und Ende in der Zeit, über menschliche Freiheit und die Existenz Gottes führen nicht zur gesicherten Erkenntnis, da ihnen die eigenen Beweismittel fehlen. Sie gründen auf Hypothesen, d.h. auf Denkprothesen, und können keine letzte Gültigkeit beanspruchen. Insofern haben sie zwar postulierenden Charakter, sind aber nicht endgültig, sondern müssen offenbleiben, damit das Denken seine eigenen Bedingungen behält: die Grenze ist zugleich der Ausgangspunkt. Würde das Denken zur letzten Erkenntnis gelangen, würde nicht mehr gedacht werden. Für Hegel jedoch ist der kantische Weg ein unbefriedigender. „Der transzendente Idealismus“, so Hegel über Kants Weg der Erkenntnis, der sämtliche Aussagen über das *Ding an sich* im Denken selbst verortet und es an ein Subjekt knüpft, das nicht zur objektiven Wahrheit gelangt, „löst also den Widerspruch gar nicht auf“<sup>378</sup>. Für Hegel bleibt der kantische Geist „Zerrüttung, Verrücktheit in sich selbst“, denn die „wahrhafte Auflösung geht auf den Inhalt, daß die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebensowenig das Unbedingte der Vernunft, sondern nur die Einheit beider als konkrete“<sup>379</sup>. *Wahrhafte Auflösung* käme nur dort zustande, wo sich das subjektive Bewusstsein davon frei machen könnte, das Objektive als etwas Fremdartiges zu betrachten, es nur aus der eigenen Subjektivität heraus zu begreifen, welche sich – im Bewusstsein dieser Spaltung – dann mit der Unversöhnlichkeit beider Bereiche abfinden muss. *Wahrhafte Auflösung* gelänge erst in der Auflösung des Einzelnen im Allgemeinen. Sie impliziert die Aufhebung des Besonderen durch seinen Erhalt in einem übergeordneten Kontext – im Staat, in der Geschichte, in der Religion oder ganz allgemein: in der Wirklichkeit als dem Anundfürsichseienden. „Wir können das Besondere nur erhalten, wenn wir es dem Allgemeinen unterordnen.“<sup>380</sup> Das besondere Bewusstsein muss sich selbst im Objektiven erkennen, muss sich in ihm wiederfinden, um dadurch gleichsam zu sich selbst zu kommen.

---

<sup>377</sup> Wie z.B. der Zweckursache (causa finalis), die nach Aristoteles als „dasjenige, um dessentwillen etwas geschieht“ (Aristoteles: Metaphysik 1013a) definiert wird und damit die Handlung aus ihrem vorausliegenden Ziel bestimmt.

<sup>378</sup> Hegel: VGP III, S. 359.

<sup>379</sup> Hegel: VGP III, S. 359.

<sup>380</sup> Baberowski: Der Sinn der Geschichte, a.a.O., S. 44.

Denn für Hegel „gibt es kein reines Wissen über das Besondere, kein Wissen, das nicht durch allgemeine Begriffe vermittelt ist. Das Besondere ist zum Vergehen verurteilt, es ist *sterblich* [Hervorhebung, L.S.]. Was bleibt, ist der allgemeine Begriff, durch den es vermittelt wird. Als Wesen mit sinnlicher Wahrnehmung begegnen wir mit unseren Sinnen immer wieder den besonderen Dingen, aber sobald wir sie begreifen und ausdrücken, verschwinden sie, wir können sie nur festhalten, indem wir sie den Begriffen unterordnen.“<sup>381</sup> Doch setzt dies voraus, dass der allgemeine Begriff selbst etwas Beständiges mit sich führt; er bedarf einer dauerhaften, bleibenden Gewissheit, andernfalls ließe sich auch das Konkrete nur vorübergehend unter ihn fassen. Damit wäre aber auch die Einheit nur vorübergehend. Sie hätte nur provisorischen Charakter. Sie wäre dann sozusagen die Denkprothese für das absolute Sein. Wo der Begriff hingegen von Dauer ist, dort muss auch das Sein, dem es entspricht, von Dauer sein. Von Dauer ist das Sein aber nur als geschichtliches Sein. Als ein Prozess, der abgeschlossen ist und nicht mehr verändert werden kann, dadurch auch bleibende Erkenntnis ermöglicht. Wie aber verhält es sich im Politischen, in jenem Bereich, der nicht abgeschlossen vor einem liegt und darum auch keine bleibende Erkenntnis gewährt? Denn das Politische wird durch das Sprechen und Handeln geprägt, also durch Tätigkeiten, die fortwährend *sind*, die nicht zu einem endgültigen Ende kommen, weil sie in sich selbst kein Ende haben. Zum Abschluss könnte das Politische nur dort kommen, wo alles gesagt und alles ausgehandelt wäre, wo die *Wirklichkeit* also ihren Höhepunkt und Schlussakt erreicht. Dies wäre dann das Ende der Geschichte, die damit auch in ihrer Vollständigkeit erfasst werden könnte. Doch ist ein solches Ende eher unwahrscheinlich. Und sollte es je eintreten, wer sollte es dann noch begrifflich fassen?

Hegels Suche nach der *wahren* Wirklichkeit, die die „Einheit [...] als eine Harmonie hervorgehen“<sup>382</sup> lässt, impliziert die Sehnsucht des Philosophen nach dem Bleibenden und Ewigen hinter der Flüchtigkeit des bloß Erscheinenden, um hieraus das *wahre* Sein zu ermitteln. Sofern der Philosoph aber ebenso zur Welt der Erscheinungen gehört und in ihr seine Erfahrungen macht, befindet er sich nach Arendt in einem permanenten „Bürgerkrieg zwischen Denken und gemeinem Verstand“<sup>383</sup>, zwischen dem Erkenntnisdrang der Vernunft, die nach Wahrheit strebt und dem Verstand, der begreifen möchte, was ihm die Sinne vorsetzen. Trotz methodischer Unterschiede endet bei den „Denkern von Gewerbe“<sup>384</sup>, wie Kant seine Zunft ironisch betitelte, der Streit meist mit der Diskreditierung des *gemeinen*

---

<sup>381</sup> Baberowski: Der Sinn der Geschichte, a.a.O., S. 43 ff.

<sup>382</sup> Hegel: PhG, S. 59.

<sup>383</sup> Arendt: LG I, S. 85 ff.

<sup>384</sup> Kant: KrV, A 843 / B 871.



*Verstandes*. Dies, so Arendt, führe letztlich zur „Feindseligkeit gegen alle Politik bei den meisten Philosophen“<sup>385</sup>.

Von dieser Spannung zwischen der Philosophie, die nach dem wahren Sein (Wahr-sein) verlangt, und der Politik, die nach Arendt schon zu Beginn der philosophischen Tradition „in den sinnlosen Bereich des Akzidentiellen verwiesen“<sup>386</sup> wurde, ist auch Hegels Werk geprägt. Er jedoch wählt nicht den platonischen Weg, der sich aus der Höhle der Erscheinungen (Wirklichkeit) in die Welt der Ideen flüchtet und die Politik philosophisch zu machen sucht; bei Hegel ist es vielmehr die geschichtlich geprägte Welt, die die Philosophie macht und daraus die Wirklichkeit, d.h. das begriffene Sein, formt. Doch auch er sucht die *Wahrheit* des Begriffs gegen die vielen *Meinungen* und ihres schwankenden Begriffsinstrumentariums zu behaupten. Politik ist nur im Großen von Bedeutung, nur dort, wo sie Weltgeschichte schreibt, wo sie das Sein im Ganzen offenbart und im geschichtlichen Werden begreifen lässt. Denn die „Sophistereien [...] des gemeinen Menschenverstandes gegen die gebildete Vernunft“ sind für ihn durchzogen sind vom unschlüssigen „so und so“ und bereiten mit ihren Wort- und Volksverdrehungskünsten nur der verstandesmäßigen Inkonsequenz Tür und Tor.<sup>387</sup> Aber, so Hegel, „im hohepriesterlichen Gewande schreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher“<sup>388</sup>. Und das Ewige, Heilige kommt meist nicht aus dem politischen Tagesgeschäft, das nur die „gemeine Unbestimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menschenverstands“<sup>389</sup> abbilden kann, sondern lässt sich nur in „wahre[r] Einheit und wissenschaftliche[n] Einsicht“, d.h. „nur in der Arbeit des Begriffes [...] gewinnen“<sup>390</sup>. Und diese wird erst als „System wirklich“<sup>391</sup>.

So wie Kant versucht hat, den ‚Skandal der Vernunft‘ zu beheben, damit sich die Vernunft bei ihrem Erkenntnisstreben nicht in ihren eigenen Antinomien verfängt, so habe Hegel nach Arendt versucht, die Ohnmacht der Kantischen Vernunft zu beheben, die es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen bringt, und sie stattdessen kraft der *Idee* zum schlechthin Mächtigen erklärt.<sup>392</sup> In ihrer Stringenz und Allgemeinheit garantieren die auf den Begriff gebrachten Einsichten dann jene Beständigkeit, die sich im flüchtigen Vielerlei der alltäglichen Denk- und Urteilsweisen verlieren würden, zumal sie, wie Arendt konstatiert, „als bloße Aussage [...]“

---

<sup>385</sup> Arendt: IWV, S. 47.

<sup>386</sup> Arendt: S, S. 35.

<sup>387</sup> Hegel: PhG, S. 64.

<sup>388</sup> Hegel: PhG, S. 65.

<sup>389</sup> Hegel: PhG, S. 28.

<sup>390</sup> Hegel: PhG, S. 65.

<sup>391</sup> Hegel: PhG, S. 28.

<sup>392</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 95.

den Meinungsstreit kaum überstehen“<sup>393</sup> würden. Öffentliche Debatten und argumentatives Abwägen hingegen können nach Hegel nur dort Platz haben,

„wo das eigene Erkennen, Beschließen und Ausführen sowie die *kleinen Leidenschaften* und *Einbildungen* einen *Tummelplatz* haben, sich zu ergehen – und dies umso mehr, je weniger der Gehalt der Angelegenheit, die dadurch verdorben, weniger gut, mühseliger usf. besorgt wird, für das *Allgemeinere des Staats* von Wichtigkeit ist und je mehr die mühselige oder törichte Besorgung solcher geringfügiger Angelegenheit in direktem Verhältnisse mit der Befriedigung und Meinung von sich steht, die daraus geschöpft wird“ [Hervorhebungen, L.S.]<sup>394</sup>.

Denn auf dem Tummelplatz der kleinen Leidenschaften herrscht noch das idyllische Kleinod der Nichtigkeiten, welche nur ein Klein in Klein von Meinungen und Interessen repetiert und die *große* Politik des Staates mitsamt seiner tieferen Wahrheit, welche von der Geschichte erhellt wird, nicht wirklich berührt. Das Verlangen nach Größe ist jedoch historisch motiviert, nicht politisch. Alles Vergangene trägt – im Gegensatz zum Gegenwärtigen – aufgrund seiner Abgeschlossenheit, den Charakter des Dauerhaften und Monumentalen. Vergangenheit wirkt *groß*, weil an ihr nichts mehr geändert werden kann. Sie ist eine Zeit, in die der Mensch nicht mehr handelnd eingreifen kann. Sie bleibt vom Zutun der Gegenwart unberührt, ist von ihren widerstreitenden Absichten, Hoffnungen und Plänen nicht betroffen. Sprechen und handeln kann der Mensch aber nur in der Gegenwart, im konkreten Hier und Jetzt. Die politischen Handlungswege, die sich aus dem Zutun der Vielen ergeben, sind nicht dauerhaft und abgeschlossen, sondern prozessual, gebrochen, verlaufen diskontinuierlich. So hat es Politik, wie Arendt sagt, „gerade mit dem Durchschnittlichen zu tun und als solche eine natürliche Affinität zur Republik. Ihr Maßstab ist gut – schlecht, als Indizes des Handelns. Größe gerade kann kein Maßstab sein, weil sie sich nur am Gewesenen zeigt.“<sup>395</sup> Politische Angelegenheiten sind nicht deshalb *durchschnittlich*, weil sie, wie Hegel annimmt, ein „Leeres-Stroh-Dreschen mit dem leeren, ganz kornlosen Stroh“<sup>396</sup> darstellen, sondern weil sie auf Größenverhältnisse angewiesen bleiben, die sie nur aus sich selbst beziehen können; die eben nicht im Allgemeinen der Natur, der Geschichte oder des Seins ruhen, sondern in den konkreten Umständen und Ereignissen gründen. Die Beurteilungskriterien für das Politische findet weder der Philosoph noch der Historiker in der *Größe* einer monumentalen Vergangenheit oder im *Überdurchschnittlichen* eines philosophischen Systems, sondern in Maßstäben, die sich aus dem Politischen selbst ableiten und sich aus dem Kontext ergeben, in

---

<sup>393</sup> Arendt: LG I, S. 95.

<sup>394</sup> Hegel: GPR, S. 459.

<sup>395</sup> Arendt: DT I, S. 297.

<sup>396</sup> Hegel: VGP III, S. 362.

dem das Zu-Beurteilende steht. Eine Handlung kann besser oder schlechter sein – bewertet werden kann sie nur an einer jeweils anderen Handlung, nicht an der absoluten Handlung. Beurteilen lässt sich nur das Konkrete, für das es „höchstens Präzedenzfälle, aber keine allgemeinen Regeln gibt“<sup>397</sup>, wie Arendt konstatiert. Daher haben die *kleinen Leidenschaften* „freilich das Absolute, das Wesen nicht“ und insoweit auch „keine Wahrheit, sie [...] nur verschwindendes Moment“<sup>398</sup>, so Hegel. Damit die Wahrheit jedoch im Wirklichen gefestigt werden kann, darf sie nach Hegel nicht in der „Erbärmlichkeit stehenbleiben, sondern [muss] sich erheben [...] durch Ergreifung des Göttlichen.“<sup>399</sup> Doch kann sich die politische Urteilskraft nicht in den Dienst universaler Endgültigkeit stellen und das Göttliche ergreifen, wo ihr Bereich ja gerade von göttlichem Zutun unbeeinflusst bleibt – und bleiben muss. Die letzte Wahrheit bleibt im Politischen ungesagt und damit auch der Wahrheitsanspruch politischer Urteile. Für Hegel jedoch bleibt das bloß „räsionierende[...] Verhalten“<sup>400</sup> eine unterwürfige Haltung, die im *Skeptizismus* als dem *unglücklichen Bewusstsein* eines „gedoppelten, nur widersprechenden Wesens“<sup>401</sup> festsetzt und damit in sich selbst gespalten bleibt. Das Zurückbleiben im Offenen ist ein Mangel an wissenschaftlicher Konsequenz, ist „vollendete Verstandesphilosophie, die auf Vernunft Verzicht tut“ und eine „philisterhafte Vorstellung“ bleibe, die nur das erkenntnistheoretisch zu fassen vermag, was „im gemeinen Leben gilt“<sup>402</sup>. Sie proklamiert letztlich eine „Philosophie der Endlichkeit“<sup>403</sup>.

Nach Arendt lassen sich Hegels Werke auf weite Strecken als ständige Polemik gegen den gemeinen Verstand lesen<sup>404</sup>, durch die er an die alte Feindseligkeit zwischen einem philosophischen Wahrheitsanspruch, der auf Einheit drängt, und der öffentlichen Meinungsvielfalt, die eben das Eine und Absolute nie erreichen kann, wieder anknüpft. Denn der Verstand kann nicht *indoktrinieren* oder endgültige Maßstäbe der gesicherten Erkenntnis aufstellen, sondern kann nur *appellieren* und ist dahingehend angewiesen auf seine eigene Überzeugungskraft: er muss darauf bauen, dass andere ähnlich verstehen und zu ähnlichen Einsichten gelangen; oder sich von den Ansichten der anderen überzeugen lassen. Doch ist ein solches Unternehmen dem ständigen Meinungs- und Verständigungsstreit der Vielen unterworfen, deren Haupteigenschaft gerade darin besteht, keine Dauerhaftigkeit erzeugen zu

---

<sup>397</sup> Arendt: DT I, S. 569.

<sup>398</sup> Hegel: VGP III, S. 362.

<sup>399</sup> Hegel: VGP III, S. 362.

<sup>400</sup> Hegel: PhG, S. 56.

<sup>401</sup> Hegel: PhG, S. 163.

<sup>402</sup> Hegel: VGP III, S. 385.

<sup>403</sup> Hegel: VGP III, S. 362.

<sup>404</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 95.

können. Denn das Politische hat, im Gegensatz zur Sphäre der Religion und der Geschichte, keine Dauer.

## 2.2 Religion oder Geschichte?

Für Karl Löwith ist Hegel der „letzte christliche Philosoph“<sup>405</sup>, weil er mit seiner „philosophische[n] Theologie“<sup>406</sup> das schier Unvereinbare doch noch vereinen konnte: die Verschmelzung des Göttlichen mit dem Irdischen, des ewig Seienden des Geistes mit dem ewig werdenden des Stoffes – auf einer Stufe, in der „Gott als der eine und absolute Geist herrscht“<sup>407</sup>. So erklärt Löwith, dass das „Reich Gottes‘ der Religionsphilosophie [...] identisch [sei] mit dem ‚intellektuellen Reich‘ der Geschichte der Philosophie und mit dem ‚Geisterreich‘ der Phänomenologie“; und folgert: „Die Philosophie ist so im Ganzen dieselbe Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche das Christentum durch Gottes Menschwerdung ist. [...] Durch diese Versöhnung der Philosophie mit der Religion schien Hegel der ‚Friede Gottes‘ auf vernünftige Weise hergestellt.“<sup>408</sup> So liege der letzte Grund von Hegels „endgeschichtliche[r] Konstruktion [...] in seiner absoluten Bewertung des Christentums, für dessen eschatologischen Glauben mit Christus das Ende und die Fülle der Zeiten erschien“.<sup>409</sup> Löwiths Interpretation der Hegelschen Geschichtsphilosophie trifft sich hier mit der von Herbert Schnädelbach, der Hegels Philosophie ebenfalls als „philosophische Rechtfertigung und begriffliche Reformulierung der jüdisch-christlichen ‚geoffenbarten‘ Religion“ definiert, welche „glaubt und bekennt, dass das natürliche und das sittliche Universum Manifestationen des Absoluten durch seine eigene freie Verendlichkeit seien, in denen es sich schließlich mit sich selbst zusammenschließt“.<sup>410</sup> So folgert Schnädelbach daraus, dass die spekulative Struktur der Selbstentäußerung und Rückkehr des Absoluten jene christliche Theologie in den Mysterien der Welterschöpfung, der Trinität und der Inkarnation zu fassen versuche, mit der Hegel nichts Geringeres zum Ziel habe, als durch denkende Transformation gerade das Mysteriöse alles Mysteriösen aufzulösen.<sup>411</sup>

Doch stößt derartige Interpretation des Hegelschen Vorhabens, welches Löwith wie Schnädelbach primär im christlich-eschatologischen Bereich verorten und unter das Genre der traditionellen Religionsphilosophie fassen, auf gewisse Schwierigkeiten. Bedeutet nämlich

---

<sup>405</sup> Löwith: Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Hamburg 1978, S. 62.

<sup>406</sup> Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, a.a.O., S. 61.

<sup>407</sup> Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, a.a.O., S. 61.

<sup>408</sup> Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, a.a.O., S. 61.

<sup>409</sup> Löwith: Von Hegel zu Nietzsche, a.a.O., S. 45.

<sup>410</sup> Schnädelbach: Georg Wilhelm Friedrich Hegel zur Einführung, 2. Aufl., Hamburg 2001, S. 152.

<sup>411</sup> Schnädelbach: Hegel zur Einführung, a.a.O., S. 152.

die *denkende Transformation* alles Mysteriösen in einen Bereich, der bei Hegel allein durch *Vernunft* bestimmt ist, nicht gerade die Kehre vom theologischen Glauben hin zu einem Bereich, der in den eigenen Vernunftgründen ruht? Ist Hegels Axiom dann nicht ein weltliches, sofern es *in der Welt* verwurzelt liegt? Denn trotz der abstrakten Kraft und spekulativen Gewalt, mit der sich die Vernunft bisweilen erhöhen lässt, sind ihre Stützen in die Erde gesetzt. Das, was sie aufklären möchte, liegt in der Wirklichkeit selbst begründet. Die Vernunft kann nicht mehr darauf bauen, innerhalb der Religion offenbart zu werden, denn das Vertrauen in die religiöse Offenbarungskraft ist mit dem Fortfall der Transzendenz zunehmend hinfällig geworden.

Die Zweifelhaftigkeit zerstreuen, das war Hegels Absicht. Das Mystische entmystifizieren, um es dann als ein rationalisiertes Mysterium neu auferstehen zu lassen, darauf baut sein System auf. Doch führt dieser Weg nicht ins *Alte* zurück, nicht dorthin, wo die traditionelle Metaphysik keinen sicheren Boden mehr hat. Der Geist ist schon auf der Suche nach etwas *Neuem*, nach einer *neuen* Identität, die die entzweiten Stränge des modernen Bewusstseins wieder neu zusammenfügt. Diese neue Identität, die nur mehr innerhalb eines innerweltlichen Bereiches etabliert werden kann, gründet in der Vernunftbarmachung der *Natur* wie der *Geschichte*. Aber hinter dieser Vorstellung von *Natur* und *Geschichte* steht nicht mehr der Gott des Christentums. Minervas Eule fliegt in den Abend hinein – dorthin, wo die Zeit reif geworden ist, die Bedingungen neu zu klären.

Gott, Freiheit und Unsterblichkeit – diese Trias, die bereits Kant zu den eigentlichen Antrieben menschlicher Erkenntnissuche zählt, insofern sie sich täglich daran nährt und doch nie von ihnen satt wird – waren in ihrer „Endabsicht mit all ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet“<sup>412</sup>, wie er in der ersten Kritik ausführt. Die Wahrheit, wie sie sich traditionell offenbart hatte, wurde damit bereits in ihren Grundannahmen erschüttert. Kant geht es um die Auflösung jener traditionellen Metaphysik, die, blind gegenüber ihrer eigenen Annahmen, keine gerechtfertigte Grundlage mehr hat und nur mehr ein Dogma bleibt, an dem blind festgehalten werden muss.<sup>413</sup> Der Wahrheitsanspruch eines Dogmas jedoch kann weder angezweifelt noch kritisch geprüft werden. Gerechtfertigt bleibt Wahrheit aber nur dort, wo sie *vernunftgemäß* vollzogen wird – und vernunftgemäß nachvollzogen werden kann. Sie muss nach kritischer Prüfung die eigenen Grenzen anerkennen, die ihr gegeben sind. Das gilt im *Glauben* wie im *Wissen*. Beides lässt sich nur

---

<sup>412</sup> Kant: KrV, B 7 / A 3.

<sup>413</sup> In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant: „der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“ Kant: KrV, Vorrede zur zweiten Auflage, B XXX.

soweit rechtfertigen, als es den Bezug zu seinen eigenen Prämissen aufrechterhalten kann. Die Prämissen aber sind immer menschengemachte. Sie können nicht über das hinausgehen, was sie selbst erklärbar macht: menschliches Denken und Sein. Der Mensch erklärt die Bedingungen, an die er sich bindet; und es liegt an ihm, diese Bedingungen immer wieder neu zu prüfen.

Bislang konnte der *Glaube* erst an jener Grenze ansetzen, an der die Vernunft, sofern sie sich als endlich erwies, an ihre *eigenen Grenzen* gelangt war. Von hier aus verfiel sie in ihre eigenen Widersprüche. Wollte man im Rahmen der Tradition über diese Grenzen hinaus und den Widerspruch überwinden, so stand allein der Glaube offen, der erst dort Platz und Sinn bekam, wo das Wissen aufgehoben wurde; und wo es sich selbst aufheben musste, sofern es erschöpft war.

Hier warf die traditionelle Metaphysik ihre Netze aus: sie gab dem Denken und dem Sein sicheren Halt und schützende Obdach. Zugleich aber hielt sie es fest umschlossen. Denken und Sein wurden durch Gründe gefestigt, die außerhalb des Menschen lagen; sie konnten sich selbst nicht begründen – und mussten es auch nicht.

Hier nun setzt Hegel an. Er aber geht einen anderen Weg: An jener Stelle, wo das Wissen aufgehoben werden müsste, weil es an seine Grenzen gelangt ist und beginnt, sich in seine eigenen Widersprüche zu verstricken, springt Hegel nicht in den Glauben hinein, sondern auf die nächst höhere Wissensstufe hinauf. Im Sprung überwindet sich die Vernunft selbst; sie überwindet ihre Endlichkeit. Dennoch bleibt sie im Diesseits verortet. Der Kunstgriff liegt in der Dialektik: die Vernunft kann sich fortschreiben und erhöhen, ohne sich an eine *äußere* Macht zu verlieren. Die Vernunft generiert ihr eigenes Prinzip und bildet ihren eigenen Beweggrund. Trotz der selbstüberwindenden Kraft (die traditionell noch aus der Metaphysik herrührte), bleibt die Vernunft in die Materie gebettet, von der sie umschlossen ist. Von ihren eigenen Erkenntnisgründen muss sie sich gerade nicht mehr trennen.

War also mit dieser Durchschneidung des metaphysischen Netzes nicht bereits der alte Faden, an dem sich die Tradition bislang festigen konnte, durchtrennt – zumindest für den Bereich, der sich allein *in* der Welt befindet und daher auch nur anhand weltlicher Maßstäbe vollzogen werden kann? Ist es nicht gerade der unerschütterliche Glaube an die menschliche *Vernunft* gewesen, der jenen unerschütterlichen Glauben an etwas, das über alle Vernunft hinausgeht, abgelöst hat? Und war dieser traditionelle Glaube nicht bereits durch Kants Kritik (aller bisherigen Gottesbeweise) ins Wanken geraten? Denn auch Gott konnte in jenem „Zeitalter

der Kritik, der sich alles unterwerfen muß<sup>414</sup>, nicht länger ungerechtfertigt Bestand haben. So musste das Vertrauen in die theologischen Erklärungsversuche gerade in jenem Moment erschüttert werden, als der Mensch sich daran machte, seine Rechtfertigungsgründe aus sich selbst zu beziehen – und in sich selbst zu ergründen. Rechtfertigt er damit Gott, so bleibt Gott ein menschlich gerechtfertigter. Er bleibt abhängig von jenen Gründen, die der Mensch selbst aufstellen muss.

Wie Schnädelbach zurecht bemerkt, gründet das Anliegen Hegels in eben jener Versöhnung mit der Wirklichkeit, die allein dadurch zustande kommt, dass wir das Wirkliche als vernünftig begreifen und darin zur Übereinstimmung zwischen der subjektiven Vernunft des Begreifens und der objektiven Vernünftigkeit des Begriffenen gelangen.<sup>415</sup> Denn, wie er mit den Worten Hegels aus der Rechtsphilosophie, bemerkt: „Das, *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft“<sup>416</sup>. Doch folgert Schnädelbach daraus, dass dem Unternehmen ein „theologisches Motiv“ zugrundeliegen müsse, sofern, wie Hegel selbst schreibt, „Gott [...] in Christo“ war, der die „Welt mit ihm selbst“ versöhnte und uns daher „das Wort von der Versöhnung“ mit auf den Weg gab.<sup>417</sup> Sicher lässt sich auf die zahlreichen theologischen Metaphern, die Hegel verwendet, ein ebenso theologisches Interpretationsmuster anlegen. Ginge es Hegel aber um die Vernunftbarmachung der Religion, d.h. die vernünftige Rechtfertigung des Glaubens, bräuchte er nicht Metaphern verwenden, um die Grundlage der Religion zu festigen, sondern würde sie mit rationalen Begriffen rechtfertigen. Hegel jedoch bedient sich der Metapher, d.h. er versinnbildlicht etwas, für das es (noch) keine Entsprechung gibt und zu dem der begriffliche Terminus erst noch gebildet werden muss. Wo es jedoch noch keinen Begriff gibt, dort kann der Verstand nicht auf Bekanntes zurückgreifen, kann das Erfahrbare nicht systematisch ordnen. Das Denken muss sich dann eines Bildes bedienen, das auf etwas verweist, das selbst noch nicht benennbar ist, zugleich aber eine Ähnlichkeit mit Bekanntem aufweist. Das Bild eröffnet einen Raum, in dem eine neue Szene stattfinden kann, und erzeugt Verständnis, ohne auf verständige Begriffe zurückgreifen zu müssen.

Auch Hegels theologische Versinnbildlichung dient nicht der Re-aktivierung des christlichen Glaubens, sondern jener phänomenologischen Beschreibung eines *diesseitigen* Erkenntnisgewinns, der weder ins traditionelle Christentum zurück will noch bei der

---

<sup>414</sup> Kant: KrV, Vorrede zur ersten Auflage, A XI/ XII.

<sup>415</sup> Vgl. Schnädelbach: Hegel zur Einführung, a.a.O., S. 152.

<sup>416</sup> Zit. nach: Schnädelbach: Hegel zur Einführung, a.a.O., S. 152, ein vielzitiertes Ausspruch von Hegel aus der Vorrede zu den Grundlinien der Philosophie des Rechts, vgl. Hegel: GPR, S. 26.

<sup>417</sup> Schnädelbach: Hegel zur Einführung, a.a.O., S. 153.

traditionellen Metaphysik verbleiben kann. Um diesen neuen Bezug zu beschreiben, in dem sich das Denken fortan zum Sein hält, wählt Hegel die Analogie: er setzt die Vernunft analog zum Glauben – nicht um beides einander gleichzusetzen, sondern um den *Bezug* zu kennzeichnen, den beide zum Sein haben, d.h. in den sie sich selbst zum Sein setzen. So wie der Bezug ehemals noch im Glauben gründete, so gründet er fortan in der Vernunft. War das Sein ehemals noch religiös gerechtfertigt, so wird es nun durch die Vernunft (durch vernünftige Gründe) gerechtfertigt. Die Vernunft ist dabei aber nicht mit dem Glauben identisch und ihr Vorhaben gilt auch nicht der Re-Etablierung des Glaubens. Vielmehr will die Vernunft einen *neuen* Bezug zum Sein stiften. Sie will ein neues Verhältnis zwischen Mensch und Welt begründen.

Hegel geht es um die Herstellung jener Einheit, welche, wie Schnädelbach festhält, „die Versöhnung mit dem Absoluten, das ‚als die Rose im Kreuz der Gegenwart zu erkennen‘ uns seine [Hegels] Philosophie lehren will“<sup>418</sup>. Will man Denken und Sein wieder miteinander versöhnen – die Einheit also neu stiften –, dann muss man gerade mit dem brechen, was die Einheit einst zerbrechen ließ: man muss den modernen Zweifel, jenen blinden Fleck in der menschlichen Erkenntnissuche, der die Einheit immer wieder aufs Neue gefährdet, vertreiben. Ist die Gewissheit nicht stark genug, sich gegen den Zweifel zu behaupten, wird sie von ihm zersetzt werden. Gegen den Zweifel hilft nur die gesicherte Erkenntnis, die mit der Vernunft anhebt. Nichts anderes schwebt Hegel vor: er will die Einheit restabilisieren und wenn er hierfür auch Gott vernunftbar macht, so nicht, um den Glauben zu stärken, sondern um die Vernunft noch tiefer zu festigen. Hegels Vorhaben führt nicht geradewegs zurück in die Theologie, sondern, wie Arendt konstatiert, zu jener „ontologische[n] Identität von Materie und Geist“<sup>419</sup>, die die Versöhnung allein im *Diessets* verwirklichen will: mit den Mitteln einer *Geschichte*, die sich das Unendliche im Endlichen erschließt und das Partikulare zum konkreten Allgemeinen erhebt. Hier kann das Sein transzendiert werden, ohne seine Wirklichkeit preiszugeben. Hegel etabliert mit den Mitteln der Geschichte eine Transzendenz, die ganz und gar *wirklich* ist, insofern sie *weltlich* ist, zugleich aber ihre jeweilige *Wirklichkeit* überschreiten kann, da die Welt in ihrem *An-Sich* das Einzelne in seinem *Für-Sich* zeitlich überdauert. Arendt schreibt: „Hegels Philosophie sagt letztlich: Nur wenn ‚das Unendliche die Wahrheit des Endlichen ist‘ (Philosophie der Religion), kann ich ertragen, dass ich endlich bin; nur wenn die ‚Weltgeschichte und die Wirklichkeit‘ das ‚Werk Gottes

---

<sup>418</sup> Schnädelbach: Hegel zur Einführung, a.a.O., S. 153.

<sup>419</sup> Arendt: VZ, Tradition und Neuzeit, S. 50.



selbst ist‘, kann ich ertragen, in ihr zu leben. Das ist die Versöhnung.“ Und sie folgert: „Gott aber wird für Hegel die Gottheit, so wie der Mensch für Marx die Menschheit wird.“<sup>420</sup>

Durch diese Abstrahierung des Göttlichen von einem christlich figuralisierten Gott, wird die Religion nicht nur entpersonalisiert und in das Allgemeinere der Natur, die bei Hegel primär Geschichte ist, überführt; sie wird zugleich materialisiert und erhält einen irdischen Bezug: das Weltliche ist diesseitig und universell zugleich; es entfaltet sich im Horizontalen des Weltgeschehens und kulminiert im preußischen Staat. So hält Simon Hegelich zurecht fest, dass für Hegel die Aufgabe gerade darin bestehe, im ‚Diesseits‘ die Verwirklichung einer übergeordneten Vernunft zu sehen, durch die die Unterordnung des Individuums unter den Staat als Verwirklichung der Freiheit erkannt wird.<sup>421</sup> Hegel will also nicht zurück zum Alten. Er will nur die Geschlossenheit und Ganzheit einer Welt von Denken und Sein wiederherstellen – und dieser Anspruch kommt durchaus aus dem Alten, ohne die Unwiderruflichkeit des Vergangenen zu leugnen. Hegel wusste das, weil er in der Geschichte zuhause war.

Zweifellos hat auch Hegel noch Vieles vergöttlicht: die Wahrheit, die Freiheit, die Vernunft, vor allem den Wert der *Geschichte*. Die Offenbarung dieses Wertes, der sich erst am Ende der Zeit – und damit in einer vagen Zukunft – vollständig erklären kann, trägt noch den Anschein einer göttlichen Apotheose, die sich als Immanenz des Geistes auf der Ebene der Geschichte wiederherstellt. Und auch der historische Fortschrittsprozess hat noch gewisse Ähnlichkeiten mit der traditionellen Vorstellung eines eschatologischen Heilsplanes, der von Anbeginn das Geschehen durchzieht und bis ans Ende der Zeiten fortbesteht, um sich im numinosen Schlussakt letztlich selbst zu erklären. Doch verortet Hegel diesen göttlichen Plan in der *Geschichte*; er gibt der Geschichte eine Bedeutung, die *in* ihr selbst begründet liegt, nicht *jenseits* von ihr zu finden ist. Gerade darin liegt sein innovatives Potential und seine progressive Vorarbeit. Nach Arendt ist Hegel damit „nicht nur faktisch der erste ‚Historiker‘ unter den Philosophen, insofern er aus der Geschichte seine Erfahrungen bezieht, sondern auch insofern die Geschichte für ihn so zentral ist wie für Heraklitos der Logos.“<sup>422</sup>

Ist es insofern also tatsächlich der *Bruch* zwischen *Philosophie* und *Christentum*, den Löwith nach Hegel heraufkommen sieht? Oder ist es eher die traditionelle Koinzidenz von *Sein* und *Bewusstsein*, an der „seit Parmenides [...] nicht zu zweifeln gewagt“<sup>423</sup> wurde, und die über Jahrhunderte hindurch jene Einheit garantierte, die mit der Neuzeit auf einmal zu zerbrechen

---

<sup>420</sup> Arendt: DT I, S. 337.

<sup>421</sup> Vgl. Hegelich: Herrschaft – Staat – Mitbestimmung, Wiesbaden 2013, S. 50.

<sup>422</sup> Arendt: DT I, S. 416.

<sup>423</sup> Arendt: WE, S. 6.

begann? Insofern lässt sich die Entgöttlichung der Welt nicht erst in der posthegelianischen Zeit ansetzen. Sie kündigte sich schon früher an. Sie begann bereits mit der Etablierung der modernen Naturwissenschaften, durch die das *Denken in Prozessen* Einzug erhielt und ein bis dato geschlossenes System an Entitäten aufbrechen ließ; sie festigte sich in der „Erkenntnis, daß das Was niemals das Daß zu erklären imstande ist, mit dem ungeheuren Chok einer an sich leeren Realität“<sup>424</sup>, wie Arendt festhält; sie verdichtete sich mit der Kantischen Zertrümmerung von Sein und Erkennen und seinem „Aufweis der antinomischen Struktur der Vernunft“<sup>425</sup>; sie *verwirklichte* sich schließlich in der Französischen Revolution und der daraus abgeleiteten Einsicht, dass der Mensch in der Tat imstande ist, die *Welt zu verändern* und *Geschichte zu machen*. Während diese *historische Machbarkeit* bei Hegel nur Methode des Geistes blieb und ihm eine „Handhabe bot für theoretisches Erkennen“<sup>426</sup>, wodurch er sich mit einer Welt versöhnen konnte, die in ihrer historischen Komplettheit zur Vernunft kommt, sollte sie für seine Nachfolger vor allem praktischen Nutzen zeigen.<sup>427</sup> Denn es ist die Geschichte, die in der Neuzeit an die Stelle der alten Metaphysik tritt und damit auch ihre eigenen Ansprüche im Diesseits etabliert. Die Säkularisierung kennzeichnete nicht nur einen institutionellen Wandel; eingeleitet wurde sie vor allem durch einen strukturellen Wandel, durch einen Verweltlichungsprozess auf allen Ebenen. So folgert Arendt: „Wesentlich, dass hier der Mensch als Historiker sich die Urteilskraft Gottes so aneignet wie in dem Engels-Satz ‚Arbeit schuf den Menschen‘ Gottes Schöpferkraft. Als Arbeitender und als Geschichtsschreiber ist der Mensch sein eigener Schöpfer und sein eigener Richter geworden.“<sup>428</sup>

Die Säkularisierung, die sich innerhalb der Geschichte vollzog, hat einen Prozess<sup>429</sup> der Emanzipation des Menschen von seinen traditionellen Bezugsgrößen hervorgerufen. Aber dieselbe emanzipative Bewegung, mit der man sich in der Geschichte schrittweise vorantastete, hat die Geschichte selbst alsbald zu vergöttlichen und zu heroisieren begonnen. So wurde aus einem Medium des historischen Werdens eine Bühne der historischen Bewerkstelligung. Und aus den Mitteln der Geschichte, deren Zwecke sich die Menschen fortan selbst zu geben hatten, wurde ein Zwecksetzungsunternehmen, das nach Arendt die „Verweltlichung der göttlichen Attribute selbst“<sup>430</sup> vorgenommen hat. Auch wenn der

---

<sup>424</sup> Arendt: WE, S. 12.

<sup>425</sup> Arendt: WE, S. 14.

<sup>426</sup> Arendt: VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 97.

<sup>427</sup> Gemeint sind hier die Linkshegelianer, u.a. Marx, Engels, Feuerbach.

<sup>428</sup> Arendt: DT I, S. 266.

<sup>429</sup> *Procedere* (lat.): vorwärtsschreiten, fortschreiten; verlaufen; sich entwickeln.

<sup>430</sup> Arendt: DT I, S. 266.

Mensch fortan selbst zum Schöpfer und zum Richter seiner eigenen Geschichte geworden war, so war er möglicherweise noch zu sehr in einer Tradition verhaftet, als dass er seine eigene Geschichte auch eigenständig und autonom zu beurteilen wusste. Er war noch immer auf Maßstäbe angewiesen, die außerhalb seiner selbst, außerhalb seiner unmittelbar erfahrbaren Wirklichkeit lagen. So wurde die ‚Weltgeschichte‘ mit Hegel also zum ‚Weltgericht‘ und die Geschichte, so Arendt, zum „modernen Götzen“<sup>431</sup>, in dessen Lauf sich der Mensch nur mehr einfügen konnte.

---

<sup>431</sup> Arendt: LG I, S. 212.

### 2.3 Geschichte und Sinn I: Das Urteil der Geschichte

„Vor deinem Thron erhebe ich Klage,  
Verhüllte Richterin.  
Auf jenem Stern ging eine frohe Sage,  
Du thronest hier mit des Gerichtes Waage  
Und nennest dich Vergelterin.  
[...]  
Für Hoffnungen – Verwesung straft sie Lügen –  
Gabst du *gewisse* Güter hin?  
Sechstausend Jahre hat der Tod geschwiegen,  
Kam je ein Leichnam aus der Gruft gestiegen,  
Der Meldung tat von der Vergelterin?“<sup>432</sup>

Friedrich Schiller

Hat Geschichte einen *Sinn*? Auch dort, wo sie uns sinnlos erscheint? Wo sie uns absurd vorkommt, weil ihre *Resultate* wirkungslos bleiben? Und wo sie beliebig wird, weil sie uns das letzte Urteil verweigert und in eine vage Zukunft schickt, die wir weder festlegen noch vorhersehen können?

Sofern sie aber *Sinn* hätte, würde er dann schon in ihr selbst ruhen und sich auch von selbst offenbaren, während sie sich kontinuierlich fortentwickelt und im Gesamtprozess historischen Werdens zu einer zweckhaften Ordnung wird?

Das sah vor allem die Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts so, welche die naturwissenschaftliche Erkenntnismethode auf die Geschichte übertrug und aus ihr eine Wissenschaft formte, von der sie glaubte, dass sie ähnlichen Gesetzen folge wie die Naturphänomene, die man mithilfe physikalischer Experimente im Labor ergründen und nachahmen konnte.

Mit dem Bedeutungszuwachs der modernen Naturwissenschaften und ihrem Bestreben, nicht mehr nur *Inventur* zu betreiben und die natürlichen Vorkommnisse, die überall zur Erscheinung drängten, zu beschreiben, sondern zugleich auch deren Zweck, d.h. ihr *Wozu* und *Wofür*, zu erforschen, kamen auch die Philosophen in Verlegenheit: war es traditionell noch die Aufgabe der Philosophie Sinn und Bedeutung des Seins zu ergründen, so drohten die Naturwissenschaften mit ihren exakten Aussagen, die gemessen am Grad ihrer Genauigkeit durch philosophische Vernunftgründe kaum mehr erschüttert werden konnten, den *schönen Seelen* (Hegel) systematisch den Rang abzulaufen. Was Pascal in den *Pensées* noch ironisch als spielerisches Vergnügen der Philosophen charakterisierte, die, wenn sie „über Staatskunst geschrieben haben [...] damit die Ordnung für ein Irrenhaus festlegen“ wollten, weil sie

---

<sup>432</sup> Schiller: *Resignation* (1784), in: Friedrich Schiller. *Werke und Briefe*, Bd. 1, hg. v. Georg Kurscheidt, Berlin 1992, S. 417 ff.

wussten, dass „die Irren, zu denen sie sprachen, sich für Könige und Kaiser hielten“<sup>433</sup>, konnte dem Geltungsanspruch der modernen Wissenschaft kaum mehr gerecht werden. So wurde aus dem spielerischen Vergnügen bald ein Spiel um Bedeutungen, bald ein unerbittlicher Wettlauf um Deutungshoheit. Doch kam die Philosophie, sobald sie sich auf das Rennen einließ, immer verspätet ans Ziel. Ihr fehlten schlicht die passenden Mittel: exakte Beweise, empirische Kenntnisse, brauchbare Ergebnisse.

Arendt konstatiert, dass die Abhängigkeit des Denkens von den tatsächlichen Entdeckungen der Naturwissenschaften sich gerade in der Vehemenz zu zeigen gab, mit der zum Beispiel Hobbes, der sich ausdrücklich auf die Entdeckungen von Kopernikus und Kepler, Galilei, Gassendi und Mersenne berief, alle frühere Philosophie als baren Unsinn anprangerte.<sup>434</sup> Für Hobbes bestand die Vernunft in der Fähigkeit, aus bestimmten ‚evidenten‘ Voraussetzungen oder Axiomen zu schlussfolgern, dadurch also Folgen berechnen und vorwegnehmen zu können. Man muss die Motive seines Nächsten kalkulieren, damit er einen nicht vorher erschlägt. Das Naturzustandsszenario, die Anthropologie, die Staatsführung – sie basieren letztlich auf logischen Schlussfolgerungen, mögen die Grundannahmen zutreffen oder nicht. So wurden das logische Induzieren und Schlüsse-Ziehen also nicht nur dominante Methode der Naturwissenschaft, sondern auch probates Mittel der Politischen Theorie und Geschichtsphilosophie.

Geschichte wurde zu einem Regelwerk, das sich in ähnlichen Zirkulationsströmen hielt wie die Planetenbahnen, die Kepler durchs Fernrohr beobachtete, und ähnlichen Mechanismen folgte wie die Newtonsche Bewegungslehre.<sup>435</sup> Der historische *Sinn* erklärte sich fortan aus einem ebenso absichtsvoll wie vernünftig konzipierten „Plane der Natur“<sup>436</sup>, der in der Geschichte verborgen lag, und sich dem historischen Bewusstsein durch die „List der Vernunft“<sup>437</sup> sukzessive offenbaren würde. So schreibt Kant in der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*:

„Man kann die Geschichte der Menschengattung im großen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehen, um eine innerlich – und zu diesem Zwecke, auch äußerlich – vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann.“<sup>438</sup>

---

<sup>433</sup> Pascal: *Pensées* (1670), Leipzig 1987, S. 334.

<sup>434</sup> Vgl. Arendt: *VZ, Natur und Geschichte*, S. 67.

<sup>435</sup> Newton: *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie. Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), hg. und übers. v. Ed Dellian, 4. Aufl., Baden-Baden 2016.

<sup>436</sup> Kant: *IaG*, A 387/388.

<sup>437</sup> Hegel: *VPG*, S. 49.

<sup>438</sup> Kant: *IaG*, A 404.

Und ähnlich liest es sich bei Hegel, wenn er attestiert:

So „kann von der Weltgeschichte gesagt werden, dass sie die Darstellung des Geistes sei, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet; und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte.“<sup>439</sup>

Nur dort, wo man die Geschichte im Ganzen betrachtet, kann sie auch zu einer zweckhaften und insofern sinnvollen Ordnung werden. Und nur dort, wo sich ein vernünftiger Verlauf in ihr erkennen lässt, der einem bestimmten Zweck folgt, kann das *trostlose Ungefähr* (Herder) von Handlungen und Ereignissen wieder in Ordnung kommen; dort wird Geschichte also etwas mehr sein als eine trostlose *Mischung aus Irrtum und Gewalt* (Goethe).

Wo aber die *Geschichte* nur als *Weltgeschichte* bedeutsam wird, kann sie ihren *Sinn* auch nur im *Großen* anzeigen, in jenem übermächtigen Erbe, in dem das „Antiquarische und Monumentale“<sup>440</sup>, das allem Vergangenen anhaftet, zum Ausdruck kommt. Die Beurteilungsmaßstäbe und Handlungskriterien, die aus einer solchen Betrachtungsweise hervorgehen, werden sich dann jedoch nicht mehr von den Vorgaben lösen können, die die Geschichte auf sie legt: es ist eine Geschichte, die nach bestimmten Mustern geformt und mit notwendigen Absichten versehen wird. Die historischen Mittel, welche die ‚welthistorischen Individuen‘ dabei bilden, erklären sich aus ihrer funktionalen Zweckmäßigkeit: Sie bleiben die wenigen Vertreter ihrer Spezies, die vereinzelt auf der Weltbühne auftauchen, „die großen Menschen der Geschichte, deren eigene partikuläre Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist“.<sup>441</sup> Ein solcher *meta-historischer Wille*<sup>442</sup> begründet damit Ziel und Absicht der Weltgeschichte als Universalunternehmen. Doch ist es „gerade der auf die Vergangenheit fixierte Blick“, wie Oskar Negt schreibt, „der die Menschen daran hindert, mit der Geschichte frei und kritisch umzugehen und Lösungen ihrer Gegenwartsprobleme aus ihr zu gewinnen.“<sup>443</sup> Davon ausgehend soll im Folgenden anhand der Hegelschen Geschichtsphilosophie untersucht werden, von welchen Annahmen der historische Determinismus geleitet wird und welche Konsequenzen er nach sich zieht – gerade im Hinblick auf die Möglichkeiten politischen Handelns und Urteilens, für die ein freier und kritischer Umgang mit Geschichte unerlässlich bleibt.

---

<sup>439</sup> Hegel: VPG, S. 31.

<sup>440</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 155.

<sup>441</sup> Hegel: VPG, S. 45.

<sup>442</sup> Der an Rousseaus *volonte generale* erinnern lässt.

<sup>443</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 155.

### 2.3.1 Die Beliebigkeit des Notwendigen

„‘Gott würfelt nicht’,  
das war ein Grundsatz,  
der für Einstein unerschütterlich feststand,  
an dem er nicht rütteln lassen wollte.  
Bohr konnte darauf nur antworten:  
‘Aber es kann doch nicht unsere Aufgabe  
sein,  
Gott vorzuschreiben,  
wie Er die Welt regieren soll’.“<sup>444</sup>

Werner Heisenberg

„Die Weltgeschichte“, so Hegel, „ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, – ein Fortschritt, den wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben.“<sup>445</sup> Hegels Freiheitsbegriff, der das teleologische Werden allen Seins impliziert, bringt eine Vorstellung von Natur zum Ausdruck, „die aus sich von einem inneren unveränderlichen Prinzip ausgeht“<sup>446</sup>, sich aber nur im Geiste, d.h. in der Vernunft als der „Substanz [...] worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Bestehen hat“<sup>447</sup>, erfassen lässt. Sie ist „die Einheit des allgemeinen und subjektiven Willens; und das Allgemeine ist im Staate in den Gesetzen, in allgemeinen und vernünftigen Bestimmungen. Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist. Er ist so der näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Objektivität erhält und in dem Genusse dieser Objektivität lebt“<sup>448</sup>, so Hegel. Denn der objektive Geist, der das Partikuläre im Allgemeinen aufhebt<sup>449</sup> und innerhalb einer staatlichen Ordnung erst zu sich selbst kommen lässt, ist dem subjektiven Willen gerade durch seine erhabene Komplexität, die alles Einzelne substantiell bündelt und in sich fasst, überlegen: trägt das Einzelne doch nur einen Teil jener allgemeinen Substanz, welche sich durch die göttliche Vernunft im Staat wie in der Geschichte kristallisiert. So kann das Individuum erst zu sich selbst kommen, wo es sich als Teil eines Allgemeineren versteht und sich mit diesem verbunden weiß. „Denn das Gesetz ist die Objektivität des Geistes und der Wille in seiner Wahrheit“<sup>450</sup>, so Hegel. Und er folgert: „Indem der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseins ausmacht, indem sich der subjektive Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der *Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit* [Hervorhebung

---

<sup>444</sup> Heisenberg: Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München 1969, S. 115.

<sup>445</sup> Hegel: VPG, S. 32.

<sup>446</sup> Hegel: VPG, S. 75.

<sup>447</sup> Hegel: VPG, S. 21.

<sup>448</sup> Hegel: VPG, S. 57.

<sup>449</sup> In der dreifachen Bedeutung: auflösen, aufbewahren, emporheben.

<sup>450</sup> Hegel: VPG, S. 57.

L.S.]“<sup>451</sup>. Insofern muss das Individuum zunächst aus seiner Vereinzelung heraustreten, um das Allgemeinere des Staates zu erkennen und anzuerkennen, um auch von diesem Allgemeineren anerkannt zu werden. Nach Jörg Baberowski zeigt sich hier gerade das „romantische Verlangen nach Aufhebung des Gegensatzes von Freiheit und Gebundenheit“<sup>452</sup>, das die Hegelsche Philosophie von der Kantischen Autonomielehre trennt, welche die Freiheit doch nur als einen apriorischen Begriff versteht und von aller konkreten Eingebundenheit, von aller materiellen (sozialen, politischen, kulturellen) Bedingtheit löst. „Ein Handeln aus solcher Freiheit wäre abstrakt und ohne Inhalt; es wäre ein Handeln, das nicht in Gründen ruht“<sup>453</sup>, wie Baberowski ergänzt. Denn im Sinne Hegels würde der Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit erst in dem Augenblick verschwinden, in dem sich das Individuum in seiner soziokulturellen Verankerung erkennt und sich in dieser Ordnung wiederfindet. Es wäre dies der Moment, in dem es seine eigene Identität in ihr entdeckt – eine Identität, die es nur aus dieser beziehen kann: der Moment höchster Bewusstwerdung der Freiheit von sich selbst, damit auch der Aufhebung des Gegensatzes von Freiheit und Notwendigkeit durch die Versöhnung ihres Widerspruchs im historischen Werden der Vernunft.

Man muss Hegel insofern zustimmen als sich ein Handeln, das sich von seinen eigenen Bedingungen trennt, d.h. aus seinen sozialen und materiellen Voraussetzungen löst, nur schwer realisieren lässt. Es würde sich entweder in abstrakten Prinzipien verfangen und dabei einem imaginierten Freiheitsbild nachjagen. Oder in kontinuierlichem Widerspruch zu seiner Um- und Mitwelt stehen, in fortwährender Rebellion gegen alles Bestehende, Gewordene, Geprägte. Beide Wege scheinen nicht sehr aussichtsreich und würden sich dabei auch von ihren eigenen Bedingungen entkoppeln.

Doch auch der Hegelsche Versöhnungsplan führt zu gewissen Schwierigkeiten, sobald man ihn *umgekehrt* betrachtet: Wie nämlich sollte das einzelne Subjekt wissen, ob es *wirklich* frei ist und nicht vielmehr einer Notwendigkeit folgt, die ihn stets nur in den Dienst *höherer* und insofern eben *abstrakter* Ziele stellt? Würden sich solche Ziele nicht *ebenso* von den jeweiligen Bedingungen lösen, denen das Handeln unterliegt? Wie sollte der Einzelne also *beurteilen* können, ob er nach *selbstgewählten* Kriterien und aus *selbstbestimmten* Gründen agiert? Wäre es nicht möglich, dass er sich zwar in Freiheit wähnt, im Grunde aber nur das

---

<sup>451</sup> Hegel: VPG, S. 57.

<sup>452</sup> Baberowski: Der Sinn der Geschichte, a.a.O., S. 49.

<sup>453</sup> Baberowski: Der Sinn der Geschichte, a.a.O., S. 49.



ausführt, was ihm eine verinnerlichte Notwendigkeit<sup>454</sup> vorschreibt? Und wäre eine solche Notwendigkeit dann noch vereinbar mit jener Freiheit, die sich primär aus „der Substanz unseres eigenen Wesens“<sup>455</sup> erhebt? Verfiele die Freiheit dann nicht gerade in einen fortlaufenden Kampf um Souveränität, den sie als solches längst nicht mehr führen dürfte, da die Selbstbestimmung ja in der Affirmation des Notwendigen aufgehoben wäre?

Doch wenn die Freiheit versucht, in der Notwendigkeit aufzugehen, bleibt stets ein fader Beigeschmack: Denn ein Freiheitsverständnis, das sich aus seiner notwendigen Gesetzmäßigkeit heraus entwickelt<sup>456</sup>, stellt zugleich seinen spezifischen Charakter infrage: den der *Kontingenz* als Faktum einer Welt, die sich nicht voraussagen lässt und den der *Spontaneität*, als der Fähigkeit „eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen“<sup>457</sup>, wie Arendt mit Kant festhält. Das Moment des *Anfangen-Könnens*, das bei Kant „vor allem für das Denken und Erkennen wesentlich ist“<sup>458</sup> und das nach Arendt nicht nur für alles menschliche Handeln ausschlaggebend bleibt, „weil Handeln und Freisein ein und dasselbe sind“<sup>459</sup>, sondern auch für die Fähigkeit des Urteilens als das „politischste der geistigen Vermögen des Menschen“<sup>460</sup>, wird jedoch gerade von den Geschichtsphilosophen und ihren deterministischen Annahmen disqualifiziert. So hält Arendt fest: „Das Konzept von Anfang und Ursprung, dem in allem politischen Denken eine zentrale Stellung gebührt, ist erst verloren gegangen, seitdem es in den Geschichtswissenschaften erlaubt ist, das Feld der Politik mit ihren Methoden und Kategorien zu versorgen.“<sup>461</sup>

Bedingt nicht gerade der Hegelsche Freiheitsbegriff Grundsätze, die die primären Charakteristika des Politischen – Kontingenz, Spontaneität, Pluralität – entgegenlaufen? Denn das vernünftige Prinzip, das den Gang der Welt bestimmt, erklärt sich nicht durch willkürliche, vielmehr durch selbsttätige Regeln. Der objektive Geist, der im Weltgeschehen waltet, ist nach Hegel „wesentlich der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigentum und Felde seiner Verwirklichung hat. Er ist nicht ein solcher, der sich

---

<sup>454</sup> Dies könnte auch eine Ideologie, ein Dogma, ein willkürliches Prinzip sein.

<sup>455</sup> Hegel: VPG, S. 57.

<sup>456</sup> Bspw. innerhalb einer planvollen und zielgerichteten Natur, die einen „Trieb der Perfektibilität“ (Hegel: VPG, S. 74) besitzt, der sie zur Vervollkommnung ihrer eigenen Art führt, oder im Bereich der Vernunft, die bereits im Keim darauf angelegt ist, sich fortschreitend, wenn auch über Sprünge und Umkehrungen, zu perfektionieren, solange bis sie letztlich ein voll entwickeltes Bewusstsein ihrer selbst und der Materie, in die sie gebettet ist, erreicht.

<sup>457</sup> Arendt: VZ, Freiheit und Politik, S. 220: Arendt verwendet stets die Kantsche Definition von Spontaneität, die sie wiederum in direkten Bezug zum Augustinischen Begriff der *Gebürtlichkeit*, damit also zum Faktum der *Natalität* des Menschen, setzt.

<sup>458</sup> Arendt: VZ, Freiheit und Politik, S. 220.

<sup>459</sup> Arendt: VZ, Freiheit und Politik, S. 206.

<sup>460</sup> Arendt: LG I, S. 191.

<sup>461</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 124.

in dem äußerlichen Spiel von Zufälligkeiten herumtriebe, sondern er ist vielmehr das absolut Bestimmende und schlechthin fest gegen Zufälligkeiten, die er zu seinem Gebrauch verwendet und beherrscht.“<sup>462</sup> In der Geschichte, in der gerade das zum Vorschein kommen soll, „was Gott mit der Welt will“<sup>463</sup>, kann sich nichts willkürlich ereignen. Die vermeintlich zufälligen Ursachen von Ereignissen und Vorkommnissen können nur Teil eines umfassenden Planes sein, deren „*Vorsehung* die Welt regiere“<sup>464</sup>, und hinter denen „nicht bloß Zufälliges, sondern Gottes Schickungen“<sup>465</sup> selbst stehen. Sinn und Zweck des menschlichen Geistes ist demnach die „Erkenntnis des Plans der *Vorsehung*“<sup>466</sup>, welche letztlich darauf abzielt, die Vernunft aus ihren eigenen Antinomien zu befreien. „Wir haben vielmehr Ernst damit zu machen“, so Hegel, „die Wege der *Vorsehung*, die Mittel und Erscheinungen in der Geschichte zu erkennen, und wir haben diese auf jenes allgemeine Prinzip zu beziehen.“<sup>467</sup> Damit sich der Mensch als Teil einer vernünftigen Ordnung begreifen kann, „liegt nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntnis als in der Weltgeschichte“, so Hegel. Und er schließt: „Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet, durch das Bewußtsein, teils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sei, teils daß derselbe in ihr verwirklicht worden sei [...]“<sup>468</sup>

Aufgabe des Geistes ist es demnach, diese Regeln zu erkennen und sein eigenes *Handeln* in ihnen wiederzufinden. Doch wäre ein solches Handeln seiner eigenen Bedingungen beraubt: dem Vermögen, „eine Reihe von sich selbst her neu anzufangen“<sup>469</sup>, damit also den Lauf des Geschehens zu abzuwandeln und aus dem Geschichtsstrom herauszutreten. Freiheit ist für Arendt das Gegenteil von Notwendigkeit<sup>470</sup>, ist nicht Willkür oder Zufall, sondern gründet in der Möglichkeit, zu initiieren, Neues zu beginnen und etwas zu tun, ohne vorher um den Ausgang zu wissen. Denn wüsste man darum, würde man nur noch ausführen, würde bestimmte Mittel einsetzen, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Das Unternehmen wäre, sobald der Zweck erreicht ist, abgeschlossen, hätte den „Endzweck der Welt“<sup>471</sup> verwirklicht. Doch wäre damit auch die Geschichte zu Ende, da sich von hier an nichts Neues

---

<sup>462</sup> Hegel: VPG, S. 75.

<sup>463</sup> Hegel: VPG, S. 33.

<sup>464</sup> Hegel: VPG, S. 25.

<sup>465</sup> Hegel: VPG, S. 26.

<sup>466</sup> Hegel: VPG, S. 26.

<sup>467</sup> Hegel: VPG, S. 26.

<sup>468</sup> Hegel: VPG, S. 28.

<sup>469</sup> Arendt: WP, S. 49.

<sup>470</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 69.

<sup>471</sup> Hegel: VPG, S. 29.

mehr ereignen könnte.<sup>472</sup> Werden die Handelnden also nur einer historischen Entwicklung unterstellt, werden sie daran gehindert, sich frei zu bewegen, zu handeln, zu denken, zu urteilen. Denn auch Denken und Urteilen können nur dort frei bleiben, wo sie selbsttätig und spontan verfahren. Dies gerade hat Kant deutlich gemacht, wenn er die Spontaneität, als dem Vermögen, „Vorstellungen selbst hervorzubringen“ gegenüber der reinen Rezeptivität, „Vorstellungen zu empfangen“, abgrenzt.<sup>473</sup> Wo ich nur aufnehmen und empfangen kann, dort bleibe ich passiv, dort habe ich keinen eigenen Antrieb, dort bringe ich nichts Eigenes hervor.

Doch selbst Kant, dessen politische Philosophie, wie Arendt schreibt, „aus der Erfahrung der Französischen Revolution [zu] eine[r] Freiheitsphilosophie wurde, weil sie im Kern um den Begriff der Spontaneität zentriert ist“<sup>474</sup> und sich gerade dadurch dem historischen Determinismus entzieht, spricht in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* noch davon, dass „das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im *großen* betrachtet [...] einen regelmäßigen Gang derselben entdecken“<sup>475</sup> lasse. Auch Kant bedient sich hier einer teleologischen Konzeption, um das *trostlose Ungefähr* der Geschichte aufzufangen und es einer *vernünftigen* Struktur zu überführen. Seine Geschichtsphilosophie ist der Hegels nicht unähnlich, wenngleich bei Kant das Moment der Selbsttätigkeit im Zentrum bleibt, denn die „Natur hat gewollt: daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe [...]“<sup>476</sup>. Diese *Natur*, so ließe sich schlussfolgern, bleibt hier ein Hilfsmittel, bleibt eine Konstruktion, an die sich die Vernunft noch klammern muss, um sich selbst zu entfalten. Denn „wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an [...]“<sup>477</sup>, wie auch Hegel weiß. Doch lässt sich die vernünftige Welt meist nur dunkel erahnen und wenn überhaupt, dann nur in der Rückschau als solche erkennen.

Doch wo ist eine solche Welt entfernt genug, um eindeutige Aussagen über sie zu treffen? Und wann wird ihre Wirklichkeit *wirklich* genug, um *wahr* zu werden? Dann, wenn sie sich vernünftig erkennen lässt und dem menschlichen Geist erschließbar wird? Wenn er sich zum allgemeinen Geist erhebt, weil er damit vom Partikularen, Zufälligen, Vereinzelten Abstand

---

<sup>472</sup> „Hegels Philosophie könnte objektive Wahrheit nur dann beanspruchen, wenn die Geschichte faktisch beendet wäre, wenn die Menschheit keine Zukunft mehr hätte, wenn nichts mehr geschehen könnte, das irgendetwas Neues brächte.“ Arendt: LG II, S. 285.

<sup>473</sup> Kant: KrV I, B 74, 75 / A 50, 51.

<sup>474</sup> Arendt: WP, S. 49.

<sup>475</sup> Kant: IaG, A 385, 386. Die Schrift ist 1784 verfasst, also 5 Jahre *vor* der Frz. Rev., die Kant später zu einer Revision früherer Annahmen veranlasste.

<sup>476</sup> Kant: IaG, A 390, 391.

<sup>477</sup> Hegel: VPG, S. 23.

gewinnt? Wenn „die Philosophie ihr Grau in Grau malt“<sup>478</sup> und sich rückblickend dem Gewordenen zuwendet, ist der Mensch mit der Welt versöhnt. *Sinn* findet er nur in der Abgeschlossenheit des Geschehens, in einer Geschichte, die in sich geschlossen ist, die einen Anfang und ein Ende hat und in der sich „der Irrgarten vergangener Geschehnisse als eine Geschichte“<sup>479</sup> erzählen lässt, wie Arendt konstatiert. Aber *die* Geschichte als Universalgeschichte bleibt ein Narrativ, den sich der Mensch selbst baut. Er entsteht aus der Perspektive des Betrachtenden, nicht des Handelnden.

Was hat es also mit diesem *Ende*, das dem denkenden Ich überall dort entgegentritt, wo die Dinge schon scheinbar an ihr Ende gekommen sind, auf sich? Erlaubt die Abgeschlossenheit des Vergangenen wirklich eine umfassende Erkenntnis ihrer Prozesse? Und treten wir, die wir uns in der Gegenwart befinden und rückwärts schauen, diesem zurückliegenden Geschehen wirklich objektiv, gleichermaßen unbeteiligt und unvoreingenommen gegenüber?

Wenn sich das *denkende Ich* von der Welt, in der es der ständigen Veränderung und Wandelbarkeit ausgesetzt bleibt, zurückzieht, um ungestört betrachten zu können, kann es – im Gegensatz zum handelnden Ich – ein entscheidendes Bedürfnis stillen: den „leidenschaftlich[en] [...] Wunsch nach Gewißheit und nach etwas Festem, Bleibenden“<sup>480</sup>, wie Arendt schreibt. Der vielversprechende Ausweg aus dem politischen Chaos, in dem sich die menschlichen Absichten und Ziele ständig durchkreuzen, besteht darin, dieser Wirklichkeit Herr zu werden, indem man sie vernünftig anordnet. Doch bleibt der Betrachter, der die Geschichte in einen vernünftigen, weil ganzheitlichen Rahmen bettet, dabei an seine eigene Konstruktion gebunden. Und diese bleibt in Relation zu anderen Konstruktionen ebenso beliebig wie die Notwendigkeit, die er ihnen verleiht.<sup>481</sup> Arendt hält fest:

„Hat man erst einmal die geschichtlichen Ereignisse oder die natürlichen Vorkommnisse so weit denaturiert – des Sinnes beraubt, den sie von sich her haben und, wenn es sich um Geschichtliches handelt, auch direkt aussagen –, daß sie gleich Punkten nur noch Einheiten einer Pluralität überhaupt darstellen, so kann man sie in der Tat beliebig zu allen Konstruktionen benutzen; sie werden in jedem Fall nichts Eiligeres zu tun haben, als diese zu ‚beweisen‘.“<sup>482</sup>

---

<sup>478</sup> Hegel: GPR, S. 28 (Vorrede).

<sup>479</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 122.

<sup>480</sup> Arendt: LG I, S. 57.

<sup>481</sup> Vgl. dazu Nietzsche: „Wenn ich ein regelmäßiges Geschehen in eine *Formel* bringe, so habe ich mir die Bezeichnung des ganzen Phänomens erleichtert, abgekürzt usw. Aber ich habe kein »Gesetz« konstatiert, sondern die Frage aufgestellt, woher es kommt, daß hier etwas sich wiederholt: es ist eine Vermutung, daß der Formel ein Komplex von zunächst unbekanntem Kräften und Kraft-Auslösungen entspricht: es ist Mythologie zu denken, daß hier Kräfte einem Gesetz gehorchen, so daß infolge ihres Gehorsams wir jedesmal das gleiche Phänomen haben.“ Nietzsche: Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre (III), in: Friedrich Nietzsche, Werke IV, aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Briefe (1861-1889), hg. v. Karl Schlechta, München 1954, S. 457 ff.

<sup>482</sup> Arendt: VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 107.

Sofern jedes Ordnungsprinzip in seiner heuristischen Logik folgerichtig bleiben muss, lässt sich auf seinen Grundannahmen auch ein beliebiges System etablieren. Innerhalb des Systems können die Koordinatenpunkte immer miteinander verbunden werden; nur die Kurven ändern sich, sobald man die Punkte verschiebt. Ebenso im Geschichtlichen: So kann man, wie Arendt festhält, „ein und denselben geschichtlichen Vorgang sowohl nach den Hegelschen Gesetzen der Freiheitsdialektik wie nach dem Marxschen Gesetz des Klassenkampfes wie nach dem Spenglerschen Gesetz des Auf- und Untergangs der großen Kulturen wie nach dem Toynbeeschen Gesetz von [...] challenge and response verstehen und erklären ... und zwar so, als hätte es gar nicht anders kommen können.“<sup>483</sup> Lässt sich also davon ausgehen, dass es eine wahrhaft *objektive* Geschichtsbetrachtung gibt, aus der sich universelle Gesetzmäßigkeiten ableiten ließen, die durch den Historiker erkannt, verwaltet und vorausgeschickt werden können? Würde die Welt vernünftiger, wenn man sie im Geiste vernünftig macht? Und was würde folgen, wenn ein anderer Geschichtskonstrukteur auf andere Gesetzmäßigkeiten stieße – Gesetze, die für viele Menschen vielleicht sehr unvernünftig wären, weil sie bestimmte Klassen, Rassen, Kulturen ans hintere Ende des Geschichtsstroms verwiesen?

Und würde eine Geschichtstheorie, deren Protagonisten einzig nach fertigen Plänen und bereits festgelegten Zwecken agierten, nicht den Gegenstand ihrer eigenen Theorie überflüssig machen? Was sollte sich noch der Betrachtung lohnen, wenn jedes Ereignis prädestiniert ist?

Nach Hans-Georg Gadamer ist es gerade der „historische Objektivismus“<sup>484</sup>, der sich zwar auf eine „kritische Methodik beruft“ und darüber die entscheidende Distanz zu den Dingen erreichen will, dabei aber seine eigene historische Bedingtheit, seine Zeitlichkeit, vergisst. Doch läuft ein solches Vergessen (Selbstvergessen) dem kritischen Bewusstsein gerade entgegen. Kritisch wird die Geschichtsbetrachtung vielmehr dort, wo sie um ihre Bedingungen weiß, wo sie ihre eigene Bedingtheit – Zeitlichkeit, Endlichkeit, Unvollständigkeit – erkennt; und aus dem Anspruch heraus, sich selbst zu erweitern, das eigene, endliche Verstehen für einen Verstehensprozess fruchtbar macht. Eine solche Horizontverschiebung und -erweiterung bleibt offen, diskursiv, kann nicht abgeschlossen sein. Würde man sie in die Geschlossenheit eines Systems überführen, würde auch ihr Prozess zum Stillstand kommen, würde sich nicht mehr erweitern oder ergänzen lassen. „Der historische Objektivismus“, so Gadamer, „gleichet darin der Statistik, die eben deshalb ein so

---

<sup>483</sup> Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 55.

<sup>484</sup> Gadamer: Wahrheit und Methode, 7. Aufl., Tübingen 2010, S. 306.

hervorragendes Propagandamittel ist, weil sie die Sprache der ‚Tatsachen‘ sprechen läßt und damit eine Objektivität vortäuscht, die in Wahrheit von der Legitimität ihrer Fragestellungen abhängt.“<sup>485</sup>

Insofern liegt auch dem „rückwärts gewandten Propheten“<sup>486</sup>, dem sich der historische Sinn erst im Nachhinein erschließt, die Geschichte wie ein offenes Buch vor, die keinen Autor hat. Sie muss nicht nur immer wieder neu begonnen werden, sofern sie nicht an ihr eigenes Ende gelangen will; sie muss auch immer wieder neu geschrieben und verstanden werden, da sich ihr *Sinn* ständig verändert und fortschreibt. „Es hängt von den Fragen des Historikers ab, welche Antworten er bekommt, denn die Menschen der Vergangenheit sprechen nicht von selbst“<sup>487</sup>, wie Baberowski festhält.

Da nicht nur die Legitimität der Fragestellungen, sondern auch die Antworten, welche die Fragen implizieren, stets aufs Neue verhandelt werden müssen, kann sie nicht ein für allemal feststehen. Insofern ist die Annahme, dass „die Wirkungsgeschichte je vollendet gewußt werde [...] eine ebenso hybride Behauptung wie Hegels Anspruch auf absolutes Wissen, in dem die Geschichte zur vollendeten Selbstdurchsichtigkeit gekommen und dadurch auf den Standpunkt des Begriffs erhoben sei“<sup>488</sup>, wie Gadamer folgert. Diese Methode der Geschichtsbetrachtung bleibt für Hegel zwar nur ein geistiges Mittel, um sich mit einer Vergangenheit zu versöhnen, die in ihrer Begreifbarmachung auch die Gegenwart erhellen kann. Wo ihre Methodik jedoch zum Gegenstand selbst wird, dort verschmilzt die Form alsbald mit dem Inhalt; dort wird das Verfahren, mithilfe dessen sich Wirklichkeit begreifen und fassen lässt, selbst zur *ganzen* Wirklichkeit, zur *ganzen* Geschichte.

---

<sup>485</sup> Gadamer: Wahrheit und Methode, a.a.O., S. 306.

<sup>486</sup> Arendt: DT I, S. 416.

<sup>487</sup> Baberowski: Der Sinn der Geschichte, a.a.O., S. 11.

<sup>488</sup> Gadamer: Wahrheit und Methode, a.a.O., S. 306.

### 2.3.2 Der rückblickende Prophet, der keiner sein wollte

„Mit Napoleon und Hegel,  
dem napoleonischen Philosophen,  
beginnt die Zeit der Wirksamkeit.  
Bis zu Napoleon entdeckten  
die Menschen den Weltenraum,  
von ihm an die Weltenzeit  
und die Zukunft.“<sup>489</sup>

Albert Camus

Das *Wirksame* und das *Zukünftige* – es sind nicht nur die entscheidenden Kriterien, die dem neuzeitlichen *Prozessdenken* entsprechen und mit dem das Denken so dynamisch wird wie die Materie, von der es umschlossen ist; es sind auch die entscheidenden Prämissen, die im Hegelschen Denken bereits verankert liegen und wenn auch nicht notwendigerweise aus ihm folgen mussten, so doch wirksamerweise aus ihm gefolgt sind. Sicherlich enthält Hegels vieldeutiges System so manches, was dieser Behauptung widerspricht. Doch soll im Folgenden nur jener Teil nachgezeichnet werden, der zu jenen Schlüssen führen konnte.

Die Hegelsche Begriffsdiagnostik, die sich trotz ihres abstrakten Verfahrens stets aus der Materie – vornehmlich der geschichtlichen – erhält, hängt auf eigentümliche Weise mit der *Wirksamkeit* und der *Zukunft* zusammen. Und dies, obwohl sein Denken so grundlegend am substantiellen Gehalt der Dinge orientiert war und nicht an ihrer bloßen Pragmatik, von der er selbst sagte, dass sie „hohle Vorstellungen“ zum Besten gebe und sich „aus einem gelehrten Auskehrichent entfernter äußerlicher Umstände“<sup>490</sup> beziehe. Erstaunlicher noch, als sein Interesse systematisch der Interpretation des *Vergangenen* galt, nicht der Auslegung des *Zukünftigen*.

Doch was sich aus der Vergangenheit hervorholen lässt, lässt sich dort, wo es in einen systematischen Ablauf gebracht wird, auch auf Zukünftiges übertragen. Die Linien, die das Gewesene zeichnet, werfen ihre Schatten auf das Kommende. Sie beruhen auf einem Prinzip, das den Geist und die Geschichte zwar dynamisiert, diese Dynamik aber in die gleichlaufende Bewegung von Kausalzusammenhängen führt. So wie sich der Betrachter im Spiegel nur selbst erkennt, so sieht auch der historische Determinist in der Geschichte nur seine eigenen Annahmen wiederkehren. Seine Aussagen sind durch das Schlüsse-Ziehen, das nach systemimmanenten Regeln verfährt und gegen jeden Zweifel erhaben bleibt, ebenso unumstößlich wie allgemeingültig geworden. Nach Arendt ist die „Logik, das reine Schlussfolgern, die Form des verlassenen Denkens. Das erwidernde Selbst [...] geht verloren

---

<sup>489</sup> Camus: *Der Mensch in der Revolte*, a.a.O., S. 156.

<sup>490</sup> Hegel: *Enz III*, S. 348.

und der sogenannte Zwang des zwingend Stimmigen und Richtigen ist in Wahrheit ein wild losgelassener, von nirgends mehr eindämmbarer [...] Prozess der Selbst-zerstörung und Welt-zerstörung.“<sup>491</sup> Der Logiker braucht die anderen nicht mehr, um seine Ergebnisse bestätigt zu wissen; er sieht sie bereits bestätigt durch seine eigenen Axiome, die ihm als erwiesen gelten. Sie müssen nicht mehr überprüft werden oder sich durch weitere Erfahrungen korrigieren lassen. So hat „das rein logische Denken – bei dem der Geist in strenger Einhaltung seiner eigenen Gesetze eine Ableitungskette aus einer gegebenen Voraussetzung herstellt – [...] alle Verbindungen mit der lebendigen Erfahrung eindeutig abgebrochen“<sup>492</sup>, wie Arendt resümiert. Mit der *Pluralität* unterschiedlicher Sicht- und Verstehensweisen, die in der Welt historisch-politischer Ereignisse zum Tragen kommen und in ihr tatsächlich existieren (also nicht nur eine theoretische Konstruktion bleiben), muss er sich nicht mehr auseinandersetzen. Werden jedoch in der Welt des Pluralen, die nur dadurch zustande kommt, dass sie eine „Pluralität von Standorten“ gewährleistet, „um Wirklichkeit überhaupt möglich zu machen“<sup>493</sup>, wie Arendt festhält, die Voraussetzungen zu evidenten Axiomen, zu Wahrheiten, die unumstößlich gelten, dort kann es nur noch eine Sichtweise geben. Und wo sich der Blickwinkel verengt, dort sieht er keine Vielfalt mehr, dort werden also die unterschiedlichen Standorte, durch die Perspektivenreichtum entsteht, verdrängt. „Sollte [...] es sich je ereignen“, so Arendt, „dass durch eine ungeheure Katastrophe nur ein Volk auf der Erde übrig bleiben würde, und sollte es in diesem Volk dahin kommen, dass Alle alles aus der gleichen Perspektive sehen und verstehen und in voller Einmütigkeit miteinander leben, so würde die Welt im geschichtlich-politischen Sinne an ihr Ende gekommen sein [...]“<sup>494</sup> Wo der öffentliche Raum auf einen einzigen Blickwinkel zusammenschrumpft oder in einem einzigen Axiom aufgeht, dort kann es nur noch eine Realität, eine Wahrheit, eine Ansicht über die Welt geben.<sup>495</sup> Aus dem Axiom lässt sich ein entsprechendes *Bewegungsgesetz* ableiten, das für Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichermaßen gilt, dessen eigene Logik von zeitlichen Faktoren – also Ein- und Umbrüchen, die durch Meinungs- und Interessenaustausch, durch Handeln und Kommunikation entstehen – unabhängig bleibt. Die Zukunft wird Teil eines Prozesses, der in ein System gebettet kein offener mehr ist, sondern nach streng wissenschaftlichen Vorgaben verläuft. Aussagen über die Zukunft müssen sich dabei nur an die Regelmäßigkeit des historischen Entwicklungsverlaufs halten, den sie aus der

---

<sup>491</sup> Arendt, DT I, S. 214 ff.

<sup>492</sup> Arendt: LG I, S. 92.

<sup>493</sup> Arendt: WP, S. 105.

<sup>494</sup> Arendt: WP, S. 106.

<sup>495</sup> Dies ist Kennzeichen aller Ideologien und jeder Politik, die auf einer Ideologie beruht.



Vergangenheit beziehen. Das Bewegungsgesetz, mag es auf ‚idealistischen‘ oder ‚materialistischen‘ Voraussetzungen beruhen, wird zum Motor der Geschichte, treibt den Fortschritt in die Zukunft, mündet schließlich in die Prophezeiung (meist ohne Datum). Diese gibt nach Hegel „das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige“ zu erkennen, das sich „in der Welt offenbart“<sup>496</sup> und das die „substantielle Bestimmung [...] oder, was dasselbe ist, [...] das wahrhafte Resultat der Weltgeschichte“<sup>497</sup>. Und den Weltgeist sieht Hegel in Form der materialisierten Freiheit im (preußischen) Staat realisiert.

Doch wenn sich Wirklichkeit erst im Nachhinein begreifen lässt, wird sich jeder *Zweck*, auch der *Endzweck*, nur rückblickend als solcher zu erkennen geben. Die Menschen im Hier und Heute können über ihre gegenwärtige Lage noch kein vernünftiges Urteil fällen. So lassen sich schließlich alle Taten und Ereignisse auf dem Weg dorthin, im dialektischen Prozessverlauf der Geschichte, der immer ein „Endzweck an und für sich zum Grunde“<sup>498</sup> liegt, begreifen. In der Weltgeschichte als der „Darstellung des Geistes [...], wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet“<sup>499</sup>, legt die Geschichte Zeugnis ab über ihren tieferen Sinn. Insofern ist „die Weltgeschichte [...] nichts als die Entwicklung des Begriffes der Freiheit“<sup>500</sup>, so Hegel am Ende der *Philosophie der Geschichte*. Wenn aber „die Weltgeschichte [...] und das wirkliche Werden des Geistes [...], unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten [...] die wahrhafte *Theodizee*, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte“<sup>501</sup> bedeuten, ist damit weniger Gott gerechtfertigt als vielmehr die Geschichte selbst. Man versöhnt sich mit ihren Ereignissen, ihren Machtkämpfen, ihren Kräfteverhältnissen, ihren Auf- und Niedergängen. Wenn alles Vergangene seine notwendige Berechtigung hat, müssen auch Gegenwart und Zukunft notwendigerweise berechtigt sein. „Bis dahin gibt es kein Kriterium, um ein Werturteil zu begründen. Man muß handeln und leben im Hinblick auf die Zukunft“<sup>502</sup>, wie Camus einwendet. Eine solche Akzeptanz des faktischen Zustands ist vom Konformismus nicht mehr weit entfernt. Jedes Denken, das sich in der Welt logisch einrichtet, bleibt für den status quo fruchtbare Grundlage.<sup>503</sup> Die politischen Systeme im 20. Jahrhundert haben jedoch gezeigt, dass die Akzeptanz des status

---

<sup>496</sup> Hegel: VPG, S. 21.

<sup>497</sup> Hegel: VPG, S. 35.

<sup>498</sup> Hegel: VPG, S. 35.

<sup>499</sup> Hegel: VPG, S. 33.

<sup>500</sup> Hegel: VPG, S. 540.

<sup>501</sup> Hegel: VPG, S. 540.

<sup>502</sup> Camus: *Der Mensch in der Revolte*, a.a.O., S. 165.

<sup>503</sup> „Ist alles logisch, so ist alles gerechtfertigt.“ Camus: *Der Mensch in der Revolte*, a.a.O., S. 175.

quo keiner historischen Notwendigkeit folgte<sup>504</sup>; und dass sie nicht viel zur Erhellung der historischen Vernunft beitrugen. Denn, wie Jaspers im Vorwort zu Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* bemerkt, liegt es in der Geschichte letztlich doch „am Menschen und nicht an einem dunklen Verhängnis, was aus ihm wird“<sup>505</sup>. Wenn es aber die Menschen sind, die über Geschichte (und ihre Geschichten) entscheiden, tragen sie dann nicht auch die Verantwortung für ihr Denken und Tun? Und fällt diese nicht mit dem Moment jener Freiheit zusammen, die für Kant nicht nur als Willens- und Vernunftmaxime gilt, sondern auch zur Grundbedingung des Politischen gehört?<sup>506</sup> Gegen die mögliche Festlegung und Erkennbarkeit der Zukunft steht für Arendt, die hier Kant folgt, die Tatsache der Gebürtlichkeit<sup>507</sup>, damit also der Möglichkeit, neue Anfänge in die Welt zu setzen und die Initiative zu ergreifen, sich dadurch auch „unabhängig davon zu machen, wie die Dinge nun einmal sind oder geworden sind“<sup>508</sup>. Doch wo der historisch-politische Prozess seinen eigenen Gesetzen folgt und durch diese bestimmt ist, dort geht die Freiheit des Öffentlichen, die Freiheit eigene Entscheidungen im Denken und Tun zu treffen und hierfür auch die Verantwortung zu übernehmen, verloren. Gerade „in der Politik, wo wir immer mit Situationen konfrontiert sind, für die es höchstens Präzedenzfälle, aber keine allgemeinen Regeln gibt“<sup>509</sup>, wie Arendt festhält, können fertige Lehren und Systeme jedoch allenfalls als Korrektiv, nie als Regulativ verstanden werden. So umfasst Geschichte immer „die Unmöglichkeit, das Individuelle zu subsumieren. Das Individuelle kann nur im Urteil getroffen oder verfehlt werden“<sup>510</sup>, wie Arendt resümiert. Urteilsfähigkeit besteht dann gerade darin, historische Tatsachen anzuerkennen, ohne sie als notwendig zu begreifen. So erklärt Arendt, dass der *katastrophale Schwund an Urteilskraft*, der sich in der modernen Welt

---

<sup>504</sup> Sie waren eher des Unvermögens geschuldet, sich eines politischen Verstandes zu bedienen, des blinden Konformismus der Vielen und der Ohnmacht der Wenigen, daran etwas zu ändern.

<sup>505</sup> Jaspers in: Arendt: EU, S. 12.

<sup>506</sup> „Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum, in praktischer Rücksicht, wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, eben so, als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde.“ In: Kant: GMS, BA 101.

<sup>507</sup> Gebürtlichkeit (Natalität) korrespondiert bei Arendt mit dem Vermögen der Spontaneität als handelnde Initiativkraft: „Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln.“ Arendt: VA, S. 18. Wo immer also neue Anfänge gemacht und Initiativen gestartet werden, dort erfährt sich das Handeln politisch „wie eine zweite Geburt, in der wir die nackte Tatsache des Geborensens bestätigen, gleichsam die Verantwortung dafür auf uns nehmen.“ Arendt: VA, S. 215.

<sup>508</sup> Arendt: LG I, S. 212.

<sup>509</sup> Arendt: DT I, S. 569.

<sup>510</sup> Arendt: DT I, S. 569.

überall zeige, deutlich mit einem Misstrauen gegen Urteile begann und mit der Hoffnung verbunden war, durch logisches Folgern Urteile überflüssig zu machen.<sup>511</sup> Und sie ergänzt:

„Es ist immer noch das gleiche, wenn auch unvergleichlich großartigere und tiefere Folgern und Schlüsse-Ziehen, das die Hegelsche dialektische Begriffsentwicklung durchherrscht; und die Verachtung der deutschen idealistischen Philosophie für den gesunden Menschenverstand hängt aufs engste mit Hegels ausdrücklicher Verachtung für die von Kant so gepriesene menschliche Urteilskraft, das eigentlich höchste Vermögen der Vernunft, zusammen.“<sup>512</sup>

Wo die Logik der Geschichte die letzten Schlüsse zieht und das Weltgericht das letzte Urteil spricht, dort bleibt die menschliche Urteilskraft, die stets Einzelnes in den Blick nehmen, es immer wieder von Neuem prüfen und abwägen muss, ein gänzlich aussichtsloses Unternehmen. Und wo alles Handeln nach vorgelegten Absichten und festgelegten Mustern erfolgt, dort bleibt nur noch wenig Handlungsspielraum. Dort wird also auch „die menschliche Freiheit liquidiert, die ohne das Es-hätte-auch-anders-kommen-können unvorstellbar ist“<sup>513</sup>, wie Arendt hervorhebt. Jeder rückwärts gewandte Prophet<sup>514</sup>, der versucht, in der Etablierung von historischen Kategorien, „unter denen Kausalität die plumpeste ist“<sup>515</sup>, wie Arendt einwendet, retrospektiv in die Zukunft zu blicken, bleibt letztlich Opfer seiner eigenen Prophetie: Er sucht in einer *entzauberten* Welt einen neuen Zauber zurückzugewinnen, der in den historischen Gesetzen waltet, in einem Fortschrittsprozess, in dem das Weltgericht das letzte Urteil spricht. Doch hieße die Gottheit auf die Geschichte gründen, einen absoluten Wert paradoxerweise auf eine ungefähre Erkenntnis gründen, wie Camus mit Kierkegaard einwendet.<sup>516</sup>

Denn auch der Weltgeist, der sich im endgeschichtlichen Werden der Welt offenbart, hat nur provisorischen Charakter: zwar kann er dem Gedanken einen Anschein von Dauerhaftigkeit verleihen, dem handelnden Geschehen aber, das stets unerrechenbar bleibt und immer wieder neu beurteilt werden muss, gibt er keine Stabilität. Damit die Welt also nicht an ihr eigenes Ende gelangt, wo alle Handlungen abgehandelt sind, müssen auch die in ihr gesprochenen Urteile immer wieder neu begründet und durchdacht werden, müssen modifizierbar bleiben und gegebenenfalls revidiert werden können. Wo diese Gründe und Begründungsweisen ans Ende gekommen sind, wo der letzte Urteilsspruch gefällt und autoritativ von der

---

<sup>511</sup> Vgl. Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 68.

<sup>512</sup> Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 68.

<sup>513</sup> Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 344.

<sup>514</sup> Arendt spricht davon, dass „alles Geschehen sich in seinem Sinn erst dem rückwärts gewandten Propheten erschliesst“. Vgl. Arendt: DT I, S. 416.

<sup>515</sup> Arendt: VZ, Politik und Verstehen, S. 123.

<sup>516</sup> Vgl. Camus: Der Mensch in der Revolte, a.a.O., S. 168.

*Weltgeschichte* als dem *Weltgericht* verhängt worden ist, da hat sich auch die Welt des Öffentlich-Politischen um ihre eigene Möglichkeit gebracht: Dinge abzuwandeln und zu verändern, die nicht länger *zeitgemäß* erscheinen.

### 2.3.3 Der historische Gerichtshof

„*Victrix causa deis placuit,  
sed victa Catoni.*“<sup>517</sup>

Lukan

Wo die *Weltgeschichte* das *Weltgericht* darstellt, dort hat das eigenständige Urteilen nur wenig Nährboden, dort bleiben auch geistige Autonomie und politische Freiheit keine brauchbaren Kriterien mehr. Denn das Urteil wird durch die Geschichte selbst verkündet, deren Kriterien sie selbst enthält und deren Maßstäbe sie selbst setzt: den des historischen Fortschritts und des geschichtlichen Erfolgs. Die Teilnehmer bleiben in dieser Geschichte nur vereinzelt von Bedeutung, nur dort, wo sie am ‚Ganzen‘ mitwirken und an ihrem Endzweck mitarbeiten. Die Geschichte muss dabei stets Recht behalten, da sie die einzig rechtmäßige Instanz ist. Doch wer beurteilt dann die Geschichte? Wer ernennt ihre Richter und handelt die rechtlichen Konditionen aus? Bleibt die Geschichte oberste Gerichtsinstanz, haben sich auch die Anwälte in den Dienst ihres Endzweckes zu stellen. Sie werden damit in den Zeugenstand der historischen Wirksamkeit genommen und bleiben parteiisch in ihrer Fürsprache. So resümiert Hegel im dritten Teil der *Enzyklopädie*:

„er [der jeweilige Geist eines Volkes, der Geist einer bestimmten Zeit etc., L.S.] geht in die *allgemeine Weltgeschichte* über, deren Begebenheiten die Dialektik der besonderen Völkergeister, das *Weltgericht*, darstellt. Diese Bewegung ist der Weg der Befreiung der geistigen Substanz, die Tat, wodurch der absolute Endzweck der Welt sich in ihr vollführt, der nur erst *an sich* seiende Geist sich zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit seines an und für sich seienden Wesens bringt und sich auch zum äußerlich *allgemeinen*, zum *Weltgeist* wird. Indem diese Entwicklung in der Zeit und im Dasein und damit als Geschichte ist, sind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeister; jeder als einzelner und natürlicher in einer qualitativen Bestimmtheit ist nur *eine Stufe* auszufüllen und nur *ein* Geschäft der ganzen Tat zu vollbringen bestimmt.“<sup>518</sup>

Nach Hegel führt das *Weltgericht* seine Prozesse im Auf- und Niedergang der besonderen Völkergeister, die entweder von der Geschichte schuldig gesprochen und als solche zum Untergang verurteilt werden, oder sich, als Nutznießer des historischen Fortschritts, weiterentwickeln und am *Weltgeist* mitarbeiten können. Da der Endzweck jedoch schon

<sup>517</sup> „Die siegreiche Sache gefiel den Göttern, die unterlegene aber gefällt Cato.“ Zit. nach: Arendt: LG I, S. 212.

<sup>518</sup> Hegel: Enz III, S. 347.

feststeht, wenn auch nicht im Einzelnen erkannt werden kann, wird die Geschichte immer die Richtigen wählen. Dass nämlich „überhaupt Vernunft in der Geschichte sei, muß für sich selbst philosophisch und damit als an und für sich notwendig ausgemacht werden“<sup>519</sup>, wie Hegel festhält. Im Strom der Geschichte sind es dann jedoch nicht mehr konkrete Personen und Handlungen, die zum Vorschein kommen, sondern die „großen Begebenheiten“, die „die wesentliche Charakteristik des Geistes und seiner Zeit“<sup>520</sup> enthalten. Wenn die „bloßen Partikularitäten der Individuen [...] am entferntesten von jenem der Geschichte angehörigen Gegenstände“ liegen, dann bleibt „die Masse der sonstigen Einzelheiten eine überflüssige Masse, durch deren getreue Aufsammlung die der Geschichte würdigen Gegenstände gedrückt und verdunkelt werden“<sup>521</sup>, wie Hegel folgert. Die Völkergeister, deren jeder für sich „beschränkt“ und für das Allgemeine der Geschichte nur insoweit relevant bleibt, als ihre Substanz der höheren und tieferen Substanz des Weltgeistes dient, werden im „Schauspiele ihrer Geschichte[n]“<sup>522</sup> zu Exponenten eines Wertes, der nicht nur *in* der Geschichte verankert liegt, sondern zur Geschichte selbst wird. Die Verwalter des Weltgeistes – und insofern auch die einzig relevanten Exponenten der Geschichte – sind für Hegel die „welthistorischen Individuen“, die zwar ebenfalls „unter die Kategorie der Mittel“ fallen, die aber „an der Spitze des Staates standen“ und somit „Weltverhältnisse hervorgebracht haben, welche nur *ihre* Sache und *ihr* Werk zu sein scheinen“, die es sich aber zur Aufgabe machten, „dies Allgemeine, die notwendige, nächste Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in dieselbe zu legen“.<sup>523</sup> Sie bleiben die Wenigen, die vom Geist der Zeit erfüllt sind und demnach zu den rechtmäßigen Urteilsvollstreckern der Geschichte gehören. Hegel folgert:

„Die welthistorischen Menschen, die Heroen einer Zeit, sind darum als die Einsichtigen anzuerkennen; ihre Handlungen, ihre Reden sind das Beste einer Zeit. Große Menschen haben gewollt, um sich, nicht um andere zu befriedigen. Was sie von anderen erfahren hätten an wohlgemeinten Absichten und Ratschlägen, das wäre vielmehr das Borniertere und Schiefere gewesen, denn sie sind die, die es am besten verstanden haben und von denen es dann vielmehr alle gelernt und gut gefunden oder sich wenigstens darein gefügt haben.“<sup>524</sup>

Betrachtet man sich, so wie Hegel es zu Beginn seiner Geschichtsvorlesung rät, die Geschichte in ihrer *tatsächlichen* Gestalt, also anhand ihres „Gegebenen und Seienden“<sup>525</sup>, so

---

<sup>519</sup> Hegel: Enz III, S. 348.

<sup>520</sup> Hegel: Enz III, S. 350.

<sup>521</sup> Hegel: Enz III, S. 350.

<sup>522</sup> Hegel: Enz III, S. 350.

<sup>523</sup> Hegel: VPG, S. 45 ff.

<sup>524</sup> Hegel: VPG, S. 46.

<sup>525</sup> Hegel: VPG, S. 20.

waren die *Heroen der Zeit* in den vergangenen 3000 Jahren mehrheitlich Tyrannen. Für sie hielt gerade die Leugnung jenes individuellen Rechts, das auch Hegel dem Wert jeder höheren Kategorie opfert, die Möglichkeit bereit, eine Despotie der historischen Gewinner zu etablieren. Ein Individuum hingegen, das nicht nach Gründen fragte, um sich gerechtfertigt zu wissen, würde in einer Logik, die noch den ungerechtesten Zustand rechtfertigte, immer den faktisch Mächtigeren zum Opfer fallen. Ein solches Rechtsverständnis gründet auf dem Recht des Stärkeren. Wer aber entscheidet über solche Stärke und wer legitimiert seine Macht? Und wer sollte sich Machtstrukturen widersetzen, die die Macht in den Dienst der Gewalt stellen und den Überlebenskampf zur wahren Tugend erklärt? Nach Hegel würde die Geschichte am Ende selbst Gerechtigkeit walten lassen, weil ihre dialektische Fortsetzung letztlich *Ausgewogenheit* garantiert. Doch ist die Geschichte eine Geschichte von Siegern. Das Weltgericht bleibt dabei von Richtern besetzt, die alle den Sieg davontrugen; sie urteilen über die Besiegten, die sich in einer paradoxen Rechtslage befinden: sie sitzen auf den Anklagebänken parteiischer Gerichtshöfe, um sich dort für ihre historische Unterlegenheit zu rechtfertigen – ohne Aussicht auf Freispruch. Oskar Negt fragt angesichts dieser einseitigen Parteinahme für die historischen Gewinner, die Hegel im Eifer eines weltgeschichtlichen Ermittlungsverfahrens, das am Ende zum sinnvollen, weil zweckhaften Resultat führen soll, jedem Preis opfert: „Wer ist der wirkliche Sieger in der Geschichte? Was bedeuten Niederlagen angesichts von Menschen, die in ihrem politischen Leben Prinzipien der Freiheit und der Selbstachtung als Nährboden ihres gesellschaftlichen Einflusses betrachtet haben?“ Und er hält entgegen: „Wirkliche politische Autorität ist nicht durch die Häufung von Siegen zu erreichen.“<sup>526</sup>

Hegel hingegen ist weniger empfindlich, wenn es um kriegerische Auseinandersetzungen auf dem Schlachtfeld der Geschichte geht, die gerade geistig auch gerne blutig enden dürfen. Erhält die Geschichte ihre maßgebenden Impulse doch gerade durch jene kämpfenden Antagonismen, die schon Heraklit zum Vater aller Dinge erklärte, die nicht nur entwicklungshistorisch, sondern auch begriffsgeschichtlich als Anheizer des Fortschritts gelten. Im Begriff der Geschichte geht es weniger darum, zu dem zu *werden*, was man *ist* (Nietzsche), sondern zu dem zu werden, was man *noch nicht ist*, damit man nicht *bleiben* muss, was man nicht sein will. Doch wo die Geschichte – begrifflich wie historisch – ihre Fortschrittsimpulse einzig über das Herr-Knecht-Schema erhält, wird es immer Herren geben müssen, die den Sklaven ihr Bewusstsein suggerieren. Wo sonst sollten die historischen

---

<sup>526</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 387.

Anreize herkommen und ihren Austragungsort finden? Andernfalls müssten die Herren zu jener Antithese werden, die sich aus den Sklaven erhält; sie müssten sich selbst aufheben und damit auch das Schema beseitigen. Die Dialektik aus Herr und Knecht würde ihr Grundprinzip und ihren Motor verlieren – die Ungleichheit.

In einem weltgeschichtlichen Gerichtsprozess, der dagegen nicht nur geistig geführt würde, hätten die Unterlegenen nur zwei Optionen: Konformismus oder Flucht in eben jene Transzendenz, die Hegel gerade überwinden will. So gilt es fortan, sich den jeweiligen Verhältnissen anzupassen. Die historische Vernunft, die den *Endzweck* bereits kennt, erfordert Geselligkeit und Zerstreuung. Doch ist die Geschichte oftmals nicht gesellig und wenig zerstreut – zumindest nicht für jene, die zu den Verlierern zählen. Wird das letzte Urteil von der Geschichte erlassen und von ihrem Gerichtsdienner, der historischen *Wirksamkeit*, vollstreckt, werden fortan vor allem jene in den Dienst genommen, die an der *Wirksamkeit* zwar mitarbeiten müssen, jedoch keinen Anteil an ihrer *Wirkung* haben. Bequem haben es dann nur die Herren, die sich zurücklehnen und die Sklaven an der Zukunft arbeiten lassen. Denn die „Zukunft“, wie Camus bemerkt, „ist der einzige Besitz, den die Herren den Sklaven gerne zugestehen“<sup>527</sup>. Das Dasein wird folglich in eine Hoffnung getrieben, die zwar eine unbestimmte Zukunft hat, zugleich aber auch im Diesseits der Geschichte realisiert werden kann. In Erwartung der Zukunft, in der das Wirkliche zur Vernunft kommt und dem Bewusstsein seine Freiheit offenbart, ist auch die Gegenwart besser zu ertragen. Die Verhältnisse sind nur ein vorübergehender Zustand. Sie sind Bestandteile einer Welt, die weder vernünftig noch gerecht sein muss, zumal sich das, was vernünftig und gerecht ist, erst später zeigt und in der dialektischen Fortentwicklung der Geschichte bereits von selbst zum Ausgleich kommt. Wo aber alles durch die Geschichte beglichen und berechnet wird, bleibt die *Weltgeschichte* in der Tat das rechtmäßige *Weltgericht*. Sie allein bestimmt den historisch-dialektischen Entwicklungsgang.

Hat man „mit jener phantastischen Methode“, wie Arendt bemerkt, dann aber nicht gerade jede Form der „Unterscheidung ausgemerzt und bereits jenen hegelianischen Trick angewandt, demzufolge ein Begriff sich aus sich selbst heraus in seine eigene Negation zu wandeln beginnt“<sup>528</sup>? Wenn aber all jene Momente beseitigt sind, die dem Individuum im Hier und Jetzt zur Verfügung stehen, um ein gegenwärtiges Urteil zu *begründen*, welches

---

<sup>527</sup> Camus: Der Mensch in der Revolte, a.a.O., S. 220.

<sup>528</sup> Arendt: IWW, S. 102

Kriterium bliebe dann noch übrig, um überhaupt urteilen zu können?<sup>529</sup> Die Beschlüsse blieben einer Geschichte überlassen, die es stets besser wüsste und daher keiner Überzeugungskraft mehr bedürfte. Sie wird sich ihre siegreichen Urteilsvollstrecker wählen, die den Prozess einstimmig und treu begleiten. Die anderen, die daran zweifeln, bleiben für Hegel die Skeptiker und Nihilisten, die ein *unglückliches Bewusstsein* haben, deren „Wahrheit, die nur bis zur Gewißheit selbst, aber nicht des Allgemeinen kommen kann, nur im Negativen und im einzelnen Selbstbewußtsein stehenbleibt“<sup>530</sup>. Und so „kann einer, wenn er schlechterdings ein Skeptiker sein will, nicht überwunden werden [...] sowenig als einer, der an allen Gliedern paralytisch ist, zum Stehen zu bringen ist.“<sup>531</sup> Nach Hegel steht der paralytische Skeptiker, der die Welt unversöhnt anschaut, nicht nur in Widerspruch zu einer Geschichte, die er sich weigert, zu bestätigen; er steht auch in Widerspruch zu sich selbst. Denn eingebettet in die Welt der Geschichte, wird er stets jenen Teil von sich selbst ablehnen müssen, der sich in den Spuren der *Weltgeschichte* wiederfindet; eine Geschichte, die auch ihn erst zu dem macht, was er *an und für sich* ist: ein historischer Gewinner oder ein historischer Verlierer.

Der eingangs zitierte Sinnspruch Lukans, *victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*, nach dem die siegreiche Sache zwar den Göttern, nicht aber Cato gefällt, setzt Arendt an den Anfang des Urteilens, jenes dritten und letzten Teils ihres Spätwerks *Vom Leben des Geistes*, das sie bekanntlich nicht mehr abschließen konnte.<sup>532</sup> Gleichwohl ist in dem Zitat bereits der Kern dessen enthalten, worum es im politischen Urteilen geht: Urteilskraft zeigen nicht die, die sich der Geschichte, dem Schicksal oder dem Erfolg unterstellen, sondern vielmehr jene,

---

<sup>529</sup> Wie beispielsweise das eigene Geschmackempfinden; die Möglichkeit, andere zu überzeugen, ohne zwingend zu beweisen; die Veränderbarkeit des Ausgesagten; die Offenheit des Dialogs etc.

<sup>530</sup> Hegel: VGP II, S. 359.

<sup>531</sup> Hegel: VGP II, S. 359.

<sup>532</sup> Der ‚ungeschriebene‘ letzte Teil der Schrift wurde posthum von Roland Beiner als Essay mit dem Titel *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie* (1982) veröffentlicht. Er basiert auf den Vorlesungsmanuskripten zu Kants Politischer Philosophie, die Arendt 1970 an der New School for Social Research hielt, sowie auf dem Postscriptum, das Arendt dem ersten Teil (*Das Denken*) des Bandes *Vom Leben des Geistes* beigefügt hat. Auf dem Titelblatt dazu fanden sich zwei Motti, die Arendt dem Urteilen wohl als Richtung vorlegen wollte: zum einen der oben zitierte Sinnspruch Lukans; zum anderen ein Vers von Goethes Faust, Zweiter Teil: „Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen, Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen, Stünd’ ich Natur vor Dir, ein Mann allein, da wär’s der Mühe wert, ein Mensch zu sein.“ Arendt: U, S. 6. Oskar Negt interpretiert die Wahl dieses zweiten Mottos insofern sehr treffend, als er in Faust jenen Typus erkennt, dem politische Selbstgesetzgebung und autonome Umgestaltung unserer diesseitigen Welt abgehe, der also von Mächten abhängig bleibe, die er weder zu durchschauen noch zu besiegen vermag. Vgl. Negt: *Der politische Mensch*, a.a.O., S. 388. In diesem Sinne stellt Faust den urteilsunfähigen Anti-Helden dar, der sich von Magie und Zaubersprüchen nicht losmachen kann und damit zugleich seine Fähigkeit verwirkt, sich gegenüber „Verführung und Verführbarkeit“ (Negt) zu behaupten. Arendt hatte einen ähnlichen Typus in ihrem Eichmann-Buch charakterisiert (vgl. Arendt: EJ, S. 56 ff.), wengleich sie in Adolf Eichmann eher den Bürokraten und Biedermann verkörpert sieht, der sich durch außergewöhnliche Beflissenheit, Sorgfältigkeit und „Gedankenlosigkeit“ auszeichnete und nicht einen Abenteurer und Phantasmagorien-Jäger vom Typ Faust.



die sich davon frei machen, die eben auch die andere Seite sehen und sich ein eigenes Urteil bilden. Urteilsfähig bleiben diejenigen, die vor der ‚siegreichen Sache‘ nicht kapitulieren, sondern ihre „Menschenwürde von dem modernen Götzen, der da Geschichte heißt, zurückfordern“<sup>533</sup>, so Arendt. Und so wird man letzten Endes, wie sie folgert „vor der einzigen Alternative stehen, die es hier gibt – entweder sagt man mit Hegel: die Weltgeschichte ist das Weltgericht, und überlässt das letzte Urteil dem Erfolg, oder man besteht mit Kant auf der geistigen Autonomie der Menschen und ihrer Fähigkeit, sich unabhängig davon zu machen, wie die Dinge nun einmal sind oder geworden sind.“<sup>534</sup> In der geistigen Autonomie des Menschen, in seiner Fähigkeit, selbst zu denken und zu urteilen, ohne sich mit den Gegebenheiten zu arrangieren oder sie gedankenlos zu affirmieren, in der Annahme, dies habe ‚so und nicht anders kommen müssen‘, liegen Würde und Vernunft begründet. Arendts kritischer Blick beruft sich auf ein Verständnis von Politik, in dem das Handeln und Urteilen der Bürgerinnen und Bürger im Vordergrund steht, das auf Kommunikation beruht und auf Partizipation setzt. Im Politischen müssen Menschen frei bleiben, in Bezug aufeinander sowie in Bezug auf außerpolitische Einflussgrößen, die bisweilen auch zu anti-politischen Konsequenzen führen. Arendts Sichtweise ist geprägt durch ihre eigenen Erfahrungen mit dem Phänomen ‚Totalitarismus‘, ist sensibilisiert durch politische Bewegungen und Systeme, in denen nicht nur totalitäre Machtmittel eingesetzt wurden, sondern auch Prämissen und ‚Welterklärungen‘ zum Tragen kamen, die auf ‚Totalität‘ setzten.<sup>535</sup> „Der Anspruch auf totale Welterklärung verspricht die totale Erklärung des Vergangenen, totales Sich-Auskennen im Gegenwärtigen und verlässliches Vorhersagen des Zukünftigen“<sup>536</sup>, so Arendt. In ihm wird das Denken schließlich „unabhängig von aller Erfahrung, die ihm selbst dann nichts Neues mitteilen kann, wenn das Mitzuteilende eben erst entstanden ist“<sup>537</sup>. So bleibt es gegenüber dem, was sich faktisch ereignet, unberührt, es emanzipiert sich gewissermaßen von einer gemeinsamen Welt, denn die Prämissen, die es anlegt, entstehen *vor* aller Erfahrung, bevor die Wirklichkeit den Stoff liefert, über den es nachzudenken gilt und der immer wieder neu beurteilt werden muss. Wo sich das Denken und Urteilen nicht mehr auf etwas Neues einlassen kann, wo es also alles aus dem bereits Vorliegenden und Bekannten ableitet, dort verhält es sich steril gegenüber einer sich

---

<sup>533</sup> Arendt: LG I, S. 212.

<sup>534</sup> Arendt: LG I, S. 212.

<sup>535</sup> Den engen Zusammenhang von Arendts wissenschaftlicher Auffassung und ihren eigenen Erfahrungen mit dem Thema Totalitarismus/ totalitäres Denken haben zahlreiche renommierte Arendt-Interpreten wie Jerome Kohn, George Kateb, Nancy Fraser, Wolfgang Heuer u.a., analysiert.

<sup>536</sup> Arendt: EU, S. 964.

<sup>537</sup> Arendt: EU, S. 964.

verändernden Welt; und dort wird es schließlich auch immun gegen andere Ansichten, Meinungen und Perspektiven. Nach Arendt kreist ein solches Denken einzig um sich selbst und beschränkt seinen eigenen Bewegungsprozess auf einen einzigen Punkt, den es der erfahrbaren Wirklichkeit einmal entnommen hat, fortan jedoch als gegebene Prämisse annimmt und dabei gegenüber allem anderen absolut setzt.<sup>538</sup> Wo diese Prämisse jedoch zum Ausgangs- und Endpunkt allen Urteilens und Erwägens wird, dort bleibt das Denken „von Erfahrungen unbeeinflussbar und von der Wirklichkeit unbelehrbar“<sup>539</sup>; und an „die Stelle einer Orientierung in der Welt tritt der Zwang, mit dem man sich selbst zwingt, von dem reißenden Strom übermenschlicher, natürlicher oder geschichtlicher Kräfte mitgerissen zu werden“<sup>540</sup>. Einige dieser Elemente und Tendenzen diagnostiziert Arendt auch in den (geschichts-)philosophischen Annahmen von Hegel und Marx<sup>541</sup>, ohne deren gesamte Philosophie zu diskreditieren oder gar verantwortlich zu machen für die politischen Auswüchse totalitären Denkens. Auch setzt sie deren Denken nicht gleich mit den politischen Ideologien des 20. Jahrhunderts oder den Systemen, die sich ihrer bedienen.

Aber es sind einzelne Aspekte wie die „Ersetzung von Politik durch Geschichte“ und eines „isoliert Zwecke setzenden Menschen, der der Notwendigkeit folgend in die ‚Welt‘ der Anderen einbricht“<sup>542</sup>, die sie im Geschichtsbild des 19. Jahrhunderts identifiziert, gegenüber denen sie gerade die politischen Elemente der Freiheit, des gemeinsamen Handelns und einer autonomen Urteilsfähigkeit geltend machen will. Nach Julia Schulze Wessel ist Arendts Theorie dahingehend von der Hoffnung getragen, dass jeder Mensch immer und zu jeder Zeit die Möglichkeit habe, die wie auch immer geartete Normalität zu durchbrechen und damit etwas Neues in die Welt zu setzen.<sup>543</sup> Nur dort, wo es Freiräume gibt, können neue Impulse entstehen, kann selbst geurteilt und entschieden werden. Solche Freiräume gründen in der Möglichkeit, sich dem scheinbar ‚Unabänderlichen‘ entgegenzustellen: Menschen haben immer die Wahl, sich ‚äußeren Notwendigkeiten‘ zu entziehen und sich gegen gewisse Dinge

---

<sup>538</sup> Arendt: EU, S. 965 ff. Dies führt nach Arendt zu einem Ideologie-geleiteten Denken, das nicht selten ‚wissenschaftlichen‘ Charakter trägt: „Dem, was faktisch geschieht, kommt ideologisches Denken dadurch bei, dass es aus einer als sicher angenommenen Prämisse nun mit absoluter Folgerichtigkeit [...] alles weitere deduziert. Das Deduzieren kann einfach logisch oder auch dialektisch vonstatten gehen; in beiden Fällen handelt es sich um einen gesetzmäßig verlaufenden Argumentationsprozess, der als Prozessdenken imstande sein soll, die Bewegungen der übermenschlichen, natürlichen oder geschichtlichen Prozesse einzusehen. [...] Man könnte sagen, dass es das eigentliche Wesen der Ideologie ist, aus einer Idee eine Prämisse zu machen, aus einer Einsicht in das, was ist, eine Voraussetzung für das, was sich zwangsläufig einsichtig ereignen soll.“ Arendt: EU, S. 965 ff.

<sup>539</sup> Arendt: EU, S. 966.

<sup>540</sup> Arendt: EU, S. 966.

<sup>541</sup> Prägnant herausgearbeitet hat dies Margaret Canovan: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought*, Kap.3 ‚Totalitarian Elements in Marxism‘, a.a.O., S. 63 ff.

<sup>542</sup> Arendt: DT I, S. 102 ff.

<sup>543</sup> Vgl. Schulze Wessel: *Ideologie der Sachlichkeit*, a.a.O., S. 172.

zu entscheiden, die sie selbst für falsch halten. Dies gerade zeigt die Geschichte von oppositionellen Kräften, die es immer gegeben hat, auch dort, wo die Geschichte scheinbar schon das letzte Wort gesprochen hat. Denn der Mensch ist eben nicht nur ein Erleidender äußerer Umstände, sondern auch ein Handelnder, ein Beteiligter an den Umständen. Mag es den Göttern auch weniger gefallen als dem Cato.

### 3. Die Revolte gegen die Tradition

„Der Philosoph glaubt,  
der Wert seiner Philosophie  
liege im Ganzen, im Bau:  
die Nachwelt findet ihn im Stein,  
mit dem er baute.“<sup>544</sup>

Friedrich Nietzsche

Wie Nietzsche so treffsicher sagt, ist es meist nicht das Ganze eines Systems, das von der Nachwelt übernommen und fortgeführt wird – denn Philosophie ist nicht zu allen Zeiten dasselbe, sondern in ihrer jeweiligen Zeit etwas Eigenes. Gleichwohl bleiben die Steine, die den Nachfolgern hinterlassen werden, mit denen sie die Gedanken neu anordnen und andere Systeme auf ihnen bauen können, grundlegend. Sie bilden den Stoff, aus dem sich neue Gedanken weben lassen und stützen zugleich das Fundament, auf dem noch das Vor-Gedachte liegt. In den Steinen ist also bereits das Wesentliche enthalten, das sich die Nachwelt zunutze machen kann – gerade auch dort, wo sie das Gebäude umstürzt oder auf den Kopf stellt.

Wenn also Karl Marx seine historischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Analysen aus der dialektischen Methode Hegels bezieht, so hat er damit nicht den *ganzen* Hegel adaptiert. Aber er hat die Grundlage und Schichtung übernommen, auf der das Hegelsche System steht. So konnten gerade durch den Revolutionär Marx die Hegelschen Ideen historisch modifiziert und in eine neue Zeit überführt werden. Marx hat sie in der sozialen Wirklichkeit verankert und damit auch ein neues Anliegen an Theorie und Wissenschaft formuliert: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt drauf an, sie zu verändern“<sup>545</sup>, so die elfte und letzte These, die er in seinem Notizbuch mit der Aufschrift *ad Feuerbach* besiegelt. Denn dass „Philosophie und die Wahrheit der Philosophen nicht außerhalb der ‚Höhle‘ menschlicher Angelegenheiten, sondern in ihrem Bereich beschlossen liegt“<sup>546</sup>, das gerade hat, Arendt zufolge, Marx erkannt und damit nicht nur den „statischen Essentialismus [...] aristotelisch-platonischer Art“<sup>547</sup>, wie Wolfgang Röd die alte Metaphysik charakterisiert, aufgebrochen und durch einen „dynamischen Essentialismus“<sup>548</sup> im Sinne Hegels ersetzt; er hat zugleich die traditionelle Vorstellung der abendländischen Philosophie

---

<sup>544</sup> Nietzsche: Menschliches, Allzumenschliches II, Irrthum der Philosophen, in: KSA 2, hg. v. Giorgio Colli /azzino Montinari, 2. Aufl., München 1988, S. 466.

<sup>545</sup> Marx über Feuerbach vom Jahre 1845 (11. These), in: Friedrich Engels: Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 9. Aufl., Berlin 1966, S. 92.

<sup>546</sup> Arendt: VZ, Tradition und Neuzeit, S. 23.

<sup>547</sup> Röd: Dialektische Philosophie der Neuzeit, 2. Aufl., München 1986, S. 224.

<sup>548</sup> Röd: Dialektische Philosophie der Neuzeit, a.a.O., S. 224.

zum Einsturz gebracht. Denn was bislang nur betrachtet und schlüssig interpretiert wurde, sollte fortan praktisch nutzbar und materiell sichtbar gemacht werden: es folgte die reale Probe aufs geistige Exempel und zugleich der geistige Beweis für alle materielle Wirklichkeit. So wurde fortan der traditionelle Vorrang der *Theorie* (bislang die höchste Fähigkeit des Menschen) verworfen und stattdessen die *Praxis* zum neuen Maßstab genommen – so wie Marx es vorgibt, wenn er den dialektischen Idealismus Hegels vom Kopf auf die Füße stellt, dem Denken und Interpretieren den Rücken kehrt und sich ganz der Materie zuwendet, um die Welt entsprechend verändern zu können. In der Umkehrung der *Vita contemplativa* zur *Vita activa* konnte nun erstmalig das realisiert werden, was man gemeinhin mit dem Ausspruch ‚Marx habe Hegel vom Kopf auf die Füße gestellt‘ umschreibt.<sup>549</sup> Die Kehrtwendung implizierte den Bruch mit der *vita contemplativa*, an dessen Stelle die *vita activa* tritt. Nicht mehr die Vernunft, sondern das Handeln gilt fortan als der Güter höchstes. Im Tätigsein liegt die herausragende Fähigkeit menschlichen Seins begründet, in ihm kann der Mensch sich seiner selbst *bewusst* werden und sich in seinem Sein *verwirklichen*. Zugleich scheint auch eine neue *Identität von Denken und Sein*, Wahrheit und Wirklichkeit hervorgebracht: die Materie gibt nun vor, was *wirklich* ist und stellt dem Denken damit die *adäquaten* Bedingungen zur Verfügung, damit es sich in das Sein wieder integrieren kann. Aus dem tätigen Tun entsteht der Stoff, der in der Materie verankert liegt, aus dem alles Sein entspringt und aus dem auch das Bewusstsein allen Seins resultiert. Wie sich dieses neue Verhältnis von Theorie und Praxis auf Wissenschaft und Philosophie auswirkte und welche Konsequenzen es für den Bereich des Politischen, für das politische Denken und Handeln, nach sich zog, soll im Folgenden untersucht werden – in Rückkopplung an das politische Denken Hannah Arendts.

---

<sup>549</sup>Arendt hält zu Recht fest, dass die Unterscheidung zwischen Idealismus und Materialismus gerade bei Hegels „ontologische[r] Identität von Materie und Geist“ hinfällig wird, da sie sich in der Methode der Dialektik selbst aufhebt. Marx war demnach „so wenig ein ‚dialektischer Materialist‘ wie Hegel ein ‚dialektischer Idealist‘“ gewesen sei. Vgl. Arendt: VZ, Tradition und Neuzeit, S. 50.

### 3.1 Marx' Umkehr

„Alles gesellschaftliche Leben ist  
wesentlich *praktisch*.  
Alle Mysterien, welche die Theorie zum  
Mystizism[us] veranlassen,  
finden ihre rationelle Lösung  
in der menschlichen Praxis und in dem  
Begreifen dieser Praxis.“<sup>550</sup>

Karl Marx

Marx' *Umkehrung* der Tradition ist deren Vollendung und zugleich ein Verweis zu ihren Anfängen. „Es verhält sich hier“, wie Wolfgang Röd schreibt, „wie mit philosophiegeschichtlichen Zäsuren im allgemeinen, die ja nicht den Zusammenhang der Denkentwicklung schlechthin unterbrechen, ja nur dann als Zäsuren überhaupt begreifbar sind, wenn zugleich das Moment der Kontinuität berücksichtigt wird.“<sup>551</sup>

So verbirgt sich hinter dem *Verwirklichen-Wollen* der Philosophie ein Konzept, das diese Tradition im doppelten Sinne *aufzuheben* scheint: Marx bricht mit ihr, behält jedoch ihr geistiges Instrumentarium bei; er versucht sie zu *überwinden*, sofern er das Erkannte nicht mehr nur Erkenntnis sein lässt, sondern zur Praxis erklärt und damit zum Abschluss bringt; ebenso *bewahrt* er sie *auf*, indem er ihr Erbe logisch weiterführt und mit dem begrifflichen Werkzeug weiterarbeitet, mit dem das Denken der Vergangenheit bereits operierte. Denn es sind die Denkbewegungen Hegels, auf denen die praktischen Erwägungen Marx' fußen: seine *materialistischen* Gangarten kreisen um eben jene geistig-begrifflichen Bewegungsabläufe, die in der dialektischen Methode Hegels ihren Ausgangspunkt finden und von Marx ins Praktische überführt werden.

So folgert Röd, dass das Wesen der Marxschen Zäsur gerade in jener neuen Konzeption von Philosophie gründe, in der zwar die philosophiegeschichtliche Kontinuität mitsamt ihrer bisherigen Ideen nicht abreißen solle, durch die aber diese Ideen einen neuen Stellenwert und damit vielfach einen neuen Sinn erhielten.<sup>552</sup> Dieser neue philosophische Stellenwert und sein entsprechend veränderter Sinn scheint gerade mit jener Abkehr vom rein *kontemplativen* Standpunkt einherzugehen, dem traditionellerweise stets der Vorrang vor aller praktischen Tätigkeit galt – ein Vorrang, durch den sich die Welt gerade nicht sinnvoll und vernünftig verändern ließ.

---

<sup>550</sup> Marx: Thesen über Feuerbach (achte These), in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, a.a.O., S. 317.

<sup>551</sup> Röd: Dialektische Philosophie der Neuzeit, a.a.O., S. 196.

<sup>552</sup> Vgl. Röd: Dialektische Philosophie der Neuzeit, a.a.O., S. 196.

Marx hat die Welt nicht nur anzuschauen und zu interpretieren gesucht, so wie es die Tradition bislang vorgeführt hat. Er hat die Welt umbauen und umgestalten wollen. Aber jede Umgestaltung muss zunächst die Bedingungen erkennen, von denen sie auszugehen hat. Verändern kann man erst dort, wo man anzufangen weiß. So müssen zunächst die Stellschrauben geortet werden, an denen man zu drehen hat. Will man die gesellschaftlichen Verhältnisse umformen und ihre Schiefelage wieder geradebiegen, muss man die Gründe kennen, die zu dieser Lage geführt haben. Insofern leugnet Marx auch „nicht das Denken“, wie Camus schreibt, „er setzt es nur als von der äußeren Wirklichkeit völlig bestimmt voraus.“<sup>553</sup> Denn gerade die Gründe liegen für Marx nicht in der *Vernunft*, sondern in der *Wirklichkeit* beschlossen. Das *Sein* lässt sich nicht aus der *Theorie* ableiten, sondern nur aus der *Praxis*. Alle Wirklichkeit ist materiell bestimmt; sie ist die Ursache und zugleich das Resultat materiellen Seins, wie es sich in der Natur kundtut, wie es innerhalb der Gesellschaft, im praktischen Leben, sichtbar gemacht wird und wie es sich durch die Geschichte schließlich zeitigt. Der Motor der Geschichte setzt sich in den *materiellen* Bedingungen des Seins in Bewegung.

„Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen“, so die ersten Worte im *Manifest der Kommunistischen Partei*, die, wie folgt, schließen, dass „Unterdrücker und Unterdrückte [...] in stetem Gegensatz zueinander [standen], [...] einen ununterbrochenen, bald versteckten, bald offenen Kampf [führten], einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen“<sup>554</sup>.

Die bisherigen Gesellschaften, die Marx historisch-dialektisch nachzeichnet, konstituierten sich unter ihren jeweiligen materiellen Bedingungen – welche ebenso den gesamten politischen und kulturellen Entwicklungsstand einer Gesellschaft beinhalten – und waren wesentlich durch Herrschaftsverhältnisse geprägt, die wiederum Antagonismen hervorriefen und sich schließlich in Klassenkämpfen entluden. Die großen Gesellschaftsformationen stellten die Ur- bzw. Stammesgesellschaft dar, die antike Sklavenhaltergesellschaft, der Feudalismus und der bürgerliche Kapitalismus, welcher schließlich im Kommunismus sein Ende findet. Hier schließt sich der historisch-materialistische<sup>555</sup> Geschichtskreis und kehrt zu

---

<sup>553</sup> Camus: *Der Mensch in der Revolte*, a.a.O., S. 225.

<sup>554</sup> Marx / Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, in: Karl Marx, *Ausgewählte Schriften*, a.a.O., S. 807 ff.

<sup>555</sup> Der sog. Historische Materialismus, auf dem Marx operiert, geht aus von der Hegelschen Geschichtsphilosophie und seinen dialektischen Entwicklungsprozessen, die bei Hegel jedoch – und insofern stellt Marx Hegel auf die Füße – im Wesentlichen idealistischer Natur sind, d.h. geistig hervorgebracht werden und insofern auf Basis des Bewusstseins ablaufen. Marx' materialistische Umwälzung behält die dialektischen

seinen *urgesellschaftlichen* Anfängen zurück – allerdings auf einer weitaus höher entwickelten Stufe. Abgeworfen werden mit ihm auch die patriarchalen Strukturen, die sich seit Beginn des Zivilisationsprozesses fortsetzten und in der bürgerlichen Gesellschaft in Form des kapitalistischen Privateigentums, verhärtet durch seine ideologische Unterfütterung, weiterexistierten. Was dann eintritt, erhält sich als „eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“<sup>556</sup>, so Marx im zweiten Kapitel des *Manifests*. Insofern kann der Kommunismus, so wie Marx ihn prophezeit, durchaus als ein Zustand bezeichnet werden, in dem der Mensch einen wesentlichen Teil seines Menschseins zurückgewinnt. Denn in der kommunistischen Gesellschaft wird nach Jörg Baberowski nicht allein das Privateigentum aufgehoben, sondern mit ihm auch die Entfremdung des Menschen von sich selbst.<sup>557</sup> „Der Mensch“, so Baberowski, „gewinnt die Kontrolle über sein Verhältnis zu anderen Menschen zurück. In der kommunistischen Gesellschaft kann jeder in jedem Zweig des Lebens arbeiten, weil die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt und allen ermöglicht, alles zu tun. Im Überfluß wird die Arbeitsteilung obsolet und die Entfremdung hebt sich auf.“<sup>558</sup> Wenn also die materiellen Bedingungen die Hebel bleiben, um das Bewusstsein der Menschen zu formen und zu ändern, prägen sie letztlich auch Selbstverständnis und Selbstwert des Menschen. Sie bedingen sein Menschsein. Die sozialen Verhältnisse, die bei Marx primär das Politische ausmachen, definieren sich über soziale Ungleichheiten und werden in Gesellschaftskämpfen dialektisch fortgeschrieben. Letztlich ist auch dieser Ansatz bereits von Hegel in der Phänomenologie entwickelt worden<sup>559</sup>; von Marx wird er jedoch ökonomisch modifiziert und politisch ausformuliert. Die revolutionäre Bewegung, die ihren letzten Kampf in der praktischen Wirklichkeit führt, spannt damit den Bogen zu ihrem Ursprung: Die Vernunft kommt erst in ihrer Verwirklichung zur Vernunft, sofern sich das, was an ihr vernünftig ist, erst in ihrer realen Praxis *beweisen* und damit *erkennen* lässt.

Hegel hat die Bedingungen des Denkens bereits materialisiert. Aber bei ihm war das Materielle zugleich etwas Geistiges – und das Geistige war zugleich etwas Stoffliches. So wie die Wirklichkeit erst durch den Geist *wirklich* wird, so wird der Geist erst durch die Wirklichkeit *bewusst*; er wird erst dort Geist, wo er im Bewusstsein seiner Zeit, seiner

---

Bewegungsprozesse bei, modifiziert sie jedoch mit materialistischem Inhalt. Sein Ausgangspunkt bleibt die Materie, d.h. die materiellen und insofern ökonomischen Bedingungen, die wiederum die geschichtlichen Abläufe und gesellschaftlichen Prozesse bestimmen.

<sup>556</sup> Marx / Engels: Manifest der Kommunistischen Partei, in Karl Marx, Ausgewählte Schriften, a.a.O., S. 829.

<sup>557</sup> Vgl. Baberowski: Der Sinn der Geschichte, a.a.O., S. 93.

<sup>558</sup> Baberowski: Der Sinn der Geschichte, a.a.O., S. 93.

<sup>559</sup> Vgl. Hegel: PhG, S. 145 ff.



Geschichte, seiner Bedingungen steht. Sein und Denken bedingen und erklären sich gegenseitig – sie stehen in einem dialektischen Bezug zueinander und münden in die „ontologische Identität von Materie und Geist“<sup>560</sup>, wie Arendt festhält. Marx hingegen will die Tradition hinter sich lassen und radikalisiert das Erbe. Um die rostigen Ketten zu sprengen, muss er die idealistischen Reste, die sich im Denken Hegels noch aufbewahren, beseitigen. So knüpft er die Hegelsche Doppelhelix aus Materie und Geist wieder auf und schnürt einen einzigen Strang daraus: es ist der Strang, der in die Erde eingeflochten ist und Sein wie Denken in sie einwebt. „Doch ist der Materialismus“, wie Camus festhält, „selbst ein doppeldeutiger Begriff. Allein um das Wort zu bilden, muß man schon sagen, daß es auf der Welt etwas mehr als die Materie gibt.“<sup>561</sup> Was nämlich wäre das Sein ohne ein Bewusstsein? Bewusstloses Sein. Aber damit in seinem Sein nicht greifbar – und auch nicht veränderbar. Setzt insofern nicht gerade das Verändern-Wollen voraus, das es zunächst einmal einen *Willen* geben muss, der die Vorlage für die Veränderbarkeit bildet? Und gründet diese Vorlage nicht stets in der *Interpretation* von Wirklichkeit bzw. den Verhältnissen, die das Bewusstsein entsprechend leiten? Insofern muss also auch das Sein zunächst interpretiert werden, damit es überhaupt verändert werden kann. Verlangt man von dieser Interpretation hingegen Verlässlichkeit und Wahrheit, so wie es die Tradition bislang vorgegeben hatte – und Marx stand hier noch ganz unter dem Einfluss dieser Tradition – dann kann es nur *eine* richtige Interpretation geben, die zum *wahren* Handeln führt. So sehr es Marx auch darauf ankommen mag, die Welt zu verändern anstatt sie nur zu interpretieren; auch er wird nicht darum herumkommen, die Welt zunächst einmal zu interpretieren, um sie anschließend verändern zu können. Und je engmaschiger dabei die Interpretationsschemata angelegt werden, desto weniger wird sich an diesem Sein schließlich noch verändern lassen. Die implizite Gebundenheit an das, was Hegel noch die „Arbeit des Begriffs“ nannte, von der er annahm, dass sie alleine imstande sei, „wahre Gedanken und wissenschaftliche Einsicht“<sup>562</sup> hervorzubringen, die er dabei jedoch explizit erst *nach* aller Erfahrung ansetzte, will auch Marx geltend machen. Doch geht es ihm nicht allein um die Wahrheit der Idee, sondern um deren konkrete Verwirklichung. „Das ist der Sinn“, wie Arendt schreibt, „des in sich selbst natürlich philosophischen Entschlusses von Marx, der Philosophie abzuschwören, um die Welt zu verändern und mit ihr die philosophische Vernunft, ‚das Bewußtsein‘ der

---

<sup>560</sup> Arendt: VZ, Tradition und Neuzeit, S. 50.

<sup>561</sup> Camus: Der Mensch in der Revolte, a.a.O., S. 225.

<sup>562</sup> Hegel: PhG, S. 65.

Menschen.“<sup>563</sup> Hegel erblickte die Gesetzmäßigkeit in der Dialektik, die bei ihm noch ausschließlich Methode des Geistes blieb und von der aus es ihm „schwerlich in den Sinn gekommen“ wäre, wie Arendt folgert, „die im Geschichtlichen gefundenen Gesetze anzuwenden und sie als Prinzipien des Handelns zu benutzen“<sup>564</sup>. Marx überführte die Hegelsche Geschichtsphilosophie in eine gesellschaftliche Klassentheorie, die den historischen Fortschritt nicht mehr auf der Ebene des Geistes beginnen lässt, sondern im Bereich der menschlichen Beziehungen und ihrer materiellen Bedingungen.

So verband Marx, Arendt zufolge, den ihm durch Hegel vertrauten Geschichtsbegriff mit der früheren teleologisch-politischen Philosophie, so dass er die von Vico oder Hegel nur erschauten ‚höheren Ziele‘ des geschichtlichen Prozesses in unmittelbar geplante Endzwecke politischen Handelns umdeuten konnte.<sup>565</sup> Arendt sieht in dieser Herangehensweise jedoch die Gefahr, den politischen Menschen, d.h. das handelnde Subjekt, gegen die Objektivität der Geschichte, der Umstände, der Zeitläufte auszuspielen. Denn entscheidend blieb, dass es bei Marx immer der Historiker war, der politisiert wurde, und dies durchaus auf Kosten des handelnden Menschen selbst.<sup>566</sup>

So ließ sich von der Erkenntnis der historischen Folgen die Annahme ableiten, dass die der Geschichte zugrundeliegenden Entwicklungsabläufe nicht nur erkennbar, sondern auch machbar und damit für eine (un)bestimmte Zukunft zu konfigurieren seien. Der vermeintlich gesetzmäßige Entwicklungsgang der Geschichte, auf den der Historiker jedoch erst in seiner theoretischen Rückschau gestoßen ist, nämlich als es ihm darum ging, sich mit einer Vergangenheit auszusöhnen, die bereits hinter ihm lag, sollte nun zu einem notwendigen Zweck handelnden Geschehens überhaupt werden – und damit auch für jenen Bereich gelten, der als Zeitform eigentlich nur der Zukunft gelten kann. Nach Arendt führte Marx‘ Sprung aus der Philosophie in die Politik dazu, dass die Theorien der Dialektik in das Handeln selbst getragen wurden und damit die Politik theoretischer, d.h. abhängiger von dem machten, was wir heute Ideologie nennen würden, als es je zuvor geschehen war.<sup>567</sup> Damit schien fortan jene Utopie realisierbar, deren „Bewegungsgesetze von Hegel in der Dialektik und [...] von Marx als Klassenkampf entdeckt“<sup>568</sup> worden sind. Nicht die praktische Erfahrung war es hier, die dem geistigen Erkennen die Mittel zur Hand gab, sondern die Theorie selbst war es, die der Praxis die Ziele vorsetzte – jedoch entnommen aus den sozialen Verhältnissen ihrer

---

<sup>563</sup> Arendt: VZ, Tradition und Neuzeit, S. 24.

<sup>564</sup> Arendt: VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 97.

<sup>565</sup> Vgl. Arendt: VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 98.

<sup>566</sup> Vgl. Arendt: VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 98.

<sup>567</sup> Arendt: VZ, Tradition und Neuzeit, S. 38.

<sup>568</sup> Arendt: VZ, Geschichte und Politik in der Neuzeit, S. 99.

materiellen Wirklichkeit. Damit hatten sich zwar die Vorzeichen geändert – Hegel lässt die Bewegung im Geiste beginnen, Marx setzt die Bewegung in den sozialen Verhältnissen an –, doch bleibt das Schema das gleiche. Das, was bei Hegel Aufgabe des Geistes war, nämlich sich mit einer Wirklichkeit zu versöhnen, in die auch der Geist gebettet ist und über die er überhaupt erst zu Bewusstsein kommt, wird bei Marx zur Aufgabe des handelnden Menschen, der sich mit seinen materiellen Bedingungen aussöhnt, indem er sie als solche erkennt und entsprechend korrigiert.

So wurde die Geschichte zum eigentlichen Medium der Politik: *politisch handeln* bedeutete fortan, *geschichtlich handeln* – politisch tätig sein wurde gleichgesetzt mit: *Geschichte machen*.

### 3.2 Der Mensch, das gesellschaftliche Tier

Marx' Welt ist nicht mehr die des Geistes, sondern die der materiellen Greifbar- und Begreifbarkeit; der Mensch kann sie schmecken, riechen, fühlen und sehen; und er kann sie erkennen. Als Teil der Natur, zu der er selbst als erkennendes Wesen gehört, kann er sie zugleich steuern und gezielt verändern. Dabei sind es primär die materiellen Bedingungen, die den Menschen begründen; nicht, indem sie ihn ontologisch prädeternieren und ihm ein unveränderliches, überzeitliches Wesen zuschreiben, sondern indem sie ihn gesellschaftlich konstituieren – und damit gerade dem stetigen Wandel freigeben.

So wie sich für Hegel der Mensch vom Tier dadurch unterscheidet, dass er ein Bewusstsein von sich selbst erlangt, indem er sich zunächst negativ gegenüber dem Außen abgrenzt, es darauffolgend als Teil eines umfassenderen Ganzen, in das auch er gebettet ist, begreift und damit jenen Bewusstseinsprozess durchschreitet, den er sich kraft seiner Vernunft selbst erarbeitet, so unterscheidet sich bei Marx der Mensch vom Tier gerade dadurch, dass er nicht nur seine soziale Position über das Äußere erfährt, sondern auch die Bedingungen dieser Verhältnisse selbst schafft: „Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. [...] Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit“<sup>569</sup>, wie Marx schreibt.

Der Mensch bedient die Produktionsmittel, schafft die Produktionsverhältnisse und setzt den Produktionszweck. Er ist vorerst Materie, genauer gesagt, intelligente Materie. Somit existiert

---

<sup>569</sup> Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte (1844), in: Karl Marx / Friedrich Engels: Politische Ökonomie, Studienausgabe in 4 Bänden, Band 2, hg. v. Iring Fetcher, Frankfurt/ M. 1966, S. 81.

er nicht einfach nur *innerhalb* der Natur, sondern bearbeitet, formt und verändert sie zugleich. Als Herr über die Natur, bleibt er auch Herr über sich selbst – sein eigener Schöpfer, ein *createur naturell*, der die Natur und die Geschichte kreiert und damit auch seine *eigene* Natur und Geschichte bestimmt. So vereint sich das *animal rationale* mit dem *animal laborans*, jedoch mit der Betonung auf *laborans* – die Arbeit bleibt des Menschen erste Bestimmung; durch sie wird er hervorgebracht; zugleich bringt er sie selbst hervor. Arendt resümiert:

„Der plötzliche und glänzende Aufstieg der Arbeit von der untersten und verachtetsten Stufe zum Rang der höchstgeschätzten aller Tätigkeiten begann theoretisch damit, daß Locke entdeckte, daß sie die Quelle des Eigentums sei. Der nächste entscheidende Schritt war getan, als Adam Smith in ihr die Quelle des Reichtums ermittelte; und auf den Höhepunkt kam sie in Marx' ‚System der Arbeit‘, wo sie zur Quelle aller Produktivität und zum Ausdruck der Menschlichkeit des Menschen selbst wird. Dabei war von diesen drei nur Marx wirklich an der Arbeit als solcher interessiert [...]“<sup>570</sup>

Das Revolutionäre an diesem Neuentwurf – der Mensch als selbsttätiges Wesen – liegt gerade in der Umkehrung der traditionellen Hierarchie, die innerhalb der *vita activa* und der *vita contemplativa* zum Ausdruck kommt. Dass nämlich die Kontemplation das höchste Gut sei, dies gerade wird von Marx nicht nur bezweifelt, sondern abgelehnt. Es ist eben nicht nur die Vernunft, die den Menschen zu dem macht, was er ist, und ihm auch die Kraft verleiht, aus sich selbst heraus ein anderer zu werden. Es ist das Bewusstsein von Wirklichkeit, d.h. von einer Gesellschaft, die ihn zwar als einen Teil ihrer selbst hervorbringt, an der er zugleich aber auch selbst aktiv Anteil hat und die er insofern permanent mit- und fortgestaltet. In der Arbeit verwirklicht sich der Mensch; es ist die Schnittstelle zwischen Sein und Bewusstsein. Marx weist damit nicht nur den traditionellen Vorrang der Vernunft zurück; er verleiht zugleich auch der *Arbeit*, der gemeinhin niedrigsten, weil tierischsten, menschlichen Betätigung, einen Wert, der ebenso ihren Träger, den Arbeiter selbst, der bislang ganz unten an der Entwicklungsleiter stand, aufwertet<sup>571</sup>: weniger der sinnierende und resümierende, sondern vielmehr der praktische Virtuose bleibt des Lebens Meister. Ihm gehört die Zukunft – die der Politik wie die der Geschichte.

---

<sup>570</sup> Arendt: VA, S. 119 ff.

<sup>571</sup> Das Wort „Arbeit“ bedeutete ursprünglich „schwere, körperliche Anstrengung; Mühe; Plage“. Vgl. Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim<sup>2</sup> u.a. 1989. Damit verbunden war nach Arendt „Anstrengung und Schmerz, [...] eine Verunstaltung des Körpers [...], zu der ein Mensch sich nur unter dem Druck der Armut und des Elends bereifinden konnte“ Arendt: VA, S. 60 ff. Erst mit der Neuzeit veränderte sich die Bedeutung und die Tätigkeit selbst erhielt eine positive Aufwertung: die Umwandlung von knechtischer Arbeit in Abhängigkeit der Natur zum Gedanken „der Selbstschöpfung im Prozeß der Aneignung und Unterwerfung von Natur, in dem der Mensch sich in seinen Produkten vergegenständlicht u. aus der Naturabhängigkeit zu sich selbst befreit [...], vgl. Höffe (Hg.): Lexikon der Ethik, München 1977, S. 12.

Doch gehört ihm auch die Gegenwart? Jene *wahre Welt*, die Platon in der Höhle der menschlichen Angelegenheiten nicht vorfinden konnte und die er folglich jenseits von ihr zu suchen begann? Jene *wahre Wirklichkeit*, die nach Marx doch nur *innerhalb* der Höhle, so verdunkelt sie auch sein mag, gefunden und realisiert werden kann?

Zwar ist die Welt, so wie sie zwischen den Menschen und ihren sozialen Beziehungen entsteht und durch sie fortentwickelt wird, für Marx die einzig *wirkliche*, sofern sie materiell greifbar und fühlbar ist und in ihrer Gegenständlichkeit auch erkannt und verändert werden kann; die einzig *wahre* ist sie aber noch nicht. Denn dazu müsste sie für alle, die an ihr teilhaben, gleichermaßen *wahr* sein. Sie müsste also gerade das zur Entfaltung bringen, was für Marx nicht nur Zweck des Einzelnen, sondern des gesellschaftlichen Ganzen bleibt: eine Wirklichkeit hervorzubringen, so wie sie sich zwischen den Menschen und ihren Beziehungen heraus entwickelt, die eine dem Einzelnen entsprechende Lebensweise folgt. In ihr kann sich der Einzelne als Teil eines gesellschaftlichen Ganzen wiederfinden, innerhalb der sich das Mögliche verwirklicht und zugleich das Individuum selbst verwirklichen kann. Diese Lebensweise entspränge also dem Selbstschöpfungsakt des Arbeiters, der damit zugleich die gesellschaftlichen Verhältnisse neu schöpft. Sofern er aber durch diese Gesellschaft selbst bedingt ist, ließe sich die Selbstschöpfung nur innerhalb von Strukturen realisieren, in denen das Sein dem Bewusstsein entspricht. Wo aber hierbei ansetzen? „Marx begibt sich“, wie Oskar Negt schreibt, „auf die Suche nach jenen Hebeln in der Wirklichkeit, welche die Subjekte bedienen können, um das im gesellschaftlichen Sein angelegte und auf Verwirklichung drängende Sollen damit handhabbar und bewußt zu machen.“<sup>572</sup> Jene Hebel können jedoch nur innerhalb der Verhältnisse selbst liegen, durch die sich Wirklichkeit bildet. Im Bereich des Öffentlich-Politischen sind dies die sozialen Strukturen, die sich bei Marx primär durch Arbeits- bzw. Produktionsverhältnisse konstituieren. Diese Verhältnisse gilt es, bewusst zu machen und der Kritik zu unterziehen, um damit den Kern ihrer Entfremdung offenzulegen. „Die Philosophie von Marx ist“, wie Erich Fromm im Vorwort zu seiner Analyse über *Das Menschenbild bei Marx* schreibt, „wie existentialistisches Denken ein Protest gegen die Entfremdung des Menschen, gegen den Verlust seiner selbst und seine Verwandlung in ein Ding. Diesen Protest erhebt sie gegen die Dehumanisierung und Automatisierung des Menschen, die mit der Entwicklung des westlichen Industrialismus verbunden ist. [...] Marx‘ Philosophie ist eine Protestphilosophie; ein Protest, der getragen ist

---

<sup>572</sup> Negt: Kant und Marx. Ein Epochengespräch, 3. Aufl., Göttingen 2010, S. 46.

vom Glauben an den Menschen, an seine Fähigkeit, sich selbst zu befreien und seine ihm innewohnenden Möglichkeiten zu verwirklichen“<sup>573</sup>.

So wie für Marx die Arbeit die eigentlich menschlichste Tätigkeit des Menschen ist, sofern er sich in ihr verwirklicht und zugleich an der Wirklichkeit mitarbeitet, so hat sie ihn doch – zumindest auf der momentanen Entwicklungsstufe<sup>574</sup> – von sich selbst entfremdet. Diese negative Seite, die Marx in der Arbeit selbst vorfindet und die er für die Lage des Arbeiters als verheerend erachtet, bleibt bei seinem geistigen Vorarbeiter Hegel noch unberücksichtigt. Denn Hegel habe nach Marx nur die „positive Seite der Arbeit“ gesehen, jene „abstrakt geistige“, die sich im Wesen der Arbeit selbst erfasst und damit auch den Menschen „als das sich bewährte Wesen“.<sup>575</sup> Marx hingegen sieht vor allem ihre negative Seite bzw. ihre entfremdete. Denn er schaut mit konsequenterem Blick in die Wirklichkeit und ihre sozialen Verhältnisse; oder anders gesagt: er geht mit einem anderen Interesse an die Philosophie heran.

Nach Marx ist der Mensch wesentlich Naturwesen, genauer gesagt: tätiges Naturwesen. Jene Kräfte (Lebenskräfte), die ihm zum Tätigsein, als dem Tun aller Tage, zur Verfügung stehen, „existieren in ihm als Anlagen und Fähigkeiten, als Triebe“<sup>576</sup>, mit denen er die Natur bearbeitet und die Gesellschaft formt. Doch ist er nicht nur ein sinnlich *wahrnehmendes* Wesen, sondern zugleich auch ein sinnlich *wahrgenommenes* Wesen; er begreift die Welt und wird von ihr zugleich begriffen, festgestellt, festgelegt.

Doch ist es nicht allein der Gegensatz zwischen aktiver Gestaltungskraft und passiver Bedingtheit, zwischen einem Ich, das nach außen drängt und einer Welt, die es dabei hemmt und in sich selbst zurückfallen lässt, welche die Kluft zwischen Ich und Welt erzeugt. Entfremdung tritt erst im Moment der *Bewusstheit* ein. Aber diese Bewusstheit entsteht, anders als bei Descartes, für Marx nicht unabhängig von der Gesellschaft, von dem Milieu, von den sozialen und historischen Bedingungen. Der Mensch hat nicht nur Bewusstsein über

---

<sup>573</sup> Fromm: Das Menschenbild bei Marx, in: Erich Fromm, Gesamtausgabe Band 5, Politik und Sozialistische Gesellschaftskritik, hg. v. Rainer Funk, Stuttgart 1981, S. 337.

<sup>574</sup> Es ist das Zeitalter der Industrialisierung und des technischen Fortschritts; Entwicklungen, die auch Marx begrüßt und denen er, obgleich sie bürgerliche Errungenschaften sind, beipflichtet; zugleich geht mit ihnen Arbeitsteilung, Kapitalakkumulation und die Transformation der ehemaligen Agrarbevölkerung in die moderne Stadtbevölkerung (Stadtflucht) einher, die das dortige Proletariat entstehen lässt und das Kapital, das sich in seinem ständigen Umlauf – gehalten in den Händen weniger – immer weiter aufbläht (Kapitalblase), zum Kristallisationspunkt der politischen Probleme der Moderne werden lässt.

<sup>575</sup> Marx: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, a.a.O., S. 189.

<sup>576</sup> Marx: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, a.a.O., S. 193.

sich selbst, sondern zugleich auch über die anderen. Und diese anderen spiegeln ihn wiederum sein eigenes Selbst zurück. Sie prägen und konfigurieren sein Selbst-Bewusstsein. Der Mensch ist sozial determiniert. Zugleich verursacht er als „menschliches Naturwesen“<sup>577</sup>, das heißt, als Wirklichkeit produzierendes Wesen, seine eigene Bedingtheit. Hieran entzündet sich der Widerspruch, der ihn in die Entfremdung führt, wobei er diesen zugleich überwinden kann, indem er ihn erkennt und die sozialen Verhältnisse in der Wirklichkeit entsprechend *verändert*. In dieser *praktischen* Neukonstruktion von Wirklichkeit, der zunächst eine Dekonstruktion des status quo vorausgehen hat, liegt also Marx' fundamentaler Bruch mit der Tradition. Hegel hätte hierbei auf die Vernunft verwiesen, der diese Arbeit obliegt. Es ist allein der Geist, der die Welt vernunftbar und insofern auch gestaltbar macht. Wie man in die Welt hineinblickt, so blickt sie zurück – wer die Wirklichkeit vernünftig anschaut und die Gesetze der Vernunft in ihr erkennt, dem blickt sie ebenso vernünftig entgegen. Das ist der Moment der Versöhnung. Für Marx ist Wirklichkeit jedoch nicht einfach nur ein Konstrukt der Vernunft, sondern zuvorderst eines der Praxis, vor allem der ökonomischen. Erkennbar ist sie gerade deshalb, weil sie von Menschen *gemacht* ist und von ihnen entsprechend abgeändert werden kann. Die Hegelsche Theorie wird damit auf die Füße gestellt und zugleich auf den Kopf. Es ist eine revolutionäre Wendung, die sich in der Theorie selbst vollzieht.

Wo aber liegen nun die konkreten Hebel, die sich innerhalb der Wirklichkeit ansetzen lassen und die den Menschen die revolutionäre Gestaltungskraft zur Veränderung ihrer eigenen Verhältnisse geben? Marx schreibt:

„In der Produktion wirken die Menschen nicht allein auf die Natur, sondern auch aufeinander. Sie produzieren nur, indem sie auf eine bestimmte Weise zusammenwirken und ihre Tätigkeiten untereinander austauschen. [...] Die Produktionsverhältnisse in ihrer Gesamtheit bilden das, was man die gesellschaftlichen Verhältnisse, die Gesellschaft nennt, und zwar eine Gesellschaft auf bestimmter, geschichtlicher Entwicklungsstufe [...] Die antike Gesellschaft, die feudale Gesellschaft, die bürgerliche Gesellschaft sind solche Gesamtheiten von Produktionsverhältnissen, deren jede zugleich eine besondere Entwicklungsstufe in der Geschichte der Menschheit bezeichnet.“<sup>578</sup>

Marx nennt jenen Machtapparat, der sich in den Händen derer vereint, die die Produktionsverhältnisse als Kapitaleigner lenken und sie mit juristischen und politischen Institutionen festigen, den staatlichen *Überbau*. Er fungiert zwar auf Grundlage der ökonomischen Strukturen, deren Kräfte allein die Arbeiter bereitstellen; sein eigentliches

---

<sup>577</sup> Marx: Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, a.a.O., S. 194.

<sup>578</sup> Marx: Lohnarbeit und Kapital, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, a.a.O., S. 370.

Machtzentrum liegt aber nicht in der realen Basis, jenem Ort, wo die gesellschaftlichen Produktivkräfte verankert liegen, die eine Gesellschaft konstituieren, sondern in der übergeordneten Ebene der politischen, juristischen und bürokratischen, damit letztlich in der *ideologischen* Gewalt, welche die bürgerliche Klasse repräsentiert. „Auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung“, so Marx, „geraten die materiellen Produktivkräfte in Widerspruch mit den vorhandenen Produktionsverhältnissen oder, was nur ein juristischer Ausdruck dafür ist, mit den Eigentumsverhältnissen innerhalb deren sie sich bisher bewegt hatten. Es tritt dann eine Epoche sozialer Revolution ein.“<sup>579</sup> Die Spannungen, welche die materiellen Bedingungen selbst erzeugen, sofern an einem gewissen Punkt der Entwicklung die Produktivkräfte – wie Arbeitskraft, Technik und Ressourcen – nicht mehr mit den Produktionsverhältnissen – wie den Eigentums- und Arbeitsverhältnissen, den darauf beruhenden Herrschaftsbeziehungen und den daran anschließenden Verteilungskriterien – in Einklang stehen und von diesen gehemmt werden, entladen sich letztlich in gesellschaftlichen Umwälzungsprozessen, auf welche dann eine neue Gesellschaftsordnung folgt. Diese Umwälzungen finden in Form von Revolutionen statt. Nach Heinz Bude liegt dem Marxschen Revolutionsbegriff und seiner daraus abgeleiteten Vorstellung von Freiheit, als dem „ontologischen und nicht etwa nur persönlichen Prinzip, wenn es um den ‚Sprung‘ in eine andere Welt geht“ eine endgültige Bestreitung des Bestehenden zugrunde, die auf „die Umstülpung der Welt, so wie sie ist“ zielt. Marx bringt damit, so folgert Bude, „das Mögliche gegen das Wirkliche in Anschlag, aber nicht nur in Gedanken, sondern auch in Worten und Taten.“<sup>580</sup>

Das *Mögliche*, das Marx dem *Wirklichen* entgegenstellt, muss jedoch bereits im *Wirklichen*, d.h. in der materiellen Konfiguration der realen gesellschaftlichen Verhältnisse verankert liegen, um irgendwann auch verwirklicht werden zu können. Denn Marx geht es nicht nur um die kritische Offenlegung des Bestehenden, sondern insbesondere um deren gesellschaftliche Umsetzung. Aufgabe der Philosophie muss es also sein, so Arendt in Bezug auf Marx, „sie in der Politik zu ‚verwirklichen‘ [...] und der Philosophie abzuschwören, um die ‚Welt zu verändern‘ und mit ihr die philosophierende Vernunft“<sup>581</sup>.

Mit dieser Umkehrung der traditionellen Annahmen scheint Marx gleich mehrere Stränge miteinander zu verbinden: Seine materialistisch-historischen Entwicklungsgesetze entnimmt er der Hegelschen Dialektik, kehrt jedoch das, was bei Hegel noch Bewegung des Geistes

---

<sup>579</sup> Marx: Vorwort zur „Kritik der politischen Ökonomie“, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, a.a.O., S. 426.

<sup>580</sup> Bude: Wie weiter mit Karl Marx?, Hamburg 2008, S. 38 ff.

<sup>581</sup> Arendt: VZ, Tradition und die Neuzeit, S. 24.



bleibt – nämlich die Entwicklung des Begriffs aus seinen eigenen Anlagen heraus – in die Welt und ihre materiellen Verhältnisse um. Nicht die menschliche Vernunft ist es für Marx, die die Widersprüche erzeugt, sondern die Materie – Natur, Gesellschaft, Geschichte – ist es, die ihre eigenen Widersprüche produziert; sie *produziert* damit nicht nur ständig Neues, Verändertes, Umgewandeltes; sie *reproduziert* sich damit auch selbst in immer höher- und weiterentwickelten Stufen und garantiert durch ihr ständiges Werden letztlich ihr beständiges Sein, d.h. ihr eigenes Fortbestehen. Hier gilt es also anzusetzen, um den revolutionären Neuentwurf zu gestalten. In dieser materialistisch-dialektischen Modifizierung trägt der Jungrevolutionär Marx bereits dem späteren Historiker und Nationalökonomien Marx Rechnung: seine Thesen kehren der traditionellen Philosophie den Rücken, nehmen die Materie zum Ausgangs- und Eingangspunkt und bedienen sich der konkreten Umstände der Zeit. Denn Marx folgt, wie Heinz Bude festhält,

„dem neuen Revolutionsbegriff der Französischen Revolution mit seinen drei Elementen. [...] erstens [als] eine regenerative Staatsumwälzung, welche das System der politischen Repräsentation umwirft; [...] zweitens als gewalttätiger Ausdruck des souveränen Volkes, das sich in diesem Akt als Ursprung aller legitimen Gewalt setzt; [...] drittens [als]... Beginn einer in Gedanken erfassten neuen Ära, die ein bisher unbekanntes Kapitel der Geschichte aufschlägt.“<sup>582</sup>

Die Marxsche *Geschichts- und Gesellschaftstheorie*, die wesentlich dem Erfahrungshintergrund der Französischen Revolution entspringt, ist jedoch ohne ihre *philosophische* Herkunft, den dialektischen Bewegungsgesetzen, die er bei Hegel findet, ebenso undenkbar wie ohne ihre *ökonomische* Grundlage, die er den klassischen Lehren der Nationalökonomie entnimmt; so vor allem von Adam Smith die Theorie der Arbeitsteilung, die aller gesellschaftlichen Produktivität und Produktionssteigerung zugrunde liegt<sup>583</sup>, und von David Ricardo die Werttheorie, die dieser noch primär an den *Gebrauchswert* des hergestellten Produktes koppelt und die Marx um die Dimension des *Tauschwertes* erweitert, an der sich zugleich auch seine ökonomische Kritik<sup>584</sup> entzündet: hier entsteht der eigentliche *Entfremdungscharakter*. Denn der getauschte Wert hat sich (mit zunehmendem Warenaustausch und den daran gekoppelten gesellschaftlichen Abhängigkeitsverhältnissen) immer weiter vom ursprünglichen Gebrauchswert entfernt. Wo aber der getauschte Wert in

---

<sup>582</sup> Bude: Wie weiter mit Karl Marx?, a.a.O., S. 39.

<sup>583</sup> In „Zur Kritik der Nationalökonomie“ zitiert Marx Adam Smith wie folgt: „Die Teilung der Arbeit verdankt nicht der menschlichen Weisheit ihren Ursprung. Sie ist die notwendige, langsame und stufenweise Konsequenz des Hangs zum Austausch und des wechselseitigen Verschacherns der Produkte.“, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, a.a.O., S. 168.

<sup>584</sup> Vgl. Marx: Das Kapital, Buch I. Der Produktionsprozess des Kapitals, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, a.a.O., S. 430 ff.

keinem Verhältnis zum Gebrauchswert mehr steht, dort entfremdet sich der Wert vom Produkt, damit auch der Produzent (Arbeiter) vom hergestellten Gegenstand bzw. seiner investierten Arbeitskraft. In der entwickelten kapitalistischen Produktions- und Warengesellschaft verkaufen die Arbeiter ihre Ware – in Form von Arbeitskraft – und bekommen einen Tauschwert dafür. Doch dieser getauschte Wert gibt die Arbeitszeit und Arbeitskraft nicht adäquat wieder. Je geringer der Tauschwert, desto höher die Rendite für den Abnehmer, desto größer der Mehrwert, der dem Kapitaleigner bleibt, desto mächtiger sein Einfluss, mit dem er die Produktionsverhältnisse und mit ihnen den Austausch steuern kann, desto elender die Lage, in die der Arbeiter dabei gerät. Ein Ausweg kann nur gefunden werden, wo der Wert dem Arbeiter selbst gehört, wo er über sein Produkt, seine Tätigkeit, folglich auch über sich selbst frei verfügen kann. Dies wäre einerseits die schlüssige Antwort auf die gesellschaftliche Entfremdungslogik. Andererseits könnte der Arbeiter auch in freier Selbstverfügung nicht völlig autonom arbeiten, leben, denken und handeln. Er ist nicht Robinson Crusoe, sondern lebt mit anderen und bleibt an ihr Mitsein gebunden. Den ‚Wert‘ seiner Arbeit kann er nicht unabhängig von ihnen definieren. So steht der Arbeiter nicht nur seinem Produkt gegenüber, sondern auch jenen sozialen Faktoren, die über den Wert seines Produkts bzw. seines Tätigseins innerhalb eines Netzwerks sozialer Interaktion mitentscheiden. Menschen produzieren nicht nur Güter und stellen Gegenstände her, deren Wert sich über die Ware selbst definiert, sondern produzieren vielmehr Waren und Dienstleistungen, deren Wert sich über den gesellschaftlichen Austausch bestimmt.<sup>585</sup> Marx hingegen, so Arendts Einwand, habe versucht, den Wert der Ware primär von der *Arbeit selbst* her, d.h. von der Arbeitszeit, welche nichts anderes als verkaufte und investierte Arbeitskraft sei, und *nicht* von ihrem Marktwert, d.h. ihrem *Tauschwert* her zu bestimmen.<sup>586</sup> Damit habe er implizit gerade das geleugnet, was ihm der eigentliche Ausgangspunkt seiner ökonomischen Theorie war: das Zwischen „als eines berechtigten Raumes, in dem sich Produzenten treffen und austauschen“ und das ihm insofern „sekundär gegenüber der Sphäre der Produktion“<sup>587</sup> ist, die sich für ihn ursprünglich als ein Ort darstellt, in dem der Hersteller nur mit sich und seinem Objekt beschäftigt ist – völlig unabhängig von der Welt und ihrer Einflüsse. Marx hege damit, so Arendt, „die heimliche Überzeugung, dass nur der

---

<sup>585</sup> Auf einer ganz anderen Ebene, nämlich auf der der geistigen Entwicklung und Versöhnung mit dem Wirklichen, entfaltet Hegel seinen Begriff der Anerkennung. Denn jedes Sein findet erst über das Andere zu seiner wahren Identität: konfliktreich, steil und mühsam, in ständiger Annäherung und Abgrenzung. Aber dieser Weg ist notwendig, um das Sein zu entwickeln, zu vervollkommen, zu verdichten. Es ist der Weg, der letztlich zu einem Sein führt, das seine eigene Beschaffenheit erkennt und diese innerhalb der Wirklichkeit entfaltet. Hieraus erwächst eine Versöhnung, die zu einem Sein führt, das an und für sich zugleich ist.

<sup>586</sup> Vgl. Arendt: DT I, S. 267.

<sup>587</sup> Arendt: DT I, S. 267.

Gebrauchswert es an Ursprünglichkeit mit dem Produktionswert aufnehmen kann. Vorschweben tut ihm als Ideal immer der Mensch, der selbst produziert und selbst verbraucht, also unabhängig ist. Der Verbrauch findet im gleichen Subjekt-Raum statt wie die Produktion.<sup>588</sup>

Für Arendt ist Politik gerade nicht die Sphäre des (isolierten) Herstellens, nicht der Ort, wo Menschen als Arbeitstiere ihren Job verrichten oder als ‚Erzeuger‘ Objekte nach bestimmten (vorher festgelegten) Maßgaben anfertigen, sondern der Ort gemeinsamen Sprechens und Handelns, wozu es immer einer Pluralität von Menschen bedarf.<sup>589</sup> Im Handeln hat es der Mensch also weder nur mit sich selbst zu tun, noch mit Objekten, die er anfertigt, sondern mit anderen Menschen, die einander nicht gleichen, die sich einander erst vermitteln müssen, um gemeinsame Interessen zu generieren und dadurch eine gemeinsame Bühne (öffentlich-politische Welt) zu konstituieren. Arendts (politischer) Handlungsbegriff lässt sich also weder subjektiv noch objektiv herleiten, sondern erhält sich aus dem Moment der Intersubjektivität. Insofern ist auch ihre Kritik am Modell des Herstellens und Zwecke-Setzens zu fassen: „Innerhalb der Geschichte [wie der Politik] gibt es keine letzten Zwecke, um derentwillen ich frei über Mittel verfügen könnte“, so Arendt, „weil innerhalb politischen wie allen menschlichen Handelns ich niemals mit der gleichen Gewissheit weiß, was ich tue, wie wenn ich einen Gegenstand herstelle. Sollte es ein Ziel der Geschichte geben, so könnten sterbliche Menschen es nicht kennen, weil keiner von ihnen es je erleben wird.“<sup>590</sup> Dadurch ist im Handeln immer „ein Element des Unvorhersehbaren und Unübersehbaren“<sup>591</sup> enthalten, was die abendländische Tradition politischen Denkens kannte<sup>592</sup> und das Handeln „in den sinnlosen Bereich des Akzidentiellen“<sup>593</sup> verwies. Doch gerade das Element des Unvorhersehbaren und Akzidentiellen erhält die Freiheit und Spontaneität des Handelns als Grundbedingung für Politik. Arendts Anliegen zielt also auf eine politische Gestaltungsmacht, die der Mensch nur dort entfalten kann, wo er sich als handelndes Subjekt begreift, wo er sich mit anderen in einer Sphäre der Freiheit und Gleichheit (im Sinne der Gleichrangigkeit) befindet und wo er sich von den ökonomischen Kriterien des Marktes

---

<sup>588</sup> Arendt: DT I, S. 267.

<sup>589</sup> Vgl. hierzu auch die Unterscheidung von Arbeiten, Herstellen und Handeln, in: Arendt: VA, S. 16 ff.

<sup>590</sup> Arendt: IG, S. 233.

<sup>591</sup> Arendt: IG, S. 233.

<sup>592</sup> Und daher die Kontemplation bzw. das philosophische Leben stets höher setzte als die Praxis. Vgl. Arendt: IG, S. 233 ff. Das Verhältnis wurde von Marx zwar umgekehrt, jedoch habe er politisches Handeln durch Herstellen und ‚Geschichte-Machen‘ ersetzt, das animal rationale durch das animal laborans, vgl. Arendt: VZ, Tradition und Neuzeit, S. 23 ff.

<sup>593</sup> Arendt: S, S. 35.

befreit.<sup>594</sup> Denn die Ökonomie ist gerade nicht die Sphäre der Freiheit und Gleichheit, wie im Folgenden noch zu zeigen ist, und etabliert auch keine zwischenmenschlichen Bezüge. Im Bereich der Ökonomie geht es primär nicht um die Personen, die sich einander vermitteln und aufeinander beziehen müssen, sondern um die Waren, die sie austauschen und die Erträge, die sie erzeugen. Die Beziehung ist also rein objekthaft. Und dies führe, wie Paolo Flores d' Arcais attestiert, keineswegs zu wachsender Emanzipation, sondern zu wachsender Entfremdung.<sup>595</sup> In diesem Sinne untersucht Arendt zum einen die Ursprünge des Politischen, die Polis als Raum des Öffentlichen gegenüber dem Privaten, dem ‚oikos‘; zum anderen nimmt sie eine dezidierte Unterscheidung zwischen dem Politischen und dem Gesellschaftlichen vor – eine Unterscheidung, die seit Beginn der Neuzeit und seit Entstehen der modernen (Massen)Gesellschaft zunehmend verschwommen ist und die möglicherweise gerade aus diesem Grund in der Arendt-Rezeption sehr viel Unverständnis hervorgerufen hat.<sup>596</sup> Gegenüber den zahlreichen Kritikern dieser Vorgehensweise kann, politisch gesprochen, mit Paolo Flores d' Arcais festgehalten werden, dass gerade dort, wo die Grenzen zwischen Öffentlichem und Privatem hinfällig werden, wo sie unscharf und schließlich abgeschafft werden, die Entfremdung ihren Siegeszug feiert, da die Politik zu einer privaten Aktivität wird, zu einem Beruf unter anderen, eben zu einer Teilgliederung der Gesellschaft.<sup>597</sup> Methodisch lässt sich zu Arendts Vorgehen mit Seyla Benhabib sagen, dass das Hauptziel jeder Sozialforschung das Verstehen sozialen Handelns beinhalte und dass hierfür ‚Idealtypen‘ (im Sinne Max Webers) sowie begriffliche Modelle unabdingbar sind.<sup>598</sup>

---

<sup>594</sup> Etwas weniger überspitzt ließe sich sagen, dass es darum geht, sich des zunehmenden Einflusses der Ökonomie zunächst einmal bewusst zu werden, um die Grenzen der Ökonomie (wie die der Politik) neu zu definieren und politisch handlungsfähig zu bleiben. Dies würde politisch emanzipativ wirken.

<sup>595</sup> Flores d' Arcais: *Libertärer Existentialismus*, a.a.O., S. 43.

<sup>596</sup> Die Kommentierungen in der Arendt-Forschung sind zahlreich. Die Kritik an der „Kritik“, d.h. an ihrer (bewussten) Trennung setzen bereits sehr früh ein: so kritisierte Jürgen Habermas bereits 1979 Arendts Verhaftung in der „historischen und begrifflichen Konstellation des aristotelischen Denkens“, die es unmöglich mache, eine moderne „Handlungstheorie“ aus ihr abzuleiten. Vgl. Habermas: *Hannah Arendts Begriff der Macht*, in: *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, hg. v. Adelbert Reif, Wien 1979, S. 287 ff. Es sei erwähnt, dass Habermas seine spätere Theorie des kommunikativen Handelns (1981) auf zentrale Thesen Arendts stützt, wenngleich er deren Einfluss auf sein Denken eher implizit denn explizit formulierte. Arendt hat sich mit den kritischen Einwänden immer wieder auseinandergesetzt und ihre „Methode“ zu klären gesucht. Insbesondere nach Erscheinen der *Vita activa* (1958) sowie in ihrem Buch *Über die Revolution* (1963), in der sie den Freiheitsaspekt der Amerikanischen Revolution hervorhebt, gerade weil sie nicht primär um die „soziale Frage“ zentriert war. Trotz dieser Klärungsversuche bleibt die Arendt-Forschung diesbezüglich ambivalent. Nach wie vor überwiegen die Kritiker, für die das Politische vom Gesellschaftlichen und damit von seinen sozialen Implikationen nicht zu trennen ist, für die Arendts Weg letztlich in einen „Manichäismus“ führe (vgl. Karlfriedrich Herb, in: *Die republikanische Klaustrophobie – Politischer Raum bei Hannah Arendt*, in: *Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt*, hg. v. Herb et al., Frankfurt/M. 2014, S. 35); oder gar einem „apolitischen Begriff des Politischen“ erliege. Vgl. Otfried Höffe: *Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt*, in: *Die Zukunft des Politischen*, hg. v. Peter Kemper, Frankfurt/ M. 1993, S. 32.

<sup>597</sup> Vgl. Flores d' Arcais: *Libertärer Existentialismus*, a.a.O., S. 43.

<sup>598</sup> Vgl. Benhabib: *Hannah Arendt*, a.a.O., S. 211.

Zwar „sind die soziale Wirklichkeit und die sozialen Prozesse stets komplexer als unsere Kategorien“, so Benhabib, „aber das ist kein Argument dagegen, Unterscheidungen zu machen“<sup>599</sup>. Denn Unterschiede können ja erst dort sichtbar werden, wo sich nicht alles gleich bleibt; wo also Phänomene und Begriffe, die auf sie verweisen, voneinander getrennt werden und wo die originäre Qualität dieser Phänomene wieder zum Vorschein kommt. In diesem Sinne versucht Arendt den Bereich des Politischen ‚freizulegen‘ und seine ökonomischen Überlagerungen zu lösen – nicht, um Kurs auf die Antike zu nehmen oder die Ökonomie vollends zur Privatsache zu erklären (wie es einige Libertarians fordern), sondern um der Moderne ihre Fallstricke und zugleich ihre Handlungspotentiale aufzuzeigen.<sup>600</sup>

### 3.3 Der Raum der Freiheit: Arendt vs. Marx

Vor dem Hintergrund der griechischen *Polis*<sup>601</sup>, in der sich erstmals ein demokratisches und partizipatorisches Verständnis von Politik ausbildete, ermittelt Arendt den Bereich des Politischen als den *Raum der Freiheit*. „Was das Zusammenleben der Menschen in der Polis auszeichnet [...] war die Freiheit“, so ihr Befund, denn „Frei-Sein und in-einer-Polis-Leben waren in gewissem Sinne ein und dasselbe“.<sup>602</sup> Im Politischen waren die Bürger nicht nur *frei* von den Zwängen, denen sie im Privaten verhaftet blieben und die zum Leben *notwendigerweise* dazugehörten.<sup>603</sup> Sie waren auch *befreit* von der Herrschaft, die innerhalb des Haushaltes verübt wurde und deren Gewaltmonopol allein der Hausherr (*pater familias*)

---

<sup>599</sup> Benhabib: Hannah Arendt, a.a.O., S. 211.

<sup>600</sup> Methodisch erinnert das ‚Freilegen‘ und ‚Abtragen‘ an das, was Heidegger unter dem Begriff der ‚Destruktion‘ versteht: die „Auflockerung der verhärteten Tradition“ sowie die „Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen“, damit unter den Oberflächenphänomenen die „ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden“ wieder aufgedeckt werden können. In diesem Sinne verhält sich die Destruktion sowohl negativ wie auch positiv: Negativ insofern, als ihre „Kritik [...] das ‚Heute‘ und die herrschende Behandlungsart der Geschichte“ betrifft, wobei darin zugleich ihre positive Funktion zum Tragen kommt, nämlich die Tradition „in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren Grenzen ab[zu]stecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind.“ Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1979, S. 21 ff. Ein solches „Grenzen abstecken“ erinnert natürlich an Kants kritisches Unternehmen, das negativ ja auch nur insofern verfährt, als es das Gegebene (mag es faktisch, historisch oder metaphysisch legitimiert sein) zerlegt und auf seinen eigentlichen Bestand hin prüft. Es verfährt damit mittelbar positiv, da es die Phänomene von ihren ‚Verfärbungen‘ reinigt und ihre zugrundeliegenden Annahmen freilegt. Heideggers ‚Destruktion‘ fügt dem ‚kritischen Unternehmen‘ jedoch noch die zeitliche Komponente bei, d.h. er untersucht das ‚Sein‘ in seiner Zeitlichkeit und entblättert damit dessen ontologische Tradition.

<sup>601</sup>Die Polis bezeichnet jenen antiken Stadt-Staat, der vom 5.-3. Jhd. v. Chr. in Griechenland entstand und in Athen unter Perikles (490-420 v. Chr.) zur vollen Blüte ausreifte. Von der *polis* leitet sich nicht nur unser heutiges Wort für *Politik* ab, sondern sie gilt bis heute als Musterbeispiel eines demokratischen Gemeinwesens, vgl. Karl Vorländer: *Demokratie. Geschichte – Formen – Theorien*, München 2003, S. 14.

<sup>602</sup>Arendt: WP, S. 38.

<sup>603</sup>Worunter die biologischen Funktionen der Nahrungsaufnahme, der Fortpflanzung, des Schlafs etc. fallen.

innehatte.<sup>604</sup> Arendt hält hierzu fest: „Die Notwendigkeit, deren alle Sterblichen unterworfen sind, rechtfertigt die Gewalt; gewaltsam befreien sich Menschen von der Notwendigkeit, die das Leben auf sie legt, für die Freiheit der Welt.“<sup>605</sup> Freiheit konnte sich also nur dort etablieren, wo die Bürger einander ebenbürtig waren und wo es keine private, d.h. dem *oikos* entspringende, Ungleichheit gab. Hier war es ihnen möglich, zwei grundlegend *politische* Tätigkeiten auszuüben: einerseits das gemeinsame *Sprechen* über Dinge, die alle, sofern sie der Polis angehörten, gleichermaßen angingen und andererseits das gemeinsame *Handeln* innerhalb eines Raumes, den es gemeinsam zu gestalten galt. Sprechen und Handeln waren politische Grundtätigkeiten, die im Privaten nicht ausgebildet werden konnten, da der Bereich des Haushalts, aus dem sich später der Begriff der Ökonomie<sup>606</sup> ableitete, um das Verrichten und Bewerkstelligen lebensnotweniger Aufgaben zentriert war, nicht um diskursiven Austausch und Interessenartikulation.<sup>607</sup> Politisch betätigen konnten sich dagegen nur jene, die bereits von den Zwängen des *oikos*, entbunden waren, weil der Privathaushalt größtenteils von Sklaven bewirtschaftet wurde. Die Polisbürger hatten somit nicht nur entsprechend viel Zeit, sondern auch die notwendige materielle Unabhängigkeit, um sich frei von privaten Existenzsorgen öffentlichen Interessen zuzuwenden.

Für die Griechen lag im privaten Aufbruch in den Raum der Polis (als Ausbruch aus der häuslichen Enge und Notdurft) nicht nur der *Sinn von Politik* beschlossen, sondern auch der eines menschenwürdigen Lebens. Und was „die Bewohner der Polis betrifft“, so Arendt, „existiert[e] für sie das Leben innerhalb des Haushaltsbereichs lediglich um des ‚Gut-Lebens‘ in der Polis willen“.<sup>608</sup> In diesem Sinne war die politische Freiheit ein öffentliches Gut, ein Selbstzweck, der nicht als Mittel für Zwecke, die erst im Privaten opportun wurden, verstanden wurde.

Doch gilt dies auch noch für die moderne Gesellschaft und ihre völlig andersartige Auffassung und Ausrichtung von Politik? Beschäftigt sich Politik heute nicht primär mit der Verwaltung, Verwertung und Befriedigung von Lebensnotwendigkeiten<sup>609</sup>, also mit Dingen, die das Leben zwar absichern (sollen), darüber hinaus aber kaum Interessen generieren, die

---

<sup>604</sup>Vgl. Arendt: „Innerhalb des Haushaltsbereichs konnte es also Freiheit überhaupt nicht geben, auch nicht für den Herrn des Hauses, der als frei nur galt, weil es ihm freistand, sein Haus zu verlassen und sich in den politischen Raum zu begeben, wo er unter seinesgleichen war.“ VA, S. 42.

<sup>605</sup> Arendt: VA, S. 41.

<sup>606</sup>*Ökonomie*, ursprünglich: *Oikonomie*: das Haushaltswesen bzw. die Hausverwaltung, von griech.: *oikos*: das Haus, *nomos*: die Herrschaft, das Gesetz.

<sup>607</sup>Diejenigen, die nicht der Polis angehörten (Sklaven, Frauen, Barbaren), blieben für die Griechen ohne Sprache (*aneu logou*), weil ihr Leben außerhalb des Politischen blieb, d.h. außerhalb jenes Bereiches, der sich zuvorderst über die Sprache konstituiert.

<sup>608</sup>Arendt: VA, S. 41.

<sup>609</sup>Soziale Absicherung, innere Sicherheit, Verteidigung gegen innere und äußere Feinde etc.

das Leben jenseits materieller Prämissen sinnvoll und lebenswert machen. Und haben sich die Relationen dann nicht gerade insoweit verschoben, als das Ökonomische – das, was den Griechen als eigentlich a- bzw. präpolitisch galt – zur politischen Angelegenheit par excellence erhoben wurde und damit in einen Bereich gefallen ist, der – zumindest nach antikem Verständnis –, die Politik in ihrer eigentlichen Gestaltungskraft begrenzt?<sup>610</sup> Denn politische Gestaltungsmöglichkeiten verringern sich, je mehr sie von ökonomischen Bedürfnissen überlagert werden. Und wo, wie Arendt schreibt, „Politik nur eine Funktion der Gesellschaft ist“ und „Handeln, Sprechen und Denken primär den Überbau sozialer Interessen bilden“<sup>611</sup>, dort kann eine politische Gemeinschaft den ‚lebensnotwendigen‘, d.h. dem privaten Existenzbereich entspringenden, Zwecken kaum noch etwas entgegensetzen, um die Welt so zu verändern, wie Marx es schließlich von ihr fordert.

Nach Arendt wurzelt der „monolithische Charakter der Gesellschaft“ in seinem expansiven Drang sich auszuweiten und alle Bereiche des Öffentlichen wie des Privaten zu durchdringen in der Reduzierung des Menschen innerhalb des Politischen zur „Einheit des Menschengeschlechts“.<sup>612</sup> Diese vereinheitlichte Definition des Menschen zu einer universalen Spezies, in der scheinbar alle dieselben Bedürfnisse, Vorstellungen und Ziele haben, ist nicht erst durch den kommunistischen Terminus schlagkräftig geworden.<sup>613</sup> Die *Einheit des Menschengeschlechts*, wie sie auch von den monotheistischen Religionen vertreten wird, hat ihre Wurzeln in der privaten Organisationsform, in der sich, so Arendt, alle Zugehörige wie „Glieder einer großen Familie verhalten“ und in der „das gemeinsame Interesse und die einstimmige Meinung“ von „der despotischen Macht des

---

<sup>610</sup>Die primäre Qualität des Politischen gründet nach Arendt in der Möglichkeit des Handelns. Handeln kann jedoch nur dort stattfinden, wo der Mensch sich wirklich frei und ohne die Bedingungen, die das Leben ihm im Haushalt auferlegt, unter Seinesgleichen bewegen kann. Das *Gleichheitsverständnis* der Antike unterscheidet sich dabei jedoch fundamental von jener *Egalität*, die das moderne Rechts- und Gerechtigkeitsverständnis kennzeichnet und an dem auch Marx sich orientiert. Die *Gleichen*, griech.: ομοιοι, waren in der antiken Polis die einander *Ebenbürtigen*. Vgl. Arendt: VA, S. 53, d.h. diejenigen, die innerhalb des Politischen dieselben Voraussetzungen mitbrachten und denselben Voraussetzungen unterstanden. In der Polis war man gleichermaßen *befreit von* der hierarchischen Struktur des *Privaten*, griech.: ουκος, durchzieht, und daher *frei zu handeln*. Weder meinten die Griechen damit, dass die Menschen die *Gleichen* sein müssten, damit sie politisch tätig sein können – das Gegenteil war der Fall –, noch, dass sich die Menschen konformistisch verhalten müssten, damit das Zusammenleben gelingen kann. Konformität war den Griechen weder bekannt noch galt es als Kriterium für das öffentliche Handeln. Der Begriff taucht zum ersten Mal bei den Römern auf: lat. *conformis*, bezeichnete die „gleichförmige, ähnliche“ Haltung, die innerhalb einer Gruppe, Einheit etc. existierte. Später wurde es ins Englische übertragen: *conformists* waren die Anhänger der engl. Staatskirche, die sich um die Anpassung der Geisteshaltung innerhalb der (Glaubens)Gemeinschaft der anglikanischen Kirche bemühten. Vgl. Duden Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, a.a.O., S. 370.

<sup>611</sup>Arendt: VA, S. 43.

<sup>612</sup> Arendt: VA, S. 58.

<sup>613</sup> Wobei die *Vereinigung der Proletarier aller Länder* nicht zum *Absterben des Staates* oder seiner Klassen führte und die Verwirklichung politischer Freiheit gewährte, sondern letztlich in die Sterilität einer Gesellschaftsform mündete, in der es in der Tat nur noch *ein* Interesse und *eine* Ansicht zu geben schien.

Familienoberhaupt“ repräsentiert wird.<sup>614</sup> Das primäre Kennzeichen des Haushalts bleibt dabei die Tatsache, dass jedes Mitglied schon durch Geburt Teilnehmer und Teilhaber am häuslichen Funktionsprozess ist. Menschliche Identität innerhalb der Familie definiert sich nicht über politische Faktoren, sondern über biologische. Politisch und damit kulturprägend werden sie erst dort, wo sie ins Öffentliche übertragen werden und wo sie nicht mehr nur private, sondern öffentliche Funktionen übernehmen. Nach Arendt hat insofern der „gesellschaftliche Raum, in dem der Lebensprozess seinen eigenen öffentlichen Bezirk etabliert, [...] gewissermaßen ein unnatürliches Wachstum des Natürlichen selbst entfesselt“<sup>615</sup>. Daher bleibt ein gesellschaftlicher Haushalt nicht weniger darauf angelegt, das nationale Überleben und das seiner Nachkommen zu sichern, wie der private Haushalt. Nur, dass dieser Haushalt innerhalb einer Gesellschaft um ein Vielfaches potenziert wird und seine Produktions- und Konsumptionsfaktoren mit höheren Maßstäben belegt werden. Jedoch: die Logik selbst, d.h. der innere Mechanismus, bleibt erhalten. „Durch drei Jahrhunderte hindurch“, so Arendt, „können wir diesen Wachstumsprozess in ständig wachsender Beschleunigung beobachten, und der Grund für das ja sehr merkwürdige Phänomen des Anwachsens selbst liegt darin, daß durch die Gesellschaft der Lebensprozeß selbst in den verschiedensten Formen in den Raum des Öffentlichen hineingeleitet worden ist.“<sup>616</sup>

So hat sich also mit Beginn der modernen Gesellschaft der Lebensprozess in den öffentlichen Raum getragen; und die Homogenisierung und Nivellierung des Politischen blieb eine Folge jener Zweckhaftigkeit, denen das Gesellschaftliche verhaftet bleibt. So ist nach Arendt die „Gesellschaft [...] die Form des Zusammenlebens, in der die Abhängigkeit des Menschen von seinesgleichen um des Lebens selbst willen und nichts sonst zu öffentlicher Bedeutung gelangt, und wo infolgedessen die Tätigkeiten, die lediglich der Erhaltung des Lebens dienen, in der Öffentlichkeit nicht nur erscheinen, sondern die Physiognomie des öffentlichen Raumes bestimmen dürfen.“<sup>617</sup> Weniger der Charakter der Tätigkeiten selbst ist es dann, der sich zu verändern beginnt – denn die Funktionslogik des Konsumierens und Produzierens bleibt stets die gleiche –, als vielmehr der Bereich, in den sie hineingetragen und in dem sie fortan verrichtet werden: der öffentliche Raum. Er wird sein Erscheinungsbild entsprechend der Tätigkeiten verändern, die in ihm verübt werden.

Sofern also der gesamte Bereich, in dem die Dinge fortan miteinander in Beziehung stehen, primär um die Sättigung der eigenen Bedürfnisse zentriert ist, bleiben auch die privaten

---

<sup>614</sup> Arendt: VA, S. 50 ff.

<sup>615</sup> Arendt: VA, S. 60.

<sup>616</sup> Arendt: VA, S. 58.

<sup>617</sup> Arendt: VA, S. 59.



Interessen prioritär. Doch was dann „die Verhältnisse in einer Massengesellschaft für alle Beteiligten so schwer erträglich macht“, so Arendt, „liegt nicht eigentlich, jedenfalls nicht primär, in der Massenhaftigkeit selbst; es handelt sich vielmehr darum, daß in ihr die Welt die Kraft verloren hat, zu versammeln, das heißt zu trennen und zu verbinden.“<sup>618</sup> Und dort, wo die Welt die Kraft verloren hat, zu *trennen* und zu *verbinden*, das heißt jene Zwischenräume zu garantieren, in denen die Menschen zugleich frei *und* aufeinander bezogen bleiben, gerade dort wird das Politische zunehmend entleert und steril gemacht. Denn das Politische – und damit auch der Gegenstand seiner Wissenschaft – bleibt gebunden an gemeinsame Angelegenheiten, d.h. an öffentliche und nicht rein private Interessen. Öffentliche Interessen jedoch können nur dort generiert werden, wo es öffentliche und auch offene Räume gibt, die mit verschiedenen Interessen, Ansichten und Haltungen gefüllt werden; wo sich nicht jeder nur um sich selbst dreht, sondern auf eine Welt Bezug nimmt, die ihn mit anderen verbindet; und „wo die Pluralität des Menschengeschlechts“, wie Arendt sagt, „mehr ist als die einfache Multiplikation einer Gattung.“<sup>619</sup> Wo die Welt jedoch nur eine erweiterte Produktionsstätte darstellt, die von *Gattungsexemplaren* bearbeitet und besiedelt wird, die sich nach den immer gleichen Mustern verhalten und entsprechend der eng gezogenen Grenzen des Privaten verfahren, dort wird auch der privative Charakter zum einzig rentablen Maßstab für Politik.<sup>620</sup> So bleibt Arendts methodische Trennung des Politischen vom Gesellschaftlichen einer kritischen Betrachtung moderner Verhältnisse geschuldet, die weder mit dem philosophischen Skeptizismus der Frankfurter Schule zusammenfällt<sup>621</sup>, noch mit „Neoklassikern“ wie Leo Strauss und Eric Voegelin sonderlich viel gemeinsam hat.<sup>622</sup> Die originären Wurzeln der antiken Demokratie bilden für sie den Referenzrahmen, von dem aus sich ihre Kritik an der Moderne abzeichnet. Diese Wurzeln bleiben jedoch methodische Analyseinstrumente, keine

---

<sup>618</sup> Arendt: VA, S. 66.

<sup>619</sup> Arendt: WP, S. 106.

<sup>620</sup> Vgl. Jaeggi: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Berlin 1997, S. 97.

<sup>621</sup> Wie Michael Th. Greven zurecht schreibt, gibt es in den Diagnosen zwar gewisse Ähnlichkeiten, jedoch sei die theoretische Basis radikal unterschieden. Vgl. Greven: Hannah Arendt – Pluralität und die Gründung der Freiheit, in: Die Zukunft des Politischen, hg. v. Peter Kemper, Frankfurt/ M. 1993, S. 71.

<sup>622</sup> Insofern ist auch die Klassifizierung Arendts als ‚Neoklassikerin‘ neben Denkern wie Leo Strauss und Eric Voegelin, wie bei Henning Ottmann, undifferenziert und irreführend. Denn in einen „Sog des Antikizismus“ gerät Arendt ebenso wenig wie sie das, was „an der Moderne bewahrungswürdig und zustimmungsfähig ist“ zu kurz kommen ließe, wie Ottmann ihr fälschlicherweise unterstellt. Vgl.: Henning Ottmann: Geschichte des Politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und sein Überwindung, Bd. 4/1, Stuttgart 2010, S. 408 ff. Zwar teilt sie mit Strauss und Voegelin (wie auch mit vielen anderen „Kritikern“, vornehmlich der Linken) eine kritische Betrachtung der modernen Gesellschaft; doch entwirft sie diese aus einem anderen Denkhintergrund heraus. Philosophisch wie politisch hat sie mit beiden wenig gemein. Strauss wie Voegelin orientieren sich in ihrer politischen Philosophie explizit an Platon, Voegelin darüber hinaus an der mittelalterlichen Gnosis. Beide bleiben an ein metaphysisches und monistisches Welt- und Werteverständnis gebunden, welches Arendt dezidiert ablehnt.

anthropologischen oder essentialistischen Fluchtpunkte. Daneben nimmt sie Anleihen am aristotelischen Politikverständnis<sup>623</sup>, das für sie im Wesentlichen auf Kommunikation und Pluralität beruht, ohne dessen antiken Elitismus zu teilen.

Arendt bezog ihre Erfahrungen aus der Welt des 20. Jahrhunderts, dessen Erscheinungsformen sie in ihren historischen Zusammenhängen zu begreifen sucht, um, wie sie selbst sagt, „zumindest den Versuch zu machen, das Geschehene, was immer es sei, zu verstehen.“<sup>624</sup> So führt ihr theoretisches Konzept entlang eines Welt- und Politikverständnisses, das, ganz ähnlich zu Marx, menschliches Sein nicht unabhängig von seinen weltlichen Bedingungen begreift. Jedoch bettet Arendt dieses Sein in ein pluralistisches Miteinander: sie erfasst das Individuum in seiner Einmaligkeit und prinzipiellen Unterschiedenheit. Gerade hieraus leiten sich für sie die Bedingungen für das Politische, damit auch für einen politischen Pluralismus ab: „Politik handelt von dem Zusammen- und Miteinandersein der Verschiedenen“, so Arendt, und kann nur dort zum Ausdruck kommen, wo Menschen „in einem absoluten Chaos oder aus einem absoluten Chaos der Differenzen“<sup>625</sup> heraus das ihnen Gemeinsame suchen. Politik geht nicht ohne Kommunikation. Aber Kommunikation bedarf des Verständnisses, dass Menschen nicht gleich sind und alles aus derselben Perspektive heraus betrachten und bewerten. Und dass sie ferner Unterschiede nicht als störend empfinden und künstlich einzuhegen versuchen, sondern als wesentlich erachten, um hieraus neue Interessen zu generieren und den Lauf der Dinge fortzugestalten. So analysiert Winfried Thaa zutreffend, dass Marx und Arendt zwar ein ähnlich kritisches Bewusstsein im Hinblick auf gesellschaftliche Missstände haben, dabei aber von ganz anderen Ansprüchen ausgehen: Bei Marx ist es die „Ökonomie- und Verdinglichungskritik“, so Thaa, die ihm einen „radikalen Maßstab zur Kritik der Fremdbestimmung“<sup>626</sup> biete; und die ihm den Entfremdungscharakter des modernen Menschen innerhalb seiner ökonomischen und gesellschaftlichen Strukturen aufzeigt. Marx geht es um die Beziehung, die der Arbeiter zu seiner Arbeit hat – dadurch also auch zu sich selbst erhält. Dies ist die subjektive Seite. Die objektive Seite ist die der Gesellschaft: sie

---

<sup>623</sup> Ähnlich verhält es sich mit der gängigen Charakterisierung Arendts als ‚Neoaristotelikerin‘: auch diese bleibt zu kurz gegriffen, da sich Arendt nicht nur an Aristoteles schult, sondern ebenso am Republikanismus eines Machiavelli, Montesquieu, Jefferson, Tocqueville und Kant Anleihen nimmt sowie von den existenzphilosophischen Ansätzen Heideggers und Jaspers geprägt ist. Sie selbst sagte: „Ich bediene mich, wo ich kann. Ich nehme, was ich kann und was mir passt. (...) Das heißt, es steht uns vollkommen frei, uns aus den Töpfen der Erfahrungen und Gedanken unserer Vergangenheit zu bedienen.“ Arendt: IWV, S. 124 ff.

<sup>624</sup> Arendt: IWV, S. 75.

<sup>625</sup> Arendt: WP, S. 9 ff.

<sup>626</sup> Thaa: Hannah Arendt: Politik und Weltentfremdung, in: Politische Vierteljahrszeitschrift Nr. 4, Baden-Baden 1997, S. 703.

konstituiert sich über die Ökonomie, das Recht, die Ideologie, letztlich über *Machtquellen*, die Gewalt ausüben und negativ konnotiert sind, weil sie auf hierarchischen Strukturen basieren und diese reproduzieren. Um das Subjekt aus seiner Verdinglichung (und seiner dadurch bedingten Entfremdung) zu befreien, müssen die gesellschaftlichen Zwangselemente bewusst werden, die es dorthin geführt haben. So ist Marx' Subjekt auch nicht das Individuum, sondern wird zum „Kollektivsubjekt“<sup>627</sup>, das sich vor allem in den späteren ökonomischen Analysen zu einem „einheitlichen gesamtgesellschaftlichen Subjekt des Produktionsprozesses“<sup>628</sup> entwickelt – ähnlich wie das Hegelsche Subjekt zu einem Parameter des Geschichtsprozesses wird. Marx setzt, anders als Arendt, nicht beim Individuum an, sondern beim gesellschaftlichen Ganzen. Damit sich der Einzelne aus seiner Lage emanzipieren kann, müssen zuvorderst jene Bedingungen neu justiert werden, die das Gesellschaftliche bislang ausmachten: die inhärenten Spannungsverhältnisse, die sich auf dem höchsten Stand ihrer Entwicklung in Revolutionen entladen und dann eine neue (weiterentwickelte) Zivilisationsstufe erreichen – bis sie schließlich in ein endgeschichtliches Stadium gelangen, in dem es folglich auch keine Spannungen mehr geben kann. Die letzte Aufhebung kann also erst am Ende stattfinden, wenn der historische Endzweck verwirklicht und das Endziel erreicht ist. Bis dorthin muss jedes Urteil ungültig sein, das sich nur auf Vorläufiges beschränkt und nur eine partielle Sicht auf die Dinge hat, da ihm der Bezug zum ‚Ganzen‘, d.h. zum historischen Endzweck, fehlt. Was aber, wenn ein solcher Zweck nie erreicht würde? Dann wären möglicherweise auch die Mittel, die den Zweck heiligten, unnötig gewesen. Und ferner: Was ließen sich für Aussagen über eine Gesellschaftsform machen, die noch in der Zukunft liegt? Arendt zufolge bliebe einer solchen Gesellschaft, in der die Philosophie ‚verwirklicht‘ und dadurch ‚abgeschafft‘ wäre, nur noch wenig zu denken. Denn Denken, im Marxschen Sinne, müsse sowohl über die metaphysischen Systeme wie auch das unmittelbar nutzbringende Rechnen mit Folgen hinausgehen.<sup>629</sup>

Jede Gesellschaft, die die Geschichte bislang hervorbrachte, beruhte nach Marx primär auf Produktions-, d.h. Arbeits-, Eigentums- und Herrschaftsverhältnissen, die die jeweilige Gesellschaftsform nicht nur stabilisierten, sondern auch fortentwickelten. Geschichte (wie Politik) gibt es deswegen, weil sie nicht zum Stillstand kommt. Ihr Motor bedient sich der Widersprüche, der Spannungen und spannungsgeladenen Verhältnisse. In der endgeschichtlichen Aufhebung dieser Entwicklung würde jedoch gerade die Grundlage

---

<sup>627</sup> Thaa: Hannah Arendt: Politik und Weltentfremdung, a.a.O., S. 703.

<sup>628</sup> Thaa: Hannah Arendt: Politik und Weltentfremdung, a.a.O., S. 703.

<sup>629</sup> Vgl. Arendt: VZ, Tradition und Neuzeit, S. 32.

abbrechen, auf die sie Marx selbst stellt: den dialektischen Entwicklungsverlauf einer Geschichte, die auf ihre inhärenten Widersprüche angewiesen ist. Das Kreativitäts- und Innovationspotential, das gerade aus den Widersprüchen erzeugt wird, welche den Verhältnissen selbst innewohnen, hätte in einer spannungslosen Gesellschaft nur noch wenig Zündstoff – vor allem für deren Reflexion.

Vielleicht liegen die Marxschen Widersprüche gerade in der Unvereinbarkeit von dem, was er praktisch zu erreichen suchte, und dem, womit er noch begrifflich operierte. „Es ist“, so Arendt, „als hätte Marx, ähnlich wie Kierkegaard und Nietzsche, den verzweifelten Versuch gemacht, entgegen der Tradition zu denken und dabei doch ihre begrifflichen Werkzeuge zu benutzen.“<sup>630</sup>

Und dennoch: es sind gerade die Widersprüche im Marxschen Denken, die für Arendt einen wichtigen Schlüssel zum Verständnis der Probleme und neuen Einsichten bilden, mit denen Marx befasst war. Die also vielleicht aufgrund ihrer Aporie die Phänomene sichtbar machen, mit denen Marx fertig werden musste: gesellschaftliche und wissenschaftliche Disruptionen, die zwar gänzlich neu waren; die aber außerhalb des traditionellen begrifflichen Denkens kaum erfasst werden konnten.<sup>631</sup>

Denn Marx hatte sich im Gegensatz zu seinen Vorgängern ein ambitionierteres Ziel gesetzt: während Hegel rein am Betrachten interessiert war und seine Methode auch in dem hielt, was nur rückblickend erkannt werden kann, geht es Marx um die Veränderung der Zukunft, um ein Handeln gegen die Vergangenheit. „Es gibt nur einen wesentlichen Unterschied zwischen Hegel und Marx“, schreibt Arendt, „[...] und das ist, dass Hegel seine weltgeschichtliche Betrachtung nur auf die Vergangenheit projizierte und in der Gegenwart als ihrer Vollendung ausklingen ließ, während Marx umgekehrt sie ‚prophetisch‘ auf die Zukunft projizierte und die Gegenwart nur als Sprungbrett verstand.“<sup>632</sup> Es ist beinahe so, als würde die Eule der Minerva, die ihren Flug doch erst in der Dämmerung aufnehmen kann, den Morgen abändern wollen, der entweder schon vorbei ist oder noch gar nicht gekommen. So wie das Denken die Wirklichkeit vollenden (und damit komplettieren) will, so kann das Handeln die Wirklichkeit nie vollenden, kann sie daher auch nicht voraussehen und vorwegnehmen. Zumindest nicht so, wie der Geist es sich ersinnt.

So steht Arendt auch den großangelegten Umwälzungs- und Verwirklichungsprozessen äußerst misstrauisch gegenüber: Politik ist nicht die Sphäre des Heils, verspricht keine

---

<sup>630</sup> Arendt: VZ, Tradition und Neuzeit, S. 33.

<sup>631</sup> Möglicherweise ist dies ein Problem, mit dem sich jeder gesellschafts- und wissenschaftshistorische Paradigmenwechsel konfrontiert sieht.

<sup>632</sup> Arendt: DT I, S. 72.

Erlösung und endgültige Befreiung. Denn damit wäre sie an ihr Ende gelangt und hätte menschliches Handeln beseitigt. Vielmehr müssen im Politischen die Bedingungen offengehalten werden, damit Menschen immer wieder von Neuem handeln *können*, d.h. Gegebenheiten abändern und Neues anstoßen können. Der *Sinn von Politik* liegt dann in der Möglichkeit beschlossen, politische Initiativkräfte stets aufs Neue zu entfachen und zu reaktivieren. Wo aber jede Form von Eigeninitiative ausgeschaltet wird, dort verliert der Mensch auch das Vermögen, sich im Denken und Handeln noch *frei* zu bewegen und etwas zu veranlassen, das nicht durch äußere Geschehnisse vorgezeichnet liegt. Insofern geht es Arendt, wie Thaa zutreffend schreibt, um die „gemeinsamkeitsstiftende Funktion der Dinge“<sup>633</sup>, damit also um das, was das Politische nicht nur bedingt, sondern aus ihm auch eine *gemeinsame Wirklichkeit* formt. So wie Marx auf den ‚vergesellschafteten Menschen‘ setzt und dabei der Sphäre des Sozialen den Vorrang gibt, so verhält es sich bei Arendt gerade umgekehrt: ihr Vorrang gilt dem politischen Menschen, dessen Sein und Bewusstsein zwar niemals unabhängig von den Bedingungen existiert, die um ihn herum geschaffen werden; dessen Freiheit und Würde aber mit der Fähigkeit einhergeht, „sich unabhängig davon zu machen, wie die Dinge sind oder geworden sind“<sup>634</sup>. Nur dort, wo sich der Einzelne seiner Freiheit und Autonomie bewusst bleibt und sich nicht als vollständig determiniert erfährt, dort ist es ihm möglich, an seiner Lage etwas zu ändern. Dort kann er sich schließlich mit anderen zusammenschließen und mit ihnen eine Macht entfalten, die nach Arendt stets an ein demokratisches „Machtpotential“<sup>635</sup> gebunden bleibt – an die Möglichkeit, sich denkend, urteilend und handelnd in den Lauf der Welt einzuschalten, ihn abzuwandeln und zu erneuern.

---

<sup>633</sup> Thaa: Hannah Arendt: Politik und Weltentfremdung, a.a.O., S. 700.

<sup>634</sup> Arendt: LG I, S. 212.

<sup>635</sup> Arendt: VA, S. 252.

#### 4. Geschichte und Sinn II: Der Umgang mit einer zerbrochenen Tradition

„Die Überwindung  
des Begriffs des ‚Fortschritts‘  
und des Begriffs der  
‚Verfallszeit‘  
sind nur zwei Seiten  
ein und derselben Sache.“<sup>636</sup>

Walter Benjamin

„Sofern Vergangenheit als Tradition überliefert ist, hat sie Autorität; sofern Autorität sich geschichtlich darstellt, wird sie zur Tradition“, schreibt Arendt in ihrem Benjamin-Essay und hat damit nicht nur das *Ende der Tradition* deutlich gemacht, wie sie es bereits Anfang des 20. Jahrhunderts heraufkommen und spätestens mit den totalitären Bewegungen und dem „totalen Zusammenbruch aller geltenden moralischen Normen im öffentlichen und privaten Leben“<sup>637</sup> in den 1930er und 1940er Jahren verwirklicht sah. Arendt hat in Benjamins Methode auch ihre eigenen Denkwege wiedergefunden<sup>638</sup>, die sie selbst als kritische und experimentelle Versuche bezeichnet hat<sup>639</sup>, wobei die Kritik das Vergangene weniger *entlarven* wollte, als vielmehr herkömmliche Denkmuster auflösen und bewusst hinterfragen wollte und das Experimentelle nicht darauf abzielte, utopische Zukunftsentwürfe aufzustellen oder ein neues System zu etablieren, sondern den Anspruch hatte, sich im Denken frei und unvoreingenommen zu bewegen.

Wenn die Tradition ihre Autorität verliert, dann gilt es, sich fortan *ohne Geländer*<sup>640</sup> zu halten und sich ohne gesichertes Regelwerk oder allgemeine Standpunkte auf alternative Wege zu begeben – Wege, die gleichwohl aus „Geschehnissen der lebendigen Erfahrung“<sup>641</sup> erwachsen und an den konkreten Tatsachen orientiert bleiben müssen. Hannah Arendt hat in Walter Benjamin einen Demonteur und Dekonstrukteur vergangener Wege gesehen, der „den

---

<sup>636</sup> Benjamin: Passagenwerk (1935-1938), in: Gesammelte Werke II, Frankfurt/M. 2011, S. 873.

<sup>637</sup> Arendt: ÜB, S. 14.

<sup>638</sup> Zur Bedeutung Walter Benjamins für *Arendts Zugang zu Geschichte und Tradition* siehe auch Waltraud Meints: Partei ergreifen im Interesse der Welt, a.a.O. Meints sieht die entscheidenden Parallelen beider in ihrem fragmentierten, bruchstückhaften Blick auf das Vergangene, ferner in der De(kon)struktion traditioneller Denkformen und historischer Betrachtungsweisen sowie in der Betonung/Bewertung des *Ereignisses*, das die Gegenwart nicht mehr aus ihrer Entwicklungsgeschichte heraus begreift, sondern durch die Begriffe der „Kristallisation, Konfiguration und Konstellation“ verdeutlicht, vgl. Meints, a.a.O., S. 52.

<sup>639</sup> Vgl. Arendt: VZ, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 18.

<sup>640</sup> Vgl. Arendts berühmten Ausspruch vom *Denken ohne Geländer*, das nicht nur ihren eigenen Anspruch an das *Denken* offenlegte, sondern auch die Art und Weise charakterisierte, wie sie selbst voringing, nämlich so, „als wenn niemand zuvor gedacht hätte“ und erst danach anzufangen, „von den anderen zu lernen“. Vgl. Arendt: IWV, S. 113.

<sup>641</sup> Vgl. Arendt: VZ, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 18.

Glauben an [die] Tradition und Unzerstörbarkeit der Welt verloren hatte“<sup>642</sup> und „an die Stelle ihrer Autorität die gespenstische Kraft [setzte], sich stückweise in der Gegenwart anzusiedeln und ihr den falschen Frieden der gedankenlosen Selbstzufriedenheit zu rauben“<sup>643</sup>. Sich *in* der Gegenwart und *an* die Gegenwart zu halten, verlangt einerseits den Mut, der Wirklichkeit ins Auge zu sehen und bedarf andererseits der Auseinandersetzung mit einer Gegenwart, die nicht mehr aus der Vergangenheit heraus erklärt und verstanden werden kann. Gerade das *Verstehen* aber ist nach Arendt mit erheblichen Schwierigkeiten behaftet, weil es im Gegensatz zur fehlerfreien Information und zum wissenschaftlichen Wissen ein äußerst komplizierter Prozess ist, der noch dazu keine eindeutigen Ergebnisse hervorbringt.<sup>644</sup> Das *Verstehen* einer Welt, die wir mit anderen teilen und in der wir ohne vorliegenden Fahrplan und bereits vorhandene Wegweiser *miteinander leben lernen*<sup>645</sup> müssen, ist „eine nicht endende Tätigkeit, durch die wir die Wirklichkeit, in ständigem Abwandeln und Verändern, begreifen und uns mit ihr versöhnen, das heißt, durch die wir versuchen, in der Welt zu Hause zu sein.“<sup>646</sup> Was aber, wenn die Versöhnung zwischen Mensch und Welt – jene *adaequatio rei et intellectus* als Entsprechung zwischen den Dingen und ihrer Begreifbarmachung – nicht mehr adäquat zu gelingen scheint, weil die Wirklichkeit fragwürdig geworden ist? Und wenn der Geist keinen Frieden mehr stiften kann, weil ihm die Maßstäbe, anhand derer er sich bislang orientieren konnte, abhandengekommen sind? Dann findet sich der Mensch auf einmal in einer *Lücke* wieder, die dort aufklafft, wo die Verbindung *zwischen Vergangenheit und Zukunft*, zwischen dem Gestern, dem Heute und dem Morgen, auseinanderfällt. Der Mensch verliert den Faden, der ihn sowohl an die Vergangenheit rückgebunden hat, als auch für die Zukunft befestigen konnte. Ohne diesen Faden aber, der ein zeitliches Kontinuum darstellt und dafür sorgt, dass der Mensch in kontinuierliche Zeitläufte eingefügt bleibt, scheint auch das Begreifen und Beurteilen der Wirklichkeit nicht mehr problemlos vonstatten zu gehen. Denn die Ereignisse, die es zu beurteilen und zu verstehen gilt, können weder mehr deduktiv aus einem höheren Allgemeinen abgeleitet noch aus einem kontinuierlichen Entwicklungsgeschehen heraus erklärt werden. Und so, wie die Vergangenheit auf einmal aufhört, ihr Licht auf die Zukunft zu werfen<sup>647</sup>, so können auch die Maßstäbe und Leitlinien

---

<sup>642</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 86.

<sup>643</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 85.

<sup>644</sup> Vgl. Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

<sup>645</sup> In Anlehnung an die Studie von Hans-Martin Schönherr-Mann: *Miteinander leben lernen. Die Philosophie und der Kampf der Kulturen*, München 2008.

<sup>646</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

<sup>647</sup> Arendt rekurriert hier auf einen Ausspruch Tocquevilles, „der sagte, dass die Vergangenheit aufgehört habe, ihr Licht auf die Zukunft zu werfen und der Geist der Menschen deshalb im Dunklen wandle“, vgl. Arendt: IWW, S. 113.

der Tradition nicht mehr dazu beitragen, die Ereignisse der Gegenwart zu erhellen, wenn das, was über Jahrhunderte Bestand hatte, auf einmal „über Nacht zusammen[bricht]“<sup>648</sup>. Ein solcher Bruch, der *die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*<sup>649</sup> ganz unmittelbar zum Vorschein bringt, trägt dann seine eigenen Herausforderungen: er bietet Chancen für Veränderung und Aufbruch, hält insofern also die Möglichkeit offen, sich ohne Wahrheitsansprüche und vorgegebene Denkmuster gleichsam frei und ungebunden zu bewegen; aber er kann auch dem Versuch unterliegen, sich in die Vergangenheit zurückzuzerren und abgegriffene Überzeugungen wieder hervorzuholen – oder sich blindlings in die Zukunft zu flüchten und sich im Glauben an ein besseres Morgen einzurichten.

Arendt und Benjamin haben sich weder in die Vergangenheit noch in die Zukunft geflüchtet, sondern sind ganz *gegenwärtig* geblieben.<sup>650</sup> Sie haben sich der Wirklichkeit mitsamt ihren Unwägbarkeiten, Brüchen und Fragwürdigkeiten gestellt und suchten dabei nach neuen Wegen des Verstehens und Begreifens. Dass ein solches Begreifen der Wirklichkeit nicht bedeutet, „das Ungeheuerliche zu leugnen, das Beispiellose mit Beispielen zu vergleichen oder Erscheinungen mit Hilfe von Analogien und Verallgemeinerungen zu erklären, die das Erschütternde der Wirklichkeit und das Schockhafte der Erfahrung nicht mehr spüren lassen“<sup>651</sup>, hat Arendt in ihrer Totalitarismus-Studie klar ausgesprochen und damit zu ihrer eigenen Vorgehensweise erklärt. Es ist ein Denken, das sich ganz der Wirklichkeit zuwendet, sie *aufmerksam und unvoreingenommen* betrachtet und sich ihr dennoch nicht einfach unterordnet, sondern sich ihr *stellt und entgegenstellt*. Erst in dieser geistigen Souveränität kann ein unabhängiges Denken entstehen, das zu unabhängigen Urteilen gelangt und daraus unabhängige Schlüsse zieht. Und so, wie Arendt sich daran machte, unvoreingenommen und *ohne Geländer* der Wirklichkeit „ins Gesicht [zu] sehen“ und „ihr [zu] widerstehen“<sup>652</sup>, so hat auch Benjamin die „Denkbruchstücke“<sup>653</sup> und Fragmente einer zerbrochenen Tradition heraufbefördert, nicht um sich im Vergangenen einzurichten, sondern um *sich stückweise in der Gegenwart anzusiedeln und ihr den falschen Frieden der gedankenlosen Selbstzufriedenheit zu rauben*.

---

<sup>648</sup> Arendt: ÜB, S. 11.

<sup>649</sup> So die Überschrift des Vorworts in Arendts Essaysammlung *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* (VZ), New York 1968, dt. Erstausgabe: München 1994.

<sup>650</sup> Nach einem Zitat von Karl Jaspers, in dem er schreibt: „[W]eder der Vergangenheit anheimfallen noch der Zukunft. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein.“, in: Jaspers: *Von der Wahrheit*, München 1958, S. 25.

<sup>651</sup> Arendt: EU, S. 25.

<sup>652</sup> Arendt: IWV, S. 13.

<sup>653</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 97.



#### 4.1 Autorität und Tradition: der verlorene Faden der Geschichte

„Ach“, sagte die Maus, „die Welt wird enger mit jedem Tag. Zuerst war sie so breit, dass ich Angst hatte, ich lief weiter und war glücklich dass ich endlich rechts und links in der Ferne Mauern sah, aber diese langen Mauern eilen so schnell aufeinander zu, dass ich schon im letzten Zimmer bin, und dort im Winkel steht die Falle, in die ich laufe.“ „Du musst nur die Laufrichtung ändern“, sagte die Katze und fraß sie.“<sup>654</sup>

Franz Kafka

Was geschieht nun am Ende der Tradition, die „mit dem Fortschreiten der Moderne immer fadenscheiniger geworden ist“<sup>655</sup>, wie Arendt konstatiert, und die im Aufbrechen ihrer zeitlichen Kontinuität nicht nur ihre gesicherten Bewertungsmaßstäbe und tradierten Denkgewohnheiten verloren hat, sondern auch Fragen und Sinnprobleme aufgeworfen hat, auf die es keine eindeutigen und einfachen Lösungen mehr gab?

Verliert die Tradition ihre Deutungsmacht, verlieren auch die herkömmlichen Antworten an Überzeugung. Denn dort, wo das zeitliche Kontinuum zerfällt, dort wird auch der Glaube an das Bewährte und Altbekannte in zunehmendem Maße hinfällig.

So war es nach Arendt gerade der „römische Begriff der Tradition“, der „den Raum der Vergangenheit als die Dimension der Größe zu einer Linie zusammengepresst [hat], sodass Größe gar nicht mehr erscheinen konnte.“<sup>656</sup> Denn die Linearität lässt Höhe wie Tiefe gleichermaßen zusammenschrumpfen. In ihr kann sich der Mensch weder in die *Weite* des Denkens begeben, um frei zu *urteilen*, noch in die *Tiefe* seiner Geschichte hinabsteigen, um das aufzudecken, was an historischem Material noch auf Grund liegt. Formt sich die Vergangenheit zu einer Linie zusammen, dann werden ihre Ereignisse nurmehr zu einer Abfolge von Begebenheiten. Sinn und Zweck finden sie nur noch dadurch, als sie selbst zu Teilen eines langen Geschichtsfadens werden, in den sie eingearbeitet sind.

Ein solcher *Sinn* wurde dem Menschen traditionell noch von einem Höheren gegeben: von der Religion, vom Glauben, von der Tradition, von vorgelagerten Autoritäten. Aber mit „dem Verlust der Tradition“, so Arendt, „haben wir den Ariadnefaden verloren, der uns durch die ungeheuren Reiche der Vergangenheit sicher geleitete, der sich aber auch als die Kette erweisen könnte, an die jede Generation neu gelegt wurde und die ihr die Vergangenheit in einem im vorhinein vorgezeichneten Aspekt erschien.“<sup>657</sup> Damit brach die Vergangenheit nicht vollständig ab, aber sie konnte die Gegenwart nicht mehr sinnhaft deuten, konnte das

---

<sup>654</sup> Kafka: Lektüre für Minuten, Frankfurt a.M. 1990, S. 17.

<sup>655</sup> Arendt: VZ, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 17.

<sup>656</sup> Arendt: DT I, S. 298.

<sup>657</sup> Arendt: VZ, Was ist Autorität?, S. 161.

Denken nicht mehr anleiten und auf ein Zukünftiges hin auslegen. Die Vergangenheit hatte ihre Autorität verloren – über die Schlüsse, die sich bislang aus einem vorgegebenen Überlieferungsverständnis ziehen ließen, und über ein kollektives Erbe, das bislang das tragende Element für eine erfahr- und verstehbare Welt bildete. „Solange es eine gemeinsame Tradition gab“, so Hans-Martin Schönherr-Mann in seiner Arendt-Monographie, „verband die Menschen untereinander wie auch mit den angrenzenden Generationen ein übergreifendes Weltverständnis, auf das sich nicht nur jeder berufen konnte, um vom anderen verstanden zu werden. Es bot auch praktische Lebens- und Orientierungshilfe, erklärte die Welt und gab schnell ein, wie man sich in beliebiger Lebenslage geschickt verhielt.“<sup>658</sup> Doch ohne den „Leitfaden[...] der Vernunft“<sup>659</sup> konnte weder das Naturgeschehen noch der historische Entwicklungsgang länger als weltgeschichtliches Ganzes (Weltgeschichte) begriffen werden. Das historische Geschehen in seiner Ganzheit erkennen, um aus der Komplexität und Dichte des Überlieferten dann ein höheres Verständnis von Geschichte zu erhalten – dies war Sinn und Zweck des Hegelschen Unternehmens. Bleibt das Einzelne auch dem Zufall unterworfen und daher ohne erkennbare Absicht, so kann sich seine Bedeutung nur noch in einem größeren Kontext entfalten. Sie offenbart sich im geschichtlichen Ganzen der Welt, vornehmlich am Ende; dann, wenn die Zeit reif ist, zurückzuschauen und das Gewesene zu verstehen. Hegels Anliegen, die Welt und ihre Geschichte zu erfassen, um sich mit dieser Welt und ihrer Geschichte letztlich im Ganzen zu versöhnen, galt der Wiederherstellung jener Einheit, die sich mit dem Fortfall der alten Metaphysik stückweise aufzulösen begann. Einheit aber ist auf Kontinuität angewiesen. Und Kontinuität kann die Vernunft fortan nur noch in sich selbst erzeugen. Sie strickt den Faden, der sie durch das Labyrinth der Geschichte leitet und die Aussicht auf eine Zukunft erhellt, die immer besser sein wird als das Heute, weil sie sich mit jedem Tag mehr erklären wird. Wenn sich diese Aussicht aber zerschlägt und der *Leitfaden* aus seinen eigenen Annahmen herauszulösen beginnt, dann kann auch der Versöhnungsakt keine fruchtbare Einheit mehr erzeugen. Wo ehemals noch ein zusammengehaltenes Ganzes stand, steht fortan nur noch ein Stückwerk an Partikularitäten, an Interpretationsmöglichkeiten und Verstehensweisen, die ohne übergeordneten Maßstab und allgemeinen Leitfaden auskommen müssen. Und an die Stelle, an der sich bislang ein geregelter „Fortgang hin zum Besseren, Vollkommeneren“<sup>660</sup> abzeichnete, tritt wieder das

---

<sup>658</sup> Schönherr-Mann: Hannah Arendt, a.a.O., S. 12.

<sup>659</sup> Kant: IaG, A 389.

<sup>660</sup> Hegel: VPG, S. 74.

*trostlose Ungefähr* zwecklos spielender Naturkräfte, historischer Ereignisse und politischer Begebenheiten.

In der *Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, die den Bruch mit den traditionellen Verstehenskategorien aufkündigte und das Hinterlassene wie das Vorliegende gleichermaßen verschwommen und fragwürdig erscheinen ließ, schienen die Wege nach vorne und hinten versperrt. Und so mussten diejenigen, die in der Lücke selbst standen, sich alsbald vorkommen wie die Maus aus Kafkas Parabel: Sie konnten nicht mehr geradewegs in die Zukunft schreiten im gefestigten Glauben, dass sich die Zeit doch noch hin zum Besseren, Vollkommeneren entwickelt; sie konnten aber auch nicht nach hinten umkehren in der blinden Annahme, dass die Vergangenheit noch einen Hort der Zuflucht bereithält.

„Historisch gesehen, ist eigentlich die Tausende von Jahren alte römische Dreieinigkeit von Religion, Amtsmacht und Tradition zusammengebrochen“, so Arendt, doch der „Verlust dieser Dreieinigkeit zerstört nicht die Vergangenheit, und die Demontage selbst ist nicht destruktiv; sie zieht nur Konsequenzen aus einem Verlust, der eine Tatsache ist und als solche nicht mehr Bestandteil der ‚Ideengeschichte‘, sondern unserer politischen Geschichte, der Geschichte unserer Welt.“<sup>661</sup> Wenn die Autorität des Vergangenen brüchig wird und die Geländer nicht mehr tragen, was sie einst noch stützen konnten, scheint auch die Gegenwart keine zuverlässigen Wegweiser mehr zu haben. Wenn der Faden reißt, bricht mit ihm die Kontinuität weg, entlang der sich die Menschen orientieren konnten und die der Zeit jene Dauerhaftigkeit verlieh, die sie aus sich selbst heraus nicht herstellen kann. Dieser historische Faden gewährte über Jahrhunderte nicht nur chronologische Kontinuität; er stellte zugleich ein schützendes Gebäude dar, in das sich die Menschen zurückziehen konnten, das ihnen Sicherheit und Stabilität gab. „Denn es hat sich längst herausgestellt“, schreibt Arendt, „dass die Stützen der Wahrheiten auch die Stützen der weltlich-politischen Ordnung gewesen sind, und die Welt [...] bedarf der Stützen, um die Beständigkeit und Dauerhaftigkeit zu garantieren, ohne welche sie den sterblichen Menschen nicht die relativ gesicherte, relativ unvergängliche Heimat bieten kann, derer sie bedürfen.“<sup>662</sup> Eine schützende Ordnung bietet Halt und gibt Orientierung vor; sie verlangt aber auch nach Anerkennung und Gefolgschaft. Eine solche Vorstellung von dem, was dem Politischen Stabilität verleiht, dem Dasein zugleich Sinn gibt und dabei auf Gefolgschaft setzt, tritt im abendländischen Denken zum ersten Mal in Platons Ideenlehre auf. „Unser Autoritätsbegriff“, so Arendt, „ist zum Teil platonischen Ursprungs, und als Plato die Einführung von so etwas wie Autorität in die

---

<sup>661</sup> Arendt: LG I, S. 207.

<sup>662</sup> Arendt: MZ, Gedanken zu Lessing, S. 20.

öffentlichen Angelegenheiten der Polis zu erwägen begann, war er bewusst auf der Suche nach einer Regierungsform, welche weder in Überredung bestand [...], wodurch in Athen innenpolitische Angelegenheiten entschieden wurden, noch in Gewalt [...], die griechischer Auffassung zufolge legitim in allen Fragen der Außenpolitik verwandt wurde.“<sup>663</sup> Hier offenbart sich *Autorität* als *Wahrheit* und kann sich damit zum *Maßstab* des Denkens und Handelns erklären. Doch diese obersten Maßstäbe und Leitlinien verortet Platon gerade nicht im Politischen selbst, sondern im Reich der Ideen, also jenem Bereich, der explizit *außerhalb* aller historisch-menschlichen Angelegenheiten liegt. „Der Himmel der Ideen im Höhlengleichnis“, so Arendt, „wölbt sich über die Höhle menschlicher Existenz und kann darum deren Maßstab werden.“<sup>664</sup> Autorität kommt den Ideen gerade deshalb zu, als ihr Fundament außerhalb der Geschichte und der Politik liegt und daher über das weltliche Geschehen einerseits *objektiv* richten kann, andererseits all das unter sich fassen und bündeln kann, was das tägliche Handeln im Bereich weltlicher Dinge hervorbringt. „Erst in dieser konkreten Anwendung“, hält Arendt fest, „verhalten sich die Ideen zu der Mannigfaltigkeit konkret existierender Dinge in der gleichen Weise wie der eine Maßstab zu der Mannigfaltigkeit konkreter Begebnisse, die unter sie subsumiert werden können.“<sup>665</sup> Der Maßstab bringt Ordnung in einen Bereich, dem gerade keine naturgemäße Ordnung innewohnt; und er räumt dort auf, wo die Dinge nicht automatisch schon aufgeräumt sind, weil sie inmitten eines Bereiches auftreten, der von den Vielen konstituiert wird und „nach bestimmten wesentlichen Gemeinsamkeiten in einem absoluten Chaos oder aus einem absoluten Chaos der Differenzen“<sup>666</sup> heraus verhandelt werden müssen.

Der Philosoph hingegen, der die *wahre* Einsicht in die einzig tragfähige Ordnung zu haben scheint und diese Ordnung dann in der Politik zu etablieren sucht, fungiert nicht nur als selbstlegitimierte Ordnungsquelle, sondern auch als uneingeschränkter Ordnungshüter. So kann die Vernunft zur Herrschaft gelangen und im Bereich der zwischenmenschlichen Angelegenheiten entfaltet bzw. verwaltet werden. Die Maßstäbe, die Platon aus dem Reich der Ideen schöpft, um sie dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten als Maßstäbe vorzusetzen, scheinen gerade deshalb so vielversprechend, „weil das Messen und Subsumieren des Vielen unter das Eine Ordnung im Vielfältigen schafft“<sup>667</sup>, so Arendt. Und dennoch hatte Platon in seiner Konzeption des Staates, in dem mittels oberster Maßstäbe und

---

<sup>663</sup> Arendt: VZ, Was ist Autorität?, S. 160.

<sup>664</sup> Arendt: VZ, Was ist Autorität?, S. 176.

<sup>665</sup> Arendt: VZ, Was ist Autorität?, S. 177.

<sup>666</sup> Arendt: WP, S. 10 ff.

<sup>667</sup> Arendt: VZ, Was ist Autorität?, S. 180.

Vorgaben eine Ordnung entstehen kann, die in das anarchische Vielerlei Struktur bringt und den diffusen Bereich der zwischenmenschlichen Angelegenheiten vernünftig handhaben lässt, noch keine Vorstellung von Autorität im Sinne geschichtlicher Überlieferung. Diese nämlich ist römischen, nicht griechischen Ursprungs. „Im Zentrum römischer Politik“, so Arendt, „von dem Beginn der Republik fast bis zu dem Ende der Kaiserzeit, stand die Überzeugung von der Heiligkeit der *Gründung*, und zwar in dem Sinne, dass das, was einmal gegründet ist, bindend bleibt für alle künftigen Generationen.“<sup>668</sup> Die Vorstellung, die dem römischen Gedanken der Pflege und Kultur entspringt, entspricht vor allem dem konservativen Charakter. Denn das *Alte*, das aus dem Ursprung kommt, mit dem Akt der Gründung zusammenfällt und über die Zeit gerettet werden muss, wird *konserviert* und *bewahrt*, indem es von einer Generation auf die andere übertragen wird. Was einst *gegründet* und *begründet* wurde, bildet insofern auch für alle darauffolgenden Generationen eine gesicherte Grundlage. Lebendig gehalten wird es durch die *mores*, durch die Sitten, Konventionen und Bräuche, die sich in der Tradition halten und durch ihre Überlieferung weitergetragen werden. Diese Tradition ist wirksam, weil sie auch alle künftigen Generationen noch an die Ahnen und gründenden Vorväter rückbindet und ihrem Erbe verpflichtet. Und so war es für die Römer und ihre Nachfahren „undenkbar, ohne Autorität und ohne Tradition zu handeln, ohne sich nach uralten Beispielen zu richten und ohne die Entscheidung an den überlieferten Maßstäben zu messen, das heißt ohne die Hilfe der ‚founding fathers‘, der gründenden Väter, anzurufen. Aus diesem politischen Bereich sind die Vorstellungen von einer Tradition im Geistigen und von Autorität in Sachen des Denkens und der Ideen abgeleitet [...].“<sup>669</sup>

Was hingegen Platon noch zum *Maßstab* des Politischen erkor, stammte aus einem Bereich jenseits weltlich-politischer Angelegenheiten. Platons Ideen konnten das Menschliche und Zeitliche gleichermaßen transzendieren, sofern sie außerhalb alles menschlich wie zeitlich Bedingten lagen. Diese idealen Maßstäbe waren bindend, gerade weil sie den Bereich, für den sie letztlich galten, übersteigen konnten. Und sofern sie ihm nicht angehörten, mussten sie auch nicht an ihm gemessen werden und nicht auf die Kraft ihrer geschichtlichen Dauer, auf die Kontinuität ihrer Überlieferung, bauen.

Eine solch transzendete, überzeitliche Form von Autorität hat sich mit Beginn der römischen Geschichte auf die Tradition – in Form des Tradierbaren – übertragen. Die Autorität hat sich verweltlicht bzw. *verrechtlicht*. Ihre Grundlage bekam einen weltlichen Ursprung und einen rechtlichen Rahmen, der mit dem Akt der Gründung zusammenfiel. Ihr stabilisierendes

---

<sup>668</sup> Arendt: VZ, Was ist Autorität?, S. 187.

<sup>669</sup> Arendt: VZ, Was ist Autorität?, S. 190.

Element erhielt sie durch Sitten und Gewohnheiten, durch kulturelle Pflege und rechtliche Ordnung.

So wie Platon also eine Form des Zusammenlebens suchte, die durch ein überzeitliches, metaphysisches Fundament dauerhaft stabilisiert werden konnte und das sich dann in der Tat nicht mehr argumentativ absichern musste, weil Autorität und Wahrheit in ihr vereinigt werden, so gab auch die tradierte Autorität, die sich vor allem auf die Macht der (institutionalisierten) Autorität stützt, ein gesichertes Regelwerk vor, das von einer Generation auf die nächste übergehen konnte. Ist ein solch gesichertes Regelwerk jedoch im Auflösungsprozess begriffen, dann verlieren sowohl Quelle (Legitimationsbasis) wie auch Überlieferung (Stabilitätsgarantie) an Kraft und Substanz. Doch zerrinnt mit der haltlos gewordenen Grundlage nicht zugleich auch der Anspruch auf Autorität, die Ordnung verbürgt und einen gesicherten Rahmen vorgibt. Der Versuch, die Autorität zu erhalten oder sie zu restaurieren, kann den Bruch jedoch nicht reparabel machen und ihren einstigen Bestand nicht wiederherstellen. Nach Arendt wird gerade die Zerbrechlichkeit dieser immer wieder restaurierten Stützen der öffentlichen Ordnung nach jedem Einsturz evident<sup>670</sup> – sie können weder alte Sitten und Gewohnheiten noch etablierte Werte und Wahrheiten am Leben halten oder ihren automatischen Fortbestand garantieren. „Es kann deshalb in einer solchen Situation“, wie Wolfgang Heuer in seiner Arendt-Studie festhält, „weder darum gehen, einfach weiterzumachen, noch an die Tradition wieder anzuknüpfen, so als wäre nichts geschehen.“<sup>671</sup> Im Bereich des Öffentlichen kann *Restauration* nach Arendt insofern nie ein adäquater Ersatz für die notwendig gewordene Neugründung sein,<sup>672</sup> die gerade dort virulent wird, wo es darum geht, „sich ohne Stützen und Krücken, gewissermaßen ohne das Geländer der Tradition“<sup>673</sup> zu bewegen.

---

<sup>670</sup> Vgl. Arendt: MZ, Gedanken zu Lessing, S. 21.

<sup>671</sup> Heuer: Citizen, a.a.O., S. 173.

<sup>672</sup> Vgl. Arendt: MZ, Gedanken zu Lessing, S. 21.

<sup>673</sup> Arendt: MZ, Gedanken zu Lessing, S. 20.

## 4.2 Der Verlust der *wahren* Maßstäbe

„Was aber ohne feste Grenzen  
ist, verträgt auch keinen festen  
Maßstab.“<sup>674</sup>

Aristoteles

Arendts Diagnose, dass es der Philosophie seit Platon nicht mehr um die *Wahrheit* und das *Sein* zu tun gewesen war, sondern darum, im Strudel des Daseins den *Maßstab* zu finden, scheint zunächst einmal befremdlich.<sup>675</sup> Denn das prägende Charakteristikum der Philosophie Platons ist ja gerade die Idee einer Wahrheit, die den *wahren* Charakter des Seins offenlegt und von hier aus die wahren Maßstäbe für alles Seiende etablieren kann. Doch ist dieses platonische Wahrheitsideal nicht mehr jener *Urstoff*, der in der Materie gründet, so wie ihn noch die Vorsokratiker verstanden hatten.<sup>676</sup> Und er erschließt sich auch nicht aus der *ontologischen Identität* von Materie und Geist, von Sein und Bewusstsein, so wie ihn Hegel später darlegen wird. Platons Wahrheitsbegriff gründet außerhalb der physisch fassbaren Wirklichkeit; er gründet im Reich der Ideen, die zu *Maßstäben* für das Seiende werden und als Kriterien dienen, um es innerhalb der Welt entsprechend *objektiv* beurteilen zu können.

„Mit Plato“, so Wolfgang Röd, „zeichnet sich eine Wende ab: Das philosophische Denken richtet sich nicht mehr nur auf die Wirklichkeit, sondern wird zur Reflexion auf die Erkenntnis der Wirklichkeit.“<sup>677</sup> Die platonische *Wahrheit* ist damit zu einem Erkenntnisideal geworden, das zum *Maßstab* nicht nur des Denkens, sondern auch der Praxis wurde. Sie liefert ein Idealmodell menschlicher Denk- und Handlungsweisen, an dem sich alles Verhalten, das des Einzelnen wie das des Staates, messen lässt – und messen lassen muss. Denn ohne den *Maßstab* des *Wahren* könnte Seiendes nicht erfasst werden. Es wäre den Täuschungen der fünf Sinne ebenso ausgesetzt wie den Betrügereien des gemeinen Verstandes, der Willkür eines vernunftlosen Potentaten ebenso unterworfen wie der Willkür der vernunftlosen Vielen. Einsichtige (wahrheitsbegabte) Menschen können in den Besitz dieser Maßstäbe gelangen und damit jenem Bereich ideale Kriterien zur Verfügung stellen,

---

<sup>674</sup> Aristoteles: Nikomachische Ethik, Buch V 1137b 29-30.

<sup>675</sup> Vgl. Arendt: DT I, S. 303: „Seit Plato war es der Philosophie nicht mehr um die ‚Wahrheit‘ oder das ‚Sein‘ zu tun, sondern darum, im Strudel der Welt und des Lebens den Maßstab zu finden. Ohne Maßstäbe zu denken heißt, auf Urteilen im bisherigen Sinne zu verzichten, aber nicht wie Hegel das Schließen an die Stelle des Urteilens zu setzen.“

<sup>676</sup> z.B. Thales, Anaximander, Anaximenes, Heraklit, Parmenides, Demokrit. Mit Ausnahme von Empedokles (495-435 v. Chr.), der von *vier* Elementen (Wasser, Feuer, Erde, Luft) ausging, galt für die Vorsokratiker jeweils *ein* Grundelement (Wasser, Luft, Feuer, Atome) als Urstoff allen Seins. Diese materielle Grundlage, die in der Materie selbst gründete, war das ordnungsstiftende Element innerhalb der Welt, zugleich auch das identitätsstiftende Merkmal von Sein und Bewusstsein, Wahrheit und Wirklichkeit. Die Menschen waren Teil eines *Ganzen*, d.h. auf adäquate Weise in die kosmische Ordnung des Seins integriert.

<sup>677</sup> Röd: Kleine Geschichte der antiken Philosophie, München 1998, S. 109.

ohne die er – vom Strudel des täglichen Lebens unterwandert – keinen gesicherten Bestand mehr hätte. Deshalb lassen sich die platonischen Kriterien für das „Gute, Wahre und Schöne“ (Goethe) auch nicht aus der Welt herleiten, die wir sinnlich erfassen und in der sich die menschlichen Angelegenheiten selbst zutragen. Vielmehr entspringen sie einer Ortschaft, in die ausschließlich der Geist in der Besinnung auf sich selbst vordringen kann – in der Abstandnahme von einer Welt, die in ihrer Mannigfaltigkeit, Flüchtigkeit und Vieldeutigkeit keine gesicherte Erkenntnis hervorbringt und damit auch kein bleibendes Urteil erlaubt.

So generiert nach Arendt gerade der Maßstab, der von außen angelegt wird und die Dinge nach idealen Kriterien bemisst, die Vorstellung einer *absoluten Größe*, die kein ‚kleiner oder größer als‘ kennt. Dieser Maßstab bewegt sich auf Ebene eines Superlativs, der außerhalb aller zwischenmenschlichen Bezüge siedelt und der die Dinge, die zwischen den Menschen liegen, aus ihrem natürlichen Relationszusammenhang isoliert.<sup>678</sup> „Dies Maßstab-anlegen“, so fährt sie fort, „[ist] nur eine der vielen Operationen, die resultieren, wenn Herstellen, das messend verfährt, ‚praktisch‘ wird.“<sup>679</sup>

Aber die *wahren* Maßstäbe mitsamt ihrer idealen Maßeinheiten, die das Handeln und Denken nach Maßgabe eines Absoluten beurteilen, bleiben gerade für den praktischen Bereich, auf den sie angelegt werden, verhängnisvoll. Denn sie richten jene Tätigkeiten zugrunde, die innerhalb der menschlichen Angelegenheiten selbst stattfinden und nach Kriterien beurteilt werden müssen, die im Politischen selbst wurzeln. Die *Wahrheit*, um die es im Politischen geht, offenbart sich nicht in der Zuwendung zu einem Reich, das jenseits der Sphäre des Öffentlich-Gemeinsamen liegt. Sie bestätigt sich auch nicht durch die Ausrichtung auf ein *Höheres*, das in der Abgeschiedenheit, fernab von der Anwesenheit der anderen, existiert. „In der Sphäre des Zwischen, in der Politik“, so Arendt, „darf es [...] keine Einmischung des ‚Göttlichen‘, der ‚Idee‘, des absoluten Maßstabes geben. Insofern sie nur und ausschließlich von der Pluralität konstituiert wird, gibt es in ihr nur Besser und Schlechter, was aneinander, aber nicht an einem ‚von außen‘ angelegten Maßstab gemessen werden muss.“<sup>680</sup> Arendt recurriert hier auf den antiken agonalen Geist, der sich nicht nur in sportlichen Wettkämpfen äußerte, sondern auch die politische Atmosphäre bestimmte. So wie der Sportler sich im unmittelbaren Wettkampf nur an seinen Gegenspielern messen kann, so kann sich der Mensch im Bereich der öffentlich-politischen Angelegenheiten auch nur an seinen Mitbürgern orientieren, an ihren Meinungen, Standpunkten und Ansichten und an dem, was innerhalb

---

<sup>678</sup> Vgl. Arendt: DT I, S. 339.

<sup>679</sup> Arendt: DT I, S. 339.

<sup>680</sup> Arendt: DT I, S. 276.



eines gemeinsamen Erscheinungsbereichs gemeinsam in Erfahrung tritt. *Wirklichkeit* liegt nicht schon als gegeben vor, sondern vermittelt sich durch Sprache und ihre wechselseitigen Bezüge. Denn „Menschen sind nur darum zur Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind“<sup>681</sup>, wie Arendt hervorhebt. Konkret fassbar und beurteilbar wird das Politische erst dadurch, als darüber gesprochen werden kann. Beurteilen lässt sich nur das, was sprachlich ausgedrückt und mitgeteilt werden kann. Und Mitgeteilt werden kann nur das, was uns in seiner Anwesenheit angeht und betrifft.<sup>682</sup> Insofern ist der Bereich des Politischen ein Bereich, in dem das spezifisch *Menschliche*, das Unvollkommene, Unvollständige und nur Vorläufige ansässig ist – eben weil es im Gegensatz zur Wahrheit nichts Dauerhaftes, Festes und Endgültiges ist. Daher geht es, wie Arendt festhält, im „Kulturellen wie im Politischen, also in dem gesamten Bereich des öffentlichen Lebens [...] weder um Erkenntnis noch um Wahrheit, sondern um Urteilen und Entscheiden, um das urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt und die Entscheidung darüber, wie sie weiterhin aussehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll.“<sup>683</sup>

Aber gerade die platonischen Maßstäbe, die nicht *in* der Welt liegen und nicht aus einem zwischenmenschlichen Erfahrungsbereich stammen, sondern außerhalb des Politischen siedeln und von außen angelegt werden, nivellieren die Sphäre des Öffentlichen. Denn das gemeinsame Bereden und Begutachten, das Urteilen und Übereinkommen wird dort hinfällig, wo Menschen keinen Anstoß mehr an dem nehmen, was sie selbst betrifft bzw. von ihnen selbst abhängt. Die *Wahrheit*, die von außen kommt, gleicht jener Norm, welche die Pluralität des Politischen beseitigt und stattdessen eine leere Identität errichtet. Die Unterscheidenheit, die gerade für das Politische elementar ist, geht verloren zugunsten einer normierten Gleichheit, die das Gemeinsame dadurch zu erzeugen sucht, als sie einer unvermittelten Identität den Vorrang gibt – einer Identität, die keiner öffentlichen Verständigung bedarf und nicht auf gegenseitige Bezugnahme angewiesen ist. „In der politischen Philosophie“, so Arendt, „legt Plato den normativ verstandenen Ideen den mathematisch erfahrenen Zwangscharakter bei. Heraus kommt die Tyrannei der Vernunft.“<sup>684</sup> Damit werden die verschiedenen Standpunkte nivelliert und unter einen allgemeinen (abstrakten) Maßstab

---

<sup>681</sup> Arendt: VA, S. 11.

<sup>682</sup> Heidegger spricht in seiner Schrift *Der Satz der Identität* (1957) davon, dass der Mensch dasjenige Wesen ist, das auf das Sein bezogen bleibt und ihm dadurch entspricht. Der Mensch kann dem Sein entsprechen, weil er Sprache hat und sich in der Sprache mit anderen in Bezug setzen kann, die das Sein (als ein in der Welt sein) mit ihm teilen: „Das Sein west den Menschen weder beiläufig noch ausnahmsweise an. Sein west und währt nur, indem es durch seinen Anspruch den Menschen an-geht.“ Heidegger, *Der Satz der Identität*, in: Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, 13. Aufl., Stuttgart 2008, S. 19.

<sup>683</sup> Arendt: VZ, Kultur und Politik, S. 300.

<sup>684</sup> Arendt: DT I, S. 503.

gebracht, welcher im Chaos der Differenzen Einheitlichkeit stiftet. Nach Arendt ist es stets die Tyrannei des Einen – einer Idee, die zum Maßstab erhoben wird, einer Wahrheit, die als Leitgedanke dient, einer Autorität, deren Führung sich alles unterordnen muss –, welche die Freiheit des Politischen eliminiert.<sup>685</sup>

Freiheit gründet in der Offenheit für Neues und bedarf der Pluralität von Meinungen, Interessen und Standpunkten. Sie hängt immer „von der Anwesenheit und Gleichberechtigung Vieler“<sup>686</sup> ab, die sich im Öffentlichen frei bewegen müssen. „Wo diese gleichberechtigten Anderen und ihre partikularen Meinungen abgeschafft sind“, so Arendt, „wie etwa in der Tyrannis, in der alle und alles dem einen Standpunkt des Tyrannen geopfert ist, ist niemand frei und niemand der Einsicht fähig, auch der Tyrann nicht.“<sup>687</sup> Für Platon implizierte die *Wahrheit* ein ordnungstiftendes Element – für die Seele bzw. den Geist jedes Einzelnen wie für das Leben in der Polis. Aber gerade die Wahrheit, die im Politischen zum Vorschein kommt, kann nicht von einem Einzelnen herbeigeführt oder durch ein Allgemeines offenbart werden. Sie ähnelt „eher der Gültigkeit von Vereinbarungen“, wie Arendt hervorhebt, „als der zwingenden Gültigkeit von wissenschaftlichen Feststellungen“<sup>688</sup> oder metaphysischen Prinzipien.

Mit Beginn der Neuzeit und ihrem völlig anders gearteten Verständnis von *Wahrheit* – einer Wahrheit, die nur dort Gültigkeit hat, wo sie wissenschaftlich bewiesen werden kann und wo es der Mensch fortan selbst im Griff hat, sie zu bestimmen bzw. zu revidieren – gingen nicht nur die Maßstäbe verloren, die an das traditionelle Wahrheitsverständnis gebunden waren, sondern auch die Grundlage, die die Wahrheit selbst erhielt. Diese Grundlage lag über Jahrhunderte hinweg in einem Bereich jenseits *physisch* fassbarer Wirklichkeit: sie lag im Bereich der *Meta-Physik*.<sup>689</sup> Doch mit dem „Fortfall [...] der Transzendenz“<sup>690</sup> in der Neuzeit wurde auch der Boden der Metaphysik zunehmend poröser. Und die Maßstäbe, die das Denken, Handeln und Urteilen bislang leiteten, standen fortan auf keinem festen Boden mehr. Der traditionelle Wahrheitsmaßstab, der metaphysisch verankert war, zerfiel in eine Vielzahl von Wahrheiten und Maßstäbe, die sich fortan auf eine rationalisierte Grundlage stellten und an einem technischen, wissenschaftlichen Weltbild orientierten.

---

<sup>685</sup> Vgl. Arendt: WP, S. 98.

<sup>686</sup> Arendt: WP, S. 98.

<sup>687</sup> Arendt: WP, S. 98.

<sup>688</sup> Arendt: IG, S. 375.

<sup>689</sup> Der Begriff *Metaphysik* findet sich erstmals als Titel einiger von Aristoteles verfasster Schriften, die ursprünglich das bezeichneten, was hinter (*meta*) der Physik (*physis*) liegt (*ta meta ta physika*). Diese Schriften behandelten Fragen der Ontologie, Theologie, Logik, Semantik und Sprachphilosophie, vgl. *Enzyklopädie Philosophie* Bd. 2, hg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 2010, S. 1584 ff.

<sup>690</sup> Arendt: DT I, S. 266.

Wenn sich das traditionelle Weltbild, das die *Wahrheit* und das *Sein* von der Metaphysik ableitete, aufzulösen beginnt, können die klassischen Begründungslinien nicht mehr überzeugen. Ein solcher Einbruch brachte nicht nur die Anhänger der Metaphysik in Erklärungsnot. Es stellte die gesamte moderne Welt vor neue Herausforderungen und verlangte eine neue Methode des Denkens und Urteilens. Wo nämlich der Obersatz, der bislang eine allgemeine Grundlage hatte, hinfällig wird, dort lässt sich das Einzelne nicht mehr sinnvoll darunter subsumieren. Und verliert das Allgemeine – die Idee des *Guten, Wahren und Schönen*, die überzeitlichen Prinzipien, die historischen Entwicklungsstufen oder die logischen Entwicklungsgesetze – an Überzeugungskraft, kann sich der Fokus fortan nur noch auf das Besondere richten. Dieses Besondere muss dann beurteilt werden ohne Maßgabe eines Allgemeinen und ohne jene *wahren* Maßstäbe anzulegen, deren Wahrheit substanzlos und deren Grundlage instabil geworden ist. Nach Arendt aber ist der Verlust solcher Maßstäbe, der die moderne Welt in ihrer Faktizität bestimmt und durch keine Rückkehr zum guten Alten und keine willkürliche Aufstellung neuer Werte und Maßstäbe rückgängig gemacht werden kann, nur dann eine Katastrophe, wenn man annimmt, dass Menschen nicht in der Lage wären, Dinge an sich selbst zu beurteilen; wo man der Auffassung ist, dass ihre Urteilskraft für ein ursprüngliches Urteilen nicht ausreicht und man ihnen nicht mehr zumuten könne, als bekannte Regeln richtig anzuwenden und bereits vorhandene Maßstäbe sachgemäß anzulegen.<sup>691</sup> Ein solches Ordnen und Subsumieren ist sowohl dort vorherrschend, wo die überzeitlichen Ideen und Maßstäbe zu Wegweisern der Gegenwart werden, denen alles Einzelne, Partielle, Konkrete unterstellt wird; als auch dort, wo die Vergangenheit mitsamt ihren traditionellen Sitten und Gewohnheiten zur Autorität wird, unter die sich alles Neue und Unbekannte einordnen und einfügen muss.

Wenn also die „Geländer und Stege in's Wasser“<sup>692</sup> fallen, so wie Nietzsche es bereits im 19. Jahrhundert diagnostiziert, und die Maßstäbe hinwegreißen, die die Menschen bislang durch den Strudel der Welt und des Daseins geleitet haben, dann gilt es, sich fortan *ohne Geländer* zu halten. Und sich gleichsam frei und ohne feste Wegweiser an dem zu orientieren, was *ist* – an dem, was tatsächlich erlebt und erfahren werden kann und was der konkreten Erfahrung und dem lebendigen Geschehen entsprechend *beurteilt* werden muss. Beurteilt werden kann dann nur noch das Einzelne, Besondere und Konkrete, das in jedem Ereignis zum Vorschein kommt und in jeder Handlung sichtbar wird.

---

<sup>691</sup> Arendt: WP, S. 22 ff.

<sup>692</sup> Nietzsche: Also sprach Zarathustra III, in: KSA 4, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, 3. Aufl. München 1993, S. 252.

### 4.3 Benjamins ‚Denkbruchstücke‘

„Damit ein Stück Vergangenheit von der Aktualität betroffen werde, darf keine Kontinuität zwischen ihnen bestehen.“<sup>693</sup>

Walter Benjamin

„Walter Benjamin wusste, dass Traditionsbruch und Autoritätsverlust irreparabel sind, und zog daraus den Schluss, neue Wege für den Umgang mit der Vergangenheit zu suchen.“<sup>694</sup> Diese *neuen* Wege, auf die Benjamin sich aufmachte oder besser gesagt, die er ohne begriffliche Wegweiser und chronologischen Leitfaden neu legen wollte, brachten gleich zweierlei Schwierigkeiten mit sich: denn die Vergangenheit hatte zwei Gesichter und beide mussten gleichermaßen überwunden und neu geschaffen werden. Das eine wandte sich geradewegs dem Alten zu und blieb andächtig an tradierten Vorstellungen und althergebrachten Orientierungsmarken hängen. Es kehrte den Traditionsbruch aber umso deutlicher hervor, je weiter es ins Alte zurückblickte und danach trachtete, sich in vergangenen Zeiten niederzulassen. Dies war der Weg, den Benjamin mit der Aufschrift ‚Verfallszeit‘ versah und das nicht nur, weil es sich dabei um eine verfallene und nicht mehr wiederbelebte Zeit handelte, sondern weil Benjamin gerade in ihrem gedanklichen Horizont jenes Kriterium erkannte, das auch den anderen Weg kennzeichnete – jenen, der unentwegt nach vorne drängt und sich zuversichtlich im Morgen einrichtet. Dieser andere Weg versuchte mit dem Althergebrachten gerade dadurch zu brechen, als er sich allem Kommenden unterstellte und optimistisch in die Zukunft blickte. Aber dieses Kommende, das die Zukunft in Aussicht stellte, fand seine eigene Grundlage gerade im Alten wieder: es blieb damit ebenso der Tradition mitsamt ihrer Autorität verhaftet wie jener epigonale Weg, der sich – von der Gegenwart gänzlich unbeeindruckt – an den Tatsachen nicht zu stören brauchte und unbeirrt nach hinten sah.

Benjamin jedoch wollte beide Wege überwinden; und begab sich dafür auf Ausgrabungsarbeit. Dabei hoffte er auf das zu stoßen, was noch immer in dieser Vergangenheit verborgen bzw. unter ihr vergraben lag, mit der Zeit jedoch zugeschüttet und vergessen wurde: das Echte, Einzelne und Konkrete, das den Begriffen selbst inhärent ist, weil es auf das hinweist, was die Wirklichkeit einmal in einem konkreten Ereignis, in einer erlebten Begebenheit zum Vorschein gebracht hat. „Wahrheit, sagt er kurz bevor ihm der

---

<sup>693</sup> Benjamin: Passagenwerk (1935-1938), a.a.O., S. 880.

<sup>694</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 85.

unheilbare Traditionsbruch und Autoritätsverlust voll ins Bewusstsein trat, ist nicht ‚Enthüllung‘, die das Geheimnis vernichtet, sondern Offenbarung, die ihm gerecht wird“<sup>695</sup>, so Arendt über Benjamin. Doch welche Wahrheit sollte sich noch offenbaren können? Und welcher Sinn sollte noch ausgegraben werden, wo die Vergangenheit doch nicht mehr wiederbelebt werden konnte, weil der Faden gerissen ist? „Die Wahrheit wird uns nicht davonlaufen“, zitiert Benjamin Gottfried Keller und fügt hinzu: „Damit ist ein Wahrheitsbegriff formuliert, mit dem in diesen Darstellungen gebrochen wird.“<sup>696</sup>

Sofern Wahrheit traditionell in Form der Überlieferung weitergegeben wurde und ihren Fortbestand anhand allgemeiner Maßstäbe oder vorgegebener Denkmuster sicherte, konnte sie in der Tat *nicht davonlaufen*. Wenn aber die Überlieferung keine Fortführung mehr ermöglicht, weil ihr chronologisch befestigter Faden porös wird, verliert sie gerade für die Gegenwart an Bedeutung. Sie kann das Einzelne und Konkrete, das im *Jetzt* hervorbricht, nicht mehr erhellen.

So kann es nach Arendt also nicht mehr darum gehen, in die Tiefen der Vergangenheit hinabzusteigen, „um den Meeresboden auszuschachten und ans Tageslicht zu fördern, sondern um in der Tiefe das Reiche und Seltsame, Perlen und Korallen, herauszubrechen und als Fragmente an die Oberfläche des Tages zu retten“<sup>697</sup>. Will die Vergangenheit noch etwas in die Gegenwart retten und in dieser zum Vorschein bringen, kann sie dies nur noch in fragmentierter, bruchstückhafter Weise tun. Benjamins Tiefenbohrungen glichen nicht dem Versuch, eine Wahrheit an die Oberfläche zu holen, die sich noch chronologisch weiter erzählen ließe oder sich entleerter Begrifflichkeiten bediente. Der Tiefenbohrer bohrt sich vielmehr zu den Urphänomenen hinab, um sie in kristallisierter, d.h. dichter und unbehandelte Form herauszubrechen und sie als „Denkbruchstücke“ in die Gegenwart zu befördern. Dort führen sie ein anderes Dasein. Denn sie obliegen der Interpretation derer, die sie ohne geschichtlichen Kanon sehen und bedenken müssen. Diese Fragmente, auf die das Denken dabei stößt, fügen sich dann zu neuen Mustern (Interpretationen) zusammen und schaffen sich einen neuen Raum aus Sinn und Bedeutung. So grub sich Benjamin also Wege auf den Meeresboden der Vergangenheit, um gerade das, was die Geschichte an Ereignissen und Begebenheiten dort unten aufbewahrt, neu zu enblättern und herauszuschälen.<sup>698</sup> In der

---

<sup>695</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 87.

<sup>696</sup> Benjamin: Passagenwerk, a.a.O., S. 876.

<sup>697</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 97.

<sup>698</sup> Hierzu hält Waltraud Meints fest: „Im Anblick der zerschlagenen Hoffnungen konzentriert sich der Benjaminsche Geschichtsschreiber auf das Bruchstückhafte, auf die Fehlschläge und historischen Sackgassen. Seine Bewegung des Denkens – und die Arendts – ist die des Fragments.“ Meints: Partei ergreifen im Interesse der Welt, a.a.O., S. 49.

neunten seiner *Geschichtsphilosophischen Thesen* hat er dafür das Bild gebraucht, das er metaphorisch zur Beschreibung seiner eigenen Zeit verwendete:

„Es gibt ein Bild von Klee, das Angelus Novus heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muß so aussehen. Er hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor uns erscheint, da sieht er eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert. Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das, was wir den Fortschritt nennen, ist dieser Sturm.“<sup>699</sup>

Der Zurückblickende, der sich im Sturm der Geschichte befindet und von ihm in die Zukunft geweht wird, hat das Gesicht der Vergangenheit zugewendet. Er sieht zurück, um das, was war, im Blick zu behalten, um es festzuhalten, damit es nicht der Vergessenheit anheimfällt. Doch der Betrachtende kann nicht mehr zurückgehen, dorthin, wo das Zerschlagene und Zertrümmerte liegt, um es wieder zusammenzufügen oder, um in den zerbrochenen Trümmern zu verweilen. Denn die Zeit schreitet unaufhaltsam voran. Selbst dort, wo er versucht, sich neben das Geschehen zu stellen und es einfach nur zu *betrachten*, bleibt er noch in diesem Sturm gefangen. Hier aber, im Betrachten des Vergangenen – in der *Lücke*, die sich dort öffnet, wo man *zurückblickt* und aus den natürlichen Zeitläuften *heraustritt* – wird ihm auf einmal bewusst, dass jener Sturm selbst die Verwüstung innewirft. Was vorher noch Besserung versprach, kann nun keine Hoffnung mehr bieten, kann keine Aussicht auf Fortschritt mehr gewähren. Der Zurückschauende sieht jetzt das ganze Ausmaß des Sturmes, kann das Vergangene aber weder ungeschehen machen noch auf ein Besseres hin wenden. Denn er befindet sich ja selbst *in* diesem Sturm, der ihn mit den Ereignissen davonbläst. Und während er sein Gesicht noch dem Vergangenen zuwendet, wird er schon von der Zukunft eingeholt.

„Diese Vergangenheit“, schreibt Arendt, „die ganz weit zurück bis an den Ursprung reicht, zieht nicht nach rückwärts, sondern drückt vorwärts, und im Gegensatz zu dem, was man erwarten würde, ist es die Zukunft, die uns in die Vergangenheit zurücktreibt.“<sup>700</sup> So wie die Zukunft stets das bleibt, was der Gegenwart vorausliegt, so ist die Vergangenheit stets das, was sich hinter ihr erstreckt und rückschauend nach vorne drängt. Das Vergangene bleibt dem Zukünftigen auf den Fersen; es schleicht hinter ihm her wie ein Phantom, das weder klar

---

<sup>699</sup> Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: Gesammelte Werke II, a.a.O., S. 961.

<sup>700</sup> Arendt: VZ, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 14.

gesehen noch unmittelbar bemerkt werden kann, das sich vor den fragenden Blicken verbirgt und dabei doch immer im Rücken liegt.

Das Vergangene bleibt *da*, aber es entzieht sich dem handelnden Zugriff der Gegenwart. Die Vergangenheit ist auch in ihrer Abgeschlossenheit *anwesend*, nur macht sich ihre Anwesenheit anders bemerkbar: sie ist ein Schatten, der nicht mehr verändert und nicht mehr geformt werden kann, der weder abzuschütteln noch einzuholen ist. Sucht man nach der Quelle des Schattens, so sucht man vergebens. Denn der Schatten schwindet, sobald man zurückschaut. Er zeigt sich nur in dem nach vorne gerichteten Blick; aber das bedeutet auch, dass wir gerade in der Ausrichtung auf die Zukunft immer den Schatten der Vergangenheit vor uns hertragen.

Vom Standpunkt der Gegenwart aus gesehen, ist der Fortschrittsglaube, der geradewegs nach vorne schreitet, nur die andere Seite jener Rückläufigkeit, die ins Alte zurücktreibt. Und so bedient sich die Vorstellung, die das Alte durch ein Ziel überwinden will, das in der Zukunft liegt, in ihrem Enthusiasmus ebenso herkömmlicher Mittel wie der Rückbezug auf das Vergangene, das das Heute zu den Konditionen von gestern verhandelt. Beide Wege aber bleiben traditionell, sofern sie mit einem Zeitbegriff operieren, der sich auch in dialektischer Gangart noch an einem chronologischen – und damit linearen – Faden festhält. Linearität, mag sie sich nun auf ein fernes Ziel erstrecken, das in einer unbekanntem Zukunft liegt, oder an einen verborgenen Ursprung richten, der in den unauffindbaren Tiefen der Vergangenheit ruht, knüpft sich hier an die Annahme der Kausalität: ein ferner Ursprung steuert auf ein fernes Ziel, alles hat seine Ursache und seine Wirkung, seinen Fortgang und sein Ziel – mag es auch ein vorläufiges sein.

Was aber, wenn dieses Kontinuum auf einmal zerfällt? Wenn sich der Faden zu lösen beginnt? Dann kann die Tradition bzw. das, was sie zu überliefern hat, nicht mehr mit derselben Stimmigkeit erklärt werden wie bisher. Denn der Faden der Tradition lässt sich weder noch auf herkömmliche Art und Weise weiterstricken noch nach Maßgabe herkömmlicher Denk- und Urteilmuster fortführen. Er verliert seinen traditionellen Bezugsrahmen, der, wie Arendt schreibt, durch die „Kontinuität der Vergangenheit“ getragen und stabilisiert wurde, welche „von einer Generation auf die andere überzugehen und dabei eine Eigenständigkeit zu entwickeln schien“<sup>701</sup>, so als ob die Zeit wirklich an einem linearen Faden aufgezogen wäre und sich an ihm festhalten könnte.

---

<sup>701</sup> Arendt: LG I, S. 208.

Eine solche Vorstellung von Fortschritt und Verfall, die nur *zwei Seiten ein und derselben Sache* sind<sup>702</sup>, wie Benjamin schreibt, können nach dem Verlust der traditionellen geschichtlichen Überlieferung keinen gesicherten Fortbestand mehr haben. Beide Begriffe können keine einfache Beziehung zwischen Sein und Denken mehr herstellen; sie können die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, die „während der Tausende von Jahren, die der Gründung Roms folgten“, so Arendt, „und von römischen Begriffen beherrscht waren“, welche „seit den Römern Tradition genannt“<sup>703</sup> wurde, nicht mehr schließen. *Die Überwindung des Begriffs des Fortschritts und des Begriffs der Verfallszeit*, die sich wechselseitig bedingen, ist dann der erste Schritt, um sich vom Alten zu emanzipieren und sich in der *Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft* neu zu orientieren – in jenem merkwürdigen Zwischenraum, der fortan ohne gesicherte Überlieferung auskommen muss und ohne ein gesichertes Zukunftsprogramm dasteht. Die Überwindung dieser beiden Zeithorizonte bleibt die Grundvoraussetzung dafür, dass man das, was die Gegenwart bietet, neu sehen, bedenken und beurteilen kann.

Insofern wollte auch Benjamin mit der Vergangenheit anders verfahren, wollte sie dadurch profilieren und erhellen, als er ihr das Echte, Einzelne und Konkrete entriss – nicht mittels abstrakter Begriffsschablonen, sondern mit Hilfe einer Sichtweise, die sich der Metapher bedient. Das Metaphorische, das wörtlich das Übertragene, das Sich-Hinübertragende bedeutet<sup>704</sup>, war es auch, was Benjamins Denken selbst kennzeichnete. „Was an Benjamin“, wie Arendt schreibt, „so schwer zu verstehen war, ist, dass er, ohne ein Dichter zu sein, *dichterisch dachte*, und dass die Metapher daher für ihn das größte und geheimnisvollste Geschenk der Sprache sein musste, weil sie in der ‚Übertragung‘ es möglich macht, das Unsichtbare zu versinnlichen [...] und so erfahrbar zu machen.“<sup>705</sup> Mithilfe der Metapher kann Abstraktes anschaulich und greifbar gemacht werden, kann dorthin deuten, wo die konkreten Ereignisse und Tatsachen liegen, nämlich in der unmittelbaren Erfahrung und d.h. in der *Gegenwart*. Aber diese Gegenwart spricht nicht von selbst, sondern muss sprechend gemacht, zum Sprechen gebracht werden. Sie bedarf eines Sprechers, der das Alte und das Neue in Entsprechung zueinander bringt. Wenn aber der Faden der Tradition reißt und diese Entsprechung nicht mehr auf traditionellen Wegen vonstatten gehen kann, dann muss ein neues Sinn- und Bedeutungsverständnis geschaffen werden. Und so versuchte Benjamin „den

---

<sup>702</sup> Vgl. Eingangszitat.

<sup>703</sup> Arendt: VZ, *Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 17.

<sup>704</sup> Vgl. *griech.*: meta-pherein: „anderswohin tragen; übertragen“, vgl. Duden. Das Herkunftswörterbuch, a.a.O., S. 455.

<sup>705</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 61.



gedanklichen, geistigen Gehalt gerade begriffslosen Details, konkreten Momenten“ zu entreißen, wie es Adorno beschreibt, um „das Unaufschließbare wie mit einem magischen Schlüssel auf[zuschließen] und [...] sich dadurch zu dem klassifikatorischen, abstrakten, umfassend grandiosen Wesen aller offiziellen Philosophie unabsichtlich und ohne besonderen Nachdruck in unversöhnlichen Gegensatz“ zu setzen.<sup>706</sup>

In der Fähigkeit, jenseits aller herkömmlichen Begriffsschemata und stereotypen Klassifikationen gleichsam *dichterisch zu denken*, tritt dann weniger ein mystisches, esoterisches Verlangen hervor als vielmehr ein ganz konkreter, realitätsnaher Anspruch: ein solches Denken will auf das hinweisen (hindeuten), was sich in der Wirklichkeit selbst manifestiert, was *in* der Welt liegt und aus dieser Welt kommt, dabei aber so verborgen liegt, dass es nur allzu leicht unbemerkt und unbesehen bleibt. Sichtbar gemacht werden kann das konkrete Geschehen aber nur im Detail, in der präzisen Sicht auf die Dinge, wie sie sich im scheinbar Unbedeutenden, im Kleinen aufhalten. Und so ist für Benjamin „an die Stelle der Tradierbarkeit der Vergangenheit ihre Zitierbarkeit“<sup>707</sup> getreten, wie Arendt festhält, und an der Stelle, an der vorher noch ein chronologischer Ablauf stand, hält sich jetzt ein Denken bereit, das es mit den konkreten Dingen und ihren lebendigen Erscheinungen aufnimmt.

Benjamin ging es darum, das Kontinuum der Geschichte, das sich ohnehin längst an einem brüchigen Faden befand, aufzusprengen, um das, was jede Zeit als „Jetztzeit“<sup>708</sup> erfüllt – nämlich das jeweils spezifisch Echte – herauszubereiten. Er hat das Zitat bzw. die Zitierbarkeit als Weg gesehen, das Echte und Authentische, das in der Vergangenheit verschlüsselt liegt, wieder hervorzuholen. Diese Art von Zitation wendet sich nicht nur an historische Texte und vergangene Gedanken, um sie in fragmentierter, zerstückelter Form wiederzubeleben. Die Zitierweise legt an die Geschichte selbst Hand an; sie zitiert das, was einst (im Bereich der Kunst, der Kultur, der Politik, mithin des gesamten öffentlichen Lebens) hervorgebracht wurde und fügt es neu zusammen.

Vergangenheit soll damit nicht länger als „die homogene und leere Zeit“<sup>709</sup> dastehen, die sich automatisch weiterführt. In ihr nämlich könnte nichts von besonderer Bedeutung sein, weil es sich in seiner Konkretion weder *offenbaren* noch *erklären* kann. Sie erzeugt die *homogene* Gleichförmigkeit geschichtlicher Abläufe und umfassender Prozesse, die in die *Leere* von Universalismen mündet und ein in sich geschlossenes Kontinuum darstellt. Überwinden lässt sich eine solche Zeitvorstellung – und dies ist zugleich die Überwindung des Begriffs des

---

<sup>706</sup> Adorno: Erinnerungen, in: Über Walter Benjamin, hg. v. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1968, S. 14.

<sup>707</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 85.

<sup>708</sup> Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, a.a.O., S. 964.

<sup>709</sup> Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, a.a.O., S. 964.

Fortschritts und der Verfallszeit – nur dadurch, als man sie aus ihren traditionellen Denkmodellen, aus ihren ‚Ismen‘ löst. Zum Vorschein kommt dann wieder das Einzelne, Echte und Konkrete, das aus dem Alten herausgebrochen wird und sich ins Heute *übertragen* lässt. Hier erhält es eine neue und zugleich ursprünglichere Bedeutung – verstanden und sinnhaft gemacht „als ‚Denkbruchstücke‘, als Fragmente oder auch als die immerwährenden ‚Urphänomene‘.“<sup>710</sup>

#### 4.4 Das ‚Wiedererkennen im Andern‘

„Der Historiker lebt in der Dimension der Grösse, und Chronologie ist ein technisches Hilfsmittel. Wir ‚sind‘ nicht geschichtlich, sondern haben Erinnerung [...]“<sup>711</sup>

Hannah Arendt

Auf die Frage, warum uns *Geschichten* auch dann noch fesseln, wenn sie längst *Geschichte* sind, wenn die Ereignisse schon in den dunklen Schätzen der Vergangenheit ruhen und das, was einmal passiert war, gar nicht mehr in unsere Gegenwart zu gehören scheint, gibt Hans-Georg Gadamer die *hermeneutische* Antwort: „Weil wir uns im Andern, im Andern der Menschen, im Andern des Geschehens wiedererkennen.“<sup>712</sup>

Dieses eigene Wiedererkennen im Andern des Geschehens bezeichnet Gadamer, „der große Philosoph des Gesprächs“<sup>713</sup>, als Bedingung einer Verstehensweise, der nicht nur das Vergangene, „in das wir hineinwandern und das mit uns mitwandert“<sup>714</sup>, sondern auch das Gegenwärtige im „Verstehen der Überlieferung aus der wir kommen“<sup>715</sup> obliegt. „Wenn sich“, so Gadamer, „unser historisches Bewusstsein in historische Horizonte versetzt, so bedeutet das nicht eine Entrückung in fremde Welten, die nichts mit unserer eigenen verbindet, sondern sie insgesamt bilden den einen großen, von innen her beweglichen

---

<sup>710</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 97.

<sup>711</sup> Arendt: DT I, S. 290.

<sup>712</sup> Gadamer: Historik und Sprache, in: Koselleck, R.: Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt/ M. 2000, S. 126.

<sup>713</sup> Baberowski: Der Sinn der Geschichte, a.a.O., S. 109.

<sup>714</sup> Gadamer: Wahrheit und Methode, a.a.O., S. 309.

<sup>715</sup> Gadamer: Wahrheit und Methode, a.a.O., S. 311.

Horizont, der über die Grenzen des Gegenwärtigen hinaus die Geschichtstiefe unseres Selbstbewußtseins umfaßt.“<sup>716</sup>

Durch eine solche Art der Erweiterung von Geschichte, welche die Dimensionen des Vergangenen auslotet und daraus zugleich Einsicht in die Gegenwart gewinnt, geschieht „im Vollzug des Verstehens [...] eine wirkliche Horizontverschmelzung“<sup>717</sup>. Geschichte wird dann nicht einfach als vergangen betrachtet, sondern einem fortlaufenden Verstehensprozess übergeben, der zugleich ein fortwährender Dialog ist.

Geschichte „entspringt dem Wunsch der Menschen, die Vergessenheit und das Nichts zu überwinden. Es ist der Versuch, etwas zu retten, was angesichts der Zerbrechlichkeit menschlicher Angelegenheiten und der Unausweichlichkeit des Todes ‚eben mehr ist als Gedenken‘“<sup>718</sup>, schreibt Seyla Benhabib in ihrer Arendt-Monographie und verweist damit zugleich auf die Schwierigkeiten, mit denen eine Geschichtsschreibung nach den Erfahrungen des Totalitarismus, seit der „Existenz von Auschwitz“<sup>719</sup>, konfrontiert ist. Denn nach dem Zusammenbruch aller geltenden Maßstäbe im politischen wie moralischen Bereich kann auch die historische Weitergabe nicht mehr im Sinne der Tradition erfolgen, kann nicht mehr erzählt und verstanden werden wie bislang. „Die Originalität des Totalitarismus“, schreibt Arendt, „ist nicht deshalb schrecklich, weil mit ihm eine neue ‚Idee‘ in die Welt gekommen ist, sondern weil seine schieren Handlungen einen Bruch mit allen unseren Traditionen darstellen; zweifellos haben sie unsere Kategorien des politischen Denkens und unsere Maßstäbe für das moralische Urteilen gesprengt.“<sup>720</sup> Die Erfahrungen des Totalitarismus, die nach Benhabib, das „Ende von Politik und die Universalisierung von Herrschaft“ markierten, die aber – entgegen Benhabibs Implikation – nicht *außerhalb* des Politischen entstanden, sondern gerade *im* Politischen selbst in Erscheinung getreten sind, in einem Bereich also, der von Menschen handelt und von ihren eigenen Handlungen zeugt, verlangen einerseits eine offene Auseinandersetzung mit den Geschehnissen und erfordern andererseits, gerade aufgrund ihres unvergleichbaren Charakters, neue Wege des Umgangs. Geschichte kann dann weder mehr für den, der sie schreibt, noch für den, der sie hört, unter traditionellen Gesichtspunkten, weder „mit den vertrauten Theorien des abendländischen Denkens“<sup>721</sup> noch aus der Kontinuität ihrer chronologischen Überlieferung heraus, verstanden werden. Aber gegen Adornos Diktum, dass nach Auschwitz keine Kultur mehr möglich sei und kein

---

<sup>716</sup> Gadamer: Wahrheit und Methode, a.a.O., S. 309.

<sup>717</sup> Gadamer: Wahrheit und Methode, a.a.O., S. 312.

<sup>718</sup> Benhabib: Hannah Arendt, a.a.O., S. 148.

<sup>719</sup> Benhabib: Hannah Arendt, a.a.O., S. 147.

<sup>720</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 112.

<sup>721</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 112.

Gedicht mehr geschrieben werden könne<sup>722</sup>, plädiert Arendt gerade am Tiefpunkt der Geschichte für einen politischen, kulturellen wie historischen Neuanfang. Denn nur der Versuch, sich den Tatsachen zu stellen und sie zu *verstehen*<sup>723</sup>, kann den „Kampf gegen den Totalitarismus“ aufnehmen, der mehr sein muss als ein „reiner Überlebenskampf“<sup>724</sup> und mehr erfordert als den bloßen Rückzug ins eigene Selbst, mit dem immer eine „gefährliche Weltentfremdung“ einhergeht und damit „eine schreckliche Unfähigkeit des Menschen, die Welt zu lieben“<sup>725</sup>, so Arendt. Gerade für die Neugründung des Politischen nach den totalitären Verwüstungen bleiben kulturelle wie historische Neuanfänge unabdingbar. Denn „Kultur und Politik [...] sind aufeinander angewiesen, und sie haben gemeinsam, dass sie Phänomene der öffentlichen Welt sind.“<sup>726</sup> Wo das Kulturelle verschwindet, dort verschwindet auch der Raum des Öffentlichen, der Raum für Politik, der „ohne die Schönheit der Kulturdinge, ohne die leuchtende Herrlichkeit, in welcher sich, politisch gesprochen, Dauer und Unvergänglichkeit der Welt manifestieren, [...] ohne Bestand wäre“<sup>727</sup>. Und wo umgekehrt die Politik für beendet erklärt und als nutzlos oder gar verheerend angesehen wird, dort geht auch die Kultur dahin, dort hat sie keinen Raum mehr, in dem sie erscheinen und sich entfalten kann, wo sie dauern und wirken kann. „Nur im Schutz der Öffentlichkeit“ können die kulturellen Zeugnisse und Erzeugnisse nach Arendt „erscheinen als was sie sind; und was in ihnen erscheint und was wir gewöhnlich Schönheit nennen, ist vom Standpunkt des Politischen und seiner Tätigkeit her gesehen, vom Standpunkt der Flüchtigkeit des Handelns und Sprechens, etwas Unvergängliches.“<sup>728</sup> Wo Worte und Handlungen, seien sie politischer oder kultureller Natur, nicht mehr gesehen und beurteilt werden können, dort finden sich auch keine Geschichten mehr, die erzählt werden können. Geschichte verbürgt Bestand und Dauer und rettet die Dinge vor dem Vergessen und dem Vergehen. Aber Geschichte ist kein Objekt, das man beschauen kann, und kein Museum, in das man hineingeht und danach zufrieden wieder verlässt. Geschichte muss lebendig gehalten und in die eigene Gegenwart übersetzt werden, um auch den Späteren noch etwas mitteilen zu können. Und hierfür ist das *Verstehen* von Geschichte unerlässlich. Daniel Schubbe hebt

---

<sup>722</sup> Vgl. Adorno: Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft (1951). In: Theodor W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft I, Gesammelte Schriften Bd. 10.1, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/ M. 2003, S. 30.

<sup>723</sup> Wichtig ist hierbei Arendts Einwand, dass *verstehen* eben keinen klaren Schlusstrich unter Vergangenes setzen kann, sondern ein nicht-endender Prozess ist, welcher keine eindeutigen Ergebnisse und allgemeingültigen Erkenntnisse hervorbringt. Vgl. Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

<sup>724</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 112 ff.

<sup>725</sup> Arendt: VZ, Kultur und Politik, S. 303.

<sup>726</sup> Arendt: VZ, Kultur und Politik, S. 297.

<sup>727</sup> Arendt: VZ, Kultur und Politik, S. 296.

<sup>728</sup> Arendt: VZ, Kultur und Politik, S. 296.

bezüglich dieser *Verstehensprozesses* die Ähnlichkeit zwischen dem Arendtschen und dem Gadamerischen Ansatz hervor: beide suchten die ‚Wirklichkeit‘ hermeneutisch zu fassen, Ereignisse sowie den Umgang mit ihnen zu kontextualisieren und daraus neue Möglichkeiten des Verstehens in Erfahrung zu heben.<sup>729</sup> Nach Gadamer könne die Geschichte nicht zum Gegenstand werden, da wir immer schon in der Geschichte sind und von einem wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein geprägt werden. Jedoch gelte es gerade für ein wirkungsgeschichtlich bestimmtes Sein „ein Bewusstsein des Bewirkteins immer wieder neu zu erzeugen“<sup>730</sup>, dadurch also den wirkungsgeschichtlichen Horizont zu öffnen und zu erweitern. Und dieses Unternehmen wiederum korrespondiert mit der Arendtschen Geltendmachung einer politischen Urteilskraft, die sich durch neue Sichtweisen erweitert und die gerade dadurch Vorurteile und (historische) Vorprägungen abbaut.

Denn auch wenn das Verstehen bzw. der Versuch zu verstehen, „den Kampf niemals direkt anzuregen oder ansonsten fehlende Zielsetzungen zu liefern vermag“, so Arendt, so „kann allein [... das Verstehen] ihn sinnvoll machen und eine neue Verständigkeit des menschlichen Geistes und Herzens vorbereiten, welche vielleicht erst nach der gewonnenen Schlacht zur freien Entfaltung kommt.“<sup>731</sup>

In seinem Buch *Der politische Mensch* verweist Oskar Negt gerade auf die gesellschaftliche Relevanz, die eine solch gelebte „Erinnerungs- und Gedächtniskultur“<sup>732</sup> für diejenigen habe, die über das Vergangene auch die eigene Gegenwart besser begreifen könnten, neue Aspekte und Sichtweisen erfahren und damit die Zukunft möglicherweise anders gestalten können. Nach Negt geht es dabei nicht um die Frage, wie mit Geschichte als Forschungsgegenstand umgegangen wird, sondern um eine umfassende Denkweise, für die Aufbewahrung, Erinnerung und ein kollektives Gedächtnis entscheidende Grundlagen seien, so dass man hier in der Tat von einer Art *historischem Lernen* sprechen könne.<sup>733</sup> Doch so, wie man Erinnerung nur im „Nicht-Vergessenkönnen“ lebendig hält, so bleibt das Verstehen und Beurteilen des Gegenwärtigen „ein fortwährendes Messen [...] am Vergangenen und an der Möglichkeit, Zukunftsentwürfe zu machen“<sup>734</sup>, wie Negt konstatiert.

---

<sup>729</sup> Vgl. Schubbe: Politische Windungen des Verstehens – Hannah Arendt und Hans-Georg Gadamer, in: Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt, Hannah Arendt-Studien 4, hg. v. Antonia Grunenberg et. al., Frankfurt/ M. 2008, S. 153-172.

<sup>730</sup> Schubbe, a.a.O., S. 156.

<sup>731</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 113.

<sup>732</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 180.

<sup>733</sup> Vgl. Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 179.

<sup>734</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 179 ff.

Wenn aber der Faden gerissen ist, dann gilt es, „neue Wege für den Umgang mit der Vergangenheit zu suchen“<sup>735</sup> – Wege, die sinnhaft erst dadurch werden, als man ihnen das Neue, Einmalige und Originelle entlockt, ohne dass man sie „sogleich in das Alte einfügt“ und „das Noch-Nicht-Dagewesene aus dem Dagewesenen methodisch deduziert“<sup>736</sup>. Eine solche Geschichtsbetrachtung muss sowohl die „Kette der narrativen Kontinuität“<sup>737</sup> aufbrechen wie auch dem technisch geprägten Wissenschaftsparadigma und seinen Kausalitätsannahmen den Rücken kehren.

Eine solche Geschichtsbetrachtung bleibt vielmehr den historischen Einzelfällen und konkreten Ereignissen verpflichtet. Begriffen und beurteilt werden kann sie nur dadurch, als es Menschen gibt, die sich „handelnd und sprechend [...] als Personen enthüllen“<sup>738</sup>, sofern auch die Zuhörer und Zuschauer, welche die Geschichte vernehmen, handelnde und sprechende Menschen sind. Nur im Handeln einzelner Personen und in konkreten Geschehnissen, welche der lebendigen Erfahrung erwachsen, kann exemplarisch verdeutlicht werden, dass es auf den Menschen selbst ankommt, was aus ihm und seiner Geschichte wird.<sup>739</sup> Geschichte erhält und kristallisiert sich in ihren vielzähligen Geschichten durch die verschiedenen Sicht- und Verstehensweisen ihrer Gesprächsteilnehmer. Und so muss jeder, der die Geschichte hört und zu verstehen versucht, „an dem unendlichen Dialog“<sup>740</sup> mit ihr teilnehmen. Ein solches Verstehen und Urteilen korrespondiert mit der hermeneutischen Methode Gadamers und knüpft zugleich an den Kern dessen an, worum es den ersten Geschichtsschreibern der Antike bereits gegangen ist – nämlich das, was Herodot, der *pater historiae*, wie ihn Cicero bezeichnete<sup>741</sup>, einmal programmatisch ‚legein ta eonta‘ nannte: „sagen, was [gewesen] ist“<sup>742</sup> – damit die Nachwelt hören kann, was wirklich geschehen ist und aus der Realität des Geschehenen heraus verstehen lernt, was über ihr gegenwärtiges Geschehen *noch nicht* gesagt werden kann. Denn nur, wenn gesagt wird, was sich tatsächlich ereignet hat – ohne zugleich Partei zu ergreifen für die eine oder die andere Seite, ohne vorgefertigte Maßstäbe anzulegen und die Interpretation derer, die die Geschichte hören, bereits vorwegzunehmen – kann Geschichte auch frei beurteilt und aus ihren verschiedenen Perspektiven heraus erfasst werden. „Bei einer solchen darstellenden Erzählung“, schreibt

---

<sup>735</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 85.

<sup>736</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 116.

<sup>737</sup> Benhabib: Hannah Arendt, a.a.O., S. 149.

<sup>738</sup> Arendt: VA, S. 227.

<sup>739</sup> Im Sinne Jaspers, der im Vorwort zu Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* schreibt: „Es liegt am Menschen und nicht an einem dunklen Verhängnis, was aus ihm wird.“ Jaspers in: Arendt: EU, S. 12.

<sup>740</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 127.

<sup>741</sup> Vgl. Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 57.

<sup>742</sup> Zit. nach Arendt: LG I, S. 138. Arendt rekurriert auch an anderen Stellen auf dieses Herodot-Zitat.

Seyla Benhabib, ist „die Fähigkeit gefragt, ‚den Standpunkt des anderen einzunehmen‘, was nicht bedeutet, Empathie oder sogar Sympathie für den anderen aufzubringen, sondern die Welt so neuzuschaffen, wie sie in den Augen anderer erscheint.“<sup>743</sup>

In diesem Sinne stellt auch Herodot sein Unternehmen zu Beginn der *Perserkriege* dar, nämlich „dass weder das, was durch Menschen geschehen, mit der Zeit verlösche, noch große und bewunderungswürdige Taten, teils von Griechen, teils von Barbaren vollbracht, ruhmlos bleiben“<sup>744</sup>. Herodot ging es also weder darum, historische Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten, noch, die Wahrscheinlichkeit eines ähnlichen Ereignisses für die Zukunft vorauszusagen. Er wollte nur, wie er selbst schreibt, „in der Erzählung fortschreiten, in der [... er] auf gleiche Weise von kleinen wie großen Städten der Mensch[en] berichten werde; denn viel von ihnen, die vor alters groß waren, sind klein geworden, die aber zu meiner Zeit groß waren, waren vorher klein; da ich nun weiß, dass menschliches Glück nie auf demselben Stande bleibt, will ich beider auf gleiche Weise gedenken.“<sup>745</sup>

Herodot sieht seine Aufgabe als Geschichtsschreiber gerade darin, beide Seiten – die des Siegers wie die des Besiegten – gleichermaßen zu Wort kommen zu lassen. Nach Arendt tritt damit nicht nur die Tatsache hervor, dass „ein und derselbe Vorgang“, nämlich das reale Geschehen, aus dem der eine als Sieger, der andere als Besiegter hervorgeht, durchaus „zwei Seiten haben kann“; es hebt zugleich den Anspruch des Verfassers hervor, der sich nicht das Recht anmaßt „mit dem Sieg der einen die andere Seite gewissermaßen zum zweiten Mal nieder- und totzuschlagen“.<sup>746</sup>

Eben weil die Geschichte ohne Regeln spielt, weil ihre Geschehnisse niemals endgültig sind und weil sie immer von den Menschen selbst abhängt, die in ihr handeln, kann sie weder zu universalen Aussagen führen noch nach Analogien und bekannten Vorlagen beurteilt werden. Für Herodot besteht die vornehmliche Aufgabe des Berichtenden insofern darin, die Geschichte möglichst nahe an der Wirklichkeit bestehen zu lassen, damit die Zuhörenden sich ihr eigenes Bild machen und frei über das Geschehen urteilen können. Nach Arendt habe eine solche Unparteilichkeit jedoch nichts mit *Objektivität* gemein, denn es geht dabei nicht um Vollständigkeit und auch nicht um eine völlig unaffizierte Sichtweise, sondern um die freie und vielseitige Betrachtung, die sich insofern vom Urteil der Weltgeschichte (als Weltgericht) unabhängig mache.<sup>747</sup>

---

<sup>743</sup> Benhabib: Hannah Arendt, a.a.O., S. 150.

<sup>744</sup> Herodot: 9 Bücher zur Geschichte (entstanden im 5. Jhd. v. Chr.), Wiesbaden 2004, S. 31.

<sup>745</sup> Herodot: 9 Bücher zur Geschichte, a.a.O., S. 31 ff.

<sup>746</sup> Arendt: WP, S. 104.

<sup>747</sup> Vgl. Arendt: WP, S. 92.

Einen solchen Zugang zu Geschichte und ihren Geschichten versuchte auch Homer zu vermitteln, wenngleich nicht auf wissenschaftliche, sondern auf metaphorische Weise und mit eher mythologischen denn realhistorischen Anleihen. Aber Homer hat nicht nur große Epen verfasst, sondern implizit auch den Grundstein abendländischer Geschichtsschreibung gelegt. So lässt er in der Ilias, der wohl ältesten Erzählung über einen politischen Vernichtungskrieg, der auch in seiner dichterischen Darstellung nichts von seinem historischen *Sinn* verliert, beide Seiten sprechen und an beide gleichermaßen erinnern. „Dabei ist erst einmal von entscheidender Bedeutung“, so Arendt, „dass Homers Lied nicht schweigt von dem überwundenen Mann, dass es für Hektor nicht weniger zeugt als für Achill, und dass [...] dieser Sieg Achill nicht größer und Hektor nicht kleiner, die Sache der Griechen nicht gerechter und die Verteidigung Trojas nicht ungerechter macht.“<sup>748</sup>

Jene zwei Seiten, die sich im Kriege gegenüberstehen, können in der direkten Auseinandersetzung nur für die eine oder die andere Seite *entschieden* werden. Dies gilt aber nicht für denjenigen, der die Geschichte erzählt und für diejenigen, die sie hören und verstehen wollen. So erinnert Arendt daran, dass der Krieg gegen Troja nicht nur vom Sieg Achills und der Niederlage Hektors, sondern von *zwei Seiten* zeugt, „und Homer sieht ihn mit den Augen der Trojaner nicht weniger als mit denen der Griechen.“<sup>749</sup> Damit Geschichte umfassend gesehen werden kann, müssen die an ihr Beteiligten *präsent* werden; damit sie umfassend beurteilt werden kann, darf in ihr nicht nur der Ausgang und nicht nur die eine Seite profiliert werden. Einseitigkeit zu vermeiden und Perspektivenreichtum zu garantieren, ist Aufgabe des Geschichtsschreibers, der für die Nachwelt zu retten versucht, was ansonsten der Vergessenheit anheimfallen würde und der sich kein letztes Urteil anmaßt, sondern für beide Seiten gleichermaßen Zeuge bleibt. Hier wird weder der Geschichtsschreiber noch die Geschichte selbst zum Weltgericht erhoben, die doch nur eine Geschichte der Sieger zu erzählen wüsste. Verstanden und Beurteilt werden kann eine Geschichte erst dort, wo sie sich von allen möglichen Seiten zeigen kann und „in so vielen Perspektiven erscheinen kann, als Menschen an ihr beteiligt sind“<sup>750</sup>, wie Arendt hervorhebt. Hier wird es jedem Einzelnen überantwortet, sich in der Geschichte zu orientieren, sich mit ihr in einen *Dialog* zu setzen und sich in ihr *Sinn* zu erschließen. „Es ist wahr: Das Geschichtenerzählen enthüllt den Sinn, ohne den Fehler zu begehen, ihn zu benennen“<sup>751</sup>, schreibt Arendt in ihrem Essay über Isak Dinesen. Denn die Erzeugung von *Sinn* ist ein individueller und selbsttätiger Vorgang. Er

---

<sup>748</sup> Arendt: WP, S. 92.

<sup>749</sup> Arendt: WP, S. 95.

<sup>750</sup> Arendt: WP, S. 96.

<sup>751</sup> Arendt: MZ, Isak Dinesen, S. 130.



kann nicht von ‚oben‘ oder durch objektive Kriterien aufoktroziert werden. „Wer verstehen will, muss sich über die Herkunft der eigenen Fragen ins Bild setzen“<sup>752</sup>, schreibt der Historiker Jörg Baberowski. Denn nur, wer sich über seine eigenen Fragen und Anliegen im Klaren ist, lernt in der Geschichte zu lesen und sich in ihr wiederzuerkennen – *im Andern des Menschen, im Andern des Geschehens*.

Ein solches Wiedererkennen vollzieht sich auch im achten Gesang der Odyssee, in dem Odysseus an den Hof des Phäakenkönigs Alkinoos kommt und während des Gastmahls von einem blinden Sänger besungen wird: der Gesang handelt von einem großen Helden, von seinem Streit mit Achill, an dessen Seite er gegen die Trojaner kämpfte, vom Unheil eines zehnjährigen Krieges und von den Leiden, die ihm dabei widerfahren sind. Und Homer schließt die Szene mit folgenden Worten: „Solches sang der berühmte Sänger; aber Odysseus zog mit den kräftigen Händen den großen purpurnen Mantel über das Haupt herab und verbarg sein schönes Gesicht so. Denn er schämte sich vor den Phäaken der strömenden Tränen.“<sup>753</sup>

Die Geschichte ist Odysseus eigene Geschichte. Aber erst, als er sie hört, viele Jahre später, gesungen von einem fremden Sänger, zieht er den Mantel über sein Gesicht und weint – eine Reaktion, die man von einem *Helden* kaum erwarten würde. Nach Arendt trug sich hier zum ersten Male die *Katharsis* zu, die nach Aristoteles das Wesen der Tragödie ausmacht, oder die ‚Versöhnung mit der Wirklichkeit‘, die nach Hegel das Wesen der Geschichte ist.<sup>754</sup> „Bestünde Geschichte in nichts anderem als interessanten Nachrichten“, so Arendt, „und wäre Dichtung vorwiegend zur Unterhaltung da, so wäre Odysseus nicht erschüttert, sondern gelangweilt gewesen.“<sup>755</sup>

Der Handelnde, der Erleidende und der Zuhörende: sie sind ein und dieselbe Person; in dem Fall der heldenhafte Odysseus, der einer Geschichte *zuhört*, die von ihm selbst *handelt*, die ihm dabei aber erst in der Erinnerung, in der Reflexion auf das Erlebte, wirklich *bewusst* wird. Jetzt erst kann er sich, im Sinne Hegels, mit der Welt *versöhnen*. Denn er wird innerlich frei, wird von den Geschehnissen gereinigt und kann *seine* Geschichte zum Abschluss bringen. Die Erlebnisse können in der geschichtlichen Rückschau zu einer *sinnhaften Geschichte* werden.

Doch so, wie Geschichte stets um die Vergangenheit zentriert ist und nur von hinten aus gesehen *sinnvoll* werden kann, so bleibt die Politik (das Sprechen und Handeln) stets an die

---

<sup>752</sup> Baberowski: Der Sinn der Geschichte, a.a.O., S. 9.

<sup>753</sup> Homer: Odyssee (entstanden im 7.-8. Jhd. v. Chr.), achter Gesang, 63-92, Stuttgart 1979, S. 116.

<sup>754</sup> Vgl. Arendt: VZ: Natur und Geschichte, S. 62.

<sup>755</sup> Arendt: VZ: Natur und Geschichte, S. 62.

Gegenwart und an die konkrete Situation gebunden. Und so wie die Vergangenheit das Geschehen stets schon für sich entschieden hat, so muss die Gegenwart stets aufs Neue über das entscheiden, was sich ihr unmittelbar *präsentiert* – sei es im Hören einer vergangenen Geschichte, sei es im Vernehmen eines gegenwärtigen Ereignisses. „Ein Ereignis bleibt entweder unbeachtet und geht dem Gedächtnis des Menschen verloren“, schreibt Arendt, „[o]der es ist in seiner Bedeutungsfülle aufgezeichnet und damit unveränderlich geschichtlich als eine Geschichte da und präsent für alle künftigen Zeiten und Menschen. Antike Geschichtsschreibung legt daher den Nachdruck auf besondere einzelne Ereignisse, Taten, Worte und Gesten.“<sup>756</sup> In dieser lebendigen Geschichtsschreibung geht es um *einzelne Geschichten* und nicht um einen historischen Gesamtprozess. Es ist gerade der Ereignischarakter des Geschichtlichen, der in Form von konkreten Begebenheiten präsent wird und der weder antizipiert noch wiederholt werden kann. So bilden nach Arendt gerade diejenigen Dinge den eigentümlichen Geschichtsstoff, die seit jeher die vergänglichsten unter den vergänglichen Menschen-Dingen sind: die Taten und Worte der Menschen, welche im Gegensatz zu dem Material, das die Natur bereitstellt und das in dieser materiellen Konfiguration zumindest noch ein Mindestmaß an Beständigkeit gewährt, kaum den Augenblick ihrer Entstehung überdauern würden.<sup>757</sup> Menschliche Angelegenheiten würden der Vergessenheit anheimfallen, würden weder verstanden noch beurteilt werden können, wenn der Mensch nicht die Fähigkeit hätte, sich zu *erinnern*; und wenn er nicht die Möglichkeit hätte, Erinnerung in Form einer Geschichte weiterzuerzählen.

Geschichte kann als erfüllte Vergangenheit nur dadurch wirken und fortbestehen als ihre Geschichten nicht in Vergessenheit geraten. Wo Geschichte sichtbar bleiben und weiterexistieren soll, dort muss gerade das Ereignishafte in ihr fortdauern und in die Gegenwart geholt werden – nicht als Universalunternehmen, sondern in Form von konkreten Geschichten und als „Denkbruchstücke“, [die] als Fragmente“<sup>758</sup> ins Heute übersetzt, hier ihre eigene Wirkung entfalten.

---

<sup>756</sup> Arendt: VZ: Natur und Geschichte, S. 60.

<sup>757</sup> Vgl. Arendt: VZ: Natur und Geschichte, S. 61.

<sup>758</sup> Arendt und Benjamin, a.a.O., S. 97.

## Teil B

### Der Neubeginn

„Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen, vor dem es niemand gab“<sup>759</sup>, zitiert Arendt Augustinus, den ersten Denker zwischen Antike und Mittelalter, der die römisch geprägte Geschichte und Politik in die Philosophie des Christentums überführte und das Prinzip des *Anfangs* ins Zentrum seiner Philosophie stellte.

Arendts Bezugnahme zu diesem ‚Anfangsdenker‘ kann dabei auch als paradigmatisch für ihr eigenes *Denken des Anfangs* betrachtet werden, das sich damit explizit gegen die traditionelle *Anfangsvergessenheit* wende, in der sich, so Oliver Marchart, zugleich auch die Politikvergessenheit der abendländischen Philosophie widerspiegle.<sup>760</sup> Und in der, so ließe sich ergänzen, sich die Politikvergessenheit in der Politik selbst wiederholt.

Arendts Denken versteht sich als Kontrapunkt gegenüber einer philosophischen Tradition<sup>761</sup>, die es verkannte, „den Menschen auf seine ‚Gebürtlichkeit‘ hin anzusprechen“, wie Arendt selbst sagt, „nämlich darauf hin, dass mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam und dass Handeln im Sinne des Einen-Anfang-Setzens nur die Gabe eines Wesens sein kann, das selbst ein Anfang ist.“<sup>762</sup>

Neuanfänge, mögen sie existentiell oder politisch motiviert sein, werden durch das ontologische Faktum der Mortalität gehemmt, denn der Tod als omnipräsenter Begleiter wirkt eher wie eine drückende Last, die ängstigt, denn wie ein Anstoß, der zur kreativen Tat anregt. Dass sich ängstlich-gehemmte Menschen leichter führen und verführen lassen, auch dies hat Arendt im Politischen erfahren und darauf mit einem radikalen Denken des Anfangs geantwortet.

Arendts Denken ist dabei nicht nur intellektuelle Laune, sondern Ausfluss des politischen Geschehens selbst, ist Reaktion und Reflexion der ‚Politikvergessenheit‘ eines Jahrhunderts, das sich zwischen totalitären Ideologien, antipolitischen Bewegungen und autoritären Systemen zu einem ‚Zeitalter der Extreme‘<sup>763</sup> entwickelte. Arendt antwortet daher auch

---

<sup>759</sup> Arendt: VA, S. 215.

<sup>760</sup> Vgl. Marchart: Neu beginnen, a.a.O., S. 17.

<sup>761</sup> Innerhalb dieser Tradition hatte die ‚Sterblichkeit‘ stets Vorrang vor der ‚Gebürtlichkeit‘, was in der Folge bedeutete, dass das menschliche Sein auf die ‚Mortalität‘ ausgelegt wurde, der gegenüber die ‚Natalität‘ in den Hintergrund rückte.

<sup>762</sup> Arendt: ÜR, S. 276.

<sup>763</sup> In Anlehnung an Gerhard Gamms Buch *Philosophie im Zeitalter der Extreme*, Darmstadt 2009, in dem er sich mit den existenziellen Fragen des Lebens unter Bedingungen, die gerade das zu eliminieren suchen, auseinandersetzt; dabei auch die Frage nach dem Denken und Handeln nach Auschwitz aufgreift und sie ins aktuelle Zeitgeschehen übersetzt.

konsequent auf die Elemente und Strukturen, die solche Extreme möglich machten – und auch wieder möglich machen können. Diese ‚Antworten‘, die den Weg des Neubeginns markieren und zu einem emanzipativen und eigenständigen politischen Denken führen, sollen im folgenden Teil behandelt werden. Die ‚Antworten‘ sind dabei in verschiedene ‚Etappen‘ gegliedert: ausgehend von einem Denken, das sich dort, wo der Faden der Tradition gerissen ist und wo auf einmal Fragen und Probleme auftreten, für die es keine einfachen Lösungen und keine gesicherten Antworten mehr gibt, auf neue Wege begeben muss, gilt es unter der Fragestellung *Was heißt, ohne Geländer denken?* ein Denken zu entwickeln, das zuvorderst selbst aktiv werden und den Mut haben muss, so zu denken, „als wenn niemand zuvor gedacht hätte“ und erst danach anfängt, „von den anderen zu lernen“<sup>764</sup>. Ein solches Denken muss die Dinge und Gegebenheiten eigenständig beurteilen, sie kritisch prüfen und sie hinterfragen; und es muss ferner – im Gegensatz zur wissenschaftlichen Erkenntnissuche, die nach *Wahrheit* und objektiver Richtigkeit strebt – nach Sinnzusammenhängen suchen und nach der Bedeutung des Gegebenen fragen. Das geht nicht ohne Bezugnahme zu einer Welt, die nicht nur von einem Menschen bewohnt wird, sondern von verschiedenen Personen und Ereignissen zeugt; und die sich dabei weder auf die Selbstevidenz noch auf logische Gleichungen verlassen kann, um ‚Wirklichkeit‘ zu erfassen, sondern der Verständigung und des Verstehens bedarf, um eine gemeinsame ‚Wirklichkeitsbasis‘ zu schaffen. „Die Intersubjektivität der Welt und nicht die Ähnlichkeit der physischen Erscheinung ist es, die die Menschen davon überzeugt, dass sie zur gleichen Art gehören“<sup>765</sup>, schreibt Arendt. Hier gilt es also unter dem Kantischen Motto *Was heißt, sich im Denken orientieren?* ein öffentliches Vernunftvermögen auszubilden, das zwar aus dem Individuum aufsteigt, sich aber von den subjektiven Privatbedingungen löst und an einer gemeinsamen Welt orientiert, dadurch auch an einer Welt der Vielen, der Verschiedenen partizipiert. Ein solches Vermögen kristallisiert sich im Gemeinsinn, im ‚*sensus communis*‘, den Arendt in Rückbezug auf Kant als ein Beurteilungsvermögen definiert, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten<sup>766</sup>; und der insofern den eigentlich politischen Sinn einer Gesellschaft bildet. Denn er fügt den Einzelnen ins öffentlich-politische Geschehen ein, macht ihn sensibel für gemeinsame Angelegenheiten, die es zu reflektieren und zu beurteilen gilt, lässt dabei aber auch Differenzen bestehen, die den Verstehens- und

---

<sup>764</sup> Arendt: IWV, S. 113.

<sup>765</sup> Arendt: LG I, S. 59.

<sup>766</sup> Vgl. Arendt: U, S. 95.

Verständigungsprozess stets aufs Neue aktivieren. Denn eine Welt ohne Differenzen, eine Welt der völligen Eindeutigkeit und Einstimmigkeit, bedürfte weder der Sprache noch des Verstehens; in ihr würden wir wie Schlafwandler leben – ohne Bewusstsein und ohne Denkprozesse, damit aber auch ohne jedes spezifisch menschliche Sein. Ohne sprechende und einander verstehende Personen könnte Wirklichkeit weder *erinnert* noch *vorgestellt*, weder *reflektiert* noch *beurteilt* werden. In der uns *gemeinsamen* Welt sind wir nicht nur darauf angewiesen, andere, die ebenfalls sprechen können, zu verstehen; wir sind auch darauf angewiesen, dass sie uns verstehen, um die „Wirklichkeit, in ständigem Abwandeln und Verändern“, wie Arendt sagt, zu „begreifen und uns mit ihr [zu] versöhnen“<sup>767</sup>. Der Prozess des Verstehens, der selbst nicht-endend ist, setzt einen ebenso endlosen, nicht zum Abschluss kommenden Dialog in Gang. Es ist der Dialog, der uns zu verstehen hilft und uns dadurch eine gemeinsame Welt eröffnet, damit wir auch das *Andere*, von uns selbst Unterschiedene und Getrennte, verstehen können. Um also gesellschaftliche Zusammenhänge zu begreifen, um mit Differenzen leben zu lernen und „gemeinschaftliche Formen des Umgangs mit ihnen zu ermöglichen“<sup>768</sup> bedarf es der Sprache, des Dialogs, des verstehenden Austauschs. Der Gemeinsinn, der sich daraus bildet und nach Kant das Vermögen der Gesellschaftlichkeit der Menschen, ihr politisches Potential, ausmacht, konstituiert einen politischen Raum, der nicht nur um private Interessen kreist und die Welt im eigenen Gedankenkosmos enden lässt, sondern auch andere Interessen und Gedanken in den Blick nimmt. „Politik“, schreibt Arendt, „organisiert ja von vornherein die absolut Verschiedenen im Hinblick auf *relative* Gleichheit und im Unterschied zu *relativ* Verschiedenen.“<sup>769</sup> Nur dort, wo Menschen einander nicht gleichen und gleichgemacht werden, sondern in ihrer Verschiedenheit anerkannt werden, kann auch *miteinander* gesprochen und gehandelt werden und verantwortungsvoll miteinander umgegangen werden. Und nur dort, wo man die Differenzen, Kontraste und Widersprüche zulässt und sie nicht gewaltsam vernichtet oder künstlich einebnet, kann aus der Heterogenität heraus Neues entstehen und jene Freiheit sichtbar werden, die sich auf die Möglichkeiten der freien Kommunikation, der demokratischen Handlungsmöglichkeiten und der gleichen Rechte stützt. „Der Sinn von Politik ist Freiheit“<sup>770</sup>, konstatiert Arendt und rekurriert damit auf jene Augustinische *Gebürtlichkeit*<sup>771</sup>, die in der Möglichkeit gründet, sich

---

<sup>767</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

<sup>768</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 291.

<sup>769</sup> Arendt: WP, S. 12.

<sup>770</sup> Arendt: WP, S. 28.

<sup>771</sup> Arendt übernimmt den Begriff von Augustinus und überträgt ihn ins Politische: Der Mensch ist qua Geburt, die den ursprünglichen Anfang bildet, zum Anfangen befähigt. Politische Neuanfänge stellen insofern immer eine Art „zweite Geburt“ dar. Vgl. Arendt: VA, S. 215.

Neues zu erschließen, ausgetretene Pfade zu verlassen und initiativ zu werden. „Weil jeder Mensch auf Grund des Geborenses ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist“, so Arendt, „können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“<sup>772</sup> Dazu gehört Mut. Denn jeder Anfang birgt Risiken, ist gekennzeichnet durch Entwicklungen und Erfahrungen, die nicht vorhersehbar sind. Zum Anfangen gehört aber auch Vertrauen – zu sich selbst und zu einer Welt, in der man solche Anfänge riskieren muss, der gegenüber man offenbleiben muss und sich auch selbst öffnen, sich zeigen, muss. Anfangen heißt, etwas in Gang setzen, ohne zu wissen, was am ‚Ende‘ dabei herauskommt. Für Arendt sind solche Anfänge identisch mit der Fähigkeit des Handelns, mit dem Vermögen, etwas zu initiieren, was sich „aller Absehbarkeit und Berechenbarkeit entzieht“<sup>773</sup>. Handeln kann ferner, im Unterschied zum automatisierten Prozess des Herstellens, nicht stattfinden ohne die Person, die sich im Handeln enthüllen muss. Handeln zeigt im Vollzug, wer jemand ist. Deshalb liegt für Arendt im Handeln auch die *Einzigartigkeit* des Menschen beschlossen: sie begründet nicht nur die Individualität, die über bestimmte Eigenschaften und Qualitäten Auskunft gibt; sie begründet auch das *Faktum der Natalität*, durch die jeder Mensch als etwas Neues in der Welt erscheint.<sup>774</sup> ‚Geboren-Werden‘ bleibt als eine existentielle Gegebenheit zeitlebens virulent, setzt menschliche Initiativkräfte frei und führt dadurch zur *Freiheit*. Neben Augustinus beruft sich Arendt noch auf einen weiteren Philosophen, der das Vermögen des Anfangen-Könnens ins Zentrum seiner Philosophie rückt und es mit dem Vermögen der *Spontaneität* gleichsetzt: nämlich auf Kant. Für Kant ist Spontaneität jedoch ein geistiges Vermögen, ist die Fähigkeit, „Vorstellungen von selbst hervorzubringen“ und dadurch „die Spontaneität des Erkenntnisses“<sup>775</sup> zu gewährleisten. Wären wir nicht im Besitz einer solchen Fähigkeit, wären wir rein rezeptive Wesen, könnten nur aufnehmen, was uns (sinnlich) präsentiert würde, hätten damit auch kein Bewusstsein und nicht die Fähigkeit, frei über die Dinge zu verfügen – im Denken wie im Urteilen. Ein solch freies Vermögen im Denken lässt das menschliche Bewusstsein autonom agieren und gewährt, „sich unabhängig davon zu machen, wie die Dinge nun einmal sind oder geworden sind“<sup>776</sup>; und es aktualisiert jene „geheimnisvolle Fähigkeit des Geistes, die das Allgemeine, das stets eine geistige Konstruktion ist, und das Besondere, das stets in der Sinneserfahrung

---

<sup>772</sup> Arendt: VA, S. 215.

<sup>773</sup> Arendt: VA, S. 217.

<sup>774</sup> Vgl. Arendt: VA, S. 217.

<sup>775</sup> Kant: KrV, A 50,51 / B 74, 75.

<sup>776</sup> Arendt: LG I, S. 212.

gegeben ist, zusammenbringt.“<sup>777</sup> Eine solche Fähigkeit, die schließlich die Emanzipationswege politischen Denkens freilegt und im letzten Kapitel erörtert wird, ist die *Urteilkraft*, die nicht einfach nach Regeln verfahren kann, nicht einmal dort, wo sie rein subsumierend tätig ist und vom Allgemeinen zum Besonderen geht, „weil es keine Regel für die *Anwendungen* der Regel gibt“<sup>778</sup>, wie Arendt hervorhebt. Und weil sie dort, wo es überhaupt keine Regeln gibt – bspw. bei einem gänzlich neuen Sachverhalt oder einem Ereignis, das es an sich selbst zu beurteilen gilt – nur reflektierend tätig werden kann, also „vom Besonderen zum Allgemeinen“ gehen muss, „indem sie ohne irgendwelche allgemeinen Regeln urteilt: Dies ist schön, jenes ist hässlich, dies ist recht, jenes ist unrecht“<sup>779</sup>. Die Freiheit im Denken führt über die Zwischenstufe des Urteilens, jenes „politischste der geistigen Vermögen des Menschen“<sup>780</sup> zur Spontaneität, welche das Handeln bedingt. Als geistiges Vermögen hängt sie eng mit der Einbildungskraft zusammen, ermöglicht, von den sinnlichen Erscheinungen zu abstrahieren, sie zu reflektieren und über sie nachzudenken, sie aber auch unabhängig von ihrer Vorhandenheit zu denken und anders zu denken. Einbildungskraft gewährt einerseits Distanz im Urteilen, lässt die Dinge aus der nötigen Entfernung sehen und den Blick nicht parteiisch werden; andererseits kann durch ein freies Assoziationsvermögen auch Neues erfasst und beurteilt werden. Einbildungskraft ermöglicht, sich auch in unbekanntem Situationen (und mit diesen ist man im Politischen fast immer konfrontiert) zurechtzufinden. Einbildungskraft und Spontaneität bahnen damit den Weg für ein Handeln, das, wie Arendt in Verweis auf Kant sagt, dem Menschen die Fähigkeit verleiht, „eine Reihe von sich selbst her neu anzufangen“<sup>781</sup>. Das wirkt sich aus auf ein Denken, das sich ‚ohne Geländer‘ gleichsam frei und unvoreingenommen in der Welt zu bewegen und zu orientieren versteht und bereitet die Bedingungen für die politische Urteilkraft, die auf die praktische Seite des Denkens rekurriert. Sie wird dadurch in die Welt des Handelns überführt.<sup>782</sup> Denn nur dort, wo Menschen nicht einfach hinnehmen, sondern selber anfangen, nachzudenken, Fragen zu stellen und Initiative zu zeigen, können sie nicht mehr so leicht gelenkt und geleitet werden. Dort beginnen sie, selbstgesetzgebend und verantwortlich zu

---

<sup>777</sup> Arendt: LG I, S. 75.

<sup>778</sup> Arendt: LG I, S. 75.

<sup>779</sup> Arendt: LG I, S. 75 ff.

<sup>780</sup> Arendt: LG, S. 191.

<sup>781</sup> Arendt: WP, S. 49.

<sup>782</sup> So hält Ernst Vollrath in seiner Studie zur *Rekonstruktion der Politischen Urteilkraft* fest: „Jede politische Theorie, vor allem die auf die Urteilkraft sich gründende, hat es mit dem öffentlichen, gemeinsamen und freien Handeln von Menschen in der Welt zu tun, mit diesem Handeln selbst und mit allem, was durch es hervorgebracht, bewahrt und zerstört wird. [...] Es bedarf der Rekonstruktion der politischen Urteilkraft um willen des Phänomens des politischen Handelns von Menschen in der Welt.“ Vollrath: *Die Rekonstruktion der Politischen Urteilkraft*, a.a.O., S. 53.

werden – für ihre Denk- und Urteilsweisen und für die Handlungen, die aus ihnen folgen. Dort können sie sich schließlich auch freischwimmen – von der philosophischen Tradition und von den traditionellen Vorstellungen innerhalb des Politischen. Im Folgenden soll also der Versuch eines solchen Neubeginns im politischen Denken und Urteilen nachgezeichnet werden – aus dem Politischen Denken Hannah Arendts, das, wie Oliver Marchart reüssiert, „seinen Ausgang von der wundersamen Erfahrung [nimmt], dass es möglich ist, einen Anfang zu machen“<sup>783</sup>.

### 1. Was heißt, *ohne Geländer* denken?

Wie also kann ein Neubeginn im Denken, Urteilen und Handeln am Ende der Tradition, nach dem Verlust der traditionellen Maßstäbe, aussehen? Denn dort, wo die „Geländer und Stege in‘s Wasser gefallen“<sup>784</sup> sind, kann sich das Denken nicht mehr an der Tradition orientieren, stehen dem Urteilen keine höheren Maßstäbe mehr zur Seite, hat das Handeln auch keine vorausliegenden Wegweiser mehr zur Verfügung.

Beginnend mit der Frage, was es heißt, *ohne Geländer* zu denken, soll zunächst der Bezug aufgezeigt werden, in dem sich Denken und Sein im Sinne der Tradition zueinander befanden, aus welchem Grund ihre Identität gesichert galt und welche Grundsätze dies nach sich zog. Erhellend werden soll dies anhand von Heideggers Schriften *Was ist Metaphysik?* und *Der Satz vom Grund*, in denen er den traditionellen Grundlagen und Grundsätzen unseres Denkens nachspürt, die Tradition aber – im Aufspüren und Entblößen ihrer Grundlagen – gleichzeitig zu überwinden sucht. Ein solches Unternehmen rührt an die Grundmauern der klassischen Metaphysik ebenso wie an die Grundsätze der neuzeitlichen Ratio: denn beide Bereiche stellen dem Denken wie dem Sein *Geländer* zur Verfügung, an denen es sich festmachen und absichern kann. Heideggers Anliegen, die Metaphysik wie auch die neuzeitliche Grundsatzlogik zu überwinden, korrespondiert mit dem Arendtschen Ansatz eines ‚Denkens ohne Geländer‘, das damit die Voraussetzung für Urteilskraft und kritisches Unterscheidungsvermögen bereitstellt. Ein Denken, das sich in einem selbst-aufklärenden und selbstgesetzgebenden Vollzug befindet, entfaltet subversive Kräfte und setzt dadurch auch entscheidende emanzipative Impulse für das Urteilen und Handeln frei. Denn anders als das metaphysische Denken der klassischen Philosophie und das technisch-operative Denken der

---

<sup>783</sup> Marchart: Neu beginnen, a.a.O., S. 17.

<sup>784</sup> Nietzsche: Also sprach Zarathustra III, in: KSA 4, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, 3. Aufl. München 1993, S. 252.



modernen Wissenschaft setzt es sich in einen *verstehenden* Bezug zum Sein – ohne dabei auf außerweltliche Bezugsgrößen zurückzugreifen oder nach rein zweckorientierten Effektivitätskriterien zu verfahren. Im Unterschied zum wissenschaftlichen Erkenntnisgewinn hat ein solches Denken, „das alles, dessen es habhaft wird, dem Zweifel unterwirft“, wie Arendt konstatiert, keine „natürliche, unkomplizierte Beziehung zur Wirklichkeit.“<sup>785</sup> Denn es nimmt die Wirklichkeit und ihre sinnlichen Eindrücke nicht einfach als gegeben hin, sondern denkt über sie nach, d.h. versucht, in ihnen *Sinn* zu erzeugen. Ein solches Denken ist weniger auf der Suche nach der letzten Wahrheit, nach gesicherten Resultaten und beweisbarer Erkenntnis, als vielmehr auf der Suche nach der *Bedeutung* des Wahrgenommenen. Hierfür aber muss es sich auf das Einzelne und Konkrete einlassen, muss sich ‚ohne Geländer‘ bewegen und vom Prinzipiellen verabschieden. Es entsagt sich des Anspruchs auf die erste und letzte Grundlage, bleibt rückhaltlos und unbefestigt, hält sich perspektivisch, wählt zwischen verschiedenen Deutungsweisen. Und eröffnet damit den Neubeginn im *Politischen Denken und Urteilen*.

### 1.1 Die Suche nach dem Grund

„Solange der Mensch  
das animal rationale  
bleibt, ist er  
das animal metaphysicum.“<sup>786</sup>

Martin Heidegger

Im Denken ist der Mensch auf der Suche nach Grund. Hätte das Denken keinen Grund, auf den es sich abstützt, so würden auch die Maßstäbe und Urteilsweisen, die von diesem Grund ausgehen, zusammenfallen – sie würden umkippen wie ein Kartenhaus, dem die unterste Kartenschicht entnommen wird und dessen Grundmauern fortan ohne jeden Halt dastehen. So instabil die Unterlage eines Kartenhauses auch bleiben mag – für den Kartenturm bleibt sie das einzige Fundament, auf dem es stehen und weitergebaut werden kann.

Wenn sich nun aber das Denken an den Gedanken gewöhnt, dass es einen solchen Kartenturm gibt, der noch dazu auf einer gesicherten Grundlage steht, dann muss dem Menschen – als dem denkenden Wesen<sup>787</sup> – der Kartenturm schon alsbald zum geeigneten und abgesicherten

---

<sup>785</sup> Arendt: LG I, S. 61.

<sup>786</sup> Heidegger: Was ist Metaphysik? (1929/1943), 16. Aufl., Frankfurt/M. 2007, S. 11.

<sup>787</sup> Aus dem griechischen ‚zoon logon echon‘, dem sowohl vernunft- wie auch sprachbegabten Lebewesen, wurde das lateinische ‚animal rationale‘, wobei ratio ‚Rechnung, Berechnung; Erwägung, Überlegung;

Standort seines Denkens werden. Der Kartenturm wird dem Denkenden zum Dreh- und Angelpunkt, von dem aus er die Welt beschaut und ihre Erscheinungen beurteilt. Alles, was sich ringsherum befindet, muss zwangsläufig vom Standpunkt des Kartenturmes aus gesehen und bemessen werden, denn es ist ja der Ort, an dem sich der Mensch im Denken befindet. Was aber, wenn sich das Denken nun so sehr an dieses Zentrum gewöhnt, dass es gleichsam mit ihm *identisch* wird? Wenn es sich so eng an sein Kartengehäuse bindet, dass es sich kaum mehr bewusst ist, dass der Kartenturm nur ein gedachtes Gehäuse bleibt? Dann kann das Denken sich nicht mehr vom Kartenturm trennen. Es wird zu einem Denken, das sich in einem Kartenturm befindet.

Eine solche *Identität* zwischen Denken und Sein, zwischen einer gedachten Kartenturmworld und einer Welt, die dabei schon selbst zum Kartenturm geworden ist, stabilisierte gewissermaßen auch die Grundannahmen der abendländischen Metaphysik. Das Fundament dieser Annahmen stand auf jenem Grund, der über Jahrhunderte hindurch scheinbar unberührt blieb und sich dorthin verwurzeln konnte, wo das *Denken* mit dem *Sein* vereint lag. Das *metaphysische Denken*, gedacht als Lehre von den ersten Ursachen und letzten Prinzipien, stand seit seinen ideengeschichtlichen Anfängen in der Antike sowie in seinem späteren Verlauf, insbesondere innerhalb der mittelalterlichen Scholastik, auf jener Grundlage, „in dem die Metaphysik“, wie Heidegger sagt, „als die Wurzel des Baumes der Philosophie gehalten, aus dem sie genährt wird“<sup>788</sup>.

Dieser Boden, der die Wurzeln der Metaphysik in sich trug, wurde erstmals bei Aristoteles in systematisch-wissenschaftlicher Weise erfasst. Wenngleich Aristoteles den Namen *Metaphysik* nicht eigens verwendet hat – der Ausdruck stammt von Andronikos von Rhodos, dem frühesten Herausgeber seiner Werke<sup>789</sup> – so ist der Begriff doch nicht rein zufällig entstanden und als solcher etabliert worden: denn das, was jenseits aller physischen Erscheinungen liegt, muss über das bloß Erscheinende, d.h. das physisch Seiende schon hinaus sein. Es muss über das Seiende als rein sinnlich Erfassbares hinausreichen und damit den Grund anzeigen, unter dem sich das Seiende in der Partikularität seiner Einzelphänomene fassen und begreifen lässt – jene Grundlage, auf der das Seiende gründet und mit dem es sich im Denken wie im Sein ergründen lässt.<sup>790</sup> Das Seiende lässt sich in der Vielzahl seiner

---

Vernunft, Denkvermögen“ meint und nicht mehr mit dem Sprechen (lat. orare) identisch war. Vgl.: Duden Etymologie, a.a.O., S. 573.

<sup>788</sup> Heidegger: Was ist Metaphysik?, a.a.O., S. 8.

<sup>789</sup> Vgl. Höffe: Einleitung zur Metaphysik des Aristoteles, in: Otfried Höffe: Aristoteles. Die Hauptwerke. Ein Lesebuch, Tübingen 2009, S. 206.

<sup>790</sup> Hierzu hält Otfried Höffe fest: „Aristoteles nennt die für die Metaphysik zuständige intellektuelle Kompetenz Weisheit (sophia ...), die Ausübung der Fähigkeit theoria [...] und die zugehörige Disziplin, sofern sie noch der

Erscheinungsweisen scheinbar nur deshalb wahrnehmen, nur dort erkennen und erfassen, wo es einen Grund gibt, aus dem heraus es erscheinen und auf den hin es zurückgeführt werden kann. Heidegger schreibt in seiner Abhandlung über den *Satz vom Grund*: „der Grund ist solches, was dem vorstellenden, denkenden Menschen zugestellt werden muss.“<sup>791</sup> Ein solch zugestellter Grund kann den Menschen im Denken absichern, damit er sich im Seienden, in der Welt sinnlicher Erscheinungen, zurechtfindet und nicht ins bodenlose Chaos gerät – ohne Grund und ohne Halt. Der Grund gerade verspricht Sicherheit. Und dennoch, so Heidegger, wird der „Grund [...] von uns überall als Stütze und Stab benützt und befolgt; zugleich stürzt er uns aber, kaum dass wir ihm seinem eigensten Sinne nachdenken, ins Grundlose.“<sup>792</sup> Solange der Grund noch im Boden der Metaphysik schlummert, solange er also nicht bewusst und benannt wird, kann er wirken. Zieht man ihn aber ans Licht und beschaut ihn von allen Seiten, prüft und hinterfragt ihn auf seinen eigentlichen Gehalt, verliert er sein Geheimnis, damit auch seine rätselhafte Macht. Er löst sich auf und man gerät, sobald man ihm nachdenkt, wie Heidegger schreibt, ins Grundlose. Nichts anderes hat die Aufklärung getan, als sie Licht ins Dunkel brachte und den traditionellen Glauben in seinen Grundmauern erschütterte – nicht durch Elektrizität, sondern durch Denken. An die Stelle, wo einst der Glaube stand, trat fortan das Wissen. Der Grund der Religion wurde grundlos; zugleich aber wurde ein neuer Grund geboren: das Wissen, Erkennen und eigene Ergründen, also die *ratio*. In der Tradition des Denkens bleibt der Grund also stets ein *Geländer*, an dem man auf- und absteigen kann, an das man sich halten kann und das solange gesichert steht, als man es nicht umstößt und in Zweifel gerät. Dann nämlich fällt man ins Grundlose.

Wenn die Metaphysik nun als ein solches Geländer gedacht wird, das den Menschen abstützt, damit er weder im Denken noch im Sein in den offenen Abgrund fällt, dann bleibt sie als ein solch abstützendes Hilfsgerät doch ebenso *vorgestellt* wie das Geländer, das sich entlang der Treppe abzeichnet. Und so wie jenes Turmgeländer dem Menschen im Auf und Ab seiner

---

näheren Bestimmung bedarf, heißt zetoumene episteme (gesuchte Wissenschaft), nach Aufgabe und Rang aber prote philosophia (Erste Philosophie). [...] Dabei wird die sophia zu einer Meisterschaft im Wissen überhaupt, zu jenem epistemischen Superlativ, der soweit es möglich ist, alles weiß, ohne eine Wissenschaft vom Besonderen zu haben. Das ‚ohne‘ erhält dabei eine doppelte, sowohl positive als auch negative Bedeutung. Positiv gesehen braucht man das Einzelne nicht zu kennen und hat trotzdem eine dafür erhebliche Kompetenz. Da man das Einzelne nicht kennt, ist man jedoch, so die negative Seite, dem dafür zuständigen Wissen unterlegen. Wegen der Verbindung beider Bedeutungen kommt es der Weisheit auf die schlechthin höchsten Ursachen und Gründe an, auf die für alle Wissenschaften zuständigen Prinzipien, ohne die Einzelwissenschaften und ohne das Wissen der Einzelfälle zu ersetzen oder irgendwie überflüssig zu machen.“ In: Höffe: Aristoteles, a.a.O., S. 208.

<sup>791</sup> Heidegger: Der Satz vom Grund, a.a.O., S. 47.

<sup>792</sup> Heidegger: Der Satz vom Grund, a.a.O., S. 30.

Turmgänge zur Seite steht und ihm festen Halt garantiert, so steht ihm auch das Geländer der Metaphysik im Auf und Ab seines Daseins zur Seite und gibt ihm festen Stand.

Worauf aber *gründet* dieses *Geländer*? Auf was kann es sich abstützen, damit es nicht umfällt? Was also ist *Metaphysik* vom Grunde her gesehen – von jenem verdunkelten Untergrund aus, in den das Treppengeländer mündet und von dem es zugleich ausgeht? Heidegger schreibt:

Die Metaphysik „denkt das Seiende als das Seiende. Überall, wo gefragt wird, was das Seiende sei, steht Seiendes als solches in Sicht. Das metaphysische Vorstellen verdankt diese Sicht dem Licht des Seins. Das Licht, d.h. dasjenige, was solches Denken als Licht erfährt, kommt selbst nicht mehr in die Sicht dieses Denkens; denn es stellt das Seiende stets und nur in der Hinsicht auf das Seiende vor. Aus dieser Hinsicht fragt das metaphysische Denken allerdings nach der seienden Quelle und nach einem Urheber des Lichtes. Dieses selbst gilt dadurch als erhellt genug, daß es jeder Hinsicht auf das Seiende die Durchsicht gewährt.“<sup>793</sup>

Wenngleich die Vorstellung des metaphysischen Denkens die Durchsicht auf das Seiende gewährt, ist damit noch nicht die Quelle beleuchtet, die das Seiende erhellt. Die Quelle kann sogar noch verdunkelter bleiben. Insofern gibt die Metaphysik auch weniger über die Quelle Auskunft als vielmehr über das Seiende, das von ihr beleuchtet wird. Mitunter zeigt sie auch den Weg, den das Licht zurücklegt, um das Seiende zu erhellen. Insofern *ist* die Metaphysik auch nicht der Grund und Boden, der das Seiende ermöglicht und bedingt, sondern *entspringt* ihm. Sie gleicht der *Wurzel*, die in den Grund und Boden führt, von dem aus Seiendes zum Seienden wird. Oder, wie Heidegger es ausdrückt:

„Weil die Metaphysik das Seiende als das Seiende befragt, bleibt sie beim Seienden und kehrt sich nicht an das Sein als Sein. Als die Wurzel des Baumes schickt sie alle Säfte und Kräfte in den Stamm und seine Äste. Die Wurzel verzweigt sich in den Grund und Boden, damit der Baum dem Wachstum zugunsten aus ihm hervorgehen und ihn so verlassen kann. Der Baum der Philosophie entwächst dem Wurzelboden der Metaphysik.“<sup>794</sup>

Der *Wurzelboden der Metaphysik* wächst aus dem Grund, von dem aus das Seiende erscheint und wahrgenommen werden kann; zugleich halten sich die Wurzeln unter der Oberfläche verdeckt, von der aus sich das Seiende als solches lichtet und bemerkbar macht. Die Metaphysik bleibt *oberhalb* und doch auch *unterhalb*: Sie ist über den Grund hinaus, aus dem Seiendes *ist*, und doch ist sie nicht im Seienden selbst, sofern sie sich selbst nicht zu zeigen gibt und von unseren Sinnen nicht unmittelbar wahrgenommen werden kann. Vielmehr zeigt sie einen *Bezug* an: den Bezug, in dem sich das Seiende zum Sein befindet, wenn es sich in die Verbindung zum Sein *stellt* – im Errichten jener Geländer, die dem Menschen im Hinauf-

---

<sup>793</sup> Heidegger: Was ist Metaphysik?, a.a.O., S. 7.

<sup>794</sup> Heidegger: Was ist Metaphysik?, a.a.O., S. 8.

und Hinabsteigen der Stufen seiner eigenen Seinsgeschichte zur Hand gehen; Geländer, die jedoch nicht automatisch vorliegen, sondern zuvorderst *aufgestellt* werden müssen.

Doch in welchen Bezug hat sich das Seiende zum Sein in der abendländischen Geschichte des Seins bislang gestellt und welche Rolle spielte dabei die Verbindung von Denken und Sein? Und wie ist von dieser Bezugnahme aus der alte Satz des Parmenides zu verstehen, der von einer Identität der beiden ausgeht? In seiner Schrift *Der Satz vom Grund* zitiert Heidegger den Leibnizschen Ausspruch: „Nihil est sine ratione. Man übersetzt: Nichts ist ohne Grund.“<sup>795</sup> Ein Satz, den Leibniz im 17. Jahrhundert, als er ihn aufstellt, zum *principium rationis*, zum obersten Grundsatz menschlicher Denk- und Urteilsweise, erklärt. Heidegger schreibt dazu:

„Das principium rationis ist für Leibniz, streng gedacht, das principium reddendae rationis. Rationem reddere heißt: den Grund zurückgeben. Weshalb zurück und wohin zurück? Weil es sich in den Beweisgängen, allgemein gesprochen im Erkennen um das Vorstellen der *Gegenstände* handelt, kommt dieses ‚zurück‘ ins Spiel. Die lateinische Sprache der Philosophie sagt es deutlicher: das Vorstellen ist re-praesentatio. Das Begegnende wird auf das vorstellende Ich zu, auf es zurück und ihm entgegen praesentiert, in eine Gegenwart gestellt. Gemäß dem principium reddendae rationis muß das Vorstellen, wenn es ein erkennendes sein soll, den Grund des Begegnenden auf das Vorstellen zu und d.h. ihm zurückgeben (reddere). Im erkennenden Vorstellen wird dem erkennenden Ich der Grund zu-gestellt. [...] Der Satz vom Grund ist darum für Leibniz der Grundsatz des zuzustellenden Grundes.“<sup>796</sup>

Der Grundsatz *nihil est sine ratione* – nichts ist ohne Grund – ist der *unterste Boden*, in dem das Sein wie das Denken *gründen*. Er begründet das Fundament ihrer Zusammengehörigkeit und Entsprechung, also ihrer Identität. Zugleich bildet der Satz den *obersten* Grundsatz, durch den sich das Sein im Seienden *ergründen* und damit selbst *erhalten* lässt. Der oberste Grundsatz stellt den *Bezug* dar, in den sich das Denken stellt, wenn es sich im Seienden auf das Sein bezieht. Nihil est sine ratione, nichts ist ohne Grund, bedeutet die Entsprechung von Sein und Denken im Grund des Seienden. *Aufgestellt* ist damit nicht nur das Prinzip, welches Leibniz zur Grundweise neuzeitlichen Denkens erhebt und von dem aus das Denken zur rationalen Grundlage des Seins wird. *Aufgestellt* ist damit zugleich auch das Geländer, das Denken wie Sein abstützt und dafür sorgt, dass es nicht ins Grundlose fällt, in den offenen Abgrund, der sich im Abhandenkommen des Grundes auftut. „Unser Vorstellen“, so Heidegger, „nimmt überall die Zuflucht zu einem Grund.“<sup>797</sup> Nihil est sine ratione, nichts ist ohne Grund, nichts kann sein ohne eine Grundlage, die Sein und Denken zusammenhält. Wenn also der Mensch das *animal rationale* ist, dann gründet die Grundlage, die ihn das Seiende denkend ergründen lässt, in der *ratio*. Im Grunde seines Seins ist der Mensch

---

<sup>795</sup> Heidegger: *Der Satz vom Grund*, a.a.O., S. 13.

<sup>796</sup> Heidegger: *Der Satz vom Grund*, a.a.O., S. 44 ff.

<sup>797</sup> Heidegger: *Der Satz vom Grund*, a.a.O., S. 39.

insofern ein *ergründendes* und damit nach Gründen *suchendes* Wesen. Der Sinn von Sein ist für den Menschen alsdann die denkende Suche nach dem Grund, dessen er als ein gründendes und im Denken suchendes Wesen bedarf, um überhaupt *sein zu können*. Der Satz vom Grund zeichnet damit die gesamte Grundlagede abendländischer Metaphysik nach, sofern sie die Suche nach dem *zuhandenen* Grund für das Sein-Können im Seienden auf den Weg schickt.

Nach was aber sucht der Mensch, wenn er sich auf die Suche nach dem Grund macht? Heidegger sagt: „Principium – id quod primum cepit, das, was erstlich gefaßt, gegriffen hat und also das Erste enthält und in solcher Weise dasjenige ist, was in der Rangordnung an erster Stelle steht.“<sup>798</sup> Die Suche nach dem Grund besteht dann in der Ausrichtung auf ein Prinzipielles, unter das sich alles Einzelne und Konkrete fassen lässt, aus dem alles Erscheinende hervorgeht und von dem aus alles Nachfolgende erklärt werden kann. Woher aber kommt dieses grundlegende Prinzip? Etymologisch geht das Wort *Prinzip* aus den Begriffen „Anfang, Ursprung, Grundlage; Grundsatz“ hervor. Das *Prinzip* entspricht dem lateinischen Wort für *princeps, -ipis*, was jemanden/ etwas kennzeichnet, der/ das die erste Stelle einnimmt und somit der/das Erste bzw. Vornehmste ist.<sup>799</sup> Das, was als *Prinzip* *vorrangig* gilt, muss stets auf einem *vor(an)gestellten* Grund beruhen. Es kann beispielsweise in der Herrschaft eines *Fürsten* begründet liegen, der insofern die Grundlage bildet, als er sein Land als *princeps* regiert und das Prinzip dieser Herrschaft bildet. Seine Führung gilt *vorrangig* – alles Weitere wird von ihr abgeleitet, ihr nachgeordnet, ihr unterstellt. Sobald dieser *vorangestellte* Grund jedoch nicht mehr aus sich selbst heraus Gültigkeit beanspruchen kann, d.h. als selbstverständlich vorausgesetzt werden kann<sup>800</sup>, wird er sich *neu* erklären müssen, um sich alsdann als ein *haltender* Grund zu beweisen. Durch eine solche Verschiebung des vorangestellten Grundes erfolgt zugleich eine Veränderung nicht nur des *Seienden*, das in seinen sichtbaren Erscheinungsformen seit jeher ständiger Veränderung unterliegt, sondern auch des *Geländers*, dessen sich der Mensch in der Absicherung seiner Grundlagen bedient. Übertragen auf die Herrschaft des Fürsten bedeutet das: sie bedarf dann anderer Geländer, die sie stützen und sichern; und sie muss fortan anders gerechtfertigt werden als sie bislang gerechtfertigt werden konnte.

Mit der Umstellung solcher Geländer wird sich dann also auch der *Grund* verschieben, der sich in der Geschichte des Seins stets durch seine Kontinuität und Beständigkeit

---

<sup>798</sup> Heidegger: Der Satz vom Grund, a.a.O., S. 35.

<sup>799</sup> Vgl. Duden. Das Herkunftswörterbuch, a.a.O., S. 550.

<sup>800</sup> Bspw. weil sich die politischen Umstände ändern und die traditionelle Legitimationsbasis verlorengeht – was das Kennzeichen des neuzeitlichen Paradigmenwechsels der Vertragstheorie und ihres Ansatzes ist, Herrschaft vom Standpunkt des Individuums aus zu rechtfertigen.

ausgezeichnet hat. Die Herrschaft des Fürsten büßt mit der Verschiebung ihrer stützenden Geländer und Legitimitätsvorkehrungen zugleich ihre traditionelle Basis ein und verliert ihr grundlegendes Prinzip. Das Prinzip kann in der Folge nicht mehr kontinuierlich und beständig fortbestehen. Es kann sich nicht mehr als oberster Grundsatz halten, der alles unter sich versammelt und vereinigt. Wird die Grundlage brüchig, steht die Herrschaft ohne Grund da. Bevor aber die Geländer einbrechen, muss bereits der Grund erschüttert worden sein, der die Geländer stützte. Wird der Wurzelboden morsch, kann er den Baum nicht mehr tragen. Und verliert das Prinzipielle, aus dem alles Folgende hervorgeht und dem alles Weitere nachfolgt, seine Bedeutung, dann wird gerade das instabil, was an dieses Prinzip maßgeblich gebunden war: die Maßstäbe, Denkweisen und Beurteilungskriterien, die innerhalb einer gemeinsam erfassbaren Wirklichkeit zum Vorschein kommen und hier ihre Wirkung entfalten – in einer Welt, die jedoch durch ihre Ambiguität, Widersprüchlichkeit und Kontingenz gekennzeichnet ist, dadurch also jener Stabilisierungselemente und Ordnungsfaktoren bedarf, die sich der Mensch im Denken, Urteilen und Handeln zustellt.

## 1.2 Die Wissenschaft von den letzten Prinzipien

Doch wie steht es um jene Grundlagen, deren Grundmauern heute eher den Charakter von Hypothesen denn von abgesicherten Grundsätzen haben? Heidegger schreibt:

„Im lateinischen principium verlaute wiederum nichts von dem, was das deutsche Wort Grund-Satz sagt. Wollten wir dieses Wort ins Griechische zurückübersetzen, dann müßte das griechische Wort für Grund-Satz [...] lauten. Platon gebraucht dieses Wort in einem für sein ganzes Denken wesentlichen Sinne. Es bedeutet freilich nicht das, was unser Fremdwort Hypothese meint, eine Annahme, die noch nicht erwiesen ist. [...] sondern es] bedeutet das, was anderem schon zu Grunde liegt und durch das andere hindurch immer schon zum Vorschein gekommen ist, auch wenn wir Menschen es nicht sogleich und nicht immer eigens bemerken.“<sup>801</sup>

Doch was meint eine Hypothese, die wir nicht sogleich und nicht immer eigens bemerken? Bleibt sie nicht stets eine *aufgestellte Behauptung* und insofern eine *angenommene Grundlage*, mit der wir uns im Denken orientieren und die wir als solche zu Hilfe nehmen, um von ihr aus weiter blicken zu können? Denn ohne eine zugrundeliegende Hypothese, die uns abfedert und zugleich antreibt, würden wir in der Erforschung, Bemessung und Berechnung des Seienden doch gar nicht vorankommen – weder im Wissen um die Möglichkeiten des Seins noch in der technischen Operationalisierung und Nutzbarmachung des Seienden. Aber sind wir uns des Charakters solch aufgestellter Behauptungen, die doch

---

<sup>801</sup> Heidegger: Der Satz vom Grund, a.a.O., S. 35.

nur *angenommene*, d.h. zur Hand genommene Operationsinstrumente sind und insofern auch niemals grundlegend als wahr oder falsch bewiesen werden können, auch *bewusst*? Möglicherweise nicht. Denn wenn man sich an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *Hypothese*, das Zugrundeliegende, wendet, dann ist sie ja gerade das, auf dem alles Weitere gründet. Wenn wir aber jene Grundlage, auf der alles Weitere gründet und mit der alles Folgende begründet werden kann, im ständigen *Bewusstsein* ihres hypothetischen Charakters besehen würden – das Gebäude, von dem aus wir die Welt berechnen, bemessen und beurteilen, würde schon bald so wankend werden wie jenes Kartenhaus, von dem man nur die unterste Schicht herausziehen müsste, um den ganzen Turm zum Einsturz zu bringen.

Nicht viel anders verhält es sich mit den Stützen jener theoretischen Lehrgebäude, „nach der die Rolle der Axiome darin aufgeht, daß sie als Annahmen und Festsetzungen den Aufbau eines widerspruchsfreien Systems von Sätzen sicherstellen“<sup>802</sup>, wie Heidegger schreibt. Doch würde man deren Grundannahmen und vorangestellten Gründe im Entfernen des untersten Grundsatzes entsichern, so würden sie ebenso entkräftet werden wie jener Kartenturm, dessen Gerüst letztlich nur so stabil stehen kann, wie seine *Hypothese* es ihm sicherstellt.

Eine derartige Destabilisierung eines über lange Zeit intakt gehaltenen Gehäuses, dessen Grundmauern nach vielen Jahrhunderten allmählich porös und schwach geworden waren, erfolgte im Übergang von der traditionellen Metaphysik zum wissenschaftlichen Denken der Neuzeit. Damit veränderten sich nicht nur die Grundannahmen, die traditionell noch dort begründet lagen, wo weder die Sinne noch der gemeine Verstand hinreichten und die einzig dem Geist (*nous*) in stiller Zurückgezogenheit zugänglich waren. Mit der neuzeitlichen Losung aber, dass der Mensch nur noch das begreifen und verstehen könne, was er selbst gemacht und hervorgebracht habe (*Vico*), musste gerade das, was ehemals noch im Dunklen lag und sich hinter den Erscheinungen verbarg (*ta meta ta physika*), zum Erscheinen gebracht werden. Der Mensch – im Übergang vom *animal metaphysicum* zum *animal rationale* – musste fortan also gerade die Grundlage ans Licht bringen, die alles Weitere begründete. Und er musste das erhellen, was bislang erscheinungslos geblieben ist. Im Bemühen, die verborgenen Grundlagen ans Tageslicht zu befördern, schuf die Wissenschaft „die unzähligen und ungeheuer komplizierten Apparaturen, mit denen sie das Nichterscheinende zum Erscheinen zwingen [...wollte] (sei es auch nur in Form einer Instrumentenablesung im Laboratorium)“, wie Arendt konstatiert, „denn nur so konnte sich der Wissenschaftler von dessen Wirklichkeit überzeugen.“<sup>803</sup> In der Absicht, die Quelle, aus der die Erscheinungen

---

<sup>802</sup> Heidegger: *Der Satz vom Grund*, a.a.O., S. 40 ff.

<sup>803</sup> Arendt: *LG I*, S. 65 ff.



kommen, selbst erscheinen zu lassen, erhielt nicht nur die Grundlage jenen Wirklichkeitscharakter, der allem Erscheinenden anhaftet. Auch dem Denken, jener unsichtbaren Tätigkeit des Geistes, konnte damit ein Weg in die Wirklichkeit gebahnt werden: man musste ihm nur handfeste Ergebnisse verleihen und seine Befunde zu brauchbaren Resultaten umformulieren.

„Die Verwandlung der Wahrheit in bloße Richtigkeit“, so Arendt, „ergibt sich in erster Linie daraus, dass der Wissenschaftler an den gemeinen Verstand gebunden bleibt, mit dem wir uns in einer Welt der Erscheinungen zurechtfinden. Das Denken zieht sich radikal und um seiner selbst willen von dieser Welt und ihrer Datenhaftigkeit zurück, die Wissenschaft dagegen gewinnt etwas durch einen möglichen Rückzug um spezieller Ergebnisse willen.“<sup>804</sup>

Solche Ergebnisse, die in der Praxis konkrete Anwendbarkeit verlangen, können sich allein in der Welt der Erscheinungen bestätigt finden. Die Praxis beweist, ob die Resultate, die das ergebnisorientierte Denken hervorbringt, gültig sind oder nicht, ob sie brauchbar sind oder nutzlos, ob sie *wahr* sind, weil sie sich bewahrheiten lassen, oder *falsch*, weil sie keine effektiven Handlungsschlüsse nach sich ziehen.

Nach Arendt ergeben sich die Fragen, die unser Erkenntnisdrang stellt, aus unserer Neugierde bezüglich der Welt, unserem Bestreben, alles zu untersuchen, was unserem Sinnesapparat gegeben ist.<sup>805</sup> Und ein solches Erkenntnisstreben wird erst dort gestillt, wo es eindeutige Antworten und letzte Gewissheit findet – selbst wenn die Antworten nach einer Weile wieder verworfen werden und dann von besseren Ergebnissen und zuverlässigeren Daten ersetzt werden. Da der wissenschaftliche Erkenntnisdrang jedoch unstillbar ist, wird das einmal Gewonnene und Erkannte nicht dauerhaft sein. Paradoxerweise hat gerade die moderne Wissenschaft in ihrer grenzenlosen Aufholjagd die Diskontinuität ihrer eigenen Annahmen und Prinzipien bestätigt – Prinzipien, die ehemals noch die Grundlage der Metaphysik bildeten und hier auch eine gewisse Dauerhaftigkeit und Beständigkeit garantierten. Denn das, was hinter den Erscheinungen liegt, muss sich nicht an der Flüchtigkeit und Vorläufigkeit des bloß Erscheinenden stören. Die moderne Wissenschaft jedoch kann sich der Vorläufigkeit ihrer eigenen Grundlagen kaum entledigen, da diese im Charakter der Forschung selbst begründet liegt. Denn das moderne Forschungsmaterial lässt sich nicht mehr aus überzeitlichen Ideen ableiten, sondern nur noch in einer Welt der Erscheinungen finden – im grenzenlosen Feld des ständig Neuen und Veränderbaren, das zu gesicherteren Erkenntnissen und zuverlässigeren Ergebnissen führt. „Der Begriff des *unbegrenzten Fortschritts*“, so

---

<sup>804</sup> Arendt: LG I, S. 65.

<sup>805</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 67.

Arendt, „der den Aufstieg der modernen Wissenschaft begleitete und ihr wichtigster Leitgedanke geblieben ist, bezeugt am deutlichsten, dass sich die gesamte Wissenschaft immer noch im Rahmen der Alltagserfahrung bewegt, in der korrigierbare Irrtümer und Täuschungen vorkommen.“<sup>806</sup> Die Wissenschaft bleibt gebunden an die Welt des Erscheinenden mitsamt ihrer wechselnden Erfahrungen und äußerst kurzlebigen Eindrücke – und sucht dennoch nach dem grundlegenden Prinzip, das ihre eigenen Annahmen stützt und stabilisiert. So weiß sie sich paradoxerweise nicht zu erklären, wo sie keine tragenden Gründe mehr hat, kann sich aber zugleich nur noch dort erhalten, wo sie ihre letzte Begründung immer wieder aufgibt, um weiter voranzukommen und zu neuen Erkenntnissen vorzudringen. Aber auch dort, wo das Bewusstsein vorherrscht, dass die Grundsätze nicht mehr unumstößlich und für alle Zeiten gültig sind, gelten sie doch solange, wie an ihnen festgehalten wird. Die Wissenschaft bleibt also auch weiterhin von jenen Grundsätzen abhängig, die ihr die Regeln und Beurteilungsmaßstäbe für ihr eigenes Forschungsmaterial zur Verfügung stellt. Und dies gilt umso mehr für die *empirische* Wissenschaft, die sich der Empirie in einem besonderen Maße zuwendet, um etwas Beweisbares in der Hand zu halten, dabei aber doch nichts beweisen kann, wo sie die Empirie nicht entsprechend zu befragen und auszulegen versteht. Nach Einstein ist es daher auch nicht die empirische Wirklichkeit, die uns die Größen und Regeln zur Hand gibt, nach denen wir die Welt beurteilen, sondern umgekehrt: „Erst die Theorie entscheidet darüber, was man beobachten kann.“<sup>807</sup>

Trotz der Vorläufigkeit, die den wissenschaftlichen Grundsätzen und ihren Ergebnissen heute zukommt, bleibt die Wissenschaft nach wie vor das wohl zuverlässigste Kompendium des Denkens und Urteilens. Und dies aufgrund ihrer methodischen Strenge und der Genauigkeit, mit der sie ihre Beweise führt. Mag die *Grundlagenkrise* zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch das Fundament erschüttert haben, auf der die Mathematik und die theoretische Physik bis dato gesichert standen; für den wissenschaftlichen Denk- und Arbeitsprozess, der sich in der Folge daraus entwickelte, hat sie keine bleibenden Schäden hinterlassen. Denn dem Wissenschaftler sind auch heute nicht die Grundlagen abhandengekommen, nach denen er vorgehen und entsprechend verfahren kann; sie sind nur nicht mehr schon *vor* ihm da, sondern müssen von ihm bewusst gewählt und aufgestellt werden. Entscheidender aber als die Grundlage, über deren Richtigkeit spätestens seit der Grundlagenkrise niemand mehr objektiv urteilen kann<sup>808</sup>, ist vielmehr die Stimmigkeit und logische Schlüssigkeit geworden, mit der innerhalb des

---

<sup>806</sup> Arendt: LG I, S. 64.

<sup>807</sup> Zit. nach: Heisenberg: Der Teil und das Ganze, a.a.O., S. 92.

<sup>808</sup> Denn mit der Grundlagenkrise ist die *wahre* Grundlage in viele Grundlagen zerfallen, d.h. es gibt keine *Metagrundlage* mehr, die von außen aufgestellt und angelegt werden könnte.

Beweisverfahrens selbst operiert wird. Wenn der Wissenschaftler zu gewissen objektivierbaren Aussagen und nachvollziehbaren Ergebnissen gelangen möchte, dann bedarf er hierfür einer stringenten Methode, die ihm die Beweisbarkeit seiner Ergebnisse sicherstellt. Er bewegt sich also innerhalb eines Systems, das in sich stimmig und geschlossen bleiben muss. Überzeugen wird dieses System aber nicht mehr nur aufgrund der Hypothese, auf der es aufbaut; entscheidender sind jetzt vielmehr die Verbindungslinien geworden, die in diesem System gezogen werden. Vom Standpunkt der Wissenschaften aus gesehen steht heute also weniger die Grundlage auf dem Spiel, deren Anerkennung längst eine Sache individueller Präferenz geworden ist und nicht automatisch auch schon die Aussagen rechtfertigt, die durch sie getroffen werden. Auf dem Spiel steht heute vielmehr die Aussagbarkeit selbst, die nur noch dort gerechtfertigt werden kann, wo sie in sich selbst stimmig und konsequent verfährt. Nach Klaus von Beyme ist das Modell der heutigen Wissenschaft zu einem System aus trial and error (Versuch und Irrtum) geworden, das letztlich überhaupt keine Verifikation mehr erlaube, da keine Theorie je als endgültig bekräftigt angesehen werden könne.<sup>809</sup> Die Wissenschaft könne sich weder auf letzte Gründe noch auf zugrunde liegende Prinzipien verlassen, da die letzten Gründe immer „zuerst sich selber rechtfertigen“ müssen und dadurch eine ständige „Rechtfertigung des Prinzipiellen vorm Faktischen und die Rechtfertigung des Faktischen vorm Prinzipiellen“<sup>810</sup> betreiben, wie Odo Marquard schließt. Resistent und widerstandsfähig bleibt eine Theorie dann nur noch dort, wo sie mit logischer Genauigkeit vorrechnen kann, dass sie einer klaren Methodik folgt, die keine offenen Stellen mehr übriglässt und keine inneren Widersprüche enthält. „Das Denken“, sagt Arendt, „ist eine techné geworden“<sup>811</sup> – eine Kunstfertigkeit für den richtigen Umgang mit logischen Aussagesätzen und den zweckmäßigen Gebrauch des Materials, das es zu rechtfertigen gilt. Wenn sich heute aber selbst die Wissenschaft auf der Suche nach zuverlässigen Resultaten und brauchbaren Ergebnissen nur mehr mittels Irrtum und Täuschung voranbewegen kann, gerade weil sie die obersten Maßstäbe verloren hat und ihre grundlegenden Grundsätze nicht mehr für alle Zeiten stabilisieren kann, dann bleibt sie stets von der Aufdeckung ihrer eigenen Leerstellen abhängig. Einem solchen Umstand kann jedoch nur Rechnung getragen werden, wo die Theorie sich auf die Wirklichkeit bezieht, sich an die Erfahrungswelt anpasst und sich an ihr ausformt.

---

<sup>809</sup> Vgl. Beyme: Die politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung, München 1972, S. 45.

<sup>810</sup> Marquard: Abschied vom Prinzipiellen (1981), Stuttgart 2010, S. 18.

<sup>811</sup> Arendt: LG I, S. 155.

Was aber könnte dem wissenschaftlichen Denken zum Prüfen und Hinterfragen seiner eigenen Annahmen verhelfen? Was könnte die *Kritik* veranlassen, die dem System seine eigenen Leerstellen vor Augen hält? Es muss ein Vermögen sein, das ohne den Ehrgeiz wissenschaftlicher Beweisverfahren auskommt und sich ohne die Aussicht auf unmittelbare Verwertbarkeit in Gang setzt. Das, wie Arendt festhält, in der Lage ist, „was immer sich gerade ereignen mag, ohne Berücksichtigung des spezifischen Inhalts und ganz unabhängig von den Ergebnissen zu erforschen“<sup>812</sup>. Und dadurch einen ‚natürlichen Widerwillen‘ dagegen hat, seine eigenen Ergebnisse als ‚feste Grundsätze‘ anzunehmen“<sup>813</sup>. Wo aber feste Grundsätze stets aufs Neue geprüft, hinterfragt und ergründet werden, dort aktualisiert die Vernunft das Bedürfnis, „die Grenzen des Erkennbaren zu überschreiten“ und „von allem, was ist oder geschieht, den Sinn zu suchen“<sup>814</sup>. Und was könnte dieses Bedürfnis anderes sein, als das Vermögen zu *denken*?

### 1.3 Das Endlose denken, das endlose Denken

„der Gegenstand unserer Gedanken verschafft dem Denken selbst Unsterblichkeit.“<sup>815</sup>

Hannah Arendt

Wenn die Wissenschaft auf der Suche nach brauchbaren Ergebnissen und zuverlässigen Resultaten ist, hat sie ein festes Ziel und eine klare Aufgabe. Ein solches Erkenntnisstreben verhält sich zum Denken wie das Herstellen zum Handeln. Es verfährt nach bestimmten Zwecken und ist zum Abschluss gekommen, sobald der Zweck erreicht ist. Das Denken aber bleibt bemessen an seiner Zweckhaftigkeit immer ein aussichtsloses und frustrierendes Unternehmen. Denn es hat kein eindeutiges Ende und führt zu keinem klaren Ziel. Vielmehr löst es alles, was es hervorbringt, ständig wieder auf, strickt das Gewebe also immer wieder neu und anders fort.<sup>816</sup> Das Denken ist nicht nur selbst ungreifbar, sondern hinterlässt scheinbar auch nichts Greifbares, zumindest nicht im Sinne endgültiger Definitionen und

---

<sup>812</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 129.

<sup>813</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 135.

<sup>814</sup> Arendt: LG I, S. 167.

<sup>815</sup> Arendt: LG I, S. 137.

<sup>816</sup> Vgl. das Denken gleicht darin dem Unternehmen der Penelope, die am nächsten Morgen wieder auftrennt, was sie in der Nacht zuvor gewebt hat. Sie hat das Gewebe nicht fertigstellen wollen, um nicht einen der Freier heiraten zu müssen. Vgl. Homer: Odyssee, Zweiter Gesang, 93-110, a.a.O., S. 20.

Regeln. Und es bringt auch keine letzten Werte hervor, die sich im Öffentlich-Politischen *bezeugen* und für alle Zeiten sicher anwenden ließen. Bemessen an seinem Resultatcharakter scheint das Denken also ein ebenso unpraktisches wie unfruchtbares Unternehmen zu sein; ein Glasperlenspiel, das sich permanent um die eigene Achse dreht und ständig zunichtemacht, was es gerade noch *gedacht* hat. Ferner produziert es Gedanken, die sich im Alltag nicht unmittelbar verwerten lassen und für die Wissenschaften keine eindeutigen Ergebnisse erzielen. Was also lässt sich mit einem Vermögen anfangen, das nach Heidegger zu keinem Wissen wie die Wissenschaften führt, keine nutzbare Lebensweisheit bringt, keine Welträtsel löst und auch keine unmittelbaren Kräfte zum Handeln verleiht?<sup>817</sup>

Demgegenüber behauptet sich zunächst einmal der Anspruch der Wissenschaften, dass das Denken durchaus zu brauchbaren Ergebnissen und praktikablen Lösungen führen kann, selbst wenn diese nicht für alle Zeiten brauchbar und praktikabel sein müssen. Immerhin aber gibt es heute eine Reihe wissenschaftlicher Befunde, die sich gerade für die Alltagswelt, für seine täglichen Geschäfte und Erledigungen, als überaus rentabel herausstellen und ein Produkt der Wissenschaften selbst sind. Dieses Wissen schlägt sich nieder im technischen Erfolg, in wachsender ökonomischer Produktivität, im steigenden Lebensstandard. Es manifestiert sich im Alltag und verankert sich im öffentlichen Leben. Insofern sind wissenschaftlicher Mehrwert und praktischer Nutzen noch nie so hoch und umfassend gewesen wie heute. Zweifellos ist dies Ausdruck und Folge einer Geschichte, die seit Beginn der Neuzeit von den modernen Wissenschaften fundiert und definiert wird und dadurch die Lebenswelt der Menschen tiefgreifend verändert hat. Von diesem Standpunkt aus gesehen bleibt die Entwicklung der Wissenschaften eine Geschichte des Fortschritts. Mit ihrer Entwicklung schreitet auch der menschliche Verstand voran und gelangt dabei zu immer besseren und aussichtsreicheren Ergebnissen.

Aber lässt sich daraus auch folgern, dass die Menschen deshalb ergiebiger und effektiver *denken* als je zuvor? Nicht zwangsläufig, zumindest nicht in einem erweiterten Sinne. Nach Heidegger nämlich gibt es *zwei Arten* von Denken, die beide jeweils auf ihre Weise berechtigt und nötig sind: einerseits das rechnende Denken, das planend und kalkulierend verfährt und mit immer neuen, aussichtsreicheren und zugleich billigeren Möglichkeiten kalkuliert.<sup>818</sup> Ein solches Denken ist gerade für die Praxis, für die es angelegt ist und auf die es ausgerichtet bleibt, höchst effektiv. Ein solches Denken verfährt technisch, sofern es nach Zwecken fragt, die schon vorher gesetzt werden und sich im Ablauf an bestimmte Regeln und Methoden hält.

---

<sup>817</sup> Vgl. Heidegger: Was heisst Denken? (1952), 4. Aufl. Tübingen 1984, S. 161.

<sup>818</sup> Heidegger: Gelassenheit (1959), Stuttgart 2012, S. 12 ff.

Demgegenüber steht nach Heidegger das *Nachdenken*, das dem *Sinn* nachdenkt, der in allem waltet, was *ist*.<sup>819</sup> Ein solches Denken kann sich den Zweck nicht schon vorher setzen und auch nicht die Methode wählen, die zum passenden Ergebnis führt, denn es kennt weder den Zweck noch die Methode im Vorhinein. Dieses Denken wird von Fragen angetrieben, die keinem technisch-herstellbaren Geltungsbereich entspringen und keine handliche Vorgabe haben.

Gleichwohl kann dagegen der Einwand erhoben werden, dass der Mensch vor allem das operative Denken braucht, damit er in die Welt eingreifen, sie verändern und aktiv gestalten kann. Denn ohne das Potential des Handelns gäbe es nur noch wenig Aktionsspielraum, dadurch auch alsbald nichts mehr, über das es sich noch nachzudenken lohnte. Die materielle, greifbare Welt ist der Gegenstand des Denkens. Sie liefert den Stoff, über den nachgedacht wird, lässt Ereignisse und Entwicklungen zur Reflexion kommen. Gerade diese materielle, greifbare Welt scheint durch die moderne Technik, durch ihre Automatismen und Steuerungsmechanismen und nicht zuletzt durch die Digitalisierung und ihre völlig neue Kommunikations- und Informationstechnologie das eigene Agieren in ihr zu erleichtern. Der Mensch kann mithilfe neuer Technologien nicht nur in die Welt auf politisch-praktischer Ebene eingreifen; er kann auch auf die *Natur*<sup>820</sup> einwirken, indem er sie nach *menschlichen* Vorstellungen und Zielen konfiguriert. Dem jedoch hält Heidegger entgegen:

„In allen Bereichen des Daseins wird der Mensch immer enger umstellt von den Kräften der technischen Apparaturen und der Automaten. Die Mächte, die den Menschen überall und stündlich in irgendeiner Gestalt von technischen Anlagen und Einrichtungen beanspruchen, fesseln, fortziehen und bedrängen – diese Mächte sind längst über den Willen und die Entscheidungsfähigkeit des Menschen hinausgewachsen, weil sie nicht vom Menschen gemacht sind.“<sup>821</sup>

Heidegger muss hier einerseits widersprochen, andererseits zugestimmt werden. Denn das technische Denken geht durch den Menschen hervor und kommt nicht durch fremde Mächte in die Welt; und auch die ‚Apparaturen und Automaten‘, die dem Denken vorausgehen und ihm wiederum nachfolgen, tragen keine transzendente, sondern eine menschliche Handschrift. Jedoch: die Folgen, die sich aus dieser modernen Symbiose ergeben, die Wechselwirkungen zwischen der Technik und dem Denken und Handeln stehen in Bezug zueinander. Insofern ist

---

<sup>819</sup> Heidegger: *Gelassenheit*, a.a.O., S. 13.

<sup>820</sup> Womit jedoch keine feststehende Wesensart gemeint ist, sondern nur der Umstand, dass sich Natur zunehmend von ihren traditionellen Implikationen löst und technisch ‚bearbeitet‘ und ‚gedacht‘ wird, so dass Natur und Technik eine neue Identität bilden. Natur zeigt sich damit als veränderbar. Auf Ebene des Geistes z.B. durch die fortschreitende Entwicklung der Künstlichen Intelligenz, auf Ebene des Körpers z.B. durch die Gentechnik.

<sup>821</sup> Heidegger: *Gelassenheit*, a.a.O., S. 19.

das Denken, Urteilen und Handeln in einer technisch modifizierten Welt keineswegs frei von technischen Maßgaben. Es ist das Sein, das auf das Bewusstsein einwirkt. Wenn also die ‚Technik‘ – Heidegger zufolge – über ‚den Willen und die Entscheidungsfähigkeit des Menschen‘ hinauswachse, dann gilt es, den Bezug offenzulegen zwischen der Technik und dem Denken. Der Bezug kann kritisch und distanziert sein oder auch affirmativ, kann bewusst bestätigend oder ablehnend sein. Aber er wird nicht mehr unbewusst bleiben.

Im Unterschied zu allen wissenschaftlichen Formen des Erkenntnisgewinns hat ein solches Denken, „das alles, dessen es habhaft wird, dem Zweifel unterwirft“, wie Arendt konstatiert, keine „natürliche, unkomplizierte Beziehung zur Wirklichkeit.“<sup>822</sup> Denn es nimmt die Wirklichkeit und ihre sinnlichen Eindrücke nicht einfach als gegeben hin, sondern denkt über sie nach, d.h. versucht, in ihnen *Sinn* zu erzeugen. Ein solches Denken ist weniger auf der Suche nach der letzten Wahrheit, nach gesicherten Resultaten und beweisbarer Erkenntnis, als vielmehr auf der Suche nach der *Bedeutung* des Wahrgenommenen. Dieses Denken „fragt nicht, was etwas ist oder warum es überhaupt existiert [...], sondern was es bedeutet, dass es existiert.“<sup>823</sup> Auf der politisch-öffentlichen Ebene nimmt ein solches Denken ständig Bezug zu einer Welt, die *da* ist, noch bevor der Einzelne *da* ist und die insofern immer schon eine Geschichte hat, über die der Einzelne nicht verfügt. So ist der Mensch also durch den Umstand bedingt, dass er inmitten von Entwicklungszusammenhängen steht, die er erst dort zu verstehen beginnt und entsprechend beurteilen lernt, wo sie sich offenbar machen; und die sich doch erst dort offenbaren können, wo sie bewusst werden. Bevor der Mensch also eingreifen kann, muss er zunächst einmal hinsehen. Doch das, was er sieht, hat bereits eine Entwicklung hinter sich. Die Eule der Minerva kann erst in der Dämmerung fliegen. Ein Prozess, der diese Entwicklung noch nicht genommen hat, entzieht sich dem menschlichen Blickfeld; er bleibt verborgen. Sofern der Mensch also nur das sehen, hören und vernehmen kann, was ihm nicht mehr verborgen bleibt, kann er auch nur das erkennen, was ihm bekannt, also bewusst geworden ist. Denn was noch nicht erkannt ist, davon hat der Mensch auch keine Vorstellung. „Aber – eines ist es, dass wir etwas gehört und gelesen haben, d.h. bloß kennen; ein anderes ist es, ob wir das Gehörte und Gelesene erkennen und d.h. bedenken“<sup>824</sup>, sagt Heidegger. Offensichtlich gibt es also einen Unterschied zwischen dem bloßen Kennen und dem Erkennen im Sinne eines tieferen Verstehens. Das Kennen nämlich setzt kein umfassendes Verständnis jener Entwicklung voraus, die das Phänomen bereits hinter sich hat

---

<sup>822</sup> Arendt: LG I, S. 61.

<sup>823</sup> Arendt: LG I, S. 67.

<sup>824</sup> Heidegger: Gelassenheit, a.a.O., S. 19 ff.

und bedarf auch nicht des Verstehens um Zusammenhänge, die über das erkannte Phänomen hinausgehen. Um sich bspw. mit der Handhabung eines technischen Geräts auszukennen, muss man nichts über seine tieferen Wirkungsmechanismen wissen und sich auch nicht mit seinen gesellschaftlichen Auswirkungen beschäftigen. Man muss es nur bedienen können. Ebenso kann man geschichtliche Ereignisse und politische Begebenheiten kennen und über die Fakten informiert sein; aber es sagt nichts darüber aus, ob man in der Lage ist, die Ereignisse und Begebenheiten auch über den Grad ihrer bloßen Faktizität hinaus zu erfassen. Um aber politische Sachverhalte entsprechend *beurteilen* zu können, genügt es nicht, sie bloß zu kennen. Man muss sie auch *erkennen* und d.h. *verstehen* lernen. Und dies verlangt die Bereitschaft, sie zu *bedenken*.

Gerade „die Fragen, die das Denken aufwirft und die der ureigensten Beschaffenheit der Vernunft entspringen – nämlich Fragen des Sinns –, können der gemeine Verstand und seine Verfeinerung, die Wissenschaft, grundsätzlich nicht beantworten“<sup>825</sup>, hält Arendt fest. Denkt man über den Sinn von etwas nach, dann spürt man seiner Bedeutung nach, stellt es in einen Zusammenhang, erfasst es in seinem erweiterten Kontext, bedarf hierzu aber auch des Abstandes und der Distanz. Im Rückzug von allem unmittelbar sinnlich Gegebenen befasst sich das Denken mit dem Erscheinungslosen und steht nach Arendt insofern „außer der Ordnung“ [...], weil wir uns normalerweise in einer Welt der Erscheinungen [„appearances“] bewegen, in welcher die radikalste Erfahrung von Ent-scheidung [„dis-appearances“] der Tod ist.“<sup>826</sup> Aus der Erscheinungswelt zieht sich das Denken jedoch nicht deshalb zurück, um vom Leben Abschied zu nehmen, sondern um Abstand zu gewinnen, um ungestört betrachten und reflektieren zu können. *Nachdenken* kann ein Mensch erst dort, wo er nicht mehr unmittelbar eingreifen und teilnehmen muss. Und nur dort, wo er nicht mehr inmitten der Ereignisse selbst steht und sich handelnd in sie einschalten muss, kann er sie *verstehen* lernen. Doch ein solcher Rückzug ist noch für eine weitere geistige Fähigkeit entscheidend: Er gibt die Möglichkeit, Gegebenes *kritisch* zu betrachten, zugrundeliegende Ursachen zu erkennen und nach Implikationen zu fragen.

Insofern sind gerade die Fragen, die das Denken aufwirft, Fragen von öffentlichem Belang und damit von politischem Interesse. Sie entstehen im scheinbar abstraktesten und ungreifbarsten, bleiben aber orientiert am Konkretesten: an einer Welt, die nicht einfach *da* ist und vom Menschen als gegeben hingenommen wird, sondern von uns verstanden werden muss. „Das Verstehen“ aber ist, wie Arendt festhält, „ein komplizierter Prozess, der niemals

---

<sup>825</sup> Arendt: LG I, S. 67 ff.

<sup>826</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 135.



zu eindeutigen Ergebnissen führt. Es ist eine nicht endende Tätigkeit, durch die wir Wirklichkeit in ständigem Abwandeln und Verändern, begreifen und uns mit ihr versöhnen, das heißt, durch die wir versuchen, in der Welt zu Hause zu sein.“<sup>827</sup>

Das Denken hat damit zweierlei Aufgaben: es denkt dem Sinn nach von dem, was bereits geschehen ist und das nicht mehr verändert werden kann; betrachtet die Dinge also aus der Distanz des Zurückschauenden und hat insofern den nötigen Abstand, um sich mit der Welt in Einklang zu setzen. Zum anderen kann es sich auch im Zustand des Einklangs mit dem Gegebenen nicht einfach gleichsetzen, sondern behält im Denken eine kritische Distanz. Ein solcher Abstand gewährt das Urteil des *Interesselosen*, als eines Vermögens, das zwar durchaus an der Welt, über die nachgedacht wird, interessiert bleibt, dabei jedoch nicht von Privatinteressen, sondern von gemeinschaftlichen (öffentlichen) Interessen geleitet wird.<sup>828</sup> Der geistige Rückzug aus der Welt des Handelns und ihrem Engagement verleiht Distanz. Und damit lassen sich die Dinge nicht nur aus der Entfernung anschauen und deuten, sondern auch *interesselos* und unparteiisch beurteilen und kritisch begleiten. Eine solche Fähigkeit gibt dem Denken Rückhalt ohne es an ‚Geländer‘ festzubinden; und sie lässt teilhaben an einer Welt, deren gemeinsame Interessen nicht nur aus der Addition subjektiver Privatvorstellungen resultieren.

Wenn also Heidegger schreibt, dass wir uns im Denken immer auf das Sichentziehende beziehen<sup>829</sup> – auf jene unsichtbare Welt, die wir weder mit den Händen greifen noch mit den Augen sehen oder mit den Ohren hören können –, dann heißt das nicht, dass wir im Nachdenken teilnahmslos und unachtsam werden gegenüber dem, was sich um uns herum ereignet. Es bedeutet vielmehr, dass wir nur dort *Sinn* gewinnen und wach werden, wo wir uns *besinnen* und unsere geistigen Sinne wachrufen. Das Denken wird aktiv, wo es von den sinnlichen Eindrücken nicht mehr affiziert wird, gleichzeitig aber rückbezogen bleibt – auf eine Welt, die nicht einfach vorliegt, sondern verstanden und hinterfragt werden will.

---

<sup>827</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

<sup>828</sup> Kant rekurriert in der Kritik der Urteilskraft auf den „sensus communis“ als eines „Beurteilungsvermögens [...] welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken [...] Rücksicht nimmt“, um „dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen“ entstehen. Vgl. Kant: KU, A 155 / B 157. Auf dieses Vermögen, das er als „Operation der Reflexion“ (ebd.) bezeichnet und für die „erweiterte Denkungsart“ (ebd.) geltend macht, aus der in Folge ein reflektiertes Urteilsvermögen resultiert, wird in Kapitel 3.3: *Urteilskraft als politischstes geistiges Vermögen* näher eingegangen.

<sup>829</sup> Vgl. Heidegger: Was heisst Denken?, a.a.O., S. 52.

#### 1.4 Die subversive Kraft des Denkens

Die Wege, die ein Denkprozesses erfordert, der nach *Sinn* strebt und nach der *Bedeutung* fragt, die sich in den Erscheinungen hält, sind anders gelegt als jene des wissenschaftlichen Wissens oder der reinen Informationsaufnahme. Sie sind nicht vorgelegt, liegen nicht schon da, sondern müssen erst gelegt und immer neu gebahnt werden. Sie bleiben daher auch für diejenigen, die sich ihnen aus wissenschaftlichen Motiven nähern und nach operativen Kriterien vorgehen, nutzlos. Denn sie führen nicht ans Ziel so wie die Rechnung auf ihr Ergebnis. Sie gleichen eher dem Labyrinth des Minotaurus als dem Schlossgarten von Vaux-le-Vicomte. Aus einem Labyrinth wird man nicht auf schnellstem Wege wieder hinausgelangen, sondern immer tiefer hineingezogen.

„Die menschliche Vernunft“, schreibt Kant, „hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“<sup>830</sup> Die Vernunft, die Kant vom Verstand unterscheidet, entspricht dem Unterschied zwischen Denken und Erkennen, zwischen den verschlungenen Pfaden des Labyrinths und den geraden Wegen des Schlossgartens. Befindet man sich erst einmal in diesem Labyrinth – dem Labyrinth des Denkens –, dann gibt es keinen eindeutigen Weg mehr hinaus; weder zur einen noch zur anderen Seite. Der Weg durch dieses Labyrinth erfordert Beweglichkeit und Ausdauer. In ihm werden Fragen aktiviert, die keine eindeutigen Lösungen und keine letzten Wegweiser zur Hand geben – weder im operativen noch im moralischen Sinne. Wo es aber keine festen Wegweiser, Regeln und Leitschilder gibt, dort ist das Denken zunächst auf sich selbst gestellt. Dort kann es sich weder an übergeordneten Prinzipien noch auf letzte Grundsätze und eindeutige Gesetzmäßigkeiten verlassen, sondern muss selber aktiv werden und die Wirklichkeit im Denken immer wieder aufs Neue ‚aufrollen‘ – so wie Sisyphos seinen Stein auch immer wieder aufs Neue den Berg hochwältzt. Aber die Arbeit des Sisyphos ist deshalb nicht nutzlos, nur weil sie stets von Neuem beginnt und dabei nie zum Abschluss kommt. Sie entspricht vielmehr dem Wissen, dass der Stein oben gar nicht liegen bleiben *kann*. Und findet schließlich ihren Sinn in der Tätigkeit selbst, im stetigen Weiterrollen, Weitersuchen, Weiterfragen. Damit setzt sie eben jene Kräfte frei, die eher zum Anfangen und Weitermachen motivieren, denn zum Abschließen und Vollenden. „Das Denken ist das

---

<sup>830</sup> Kant: KrV, A VII.

Vorläufigste alles vorläufigen Tuns des Menschen“<sup>831</sup>, schreibt Heidegger. Aber ist es nicht gerade das Vorläufigste, das dem Denken seine eigene Dauer verleiht? Denn das Denken, wie Arendt einräumt, begleitet das Leben und bleibt daher die entmaterialisierte Quintessenz des Lebendigseins<sup>832</sup>; bleibt ein Zeichen dafür, dass wir nicht schläfrig und gleichgültig werden, sondern beweglich und wandlungsfähig. Und „da das Leben ein Vorgang ist“, so Arendt, „kann seine Quintessenz nur im aktuellen Denkvorgang bestehen und nicht in irgendwelchen festen Ergebnissen oder speziellen Gedanken.“<sup>833</sup>

Was aber führt dazu, dass wir nicht doch irgendwann die Lust am Steine-Wälzen verlieren und das Denken aufgeben? Und ferner: was lässt sich mit dem Denken anfangen, wenn es nach Heidegger doch zu keinem Wissen wie die Wissenschaften führt und auch keine unmittelbaren Kräfte zum Handeln verleiht?<sup>834</sup>

Dieser scheinbar so wenig nützlichen und gewinnbringenden Tätigkeit ist ein Vermögen zu eigen, das gerade für die Praxis entscheidend bleibt: wenn nämlich, wie Arendt festhält, „die Grundsätze, nach denen wir handeln, und die Kriterien, nach denen wir urteilen und unser Leben führen, [...] letzten Endes vom Leben des Geistes abhängen“<sup>835</sup>, dann muss es innerhalb dieses geistigen Lebens eine Fähigkeit geben, die genau für diese praktischen Kriterien Ausschlag gebend ist. Eine Fähigkeit, die darüber Auskunft gibt, wie wir die Welt auslegen, beurteilen und uns gemäß dieser Urteile zu ihr verhalten. Und die ferner sowohl die kritische Distanz ermöglicht, wie auch Orientierungsmarken setzt, damit wir am Geschehen beteiligt bleiben und uns im Handeln zurechtfinden – innerhalb einer Erfahrungswelt, in der wir meistens viel zu beschäftigt sind, um gründlich nachdenken zu können. Das Vermögen, das dazu imstande ist, ist die *Urteilstkraft*, „jene geheimnisvolle Fähigkeit des Geistes“, so Arendt, „die das Allgemeine, das stets eine geistige Konstruktion ist, und das Besondere, das stets in der Sinneserfahrung gegeben ist, zusammenbringt.“<sup>836</sup> Denn sie hat die Fähigkeit, „Besonderheiten zu beurteilen, ohne sie unter jene allgemeine Regeln zu subsumieren, die gelehrt und gelernt werden können, bis sie sich zu Gewohnheiten entwickeln, welche von anderen Gewohnheiten und Regeln ersetzt werden können“<sup>837</sup>, wie Arendt festhält.

---

<sup>831</sup> Heidegger: Was heisst Denken?, a.a.O., S. 161.

<sup>832</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 190.

<sup>833</sup> Arendt: LG I, S. 190.

<sup>834</sup> Vgl. Heidegger: Was heisst Denken?, a.a.O., S. 161.

<sup>835</sup> Arendt: LG I, S. 77.

<sup>836</sup> Arendt: LG I, S. 75.

<sup>837</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang zwischen Denken und Moral, S. 155.

Sofern das Denken mit Gegenständen befasst ist, die den Sinnen nicht unmittelbar gegeben sind, „tendiert [es] zur Verallgemeinerung“<sup>838</sup>, fällt also gerade in seiner abstrakten Gestalt ins Grundsätzliche. „Jeder geistige Akt“, so Arendt, „beruht darauf, dass sich der Geist etwas vergegenwärtigen kann, was den Sinnen nicht gegenwärtig ist.“<sup>839</sup> Hierzu muss der Geist sich von der sinnlichen Gegenwart der Welt zurückziehen und von den konkreten Erscheinungen Abstand nehmen. Wo sich der Blick hingegen ins Allgemeine zu verlagern beginnt, dort verliert er leicht den konkreten Bezug; dort neigt er dazu, nicht mehr genau zu unterscheiden, sondern Einzelnes zu generalisieren und es unter jene Begriffe und Schemata zu fassen, die einen stabilen Rahmen gewähren. Der Rahmen gleicht dann jenen Grundsätzen, unter die sich das Besondere subsumieren lässt, die dem Einzelnen also vorgelagert werden und sich bei jeder Gelegenheit mühelos abrufen lassen. Um die Diskrepanz zwischen dem Allgemeinen, das immer ein Produkt des Denkens darstellt, und dem Besonderen, wie es der konkreten Erfahrung entspringt, zu überbrücken, bedarf es der Urteilskraft. Denn wer urteilt, nimmt das Einzelphänomen in seiner Besonderheit wahr, geht aber zugleich über die bloße Anschauung (*perceptio*) hinaus, da er sie reflektiert und durchdenkt, sie dadurch auch begreifen und anderen mitteilen kann. *Urteilskraft* geht einher mit dem Vermögen, „recht und unrecht, schön und hässlich zu unterscheiden“<sup>840</sup> und macht damit noch ein anderes Vermögen geltend – ein Vermögen, das nicht nur im sprachhistorischen Sinne mit der Fähigkeit der *Kritik* zusammenfällt. Das Wort *Kritik* bezeichnete ursprünglich die Kunst, Unterschiede zu machen und Unterscheidungen zu treffen, d.h. zu sichten, zu trennen, zu prüfen und abzuwägen, um anschließend zu einem entsprechenden Urteil zu gelangen.<sup>841</sup> Unterscheiden und kritisches Sichten ist damit wesentlicher Bestandteil einer Urteilskraft, die sich nicht mehr einfach dem *konkreten Allgemeinen* (Hegel) unterordnen kann, sofern die Geschichte keinen geregelten Fahrplan mehr erkennen lässt; und die das Sein nicht einfach unter Begriffe und Schemata fasst, die ihren konkreten Sinn verloren haben.

Dinge tragen deshalb unterschiedliche Bezeichnungen, weil sie „sich doch alle auf ganz bestimmte, durchaus verschiedene Phänomene beziehen und kaum existieren würden, wenn sie das nicht täten“<sup>842</sup>, wie Arendt festhält. Dazu aber bedarf es der Fähigkeit, „sich aufmerksam und unvoreingenommen der Wirklichkeit, was immer sie ist oder war, zu stellen

---

<sup>838</sup> Arendt: LG I, S. 81.

<sup>839</sup> Arendt: LG I, S. 81.

<sup>840</sup> Arendt: LG I, S. 192.

<sup>841</sup> **Kritisch** „streng prüfend und beurteilend“, von griech.: **kritikós** „zur entscheidenden Beurteilung gehörig, entscheidend, kritisch“, vgl. Duden. Das Herkunftswörterbuch, a.a.O., S. 389.

<sup>842</sup> Arendt: MG, S. 44.

und entgegenzustellen<sup>843</sup> und dabei weder ihre Tatsachen zu leugnen noch unter ihrem Gewicht zusammenzuberechnen. Ein solcher Wirklichkeitssinn muss das Tatsächliche und Konkrete in den Blick nehmen, es sichten, trennen und prüfen und daraus ein eigenständiges Urteil gewinnen. „Begreifen“, so Arendt, „bedeutet nicht, das Ungeheuerliche zu leugnen, das Beispiellose mit Beispielen zu vergleichen oder Erscheinungen mit Hilfe von Analogien und Verallgemeinerungen zu erklären, die das Erschütternde der Wirklichkeit und das Schockhafte der Erfahrung nicht mehr spüren lassen.“<sup>844</sup> Vielmehr geht es nun darum, eine Weise des Begreifens und Beurteilens zu finden, die das Konkrete, Einzelne, Besondere berücksichtigt – ohne es unter jene allgemeine Regeln zu subsumieren, anhand derer „das Neue sogleich in das Alte ein[ge]fügt“ und „das Noch-nicht-Dagewesene aus dem Dagewesenen methodisch deduziert“<sup>845</sup> werden kann. Denn diese Art des Schlussfolgerns, Ableitens und Subsumierens ist nach dem Verlust der traditionellen Urteilsmaßstäbe nicht mehr möglich.

Dort gilt es also, die traditionellen Leitlinien fallenzulassen und sich vom Prinzipiellen zu verabschieden – so wie es Odo Marquard vorschlägt und damit den Weg für eine *skeptische* Philosophie eröffnet, d.h. für ein Denken, das sich den „Sinn für Gewaltenteilung“<sup>846</sup> bewahrt und daraus Vielfalt und Freiheit gewinnt. Vielfalt und Freiheit lassen das Sein offen. Sie gewähren Möglichkeiten und Alternativen, bleiben dafür ohne Sicherheitsnetz und letzte Maßgabe. Denn wo die Wirklichkeit nicht mehr durch die eine große Erzählung gebändigt und erklärt werden kann<sup>847</sup>, wird sich auch der erste und letzte Grund für diese Wirklichkeit nicht mehr finden lassen. Fallen die Geländer um, kann sich das Denken und Urteilen nur noch im Offenen bewegen. Ein solches Unternehmen verliert seinen stabilisierenden Unterbau. Aber es gewinnt auch Freiheit im Raum der Vielfalt. „Freiheit ist“, so Marquard, „nicht ‚monomythisch‘ nur eine einzige Geschichte haben zu dürfen, sondern ‚polymythisch‘ deren viele durch die Teilung auch noch jener Gewalten, die die Geschichten sind.“<sup>848</sup> Die Gewaltenteilung „teilt die Gewalt der Geschichte in viele Geschichten“<sup>849</sup> und macht damit den Weg frei für einen Pluralismus an Denkweisen, Erzählstrukturen und Diskursarten. Denn nur dort, wo sich die Kräfte der verschiedenen Geschichten gegenseitig in Schach halten, wird die *eine* Geschichte – bspw. in Form einer Heilsgeschichte, deren Geschehnisse nur von *einem*

---

<sup>843</sup> Arendt: EU, S. 25.

<sup>844</sup> Arendt: EU, S. 25.

<sup>845</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 116.

<sup>846</sup> Marquard: Abschied vom Prinzipiellen, a.a.O., S. 19.

<sup>847</sup> So wie es Lyotard in seinem Bericht *Das postmoderne Wissen* (1979) beschreibt.

<sup>848</sup> Marquard: Abschied vom Prinzipiellen, a.a.O., S. 19.

<sup>849</sup> Marquard: Abschied vom Prinzipiellen, a.a.O., S. 98.

Gott gelenkt werden können oder in Form einer Geschichtsphilosophie, deren Wirken nur *ein* Ziel vor Augen hat und *einen* Entwicklungsgang kennt – obsolet. Ebenso kann hier der Verlauf des Weltgeschehens nicht mehr absolut gesetzt werden, kann nicht mehr als zwingend-notwendig herausgestellt werden, kann nicht mehr den Anspruch der letzten Wahrheit erheben.

Weltbilder, die in ihrer Vielfalt und Fülle bestehen, verabschieden sich vom Prinzipiellen. Sie eröffnen Spielräume, ermöglichen alternative Seinsentwürfe, geben den einen Grund auf und setzen stattdessen auf vielerlei Gründe und Ursachen. Denn nur dort, wo es Alternativen gibt, bleibt der Mensch *frei* – im Handeln, im Denken und im Urteilen.

Ein solches Denken, das sich vom Prinzipiellen verabschiedet, entsagt sich des Anspruchs auf die erste und letzte Grundlage. Es bleibt rückhaltlos und unbefestigt, hält sich perspektivisch, wählt zwischen verschiedenen Denk- und Deutungsweisen. Denn es bleibt auf der Suche: nicht nach dem grundlegenden Prinzip, das alles aufklärt, sondern nach den verschiedenen Wegen und Möglichkeiten und nach unterschiedlichen Bedeutungen und Sinnzusammenhängen. Aber denkt der Mensch wirklich gern ins Blaue hinein, wo ihm ein solches Denken doch wenig Richtung gibt? Denn ein Denken, das keine endgültigen Ergebnisse hervorbringt und keine letzte Gewissheit bringt, kann dem Handeln auch keine letzten Ziele setzen und dem Urteilen keine festen Maßstäbe sichern. Von einem solchen Denken können wir, wie Arendt festhält, „keine moralischen Vorschläge oder Gebote, keinen endgültigen Kodex fürs Betragen und am allerwenigsten eine neue und nun unvermeidlich endgültige Definition dessen, was gut und böse ist, erwarten.“<sup>850</sup> Ein solches Denken muss sich, mit anderen Worten, seine Standpunkte selbst suchen gehen und diese auch immer wieder aufs Neue infragestellen. Das ist nicht nur mühsam und anstrengend; es kann auch einsam machen, sofern man innerhalb einer etablierten Doktrin automatisch in die Gemeinschaft derer eintreten kann, die ihr anhängen. Was aber, wenn die Doktrin einmal ihr tragendes Prinzip verliert und zerfällt? Dann löst sich auch das Band, das die Gemeinschaft auf Basis dieses Prinzips zusammengehalten hat. Und der Mensch fällt zurück auf sich selbst – ohne den Rückhalt jener Geländer, auf die er sich bislang abstützen konnte. Woran sich die Menschen bei solchen ‚Geländern‘ nämlich gewöhnen, ist nach Arendt nicht so sehr der Inhalt der Regeln, deren genaue Überprüfung sie immer in Verwirrung bringen würde, als vielmehr der Besitz von Regeln, unter denen das Besondere subsumiert werden kann.<sup>851</sup> Und das wiederum etabliert, wie Arendt folgert, die Gewohnheit, „niemals zu einer selbst

---

<sup>850</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 135.

<sup>851</sup> Vgl. Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 145.

gewonnenen Überzeugung zu kommen.“<sup>852</sup> Ohne Doktrinen zu denken und *ohne Geländer* zu urteilen ist eine Fähigkeit, in der man sich erst üben muss. Wo aber nur nach vorherrschenden Lehren gedacht wird, dort kann ein solches Denken nicht ausgebildet werden. Denn dort fühlt sich der Einzelne nicht mehr verantwortlich für die Dinge, die um ihn herum passieren, für eine Welt, in die er selbst eingebunden ist, für Handlungen und Verhaltensweisen, die ihm zur Verfügung stehen. Er verliert den Bezug zu einer gemeinsam erfahrbaren Wirklichkeit, da ihm die ‚Geländer‘ zwar Halt geben, dabei aber weder konkrete Interessen noch unmittelbar greifbare Ziele artikulieren. Politisch birgt eine solche Haltung – nämlich die der ‚Gedankenlosigkeit‘ – für Arendt erhebliche Gefahren, da es die Leute gegen die kritische Überprüfung abschirme und sie lehre, an dem festzuhalten, was immer die vorgeschriebenen Verhaltensregeln zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft sein mögen.<sup>853</sup>

Gedankenlosigkeit schafft dann günstige Voraussetzungen für Ideologisierung und Indoktrinierung, für blindes Mitmachertum und für die Akzeptanz von gesellschaftlichen ‚Werten‘, die kaum noch einer rationalen Begründung oder eigenen Einschätzung bedürfen.<sup>854</sup>

Im Umkehrschluss wird das Denken gerade in Zeiten, in denen alles im Schlaf liegt<sup>855</sup>, zu einer notwendigen, möglicherweise sogar entscheidenden Angelegenheit: „Wenn jeder gedankenlos mitschwimmt in dem, was alle anderen tun und glauben“, so Arendt, „dann stehen die Denkenden nicht mehr im Hintergrund, denn ihre Weigerung ist nicht zu übersehen und wird damit zu einer Art Handeln.“<sup>856</sup>

So lässt sich mit Oliver Marchart konstatieren, dass Arendts politische Theorie ein Denken *des Neubeginnens* und *als Denken* ein Neubeginnen sei.<sup>857</sup> Denn nicht nur das politische Denken, sondern auch das Handeln, das dem Denken nachfolgt, muss auf die Ereignisse reagieren, muss Stellung beziehen und kann gerade dadurch das vermeintlich Unabwendbare in eine andere Richtung wenden.

Was es in diesem Kontext heißt, die ‚höheren‘ Prinzipien fallenzulassen und sich ohne übergeordnete ‚Werte‘ und etablierte Lehren im Denken auf die eigenen Füße zu stellen, lässt sich an Arendts Politischer Philosophie ablesen. Aber das ‚Denken ohne Geländer‘ hat Arendt

---

<sup>852</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 145.

<sup>853</sup> Vgl. Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 145.

<sup>854</sup> z.B. rassistische Theorien, die auf die sog. ‚niederen Instinkte‘ zielen, oder populistische Strömungen, die Politik auf Basis reiner Emotionen betreiben.

<sup>855</sup> Vgl. Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 145.

<sup>856</sup> Arendt: LG I, S. 191.

<sup>857</sup> Vgl. Marchart: Neu beginnen, a.a.O, S, 23.

nicht nur für sich selbst beansprucht<sup>858</sup>; sie hat es auch für das Politische, für das Leben außerhalb der eigenen vier Wände, als grundlegend erfahren. Oliver Marchart muss beigepflichtet werden, wenn er schreibt, dass Politik aus dem Selbstverständnis Hannah Arendts heraus keineswegs immer und überall die maßgebliche Tätigkeit sei; dass sie aber in extremen Situationen zur einzig möglichen Option werden kann<sup>859</sup> – eben dort, wo die Zeiten unruhig werden und die Menschen demgegenüber immer schläfriger.

Denken ist subversiv. Denn es „ist gleich gefährlich für alle Glaubensbekenntnisse und selber bringt es keinen neuen Glauben hervor“<sup>860</sup>, schreibt Arendt in Verweis auf Sokrates, dessen eigenes Denken und Wirken untrennbar mit Kritik und Neugierde verbunden war. Sokrates trug bekanntlich den Beinamen ‚Stechfliege‘, weil er die Bürger zu stechen verstand, „die ‚den Rest ihres Lebens ungestört schlafen‘ würden, wenn sie nicht jemand aufscheuchte“<sup>861</sup>; und weil er seinen Gesprächspartnern so lange auf die Nerven ging, bis sie aus ihrem *dogmatischen Schlummer* erwachten und an ihren festgefahrenen Wahrheiten (die eigentlich nur ihre Privatmeinungen widerspiegelten) zu zweifeln begannen. Und er wurde als ‚Hebamme‘ bezeichnet, weil er seinem Gegenüber Gedanken entlockte, die diesem von selbst nicht eingefallen wären; die also erst im Gespräch, im gemeinsamen Durchsprechen, gefunden werden konnten. Sokrates setzte also die Initiativkraft frei, damit etwas Neues in die Welt treten konnte. Ferner war er sich im Klaren darüber, dass es unter Sterblichen eigentlich keine allumfassende Wahrheit geben kann, dass ein Mensch nicht im Begriff steht, die *ganze Wahrheit* zu haben, die für jedermann und für alle Zeiten gilt. Deshalb nannte ihn das delphische Orakel auch den *Weisesten* unter den Menschen, weil er wusste, dass er nichts weiß, oder besser gesagt: weil ihm bewusst war, dass *Menschen* nicht schlechthin *weise* sind oder – als *sterbliche Wesen* – gar allwissend sein können.<sup>862</sup>

Sokrates war der Ansicht, dass man sich der *Wahrheit* bzw. der *Objektivität* der Welt nur annähern kann. Und dies geschieht dadurch, als man die anderen ausfragt, sie nach ihren Meinungen, Standpunkten und Vorstellungen befragt und sie damit nicht nur dazu bringt, über *ihre* Wahrheit noch einmal gründlich nachzudenken, sondern dabei auch für sich selbst etwas *Neues* erfährt. „Die Methode hierfür ist das *dialegesthai*“<sup>863</sup>, das Durchsprechen von

---

<sup>858</sup> „Denken ohne Geländer“, das ist in der Tat, was ich zu tun versuche. [...] Ich war immer der Meinung, dass man so zu denken anfangen müsste, als wenn niemand zuvor gedacht hätte, und erst anschließend beginnen sollte, von den anderen zu lernen.“ Arendt: IWV, S. 113.

<sup>859</sup> Vgl. Marchart, Neu beginnen, a.a.O., S. 23.

<sup>860</sup> Arendt: LG I, S. 176.

<sup>861</sup> Arendt: LG I, S. 172.

<sup>862</sup> Vgl. Arendt: S, S. 43.

<sup>863</sup> Im dialektischen Akt des ‚dialegesthai‘, in der Kunst des gemeinsamen Unterredens, von dem das Wort ‚Dialog‘ abgeleitet wurde.



etwas, doch diese Dialektik bringt Wahrheit nicht hervor, indem sie die *doxa* zerstört, sondern sie enthüllt im Gegenteil die *doxa* in ihrer eigenen Wahrheit“<sup>864</sup>, schreibt Arendt über die Sokratische Vorgehensweise. Und sie folgert: „Die Rolle des Philosophen besteht also nicht darin, den Staat zu regieren, sondern dessen Bürger permanent zu irritieren.“<sup>865</sup> Der Philosoph als derjenige, der sich aufs Denken versteht, schlüpft hier nicht in die Rolle des Aufklärers, Kritikers oder All-Wissenden; er verhilft vielmehr dem Denken selbst, sich aufzuklären und die Dinge zu hinterfragen – einfach dadurch, dass es sich in Bewegung setzt und aktiv wird. Indem er die Bürger irritiert, animiert er sie zum Denken.

Wie die philosophische Methode des Sokrates generiert auch Arendts Politische Theorie zu einer Philosophie, die, wie Hans-Martin Schönherr-Mann resümiert, „durch die Umstände selbst schon politisch“<sup>866</sup> wird: geprägt von den Erfahrungen ihrer eigenen Zeit ist das Politische für sie nicht nur Gegenstand der Philosophie, sondern das Philosophieren selbst wird politisch – dort, wo es über die Dinge nachdenkt, sie bewusst offenlegt und sich eine eigene Meinung zu ihnen bildet. Und wo es andere mit Fragen belästigt, die sie nicht einfach zurückweisen können, weil sie aus Erfahrungen resultieren, die auch andere gemacht haben, aus einer Wirklichkeit, in der sich die anderen gleichsam mit befinden.

Damit entwickelt das Denken ein „kritisches Potential“<sup>867</sup>. Denn es hält dazu an, die Wirklichkeit nicht einfach hinzunehmen, sondern über sie nachzudenken, Fragen zu stellen und damit etwas offenzulegen, was vorher noch nicht erkannt wurde.

Ein solches Denken befindet sich, um eine Metapher von Heidegger zu gebrauchen, im „Zugwind“<sup>868</sup>. Denn es macht nicht halt – weder vor etablierten Meinungen noch vor festen Regeln und letzten Prinzipien. Denken heißt, im Zugwind stehen, durch die Wirklichkeit hindurchfahren und alles mitzunehmen, was der kritischen Prüfung nicht standhalten kann. Mag der *Zugwind* des Denkens auch den Anschein des Destruktiven mit sich führen, weil er wie ein Wirbelsturm alle herkömmlichen Wegweiser umweht, an denen sich die Menschen orientieren, weil er Unordnung bringt und die Bürgerinnen und Bürger verwirrt.<sup>869</sup> Aber dieser Wirbelsturm trägt nur die Schichten ab, um damit das Festgefahrene, Hingenommene und scheinbar Selbstverständliche hinwegzufegen. Und um das hervorzuholen, was unter der

---

<sup>864</sup> Arendt: S, S. 47.

<sup>865</sup> Arendt: S, S. 47.

<sup>866</sup> Schönherr-Mann: Philosophie und Politik bei Hannah Arendt, in: Politische Existenz und republikanische Ordnung. Zum Staatsverständnis von Hannah Arendt, hg. v. Heinz Breier / Alexander Gantschow, Baden-Baden 2012, S. 80 ff.

<sup>867</sup> Schönherr-Mann: Philosophie und Politik bei Hannah Arendt, a.a.O., S. 81.

<sup>868</sup> Heidegger: Was heisst Denken?, a.a.O., S. 52.

<sup>869</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 177.

Oberfläche verborgen liegt. Oder anders gesagt: um das Noch-Unbekannte und Unentdeckte, das sich in den Phänomenen hält, zu Tage zu fördern.

## 2. Was heißt, sich im Denken orientieren?

So wie die Wirklichkeit in jedem Moment ihres Vollzugs am Höhepunkt ihrer eigenen Entwicklung angekommen zu sein scheint, so scheint auch das Denken, das um diese Wirklichkeit zentriert ist, im Augenblick seiner jeweiligen Gegenwart auf dem höchsten Punkt zu stehen. Damit hat es jenen Stein in ein gigantisches Mosaik gesetzt, mit dem es die Wirklichkeit vollenden und begreifbar machen kann. Vom Denken aus betrachtet, d.h. vom Standpunkt der Reflexion aus, ist diese Wirklichkeit immer eine zurückliegende und darum abgeschlossene Zeit. Sie ist – im Hegelschen Sinne – dann *begriffen*, wenn das Denken sie auf den Begriff gebracht hat und sich im Begreifen des Wirklichen mit der Welt im Einklang befindet. Insofern bleibt der *Begriff*, den die Denkerin aus der Wirklichkeit gewinnt, der Prüfstein, an dem entlang Wirklichkeit als verstanden gelten kann und damit zugleich zum integrativen Bestandteil des Menschen selbst wird. Wirklichkeit ist dann nicht mehr das fremde Außen, das einfach *da* ist und geschieht, sondern sie wird dem Subjekt zugehörig – es eignet sie sich in geistiger Bearbeitung an. Wenn also „Bewusstsein und Gegenstand in Wahrheit nur die zwei Seiten eines Zusammengehörigen sind“<sup>870</sup>, wie Gadamer die Hegelsche „Identitätsphilosophie“<sup>871</sup> kennzeichnet, dann liegt darin zugleich ein Versuch, jene Kluft zu überwinden, in der sich der Mensch seit Beginn des modernen Subjektivismus befindet. Bewusstsein und Gegenstand einander zu vermitteln und damit auch die Spannung zwischen Denken und Sein zu überwinden, so wie Hegel es vor Augen hatte, bleibt Aufgabe der Vernunft, damit also Vermögen des Subjekts. Dieses hat, so Heidegger, „mit dem *ego cogito* als dem ausgezeichneten *subiectum* das *fundamentum absolutum* erreicht“<sup>871</sup> und damit die Grundlage gelegt, um das, was *ist*, zu erkennen, zu benennen, zu bezweifeln oder auch zu verwerfen. Auf Basis dieser Grundlage (*sub-iectum*: das Zugrunde-liegende) kann nicht nur der Frieden wiederhergestellt werden, der durch die Entzweiung von Sein und Bewusstsein zerbrochen ist; dem Subjekt obliegt es fortan auch, die Freiheit, die es für sich beansprucht, mit der Notwendigkeit, die dem äußeren (Natur-)Geschehen innewohnt, zu versöhnen. Doch gelingt die Versöhnung erst dort, wo die Dinge bereits geschehen sind und wo sie in ihrer Abgeschlossenheit auch ein vollständiges Bild aufwerfen. Auf diesem Punkt kann die Denkerin das Wirkliche begreifen und begrifflich fassen; im Denken kann sie sich der Welt angleichen und im Zustand des Friedens mit ihr leben.

---

<sup>870</sup> Gadamer: Seminar. Philosophische Hermeneutik, Frankfurt/ M. 1976, S. 316.

<sup>871</sup> Heidegger: Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 68.

Aber dieser Friede ist nicht dauerhaft. Auch dort nicht, wo das Wirkliche auf den Begriff gebracht worden ist und damit vernünftig geworden ist. Denn die Wirklichkeit entwickelt sich ständig weiter, bringt neue Ereignisse und Phänomene zum Vorschein, die aufs Neue begriffen werden müssen und hierfür neue Begriffe erfordern. Das Begriffene bezieht sich ja stets nur auf das Zurückliegende. Sinn gewinnt die Wirklichkeit nur aus der Perspektive des Zurückschauenden. Aufgabe des Denkens ist es aber nicht nur, das, was geschah, zu verstehen, um sich mit der Wirklichkeit zu versöhnen; Aufgabe des Denkens ist es auch, die Probleme und Herausforderungen der eigenen Zeit zu erkennen und sich ihnen zu stellen. Je näher das Denken an dem orientiert bleibt, was die Wirklichkeit zum Vorschein bringt und die Gedanken mit Inhalt füllt – nämlich die Erfahrung –, desto konkreter und gegenwärtiger werden auch die Denkanstöße. Und je entschlossener das Denken um diesen Erfahrungshaushalt bemüht ist, desto glaubwürdiger und anknüpfungsfähiger bleiben die Utensilien, mit denen das begreifbar werden kann, was sich in der Wirklichkeit konkret abspielt. Dies verlangt einerseits den Rückzug von aller unmittelbaren Involviertheit, andererseits auch die kontinuierliche Bezugnahme auf das, was wirklich *ist*. Doch gerade hier tritt eine erneute Spannung auf. Wo der Mensch nämlich nachdenkt, dort nimmt er Abstand vom Geschehen und ist gerade nicht mehr unmittelbar Teil von ihm. Greift er jedoch handelnd in die Welt ein, dort kann er sich den Rückzug nicht mehr leisten, denn er befindet sich ja inmitten der Ereignisse selbst. Hier muss er Stellung beziehen und sich einschalten; hier kann er nicht mehr aus der Distanz heraus betrachten; hier büßt er die Zuschauerposition ein.

Der Gegensatz zwischen aktiver Beteiligung und passiver Betrachtung markiert die Grenze zwischen dem Menschen als einem *handelnden* und einem *denkenden* Wesen. Und genau an jenem Punkt, wo der Mensch zu *denken* anfängt, wo er sich vom konkreten Geschehen abkehrt und sich in die Sphäre des Erscheinungslosen begibt, dort tritt jene Diskrepanz zutage, die zwischen dem *Allgemeinen* liegt, das auf ein Grundsätzliches zielt, und dem *Besonderen*, das nur unter bestimmten Umständen gilt.

## 2.1 Die Kluft zwischen *Innen* und *Außen*

Die Entdeckung des Subjekts, das als *denkendes Ich* Aussagen über die Welt treffen und an dieser Welt seine Zweifel hegen kann, bietet seit Beginn der modernen Wissenschaft die Grundlage für die Erkennbarkeit alles Wirklichen. Sie hat dem Selbst nicht nur einen verlässlichen Boden gewährt, von dem aus es gesicherte Aussagen machen kann; sie hat auch sichergestellt, dass sich über die Welt überhaupt noch etwas aussagen lässt. Damit hat sie dem Subjekt ein grundlegendes Fundament gegeben und zugleich auch der Welt einen neuen Beurteilungsmaßstab zur Verfügung gestellt, der im urteilenden Subjekt gründet.

Wenn aber das Denken von dem, was ist, nicht mehr gleichbedeutend ist mit der Tatsache, *dass* etwas *ist*, dann kann über das Sein der Dinge kein gänzlich *objektives* Urteil mehr gefällt werden. Beurteilt werden kann dann nur noch ein Sein, das sich dem Subjekt so präsentiert, wie es von ihm wahrgenommen und erkannt wird. Denken und Sein bilden damit nicht mehr die harmonische Einheit, die einander automatisch entspricht und zusammengehört, sondern gehen fortan getrennte Wege. Wo das Sein aber keine allgemeine Aussagbarkeit mehr erhält, (sofern das, was ist, nicht von jedem denkenden Wesen in gleicher Weise erfasst werden muss), dort geht auch die Voraussetzung für ein allgemeines Urteil verloren.

Die Kluft zwischen der Erkenntnis des Subjekts und dem Sein der Dinge manifestiert sich in der Entzweiung von Bewusstsein und Wirklichkeit. Und sie führt den Menschen immer wieder an eine Grenze – dorthin, wo er sich zu entscheiden hat für die eine oder andere Seite. Auf der Seite des Subjekts gilt primär der (moderne) Grundsatz der Autonomie und Souveränität. Hier erfährt sich der Einzelne als ein freies, selbstverantwortliches und eigenständiges Wesen. Hier kann er selbst entscheiden, was er ist und wozu er sich macht, muss hierfür aber auch die Verantwortung selbst tragen. Ins *Außen* ist er nicht schon automatisch integriert, sofern er die Wirklichkeit zunächst einmal als eine fremde Sphäre wahrnimmt – als eine Welt, die ihm seltsam und unzugänglich erscheint und ihm keine Antwort gibt auf die Frage: ‚Warum *ist* etwas und nicht nichts?‘

Sieht er hingegen von der anderen Seite, dann kehrt sich die Perspektive um; dann verlässt er den Standpunkt der Subjektivität und wechselt auf eine Ebene, auf der er sich bereits in dieses *Außen* integriert sieht. Hier erfährt er Wirklichkeit nicht mehr als das *Fremde*, sondern als zu ihm gehörig – als einen Bereich, dem er selbst angehört. Damit entzieht sich ihm aber auch die Grundlage völliger Eigenständigkeit und Autonomie, denn es sind ja gerade die äußeren Einflüsse und Gegebenheiten, die sein Denken und Handeln bedingen.

Gerade aber im Handeln kann der Mensch auf seine Freiheit und seine subjektiven Spielräume nicht gänzlich verzichten: denn wo er sich nicht in seiner Freiheit erfährt, dort kann er auch keine Initiativekraft entwickeln und verliert das Vermögen der Spontaneität, das „nach Kant darauf beruht, dass jeder Mensch fähig ist, eine Reihe von sich selbst her neu anzufangen“<sup>872</sup>, wie Arendt festhält. Spontaneität als ein Vermögen, etwas in Gang zu setzen und anzustoßen ist für die Freiheit des Handelns konstitutiv. Zugleich aber erfährt der Mensch gerade im Handeln, das sich immer auf ein Außen bezieht und sich nur in der *Außenwelt* abspielen kann, seine subjektive Bedingtheit: hier stößt er ständig auf Faktoren, die seine Freiheit einschränken und seine Souveränität begrenzen – durch andere Menschen, die andere Vorstellungen und Prämissen an den Tag legen, durch Umstände, über die er nicht eigenständig bestimmen kann, durch Einflüsse, die er selbst weder abwenden noch willentlich herbeiführen kann.

Würde sich der Mensch jedoch grundsätzlich und generell als abhängig erfahren, wäre er nicht nur außerstande, überhaupt noch etwas von sich selbst her neu anzufangen; er wäre auch außerstande, sich ein eigenständiges Urteil zu bilden, sofern das letzte Urteil dann jenen Faktoren vorbehalten bliebe, die den Einzelnen bedingen – die Geschichte, die Natur, das System. Der Mensch bliebe also Spielball von Abläufen und Geschehnissen, gegen die er nichts ausrichten könnte.

Innerhalb dieser Dichotomie – zwischen Innen und Außen, zwischen subjektiver Autonomie und äußerer Begrenzung – scheint das *denkende Ich* der einzige Ort zu bleiben, über den der Einzelne noch selbstbestimmt verfügen kann. Hier bleibt er Herr im eigenen Hause, sofern dieses Haus nur einen Bewohner hat und seine Wände nach außen geschützt sind.

Die Freiheit, die der Mensch also innerhalb seines eigenen Selbst, innerhalb eines geschützten Bereichs, der nur ihm gehört, erfährt, ist die Freiheit *von* äußeren Faktoren. Dies ist das spezifische Charakteristikum des modernen Freiheitsverständnisses und es bleibt bis in die heutige Zeit sein Beurteilungsmaßstab. So schreibt Hobbes, Wegbereiter der modernen politischen Theorie, in seinem Hauptwerk *Leviathan*: „Unter *Freiheit* versteht man nach der eigentlichen Bedeutung des Wortes die Abwesenheit äußerer Hindernisse.“<sup>873</sup> Von dieser Prämisse ausgehend, scheint in der Tat nur noch jener Bereich Freiheit zu ermöglichen, in den das *Außen* nicht einzudringen vermag und in dem der Einzelne in seiner völligen Vereinzelung – unbehelligt von der Anwesenheit anderer – existieren kann. Dies ist bis zu einem gewissen Grad im Naturzustand der Fall, sofern man ihn unter rein subjektive

---

<sup>872</sup> Arendt: WP, S. 49.

<sup>873</sup> Hobbes: *Leviathan* (1651), Berlin 2011, S. 126.

Bedingungen stellt, damit aber auch die Tatsache ausblendet, dass es *den* Menschen in der Einzahl nicht geben kann und dass die Vorstellung menschlicher Singularität nicht nur erfahrungslos bleibt, sondern auch für die Theorie voraussetzungslos ist. Denn „[u]rsprünglich“, so Arendt, „erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und dass sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden.“<sup>874</sup>

Wo aber Voraussetzungen entweder der reinen Abstraktion entspringen<sup>875</sup> oder doch zumindest einer dezidiert erfahrungsresistenten Betrachtungsweise entnommen werden, dort können die Schlussfolgerungen auch keine Perspektiven aufwerfen, die sich in der Empirie – d.h. in der realen Welt – aufnehmen und weiterentwickeln lassen und die sich durch die Empirie auch einmal korrigieren lassen. Alles Gegebene wird in ein Modell subjektiver Vorstellung integriert; gesehen und verstanden werden kann es nur noch unter den Voraussetzungen, die die Theorie zugrundelegt.

Hat Hobbes sich der Empirie auch insoweit genähert, als er aus dem (fiktiven) vorstaatlichen Zustand den geordneten Übergang in einen Staat vorschlägt, sofern die Prämissen, die er noch für den Naturzustand skizziert – völlige Autonomie und Souveränität –, bald schon hinfällig werden, so kann er sich von seinen zugrundeliegenden Annahmen doch nicht trennen. Er denkt den Menschen im Singular. Und dieser steht in seiner Vereinzelung immer einer Außenwelt gegenüber, die ihm fremd und bedrohlich bleibt und der es zu misstrauen gilt. Insofern wird auch der Naturzustand, in dem jeder ein natürliches Recht (*ius naturale*) darauf hat, „seine eigene Macht nach seinem Willen zur Erhaltung [...] seines eigenen Lebens, einzusetzen und folglich alles zu tun, was er nach eigenem Urteil und eigener Vernunft als das zu diesem Zweck geeignete Mittel ansieht“<sup>876</sup>, bald zum Kriegszustand. Denn wo alle frei sind und wo jedem dasselbe Recht zusteht, dort kann auch niemand den anderen daran hindern, „die ihm verbliebene Macht so anzuwenden, wie es ihm sein Urteil und seine Vernunft gebieten.“<sup>877</sup> Selbst das *Gesetz der Natur* (*lex naturalis*), das „eine von der Vernunft ermittelte Vorschrift oder allgemeine Regel [ist], nach der es einem Menschen verboten ist,

---

<sup>874</sup> Arendt: VZ, Freiheit und Politik, S. 201.

<sup>875</sup> Wobei nicht auszumachen ist, inwieweit selbst ein hoher Abstraktionsgrad noch mit einem gewissen Erfahrungshaushalt verbunden ist.

<sup>876</sup> Hobbes: Leviathan, a.a.O., S. 125 ff.

<sup>877</sup> Hobbes: Leviathan, a.a.O., S. 126.

das zu tun, was sein Leben vernichten oder ihn der Mittel zur Erhaltung berauben kann“<sup>878</sup>, bleibt ohne (staatliche) Sanktionsgewalt wirkungslos.

All diese Argumente führt Hobbes jedoch aus Sicht eines Subjekts auf, das den Kontakt zu seiner sozialen Mitwelt längst verloren oder nie gehabt hat. Bezogen ist dieser einsame Robinson nur auf sich selbst und sein eigenes Leben. Dieses kann in der Tat nur durch eine äußere Autorität geschützt werden, die ihm das Recht zuspricht, „etwas zu tun oder zu unterlassen“ und ihm per „Gesetz dazu bestimmt oder verpflichtet, etwas zu tun oder zu unterlassen.“<sup>879</sup> Ohne fürsorgliche Aufsicht bleibt der Einzelne in ständiger Sorge um sich und lebt in allgegenwärtiger Furcht. Insofern „empfinden die Menschen am Zusammenleben“ nach Hobbes auch „kein Vergnügen, sondern im Gegenteil großen Verdruß, wenn es keine Macht gibt, die dazu in der Lage ist, sie alle einzuschüchtern.“<sup>880</sup>

Aus diesem ungeselligen Zustand, der an der Vorhandenheit der anderen ebensowenig ändern kann wie an der Tatsache ihrer Unerwünschtheit, kann ihn nur die schützende Hand eines übermächtigen Staates befreien. Dem väterlichen Souverän, der die Macht dadurch zu erhalten versteht, als er sie schlichtweg in sich selbst vereinigt, übergibt sich der Einzelne in aller Freiwilligkeit. Im Gegenzug erhält er die Sicherheit, die er zum Überleben braucht. Frei jedoch ist er fortan nur noch dort, wo das Gesetz, das der Souverän erlässt, schweigt und wo die Hand des Staates keinen Zugriff hat: in den privaten Bereich – jene schützenden vier Wände, die dem Subjekt noch selbst gehören. Damit wird Freiheit zu einem privaten Phänomen; zu einem Gut, das sich gerade nicht in der Öffentlichkeit bemerkbar machen kann, weil der Einzelne hier immer auf Faktoren stößt, die ihn einschränken und ihn in seiner Autonomie beeinträchtigen. „So versteht man selbst in politischer Theorie“, wie Arendt schreibt, „gemeinhin unter politischer Freiheit überhaupt kein primär politisches Phänomen, sondern im Gegenteil die mehr oder minder ungehinderte Ausübung nicht-politischer Betätigungen, die jeweils von einem Staat erlaubt und garantiert ist.“<sup>881</sup>

Vom Standpunkt des Subjekts aus, bleibt all das, was außerhalb seiner selbst stattfindet, ein Bereich, der sich ihm entzieht, über den er nicht *frei* verfügen und den er auch nicht *alleine* kontrollieren kann. Dieser Bereich ist bedrohlich, weil niemand weiß, was sich in ihm als nächstes ereignet. Die Welt ist das feindliche *Außen*, dem es zu misstrauen gilt und demgegenüber immer ein Rest des Unbehagens bestehen bleibt.

---

<sup>878</sup> Hobbes: Leviathan, a.a.O., S. 126.

<sup>879</sup> Hobbes: Leviathan, a.a.O., S. 126.

<sup>880</sup> Hobbes: Leviathan, a.a.O., S. 121.

<sup>881</sup> Arendt: ÜR, S. 35.



Dass Freiheit seit Beginn der neuzeitlichen Philosophie – und ihres daran anschließenden Staatsverständnisses<sup>882</sup> – mit der Abwesenheit von äußeren Einflüssen gleichgesetzt wird, kommt nicht von ungefähr. Denn dieses neue Freiheitsbild setzt zu jenem Zeitpunkt an, als das *Innen* und das *Außen* zu zwei voneinander geschiedenen Bereichen werden, die nicht mehr automatisch miteinander harmonieren. „Was die Philosophie der Neuzeit seit Descartes von aller anderen Philosophie unterscheidet“, so Arendt, „und worauf das spezifisch Neue ihrer Leistung beruht, ist die Herausstellung und Analyse des Selbst oder der Person oder menschlicher Existenz überhaupt durchaus geschiedenen Bereichs, und demgemäß der Versuch, alle Erfahrungen in der Welt wie der Mitwelt auf Bewusstseinserebnisse zu reduzieren, die in einem Selbst verlaufen.“<sup>883</sup> Diese Trennung öffnet die Kluft, die fortan zwischen dem *Subjekt*, das sich in seinem Subjektbewusstsein als autonom erfährt, und einer Mitwelt besteht, in die es notwendigerweise hineingehört, der es aber auch fremd und unvermittelt gegenübersteht. So bleibt auf der einen Seite der subjektive Innenraum, auf den kein anderer Zugriff hat, und auf der anderen Seite ein Außenbezirk, der ein Sein charakterisiert, das weder nur *einem* Subjekt gehören kann noch durch nur *ein* Subjekt *hergestellt* wird.

Wenn auch mit Hegels Vernunftsystem, das, so Arendt, „in einer nie erreichten Komplettheit sämtliche Natur- und Geschichtsphänomene philosophisch expliziert und in einem unheimlich einheitlichen Ganzen organisiert hatte“<sup>884</sup>, der vielleicht letzte große Versuch unternommen wurde, eine neue *Identität* von Sein und Bewusstsein herzustellen und das denkende Ich in die äußere Wirklichkeit zu integrieren, so ließ sich die Kluft doch nicht mehr vollständig schließen. Denn selbst bei Hegel – wie auch in der Folge bei Marx, der die Hegelschen Voraussetzungen in umgekehrter Form beibehält und sie in eine Sozialtheorie überträgt – hat sich das Subjekt nicht von seinen *subjektiven Bedingungen* lösen können. Denn das Subjekt wird die Verbindung zwischen sich und der Welt, die es traditionell noch als Ganzheit fasst, fortan nur in sich selbst finden – in jenem souveränen Feld, das mit dem *ego cogito als dem ausgezeichneten subiectum das fundamentum absolutum erreicht* (Heidegger) hat.

Das Subjekt bleibt Projektionsfläche und Unterbau für das philosophische, politische und wissenschaftlich-technische Denken der Neuzeit – trotz der Versuche, es mit Hilfe der modernen Wissenschaften zu objektivieren oder es durch logisch-dialektische Prozesse, die inner- oder überhalb des (äußeren) Geschehens walten, zu transzendieren.

---

<sup>882</sup> Darin inbegriffen auch die Idee, dass sich Herrschaft zu rechtfertigen und im Hinblick auf das Individuum zu legitimieren hat.

<sup>883</sup> Arendt: VA, S. 325.

<sup>884</sup> Arendt: WP, S. 5 ff.

Das Subjekt ist nicht nur Produzent der Welt, sondern auch deren eigentlicher Protagonist. Selbst Marx, der das Denken auf die Füße stellen wollte und gerade die praktisch-politischen Dimensionen vor Augen hatte, kam nicht umhin, aus der „Tatsache, dass nicht ein Mensch, sondern viele Menschen [...] die Erde bevölkern“<sup>885</sup> eine *Menschheit* zu konstruieren und aus der Vielheit *der* Menschen dann doch wieder die Einheit des Menschengeschlechts zu machen. Führt man *die* Menschen auf ein und dieselbe Bedingung zurück – bei Marx die *Produktivität*, die der Mensch in der Bearbeitung der Natur findet und damit sein Menschsein als *animal laborans* gewinnt; bei Hegel die *Vernunft*, die in der geistigen Produktivität das Wirkliche auf den Begriff bringt und das Denken mit der Welt versöhnt – kann die ursächliche Vielfalt innerhalb des Politischen nicht mehr zur Geltung kommen.

Insofern war Marx nur konsequent, wenn er annahm, dass eine „‘Vergesellschaftung des Menschen‘ automatisch zu einer Harmonisierung der Interessen führen würde“<sup>886</sup>, wie Arendt festhält; und dies ist eigentlich nur die gesellschaftsfähigere Variante jener traditionsreichen philosophischen Erfahrung, dass das (denkende) Ich nur in der Einzahl existiert und insofern auch nicht den „‘Pöbel‘“, also die gemeine Welt braucht, „um von seiner ‚Narrheit‘ [oder von seiner Weisheit, L.S.] zu erfahren“<sup>887</sup>.

Wann immer sich der Mensch in seinem reinen Tätigsein erfährt, existiert er im Singular – und hierbei spielt es kaum eine Rolle, ob er seinen Kopf oder seine Hände gebraucht. In der Produktivität seiner Gedankenwelt wie in der Schaffenskraft seiner Hände lebt der Einzelne „völlig in der Einzahl, völlig allein, als ob nicht Menschen, sondern der Mensch die Erde bewohnte“<sup>888</sup>, wie Arendt konstatiert.

Auf dem Boden des Subjekts bleibt es immer das eigene Ich, das die Welt und ihre Wirklichkeit sieht, bestimmt und begreift. Würde es sich im Bereich des Politischen also nur darum handeln, den *wahren Weg* zu finden, um sich mit der Welt in Einklang zu setzen oder sie entsprechend umzuformen, so bedürfte es in der Tat nicht der Vielheit von Interessen und Meinungen. Denn das Subjekt, gleich welche individuellen Begabungen es haben mag, kann die Wirklichkeit und ihre Geschehnisse nur im Rückzug auf sich selbst begreifen.

Wäre das Vermögen zu handeln und zu urteilen, insofern auch die Möglichkeit, die Gegebenheiten aus den verschiedensten Perspektiven zu sehen und zu beurteilen, einem einzelnen Menschen, einer einzigen ‚Klasse‘ oder ‚Masse‘ vorbehalten, so würde in der Tat

---

<sup>885</sup> Arendt: VA, S. 17.

<sup>886</sup> Arendt: VA, S. 56.

<sup>887</sup> Arendt: LG I, S. 89.

<sup>888</sup> Arendt: LG I, S. 56.

ein *Leviathan* – ein sterblicher Gott, der alles in sich vereinigt – genügen, um die *Menschheit* zu harmonisieren und sie in den Zustand des Friedens zu führen.

Aber ein solches Vermögen ist zweifelhaft. Denn es widerspricht nicht nur den historischen Erfahrungen, die wir im Laufe der Geschichte bislang gemacht haben; es widerspricht auch dem Charakter einer politischen Gemeinschaft, die eben „von dem Zusammen- und Miteinandersein der Verschiedenen“<sup>889</sup> handelt und daher „immer einer Pluralität von Menschen oder [...] von Standorten [bedarf], um Wirklichkeit überhaupt möglich zu machen und ihren Fortbestand zu garantieren.“<sup>890</sup>

## 2.2 Kritik der isolierten Vernunft

„Nur einer  
hat mich verstanden;  
und der hat mich auch  
nicht verstanden.“<sup>891</sup>

G.W.F. Hegel

Die spezifischen Voraussetzungen der Moderne, „ihre Herausstellung und Analyse des Selbst“<sup>892</sup> sowie ihr neu aufkommendes Interesse für dieses Selbst, von dem aus sämtliche gesellschaftlichen, politischen und ökonomischen Erfahrungen abgeleitet wurden, trugen dazu bei, *Freiheit* als ein Phänomen der *Vernunft* und des *Willens* zu verstehen – zweier autonomer geistiger Fähigkeiten. Richtet sich der Wille zwar auch auf ein Außen, das der Einzelne nicht alleine definieren kann, so entspringt er doch einem Innenbereich, der dem Menschen selbst obliegt. Und sofern dieser Wille ein vernunftgeleiteter Wille ist, wird er sich dem Außen entsprechend anpassen können, ohne dabei sein primäres Charakteristikum – seine Freiheit – zu verlieren.

Damit ist es also Sache des Subjekts, die Welt und ihre Wirklichkeit zu *machen*, sie seiner Vernunft gemäß zu formen und seinen Willen an ihr auszuformen. Die Vernunft und der Wille entscheiden darüber, wie die Welt und ihre Wirklichkeit *ist*. Und sie ist so, wie er sie sieht, begreift und bestimmt. So kann also Hegel sagen: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“<sup>893</sup>

---

<sup>889</sup> Arendt: WP, S. 9.

<sup>890</sup> Arendt: WP, S. 105.

<sup>891</sup> Zit. nach Arendt: DT I, S. 298.

<sup>892</sup> Arendt: VA, S. 325.

<sup>893</sup> Hegel: GPR, S. 24.

Doch ist die Kluft zwischen dem *denkenden Ich* und dem, was außerhalb dieses Ichs stattfindet, damit nicht überwunden. Denn das *denkende Ich*, das sich die Wirklichkeit vernünftig macht und sich einen (logischen) Zusammenhang zwischen sich und der Welt erschließt, kann dies nur aus Sicht seiner selbst tun. Denken und Sein sind insoweit versöhnt, als sie im Subjekt zum Ausgleich kommen. Aber diese Versöhnung, die allein im Subjekt stattfindet, bedarf nicht der Welt und des gemeinsamen Austauschs mit anderen. Sie vollzieht sich innerhalb eines Seins, das die Welt von einem einzigen Standpunkt aus betrachtet und bestimmt – vom Standpunkt seiner selbst.

Von diesem Selbst aus kann die Entzweiung zwischen Denken und Sein, Bewusstsein und Wirklichkeit, *Für-Sich* und *An-Sich* aufgehoben und zu einer neuen Einheit gestaltet werden. Nach Hegel gelingt eine solche Verbindung mittels des Urteils, das vom Subjekt zum Prädikat eine Beziehung herstellt, indem es zwischen zwei primär selbstständigen „Totalitäten“ eine neue Identität erzeugt. „Die Einheit des Begriffes“, so Hegel, „ist daher nur erst eine *Beziehung* von Selbständigen“ und das „Urteil ist die Direktion des Begriffs durch sich selbst; *diese Einheit* ist daher der Grund, von welchem aus es nach seiner wahrhaften *Objektivität* betrachtet wird. Es ist insofern die ursprüngliche Teilung des ursprünglichen Einen [...].“<sup>894</sup>

In der Begriffsarbeit liegt die Wiederherstellung jener Einheit, die durch die moderne Subjekt-Objekt-Spaltung auseinandergebrochen ist. Einheit erzeugt Stimmigkeit. Und durch die Vermittlung der *Begriffe* kann sie sich zu einer neuen Identität ausformen. „Die Identität des Begriffs wieder herzustellen oder vielmehr zu setzen, ist das Ziel der Bewegung des Urteils“<sup>895</sup>, so Hegel. Doch kann die Bewegung nur durch das vernünftige Subjekt hervorgebracht werden, das die Begriffe einander vermittelt, indem es sie aufeinander bezieht. „Zur Form des Urteils selbst wird nichts gerechnet, als dass es die *Beziehung zweier* Begriffe sei.“<sup>896</sup> Mag die Vermittlung zweier Begriffe auch eine neue Verbindung ermöglichen und damit eine neue Identität von Sein und Bewusstsein, vom dem, was da ist und was sich darüber aussagen lässt, gewährleisten. Aber die Ermittlung einer solchen Einheit findet alleine im Subjekt selbst statt – durch ein Vernunftverfahren, das zwei *Totalitäten* auf ihr zusammengehörendes Ganzes hin anordnet und damit in ihr ursprünglich Eines zurückführt. Ein solches Verfahren operiert unabhängig von der Welt der anderen, denn seine Quelle liegt in der Hand eines einzigen Produzenten: im *denkenden Ich* und seiner vernünftigen Schlüsse.

---

<sup>894</sup> Hegel: WL II, S. 304.

<sup>895</sup> Hegel: WL II, S. 309.

<sup>896</sup> Hegel: WL II, S. 317.

So sind nach Hegel im „*Schlusse* [...] die Begriffsbestimmungen wie die Extreme des Urteils, zugleich ist die bestimmte Einheit derselben gesetzt.“<sup>897</sup> Die Vernunft ist dasjenige Vermögen, das nach logischen Gesetzen eine Einheit erzeugt, indem es einen Zusammenhang zwischen A und B herstellt – zwischen der subjektiven Bestimmung des Besonderen und der objektiven Bestimmtheit des Allgemeinen. Und so ist jeglicher Schluss für Hegel „nicht nur vernünftig, sondern alles Vernünftige ist ein Schluss.“<sup>898</sup>

Wo das Urteilen ein logischer Schluss ist, dort muss nicht mit anderen über eine gemeinsame Welt geurteilt werden, sondern nur mit vernünftigen Mitteln ein Sein beurteilt werden, das sich nicht mehr von selbst versteht und erklärt. Aber die Gesetze der Logik existieren unabhängig von empirischen Einflüssen. Ihnen ist eine universelle Struktur des Denkens inhärent, die für jedes vernunftbegabte Wesen gleichermaßen gilt. Wenn „vom Subjekt zum Prädikat eine Kontinuität“ hergestellt wird und das „Prädikat [...] nur aus[drückt], woran das ‚Subjekt seine immanente Natur hat‘“<sup>899</sup>, was nach Arendt für die Hegelsche Urteilslogik kennzeichnend ist, dann muss sich ein solcher Schluss nicht durch die Erfahrung rechtfertigen. Er erklärt sich von selbst, ist gewissermaßen selbstevident, da er ja nur seinen eigenen Regeln gehorcht. Und diese lassen sich unabhängig von weltlichen Umständen anwenden. Wird ein Obersatz mit einem Untersatz verbunden, ergibt sich daraus ein logischer Zusammenhang – eine *conclusio*, die zwischen zwei Begriffen Kausalität herstellt. Diese begriffliche Vermittlung lässt am Ende eine stimmige Aussage treffen. Vom Gesichtspunkt der logischen Begriffsbildung aus gesehen, ist eine solche Aussage immer *wahr*, weil sie nach formal richtigen Kriterien verfährt. „Dass die Wahrheit so stark wie die Notwendigkeit [...] und damit weit stärker als die Gewalt [...] sei, ist ein alter topos der griechischen Philosophie, und es gilt stets als Lob der Wahrheit, dass sie die Menschen mit unwiderstehlicher Notwendigkeit zwingen könne [...]“<sup>900</sup>, so Arendt.

Denn unabhängig von zeitlichen Faktoren, bleibt die *Wahrheit*, sei sie religiöser, wissenschaftlicher oder philosophischer Art, von den Meinungen und Ansichten der Vielen unberührt. Ihre Aussagen sind allgemeingültig, weil sie auf Gesetzen beruht, die für jedermann gelten und die für jedermann einleuchtend bleiben – unbesehen ihres Inhalts und ihres jeweiligen Erfahrungshintergrunds. Ein solches Vorgehen kann weder von politischen Ereignissen erschüttert noch von individuellen Meinungen oder öffentlichen Interessen – die keineswegs permanent und stabil bleiben müssen – abhängig gemacht werden. Die Logik

---

<sup>897</sup> Hegel: WL II, S. 351.

<sup>898</sup> Hegel: WL II, S. 352.

<sup>899</sup> Arendt: DT I, S. 286.

<sup>900</sup> Arendt: LG I, S. 69.

operiert unabhängig von solch äußeren Faktoren, denn sie ist nicht an Raum und Zeit, nicht an bestimmte Generationen oder einzelne Personen gebunden. Insofern kann sie durch Fakten und empirische Gegebenheiten nicht nur nicht erschüttert werden; sie kann das faktisch Gegebene auch insoweit präparieren bzw. sich vor ihm immunisieren, dass sie es ihren eigenen Regeln unterordnet. „Seit Leibniz ordnen wir mathematische, wissenschaftliche und philosophische Wahrheiten der Vernunftwahrheit im Unterschied zur Tatsachenwahrheit zu“<sup>901</sup>, wie Arendt festhält. Und diese Unterscheidung ist nicht nur von wissenschaftlichem, sondern vor allem von politischem Interesse. Denn im Politischen geht es weniger um 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“, sondern vielmehr darum, „ausfindig zu machen, *welchen Gefahren jede Art von Wahrheit*“<sup>902</sup> [Hervorhebung L.S.] der politische Bereich ausgesetzt ist.

Wenn die Erfahrung nicht mehr den Inhalt des Denkens bildet und das Denken nicht mehr an dem orientiert bleibt, was die Wirklichkeit hervorbringt, dann driftet es ab – ins Leere, Abstrakte und Spekulative. Doch liegt die Gefahr nicht nur in der darin enthaltenen Wirklichkeitsferne; verhängnisvoller sind die impliziten Maßstäbe, die der Beurteilung des Erfahrbaren bereits vorausgeschickt werden. Ein solches Denken urteilt nicht frei und unvoreingenommen, sondern ordnet die Wirklichkeit schon in einer bestimmten Weise an. Der Erfahrung wird dann eine bestimmte An-Sicht zugrunde gelegt, die das Muster, in das sie einmal hineinpassen soll, schon im Vorfeld festlegt. Damit geben die Kategorien dem Einzelnen bereits die Regel vor und leiten aus dieser Regel den Maßstab ab, mit dem „alle Einzeldinge, alles Existierende“ – also das, was nach Arendt „definitionsgemäß zufällig“<sup>903</sup> bleibt – ausgeschaltet wird. Insofern bleiben nach Arendt Fakten und Ereignisse auch immer gefährdeter als alle Axiome, Theorien oder wissenschaftlichen Entdeckungen, die der Geist erschaffen oder erinnern kann.<sup>904</sup> Denn werden einzelne Ereignisse nicht mehr in ihrer Ereignishaftigkeit – und d.h. in ihrer einmaligen Gegenwart – gesehen, dann „verschwinden [sie] im Fluss der ewig wechselnden Angelegenheiten – in einem Bereich, in dem nichts permanenter ist als die vielleicht auch nur relative Permanenz der menschlichen Geistesstruktur.“<sup>905</sup> All das, was uns in der geschichtlich-politischen Welt begegnet, kann beurteilt und erinnert werden nur insoweit, als ihm die Möglichkeit zuteil wird, es in der

---

<sup>901</sup> Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 330.

<sup>902</sup> Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 330.

<sup>903</sup> Arendt: LG I, S. 96.

<sup>904</sup> Vgl. Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 331.

<sup>905</sup> Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 331.

Vielzahl seiner Erscheinungsweisen und in der Fülle seiner möglichen Perspektiven zu sehen. Wo immer dies verloren geht und wo die erfahrbare Welt nur noch in logischen Schlussfolgerungen aufgehoben wird, dort werden ihre Tatbestände nicht nur erscheinungs- und erinnerungslos bleiben, sondern schlicht an Bedeutung und Aussagekraft verlieren. Das menschliche Urteilsvermögen wird dann nur noch bis zu jener Erkenntnis gelangen, die von den allgemeinen Regeln der Vernunft bereits vorpräpariert sind. Werden Ereignisse also in jene Bewusstseinsstrukturen integriert, die dem menschlichen Geist inhärent sind, dann verlieren sie den Charakter des Neuen und Einmaligen – sie werden erwartbar und lassen sich automatisch in das Vorliegende einordnen. Als bloße Glieder in einer Kette des Immergleichen kommt ihnen dann dieselbe Selbstverständlichkeit zu wie einer Schlussfolgerung, die zwangsläufig gezogen werden muss. Führt man den „Begriff der Notwendigkeit in den Bereich menschlicher Angelegenheiten ein“, so Arendt, „so ist man zwar anscheinend mit dem ‚trostlosen Ungefähr‘ fertig geworden, aber man hat auch in eins damit die menschliche Freiheit liquidiert, die ohne das Es-hätte-auch-anders-kommen-Können undenkbar ist.“<sup>906</sup> Denn die politisch-geschichtliche Welt wird gerade dort alternativlos, wo sie ihre Spielräume verliert, wo sie unabänderlich erscheint und wo das Recht schwindet, zu sagen, dass es auch anders hätte kommen können. Dies setzt voraus, dass Menschen sich *bewusst* bleiben, dass sie nicht nur *denkende*, d.h. *nach-denkende* und *zurückblickende*, sondern auch *handelnde* Wesen sind und daher immer die Möglichkeit haben, „um sich [zu] schau[en] und das Zukünftige [zu] bedenk[en].“<sup>907</sup>

Wo immer Menschen also *urteilen*, dort geht es nicht nur darum, die rückschauende Perspektive einzunehmen, um das, was bereits geschehen ist, zu erkennen und zu verstehen; es geht auch darum, sich bewusst zu machen, dass das Geschehene das Resultat handelnder Menschen ist und daher keiner unausweichlichen Notwendigkeit folgt. Wo Geschichte als Ergebnis von Handlungen gesehen wird, hinter denen kein technisch-steuerbarer Automatismus steht und keine unsichtbare Hand agiert, dort kann sie auch keiner immanenten Gesetzmäßigkeit folgen. Dort muss der Urteilende „sich unabhängig davon [...] machen, wie die Dinge nun einmal sind oder geworden sind“<sup>908</sup>, und das, was sich konkret ereignet, auch in seiner Konkretheit erfassen. Denn „Handeln hat immer mit Einzelfnem zu tun, und nur partikuläre Aussagen können auf dem Gebiet der Ethik und Politik gültig sein“<sup>909</sup>, so Arendt. Er muss dabei so frei und unabhängig wie möglich bleiben und hierfür auch das *trostlose*

---

<sup>906</sup> Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 344.

<sup>907</sup> Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 345.

<sup>908</sup> Arendt: LG I, S. 212.

<sup>909</sup> Arendt: LG I, S. 196.

*Ungefähr* in Kauf nehmen, das sich in den Geschehnissen der Geschichte sammelt – ohne sie in die *Gesetze der Dialektik* einzuarbeiten, sie gemäß der *List der Vernunft* zu präparieren oder sie in teleologischer Zielgerichtetheit einem *verborgenem Plane der Natur* entspringen zu lassen.

Doch „so wie der Historiker immer geneigt sein wird, von Freiheit nicht allzuviel zu halten“<sup>910</sup>, gerade weil er aus der rückschauenden Perspektive auf das Geschehen blickt und an den historischen Ereignissen nicht nur nichts mehr ändern kann, sondern sie auch so auswählt und zubereitet, dass sie *im Ganzen* durchaus *Sinn* ergeben, „so wird der Politiker immer dazu neigen, es mit der Wahrheit nicht zu genau zu nehmen“<sup>911</sup>, weil er primär am Handeln orientiert ist und daher auf die Zukunft ausgerichtet bleibt. Dies gilt aber nicht für den politisch Urteilenden, der sich weder für die blinde Freiheit noch für die blinde Notwendigkeit entscheiden kann. Dem Urteilenden ist es nicht darum zu tun, sich auf die Suche nach einem übergeordneten Sinn im Ganzen machen, weil sich das *Ganze* der Geschichte nicht *politisch* beurteilen lässt; und es kann ihm auch nicht darum gehen, visionäre Hoffnungen für die Zukunft zu säen, weil die Zukunft in den Händen derer liegt, die sie erhandeln und nicht in den Händen derer, die sie voraussagen.

Der Urteilende muss sich vielmehr an verschiedenen Standorten halten und die verschiedenen Perspektiven einnehmen, muss das Vergangene ebenso erinnern können wie die Möglichkeiten des Zukünftigen im Blick behalten – ohne je den Boden der Tatsachen zu verlassen, der nicht nur den eigentlichen Inhalt seiner Betrachtung bildet, sondern auch dessen einzige Orientierungsmarke bleibt. Der Urteilende darf, mit anderen Worten, weder der eigenen Selbsttäuschung anheimfallen und mit faktischen Gegebenheiten nach Belieben umgehen, noch sich dem starren Glauben an die historisch-politische Absolutheit überantworten und die *Weltgeschichte* zum *Weltgericht* erheben, in der immer „das letzte Urteil dem Erfolg“<sup>912</sup> – der siegreichen Seite – überlassen bleibt.

Mag politische Urteilskraft auch stets „mit der Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit zu tun“<sup>913</sup> haben, wie Gerhard Scheit in seiner Studie über den *Jargon der Demokratie* festhält und der Urteilskraft gerade im Zeitalter globaler Aporien<sup>914</sup> eine besondere Bedeutung zuerkennt. Aber die Fähigkeit zu Urteilen ist doch nicht gleichbedeutend mit der

---

<sup>910</sup> Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 353 ff.

<sup>911</sup> Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 354.

<sup>912</sup> Arendt: LG I, S. 212.

<sup>913</sup> Scheit: Jargon der Demokratie. Über den neuen Behemoth, Freiburg 2006, S. 9.

<sup>914</sup> Die er wesentlich in der westlichen Antinomie liegen sieht, die sich einerseits auf die Werte von Demokratie, Aufklärung und Rechtsstaatlichkeit stützt, andererseits eine wachsende Toleranz gegenüber antiliberalen und undemokratischen Gruppierungen, Staaten bzw. „Rackets“ an den Tag lege.



Entscheidung für die eine oder die andere Seite, muss eben nicht entweder davon ausgehen, dass „die Menschen sich durchaus frei entscheiden können – oder, dass jede ihrer Entscheidungen vollständig determiniert ist“<sup>915</sup>, wie Scheit daraus folgert. Denn die eine Seite bleibt das Primat des Handelnden, der auf seiner Freiheit bestehen muss, will er sich nicht um die Möglichkeit bringen, die Dinge für die Zukunft zu ändern. Und die andere Seite, welche die Freiheit des Handelnden dadurch zunichte macht, als sie von einer vollständigen Determiniertheit menschlicher Angelegenheiten ausgeht, gilt allenfalls für den Betrachtenden, der von außen auf die Dinge blickt bzw. auf sie zurückblickt und dem sich das Geschehen im *Ganzen* wie von Geisterhand zu fügen scheint. Hier können einzelne Ereignisse nur noch „dadurch einen Sinn und eine Bedeutung erhalten“, so Arendt, als „sie einen verstehbaren Teil dieses einheitlichen Gesamtprozesses bilden“<sup>916</sup>; wo also all das zusammenläuft, was notwendigerweise zusammengehört, und wo am Ende das hervorkommt, was von Anfang an in dem Prozess angelegt war. Denn es liegt ja in der Struktur jedes Systems und jedes Prozesses, seiner eigenen Gesetzmäßigkeit zu folgen.

Wenn diese Betrachtungen auch einen hohen Grad an Kohärenz aufweisen, sofern sie die Wirklichkeit vollständig abzudecken und zu erklären imstande sind, so bleibt daran doch bemerkenswert, dass die Wirklichkeit, die auf Basis solcher Sinnkonstruktionen *erfasst* wird, aus allen möglichen Perspektiven heraus sinnvoll und stimmig sein kann – mag sie dabei auf ihre ideologischen Grundlagen, auf ihre ökonomischen Zusammenhänge, auf ihre psychologischen Verhaltensmuster, auf ihre religiösen Motive oder auf ihre politischen Machtstrukturen zurückgeführt werden.

Nach Arendt ist es gerade die Perspektive der Rückschau, die – als historische Perspektive – eine *optische* bzw. *existentielle* Illusion erzeugt: durch ihre Brille wird schließlich alles, was wirklich geschieht, gegenüber allen anderen, einer gegebenen Situation ursprünglich inhärenten Möglichkeiten aus der Welt geschaffen – bis schließlich noch nicht einmal die Vorstellung mehr aufkommen kann, dass es auch anders hätte kommen können.<sup>917</sup>

Doch sowenig die Menschen, wann immer sie sich dem Bereich des Politischen zuwenden und in ihm sich zu betätigen beginnen, völlig souverän und von allen äußeren Einflüssen befreit sein können<sup>918</sup>, so wenig entspringt die Möglichkeit politischer Freiheit der bloßen

---

<sup>915</sup> Scheit: Jargon der Demokratie, a.a.O., S. 9.

<sup>916</sup> Arendt: VZ, Natur und Geschichte, S. 71.

<sup>917</sup> Vgl. Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 345.

<sup>918</sup> Denn dies ist schon deshalb nicht möglich, weil, wie Arendt schreibt, „jede Veränderung der Welt erst einmal von dem, was ist, wie es ist, auszugehen hat“ (Arendt: VZ, S. 345) und weil ferner dem Bereich des Politischen nicht ein Mensch, sondern viele Menschen angehören, die sich nicht nur zahlenmäßig voneinander

Fiktion. „Denn gegen die mögliche Festlegung und Erkennbarkeit der Zukunft steht die Tatsache, dass die Welt sich durch Geburt täglich erneuert und durch die Spontaneität der Neuankömmlinge dauernd in ein unübersehbar Neues hineingerissen wird“<sup>919</sup>, wie Arendt festhält. Vielleicht ist es gerade die Unerrechenbarkeit dessen, was sich tagtäglich im Bereich des Politischen ereignet, und die daraus resultierende Unberechenbarkeit unserer politischen Welt, welche die Wahrheitsapologeten wie die Historiker gleichermaßen so häufig in den Determinismus treibt. Denn wo den einen die *Vernunftwahrheit* als unumstößliche Gewissheit dient, dort wird den anderen die (historische) *Tatsachenwahrheit* zu einer unabänderlichen Bedingung – wobei sie hierbei nur allzu leicht übersehen, dass jeder politische Tatbestand, jedes Ereignis und jedes Faktum zunächst einmal ohne übergeordneten Rahmen und sinnhafte Erzählung in Erscheinung tritt. Beurteilt werden kann ein Tatbestand zunächst nur so, wie er sich zeigt – als konkretes Faktum in der Faktizität seines schieren Daseins. Das Recht einer solchen Betrachtung nimmt sich derjenige, der sich der politisch-geschichtlichen Welt zuwendet und dabei weder „die Bedeutung der Geschichte leugne[t]“ noch die Gültigkeit historischer Tatbestände bestreitet, „sondern nur ihr Recht auf ein letztes Urteil“<sup>920</sup> in Zweifel zieht, denn: „*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni.*“<sup>921</sup>

---

unterscheiden, sondern auch bezüglich ihrer heterogenen Interessen, Vorstellungen und Ziele sowie in Bezug auf ihre personellen Merkmale und Erfahrungen nicht dieselben sein können. Vgl. hierzu: Arendt: WP, S. 9 ff.

<sup>919</sup> Arendt: WP, S. 50.

<sup>920</sup> Arendt: LG I, S. 212.

<sup>921</sup> „Die siegreiche Sache gefiel den Göttern, die unterlege aber gefällt Cato.“ Arendt: LG I, S. 212.

## 2.3 Der Orientierungssinn

Wodurch aber zeichnet sich ein Urteilsvermögen aus, das weder die Geschichte leugnet noch ihre Tatbestände zu bloßen Meinungen degradiert, und sich dennoch unabhängig davon macht „wie die Dinge nun einmal sind oder geworden sind“<sup>922</sup>? Oder anders gefragt: woran kann man sich im Denken noch halten, wenn man sich auf keine Seite stellen, keiner Sache einfach beipflichten, keine Gegebenheit blind anerkennen sollte? Scheint der Anspruch an das Denken, sich einerseits ganz den Tatsachen zu widmen und diese Tatsachen, die als Gegebenes ja feststehen und nicht mehr zu ändern sind, doch nicht einfach hinzunehmen, nicht paradox zu sein? Wie kann sich das Denken auf etwas einlassen und es anerkennen, ohne es zugleich zu affirmieren und mit ihm konform zu gehen?<sup>923</sup> Wo findet politisches Urteilsvermögen also *Orientierung*, wenn es die Erfahrung – als einzig verlässlichen Wegweiser – weder überbieten noch beiseite schieben darf, sie aber doch insofern bearbeiten bzw. erweitern muss, damit ihm nicht eine entscheidende Fähigkeit abhanden geht, „nämlich die Fähigkeit der Kritik“, die nach Arendt ja immer auch „eine höchst selbstzerstörerische Tendenz in sich birgt“<sup>924</sup> – sofern sie dem ständigen Zweifel und einer immer wieder von vorne beginnenden Zersetzung unterliegt? Woran richtet sich also das Denken, wenn es anfängt, die Dinge kritisch zu behandeln, sie zu differenzieren, sie zu zerlegen? Diese Frage hat sich womöglich auch Kant gestellt, sofern sie ihn nicht nur zu dem gleichnamigen Titel eines im Oktober 1786 in der Berlinischen Monatszeitschrift veröffentlichten Artikels veranlasste, sondern auch zum eigentlichen Kern der ganzen Unternehmung führt: *was heisst: sich im Denken orientieren?* Wie bewegen wir uns in einem Feld, in dem es keine gewöhnlichen Grenzen gibt, weil sich das Gebiet des Geistes ins Unendliche erstrecken kann und die gewöhnlichen Schranken, die uns in der Erscheinungswelt gesetzt werden, nach Belieben verschieben kann? Und wie bahnen wir uns einen Weg in einem Gebiet, in dem uns weder herkömmliche Hinweisschilder zur Verfügung stehen noch vorgegebene

---

<sup>922</sup> Arendt: LG I, S. 212.

<sup>923</sup> Vgl. hierzu auch *Ernst Vollraths* „Beobachtung“ über das „politische Vokabular“ bzw. das problematische Verhältnis „von Norm und Wirklichkeit“, bei dessen Untersuchung er just auf diese Grenze trifft: dass eben die „Norm [...], um angemessen zu sein, d.h. um die Wirklichkeit des Politischen maßstäblich beurteilen zu können, in ausdrücklicher Weise politisch qualifiziert sein“ muss. Wobei eine solche Qualifikation „nicht einfach aus der bestehenden Wirklichkeit genommen werden [kann], weil diese ihrerseits durch eine unpolitische Apperzeption bestimmt“ sei und damit die Gefahr „einer blinden Akkommodation“ des Bestehenden impliziere; andererseits aber auch nicht von einer „geistesgeschichtlich ausgelieferten ‚Idee‘“ ausgegangen werden könne, welcher „ein ‚objektiver Sinn‘ und damit eine Tendenz zu dessen Durchsetzung in der Wirklichkeit untergeschoben wird“, die zu einer „Verdächtigung der bestehenden Wirklichkeit“ und damit zu einer prinzipiellen Feindseligkeit gegen das Politische schlechthin führe. Vgl. Vollrath: Zur Problematik eines Begriffs des Politischen, in: Politik, Philosophie, Praxis: Festschrift für Wilhelm Hennis zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans Maier et. al., Stuttgart 1988, S. 314 ff.

<sup>924</sup> Arendt: LG I, S. 65.

Orientierungsmarken Richtung weisen? Kant schreibt: „Wir mögen unsre Begriffe noch so hoch anlegen, und dabei noch so sehr von der Sinnlichkeit abstrahieren, so hängen ihnen doch immer *bildliche* Vorstellungen an, deren eigentliche Bestimmung es ist, sie, die sonst nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, zum *Erfahrungsgebrauche* tauglich zu machen.“<sup>925</sup> Das bedeutet also, dass wir uns im Denken die Erfahrung stets zum Untersatz nehmen; und selbst bei den abstraktesten Begrifflichkeiten – wie Freiheit, Gerechtigkeit, Verantwortung etc. – immer eine bildliche, ursprünglich aus der Erfahrung kommende, Vorstellung vor unserem geistigen Auge aufbauen müssen, um überhaupt *denkfähig* zu werden. Bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* hält Kant fest, dass es wohl keinen Zweifel daran geben kann, dass „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt [...]; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren [...]“<sup>926</sup>. Was ihm in der *Kritik* als Unternehmen der Grenzziehung diente, war eine „Bestimmung so wohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen“<sup>927</sup> der reinen Vernunft vorzunehmen. Und ein solches Unternehmen der Grenzziehung, das die reine Vernunft in ihre Schranken weist oder doch zumindest jene Linie markiert, über die hinaus der Vernunft keine weiteren Absicherungen mehr zur Verfügung stehen als jene, die sie sich selbst zu geben vermag (hier steht sie im freien Felde ihrer eigenen Erkenntniskräfte), richtet sich vor allem an das Verhältnis zwischen der Erfahrung und der Vernunft – zwischen dem, was uns sinnlich gegeben ist und dem, was wir in geistiger Bearbeitung, in einem kritischen, bewussten und prüfenden Umgang damit anstellen. Die Tatsache, dass unsere Begriffe ohne Anschauungen leer bleiben und sich in alle möglichen Schwärmereien und Hirngespinnste verstricken können, besagt aber noch nichts darüber, wie wir uns in jenem freien Feld des Denkens zu bewegen haben; und wie wir uns Orientierung *im* Denken verschaffen, um nicht ins spekulative Dunkel abzudriften und nicht in die geistige Irre zu gehen.

In dem Zeitschriftenartikel von 1786, der fünf Jahre nach Erscheinen der ersten Auflage zur *Kritik der reinen Vernunft*<sup>928</sup>, entstand, scheint Kant diese Grenzmarkierungen zu erweitern bzw. zu präzisieren. Zu Beginn schon hebt Kant hervor, dass all unsere Begriffe, mögen sie noch so abstrakt sein und noch so sehr von aller konkreten Anschauung entfernt liegen, doch so anknüpfungsfähig bleiben müssen, dass sie *zum Erfahrungsgebrauche tauglich* machen. Hier dient die Erfahrung schließlich auch als Obersatz: wir wählen unsere Begriffe so, dass

---

<sup>925</sup> Kant: WDO, A 304, 305.

<sup>926</sup> Kant: KrV, Einleitung, B 1, 2.

<sup>927</sup> Kant: KrV, Vorrede zur ersten Auflage, A XI, XII.

<sup>928</sup> Die erste Auflage erschien 1781 (A), die zweite 1787 (B).

sie im Erfahrungsgebrauch relevant bleiben, dass wir uns in der Praxis mit ihnen behelfen können. Unser Denk- und Urteilsvermögen resultiert nicht nur aus der Erfahrung, sondern bleibt auch auf diese ausgerichtet. Wir urteilen, indem wir uns auf die Erfahrungswelt rückbeziehen, indem wir uns im Denken, in jener entsinnlichten Sphäre des Geistes, noch immer an das rückkoppeln, was uns *zum* Denken bringt und wohin das Gedachte letztlich wieder zurückführt: in jene Welt des Öffentlich-Politischen, die wir im Austausch mit anderen, mit denen wir diese Welt *gemeinsam* haben, erfahren. So gesehen kann sich das Denken um etwas bereichern, was Kant als „nützliche Maxime, selbst im abstrakten Denken“ charakterisiert und dabei auf Moses Mendelssohn rekurriert, der „sich ausdrücklich bekannte; nämlich die Maxime der Notwendigkeit, im spekulativen Gebrauche der Vernunft [...] durch ein gewisses Leitungsmittel, welches er bald den *Gemeinsinn* [...], bald die gesunde Vernunft, bald den schlichten Menschenverstand [...] nannte, sich zu orientieren.“<sup>929</sup>

Dass Kant in diesem Zusammenhang den *Gemeinsinn* hervorhebt und ihn als Leitungsmittel zwischen Vernunft und Erfahrung würdigt, ist keineswegs eine Selbstverständlichkeit. Hatte die Tradition des philosophischen Denkens dem *Gemeinsinn* als *schlichtem Menschenverstand* nicht stets aufs äußerste misstraut und seine Möglichkeiten nur allzu gering geschätzt? Und blieb nicht gerade die *doxa*, die dem *Gemeinsinn* insofern entspricht, als sie sich genau wie er zwischen den verschiedenen Ansichten und Standpunkten bewegt und sich daher auch nicht für Dauerhaftigkeit und Verlässlichkeit verbürgen kann, gegenüber der *episteme*, jener eindeutig feststellbaren Erkenntnis, die selbst noch dort verlässlicher und stabiler steht, wo sie nur für eine bestimmte Zeit gelten mag, stets im Nachteil? Denn die *wahre* Erkenntnis braucht nicht den schlichten Menschenverstand, um von ihrer Richtigkeit überzeugt zu werden – sie spricht ganz aus sich selbst heraus und steht ganz für sich selbst ein. Sie befindet sich außerhalb der ‚Höhle‘ und steht insofern auch jenseits der Grenzen, innerhalb derer der Streit der Meinungen stattfindet und Argumente ausgetragen werden, die weit eher durch ihren performativen Vollzug dingfest werden als durch die konstante Harmonie einer immer schon bestehenden Ordnung. So liest sich nicht zuletzt Hegel nach Arendt als ständige Polemik gegen den gemeinen Verstand und lässt insofern vielleicht mehr als jeder andere Philosoph den Bürgerkrieg zwischen Philosophie und gemeinem Verstand erkennen.<sup>930</sup> Denn die *doxa* kann mit der *episteme* nicht gleichziehen, wenn es um den Aufbau eines fest umschlossenen, in sich geschlossenen Systems geht – weder geistig noch politisch. Die *doxa* braucht für ihre eigene Orientierung die Welt; die *episteme* hingegen

---

<sup>929</sup> Kant: WDO, A 304, 305.

<sup>930</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 95.

strebt danach, der Welt erst die Orientierung zu geben, die ihr fehlt. Sie steht außerhalb des Politischen, ordnet es also nach Kriterien, die ihm selbst nicht zugänglich sind; die ihm entzogen sind, eben weil das Politische nur Maßstäbe generieren kann, die sich öffentlich-diskursiv bewähren und bewerten lassen. Solche Urteilsmaßstäbe sind aus Sicht der philosophierenden oder wissenschaftlichen Vernunft immer unzureichend. Denn sie besitzen kein *objektives* Maß, mit dem sich die Angelegenheiten, die zwischen den Menschen stattfinden, gleichsam von außen beurteilen und regeln ließen. Wenn der Raum des Politischen, wie Arendt sagt, „ein Gebilde von Menschenhand“ ist und, sofern diese Menschenhand nicht nur zu einem Subjekt gehört, „der Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten“<sup>931</sup> bleibt, dann muss *über* das, was *innerhalb* des Politischen stattfindet und *zwischen* Menschen liegt, auch unter ihnen verhandelt und entschieden werden. Denn dass „der Einzelne als Handelnder niemals der alleinige Herr des Verfahrens ist, gilt auch für die intellektuelle Seite politischer Praxis“<sup>932</sup>, wie Hans-Jörg Sigwart in seiner Untersuchung über die *Grenzen des Politischen* festhält, und insofern völlig zutreffend folgert, dass sich dann nicht nur die faktischen Ergebnisse und Folgen [...], sondern auch das ‚Modell‘ bzw. das Wozu, das dem Handeln zugrunde liegt, nicht autonom bestimmen ließe.<sup>933</sup> Denn die Autonomie – intellektuell wie praktisch – kennzeichnet sich ja nicht nur durch das Medium, durch das sie in die Welt tritt und hierbei in der Tat nur ein einziges Organ haben kann; sie charakterisiert sich auch durch die Form ihres Inhalts, der dann so zubereitet wird, als würde er tatsächlich nur einen einzigen Wohnsitz benötigen: jenen autonomen Grund, der außerhalb der Vielen und ihrer politischen Vielfalt siedelt und alles weitere aus sich selbst ableitet. Wenn sich also der Wahrheitssucher auf die Suche nach der Wahrheit begibt und nach Denk-, Urteils- und Handlungsmaßstäben Ausschau hält, die sich außerhalb des Politischen befinden, dann kann er hierfür definitionsgemäß nicht mit der Heteronomie einverstanden sein, die sich in den unterschiedlichen Meinungen und Ansichten der Vielen hält. Denn plurale Meinungen eignet nach Arendt keine axiomatische Gewissheit; sie müssen zunächst einmal die verschiedenen Standorte durchlaufen, die in den mannigfaltigen Teilen der Welt gegeben sind, um aus den unterschiedlichen Ansichten eine relativ *unparteiische* Gesamtansicht herauszudestillieren.<sup>934</sup>

---

<sup>931</sup> Arendt: VA, S. 65 ff.

<sup>932</sup> Sigwart: Hannah Arendt und die Grenzen des Politischen, in: Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt, hg. v. Karlfriedrich Herb et. al., Frankfurt/ New York 2014, S. 75.

<sup>933</sup> Vgl. Sigwart: Hannah Arendt und die Grenzen des Politischen, a.a.O., S. 75.

<sup>934</sup> Vgl. Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 343.

Doch hat eine solche Gesamtansicht, die sich ja immer nur einen *relativen* Überblick verschaffen kann, daher auch partiell und zeitabhängig bleibt, nur wenig Zugang zum *Wahren*. Denn sie bewegt sich weitaus eher am Horizont des Meinens und Vernehmens als am Horizont der ewigen, unveränderlichen Ideen. Und sofern sie eben auch als *unparteiische Gesamtansicht* nur auf das zurückreifen kann, was sich auf der Bühne des Politischen selbst abspielt, wird sie nicht mit Sicherheit von sich behaupten können, dass das Wahre auch das Ganze sei und den Charakter des Ganzen in der Entwicklung eines sich vollendenden Wesens entfalte.<sup>935</sup>

Politisch gesprochen bleibt das *wahre* Ganze nicht nur unübersichtlich und vage, sondern auch bedeutungslos, sofern alle Wahrheiten, die sich im Politischen kundtun, immer von der Anerkennung und Zustimmung derjenigen abhängen, die diesen Raum konstituieren. Und gerade das, was sich hier abzeichnet, was sich im Politischen ausformt und ausbalanciert – durch Meinungen und Interessen, Ereignisse und Handlungen – kann im Gegensatz zur wahren Erkenntnis „niemals beweisbar richtig oder falsch sein“<sup>936</sup>, wie Arendt festhält. So ähnelt die *Wahrheit*, die innerhalb eines öffentlich-gemeinsamen Erfahrungsraumes entsteht, „eher der Gültigkeit von Vereinbarungen als der zwingenden Gültigkeit von wissenschaftlichen Feststellungen“<sup>937</sup>, so Arendt. Selbst dort, wo „die Antwort von Philosophen, deren Lebensweise die Einsamkeit ist, gegeben werden, werden sie im Meinungs Austausch vieler Menschen erreicht“, wobei es die große Stärke dieser vermeintlich schwachen Durchsetzbarkeit von Meinungswahrheiten ist, dass sie „niemals allgemeine Übereinstimmung befehlen“ können und gerade dadurch häufig länger vorhalten „als die zwingend und beweisbar wahren Behauptungen der Naturwissenschaften“ oder der philosophischen Erkenntnisse.<sup>938</sup> Politisch gesehen ist das entscheidende Kriterium der *Wahrheit* also nicht die wissenschaftliche Folgerichtigkeit und auch nicht die ontologische Etikettierung oder Rückkopplung an transzendente Prinzipien, die immerwährende Gültigkeit haben. Politisch entscheidet sich die *Wahrheit* vielmehr an der Reichweite ihrer Anerkennung und an der Dauer ihrer Zustimmung. Je weiter der Grad ihrer Legitimation reicht, desto stabiler wird sie bleiben und sich in den entsprechenden Urteilsweisen der Menschen äußern. Insofern können die an politischen Handlungs- und Entscheidungsprozessen Beteiligten immer nur auf Maßstäbe zurückgreifen, die sie selbst generieren und die ihren Angelegenheiten angemessen bleiben. Und am angemessensten bleiben sie dort, wo sich

---

<sup>935</sup> Vgl. Hegel: PhG, Einleitung, S. 24.

<sup>936</sup> Arendt: IG, S. 375.

<sup>937</sup> Arendt: IG, S. 375.

<sup>938</sup> Arendt: IG, S. 375.

möglichst viele an ihnen beteiligen, wo also die Legitimationsbasis entsprechend weit und gefestigt ist. Politische Urteilsmaßstäbe sind selbstgesetzgebend, weil sie ihr eigenes Maß finden und definieren müssen. Und sie bedürfen eines Vermögens, das Kant, auf Ebene der subjektiven Erkenntnis, zu den Grundvoraussetzungen eines aufgeklärten Vernunftgebrauchs zählt: nämlich die „Quellen“, den „Umfang“ und die „Grenzen“ ihrer selbst zu bestimmen<sup>939</sup>. Ein solch kritisches Vernunftverständnis korrespondiert im Raum des Politischen mit einer differenzierten (immer wieder neu aufzunehmenden) Auseinandersetzung mit den Denk-, Urteils- und Handlungsweisen, die sich öffentlich manifestieren – durch die Interaktionen der handelnden und sich aufeinander beziehenden Subjekte. Im Bereich der öffentlichen Angelegenheiten können die Grenzziehungen daher immer nur gemeinsam vollzogen werden; sie bleiben an das gebunden, was Hans-Jörg Sigwart als *Grenzen politischer Denkräume* bezeichnet: nämlich die Herausbildung von Gemeinsinn und Verstehenskompetenz als eines weltbildenden kognitiven Vermögens, bei dem es nicht primär um indifferente Erkenntnis von Objekten und auch nicht um die Erkenntnis zum Zweck ihrer technischen Kontrolle und Nutzung ginge, sondern um die ‚Selbst-Lokalisierung‘ des erkennenden Subjekts, innerhalb derer es sich in einem als sinnvoll erfahrenen Gesamtzusammenhang seiner Erfahrungswelt, in eine Welt gemeinsamer Angelegenheiten, integrieren kann.<sup>940</sup> In dieser kritischen Selbstreflexion gewährt der öffentliche Raum *Orientierungslinien*, die weder dem Wahrheitsanspruch einer philosophierenden Vernunft entspringen noch einer neutralisierten wissenschaftlichen Erkenntnisform zugrunde liegen. Vielmehr korrespondieren sie mit einem *öffentlichen* Vernunftgebrauch und entwickeln dabei jene Tugenden, die Kant im *Gemeinspruch* – in dem Kapitel über das *Staatsrecht* – zu den Grundbedingungen eines bürgerlichen (republikanischen) Zustandes zählt: *Freiheit, Gleichheit* und *Selbständigkeit*.<sup>941</sup> Solche Kompetenzen bilden sich öffentlich aus; und sie bilden gleichzeitig das Öffentliche aus. Sie konstituieren ein Gemeinwesen, das sich nicht autoritativ, sondern vielmehr partizipativ fortentwickelt und ausgestaltet. Und sie sind zweifellos an ein Verständnis von Politik geknüpft, das von freien, einander ebenbürtigen Bürgern ausgeht – nach dem Vorbild der antiken Polisgemeinschaft, deren Bürger sich öffentlich in Freiheit und Gleichheit, unter ihresgleichen bewegen konnten. Kant geht es bei allen drei Grundprämissen um die Rechte, welche die Bürgerinnen und Bürger öffentlich gewinnen und die ihnen in diesem öffentlichen Erfahrungsraum auch zukommen müssen: die *Freiheit*, seine Meinung frei zu äußern, statt

---

<sup>939</sup> Kant: KrV, A XI, XII.

<sup>940</sup> Vgl. Sigwart: Hannah Arendt und die Grenzen des Politischen, a.a.O., S. 80.

<sup>941</sup> Kant: TP, A 235, 236.



wie „unmündige Kinder“ aufzutreten, „die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaftig nützlich oder schädlich ist“, denn dies wäre „der denkbar größte Despotismus“ und entspräche einer „Verfassung, die alle Freiheit der Untertanen, die alsdann gar keine Rechte mehr haben, aufhebt“.<sup>942</sup> Ferner die *Gleichheit*, die selbst – und gerade – dort bestehen muss, wo man von „der größten Ungleichheit der Menge, und den Graden ihres Besitztums“ auszugehen hat und darum eben eine Gleichheit „dem Rechte nach“ schaffen muss, um den öffentlichen Raum zu harmonisieren und zu stabilisieren.<sup>943</sup> Und schließlich die *Selbständigkeit*, welche die Bürger als Mitgesetzgeber anspricht und sich dezidiert von einem solchen Zustand abgrenzt, der die Menschen „gleichwohl als Glieder des gemeinen Wesens“ erachtet, welche „der Befolgung dieser Gesetze unterworfen, und dadurch des Schutzes nach denselben teilhaftig“ sind, sie dabei aber „nicht als Bürger, sondern als Schutzgenossen“ betrachtet.<sup>944</sup>

Wo immer die Verteidiger der Wahrheit die Maßstäbe nicht aus dem Politischen selbst beziehen, sondern sie aus einem Höheren ableiten und sie von außen implementieren, dort machen sie sich entweder selbst zu den Herren der Wahrheit (Despotismus); oder sie bleiben Schutzgenossen der Wahrheit (Untertan), die sie zu befolgen hätten – selbst dort, wo sie sie nicht selbst prüfen und begründen könnten.

Sofern der Bereich der menschlichen Angelegenheiten nach Arendt jedoch dadurch gekennzeichnet ist, dass er sich in einem steten Fluss befindet, entsprechen dem Zustand der Veränderung die gängigen Meinungen der Menschen, die ebenfalls einem ständigen Wechsel unterworfen sind.<sup>945</sup> So gesehen kann der Philosoph, der die unveränderliche Wahrheit sucht, wie auch der Wissenschaftler, dem es vielleicht nicht mehr um *die* Wahrheit geht, so aber doch um gesicherte Ergebnisse und Erkenntnisse, die ihm zu einem gewissen Recht verhelfen – nämlich zu dem Recht, recht zu haben –, damit schwerlich zufrieden sein. Nicht nur wegen der dem Wandel innewohnenden Unverbindlichkeit; mehr noch wegen der mangelnden Festsetzbarkeit, die keineswegs nur ein kognitives Problem darstellt. „Denn es hat sich längst herausgestellt“, so Arendt, „dass die Stützen der Wahrheit auch die Stützen der weltlich-politischen Ordnung gewesen sind, und die Welt – im Unterschied zu den sie bewohnenden und in ihr sich frei bewegenden Menschen – bedarf der Stützen, um die Beständigkeit und Dauerhaftigkeit zu garantieren, ohne welche sie den sterblichen Menschen nicht die relativ

---

<sup>942</sup> Kant: TP, A 237, 238.

<sup>943</sup> Kant: TP, A 239.

<sup>944</sup> Kant: TP, A 244, 245.

<sup>945</sup> Vgl. Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 332.

gesicherte, relativ unvergängliche Heimat bieten kann, derer sie bedürfen.“<sup>946</sup> Wo also die Stützen der *Wahrheit*, mögen sie nun historisch, philosophisch oder wissenschaftlich fundiert sein, verloren gehen, dort fallen auch die Geländer zusammen, die die Vorstellung von der *wahren* Welt getragen haben; und die gewährleisteten konnten, dass die Welt, die auf diese Stützen gebaut worden ist, auch wirklich *ist*. Denn das „Wirkliche in einer Welt der Erscheinungen zeichnet sich vor allem durch ‚etwas Stehendes oder Bleibendes‘ aus, das so lange währt, dass es *Objekt* der Erkennung und Anerkennung durch ein *Subjekt* werden kann“<sup>947</sup>, wie Arendt schreibt. Wo die Wirklichkeit keine relative Konstanz und Dauerhaftigkeit – in Form von gültigen Erkenntnissen, anerkannten Meinungen, etablierten Werten und überlieferten Sitten – aufweisen kann, dort verliert sie den Charakter des *Wirklichen*, verliert den Charakter von *Objektivität*, die den *Subjekten* einen stabilen Rahmen gibt und dadurch gemeinsamen Boden gewährt. Eine Welt, die ohne jede Absicherung und ohne jede Einfassung dasteht, wird unübersichtlich, bodenlos und unheimlich. Und um eine solche Gefährdung – die Gefährdung ins *Nichts* zu blicken und ins Bodenlose zu fallen – zu umgehen, hat sich der Wahrheits- und Ordnungsliebhaber im Sinne der Tradition stets für einen Weg der *episteme* entschieden, der keine Lücken und keine undichten Stellen mehr zurücklässt.

Ist die Wahrheit erst einmal gefunden und weltlich installiert, so muss sich die Wirklichkeit auch nicht mehr ändern, da nicht die Wirklichkeit, sondern die Wahrheit zum Orientierungsmaß aller Dinge avanciert. Aus einer weltlichen Perspektive jedoch sind *epistemische* Faktoren immer der Veränderung ausgesetzt, da auch die Einflüsse, die sich in den überlieferten Sitten und Gewohnheiten halten oder in Form von Wissensbeständen weitergegeben werden, nicht vor ihrer eigenen Wandelbarkeit geschützt sind.<sup>948</sup> So richtet sich der Anspruch der philosophischen oder wissenschaftlichen Erkenntnis nicht nur gegen die Wandelbarkeit der Welt und ihrer politisch-historischen Verhältnisse. Weitaus verdächtiger noch als die Verhältnisse bleiben dem Wahrheitssucher die Mitbürger, mit denen er notwendigerweise zusammenleben muss und denen er seine Wahrheit irgendwann auch mitzuteilen hat, sofern es ihm ja um die rechte Ordnung *in* der Welt geht. Was er dann aber „erfährt“, so Arendt, „ist, dass die Wahrheit in der Menge der Meinungen und Ansichten verlorengelht, dass, was er für Wahrheit hielt, urplötzlich zu einer Meinung unter vielen Meinungen degradiert wird, so dass die Wahrheit selbst ihm im Gewande jenes [...] dokei moi

---

<sup>946</sup> Arendt: MZ, Lessing, S. 20.

<sup>947</sup> Arendt: LG I, S. 55.

<sup>948</sup> Denn das Überlieferte untersteht schon qua Überlieferung einer immerwährend möglichen Abwandlung.

– es scheint mir und jener [...] doxa entgegentritt, die er für immer hinter sich zu lassen gehofft hatte.“<sup>949</sup> So zeigt sich, dass auch der Wahrheitssucher nicht umhinkommt, für seine Wahrheit zu werben und d.h. für ihre weltliche *Gültigkeit* auf die Beistimmung der Vielen zu setzen – und das ist ein *politisches*, kein wissenschaftliches oder philosophisches Kriterium. Es entscheidet sich über Konflikte, die im Politischen zwischen den Vielen und ihren durchaus unterschiedlichen Ansichten und Standpunkten ausgetragen werden und gehört insofern „zu den unerlässlichen Voraussetzungen aller politischen Macht“, so Arendt, sofern auch die Philosophenherrschaft oder die Expertokratie nicht ohne die Unterstützung der Mehrheit „an die Macht kommen und sich an ihr halten könnte“<sup>950</sup>.

Und dennoch: Was Descartes entdeckte, als ihm die äußere Welt zweifelhaft wurde und angesichts ihrer Täuschungsmöglichkeiten gegenüber des menschlichen Wahrnehmungs- und Erkenntnisvermögens zu immer tieferem Misstrauen führte, bildete ja nicht nur den Grund und Boden für den modernen Subjektivismus; das Cogito erfüllte letztlich auch den „Wunsch nach Gewissheit und etwas Festem, Bleibendem“, das dem „Treibsand, auf dem man in Wirklichkeit stand“<sup>951</sup>, in der Tat etwas sehr Festes und Stabiles entgegensetzen konnte: das *denkende Ich*, dessen ich mir im Verkehr mit mir selbst äußerst gewiss sein kann. Dieses Ich gibt mir nicht nur die Grundlage und Gewissheit meiner eigenen Existenz, sondern schafft zugleich auch die Verbindung zur Mitwelt. Mein denkendes Ich bleibt der Kompass, der mich durch die Gefilde der Erfahrungen leitet und mir hilft, mich in der Welt zu orientieren. „Sich orientieren heißt“, so Kant, „in der eigentlichen Bedeutung des Worts: aus einer gegebenen Weltgegend [...] die übrigen, namentlich den Ausgang zu finden. [...] Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt [...]“<sup>952</sup> Denn auch der Leitsatz der Aufklärung, wie Kant ganz am Ende seiner Schrift in einer Fußnote noch einmal festhält, nämlich das berühmte Diktum des *Selbstdenkens* – das er in der Kritik der Urteilskraft auch zum ersten Grundsatz des Denkens erklärt<sup>953</sup> – „heißt den obersten Proberstein der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.“<sup>954</sup>

Nun ist aber die Vernunft ein Organ, das, wie ebenfalls seit Kant bekannt ist, eine antinomische Struktur aufweist und sich damit nicht nur „in Dunkelheit und Widersprüche“<sup>955</sup>

---

<sup>949</sup> Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 337.

<sup>950</sup> Arendt: VZ, Wahrheit und Politik, S. 333.

<sup>951</sup> Arendt: LG I, S. 57.

<sup>952</sup> Kant: WDO, A 308.

<sup>953</sup> Vgl. Kant: KU, B 158,159 / A 156,157.

<sup>954</sup> Kant: WDO, A 330.

<sup>955</sup> Kant: KrV, Vorrede A VII, VIII, IX.

begeben kann, sondern hieraus auch ihre eigentliche Tragweite gewinnt: denn die Neigung, die Schranken der gemeinsam erfahrbaren Welt zu übersteigen, hinter die Erscheinungen zu dringen und sie zu entlarven, treibt sie immer wieder von Neuem an und das ist politisch von einiger Bedeutung. Sofern sie nämlich „durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, [...] die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft“<sup>956</sup>, wird sie sich auf dem einmal Erkannten nicht ausruhen und mit dem faktisch Gegebenen nicht einfach zufrieden sein können; und sie wird mit den Verhältnissen, zumindest dort, wo sie sie einer kritischen Reflexion unterzieht, nicht ohne Weiteres konform gehen. Dieses Vernunftvermögen, das man in einem nicht-spezialisierten Sinne auch das *Denken* nennen könnte, ist nach Arendt „durch Implikation politisch“. Denn wo „jeder nicht-denkend hinweggefegt wird von dem, was alle anderen tun und glauben, werden diejenigen, die denken, aus dem Versteck herausgezogen, weil ihre Weigerung, sich allen anzuschließen, auffällt und deshalb zu einer Art Tat wird.“<sup>957</sup>

Im Gegensatz zu allem faktisch Gegebenen scheint das Denken – und sein Organ, die Vernunft – nicht nur über die ‚äußere‘ Welt erhaben zu sein, sondern sich auch bezüglich seines eigenen Umgangs mit ihr in einem freien Feld zu befinden. Es wird durch nichts begrenzt und durch nichts behindert – außer durch die Grenzen, die es selbst zieht. Denn Freiheit im Denken bedeutet eben zunächst einmal „die Unterwerfung der Vernunft unter keine andere Gesetze, als: die sie sich selbst gibt“<sup>958</sup>, so Kant. Doch bewegt sich eine solch *befreite* Vernunft auch in der Gefahr, sich von der Erfahrung ganz und gar zu lösen und dabei in ihr gerades Gegenteil umzuschlagen, nämlich in „die Maxime eines gesetzlosen Gebrauchs der Vernunft“<sup>959</sup> und dabei allen konkreten Wirklichkeitsbezug zu verlieren. Denn wo sie sich selbst nicht zu beherrschen und zu zähmen vermag, dort wird sie willkürlich und driftet nur allzu leicht in Bereiche ab, die nicht nur wirklichkeitslos bleiben, sondern auch nicht mehr mit jenen *geteilt* werden können, mit denen *Wirklichkeit* erst zu einer *begriffenen* Wirklichkeit und damit – im Hegelschen Sinne – *wirklich* wird. So braucht es also für die *adaequatio* zwischen meinem denkenden Ich und der Wirklichkeit, in der sich dieses Ich befindet und in der sich auch das Denken niederträgt, noch ein anderes Vermögen; ein Vermögen, das in der Tradition des philosophischen Denkens stets als beschränkt galt, dabei aber gerade die *reine Vernunft* in ihre Schranken zu weisen vermag und ihr, in einem dezidiert *politischen* Sinne, sogar überlegen ist: es ist das Vermögen des *Gemeinsinns*, jenes schlichten

<sup>956</sup> Kant: KrV, Vorrede A VII, VIII, IX.

<sup>957</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 154.

<sup>958</sup> Kant: WDO, A 327.

<sup>959</sup> Kant: WDO, A 327.

Menschenverstandes, welcher der Vernunft hilft, sich in der Welt zu *orientieren*, und dabei zu ihrem eigentlichen Prüfstein wird. So wird die Wirklichkeit dessen, was ich wahrnehme, nach Arendt erst durch einen *welthaften Zusammenhang* gewährleistet, zu dem einerseits andere gehören, die wie ich wahrnehmen und andererseits das *Zusammenspiel* meiner fünf Sinne gehört.<sup>960</sup> „Seit Thomas von Aquin“, so fährt sie fort, „spricht man vom ‚Gemeinsinn‘, dem *sensus communis*, einer Art sechstem Sinn, der notwendig ist, um meine fünf Sinne zusammenzuhalten und zu gewährleisten, dass es derselbe Gegenstand ist, den ich sehe, taste, schmecke, rieche und höre [...]“.<sup>961</sup>

Um also von Wirklichkeit zu sprechen, muss über Wirklichkeit gesprochen werden können. Wohin das *cogito* auch denken kann – es wird sich erst dadurch als real erfahren und sich seiner Gedanken sicher sein können, wo es sich anderen mitteilen kann; und wo es sich über Dinge austauschen kann, die auch anderen erscheinen und von ihnen erkannt werden können. Erst durch den Gemeinsinn kann sich das denkende Ich in eine gemeinsame Welt einfügen, an ihr *teilhaben* und sie *verstehen* lernen.

Politisches *Orientierungsvermögen* ist also nicht nur die Bedingung für einen gemeinsamen, für alle Beteiligten sichtbaren Erfahrungsraum; die Orientierung, die wir im Politischen benötigen, wird zugleich auch von der Öffentlichkeit bedingt und kann sich nur dort entfalten, wo der öffentliche Raum nicht verschwindet und nicht von Ordnungsfaktoren überdeckt wird, die außerhalb dessen wurzeln, was im Politischen selbst, durch die in ihm Beteiligten gleichsam performativ, dynamisch und diskursiv hervorgebracht wird. So kann also Kant sagen: „Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit anderen dächten! Also kann man wohl sagen, dass diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme [...]“<sup>962</sup> Selbst dort, wo sich das *Ich* ins Land des Denkens, in die Innerlichkeit eines erscheinungslosen Ortes, zurückzieht und von den direkten Erscheinungen Abstand nimmt, muss es, sofern es nie nur ein denkendes, sondern immer auch ein *handelndes* und auf das Handeln ausgerichtetes Ich ist, an dem orientiert bleiben, was sich innerhalb einer gemeinsam erfahrbaren Welt abspielt. Denn „jeder Denker, sei er auch noch so bedeutend, ‚bleibt ein Mensch wie jeder andere‘“, so Arendt in

---

<sup>960</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 59.

<sup>961</sup> Arendt: LG I, S. 59.

<sup>962</sup> Kant: WDO, A 325, 326.

Verweis auf Platon; er bleibt „eine Erscheinung unter Erscheinungen, ausgerüstet mit dem Gemeinsinn und mit genug Fähigkeit zum Alltagsdenken, um zu überleben.“<sup>963</sup>

## 2.4 Sprache und Gemeinsinn

*Wirklich* wird die Welt erst dort, wo sie *gemeinsam* verstanden werden kann; *verständlich* wird sie erst dort, wo über das, was es zu verstehen gilt, miteinander *gesprachen* werden kann.

Aus Sicht der Naturwissenschaften mag dies nicht nur unzutreffend, sondern sogar irreführend sein. Hat nicht zuletzt der *frühe* Wittgenstein, noch ganz unter dem Eindruck seiner Zeit stehend, die Ansicht vertreten, dass die „richtige Methode der Philosophie“ eigentlich die wäre: „Nichts zu sagen, als was sich sagen lässt, also Sätze der Naturwissenschaft“<sup>964</sup>; und dass derjenige, der an der Erfassung der Wirklichkeit interessiert sei (und wer wäre das nicht), erst alle Sätze überwinden müsse, die etwas nicht-Wirkliches beinhalten, um die Welt richtig zu sehen.<sup>965</sup> Nun ist die Sprache aber kein physikalisches Objekt und auch nicht physikalisch messbar. Sie sitzt vielmehr im Zwischenraum der Erscheinungen – in einem Raum, der sich mit Händen nicht unmittelbar greifen lässt und mit den Augen nicht direkt gesehen werden kann.<sup>966</sup> Von diesem Raum aus muss sie den Dingen nicht nur einen Namen geben, sondern ihnen auch eine Bedeutung verleihen. Sprache handelt von den Zwischentönen, die aber darum nicht wirklichkeitslos sind, nur weil sie keine physikalische Wirklichkeit haben. Formeln und Zeichen haben auch keine Wirklichkeit im strengen Sinn. Und doch lässt sich Wirklichkeit mit ihnen erfassen, zumindest für die Naturwissenschaften. Aber im Gegensatz zu Zeichen und Formeln, hat die Sprache kein objektives Messinstrumentarium, mit dem sich Wirklichkeit fehlerfrei aussagen und mitteilen ließe. Die Sprache *ist* vielmehr das Instrumentarium; und generiert insofern ihre eigenen Kriterien für Irrtum und Täuschung, Geltung und Stimmigkeit. Erst dort, wo wir Phänomenen einen Namen geben, erhalten diese Phänomene *Wirklichkeit*. Nicht, weil sie dadurch im physikalischen Sinne besser sichtbar würden oder weil sie im mathematischen Sinne einen adäquaten Ersatz für die Wirklichkeit böten, sondern weil sie erst durch die Sprache gedeutet und mit Bedeutung belegt werden können. „Denn was immer Menschen tun, erkennen,

---

<sup>963</sup> Arendt: LG I, S. 62.

<sup>964</sup> Wittgenstein: Logisch-philosophische Abhandlung, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), Frankfurt/ M. 2003, S. 111.

<sup>965</sup> Wittgenstein: *Tractatus*, a.a.O., S. 111.

<sup>966</sup> Denn wären die Phänomene unserer physikalischen Wirklichkeit, die wir mittels unserer fünf Sinne wahrnehmen, wirklich *eindeutig*, bedürfte es keiner sprachlichen Mittel, die gerade das zeigen und deuten wollen, was nicht schon als evident vorliegt.

erfahren oder wissen, wird sinnvoll nur in dem Maß, in dem darüber gesprochen werden kann<sup>967</sup>, wie Arendt festhält. Nur das, „worüber wir miteinander oder wohl auch mit uns selbst sprechen können“ und was „im Sprechen einen Sinn ergibt“<sup>968</sup>, lässt uns an der Welt, die wir mit anderen bewohnen und die wir nur nach menschlichen Gesichtspunkten beurteilen können, teilhaben.

Sprache produziert Sinn und ist angewiesen auf das Vernehmen von Sinn. Das, was Sprache begrifflich zu fassen sucht, hat kein ideales Maß, um Fehler und Missverständnisse im Vorfeld zu vermeiden. Aber gerade weil das zu-Deutende, das durch die Sprache zum Ausdruck kommt, durch miteinander sprechende und handelnde Personen hervorgebracht wird, gibt es Sprache. „Wo immer es um die Relevanz der Sprache geht“, so Arendt, „kommt Politik notwendigerweise mit ins Spiel; denn Menschen sind nur darum zur Politik begabte Wesen, weil sie mit Sprache begabte Wesen sind.“<sup>969</sup> Und nur weil die Sprecher ihr Werkzeug selbst bearbeiten und auslegen müssen, bleibt das ihnen zur Verfügung stehende Feld *frei*, d.h. frei von Vorgaben, die außerhalb dessen siedeln, was durch sie selbst hervorgebracht wird. Sprache ist nicht nur ein Mittel, sondern setzt zugleich auch die Zwecke – durch die Wahl ihrer Mittel. Weil es kein Gerät gibt, das die Sprache jenseits der Sprache steuern könnte, und keine Instanz, die sprachlos über die Sprache urteilen könnte, bleibt die Sprache ihr eigener Maßstab. Es gibt keine Metasprache, die die Sprache von außen kontrolliert, und keinen obersten Gerichtshof, der jenseits der Sprache sein Urteil über sie fällt. Die Freiheit des Politischen wird dadurch gewährleistet, dass Menschen sich die Fähigkeit bewahren, sich sprachlich auszudrücken und der Welt, der sie angehören, mittels Sprache Sinn zu verleihen. Wären wir jedoch „töricht genug“, schreibt Arendt, „auf die von allen Seiten neuerdings erteilten Ratschläge zu hören und uns dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaften anzupassen, so bliebe uns nichts anderes übrig, als auf das Sprechen überhaupt zu verzichten.“<sup>970</sup>

Nähme der Sprecher also den wissenschaftlichen Ratschlag beim Wort und würde nur noch dort sprechen, wo ihm eine fehlerfreie Informationsübertragung mit entsprechend kalkulierbaren Folgen garantiert wäre, dürfte er nur noch sehr wenig zu sagen haben; und könnte die Philosophie sowie den gesamten Raum der zwischenmenschlichen Angelegenheiten (in dem Wirklichkeit sprachlich produziert wird) in eine lange Zeit langen Schweigens führen. Wittgenstein schließt seinen *Tractatus* konsequenterweise auch mit den

---

<sup>967</sup> Arendt: VA, S. 12.

<sup>968</sup> Arendt: VA, S. 12.

<sup>969</sup> Arendt: VA, S. 11.

<sup>970</sup> Arendt: VA, S. 11.

Worten: „Wovon man nicht sprechen kann, davon muss man schweigen.“<sup>971</sup> Dies natürlich halb ironisch gemeint, wobei die Ironie bisweilen erst den entscheidenden Ernst enthüllt – was wiederum auch nur durch Sprache ersichtlich wird. Zeichen und Formeln haben keine Ironie, denn sie gründen nicht auf Sinn, sondern versuchen, die Wirklichkeit ohne Umwege auf den Punkt zu bringen. „Die Wissenschaftler leben [...] bereits“, so Arendt, „in einer sprach-losen Welt, aus der sie qua Wissenschaftler nicht mehr herausfinden. Und dieser Tatbestand muss, was politische Urteilsfähigkeit betrifft, ein gewisses Misstrauen erregen.“<sup>972</sup> So hat denn auch der *späte* Wittgenstein erkannt, dass sich Wirklichkeit nicht allein durch Zeichen und Formeln in einer Idealsprache einfangen lässt, die mit mathematischer Genauigkeit vorgehen könnte. Vielmehr ist es die Sprache selbst und die aus ihr austretenden Bedeutungen, welche die *Wirklichkeit* interpretieren, konstituieren und verändern. Die verschiedenen Bedeutungen, die sprachlich ausgedrückt werden, bleiben von ihren konkreten Situationen ebenso abhängig wie von den Sprechenden. Sie führen ein ständiges Wechselspiel, ein *Sprachspiel*, aus Deutenden, Deutungen und Deutbarkeiten. In seinem Spätwerk *Philosophische Untersuchungen* korrigiert Wittgenstein seine früheren Annahmen denn auch insofern, als er nicht mehr von einer Wirklichkeit ausgeht, die als festes Sein oder als gegebene Größe vorliegt und die es sprachlich abzubilden gilt; vielmehr ist es die Sprache selbst, die die Wirklichkeit formt und bekräftigt, fortgestaltet und vollzieht. „Das Wort ‚Sprachspiel‘“, so Wittgenstein, „soll hier hervorheben, dass das *Sprechen* der Sprache ein Teil ist einer Tätigkeit, oder einer Lebensform.“<sup>973</sup> Die Wirklichkeit kann erhellt und umrissen werden von der Sprache. Aber diese sprachlichen Markierungen haben keine klare Quelle, aus der alles hervorbricht und die alles in sich fasst. Insofern kann die Sprache die Wirklichkeit auch nicht *haben*, sondern nur ihre Linien umreißen, wobei sie dadurch immer auch schon ein anderes Wirklichkeitsbild aufwirft. Sprache handelt nicht nur von den Dingen; sie erzeugt sie zugleich. Wittgenstein verdeutlicht dies anhand verschiedener Situationen, die jeweils ihre eigenen sprachlichen Muster und dadurch ihrer eigene Wirklichkeit entwerfen: „Befehlen, und nach Befehlen handeln [...] Berichten eines Hergangs – Über den Hergang Vermutungen anstellen – Eine Hypothese aufstellen und prüfen – Darstellen der Ergebnisse eines Experiments durch Tabellen und Diagramme – Eine Geschichte erfinden; und lesen – Theater spielen [...]“<sup>974</sup> Sprache deutet Welt und gibt ihren Erscheinungen verschiedene Bedeutung. Aber zugleich ist sie immer schon in dem Kontext, von dem sie spricht und in

---

<sup>971</sup> Wittgenstein: *Tractatus*, a.a.O., S. 111.

<sup>972</sup> Arendt: VA, S. 11.

<sup>973</sup> Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen* (1953), Frankfurt/ M. 2013, S. 26.

<sup>974</sup> Wittgenstein: *Philosophische Untersuchungen*, a.a.O., S. 26.



dem sie sich bewegt. Sprechen heißt handeln, heißt teilnehmen an einem performativen Spiel, das in der Wirklichkeit und ihren verschiedenen Situationen zwischen verschiedenen Personen und Bezugspunkten gespielt wird. „Was bezeichnen nun die Wörter dieser Sprache?“, fragt Wittgenstein und antwortet: „Was sie bezeichnen, wie soll ich das zeigen, es sei denn in der Art ihres Gebrauchs?“<sup>975</sup> Zeichen sind nur dort bezeichnend, wo sie an der Bezeichnung selbst mitwirken und in sie involviert sind. So ist auch das Gesagte, wie Wittgenstein konstatiert, „noch gar kein Zug im Schachspiel, – so wenig, wie das Aufstellen einer Schachfigur ein Zug im Schachspiel“<sup>976</sup> ist, sondern kann erst dadurch zum Ausdruck kommen, als es vollzogen wird und d.h. wesentlich: als es sich auf anderes *sinnhaft* bezieht.

Wenn also die Wirklichkeit jenes Schachbrett bietet, auf dem sich das Spiel der Sprache vollzieht, dann lässt sich das, was in ihr vorgeht, nicht anders verstehbar machen, als durch Sprache in ihrem sinnstiftenden Vollzug. Ohne sprechende und einander verstehende Personen könnte Wirklichkeit weder *erinnert* noch *vorgestellt*, weder *reflektiert* noch *beurteilt* werden. In der uns *gemeinsamen* Welt sind wir nicht nur darauf angewiesen, andere, die ebenfalls sprechen können, zu verstehen; wir sind auch darauf angewiesen, dass sie uns verstehen, um damit *einander* zu verstehen und die „Wirklichkeit, in ständigem Abwandeln und Verändern“, wie Arendt sagt, zu „begreifen und uns mit ihr [zu] versöhnen“<sup>977</sup>.

Wenn sich mit Wittgenstein Wirklichkeit als *Sprachspiel* bzw. als Spiel um Sprache und um ihre verschiedenen Deutungen charakterisieren lässt, dann ist darin eine zweifache Bedeutung enthalten. Erstens lässt sich ein Spiel nicht alleine spielen. Jedes Spiel bedarf mehrerer Teilnehmer, die gemeinsam spielen. Und es unterscheidet sich zweitens vom *Ernstfall*. Wirklichkeit wird gespielt, wird imitiert, nachgebildet und beliebig uminterpretiert; aber es geht doch nicht ‚ums Ganze‘, selbst wenn ‚alles auf dem Spiel steht‘. Denn man kann ständig von Neuem beginnen. Jedes Spiel lässt sich beliebig oft wiederholen, kann immer noch einmal gespielt werden. Jeder Sieg ist vorläufig, jedes Endergebnis nur ein Zwischenstand. Im Sprachspiel geht es auch nicht um das *Ganze*, sondern um das *Partikulare* und Einzelne, das man sprachlich einzufangen und zu *deuten* versucht. Konkrete Erscheinungen zeigen sich nicht in Form einer Totalität, sondern sind bruchstückhaft, fragmentarisch und unvollständig. Wenn Sprache also im Sprachspiel solche Bruchstücke der Wirklichkeit abbildet und aufgreift, dann hat sie nicht ein vollständiges Bild von dieser Wirklichkeit, sondern nur einen Ausschnitt. Und wie das Spiel, das immer wieder neu beginnt, hat auch die Sprache – und

---

<sup>975</sup> Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, a.a.O., S. 17.

<sup>976</sup> Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, a.a.O., S. 45 ff.

<sup>977</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

damit die Wirklichkeit, die sich sprachlich darstellt – keinen Endzweck, kein festes Resultat, kein letztes Ziel. So endlos, fragmentarisch und fortführbar also die Fähigkeit bleibt, sich sprechend und handelnd, urteilend und begreifend durch die Welt zu spielen, so ist auch die Fähigkeit des Verstehens „nicht-endend und kann daher keine Endergebnisse hervorbringen“<sup>978</sup>, wie Arendt festhält. Der Prozess des Verstehens, der selbst nicht-endend ist, setzt einen ebenso endlosen, nicht zum Abschluss kommenden Dialog in Gang. Es ist der Dialog, der uns zu verstehen hilft und uns dadurch eine gemeinsame Welt eröffnet, als andere uns verstehen können. Und in einen solchen Dialog kann uns weder die einsam operierende Vernunft noch die einsame Wahrheitssuche führen, sondern nur ein Orientierungssinn, der „eine gemeinsame Welt, in die alle hineinpassen, voraussetzt“<sup>979</sup>.

Menschen entwickeln Sprache, um sich zu verständigen; und sie müssen sich verständigen, um sich selbst wie auch einander Sinn zu vermitteln. Das ist notwendig, nicht nur aus wissenschaftlichen oder philosophischen Gründen, sondern weil es die „spezifisch menschliche Weise [ist], lebendig zu sein“<sup>980</sup>, so Arendt. Nur durch sprachlichen Austausch und sinnhaftes Verstehen können Menschen an der Welt teilnehmen<sup>981</sup>, an ihr partizipieren und sich mit ihr vertraut machen. Sofern jeder Einzelne nach Arendt als ein Fremder in die Welt tritt und – aufgrund seiner individuellen Einmaligkeit – zeitlebens auch ein Fremder in ihr bleiben wird,<sup>982</sup> kann er sich mit der Welt und ihren Gegebenheiten nur darum abfinden und sich in der Vielzahl der Erscheinungen nur dadurch orientieren, als er sie zu *verstehen* lernt. Der Mensch eignet sich die Welt sprechend an. Aber gerade darum ist er niemals *Herr* über die Wirklichkeit und nicht alleiniger *Meister des Spiels*. Denn er ist angewiesen auf andere, die ihn verstehen und die mit ihm gemeinsame Sache machen. „Die Intersubjektivität der Welt“, schreibt Arendt, „und nicht die Ähnlichkeit der physischen Erscheinungen ist es, die die Menschen davon überzeugt, dass sie zur gleichen Art gehören. Zwar erscheint jeder einzelne Gegenstand jedem Individuum in einer anderen Perspektive, doch der Kontext, in dem er erscheint, ist für die ganze Art der gleiche.“<sup>983</sup> Insofern ist die Sprache, „die dem gemeinen Verstand entspricht, oder ihm folgt“<sup>984</sup>, nicht nur dazu da, um einen Gegenstand zu bezeichnen und ihm eine entsprechende Bedeutung zuzuordnen. Was die Sprache vielmehr hervorbringt, ist die „Verständigung zwischen den Menschen“, die dadurch gewährleistet

---

<sup>978</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

<sup>979</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 121.

<sup>980</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

<sup>981</sup> Das lateinische Wort für Teilnahme, *inter-esse*, bedeutet: lebendig sein, am Leben teilnehmen.

<sup>982</sup> Vgl. Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

<sup>983</sup> Arendt: LG I, S. 59.

<sup>984</sup> Arendt: LG I, S. 123.

wird, dass wir unsere individuellen Wahrnehmungen koordinieren und sie in eine gemeinsame Welt einfügen – in eine Welt der Erscheinungen, die „durch den Gemeinsinn untereinander verbunden sind, der allein aus diesem Grunde der größte von allen ist.“<sup>985</sup> Der *Gemeinsinn* macht den Einzelnen zu einem Mitglied einer Gemeinschaft, der er als sprechendes, handelndes und urteilendes Wesen angehört; und er lässt ihn die Meinungen, Standpunkte und Interessen der anderen beachten, damit er seine „speziellen subjektiven Bedingungen um anderer willen überwinden“<sup>986</sup> oder zumindest um die der anderen ergänzen kann. Was aus dem Gemeinsinn entsteht, sind weder *objektive* Maßstäbe, noch ein Wissen um die *Natur des* Menschen, die sich aus einer allgemein-menschlichen Verstandesstruktur ableiten ließe, um von hier aus einen universellen – von den einzelnen Personen unabhängigen – Nenner zu erhalten. Vielmehr wird in ihm ein „Sondersinn“ angesprochen, der „uns in eine Gemeinschaft einfügt“<sup>987</sup> und damit über die Kriterien Auskunft gibt, nach denen „wir urteilen und unser Leben führen“<sup>988</sup>. Im Gemeinsinn kristallisiert sich das Vermögen, an der Welt teilzuhaben und sie im verstehenden Vollzug beurteilen und reflektieren zu lernen. Der Einzelne kann dabei auf individuelle Kompetenzen – Eigenständigkeit, Kritikfähigkeit, Verantwortlichkeit – nicht verzichten. Denn es geht nicht darum, sich in ein *kollektives Ganzes* einzugliedern oder sich unter eine höhere Macht, meist eine transzendente, zu retten. Weder ein abstraktes Kollektiv noch eine mystische Größe, wie sie sich bspw. im Rousseauschen Gemeinwillen oder im Marxschen Traum einer klassenlosen Gesellschaft äußert, kann im Gemeinsinn gefunden oder durch ihn als politisches Allheilmittel herbeigeführt werden. Doch manifestiert sich in ihm „die Humanität des Menschen“<sup>989</sup>, die sich in der Fähigkeit erhält, von seinen privaten Bedingungen und Umständen abzusehen – Bedingungen, die einen stets auf sich selbst zurückwerfen und von der gemeinsamen Welt entkoppeln – und sich stattdessen einem weltlichen Interesse zu öffnen. Eine solche Öffnung für das, was ein Einzelner mit anderen *teilen* kann, funktioniert wesentlich über die Kommunikation und über die Sprache, die von ihr abhängt. Der *Gemeinsinn* gibt Auskunft über die Konstitution eines politischen Raumes, über die Kriterien, Grundsätze und Urteilsweisen, die sich in einer Gemeinschaft dingfest machen und widerspiegeln. Aber solche Kriterien werden nicht aus transzendenten Glaubensgrundsätzen gewonnen und leiten sich nicht zwangsläufig aus überzeitlichen Prinzipien ab. Denn sie bleiben an die Personen

---

<sup>985</sup> Arendt: LG I, S. 123.

<sup>986</sup> Arendt: U, S. 91.

<sup>987</sup> Arendt: U, S. 94.

<sup>988</sup> Arendt: LG I, S. 77.

<sup>989</sup> Arendt: U, S. 94.

gebunden, die sich in diesem Raum bewegen und die sich immer wieder aufs Neue verständigen müssen. Diese Personen können nicht zu allen Zeiten dieselben sein und nicht unter den immergleichen Bedingungen leben. Was im Gemeinsinn also zur Artikulation gelangt, ist nicht die Erkenntnis und nicht die Wahrheit. Denn beide Faktoren sind *allgemeingültig* und *zwingend*. Sie bedürfen keiner Personen und keiner individuellen Akteure, die sich für oder gegen etwas entscheiden. Hingegen bedarf er emanzipativer und partizipativer Handlungsmöglichkeiten. Er beruht auf *öffentlichen* Kriterien, die man auch *Maximen* nennen könnte, weil sie darüber Auskunft geben, auf was sich die jeweiligen Akteure geeinigt haben. „Maximen gibt es nur für Angelegenheiten der Meinung und bei Urteilen“<sup>990</sup>, schreibt Arendt. Und so „wie die Maxime, nach der sich jemand in moralischen Angelegenheiten verhält, über die Qualität seines Willens Auskunft gibt, so zeigen die Maximen des Urteils seine ‚Denkungsart‘ in den weltlichen, vom gemeinschaftlichen Sinn bestimmten Angelegenheiten.“<sup>991</sup>

Unter dem Gemeinsinn (*sensus communis*) muss man nach Kant daher die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes verstehen, d.h. eines Beurteilungsvermögens, das in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten.<sup>992</sup> Diesen Sinn kennzeichnet insofern ein zweifaches Vermögen: existentiell gesprochen obliegt ihm eine Denkungsart, die zwar aus dem Individuum aufsteigt und von seiner persönlichen Entschlusskraft abhängt, die sich aber, politisch gesprochen, von den privaten Bedingungen abhebt und an einer gemeinsamen Welt orientiert. Durch seinen welthaften Bezug schlägt der Gemeinsinn eine Brücke vom Individuum zur Gemeinschaft: er konstituiert den Einzelnen als festen Bestandteil der Gemeinschaft, als einen Akteur, auf dessen Urteil es ankommt; und er konstituiert die Gemeinschaft in ihrem interpersonalen Bezug, als ein zwischenmenschliches Muster, das von den anderen, an die ich mein Urteil richte und auf die ich mich beziehe ebenso abhängt wie von meiner eigenen Urteilsfähigkeit, von meiner Fähigkeit, mich in einen verstehenden, sinnhaften Bezug zu ihnen zu setzen. „Was uns mit anderen Menschen verbindet“, schreibt Arendt, und „was indiziert, dass wir mit anderen Menschen sind, ist unser ‚common sense‘, der als solcher unser eigentlich politischer Sinn ist.“<sup>993</sup> Das bedeutet im Umkehrschluss aber auch, dass wir gerade dort, wo uns dieser Sinn abhanden kommt und uns das Vermögen, zu verstehen und an einer gemeinsamen Welt zu partizipieren, im Stich lässt,

---

<sup>990</sup> Arendt: U, S. 95.

<sup>991</sup> Arendt: U, S. 95.

<sup>992</sup> Vgl. Arendt: U, S. 95.

<sup>993</sup> Arendt: DT I, S. 336.

geneigt sind, solche Kompetenzen durch andere zu ersetzen: durch einsame Denküben, die sich unabhängig von allen äußeren Bedingungen nur in einem selbst abspielen; oder durch den Entschluss, vom Denken ganz und gar Abstand zu nehmen und sich stattdessen einem auferlegten Schicksal zu fügen, das den Lauf der Dinge notwendigerweise zu lenken scheint. Derlei Ausflüchte lassen die Wirklichkeit dann in der Tat unabänderlich werden: nicht, weil sie einer höhern Macht entspringen, sondern weil niemand mehr da ist, der die Wirklichkeit noch zu gestalten und zu verändern bereit ist. Sie führen dazu, dass sich keiner mehr in einer gemeinsamen Welt zu orientieren vermag, sofern es keine gemeinsame Welt mehr gibt, an der die Menschen sprechend teilnehmen, in der sie initiativ werden und gemeinsam Neues hervorbringen. „Der Zusammenbruch des ‚common sense‘“, so Arendt, „besagt den Zusammenbruch einer gemeinsamen, sinnlich erfahrbaren Welt. In einem politischen Sinne, d.h. sofern der Mensch im Plural existiert, kann er von nun ab nicht einmal mehr seinen fünf Sinnen trauen; sie vermitteln ihm nur noch eine partikuläre Welt, keine gemeinsam bewohnte.“<sup>994</sup> Insofern ist der Gemeinsinn nicht nur konstitutiv für eine gemeinsam erfahrbare und gestaltbare Welt; er garantiert auch, dass unsere fünf Einzelsinne miteinander verbunden bleiben. Die fünf Sinne lassen uns an der Fülle und Vielfalt der Welt teilhaben, sofern jedem Sinn eine andere Wahrnehmungskraft zukommt, mit der wir die Wirklichkeit in unendlichen Variationen aufnehmen und mit immer neuen Erfahrungen bestücken können. Aber erst der *sechste Sinn*, der Gemeinsinn, kann die Sinneseindrücke untereinander vermitteln und sie in eine gemeinsame Welt einfügen. Er setzt die Voraussetzungen dafür, dass wir die Welt als zusammengehörig denken, sie zu beurteilen verstehen und gemeinsam gestalten können.

Wenn also Winfried Thaa in seinen Betrachtungen über die *weltlich bedingten Voraussetzungen des Politischen*, die er nach Hannah Arendt aus der Urteilskraft und aus dem Gemeinsinn bezieht, hervorhebt, dass es sich dabei um ein Vermögen handle, das ich nur *relational* besitze, dass davon abhängt, wer die anderen sind, wie intensiv mein Austausch mit ihnen ist, welche Geschichte wir teilen und welche Zukunft wir jeweils erwarten<sup>995</sup>, dann ist der *relationale* Bezug zweifellos konstitutiv für die Ausbildung der Urteilskraft und für die Möglichkeit an einer gemeinsamen Welt zu partizipieren. Dass ein solcher Bezug jedoch sowohl von den *geteilten* historischen Erfahrungen wie von den kollektiven Zukunftserwartungen abhängt, bleibt noch einem traditionellen Verständnis des Politischen

---

<sup>994</sup> Arendt: DT I, S. 336.

<sup>995</sup> Vgl. Thaa: Die notwendige Partikularität des Politischen, in: Zeitschrift für Politik, Nr. 4/1999, Baden-Baden, S. 416.

verhaftet. Zukunft ist kein Projekt, das durch einen geschlossenen Gesellschaftskörper geformt oder auf Basis eines homogenen Gesamtwillens konzeptionalisiert wird. Vielmehr sind es die einzelnen Bausteine, die aus der Gegenwart gewonnen werden und die daraus entstehenden Möglichkeiten, welche Zukunft begehbar machen. Ebenso wenig lässt sich Geschichte in einer pluralen Gesellschaft mit denselben Erinnerungen und Erfahrungen bestücken. Sie verläuft nicht wie ein abgestimmter Fahrplan, der die vergangenen Irrtümer aufzeigt und die künftigen Fehler vermeiden lässt. Geschichte wird sichtbar und verstehbar nur dort, wo sie sich im Heute aktualisiert. Das Heute ist der Ort, den wir mit anderen teilen und gemeinsam verstehen müssen. So erhält sich die Fähigkeit, über eine gemeinsame Welt zu urteilen und ihr einen gemeinsamen Ausdruck zu verleihen, weniger durch eine Tradition, die, mit Arendt gesagt, zerbrochen ist, und deren Gesicht gerade heute die verschiedensten Hinterlassenschaften trägt. Sie erhält sich in der Fähigkeit, *miteinander leben zu lernen*<sup>996</sup> – durch den Einbezug anderer Sichtweisen und Standorte, die das eigene Urteilsvermögen schärfen und damit öffentliches Bewusstsein herausbilden; und durch das Vermögen, einander zu *verstehen*, was „für uns erträglich macht, mit anderen, immer fremden Menschen in derselben Welt zu leben, und es ihnen ermöglicht, uns zu ertragen.“<sup>997</sup>

---

<sup>996</sup> Vgl. Schönherr-Mann: *Miteinander leben lernen. Die Philosophie und der Kampf der Kulturen*, München 2008.

<sup>997</sup> Arendt: *VZ, Verstehen und Politik*, S. 126.

### 3. Emanzipationswege politischen Denkens

„Miteinander leben lässt sich überhaupt nur, weil sich die Menschen unterscheiden, weil in diesem Zwischenraum eine Welt entspringt, die durch den Pluralismus natürlich auch umstritten ist“<sup>998</sup>, schreibt Hans-Martin Schönherr-Mann in seiner Studie über *die Philosophie und den Kampf der Kulturen*, mit der er weniger an Samuel Huntingtons Prophezeiung des Zusammenpralls der Kulturen und deren gewaltsamer Konflikte um eine jeweilige Vormachtstellung anschließt, als vielmehr an einen ebenso realistischen wie zukunftsweisenden Appell Hans-Georg Gadamer erinnert: „Wir müssen doch miteinander leben lernen!“<sup>999</sup>, hat Gadamer gesagt, der damit die Voraussetzungen für eine *gemeinsame* Welt wie Arendt in den zwischenmenschlichen Bezügen verortet, die im gemeinsamen Dialog entstehen und auf ein gegenseitiges Verstehen angewiesen sind. Wenn Politik *zwischen den* Menschen stattfindet und insofern, wie Arendt hervorhebt, durchaus *außerhalb des* Menschen liegt,<sup>1000</sup> dann kann das Politische nicht bereits *im* Menschen als gegeben vorausgesetzt werden. Was einen öffentlichen Raum vielmehr als solchen erst konstituiert, sind gemeinsame Bezüge und gegenseitige Bezugnahmen, die sich in der Welt manifestieren – als Art und Weise, wie miteinander umgegangen und gesprochen wird und wie über eine solche Welt geurteilt wird. Hierzu bedarf es der Vielen und Verschiedenen, die sich zusammenfinden und eine *gemeinsame* Welt entstehen lassen. „Politik“, schreibt Arendt, „organisiert ja von vornherein die absolut Verschiedenen im Hinblick auf *relative* Gleichheit und im Unterschied zu *relativ* Verschiedenen.“<sup>1001</sup> Nur dort, wo Menschen einander nicht gleichen oder gleichgemacht werden, sondern in ihrer Verschiedenheit anerkannt werden, können gemeinsame Bezüge wachsen, kann auch *miteinander* gesprochen und gehandelt werden. Und wo Differenzen, Kontraste und Widersprüche bestehen bleiben und nicht künstlich eingeebnet oder gewaltsam vernichtet werden, können Menschen aufeinander bezogen bleiben und damit jene politische Freiheit garantieren, die sich auf freie Kommunikation, demokratisches Handeln und gleiche Rechte stützt.

„Der Sinn von Politik ist Freiheit“<sup>1002</sup>, konstatiert Arendt und aktualisiert damit nicht nur jenes Politikverständnis, wie es bereits in der Antike vorherrschend war, sondern knüpft vor allem an das an, was Menschen in einer pluralistischen Gesellschaft als Verschiedene „in

---

<sup>998</sup> Schönherr-Mann: Miteinander leben lernen, a.a.O., S. 44.

<sup>999</sup> Zit. nach Schönherr-Mann: Miteinander leben lernen, a.a.O., S. 17.

<sup>1000</sup> Arendt: WP, S. 11.

<sup>1001</sup> Arendt: WP, S. 12.

<sup>1002</sup> Arendt: WP, S. 28.

einem absoluten Chaos oder aus einem absoluten Chaos der Differenzen“<sup>1003</sup>, *miteinander leben lernen* lässt.

In heterogenen und immer differenzierter werdenden Gesellschaften – und das Zeitalter der Digitalisierung bedingt das mehr denn je – können Weltbilder nicht mehr einheitlich in Form gegossen und Trends nicht mehr zentral gesetzt und konserviert werden. Informationen werden nicht nur immer schneller global verbreitet; sie wechseln auch immer schneller ihren Inhalt und erzeugen damit Meinungen und Urteile, die meist keinen langen Reflexionsprozess durchlaufen haben, die sich vielmehr durchsetzen und ‚bewahrheiten‘ kraft ihres zahlenmäßigen Zuspruchs und ihres daraus geschöpften Wahrheitsgehalts – gemäß dem Motto: was viele für wahr halten, kann so falsch nicht sein. „Gerade die Dringlichkeit, die *ascholia*, der menschlichen Geschäfte“, schreibt Arendt, „verlangt vorläufige Urteile, das Sich-Stützen auf Sitten und Bräuche, also auf Vorurteile.“<sup>1004</sup> Und so scheint die „Gedankenlosigkeit“, d.h. also das nachlässige Hinnehmen und Übernehmen dessen, was scheinbar gegeben, gesetzt und gültig ist, „ein mächtiger Faktor im menschlichen Leben, statistisch gesehen sogar der mächtigste, nicht nur im Verhalten der vielen, sondern im Verhalten aller“<sup>1005</sup>, zu sein. Wo immer es aber darum geht, eine *kritische* Öffentlichkeit auszubilden und damit „die wirklich politischen Freiheiten“ zu garantieren, die nach Arendt vor allem in der „Gedanken- und Redefreiheit, Versammlungs- und Organisationsfreiheit“<sup>1006</sup> gründen, dort geht es auch darum, das Vorliegende und scheinbar Ausgemachte nicht sogleich auch schon für schlechthin *wahr* zu erklären – denn wer sollte diese Wahrheit setzen und ausmachen? – sondern es zunächst einmal zu prüfen und kritisch zu befragen. Doch kann ein solch kritischer Prozess nicht nur in einem selbst verlaufen, weil sich innerhalb des Selbst nichts kundtut, was nicht bereits in ihm selbst vorhanden ist. Möglicherweise ist das Phänomen der *selbstbestätigenden Selbst-Referentialität* nicht erst im Zeitalter der Digitalisierung, sondern schon immer ein wirkmächtiger Faktor unseres Erlebens, Urteilens und Verstehens gewesen. Denn es ist ja gerade der Verstand, der darauf drängt, eine gewisse Ordnung und Stimmigkeit in das Chaos äußerer Geschehnisse zu bringen und der damit nur seiner ureigenen Aufgabe gehorcht – sich nämlich im Denken Orientierung zu verschaffen, wo ansonsten nur der Treibsand flüchtiger Erscheinungen und zusammenhangloser Erfahrungen bliebe. Doch finden wir eine solche Orientierung nicht ohne eine Welt, der auch andere angehören; andere, die mit uns kommunizieren und dadurch eine gemeinsam

---

<sup>1003</sup> Arendt: WP, S. 9 ff.

<sup>1004</sup> Arendt: LG I, S. 77.

<sup>1005</sup> Arendt: LG I, S. 77.

<sup>1006</sup> Arendt: ÜR, S. 280.



erfahrbare Welt erzeugen; die uns ihre Sichtweisen mitteilen und damit die unseren bekräftigen, korrigieren oder ergänzen können. Wo immer es also darum geht, im Denken und Urteilen über das bereits Vorgeordnete und Vorgeurteilte hinauszugehen, dort kann man sich nicht mehr automatisch an vorliegende Geländer halten und sich keiner übergeordneten Doktrin mehr bedienen. Dort steht man zunächst einmal *ohne Geländer* da, ist also frei in dem, was man tut und was aus dem Getanen folgt. Hier gilt es also ein Bewusstsein zu entwickeln für die existentiellen Möglichkeiten und Aufgaben des Einzelnen, für seine Freiheit und Würde, seine Eigenständigkeit und Verantwortlichkeit.

Dass der Mensch aber nicht nur den Umgang mit sich selbst üben muss, um gesellschaftlich-politische Gegebenheiten kritisch zu reflektieren und sich in jenen Zeiten, in denen „alles im Schlaf liegt“<sup>1007</sup> – Zeiten, die nicht nur in den finstersten Ecken der Geschichte zum Vorschein kommen –, wachsam und widerständig zu zeigen; dass sich ferner individuelle Mündigkeit nicht nur aus dem Selbst schöpft, sondern immer auch andere Sichtweisen und Standorte reflektieren und einbeziehen muss; und dass „die Humanität nie in der Einsamkeit“<sup>1008</sup>, sondern nur in Gemeinschaft mit anderen gewonnen werden kann, welche die existentiellen Möglichkeiten des Einzelnen innerhalb einer gemeinsam erfahrbaren und verstehbaren Welt garantieren – dies hat gerade Arendt betont und damit einer emanzipativen und partizipatorischen politischen Philosophie den Weg bereitet, welche nicht nur in den aktuellen politiktheoretischen Diskursen einen zentralen Stellenwert einnimmt<sup>1009</sup>, sondern auch für unser gegenwärtiges politisches Selbstverständnis bedeutsam bleibt.<sup>1010</sup>

---

<sup>1007</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 145.

<sup>1008</sup> Arendt: MZ, Laudatio auf Karl Jaspers, S. 92.

<sup>1009</sup> Dies konstatieren u.a. auch Karlfriedrich Herb, Mareike Gebhardt und Kathrin Morgenstern in der Einleitung zu ihrem Sammelband *Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt*, a.a.O., S. 14 ff. Sowie Paolo Flores d’Arcais in seiner Studie *Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt*, a.a.O., S. 8 ff.

<sup>1010</sup> So hebt Hans-Martin Schönherr-Mann in seiner Studie über die postmodernen Theorien des Politischen den Stellenwert der Politischen Philosophie Hannah Arendts hervor, die einerseits der Komplexität der ethischen wie politischen Pluralität Rechnung trägt und andererseits gerade hieraus einen neuen Begriff politischen Handelns bezieht, innerhalb dessen sich das Handeln weder an den großen Ideologien des 19. Jahrhunderts orientieren noch auf das politische Modell des Dezisionismus, wie es Carl Schmitt für das 20. Jahrhundert entworfen hat, rückbeziehen muss. Vgl. Schönherr-Mann: *Postmoderne Theorien des Politischen. Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*, München 1996, S. 145-152.

### 3.1 Emanzipation und Öffentlichkeit

Nach Hans-Martin Schönherr-Mann bietet sich gerade heute, in einer globalisierten und fragmentierten Welt, kein Ausweg mehr aus der Vielfalt der Lebens- und Weltvorstellungen und damit auch kein Rückgang mehr zu einer einheitlichen Gesellschaftsordnung mit einer alle beherrschenden Sitte und einem einzigen Weltbild.<sup>1011</sup> Eine Welt, die nicht nur durch eine Hand geformt wird und nicht nur von *einer* Wahrheit zeugt, kann auch nicht nur eine Meinung haben und nicht nur ein Interesse zum Ausdruck bringen. Und dennoch: auch in heterogenen Gesellschaften müssen Menschen noch an einer gemeinsamen und gemeinsam erfahrbaren Wirklichkeit orientiert bleiben, müssen gemeinsame Identifikationsmerkmale haben und gemeinsame Sinnbezüge herstellen können. Andernfalls komme es, wie Oskar Negt festhält, zu „einer geteilten Wirklichkeit“, also zu Wirklichkeitsspaltungen, die sich in „einem gewaltigen Gefälle von Wissen und Unwissen, von Urteilsfähigkeit und Vorurteilsbereitschaft, von Tatsachenwissen und Glaubensgewissheiten“<sup>1012</sup> äußern. Solche Gefälle spalten wiederum die Gesellschaft, führen zu einseitigen Diskursen und zu einer einseitigen Definitionsmacht über die Diskurse und damit auch zu ungleichen Macht- und Herrschaftsverhältnissen. Gerade in der heutigen globalen *Wissensgesellschaft*, in der sich im Internet beliebige und beliebig viele Informationen einholen lassen, bedarf es öffentlicher Reflexionsräume, die nicht nur *eine* Meinung und *eine* Perspektive zum Vorschein bringen, sondern sich gegenseitig ergänzen, korrigieren und erhellen.<sup>1013</sup> Wo diese Form von politischer Öffentlichkeit verschwindet, weil sich jeder nur noch in seiner eigenen Filterblase befindet, sich in abgedichteten Foren mit seinesgleichen austauscht und darin seine bereits vorgefasste Meinung bestätigt findet, dort kann Wissen nicht mehr vernünftig kanalisiert, geteilt und miteinander verknüpft werden; dort werden eigene Ansichten immer weniger reflektiert und hinterfragt; und dort lassen sich schließlich auch Meinungen leichter manipulieren und Handlungen befördern, die aus emotionalen Stimmungslagen resultieren. Wo Menschen also den ‚erweiterten‘ Blick für die Realität verlieren, dort können sie auch an einer gemeinsamen Wirklichkeit nicht mehr partizipieren, denn die „entsteht nur dadurch, dass es Perspektiven gibt“<sup>1014</sup>, wie Arendt sagt. In ihr kann jeder Tatbestand und jedes Geschehen erst dadurch *vollständig* werden, „wenn es in seinem Aspektreichtum entdeckt und gesichtet ist, wenn es sich von allen Seiten gezeigt hat und von allen in der Menschenwelt

---

<sup>1011</sup> Vgl. Schönherr-Mann: Miteinander leben lernen, a.a.O., S. 17 ff.

<sup>1012</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 187.

<sup>1013</sup> Negt hebt zurecht hervor, dass bloße Wissensweiterung offenbar nicht ausreicht, um die Menschen in den Stand von Mündigkeit und Urteilsfähigkeit zu versetzen. Vgl. Negt: der politische Mensch, a.a.O., S. 201.

<sup>1014</sup> Arendt: WP, S. 105.

möglichen Standorten zur Kenntnis und Artikulation gelangt ist.“<sup>1015</sup> Um also öffentlich und politisch denken zu lernen und dadurch die Fähigkeit zu entwickeln, *miteinander leben zu lernen*<sup>1016</sup>, muss man *erweitert* denken, d.h. andere Sichtweisen in den Blick nehmen und fremde Standpunkte einzunehmen lernen. Denn nur dort, wo auch das Andere – als das Neue und Noch-nicht-Vorgefasste – gesehen wird, kann das eigene Urteil geschärft werden, können Deutungsweisen umfassender werden und Denkmodelle erneuert werden. Dort bilden sich also politische Urteilskraft und gesellschaftliche Deutungskompetenz, die nach Negt beide unverzichtbare Qualifikationsmerkmale einer demokratischen Gesellschaftsordnung sind.<sup>1017</sup> Unter dem Thema *Emanzipation und Öffentlichkeit* sollen im Folgenden solche erweiterten Denk- und Urteilsweisen skizziert werden. Den Anfang bildet hier das Politikverständnis der antiken Sophistik, die, entgegen der platonischen Meinung, den eigentlichen Ursprung für eine demokratische Öffentlichkeit markierte. Daraufhin sollen unter dem Begriff der öffentlichen Vernunft zwei Denker behandelt werden, deren „gesteigertes Realitätsbewusstsein“<sup>1018</sup> nach Arendt einer „leidenschaftlichen Weltoffenheit und Weltliebe“<sup>1019</sup> entsprang und deren *Weltlichkeit* die Existenz nicht als isoliert betrachteten, sondern an andere und anderes gebunden begriffen: zum einen Lessing, der das Paradigma der Aufklärung verkörpert, zum anderen Jaspers, der in der Existenzphilosophie einen entscheidenden Platz einnimmt, der die Existenz aber – anders als Kierkegaard, Nietzsche und Heidegger – an ein Dasein und Mitsein mit anderen Existenzen knüpft, dadurch also *Sein* als kommunikatives Zusammenspiel deutet.<sup>1020</sup> Hieran schließt sich „jene Kantische ‚erweiterte Denkungsart‘, welche die politische par excellence ist“<sup>1021</sup>, weil sie sowohl das Denken wie auch das Sein, jenes alte Identitätspaar, das uns in eine umfassende Wirklichkeit einfügt, in Gemeinschaft mit anderen setzt, sich auf anderes einlässt und dadurch einen souveränen Umgang mit der Wirklichkeit findet.

---

<sup>1015</sup> Arendt: WP, S. 104 ff.

<sup>1016</sup> Vgl. Schönherr-Mann: *Miteinander leben lernen*, a.a.O.

<sup>1017</sup> Vgl. Negt: *Der politische Mensch*, a.a.O., S. 189.

<sup>1018</sup> Arendt: MZ, Lessing, S. 15.

<sup>1019</sup> Arendt: MZ, Lessing, S. 15.

<sup>1020</sup> Arendt hält hierzu fest, dass Jaspers dem modernen Philosophieren gleichsam die Wege vorgezeichnet habe, auf denen es sich bewegen müsse, wenn es sich nicht in die Sackgassen eines positivistischen oder nihilistischen Fanatismus verrennen wolle. Vgl. Arendt: WE, S. 45.

<sup>1021</sup> Arendt: MZ, Laudatio auf Karl Jaspers, S. 98 ff.

### 3.1.1 Das sophistische Unternehmen

Politischer Meinungs- und Interessenaustausch findet nach Arendt, „niemals in einem wie immer gearteten Inneren des Menschen, seinem Willen oder seinem Denken oder seinem Fühlen“ statt, sondern vollzieht sich „in dem Zwischen-Raum, der überhaupt nur entsteht, wo mehrere zusammenkommen, und der nur so lange bestehen kann, als sie zusammenbleiben.“<sup>1022</sup> Ein solcher Entwicklungsgang innerhalb der Öffentlichkeit trägt jenem Vermögen Rechnung, das bereits „den Tricks der Sophisten zugrunde[lag], deren Bedeutung für die Befreiung des menschlichen Denkens aus dogmatischen Bindungen man unterschätzt, wenn man sie Platons Beispiel folgend, moralisch verurteilt.“<sup>1023</sup>

Die Sophisten lehrten nicht die *eine* Wahrheit, die unter allen Umständen und zu jeder Zeit gilt, und hatten keine Lehre anzubieten, die universale Gültigkeit hätte beanspruchen können. Vielmehr schärften sie das Bewusstsein für das Partikulare, Bestimmte und Konkrete und lehrten den Menschen, wie schon Hegel erkannte, jene mannigfaltigen Gesichtspunkte zu sehen, die er braucht, um einen Reichtum von Kategorien zu entfalten<sup>1024</sup> und d.h. einen Sinn für Aspektreichtum zu bekommen. „Die Fertigkeit“, so Hegel, „die man also durch die Sophisten erlangen sollte, ist die, dass man eine Menge solcher Gesichtspunkte geläufig innehatte, um den Gegenstand sogleich danach zu betrachten.“<sup>1025</sup>

Die Bedeutung der Sophisten, die Hegel als einer der ersten modernen Philosophen (wieder)entdeckte, als er sie die Lehrer Griechenlands nannte, durch welche die Bildung überhaupt in Griechenland zur Existenz gekommen sei,<sup>1026</sup> war dabei nicht allein für den ideengeschichtlichen Fortgang relevant. Ebenso entscheidend war die praktische Dimension ihres Unterfangens. Denn die Sophisten legten den Fokus erstmals auf das Individuum – nicht, wie es metaphysisch oder traditionell begriffen wurde, sondern wie es *in* der Welt zum Vorschein kam und sich gegenüber den menschlichen Angelegenheiten verhielt. Sie sind damit die eigentlichen Entdecker des Subjekts<sup>1027</sup> – eine Bedeutung, die in der Rezeptionsgeschichte zum Teil in Vergessenheit geraten war, zum Teil bewusst negativ ausgelegt wurde<sup>1028</sup>, die aber der gesellschaftlichen Weiterentwicklung maßgebende Impulse gab. Denn erst das selbst-*bewusste* Subjekt kann jene relative Eigenständigkeit für sich

---

<sup>1022</sup> Arendt: WP, S. 99.

<sup>1023</sup> Arendt: WP, S. 96.

<sup>1024</sup> Vgl. Hegel: VGP I, S. 413.

<sup>1025</sup> Hegel: VGP I, S. 413.

<sup>1026</sup> Vgl. Hegel: VGP I, S. 409.

<sup>1027</sup> Wenngleich das Wort erst seit der Neuzeit in seiner heutigen Bedeutung existiert.

<sup>1028</sup> Sofern sich die Tradition überwiegend auf Platons negative Charakteristik und Einschätzung stützte.

behaupten, die sich auch politisch geltend macht: durch ein eigenständiges Denk- und Redevermögen, welches mit der demokratischen Entwicklung Athens ebenso in Verbindung steht wie mit den Anforderungen, die an seine Bürgerschaft gestellt werden. Wer an den öffentlichen Angelegenheiten beteiligt ist und an der Gesetzgebung mitwirkt, der muss sich einerseits zu artikulieren wissen und andererseits auch verantwortlich mit seinem Partizipationsrecht umgehen können. Die Sophisten legten den Grundstein dafür. Sie prägten ein Bildungsverständnis, das sich nach Hegel fortan jeder Mensch gab und geben musste, sofern er nicht länger zum „gedankenlosen Volk“ gehören wollte.<sup>1029</sup> Wer nicht einfach nur gedankenlos mitlaufen will und sich nicht nur als Privatperson versteht, unbehelligt und teilnahmslos gegenüber den öffentlichen Geschäften, der muss politische Kompetenzen entwickeln – Kompetenzen, die verbunden sind mit der Fähigkeit, sich im Raum des Öffentlichen mittels Sprache und Urteilsvermögen über das zu verständigen, was auch von anderen verstanden werden soll. „Es ist diese beratende Rede“, schreibt Oskar Negt über die *Kulturbedeutung der Öffentlichkeit*, welche er in der griechischen Welt zur Zeit des Perikles heraufkommen sieht und mit der Wirkmacht der öffentlichen Rede verbindet, „die seitdem das Bewegungszentrum von Öffentlichkeit geblieben ist, sofern Argumente und Begründungen ausgetauscht werden, die sich auf das Wohl und Wehe des Gemeinwesens beziehen.“<sup>1030</sup> Um solche demokratischen Strukturen zu etablieren, muss der Mensch zunächst aus jenen traditionellen Verankerungen gelöst werden, die nicht nur über die Stellung des Einzelnen innerhalb der Polis entschieden, sondern auch die Ordnung der Polis selbst prägten – als ein naturgegebenes, festgefügtes Gebilde. Die Sophisten wollten den Menschen aus diesen vorgegebenen Welt- und Wertvorstellungen lösen, damit er zu einem *freien* Mitglied der Gemeinschaft werden kann; zu einem Bürger, der nach eigenen Gründen handelt und ebensolche Gründe für die politischen Verhältnisse, in denen er lebt, verlangt. Die Sophisten waren die ersten, welche die Natur (*physis*) von Recht und Gesetz (*nomos*) trennten und damit wesentliche Bedingungen für ein gleichwertiges Miteinander bereitstellten. So galt ihnen das Recht nicht als naturgegeben, sondern als von Menschen gemacht. Ordnung ist damit sozial bedingt und ebenso veränderbar; Rechte können sich nicht mehr auf eine *vorgegebene* Natur berufen, können nicht länger ererbte Vorrechte eines bestimmten Standes sein, sondern erklären sich aus ihrer sozialen Einbettung innerhalb ihrer historischen Umstände. Es ist die Zeit der erstarkenden Macht bürgerlicher Schichten, welche die alte Aristokratie verdrängen und zu gleichberechtigten Faktoren des gesellschaftlichen

---

<sup>1029</sup> Vgl. Hegel: VGP I, S. 409.

<sup>1030</sup> Negt: *Der politische Mensch*, a.a.O., S. 282.

Lebens heranwachsen.<sup>1031</sup> Sie beanspruchen ihren Anteil am Politischen, wollen ihre Interessen geltend machen, Gesetze miterlassen und sich am politischen Geschehen beteiligen. So geht mit der Veränderung der politischen Verhältnisse auch eine Umwertung des traditionellen Verständnisses von *Natur* einher. Bildet die *physis* zwar immer noch die Grundlage von individuellen Anlagen und einzelnen Fertigkeiten, so kann gerade das, was sie hervorbringt „durch Erziehung oder Lehre und individuelle[r] Anstrengung oder Übung erst erworben werden“ und löst sich damit „aus der starren Verankerung der archaischen Zeit“.<sup>1032</sup> Der Mensch ist das, wozu er sich macht. Der Mensch ist das *Maß aller Dinge*, wie es bei Protagoras heißt. Damit aber sind die Menschen für die Verhältnisse, unter denen sie leben, und für die Götter, an die sie glauben, auch selbst verantwortlich. Aus ihnen beziehen sie die Maßstäbe, nach denen sie urteilen und handeln. „Wo die Überzeugungskraft der öffentlichen Rede einen hohen kulturellen Rang besitzt“, so Negt, „sind die Regeln herkömmlicher Stammesgesellschaften zwar nicht außer Kraft gesetzt, es existiert aber ein gewaltfreies Medium der Legitimation von Herrschaft.“<sup>1033</sup> Gewaltfrei insofern, als der Ort, aus dem die Macht erwächst, von der Zustimmung und Beteiligung der Vielen abhängt; er konstituiert sich als Ort des Gemeinsamen, an dem argumentiert und gestritten, miteinander kommuniziert und demokratisch entschieden wird – nicht mittels Waffengewalt und auch nicht in der blinden Übernahme von Ansichten und Wahrheiten, die man selbst weder teilen noch begreifen kann, sondern durch die Möglichkeit, sich mit anderen auszutauschen, verschiedene Meinungen und Standpunkte gegen- und miteinander abzuwägen und sich dadurch „mit anderen zusammenschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“<sup>1034</sup>, wie Arendt es später als grundsätzliches Element einer demokratischen Macht definieren wird.

Die Tragweite des sophistischen Unternehmens liegt also nicht, zumindest nicht ausschließlich, in der Kunst, Argumente umzustülpen, eigene Interessen zu behaupten oder die öffentliche Ordnung zu erodieren.<sup>1035</sup> Was an ihrem Anliegen vielmehr deutlich wird, ist das Verlangen, das Politische vom Wahrheitsanspruch zu befreien, um es frei zu machen für verschiedene Meinungen, Standpunkte und Sichtweisen. Denn nur dort, wo die Bürger nicht unter den Zwang einer einzigen Lehre oder eines absolut bindenden Legitimationsprinzips

---

<sup>1031</sup> Vgl. Enzyklopädie Philosophie: Sophisten / Sophistik, Bd. 3, hg. v. H. J. Sandkühler, Hamburg 2010, S. 2494.

<sup>1032</sup> Enzyklopädie Philosophie, a.a.O., S. 2495.

<sup>1033</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 282 ff.

<sup>1034</sup> Arendt: MG, S. 45.

<sup>1035</sup> Sicher war auch das Teil des Unternehmens, nicht für alle, aber für einige unter ihnen. Hinzu kam die (uns heute mehr denn je vertraute) Auffassung, „Erziehung“ als Dienstleistung zu sehen, die entsprechend kostet. Die Gegner der Sophisten (allen voran Platon) konnten das Modell dann leicht als schlichtes Profitstreben disqualifizieren sowie als trickreiche Methode für politische Einflussnahme.

gebracht werden, dort können sie auch frei miteinander streiten und argumentieren, können ihre Interessen öffentlich kenntlich machen und andere überzeugen oder von anderen überzeugt werden. „Die Rhetorik, die Technik der Überredung“, schreibt Arendt, „galt ihnen als die höchste, die wahrhaft politische Kunst.“<sup>1036</sup>

Die politische Kunst des gegenseitigen Überredens und Überzeugens, die das Grundverständnis der athenischen Polis bestimmte, ebnete den Weg für jene Meinungs- und Redefreiheit, die Jahrhunderte später, im Zeitalter der Aufklärung, zum Grundpfeiler des bürgerlichen Bildungs- und Selbstverständnisses wurde und den Grundstein des liberalen Verfassungsstaates legte. Wer sich im Prozess der Aufklärung befindet, der lässt sich nicht mehr so leicht führen und verführen und ordnet sich auch nicht mehr vorbehaltlos unter. Vielmehr verlangt er nach einer gerechtfertigten Ordnung, der er aus eigener Überlegung heraus zustimmen kann: er beansprucht Gründe für gesetztes wie tradiertes Recht. Derartige Emanzipationswege gehen einher mit jenem *Bildungsverständnis*, das sich nur innerhalb der Öffentlichkeit entwickelt und nur in einem öffentlich artikulierten Interessen- und Argumentationsaustausch ausbilden kann. So lässt sich also mit Hegel sagen, dass die Sophisten „die Menschen [lehrten] Gedanken zu haben über das, was ihnen geltend sein sollte“<sup>1037</sup>, womit vor allem politische Ziele und praktische Zwecke verbunden sind. Denn wer sich darin übt, die Dinge nicht einfach als gegeben hinzunehmen, sondern sie kritisch zu prüfen, der schärft einerseits sein Bewusstsein darüber, „was die Macht unter den Menschen und im Staate ist und was ich als eine solche anzuerkennen habe“<sup>1038</sup>; und er bildet andererseits die Fähigkeit aus, „an einer Sache die vielfachen Gesichtspunkte herauszuheben“<sup>1039</sup>, wie Hegel betont. Hier wird das Vorhandene nicht einfach nur als gegeben hingenommen, nicht nur unter höhere Grundsätze oder allgemeine Prinzipien subsumiert, sondern zunächst in seiner konkreten Bestimmtheit gesehen und unabhängig von seinen – geistigen, politischen und historischen – Umständen in Betracht genommen. Ein solches Vorgehen bedeutet nicht, das Konkrete als isoliert zu begreifen, so als ob ein Sachverhalt, ein Gesetz, eine Handlung im a-historischen Raum vollbracht werden könnte. Doch kann ein angemessenes Urteil erst dort getroffen werden, wo das Vorhandene zunächst als konkrete Erscheinung gesehen und in seiner Konkretion verstanden wird; und wo es nicht sogleich auf Umstände zurückgeführt wird, die „dem Urteilen vorgreif[en] und es

---

<sup>1036</sup> Arendt: S, S. 36.

<sup>1037</sup> Hegel: VGPI, S. 409.

<sup>1038</sup> Hegel: VGPI, S. 411.

<sup>1039</sup> Hegel: VGPI, S. 412.

verhinder[n]“ und damit „eine eigentliche Erfahrung des Gegenwärtigen unmöglich mach[en]“<sup>1040</sup>, wie Arendt konstatiert.

### 3.1.2 Öffentliche Vernunft

*Emanzipatives* politisches Denken lässt sich nicht im Gebrauch mit sich selbst lernen und entwickeln, sondern „erst in der Anwendung kritischer Maßstäbe auf sein eigenes Denken“<sup>1041</sup>; wobei diese Maßstäbe „nicht ohne die Öffentlichkeit“ auskommen, d.h. „nicht ohne die Überprüfung, die aus der Begegnung mit dem Denken anderer“<sup>1042</sup> erwächst. So bleibt die Öffentlichkeit nicht nur der eigentliche Prüfstein der Vernunft<sup>1043</sup>; sie bleibt auch der Garant für eine *politische* Freiheit, die sich nur aus dem Miteinander der *Verschiedenen* innerhalb einer gemeinsam verstehbaren und gestaltbaren Welt ergibt. Was in solcher Freiheit und Offenheit zum Ausdruck kommt, ist der „Unterschied und [das] Anderssein, die solch herausgehobene Kennzeichen der dem Menschen in einer Pluralität von Dingen als seine Wohnstatt gegebenen Welt der Erscheinungen sind“, so Arendt, dass sie damit „auch für die Existenz des menschlichen Ego [cogito] die wahren Bedingungen“<sup>1044</sup> bleiben.

Eine Art des Welterschließens, die sich der Welt zuwendet, statt sich von ihr abzuwenden und die ein „gesteigertes Realitätsbewusstsein“<sup>1045</sup> gerade dadurch erhält, als sie einer „leidenschaftlichen Weltoffenheit und Weltliebe“<sup>1046</sup> entspringt, sieht Arendt vor allem in jenem Denker verwirklicht, dessen „tragische Lust“<sup>1047</sup> an der Öffentlichkeit der Vielfältigkeit geschuldet war, die man im eigenen Selbst oft vergeblich sucht. In ihrer Rede zum Lessing-Preis würdigt Arendt die geistige Freiheit des Lessingschen Denkens, die nicht nur aus *dem* Menschen aufsteige und sich nicht nur im Selbst kundtue – denn der Mensch sei nach Lessing nicht zum Vernünfteln, sondern zum Handeln geschaffen –, sondern der Mensch entschlöße sich zum Denken, eben weil er in ihm auch eine Art und Weise entdecke, sich in Freiheit in

---

<sup>1040</sup> Arendt: WP, S. 19.

<sup>1041</sup> Arendt: U, S. 59.

<sup>1042</sup> Arendt: U, S. 59.

<sup>1043</sup> In der *Anthropologie* hebt Kant die Bedeutung einer solch öffentlichen Vernunft hervor, wenn er schreibt, dass der „logische Egoist [...] es für unnötig [halte], sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen; gleich ob er dieses Probersteins (criterium veritatis externum) gar nicht bedürfe. Es ist aber so gewiss, dass wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urteils zu versichern, nicht entbehren können, dass es vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk nach der *Freiheit der Feder* schreit; weil, wenn diese verweigert wird, uns zugleich ein großes Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unserer eigenen Urteile zu prüfen, und wir dem Irrtum preis gegeben werden.“ Kant: Anth, S. 409.

<sup>1044</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 151.

<sup>1045</sup> Arendt: MZ, Lessing, S. 15.

<sup>1046</sup> Arendt: MZ, Lessing, S. 15.

<sup>1047</sup> Arendt: MZ, Lessing, S. 15.



der Welt zu bewegen.<sup>1048</sup> Lessings Denken fand nicht in der isolierten Sphäre eigener, von der Welt losgelöster Erkenntnisspiele statt. Was dieses Denken vielmehr kennzeichnete, war eine Offenheit, die sich nur dort entfalten konnte, wo sie in alle möglichen Richtungen aufbrechen konnte, wo ihr alle möglichen Standorte zur Verfügung standen und wo sie alle möglichen Perspektiven einzunehmen vermochte – ohne sich für alle Zeit an eine einzige zu binden. Ein solches Denken ist *unabhängig*, sofern es sich nicht auf einen einzigen Standpunkt festlegen lässt, auf dem es dann für immer verweilt; und es ist *unparteiisch*, weil es in keinem Lager zuhause ist und sich mit keiner Parteilichkeit zu arrangieren vermag. Was dieses Denken vielmehr kennzeichnet, ist eine *Weltlichkeit*, die sich dem Geschehen offen zuwendet, ohne dabei auf einem einzigen Standort stehenzubleiben und sich für immer auf ihm niederzulassen. Und doch ist dieses Denken nicht richtungslos und willkürlich, steht den Ereignissen nicht opportunistisch und den Erfahrungen nicht gleichgültig gegenüber. Denn es ist ja gerade die „Parteinahme für die Freiheit“, aus der heraus „eine Parteinahme für die Welt“ erwächst und eine Denkungsart hervorbringt, die ganz „im Interesse der Welt“ zu urteilen vermag.<sup>1049</sup> Ein solches Denken erfasst die Wirklichkeit nicht nur von einem einzigen Punkt aus und urteilt über das Gegebene nicht nur aus Sicht seiner eigenen Gesinnung. Vielmehr wird hier „ein jegliches von seiner jeweiligen weltlichen Position her“ gesehen und verstanden; eine Position, die doch „niemals zu einer Weltanschauung werden kann, die von weiteren Erfahrungen in der Welt unabhängig bleibt, weil sie sich auf eine mögliche Perspektive festgelegt hat“<sup>1050</sup>, wie Arendt hervorhebt. Was ein solches Denken und Urteilen kennzeichnet, ist geistige Freimütigkeit und aktives Weltinteresse, ist mehr als bloße Duldsamkeit und interesseloses Laissez-faire. Denn der Duldende übt zwar Nachsicht und lässt auch anderes gewähren. Aber seine Großmut gegenüber anderen Einstellungen und Standpunkten führt nicht notwendigerweise auch zu geistiger Neugierde und gesellschaftlichem Austausch. Weit eher geht eine solche Haltung mit bequemer Selbstgenügsamkeit einher, mit dem Sich-Einrichten in den eigenen vier Wänden – im vertrauten Eigenheim des bereits Angeeigneten. Es ist jener Ort, auf dem man sich niedergelassen hat, um von hier aus mit entsprechender Nachsicht zu agieren. So muss das *Andere* auch nicht hineingelassen werden, um die *eigene* Welt entsprechend zu erweitern und zu vergrößern. Denn man hat seine Grenzen bereits gezogen und seinen Platz schon gefunden. Und von diesem aus kann auch das ertragen, was nicht mehr in den eigenen Radius gehört.

---

<sup>1048</sup> Arendt: MZ, Lessing, S. 18.

<sup>1049</sup> Arendt: MZ, Lessing, S. 16.

<sup>1050</sup> Arendt: MZ, Lessing, S. 16.

Wo aber liegen die Grenzen der eigenen Welt? Und was gehört zum eigenen Selbst? Derjenige, der seinen Standort schon gefunden hat, wird davon möglicherweise genauere Vorstellungen haben, als derjenige, der diese Grenzen immer wieder aufs Neue ausloten muss. Geistige Bewegungsfreiheit jedoch setzt die Fähigkeit voraus, die eigenen Grenzen immer wieder neu zu vermessen und sie nicht ein für alle Mal als ausgemacht und festgesetzt zu begreifen. Insofern war auch Lessings Denken keine Tätigkeit, wie Arendt hervorhebt, „die aus einem in sich einheitlichen und geschlossenen, organisch gewachsenen und gebildeten Individuum aufsteigt, um sich dann gewissermaßen umzusehen, wo in der Welt der günstigste Platz für seine Entfaltung liegen könne, um so das Individuum auf dem Umwege über das Denken in Harmonie mit der Welt zu bringen.“<sup>1051</sup> Entfalten und orientieren kann sich ein Denken, das beweglich und offen bleiben will, vielmehr erst dort, wo es sich als etwas Nichtfestgelegtes und Nichtentschiedenes begreift; und wo es sich weder in die Sicherheit des eigenen Selbst noch in die Indifferenz des Verallgemeinerbaren rettet, die doch meist nur ein Schutzschild gegen jenen Bereich bildet, in dem das Neue, Fremde und immer wieder Abänderbare zu finden ist: in der Welt, die vor der eigenen Haustüre liegt; in der Welt der Verschiedenen.

Denken und Urteilen, das sich öffentlich manifestiert und an einer gemeinsam erfahrenen und erfahrbaren Welt orientiert, kann sich insofern auch keinen Platz reservieren, auf dem es für immer sitzenbleibt. Entfalten und fortentwickeln kann es sich erst dort, wo es in alle möglichen Richtungen aufzubrechen vermag und sich immer wieder neue Wege erschließt. Dieses Denken bedarf der Welt und stellt sich – ungebunden, aber doch teilnehmend – dem Interesse an der Welt frei. Es ist ein Denken, das unabhängig ist und doch ganz *in* die Welt passt, sofern es sich in ihr mit einer Sicherheit bewegt, die nur dort möglich ist, wo man sich *zwischen* der Vielzahl von Sicht-, Denk- und Urteilsweisen zu orientieren vermag. Wer im Denken und Urteilen eigenständig und beweglich bleiben will, der möchte „nicht nur von niemandem gezwungen werden, sondern auch niemanden zwingen, weder mit Gewalt noch durch Beweise“, wie Arendt festhält. Und er wird jene, die durch Rasonieren und Vernünfteln und zwingendes Argumentieren das Denken zu beherrschen suchen, für die Freiheit des Politischen als gefährlicher ansehen als die Orthodoxie.<sup>1052</sup>

Wo Menschen sich hingegen bewusst bleiben, dass sie an der Gesellschaft handelnd partizipieren und imstande sind, eigenständig und frei, jedoch nie isoliert voneinander, über diese Welt zu urteilen, dort nehmen sie anderes auch wahr und erkennen, dass nichts in der

---

<sup>1051</sup> Arendt: MZ, Lessing, S. 17 ff.

<sup>1052</sup> Vgl. Arendt: MZ, Lessing, S. 17.

Welt für sich selbst existiert, sondern nur insoweit *Wirklichkeit* hat, als es „von allen in der Menschenwelt möglichen Standorten zur Kenntnis und Artikulation gelangt ist.“<sup>1053</sup>

Hier hängt das *Miteinanderleben* ebenso von den Vielen und ihrer Verschiedenheit ab wie von ihrem gegenseitigen Bezug zueinander, von ihrer Teilhabe am Öffentlichen und von ihrem Engagement für eine gemeinsame Welt. Wenn es also, wie Arendt schreibt, „in dem gesamten Bereich des öffentlichen Lebens“, weder um „Erkenntnis noch um Wahrheit“ geht, sondern um „Urteilen und Entscheiden, um das urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt und die Entscheidung darüber, wie sie weiterhin aussehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll“<sup>1054</sup>, dann bedarf es immer einer Pluralität von Standorten und Standpunkten, die in ihrer Eigenheit existieren können, zugleich aber auch an eine *gemeinsame* Welt anknüpfen – nicht durch Gleichmacherei und Anpassung, sondern durch Denk- und Urteilsprozesse, die sich zu erweitern verstehen, die sich für anderes öffnen und sich immer wieder neu Orientierung verschaffen.

Eine weitere Denkungsart, die sowohl die Existenz des Einzelnen in den Blick genommen, wie auch die spezifisch weltlichen Voraussetzungen für dieses Existierenkönnen berücksichtigt und beide Seinsbereiche – das Menschsein als Mensch und das Existenzvermögen unter Menschen – zusammengeführt hat, sieht Arendt bei Karl Jaspers verwirklicht. Die Denkwege, die Jaspers vorgezeichnet hat, führen zu keinen letzten Resultaten oder eindeutigen Ergebnissen, weil sie sich nur „in Kommunikation mit anderen“ entfalten können und darum immer wieder von Neuem begangen werden müssen – „durch den Appell an die uns gemeinsame Vernunft“, an deren Ende nicht *die* Wahrheit steht, sondern vorläufige Etappen markiert werden, die „den Menschen an bestimmte Erfahrungen“ heranführen.<sup>1055</sup> Jaspers‘ Philosophie kennzeichnet die Existenz als „wesensmäßig nie isoliert“<sup>1056</sup>. Existenz *ist* vielmehr „nur in Kommunikation und im Wissen um andere Existenzen“, wobei diese anderen nicht „ein zwar strukturell notwendiges, aber das Selbstsein notwendig störendes Element“ darstellen, „sondern umgekehrt nur in dem Zusammen der Menschen in der gemeinsam gegebenen Welt kann sich die Existenz überhaupt entwickeln“, wie Arendt resümiert.<sup>1057</sup> Die Freiheit, die Jaspers zu den Grundbedingungen menschlicher Existenz zählt, liegt daher auch nicht innerhalb der Existenz – in sich selbst und für sich selbst – verortet; sie ist kein Wesensmerkmal *des* Menschen. Entdecken und entfalten lässt sie sich

---

<sup>1053</sup> Arendt: WP, S. 104 ff.

<sup>1054</sup> Arendt: VZ, Die Krise in der Erziehung, S. 300.

<sup>1055</sup> Arendt: WE, S. 43.

<sup>1056</sup> Arendt: WE, S. 47.

<sup>1057</sup> Arendt: WE, S. 47.

nur *zwischen* den Menschen, innerhalb einer Öffentlichkeit, in der sich der Einzelne in einer „auf Spontaneität beruhenden Freiheit bewegt“ und immer „in Kommunikation auf andere Freiheit gerichtet“<sup>1058</sup> bleibt. Damit hat Jaspers nicht nur den *cartesischen* Freiheitsbegriff hinter sich gelassen, der, wie Sartre einmal treffend bemerkte, ein autonomes Denken beinhalte, das sich bei jedem seiner Akte in vollkommener, absoluter Unabhängigkeit zeige<sup>1059</sup>; und der ferner in seiner Forderung nach absoluter Autonomie eine absolut neue Schöpfung sei.<sup>1060</sup> Die Freiheit, die sich bei Descartes noch auf die Vernunft des Subjekts stützt und damit eine Vernunftstruktur kennzeichnet, die dem Subjekt in seiner Allgemeinheit zugehörig ist, erfährt sich im Denken als eine völlig autonome Größe. Gebunden ist sie nur an Kriterien, die sie selbst aufstellt. Sie bedarf nicht öffentlicher Prüfsteine und muss sich nicht in Korrelation zu anderen bewegen. Wovon die Descartes'sche Freiheit noch weitestgehend unberührt bleibt – denn dazu ist sie noch ganz mit der Tradition und der Vorstellung einer göttlich geordneten Welt verbunden –, ist das Phänomen des *Willens*, das der späteren Philosophie zum Maßstab der Freiheit werden sollte. Der Wille nämlich, sofern er auf *Vernunft* gründet, kann sich nicht nur gegen dunkle Begierden und Gefühle behaupten; er kann sich auch gegen äußere Eingriffe, gegen die Übergriffe einer *fremden* Welt, zur Wehr setzen. Der Wille entscheidet über die Souveränität des Menschen, über das Potential, sich dem zu widersetzen, was einem die eigene Freiheit streitig macht. Damit kann noch eine weitere Barriere überwunden werden: Er schließt die Kluft, die zwischen Theorie und Praxis liegt, und markiert den Übergang vom ‚ich denke‘ zum ‚ich kann‘. Durch den Willen als Handlungsgeber muss die Welt nicht länger nur interpretiert oder affirmiert werden, sondern kann aktiv verändert und nach eigenen Maßgaben gestaltet werden.

Dass also der Mensch, so Sartre in Bezug auf Descartes, das Wesen sei, dessen Auftreten bewirke, dass eine Welt existiere und Descartes damit der Demokratie den Weg bereitet habe, weil er die Forderungen des Gedankens der Autonomie bis zu Ende verfolgt und nur versehentlich Gott gegeben habe, was eigentlich uns zukomme<sup>1061</sup>, mag zwar das Unternehmen Descartes' etwas übersteigern. Aber Sartre zieht letztlich nur die Konsequenz aus jenem Freiheitsbegriff, der zum Paradigma der modernen Philosophie geworden ist und auch noch wesentliche Teile des heutigen Denkens kennzeichnet: *Freiheit* kristallisiert sich in dem Vermögen, das *Sein* selbst zu *bestimmen*; sie bestätigt sich am Grad der

---

<sup>1058</sup> Arendt: WE, S. 42.

<sup>1059</sup> Vgl. Sartre: Die cartesianische Freiheit, in: Jean-Paul Sartre: Situationen, Reinbek bei Hamburg 1965, S. 157.

<sup>1060</sup> Vgl. Sartre, a.a.O., S. 169.

<sup>1061</sup> Vgl. Sartre, a.a.O., S. 170 ff.

Individualisierung – und zwar nicht nur im Hinblick auf das Denken, sondern auch im Hinblick auf das Tun, das sich auf die Zukunft bezieht und seine eigenen Entwürfe aktiv in ihr zu verwirklichen sucht. „Doch gerade diese Individualisierung durch den Willen“, so Arendt, „führt zu neuen und ernsten Schwierigkeiten für den Begriff der Freiheit.“<sup>1062</sup> Denn die „philosophische Freiheit, die Willensfreiheit, ist nur für Menschen von Bedeutung, die als einsame Individuen außerhalb politischer Gemeinschaften leben.“<sup>1063</sup> Der subjektive Wille versucht gleichsam aus sich selbst heraus Neues zu schaffen und alles Begrenzende – die Anderen, das Vorgegebene, das Zurückliegende – abzustreifen. Wo er aber als reine Spontaneität nur aus der Perspektive des eigenen Selbst gefasst wird<sup>1064</sup>, läuft er Gefahr, die Welt aus den Augen zu verlieren. Damit verkalkuliert er aber auch seine eigenen Möglichkeiten – jene Chancen, an der Welt zu partizipieren, andere zu überzeugen und mit ihnen gemeinsam Neues in Gang zu setzen. Die Freiheit des Öffentlichen ist, wie Arendt festhält, „nur möglich in der Sphäre der menschlichen Pluralität“<sup>1065</sup>, also in einem Bereich, in dem es kein isoliertes *Ich* gibt und in dem sich jedes *Ich* nur insofern verwirklichen kann, als es sich auf einen gemeinsamen Kontext bezieht, der von vielen Verschiedenen geprägt wird. Politische Freiheit bedarf der anderen, des Mitseins der anderen, denn sie lässt sich nur gemeinsam erfahren und umsetzen. Sie flechtet das Muster der Intersubjektivität, bei dem jeder Teilnehmer auf andere angewiesen ist, die mit ihm handeln und initiieren, ihn bestärken und auch beschränken. Nicht *der* Mensch *macht* die Welt in der Autonomie seiner Schaffenskraft – dies würde vermutlich weniger den Weg zur Demokratie, sondern eher zur Tyrannis bereiten –, sondern *die* Menschen erhandeln und verhandeln über eine Welt, die sie gemeinsam bewohnen, wobei sie diese Welt weder selbst gemacht haben noch auf Grundlage ihres eigenen Selbst verändern können. Politisch gesprochen ist der Mensch nicht ‚Herr des Seins‘ und auch nicht autonomer Schöpfer seiner selbst. Und dies ist zugleich seine einzige Möglichkeit zur *Freiheit*, „die nur bestehen kann“, wo er „nicht weiß, was das Sein eigentlich ist“<sup>1066</sup>, so Arendt, und wo er das *Sein* weder für sich selbst *haben* noch alleine *machen* kann. Dass *Freiheit* also nicht nur die Unabhängigkeit der eigenen Person voraussetzt, sondern vielmehr erst gemeinsam erfahren werden kann; dass auch die öffentliche Meinungs- und Redefreiheit immer eines Raumes bedarf, der von den Vielen und ihrer gemeinsamen Entschlusskraft *zur* Freiheit abhängt; dass ferner nicht einmal die emanzipative Kraft des

---

<sup>1062</sup> Arendt: LG II, S. 422.

<sup>1063</sup> Vgl. Arendt: LG II, S. 425.

<sup>1064</sup> Und dies ist natürlich die entscheidende Grundlage für die Erlangung individueller Mündigkeit und Eigenständigkeit.

<sup>1065</sup> Arendt: LG II, S. 426.

<sup>1066</sup> Arendt: WE, S. 44.

Denkens (die Fähigkeit, Dinge zu hinterfragen und zu einer eigenen Einschätzung zu gelangen), auf dem Willen eines Einzelnen beruht – dieses Verständnis sieht Arendt bei Jaspers gegeben und stellt ihn damit in die Linie mit einem weiteren großen Denker: mit Kant. Denn Jaspers Haltung zur Öffentlichkeit knüpfe an die Kantische Überzeugung an, dass Philosophie in die Öffentlichkeit gehöre und mit Politik gemeinsam habe, dass sie alle angehe.<sup>1067</sup> Und so wie Kant der Meinung war, dass der Prüfstein einer philosophischen Schrift und ihrer darin enthaltenen Problematik, in der Fähigkeit zur Popularität liege, so habe auch Jaspers den akademischen Raum und seine Begriffssprache mehr als einmal verlassen, um sich an das lesende Publikum überhaupt zu wenden.<sup>1068</sup> Denn nur das, was sich dem Urteil der anderen aussetzt und sich öffentlich zu begründen versteht, kann sich auch vor sich selbst bewähren. Freiheit und Vernunft bedingen sich dahingehend wechselseitig. Sie müssen auf eine gemeinsame Welt bezogen bleiben, um nicht in die Irre zu gehen; müssen sich „durch ein ständig sprechendes und hörendes Denken“<sup>1069</sup> immer wieder prüfen und befragen; müssen rückgebunden bleiben an die Welt der anderen, an ihre Meinungen, Einstellungen und Urteile. Politisches Orientierungsvermögen findet der Mensch also erst dort, wo er sich für die Welt und ihre Möglichkeiten öffnet, und wo er seine Gedanken öffentlich überprüfen und kommunikativ weiterentwickeln kann. Erst hierdurch wird eine öffentliche Freiheit zutage gefördert, die nicht minder existentielle Bedeutung hat – für den Einzelnen, der sich aus seiner Individualität erklärt, wie für das Politische, das davon abhängt, inwieweit sich die Verschiedenen beteiligen und Verantwortung übernehmen.

### 3.1.3 Die *erweiterte* Denkungsart

Wenn politisches Denk- und Urteilsvermögen auf öffentliche Orientierungsräume angewiesen ist, die weder als bekannt vorliegen noch monologisch erzählt werden können, dann braucht es Differenzen, Kontraste und Widersprüche, die das Unbekannte und Fremde ebenso annehmen wie das Verbindende suchen und die „Wirklichkeit, in ständigem Abwandeln und Verändern“<sup>1070</sup> immer wieder neu begreifen lernen. Verorten kann sich ein solches Denken nur dort, wo es eine Pluralität von Menschen und Standorten gibt und wo Bezüge entstehen, die eine *gemeinsame* Welt in ihrer Mannigfaltigkeit zum Vorschein bringt. „Was uns zum

---

<sup>1067</sup> Vgl. Arendt: MZ, Laudatio auf Karl Jaspers, S. 93.

<sup>1068</sup> Vgl. Arendt: MZ, Laudatio auf Karl Jaspers, S. 93.

<sup>1069</sup> Arendt: MZ, Laudatio auf Karl Jaspers, S. 98.

<sup>1070</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 110.

Verstehen veranlasst, muss uns in seiner Fremdheit provoziert haben“<sup>1071</sup>, schreibt Jörg Baberowski und legt damit nicht nur die hermeneutischen Fähigkeiten menschlicher Welterschließung frei, sondern gibt auch über das phänomenologische Arsenal Auskunft, mit dem wir uns *Wirklichkeit* aneignen und sie entsprechend verstehen und interpretieren lernen. Verstehen *lernen* kann man nur das, was nicht schon als verstanden und ausgemacht vorliegt. Verstehen *können* jedoch setzt voraus, den eigenen Blick für anderes zu öffnen, dadurch auch das *Andere* in seiner Andersartigkeit zu erfassen und sich selbst in einen neuen Bezug zu ihm zu setzen. Oskar Negt hält in Bezug auf die Kontraste, Widersprüche und Mannigfaltigkeiten, die ja nicht nur jedes Gemeinwesen kennzeichnen, sondern auch jeden einzelnen Menschen als Individuum ausmachen, fest:

„Kant mag darin Recht haben, dass aus einem so krummen Holze wie dem, woraus der Mensch geschnitzt sei, schwerlich etwas Gerades gezimmert werden könne. Aber es kommt gesellschaftlich gar nicht darauf an, Geradlinigkeit der Verhältnisse herzustellen, wo grundlegende Konflikte und Widersprüche bestehen: Diese Konflikte und Widersprüche öffentlich zu machen, gemeinschaftliche Formen des Umgangs mit ihnen zu ermöglichen, wäre schon ein Akt der Selbstaufklärung der Aufklärung, der sich sehen lassen könnte.“<sup>1072</sup>

Sofern es auf der Welt nicht nur *einen* Menschen oder *die* Menschheit – als homogene und identische Spezies – gibt, bleiben Mannigfaltigkeit und Differenzen nicht nur faktische Grundlage allen Daseins, sondern auch Grundlage dafür, dass wir Unterschiede wahrnehmen und hieraus unsere Unterscheidungskraft, d.h. unser kritisches Urteilsvermögen, entwickeln. Wer sich geistig wie politisch darin übt, „die vielen möglichen, in der wirklichen Welt vorgegebenen Standorte einzunehmen“<sup>1073</sup> und „dieselbe Sache aus den verschiedensten Gesichtspunkten zu erblicken“<sup>1074</sup>, der kann nicht nur sein eigenes Denken bereichern, indem er es mit immer wieder neuem Inhalt füllt. Er kann auch lernen, andere Ansichten und Haltungen als Korrektiv eigener Denk- und Urteilmuster zu betrachten – gerade im Hinblick auf das, was scheinbar schon als festgelegt und ausgemacht gilt. „Das Urteilen als eine Fähigkeit, die nur in Gemeinschaft ausgeübt werden kann, ist eine Aktualisierung von Pluralität auf geistiger und kommunikativer Ebene“<sup>1075</sup>, schreibt Sophie Loidolt im Hinblick auf Arendts Politische Deutung der Kantschen Urteilskraft. Denn nur „die Pluralität der

---

<sup>1071</sup> Baberowski: Der Sinn der Geschichte, a.a.O., S. 119.

<sup>1072</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 291.

<sup>1073</sup> Arendt: WP, S. 97.

<sup>1074</sup> Arendt: WP, S. 97.

<sup>1075</sup> Loidolt: Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt, in: Urteil und Fehlurteil, hg. v. Sandra Lehmann / Sophie Loidolt, Wien/ Berlin 2011, S. 237.

Menschen erzeugt ein Zwischen, das ein Handeln, ein Sichtbar-Werden in der Welt und schließlich einen Raum der Freiheit ermöglicht.“<sup>1076</sup>

Eine solche Freiheit im Denken, Urteilen und Handeln setzt voraus, dass *Welt* auch in ihrer Vielfalt *wahrgenommen* wird und dadurch jene Diversität entfalten kann, die ihr charakteristischerweise zu eigen ist. Denn „jede Sache [hat] so viele Seiten [...] und [kann] in so vielen Perspektiven erscheinen [...], als Menschen an ihr beteiligt sind“<sup>1077</sup>, wie Arendt attestiert. Die Meinungen und Urteile der anderen mögen zwar nicht deckungsgleich mit meinen eigenen sein; aber ich kann mir *vorstellen*, wie die Welt vom Standpunkt eines anderen aus erscheint und wie er zu *seinen* Ansichten gekommen ist. Durch die Bereitschaft, auch das *Andere* zu sehen und verstehen zu lernen, kann nicht nur der eigene Blick geschärft werden, sofern er im Neuen etwas erblicken kann, was ihm vorher noch verborgen blieb. Auch in der Welt (der vielen Blicke) kann etwas zum Vorschein kommen, was vorher noch nicht *da* war, weil sich *Welt* erst daraus ergibt, dass verschiedene Meinungen und Ansichten in ihr gesehen und entsprechend beurteilt werden können<sup>1078</sup> – Meinungen, die sich ohne neue Blickfelder weder erfahren noch begreifen lassen, weil sie stets in das bereits Vorgesehene zurückfallen und auf das schon Vorgeurteilte zurückgreifen müssten. Je mehr solch unterschiedlicher Aspekte, Meinungen und Positionen also *gesehen* werden, desto dichter und voller wird die Wirklichkeit.

„Die Wirklichkeit dessen, was ich wahrnehme“, schreibt Arendt, „wird durch seinen welthaften Zusammenhang gewährleistet, zu dem einerseits andere gehören, die wie ich wahrnehmen, und andererseits das Zusammenspiel meiner fünf Sinne. Seit Thomas von Aquin spricht man vom 'Gemeinsinn', dem *sensus communis*, einer Art sechstem Sinn, der notwendig ist, um meine fünf Sinne zusammenzuhalten und [...] sie in eine gemeinsame Welt ein[zufügen], an der auch andere teilhaben.“<sup>1079</sup> Der *Gemeinsinn* knüpft also das Bezugssystem, innerhalb dessen wir sowohl aufeinander wie auch auf das uns Gemeinsame (die Umgebung, der wir gemeinsam angehören, oder die Welt, die wir mit anderen teilen) bezogen bleiben. Und auch wenn das, was sich innerhalb dieses Bezugssystems ereignet, von ganz unterschiedlichen Standpunkten aus erfasst wird und entsprechend unterschiedliche *Ansichten* zum Ausdruck bringt, so ist es doch immer noch dieselbe Umgebung, über die wir uns austauschen können und dieselbe Wirklichkeit, in der wir uns zurechtzufinden suchen.

---

<sup>1076</sup> Loidolt, a.a.O., S. 237.

<sup>1077</sup> Arendt: WP, S. 96.

<sup>1078</sup> Vgl. Arendt: WP, S. 105: „Welt, mit anderen Worten, entsteht nur dadurch, dass es Perspektiven gibt, sie ist nur jeweilig als die so oder anders gesichtete Ordnung von Welt dingen.“

<sup>1079</sup> Arendt: LG I, S. 59.



Für die Ausbildung des *Gemeinsinns*, der an eine gemeinsame Welt anknüpft und an ihr teilhaben lässt, ist daher jene *zweite Maxime* bedeutsam, die Kant in der Kritik der Urteilskraft zu den Grundsätzen des *gemeinen Verstandes* zählt, dabei aber der Bezeichnung, entgegen seines traditionellen Gebrauchs, keine Herabwürdigung erteilt, sondern im Gegenteil eine entscheidende Aufwertung gibt. Die Maxime der „erweiterten Denkungsart“, die unter den anderen Maximen – der des Selbstdenkens und der des widerspruchsfreien Denkens – eine besondere Stellung innehat, aktualisiert das Vermögen „an der Stelle jedes andern zu denken.“<sup>1080</sup> Denn durch die Fähigkeit, „dass man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert“, kann man nicht nur der Illusion entgehen, „die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden können [!], auf das Urteil nachteiligen Einfluss haben könnte“<sup>1081</sup>, sondern auch an einer gemeinsamen Welt partizipieren – einer Welt, die nicht aus einsamen Selbsten besteht, und die auch nicht durch die Kohärenz subjektiver Gedankenketten zu einer Stätte gemeinsamer Verständigung werden kann.

Christian Volk hält diesbezüglich zurecht fest, dass man somit von einer bestimmten und konkreten Angelegenheit nicht nur einen minimalen Teilaspekt, sondern womöglich die ganze Tragweite und den komplexen Zusammenhang in den Blick bekomme, dass man also sein Denk- und Urteilsvermögen erweitere.<sup>1082</sup>

Denn das, was sich mir auf eine bestimmte Weise erschließt, gibt ja weniger Auskunft darüber, was in der Welt wirklich *da* ist und d.h. was auch von anderen erschlossen werden kann, sondern zeigt zunächst einmal nur das, was mir selbst erscheint. Ich nehme die Welt aus einem bestimmten Blickwinkel wahr, von meinem subjektiven Standpunkt. Und der kann primär nur für mich selbst gelten. Um aber über die subjektive Sphäre hinaus Aussagen treffen und Urteile abgeben zu können, muss ich auch daran anteilig werden, wie die Welt *anderen* erscheint, wie sie sich ihnen eröffnet. Und dazu muss ich über meinen eigenen Standpunkt hinaussehen können und andere Sichtweisen annehmen – ohne sie deshalb übernehmen zu müssen. Das erfordert ein *hermeneutisches* Vermögen, das Vermögen etwas zu verstehen, was ich vorher noch nicht verstehen konnte, weil ich es noch gar nicht im Blick hatte. Denn *was mich zum Verstehen veranlasst, muss mich in seiner Fremdheit provoziert*

---

<sup>1080</sup> Kant: KU, B 158, 159 / A 159, 157.

<sup>1081</sup> Kant: KU, B 157 / A 155.

<sup>1082</sup> Vgl. Volk: Urteilen in dunklen Zeiten, a.a.O., S. 123.

*haben*, wie Baberowski eingangs zitiert wurde. Und das Neue und Fremde liegt immer außerhalb meiner selbst, es liegt dort, wo der *Andere* ist. Mithilfe der *erweiterten Denkungsart* kann ich also aus einer erweiterten Perspektive sehen lernen und auch das von mir *Entfernte* begreifen. Zugleich schafft sie eine neue Verbindung: sie verbindet meine eigene Sicht mit der des anderen und erzeugt damit jene Gemeinsamkeit der Welt, die dort zum Ausdruck kommt, wo verschiedene Sichtweisen integriert und in einen Zusammenhang gestellt werden. Nur dort, wo „Viele da sind“, denen das, was es zu beratschlagen und zu beurteilen gilt, „aus jeweils verschiedenen Perspektive[n] erscheint“<sup>1083</sup>, können sich unterschiedliche Interessen und Standpunkte geltend machen, welche die eigenen Ansichten überprüfen lassen und den eigenen Denkhorizont erweitern.

Insofern ist die Fähigkeit, die eigene Ein-Sicht zurückzunehmen und sie durch andere Blickwinkel zu ergänzen, „erheblich mehr als die Ausschaltung des eigenen Interesses, bei dem ja nur Negatives gewonnen ist und außerdem noch die Gefahr besteht, mit der Unterbindung der personalen Interessiertheit die Bindung an die Welt und die Zuneigung zu ihren Gegenständen und Sachen, die in ihr sich abspielen, zu verlieren.“<sup>1084</sup> Vielmehr geht es darum, ein Vermögen zu entwickeln, das sich die Autonomie des Denkens bewahrt und dabei zugleich die Fähigkeit gewinnt, „von den privaten Bedingungen und Umständen abzusehen, die, was die Urteilsfähigkeit angeht, deren Ausübung begrenzen und behindern“<sup>1085</sup>, wie Arendt hervorhebt. Die Kunst einer solchen Denkungsart besteht darin, „jene relative Unparteilichkeit zu erlangen, die die spezifische Tugend des Urteils ist“<sup>1086</sup>, weil sie an eine *gemeinsame* Welt appelliert und an dieser sich orientiert.

Die Orientierung an einer gemeinsamen Welt erzeugt einen *gemeinsamen* Sinn (Gemeinsinn), der nicht nur den Kontext für unser Verstehen bildet, sofern er „uns in eine gemeinsame Welt ein[fügt], an der auch die anderen teilhaben“<sup>1087</sup>, die wir verstehen müssen und durch die wir auch das *Andere* verstehen lernen; er ist auch die Gewähr dafür, dass wir über unser subjektives Eigenleben hinausdenken und -urteilen lernen, weil er uns auch andere (be)achten lässt und, wie Arendt schreibt, „unsere speziellen subjektiven Bedingungen um anderer willen überwinden“<sup>1088</sup> lässt.

Der *Gemeinsinn* ist insofern wesentlich durch unsere Kommunikationsfähigkeit bestimmt, d.h. er ist abhängig davon, inwieweit wir uns einander mitteilen können und das von uns

---

<sup>1083</sup> Arendt: WP, S. 98.

<sup>1084</sup> Arendt: WP, S. 97.

<sup>1085</sup> Arendt: U, S. 97.

<sup>1086</sup> Arendt: U, S. 97.

<sup>1087</sup> Arendt: LG I, S. 59.

<sup>1088</sup> Arendt: U, S. 91.

Unterschiedene verstehen lernen – im gemeinsamen Austausch und in der Entscheidung darüber, wie die Welt, die wir mit anderen teilen, weiterhin aussehen soll, was wir in ihr bewahren und was wir an ihr verändern wollen. „Wenn man urteilt“, so Arendt, „urteilt man als Mitglied einer Gemeinschaft.“<sup>1089</sup> Denn beurteilen, kann ich nur das, auf das ich gerichtet und bezogen bin und worauf ich mich *konkret* beziehen kann. Und beziehen kann ich mich nur auf das, was mich umgibt, was mich bewegt und beschäftigt – also auf die Umgebung, in der ich stehe, nicht alleine und nicht außerhalb von ihr, sondern als Teil von ihr, gemeinsam mit anderen. Zu einer *gemeinsamen* Welt gehören insofern *andere*, mit denen ich mich verständigen und in Bezug treten muss, um überhaupt etwas Gemeinsames zu finden. Gemeinsamkeiten ergeben sich aus einer Mitwelt, die im Gegensatz zur reinen Dingwelt oder zur pflanzlichen Umwelt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt. Eine *gemeinsame* Umgebung ist nicht das Resultat einer vorgeschalteten Identität, die unabhängig von den Menschen existiert, die sich sprechend und handelnd auf sie beziehen. Weder liegt sie im Himmel, der sich über mir erstreckt – jenseits aller zwischenmenschlichen Bezüge, immer gleichbleibend; noch erklärt sie sich aus dem Gesetz, das ich in mir finde – mittels einer Vernunftstruktur, die zwar allen Menschen gemeinsam sein mag, dabei aber unabhängig davon bleibt, was um sie herum geschieht. Logische Schlüsse kann ich auch ohne konkrete Erfahrungen ziehen; sie verändern sich nicht durch die Dinge, die mir widerfahren, oder durch die Personen, die mir begegnen. Sie sind selbstevident und daher auch mit sich selbst identisch. Eine Welt aber, die nicht nur von einem Menschen bewohnt wird, sondern von verschiedenen Personen und Ereignissen zeugt, kann sich weder auf die Selbstevidenz noch auf logische Gleichungen verlassen. Als *gleich* kann sie überhaupt nur dort erfahren werden, wo auch andere *da* sind, mit denen man sich *abgleichen* kann. „Die Intersubjektivität der Welt und nicht die Ähnlichkeit der physischen Erscheinung ist es, die die Menschen davon überzeugt, dass sie zur gleichen Art gehören“<sup>1090</sup>, schreibt Arendt.

*Wirklichkeit* wird gemeinsam hervorgebracht – intersubjektiv, performativ, kommunikativ. Sie ergibt sich aus einem gemeinsamen Kontext, über den wir uns verständigen können und durch den wir imstande sind, auch das, was andere sagen, in einen Zusammenhang zu bringen und aus diesem heraus zu begreifen. Wo immer uns dieser Kontext, der uns in eine gemeinsame Welt einfügt, abhanden geht, dort können wir weder eine Verbindung herstellen zu der Welt, die uns umgibt noch die Zusammenhänge innerhalb einer Wirklichkeit erkennen, der auch andere angehören. Dort bleiben wir also bezugslos und auf uns selbst gestellt und

---

<sup>1089</sup> Arendt: U, S. 97.

<sup>1090</sup> Arendt: LG I, S. 59.

verlieren den Faden zu jener Welt, die sich erst aus dem Zusammenspiel der Vielen ergibt. Der Faden, der mich an einer gemeinsamen Welt teilhaben lässt und mich aus der Isolation meiner eigenen Gedanken- und Gefühlswelt holt, bildet sich durch die Fähigkeit, auch das andere zu sehen und verstehen zu lernen. „Wir sind Zeitgenossen nur in so weit, wie unser Verstehen reicht“<sup>1091</sup>, schreibt Arendt. Aber das, was sich in der Welt und insofern außerhalb unserer eigenen Gedanken und Gefühle kundtut, kann erst dadurch verstanden werden, als wir darüber sprechen können, d.h. als wir es in einen sprachlichen Kontext betten, der sinnvoll und darum eben auch anderen verständlich wird. Dieser gemeinsame Kontext entsteht innerhalb einer Wirklichkeit, die sich nach Arendt zwar jedem anders eröffnet, die aber trotz aller Unterschiede zwischen den Teilnehmenden und ihren verschiedenen Stellungen in der Welt den Charakter von *Gleichheit* – oder vom subjektiven Standpunkt der modernen Philosophie aus gesprochen, von *Objektivität* – trägt.<sup>1092</sup> Denn trotz aller Verschiedenheit ist die Welt, in der wir leben, eine *Menschenwelt*, d.h. eine Welt, die durch menschliches Zutun vermittelt und geprägt wird und die überhaupt nur dadurch erfahren und verstanden werden kann, weil „du und ich beide Menschen sind“<sup>1093</sup>; weil das, was sich innerhalb der Welt ereignet, von menschlichen Wesen erfasst werden will, und weil hinter dem Bedürfnis, die Welt zu erfassen und *sinnhaft* zu machen, ein spezifisch *menschliches* Interesse steht. Was es zu verstehen gilt, kann sich also nur innerhalb der Öffentlichkeit kundtun. Es kann nur gesehen und gehört werden in einem Erscheinungsraum, an dem viele partizipieren und ihre unterschiedlichen Meinungen, Positionen und Ansichten zum Ausdruck bringen. Gerade dieses Neue und Andersartige ist es, das nach Baberowski die eigentliche Antriebskraft für unser Verstehen und Verstehen-Wollen bildet. So haben wir immer dort, wo wir dem Neuen begegnen, auch die Möglichkeit, uns das Fremde zu erschließen und vertraut zu machen – durch die *erweiterte Denkungsart*, die unsere hermeneutischen wie phänomenologischen Fähigkeiten miteinander verbindet. Verbunden (d.h. synthetisch vermittelt) werden sie letztlich durch unser Denkvermögen – durch ein Denken, das sich aus den „subjektiven Privatbedingungen“<sup>1094</sup> löst und sich für die Welt öffnet. Denn auch die Welt unserer geistigen Unternehmungen ist ja, wie Arendt Kant zitiert, „nicht dazu gemacht, dass sie sich isoliere, sondern in Gemeinschaft setze“<sup>1095</sup>. Gemeinschaft bedeutet aber auch: Gemeinschaft mit anderen, die sich andere Vorstellungen machen, andere Gedanken haben und andere

---

<sup>1091</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 127.

<sup>1092</sup> Vgl. Arendt: S, S. 47.

<sup>1093</sup> Arendt: S, S. 48.

<sup>1094</sup> Kant: KU, B 157/ A 155.

<sup>1095</sup> Zit. Nach: Arendt: LG I, S. 104.

Phänomene in den Blick nehmen. Wo immer also das Denken bereit ist, sich in Gemeinschaft mit anderen zu setzen, dort kann es sich um andere Sichtweisen und Perspektiven erweitern und bereichern. Und wo es imstande ist, sich auf das *Andere* einzulassen, dort kann es über sich *selbst* hinausdenken und sich erneuern. Im Bereich des Öffentlichen geht es vor allem darum, „die Dinge nicht nur aus der eigenen, sondern aus der Perspektive aller anderen, die ebenfalls präsent sind, zu sehen“<sup>1096</sup>, und jenes Vermögen zu entwickeln, das uns „im öffentlich-politischen Raum, in der gemeinsamen Welt zu orientieren“<sup>1097</sup> hilft. Ein solches Denken und Urteilen ist nach Arendt auch dann politisch, wenn es „von Dingen handelt, die mit Politik nichts zu tun haben“; denn sie bestätigen „immer jene Kantische ‚erweiterte Denkungsart‘, welche die politische par excellence ist.“<sup>1098</sup>

---

<sup>1096</sup> Arendt: VZ, Die Krise in der Erziehung, S. 299.

<sup>1097</sup> Arendt: VZ, Die Krise in der Erziehung, S. 299.

<sup>1098</sup> Arendt: MZ, Laudatio auf Karl Jaspers, S. 98 ff.

### 3.2 Das kritische Vermögen

„Viel verlässlicher werden die Zweifler und Skeptiker sein, nicht etwa, weil Skeptizismus gut und Zweifel heilsam ist, sondern weil diese Menschen es gewohnt sind, Dinge zu überprüfen und sich ihre eigene Meinung zu bilden.“<sup>1099</sup>

Hannah Arendt

In seiner Schrift *Was ist Kritik?*, die sich nicht nur dem Titel nach an Kants Unternehmen der Kritik anlehnt, stellt Foucault fest, dass Kritik vor allem in der Kunst bestehe, nicht dermaßen regiert zu werden.<sup>1100</sup> Und er folgert daraus, dass die Frage nach dem, was Kritik sei, man könnte auch kantisch sagen, *die Beantwortung der Frage: Was ist Kritik?*, bereits den entschiedenen Willen impliziere, nicht regiert zu werden<sup>1101</sup> – zumindest nicht *dermaßen* und d.h. nicht mit solcher Selbstverständlichkeit und nicht um jeden Preis.

So steht also auf der einen Seite der Anspruch der Regierenden, ihre Macht zu sichern und auszubauen, und auf der anderen Seite das Bestreben der Regierten, dieser Macht zu misstrauen und sie zu begrenzen, d.h. sich ihr *kritisch* gegenüberzustellen. Damit entsteht und erhält sich die Kritik nicht aus sich selbst heraus; sie hat, wie Kant sagt, „eigentlich kein Gebiet [...] weil sie keine Doktrin ist“ und insofern erstreckt sich ihr Feld nur „auf alle Anmaßungen derselben, um sie in die Grenzen ihrer Rechtmäßigkeit zu setzen.“<sup>1102</sup> So gesehen ist das kritische Unternehmen zunächst einmal ein negatives Geschäft: es richtet sich gegen etwas, was es einzuschränken, zu mäßigen, zu beschneiden gilt. Nach Foucault existiert die Kritik schließlich nur im Verhältnis zu etwas anderem als sie selbst<sup>1103</sup> – sie ist die Gegenwehr zu dem, was bereits da ist und das sich, indem es sich durch sein Dasein bereits legitimiert sieht und nicht mehr rechtfertigen muss, anmaßend verhält; sie ist der Kontrapunkt, der das Anmaßende auf sein Maß zu bringen sucht, zugleich aber dieses Maß (die Grenze, die nicht überschritten werden darf) zuallererst aufzeigt. Kritik ist also „eine bestimmte Art zu denken, zu sagen, zu handeln auch, ein bestimmtes Verhältnis zu dem, was existiert, zu dem, was man weiß, zu dem, was man macht, ein Verhältnis zur Gesellschaft, zur

---

<sup>1099</sup> Arendt: IPA, S. 35.

<sup>1100</sup> Vgl. Foucault: *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, S. 12.

<sup>1101</sup> Foucault: *Was ist Kritik?*, a.a.O., S. 41.

<sup>1102</sup> Kant: KU, Einleitung, B XXI / A XXI.

<sup>1103</sup> Vgl. Foucault: *Was ist Kritik?*, a.a.O., S. 8.

Kultur, ein Verhältnis zu den anderen auch<sup>1104</sup>, schreibt Foucault. Was Kritik ist, bleibt vage, steht unbestimmt, schwebt im Grenzbereich, zieht selbst Grenzen, entwickelt sich weiter, setzt sich anders fort, bleibt ein Vermögen zwischen Theorie und Praxis, scheint beide Seiten zu bedienen, sich auf beide Seiten zu stellen und sie zugleich einzuschränken und zu limitieren.

Seinen vorläufigen historischen Höhepunkt erreichte das *kritische Unternehmen* im Zeitalter der Aufklärung, mit ihren berühmten Forderungen nach politischer Freiheit, rechtlicher Gleichheit und bürgerlicher Emanzipation auf Basis individueller Selbstbestimmung und Mündigkeit. Diese Forderungen orientierten sich an den modernen (Natur-)Wissenschaften und am Naturrecht; sie gingen einher mit dem Anspruch auf politische Grundrechte und Grundfreiheiten; sie speisten sich aus dem Ideal der Bildung, Erziehung und Moral; sie führten ihren Kampf gegen den kirchlichen Dogmatismus und die religiöse Intoleranz; sie gipfelten nicht zuletzt im hoffnungsvollen Glauben an den Fortschritt der Menschheit und die Vervollkommnung des Einzelnen innerhalb eines größeren Ganzen. Aufklärung war ein Unternehmen der Entmystifizierung, richtete ihre Waffe gegen den Aberglauben, schärfte ihre Munition gegenüber Verblendung und Blendwerk. Inwieweit diese Bewegung ihren eigenen Ansprüchen gerecht werden konnte und die Welt tatsächlich vom Mythos befreit hat oder nicht alsbald selbst zum Mythos geworden ist, soll hier nicht erörtert werden.<sup>1105</sup> Wichtig ist nur festzuhalten, dass die Männer (und vereinzelt bereits die Frauen) der Aufklärung damals einen wirkungsmächtigen Kontrahenten hatten, demgegenüber sie ihre Forderungen behaupten und schärfen konnten: nämlich die Kirche. Die Kirche stand für all das, was die Aufklärer ablehnten. Sie stand für das Dogma, nicht für die Kritik an ihm. Sie hielt einen Wahrheitsanspruch aufrecht, der jahrhundertlang auf Vertrauen und Glauben basierte, nicht auf wissenschaftlichen Beweisen und rationalen Begründungslinien.<sup>1106</sup> Sie verlangte Gehorsam und Gefolgschaft, nicht Skepsis und Zweifel. Muss die Wahrheit nicht hinterfragt werden, kann sie auch nicht widerlegt werden. Dann steht sie sicher und stabil, zeigt keine Bruchlinien auf und zieht auch keine Frakturen nach sich. Kritik – als Unternehmen von Grenzziehungen<sup>1107</sup> – kann aber nur dort anheben, wo Brüche sichtbar werden. Wo die

---

<sup>1104</sup> Foucault: Was ist Kritik?, a.a.O., S. 8.

<sup>1105</sup> Einen wichtigen Beitrag leistete hierzu die *Kritische Theorie*, die das dialektische Unterfangen der Aufklärung aufzeigte. Prägnant herausgearbeitet und dargelegt haben dies Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in ihrem gleichnamigen Hauptwerk *Dialektik der Aufklärung* (1944), Frankfurt/ M., 16. Aufl., 2006.

<sup>1106</sup> Die Gottesbeweise, wie sie bereits in der Scholastik und frühen Neuzeit unternommen wurden, näherten sich dem modernen Wissenschaftsparadigma zwar an, waren jedoch gerade in ihrer rationalen Begründungskraft begrenzt. Das wurde nicht zuletzt durch Kant deutlich.

<sup>1107</sup> Vgl. Kant: KrV, Vorrede: „Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern des Vernunftvermögens überhaupt [...] als des Umfangs und der Grenzen derselben...“, A XI, XII.

Wahrheit hingegen zum Dogma wird, dort herrscht sie schrankenlos. So konnte die Wahrheit der Kirche über Jahrhunderte hindurch ohne eine solche Begrenzung auskommen. Legitimität verlieh ihr die Tradition, die ihrerseits auf der Religion gründete und eine *natürliche* Autorität hatte. Ausgehend von diesem Paradigma sieht Foucault den Beginn des Kampfes – des Kampfes zwischen den Regierungskünsten, ihrer epistemischen Grundlagen und ihrer Akzeptabilitätsbedingungen, welche in der Folge immer weitere Bereiche der Gesellschaft erfassten und dadurch immer kleinteiliger und mikrozentrischer wurden – bereits im 15. und 16. Jahrhundert entstehen. Hier verliert die geistliche Herrschaft bereits ihren Absolutheitsanspruch und damit ihre zentrale Stellung. Hier beginnt der Kampf zwischen weltlicher und geistlicher Macht, damit auch zwischen den verschiedenen *Techniken* der Macht und den Praktiken ihrer Etablierung. Vorher hatte die Kirche noch Welt und Geist vereint, damit auch Politik und Glaube verbunden. Sie hielt das Leben des Einzelnen wie das der Gesellschaft fest umschlossen. Fortan driften die Bereiche auseinander, anfangs noch sehr zaghaft und vereinzelt, später immer deutlicher und umfassender. Damit beginnt das Zeitalter der Kritik.

Für Foucault ist Kritik bzw. das Vermögen der Kritik jedoch kein Projekt, das es zu vollbringen und zum Abschluss zu bringen gilt, sondern vielmehr eine Haltung, die immer wieder neu erlangt und bekräftigt werden muss. Die kritische Haltung begreift sich dann als „Gegenstück zu den Regierungskünsten“, bleibt dabei „gleichzeitig ihre Partnerin und Widersacherin, als Weise ihnen zu misstrauen, sie abzulehnen, sie zu begrenzen, sie auf ihr Maß zurückzuführen, sie zu transformieren...“<sup>1108</sup> Eine solche Haltung aber – und darin liegt ihre Stärke und ihre Zugkraft – beschränkt sich nicht nur auf das Phänomen politischer Regierungskunst und ihren verschiedenen Praktiken; sie wird nicht nur dort relevant, wo die einen herrschen und die anderen beherrscht werden und die einen befehlen, um sich andere Untertan zu machen. Vielmehr richtet sie sich an jede Art von Autorität, die nach Gehorsam verlangt. Sie umfasst die Bereiche der Technik, der Wissenschaft, der Ökonomie, der Polizei, des Rechts, der Pädagogik, des Glaubens, der Religion. Sie durchzieht alle Ebenen – seien sie metaphysischer, gesellschaftlicher oder ideologischer Art. Häufig sind die Grenzen zwischen ihnen fließend und ihre Grundlagen verzweigen und verdichten sich, je tiefer man gräbt und ihnen nachgeht. Gleichwohl tragen diese verschiedene Formen der Macht verschiedene Funktionsweisen und bedienen sich verschiedener Mechanismen, mit denen sie ihre Vormachtstellung jeweils sichern, ausbauen und intensivieren können. Sie erfordern insofern

---

<sup>1108</sup> Foucault: Was ist Kritik?, a.a.O., S. 12.



auch verschiedene Weisen ihrer Begrenzung und Bescheidung, ihrer Hinterfragung und Verschiebung, ihrer Verweigerung und Entsagung. Sie verlangen unterschiedliche Arten von *Kritik*.

„Nicht regiert werden wollen“, so Foucault, „heißt schließlich auch: nicht als wahr annehmen, was eine Autorität als wahr ansagt, oder jedenfalls nicht etwas als wahr annehmen, weil eine Autorität es als wahr vorschreibt.“<sup>1109</sup> Die kritische Haltung wird damit zum Ausdruck eines individuellen wie kollektiven Protestes: sie wird zur Auflehnung gegen den Zustand der *Unmündigkeit*. Sie erhebt sich gegen eine Autorität, die die Menschen am *Gängelwagen* führt und in einem unmündigen, damit auch unwürdigen, Zustand hält. Die kritische Haltung knüpft an das an – und bleibt in der Folge auf das bezogen –, was Kant in seiner berühmten Schrift von 1783 ‚Was ist Aufklärung?‘ formuliert: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sicher seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen.“<sup>1110</sup>

Kants Appell steht im Zentrum nicht nur der Aufklärung und ihres Zeitalters, sondern jeder emanzipativen und kritischen Haltung, die sich aus den Fesseln ihrer eigenen Unmündigkeit befreit. Sie wird zur Grundhaltung des modernen Menschen.

Wo hingegen noch die Autorität die Oberaufsicht hat, dort muss auch sie entscheiden. Unter ihrer Ägide können die Menschen gerade nicht reif und mündig werden, sofern sie nicht lernen, ein eigenes Urteil zu fällen, für das sie selbst die Verantwortung tragen.

Dann bleibt es der Autorität vorbehalten, zu sagen, was zu tun und zu unterlassen ist, was richtig und falsch, gut und schlecht ist. Gerade aber die autonome Unterscheidungsfähigkeit ist Grundlage des kritischen Vermögens. Die kritische Sichtung dessen, was gegeben ist, und die Überprüfung dessen, was als gegeben hingenommen wird, geht einher mit einem kritischen Urteilsvermögen. Dieses Vermögen obliegt jedem Einzelnen, sofern er ein denkendes Wesen ist, was zunächst einmal jedem zuerkannt werden muss. Die Fähigkeit zu denken und zu urteilen und der Wirklichkeit gegenüber eine kritische Haltung einzunehmen, kann von keiner Zentralinstanz übernommen oder vorweggenommen werden. Denn wo das Vermögen zu denken jedem Menschen zugesprochen wird, dort kann es auch nicht, zumindest nicht aus diesem Selbstverständnis heraus, zentral verwaltet werden. Und wo das

---

<sup>1109</sup> Foucault: Was ist Kritik?, a.a.O., S. 14.

<sup>1110</sup> Kant: WA, A 481, 482.

Vermögen zu handeln nur den Vielen obliegen kann<sup>1111</sup>, dort kann es nicht einer Zentralinstanz überlassen werden, die dafür zulässigen Urteils- und Entscheidungskriterien aufzustellen. Denn wer sollte wiederum über die Zentralinstanz richten, wenn sie irrt? Und wer sollte beschließen, dass sie sich irrt? Und wer schließlich könnte sie kontrollieren, damit sie nicht in die Irre geht? Hierzu müsste die Zentralinstanz einer weiteren Instanz unterstehen – einer Autorität, die jede weltliche Autorität übersteigt und deren Macht noch zentralisierter ist als die Macht der Zentralinstanz. Eine solche Autoritäts-Autorität konnte ehemals noch durch den Glauben – an Gott, die Religion, die Tradition – gefestigt werden. Wo aber der Faden der Tradition einmal gerissen ist und das Gebäude entschert hat, dort verliert auch die traditionelle Grundlage ihren Boden.

In der kantischen Frage, was Aufklärung sei und was demnach Kritik bedeute, geht es also nicht allein um die Selbstbefreiung der Vernunft und auch nicht nur um die Entzifferung von Machtmechanismen – seien sie staatlicher, ökonomischer, religiöser oder juridischer Art. Der Appell richtet sich vor allem an den *Mut* und die Entschlossenheit jedes Einzelnen, sich dem entgegenzustellen, was ihm die eigene kritische Haltung verweigert. Der Appell ist zugleich ein Aufruf zum Erwachen. Er ist ein Weckruf aus dem individuellen wie kollektiven Schlummer, in den die Menschen fallen, wann immer sie nicht mehr selbst denken und urteilen, sondern sich leiten und verleiten, anführen und verführen lassen – von Meinungen, Lehren und Werten, die ungeprüft und uneingeschränkt akzeptiert werden. Ein solcher Zustand allgemeiner *Gedankenlosigkeit* bleibt dabei nicht nur für das eigene Selbst folgenreich, sofern es dem Menschen seine Grundlage entzieht – nämlich der Fähigkeit zu denken und „alles zu untersuchen, was sich begibt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt“<sup>1112</sup>. Folgenreich bleibt es auch für den Raum des Politischen, sofern sich die Auswirkungen des Nicht-Denkens in ihm noch deutlicher abzeichnen. Indem es nämlich „die Leute gegen die Gefahren der kritischen Überprüfung abschirmt“, so Arendt, „lehrt es sie, an dem festzuhalten, was immer die vorgeschriebenen Verhaltensregeln zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft sein mögen. Woran sich die Menschen dann gewöhnen, ist nicht so sehr der Inhalt der Regeln, deren genaue Überprüfung sie immer

---

<sup>1111</sup> Sofern das politische Handeln in einer Welt, die nicht nur von einem Menschen oder einem zusammengeschmolzenen Gesellschaftskörper bewohnt wird, kann sie sich nur innerhalb der Vielen vollziehen. Das Handeln ist insofern nicht gleichzusetzen mit der Technik des Verwaltens. Diese hat sich nach Foucault im Verwaltungsstaat des 15. und 16. Jahrhunderts herausgebildet und entwickelte eine Praxis der *Gouvernementalität*, welche durch ihre subtile und umfassende *Disziplinarmacht* zum Sicherheitsdispositiv der Moderne avancierte. Ausgearbeitet hat dies Foucault in seiner Schrift „Überwachen und Strafen“ auf sehr eindrückliche Weise. Vgl. Überwachen und Strafen, in: Michel Foucault. Die Hauptwerke, 3. Aufl. Frankfurt/M. 2013, S. 701-1019.

<sup>1112</sup> Arendt: LG I, S. 15.

in Verwirrung bringen würde, als der Besitz von Regeln, unter denen das Besondere subsumiert werden kann.“<sup>1113</sup>

Der Schlummer, der wo immer er sich öffentlich bemerkbar macht und zu einem Kollektivphänomen wird – beispielsweise innerhalb eines bestimmten Weltbildes, das den gesellschaftlichen Ton vorgibt; innerhalb einer Doktrin, die das Verhalten der Menschen reglementiert und ihr Handeln leitet; innerhalb eines Wertekanons, das die Unterscheidungen bereits vorwegnimmt und damit das eigene Urteilen überflüssig macht; innerhalb eines Regelwerkes, unter das sich die Menschen blind fügen, weil es sie von der Last der eigenen Verantwortung befreit – ist dann nicht mehr nur ein Problem individueller Unmündigkeit oder einzelner Vernunftloser. Vielmehr wird der Zustand, der alle geistigen Fähigkeiten zu deaktivieren und alle kritischen Kompetenzen außer Kraft zu setzen scheint, zu einer *politischen* Frage. Er wird zu einer *Haltung*, die die Gesellschaft als Ganzes betrifft, weil sie sich nicht nur auf das eigene Selbst bezieht – als die Unfähigkeit, selbst zu denken und zu urteilen –, sondern sich auch im Handeln, d.h. in einer Welt, die wir mit anderen teilen und gemeinsam bewohnen, bemerkbar macht. So kann Kant im Umkehrschluss sagen: Wo der „Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt“ ist, dort „wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieser der Freiheit zu handeln nach und nach fähiger wird), und endlich auch sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es ihr selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäß zu behandeln.“<sup>1114</sup> Wo hingegen nicht mehr frei gedacht und geurteilt wird und wo das Vermögen der Kritik einschläft, dort geht auch die *Freiheit zu handeln* verloren. Denn das Handeln steht und fällt zusammen mit der Fähigkeit, Neues zu beginnen und eine Reihe von selbst anzufangen. Diese Fähigkeit wiederum korrespondiert mit der menschlichen Kraft, Initiativen zu ergreifen und etwas spontan und ohne Vorgabe hervorzubringen, d.h. Neues anzufangen. Das Vermögen der Spontaneität bleibt für alle Tätigkeiten relevant, bei denen es darum geht, das eigene Person-sein, unabhängig von allen objektiven Kriterien und äußeren Faktoren, in die Welt einzubringen. Es bezieht sich auf das *Denken*, welches in der Maxime der Aufklärung zum Anspruch des *Selbstdenkens* und zum Gebrauch des *eigenen Verstandes* führte<sup>1115</sup>; auf das *Urteilen*, als Maxime der *kritischen Sichtung* und eigenen *Unterscheidungsfähigkeit*, jenseits der bloßen Subsumtion unter bereits Bestehendes und Vorgegebenes; und auf das *Handeln*, als Maxime des *Neubeginnens* und *Anfangen-Könnens*.

---

<sup>1113</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 145.

<sup>1114</sup> Kant: WA, A 494.

<sup>1115</sup> Vgl. hierzu auch Kant: WDO, A 330.

Wo das Vermögen der Spontaneität hingegen versickert, dort verkümmert auch das Moment der kritischen Unterbrechung alles Gegebenen. Der Einzelne wird hier mehr und mehr zu einem Rädchen im Getriebe, bleibt Teil eines Systems, das er blind bedient, fungiert als Handlanger von Abläufen, die er in gewohnter Routine verrichtet.

Wo die Menschen also darauf Verzicht tun, sich ihres *Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen*, dort verzichten sie auch auf die Möglichkeit, aus der Masse hervorzutreten und sich in ihrer Individualität, Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit zu zeigen. Dort denken sie nicht mehr selbst nach, urteilen nicht mehr gemäß ihrer eigenen Unterscheidungskraft, handeln nicht mehr aus freien Stücken heraus. Stattdessen geben sie sich einer Autorität anheim – der des Systems, des Erfolgs, der Geschichte, der gesellschaftlichen Akzeptanz. „Wenn dann jemand auftritt“, so Arendt, „der aus welchen Gründen und zu welchen Zwecken auch immer die alten ‚Werte‘ oder Tugenden abschaffen will, so wird ihm das nur allzu leicht gemacht, vorausgesetzt, er bietet einen neuen Kodex an, und um diesen durchzusetzen, wird er keine Gewalt und keine Überzeugungskraft – keinen Beweis, dass die neuen Werte besser als die alten sind – benötigen.“<sup>1116</sup> Wo Inhalte nicht eigenständig überprüft werden und wo die etablierten Meinungen nicht gelegentlich infrage gestellt und – wenn nötig – negiert werden, dort können sie auch nicht ernsthaft bekräftigt oder abgelehnt werden. Dort werden sie dann zu jenen sterilen Regelwerken, deren bloße Verfügbarkeit schon ausreicht, um sich in der Welt zurechtzufinden und sich mit ihren Gepflogenheiten zu arrangieren. Woran sich die Menschen dann also gewöhnen, ist weniger der Inhalt der Meinung oder das, was sie impliziert, als vielmehr die Tatsache, dass es etwas gibt, an das sie sich halten und dem gemäß sie sich verhalten können. Sie gewöhnen sich also an jenes feste Geländer, das ihnen einen schützenden Rahmen und einen sicheren Halt bietet – gerade dort, wo die übergeordneten Instanzen zusammenbrechen und der Kodex des richtigen Betragens nicht mehr *vorgegeben* ist. „Unser Jahrhundert“, hält Arendt fest, „hat dafür einschlägige Erfahrung geboten: Wie leicht war es doch für die totalitären Herrscher, grundlegende Gebote der westlichen Moral umzukehren – das ‚Du sollst nicht töten‘ im Falle von Hitlers Deutschland, das ‚du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten‘ im Falle von Stalins Russland!“<sup>1117</sup>

Wo man sich auf gängige Meinungen und etablierte Lehren verlässt, ohne sie je selbst beurteilt und infrage gestellt zu haben, dort ist man von der Einsicht derjenigen abhängig, die sie kontrollieren. Dies ist ein ebenso bequemes wie gefährliches Unterfangen. Denn man wird

---

<sup>1116</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 145.

<sup>1117</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 145.

mittragen müssen, was immer die Autorität gerade vorschreibt – und sei es auch die Umkehrung jener Werte und Überzeugungen, von denen man bislang noch überzeugt war. Hingegen: Wo das Denken mit seiner subversiven Kraft das Vermögen der Kritik in Gang setzt, dort wirkt sich sein kritisches Unternehmen nicht nur auf das Erkenntnisvermögen und die kognitiven Grundlagen aus. Seine Grenzziehungen machen sich auch dort bemerkbar, wo wir normalerweise viel zu beschäftigt sind, um nachdenken zu können – in der Welt der Praxis, wo wir uns jener Grundlagen bedienen, die „letzten Endes vom Leben des Geistes“<sup>1118</sup> abhängen. Dieser Bereich muss ebenso wie unser Erkenntnisapparat der Kontrolle und Überprüfung unterzogen werden, damit er nicht, wie Kant sagt, „zu Grundsätzen [...] Zuflucht“ nimmt, „die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten“ und damit Gefahr läuft, sich „in Dunkelheit und Widersprüche“<sup>1119</sup> zu verstricken. Dunkel und widersprüchlich bleibt dieser Raum jedoch nur solange, als er sich im Schlaf der Gedanken- und Kritiklosigkeit hält und wo seine „freie und öffentliche Prüfung“<sup>1120</sup> nicht mehr gewährleistet wird. Dort muss er sich auf jene Bedingungen stützen, die sich scheinbar mühelos akzeptieren lassen, die keiner Kritik ausgesetzt sind und insofern auch nicht auf ihr Maß zurückgeführt werden können.

Das Vermögen der *Kritik* bleibt damit eine *Haltung*, die sich in öffentlicher Praxis bestätigt: sie bringt all jene Grundsätze und Prämissen zum Vorschein, die scheinbar so gesichert und gefestigt stehen, bis sie vom *Zugwind des Denkens* erfasst werden. Dieser Zugwind, der mit dem kritischen Vermögen zusammenfällt, macht weder vor den Tätigkeiten, die gemäß dieser Grundsätze vollzogen werden, noch vor den Urteilen, die sich an diesen Grundsätzen orientieren, halt. „In diesen Augenblicken“, so Arendt, „hört das Denken auf, in politischen Angelegenheiten eine marginale Sache zu sein. Wenn jeder nicht-denkend hinweggefegt wird von dem, was alle anderen tun und glauben, werden diejenigen, die denken, aus dem Versteck herausgezogen, weil ihre Weigerung, sich allen anzuschließen, auffällt und deshalb zu einer Art Tat wird.“<sup>1121</sup> Das kritische Vermögen mag bedrohlich sein für alles, was nach Dauer und Haltbarkeit strebt – für alle Meinungen, Werte, Doktrinen und Geländer; und es mag sich zersetzend auswirken auf all das, was sich aus der Dauer Stabilität verleiht und durch seine blinde Akzeptanz Legitimität verschafft. Aber es hat „eine befreiende Wirkung für ein anderes menschliches Vermögen“, wie Arendt festhält, und das ist „das Vermögen der

---

<sup>1118</sup> Arendt: LG I, S. 77.

<sup>1119</sup> Kant: KrV, Vorrede, A VII, VIII, IX.

<sup>1120</sup> Kant: KrV, Vorrede, A XI, XII.

<sup>1121</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 154.

Urteilkraft, das man mit einer gewissen Berechtigung als das politischste unter den geistigen Vermögen des Menschen bezeichnen darf<sup>1122</sup>.

---

<sup>1122</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 154 ff.

### 3.3 Urteilskraft als politischstes geistiges Vermögen

„Jeder geistige Akt“, so Arendt, „beruht darauf, dass sich der Geist etwas vergegenwärtigen kann, was den Sinnen nicht gegenwärtig ist.“<sup>1123</sup> Hierzu muss der Geist sich von der sinnlichen Gegenwart der Welt zurückziehen und von den konkreten Erscheinungen Abstand nehmen. Sofern das Denken mit Gegenständen befasst ist, die den Sinnen nicht unmittelbar gegeben sind, „tendiert [es] zur Verallgemeinerung“<sup>1124</sup>, wie Arendt festhält, und fällt gerade in seiner Abstraktheit und Gegenstandslosigkeit ins Grundsätzliche. Wo sich der Blick vom Einzelphänomen wegbewegt und aufs Allgemeine richtet, findet er auch jene Begrifflichkeiten und Schemata, die ihm einen festen Rahmen geben. Und der geistige Rahmen bedient jene Grundsätze, unter die sich das Einzelne und Besondere schließlich fassen und bündeln lässt.

Solch ein Fassungsvermögen steht der politisch Urteilenden nicht ohne Weiteres zur Verfügung: denn das Gebiet der *Politik* ist die Sphäre des Handelns und aktiven Tuns, des Veränderbaren und Unvorhersehbaren, des Pluralen und Kontingenten. Politik ereignet sich in einem Raum, in dem verschiedene Akteure zusammenlaufen und in immer wieder neuen Konstellationen miteinander interagieren müssen, unterschiedliche Meinungen und Perspektiven in Verhältnis zueinander bringen und innerhalb neuer Kontexte zur Diskussion stellen. Politische Prozesse sind nie abgeschlossen; sie verlangen ständig neue Entscheidungen und veränderte Einschätzungen. Insofern kann der Mensch aus dem Bereich der Politik, dem er als Handelnder selbst angehört, nicht einfach heraustreten wie der Denkende, der sich zurückzieht, um die Dinge unbehelligt von allen äußeren Geschehnissen aus der ihm zustehenden Distanz zu betrachten. Im Politischen bleibt er selbst eingebunden und ist Teil des Geschehens, dessen Verlauf er weder eindeutig voraussagen noch alleine steuern kann. Politische Prozesse bleiben stets vage und unzuverlässig, weil sich der Gegenstand ständig ändern kann. Wo immer Menschen also *öffentlich* beteiligt sind, befinden sie sich in einem Bereich, in dem agiert und interagiert wird und dem als Zeitform nur die Gegenwart zukommt – ein flüchtiges Intervall, mit widersprüchlichen Erscheinungen und unerwarteten Ergebnissen.

Sofern aber Menschen nicht zur gleichen Zeit denken *und* handeln können und nicht dort betrachten können, wo sie noch aktiv eingebunden sind, wird man stets geneigt sein, sie auf die eine oder andere Seite zu stellen, d.h. sie entweder als handelnde oder als denkende

---

<sup>1123</sup> Arendt: LG I, S. 81.

<sup>1124</sup> Arendt: LG I, S. 81.

Wesen zu definieren und hieraus entsprechende Schlüsse zu ziehen. Löst man sich hingegen von einer solchen Priorisierung, dann gilt es, beide Bereiche zueinander in Verhältnis zu setzen. Denn alles Nachdenken und Reflektieren kann sinnvoll nur dort sein, wo es aus dem Boden der Wirklichkeit erwächst und aus den lebendigen Erfahrungen entsteht, die jeder geistigen Verarbeitung zugrunde liegen. Zeitlich gesehen behält das Politische also den Vorsprung. Aber dieser Vorsprung wäre unnütz, wenn er sich nicht entsprechend bearbeiten und fruchtbar machen ließe. Hier nun rückt der Mensch als denkendes Wesen in den Mittelpunkt. Nicht, weil er sich ins Allgemeine flüchten und aus dem konkreten Geschehen ein überzeitliches Faktum konstruieren kann, das zur Grundlage des Menschseins schlechthin wird. Das wäre schon deshalb unsinnig, als sowohl die zeitlichen Umstände wie auch die Handelnden immer wieder andere sind und keine allgemeinen Erklärungen liefern, die zu allen Zeiten dieselbe Gültigkeit hätten. Verarbeiten und verändern kann der Mensch nur seine *eigene* Zeit und diese auch nur aus dem Konkretesten heraus. Wenn aber das Denken, wie Arendt einräumt, das Leben begleitet und die entmaterialisierte Quintessenz des Lebendigseins ist<sup>1125</sup>, dann wird es vor allem dort produktiv bleiben und entscheidende Impulse geben können, wo es sich der Wirklichkeit zuwendet, wo es sich in den Fluss des Veränderbaren und Kontingenten begibt und immer wieder von Neuem beginnt: aufmerksam, wach und am konkreten Geschehen orientiert. Wodurch aber hält sich das Denken wach und lebendig? Und was ließe sich mit seiner Wachheit anfangen, wo es nach Heidegger doch zu keinem Wissen wie die Wissenschaften führt und auch keine unmittelbaren Kräfte zum Handeln verleiht?<sup>1126</sup>

Anders als das wissenschaftliche Wissen, das nach strengen Gesetzmäßigkeiten verfährt, Beweisbarkeit und Allgemeingültigkeit verlangt und seine Ergebnisse entweder an praktischen Zwecken dingfest macht oder zum Mittel bestimmter Zwecke einsetzt, verfügt das Denken über keine dieser Kriterien. Denn es verfährt weder anleitungsorientiert genug, um als direktes Mittel für die Praxis zu taugen, noch kann es zwingend allgemeingültig sein, da ihm hierfür die beweisbaren Mittel fehlen. „Erwartet man“, wie Arendt schreibt, „vom Denken Wahrheit [bzw. *Richtigkeit*; L.S.], so zeigt das, dass das Bedürfnis zum Denken mit dem Erkenntnisdrang verwechselt wird.“<sup>1127</sup> Anders als die wissenschaftliche Erkenntnis bringt das Denken keine fertigen Theorien oder bindenden Lehren hervor, sondern löst sie zunächst einmal auf. Es ist insofern immer negativ, wo es kritisch verfährt und es muss

---

<sup>1125</sup> Arendt: LG I, S. 190.

<sup>1126</sup> Vgl. Heidegger: Was heisst Denken?, a.a.O., S. 161.

<sup>1127</sup> Arendt: LG I, S. 70.



überall dort kritisch verfahren, wo es anfängt, die Dinge zu durchdenken und sie auf ihren eigentlichen Gehalt hin zu befragen. Aber gerade diese ursächliche Aufgabe des Denkens, das „reinigende Element im Denken“, wie Arendt schreibt, das „die verborgenen Bestandteile unerforschter Meinungen, also Werte, Theorien und selbst Überzeugungen, an die Oberfläche befördert und sie dadurch zerstört – ist durch Implikation politisch.“<sup>1128</sup> Denn es entspricht der Fähigkeit, die Dinge nicht einfach blind hinzunehmen und zu akzeptieren – nicht einmal dort, wo sie als unanfechtbare Grundsätze gelten und für schlechthin ausgemacht erklärt werden – sondern sie stets aufs Neue zu prüfen und zu hinterfragen. Insofern ist dieser scheinbar wenig nützlichen und gewinnbringenden Tätigkeit ein Vermögen zu eigen, das gerade für den Raum des Öffentlich-Politischen und seinen praktischen Konnotationen entscheidend bleibt: wenn nämlich „die Grundsätze, nach denen wir handeln, und die Kriterien, nach denen wir urteilen und unser Leben führen, [...] letzten Endes vom Leben des Geistes ab[hängen]“<sup>1129</sup>, dann muss es innerhalb des geistigen Lebens eine Fähigkeit geben, die genau für diese praktischen Kriterien und Prämissen Ausschlag gebend bleibt; die darüber Auskunft gibt, wie wir die Welt *beurteilen* und wie wir uns gemäß diesen Urteilen zu ihr *verhalten*. Das Vermögen, das dazu imstande ist, ist die *Urteilkraft*, „jene geheimnisvolle Fähigkeit des Geistes, die“, wie Arendt festhält, „das Allgemeine, das stets eine geistige Konstruktion ist, und das Besondere, das stets in der Sinneserfahrung gegeben ist, zusammenbringt.“<sup>1130</sup> Denn sie hat die Fähigkeit, „Besonderheiten zu beurteilen, ohne sie unter jene allgemeine Regeln zu subsumieren, die gelehrt und gelernt werden können, bis sie sich zu Gewohnheiten entwickeln, welche von anderen Gewohnheiten und Regeln ersetzt werden können.“<sup>1131</sup> Insofern ist die Urteilkraft das „politischste der geistigen Vermögen“<sup>1132</sup>, weil sie uns einerseits dazu anhält, uns auch in der geistigen Reflexion noch an die Welt und ihre konkreten Gegebenheiten zu halten – an jene Erfahrungswelt, in die wir aktiv eingebunden sind, in der wir agieren, reagieren und interagieren müssen und in der wir Verantwortung für unser eigenes Handeln übernommen müssen; und weil sie uns andererseits dazu auffordert, die Dinge voneinander zu unterscheiden, Einzelnes in den Blick zu nehmen und konkret zu prüfen statt es unter nur unter etwas Allgemeines, Tradiertes oder Altbekanntes zu subsumieren. So kommt Oskar Negt in seiner Arendt-Analyse zu dem Schluss, „dass wirkliches, auf Gemeinwesen bezogenes Handeln lustvoll ist, weil es durch

---

<sup>1128</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 154.

<sup>1129</sup> Arendt: LG I, S. 77.

<sup>1130</sup> Arendt: LG I, S. 75.

<sup>1131</sup> Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 155.

<sup>1132</sup> Arendt: LG I, S. 191.

Einbildungskraft, durch Phantasie die getrennten Vermögen und Gegenstände zum Ausgleich zu bringen vermag“ und damit „die menschlichen Neigungen zu Kooperation und Geselligkeit fördert“. <sup>1133</sup>

Souverän können wir im Umgang mit uns selbst nur dort sein, wo wir den Dingen aufmerksam begegnen, wo wir selbst zu denken anfangen und uns eine eigene Meinung, ein eigenes Urteil, bilden lernen. Souverän können wir im Bereich des Öffentlich-Politischen nur dort sein, wo wir uns zu anderem in Bezug setzen und mit anderen (mit ihren Meinungen, Ansichten, Interessen und Standpunkten) umzugehen lernen. Beide Fähigkeiten gehen einher mit politischer Urteilskraft und wirken sich aus auf den Raum des Öffentlichen. In ihm können wir uns nur insofern bewegen, als wir Teilhabe nicht zum bloßen Sich-Verhalten reduzieren und Pluralität nicht nur als Addition von subjektiven Privatinteressen bzw. als „bloße Summe von Teilmeinungen“ <sup>1134</sup> erfahren. Vielmehr gilt es hier, Interessenvielfalt in Bezug auf etwas Gemeinsames zu entwickeln: auf eine Welt, die zwar nicht mehr durch ein übergeordnetes Ganzes zusammengehalten werden kann; deren politische, ökologische, ökonomische und soziale Zusammenhänge aber gleichwohl bestehen bleiben – über jede einzelne Teilansicht hinaus. „Politik“, schreibt Arendt, „hat es, streng genommen, nicht so sehr mit den Menschen als mit der zwischen ihnen entstehenden und sie überdauernden Welt zu tun.“ <sup>1135</sup> Das Paradoxe daran ist, dass es im Erkennen solcher Zusammenhänge stets auf den Einzelnen ankommt: zwar muss der Einzelne auf eine Welt bezogen bleiben, die ihn überdauert, die vor ihm da war und nach ihm da sein wird, die also die einzelne Existenz übersteigt; und dennoch könnte es ohne einzelne Existenzen keine Welt geben, könnte Wirklichkeit nicht geschaffen, nicht vermittelt, nicht durchdrungen werden. Denn jeder hinterlässt seine Spuren und Fingerabdrücke, markiert seinen Standpunkt, macht die Welt dadurch dichter und umfassender. Wirklichkeit ist eben nicht einfach da und gegeben; sie entsteht aus einer Pluralität von Perspektiven und von Seiten, die öffentlich gezeigt und einander mitgeteilt werden. „Welt“, mit den Worten Arendts, „entsteht nur dadurch, dass es Perspektiven gibt, sie ist nur jeweilig als die so oder anders gesichtete Ordnung von Weltdingen.“ <sup>1136</sup>

Um diese Ordnung von Weltdingen also zu erfassen, um auch andere Sichtweisen und Seiten betrachten und verstehen zu können, bedarf es der *erweiterten Denkungsart* und ihrer

---

<sup>1133</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 344.

<sup>1134</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 344.

<sup>1135</sup> Arendt: WP, S. 105.

<sup>1136</sup> Arendt: WP, S. 105.

Grundlage, der *Einbildungskraft*, als eines Vorstellungsvermögens, das die Grenzziehungen des regelgeleiteten Verstandes immer wieder aufs Neue zu überschreiten vermag.

### 3.3.1 Einbildungskraft I: Die Brücke zwischen Anschauung und Verstand

Zum Urteilen bedarf es nicht nur des Vermögens, die Dinge aus *verschiedenen* Perspektiven zu sehen; es bedarf auch des Vermögens, die Dinge aus der *richtigen* Perspektive zu sehen. Der Urteilende muss die nötige Distanz haben, um das Zu-Beurteilende auch möglichst umfassend und vielseitig betrachten zu können; denn wo der Blick zu nahe am Gegenstand ist, dort wird er partiisch. Er bleibt dann an jener Stelle haften, auf die gerade sein Fokus fällt. Gleichzeitig darf er sich aber nicht so weit entfernen, dass ihm das Zu-Beurteilende aus dem Blick gerät, er ins Allgemeine, Abstrakte oder Schwärmerische abdriftet und jeden konkreten Bezug zum Geschehen verliert. Damit eine Angelegenheit angemessen beurteilt werden kann, bedarf es des richtigen Abstandes zu ihr. Der Betrachter muss die passende Entfernung aus Nähe und Distanz gewinnen, um die Angelegenheit bzw. den vorliegenden Gegenstand umfänglich und doch konkret sehen zu können. So führt Kant in der *Kritik der Urteilskraft* im Beispiel über die Pyramiden vor, was es heißt, die richtige Entfernung zu erlangen: Man darf „den Pyramiden nicht sehr nahe kommen“, schreibt er, „eben so wenig als zu weit davon entfernt sein [...], um die ganze Rührung von ihrer Größe zu bekommen. Denn ist das letztere, so sind die Teile, die aufgefasst werden (die Steine derselben übereinander), nur dunkel vorgestellt, und ihre Vorstellung tut keine Wirkung auf das ästhetische Urteil des Subjekts. Ist aber das erstere, so bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffassung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden; in dieser aber erlöschen immer zum Teil die ersteren, ehe die Einbildungskraft die letzteren aufgenommen hat, und die Zusammenfassung ist nie vollständig.“<sup>1137</sup>

Auch wenn es sich hierbei um die unmittelbare Anschauung handelt und die Begutachtung des unmittelbar Angeschauten ein rein *ästhetisches* Urteil intendiert, so bleibt der Sachverhalt doch vergleichbar mit jenen Angelegenheiten, die im Bereich des Politischen erscheinen. Denn auch hier befinden wir uns in einem Bereich, der öffentlich sichtbar ist, der also von allen gesehen und entsprechend beurteilt werden kann und der ebenso von unserem Geschmacksempfinden, von unseren Wahrnehmungen und Urteilen abhängt, wie jener

---

<sup>1137</sup> Kant: KU, B 88, 89 / A 87, 88.

ästhetische Bereich, in dem die Kunst- und Kulturgegenstände anzusiedeln sind. Von beiden werden wir auf bestimmte Weise affiziert und treffen unsere Urteile – ja nach Haltung und Stellung zu ihnen. Unsere politischen Urteile sind insofern vergleichbar mit den ästhetischen als sie immer von unserem Blickwinkel abhängen und auch von der richtigen Entfernung, die wir haben – stehen wir zu weit abseits, verlieren wir die Sache leicht aus den Augen; sind wir hingegen zu nahe dran, können wir die Sache womöglich nicht richtig überblicken, keine Zusammenhänge sehen und bleiben parteiisch.

Das Verhältnis aus Nähe und Distanz ist nicht nur ein räumliches, d.h. nicht nur ein auf den Raum bezogenes, sondern findet sich ebenso in der Zeit. Auch zeitlich müssen wir den passenden Abstand gewinnen, dürfen uns nicht zu weit entfernen, aber auch nicht zu nahe sein. Nähe und Ferne sind Kategorien, die sich in Raum und Zeit befinden. In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant, dass Raum und Zeit „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung“ sind und insofern „Prinzipien der Erkenntnis a priori“ darstellen.<sup>1138</sup> Raum und Zeit liefern nicht nur die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung; sie liefern auch die Bedingungen für unser ent-sinnlichtes Vorstellungsvermögen. So hält Kant fest:

„Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unsres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns, und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegen einander bestimmt, oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittelt dessen das Gemüt sich selbst, oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustands allein möglich ist, so, daß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird.“<sup>1139</sup>

Apriorisch sind diese Bedingungen deshalb, als sie der Anschauung vorweggehen und damit nicht nur der Wahrnehmung, sondern auch der Erkenntnis selbst zugrunde liegen. „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen“, schreibt Kant, „daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden.“<sup>1140</sup> Ebenso die Zeit: sie liefert die Bedingung dafür, dass wir Gegenstände in ihrem zeitlichen Sein und d.h. in ihrer Wirklichkeit erfassen. Denn alles Sein existiert in der Zeit – es wird lebendig und anwesend erst durch seine Zeitlichkeit. „Nur unter der Voraussetzung“, so Kant, „kann man sich vorstellen: daß einiges zu einer und derselben Zeit (zugleich) oder in verschiedenen Zeiten (nach einander) sei.“<sup>1141</sup> In der Zeit also bekommt das Objekt *Gegenwart*, oder, wie Kant sagt: „In ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen

---

<sup>1138</sup> Kant: KrV, B 37 / A 22, 23.

<sup>1139</sup> Kant: KrV, B 37 / A 22, 23.

<sup>1140</sup> Kant: KrV, B 38, 39 / A 24.

<sup>1141</sup> Kant: KrV, B 46, 47 / A 31.

möglich.“<sup>1142</sup> Denn nur das, was seine Zeit hat und in der Zeit ist, hat auch seine Entwicklung: es hat Anfang, Fortgang, Verfall. Gegenstände sind also nicht nur allein innerhalb von Raum und Zeit *wahrnehmbar*; sie sind auch nur anhand ihrer zeitlichen wie räumlichen Anwesenheit vorstellbar, d.h. re-präsentierbar. Ich muss sie vor meinem inneren Auge aufbauen können, um sie (räumlich) anschauen zu können und ich muss sie repräsentieren können, um sie mir (zeitlich) ins Gedächtnis (zurück) zu rufen.

Gerade aber das Verhältnis aus Nähe und Distanz, das sich entlang der Raum-Zeit-Dimensionen bewegt und hier zum Ausgleich kommen muss, kann nur in der *Gegenwart*, in dem, was unmittelbar greifbar werden und sich präsentieren kann, seinen Beurteilungsmaßstab finden. Es ruht in den Dingen, die *zum Greifen naheliegen*, dabei aber doch nie so nahe werden, dass sie den Betrachter sinnlich bedrängen. Das sinnlich Wahrnehmbare, über das erst aus dem richtigen Abstand heraus ein angemessenes Urteil gefällt werden kann, bedarf dann einer anderen, d.h. einer *erweiterten* Form von Sinnlichkeit: es bedarf eines Vermögens, welches die Gegenstände zunächst ent-sinnlicht, um sie anschließend wieder präsent zu machen. Das Vermögen, welches dazu instande ist, nennt sich *Einbildungskraft*, zu der Arendt sagt: „Die Einbildungskraft, d.h. das Vermögen, Abwesendes gegenwärtig zu haben, verändert den Gegenstand in etwas, dem ich nicht direkt gegenübergestellt werden muß, das ich vielmehr in gewissem Sinne verinnerlicht habe, so daß ich nun von ihm affiziert werde, als wenn es mir von einem nichtobjektiven Sinn gegeben worden wäre.“<sup>1143</sup>

Die Gegenstände werden damit geistig wieder in die Anschauung geholt und den Sinnen zurückgegeben. Aber über den Umweg der geistigen Repräsentanz bleibt die unmittelbare Parteilichkeit außen vor; der Betrachter tritt zurück und holt sich die Dinge in seine Vorstellung. Aber diese Vorstellung bleibt immer noch auf den Gegenstand bezogen. Sie verliert sich weder in erfahrungslose Schwärmerei noch versteigt sie sich in blinden Formalismus. Denn in der Repräsentation holt sich der Betrachter den Gegenstand aus der Erfahrungswelt zurück, er baut ihn vor seinem geistigen Auge auf und hält ihn, wenn auch in entsinnlichter Form, in der Anschauung fest.

In der *Kritik der reinen Vernunft* schreibt Kant, dass das, „worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung“ sei, welche nur dann stattfindet, wenn „uns der Gegenstand gegeben wird“ und „nur dadurch möglich [ist], dass er das Gemüt auf gewisse Weise

---

<sup>1142</sup> Kant: KrV, B 46,47 / A 31.

<sup>1143</sup> Arendt: U, S. 89 ff.

affiziere“.<sup>1144</sup> Um aber den Gegenstand überhaupt erfassen und behalten zu können und ihn später, d.h. wenn er schon längst nicht mehr sinnlich erscheint, beliebig oft in die Erinnerung zurückzurufen, bedarf es des Verstandes, denn „durch den Verstand [...] werden sie [die Anschauungen] gedacht, und von ihm entspringen die Begriffe“<sup>1145</sup>, so Kant. Der Verstand, der also mit festen Begriffen operiert bzw. operieren muss, um das, was ihm die Sinne liefern, überhaupt aufnehmen und entsprechend verarbeiten zu können, muss von der einzelnen Erscheinung immer Abstand nehmen. Er muss von ihrer Besonderheit (Vereinzelung) abstrahieren, um sie verständlich zu machen, d.h. um sie auf einen allgemeinen Begriff zu bringen. Andernfalls könnte er Einzelnes weder mitteilen noch behalten und erinnern. Kant nennt das Vermögen der gedanklichen Einordnung, die der Verstand in Form von Begriffen vornimmt und das Material seiner Anschauung so zubereitet, dass es allgemein mitteilbar wird, den „Schematismus des reinen Verstandes“<sup>1146</sup>. Das Verstandesschema aber „ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft“ und „das Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe“.<sup>1147</sup> Konkret heißt das: anschauen lässt sich nur das Einzelne und Besondere, wie zum Beispiel *der* Hund oder *der* Tisch. Damit wir aber überhaupt von *Hund* oder *Tisch* sprechen können und uns *den* Hund oder *den* Tisch nicht nur beliebig oft aus dem Gedächtnis *zurückrufen* können, sondern ihn auch *benennen* und anderen *mitteilen* können, müssen wir ihn zunächst abspeichern und d.h. auf den Begriff bringen. Wir identifizieren dadurch *den konkreten* Hund als *Hund*. Wenn wir dann *den* Hund aus unserem Gedächtniskasten, der Erinnerung, zurück in unsere Anschauung, in die Vorstellung, holen, müssen wir zunächst den richtigen Gedächtniskasten ziehen und können dann erst *das Konkrete* Bild hervorholen, d.h. wieder anschaulich machen.

Die Sinnlichkeit der Anschauung, von der das konkrete Urteil gegenüber einem besonderen (sinnlich wahrnehmbaren) Gegenstand getragen wird, kann dabei aber nicht dasselbe sein wie die Begriffsarbeit, die der Verstand leistet. Denn der Verstand fügt das Besondere in ein universelles Schema ein, ordnet ihm das Allgemeine zu und bedarf hierfür nicht der Anschauung des Einzelnen, des einmalig Erscheinenden. Der Verstand muss nicht Richtung halten auf den konkreten Gegenstand, muss nicht *den* blühenden Baum oder *den* Hund vor sich sehen, um generelle Aussagen über Bäume oder Hunde zu treffen. Der Verstand ist also

---

<sup>1144</sup> Kant: KrV, B 33, 34 / A 19, 20.

<sup>1145</sup> Kant: KrV, B 33, 34 / A 19, 20.

<sup>1146</sup> Kant: KrV, B 180 / A 140, 141.

<sup>1147</sup> Kant: KrV, B 180 / A 140, 141.

„das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu *denken*“<sup>1148</sup>, wie Kant festhält. Aber wenngleich er dabei auf logische Muster zurückgreift, könnte er doch nichts aufnehmen und begreifen, wenn er von den Gegenständen, die er zu *fassen* sucht, keine konkrete Vorstellung hätte. „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind“<sup>1149</sup>, schreibt Kant. Die Brücke, die dem Denken ermöglicht, von den Erscheinungen zu abstrahieren (sich im Geiste also zurückzuziehen) und dennoch an ihrer Bestimmtheit festzuhalten, ist die *Einbildungskraft*. Sie ist „ein tätiges Vermögen der Synthesis“<sup>1150</sup>, das den Gedanken in die Anschauung holt und die Anschauung auf den Begriff bringt, dem Denken ein Bild gibt und der Sinnlichkeit ein gedankliches Schema vermittelt. Denn, so Arendt: „Wenn ich nicht die Fähigkeit des Schematisierens hätte, könnte ich keine Bilder haben“<sup>1151</sup>, sofern im Schema das Mannigfaltige unserer Anschauung nicht nur gebündelt und geordnet, sondern auch anderen mitgeteilt, d.h. allgemein *kommuniziert* werden kann. Und dies ist deshalb möglich, weil wir über die allgemeinen Schemata zu ähnlichen Bildern gelangen, die in unseren Gedächtniskästen gespeichert liegen und mittels Einbildungskraft beliebig oft wieder hervorgeholt werden können.

Die Einbildungskraft nimmt also eine vermittelnde Rolle ein: sie vermittelt zwischen Verstand und Anschauung und bringt beide zusammen. Zunächst holt sie das Schema aus dem Gedächtnis hervor, indem sie den Schematismus des Verstandes bedient, d.h. den richtigen Gedächtniskasten zieht; aus ihm entnimmt sie dann das *konkrete* Bild, stellt es vor dem geistigen Auge auf und holt es sich zurück in die Anschauung. Kant nennt die „Wirkung der Einbildungskraft“ die *Synthesis*, die wie eine „blinde[...] Funktion der Seele [verfährt], ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind. Allein diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet“.<sup>1152</sup>

Ohne die Einbildungskraft, die uns die Begriffe in die Anschauung holt, uns dadurch nicht nur ein Bild gibt, sondern diesem Bild auch eine konkrete Bedeutung verleiht, wäre der Verstand völlig blind. Denn er wäre von sich aus, d.h. durch reine Begriffsarbeit, nicht imstande, uns in die Welt (der Erscheinungen) wieder einzufügen. Verstehen, ohne die Fähigkeit, sinnlich wahrzunehmen, wäre daher nicht nur eindrucklos und leer; es wäre auch

---

<sup>1148</sup> Kant: KrV, B 76, 77 / A 52.

<sup>1149</sup> Kant: KrV, B 76, 77 / A 52.

<sup>1150</sup> Kant: KrV, A 120, 121.

<sup>1151</sup> Arendt: U, S. 108.

<sup>1152</sup> Kant: KrV, B 104, 105 / A 78, 79.

nicht vonnöten. Der Verstand würde gar nicht erst tätig werden, wo ihm kein Material zur Verfügung stünde, das er entsprechend zu bearbeiten hätte. Unser Verstand ist auf unsere Anschauung angewiesen und diese wiederum auf unsere Einbildungskraft, die mittels der „Spontaneität unseres Denkens“ dazu beiträgt, dass das „Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen“<sup>1153</sup>, so Kant. Der gleiche Vorgang gilt auch umgekehrt: Die Einbildungskraft garantiert dafür, dass die mannigfaltigen Erscheinungen nicht einfach nur zu starren Begriffen werden und dann ein für alle Mal im Gedächtniskasten verschwinden, sondern beliebig oft hervorgeholt und repräsentiert werden können. In ihrer Repräsentation bezieht sich die Einbildungskraft also immer auf Besonderes, weil sie nur das konkrete Bild (*den* Hund) vor dem geistigen Auge aufstellen und wieder sichtbar machen kann. Insofern hat die Einbildungskraft, im Gegensatz zum rein begrifflichen Denken, auch nicht die Tendenz, sich im Abstrakten zu verlieren, so wie es der *reinen Vernunft* eigentümlich ist – jenem Ideenreich, das sich zwar mit immateriellen Begriffen wie Freiheit, Gerechtigkeit, Geist, Materie etc. beschäftigen kann, wobei auch sie keinen der Begriffe vorstellen könnte ohne konkrete Bilder und greifbare Erfahrungen, die mit ihnen in Verbindung stehen. Wo immer wir also ein konkretes Urteil treffen wollen, dort müssen wir uns zunächst den bestimmten Gegenstand wieder in die Anschauung holen und das zu Beurteilende zum Greifen nahe kommen lassen. Arendt schreibt hierzu: „Ehe man Fragen stellt wie: was ist Glück, was ist Gerechtigkeit, was ist Erkenntnis usw., muss man glückliche und unglückliche Menschen gesehen haben, gerechte und ungerechte Taten, Erkenntnisdrang und seine Erfüllung oder sein Scheitern.“<sup>1154</sup> Die Handlung geht der Reflexion und der Beurteilung nicht nur voraus; sie muss auch so präsent bleiben, dass sie jederzeit aus der Erinnerung wieder hervorgeholt, anschaulich gemacht und versinn(bild)licht werden kann. Durch die Einbildungskraft können Anschauungen zu festen Ideen werden und umgekehrt können Ideen wieder lebendig gemacht werden und uns ein konkretes Urteil abverlangen. Selbst dort, wo die Szene schon längst vorbei ist, wird sie dann wieder *gegenwärtig*. Sie wird den Sinnen zurückgegeben.

---

<sup>1153</sup> Kant: KrV, B 102,103 / A 77.

<sup>1154</sup> Arendt: LG I, S. 92.



### 3.3.2 Einbildungskraft II: Die Erschließung des Neuen

In seiner Schrift *Was heißt denken?* schreibt Martin Heidegger: „Urteilen ist: richtiges Vorstellen. Beim Urteilen über etwas, wenn wir z.B. sagen: ‚Der Baum dort blüht‘, muss unser Vorstellen die Richtung auf den Gegenstand, den blühenden Baum, einhalten. Dieses Richtunghalten ist jedoch von der ständigen Möglichkeit umgeben, dass wir die Richtung entweder nicht erlangen oder sie verlieren. Dadurch wird das Vorstellen nicht richtungslos, aber in Bezug auf den Gegenstand unrichtig.“<sup>1155</sup> Heidegger hat hier auf eine entscheidende Kompetenz, damit aber auch auf die Schwierigkeit hingewiesen, denen das Urteilsvermögen in seiner konkreten Anwendung unterliegt. Denn das *richtige Vorstellen* bedeutet ja, dass wir uns eine Situation ins Gedächtnis zurückrufen, die, wenn auch in entsinnlichter Form, wieder in ihrer Anschaulichkeit und Bildhaftigkeit präsent wird. Richtiges Vorstellen weist uns auf das hin, was uns einst ergriffen hat, was einst greifbar war. Wir müssen die Sache wieder vor unserem geistigen Auge aufbauen, müssen sie aus der Entfernung wieder an uns heranholen und sie im Denken wieder nahe werden lassen. Nur so wird die Situation wieder eine konkrete Bedeutung erhalten und entsprechend *gesehen* werden können. Man denke wieder an Kants Pyramiden-Beispiel, in dem es um den *richtigen Abstand* geht, den der Betrachter zu den Pyramiden einnehmen muss, um „die ganze Rührung von ihrer Größe zu bekommen“<sup>1156</sup> – mögen sie nun direkt vor ihm stehen oder ihm nur in der Erinnerung *präsent* werden. Werden wir hingegen mit einer völlig neuen Situation konfrontiert, so wie im Politischen, wo wir vor ständig neue Situationen gestellt sind und mit immer wieder neuen Phänomenen konfrontiert werden, dann wird das *richtige Vorstellen* schwierig. Denn unsere Vorstellungskraft hängt aufs Engste mit unserem Erinnerungsvermögen zusammen: Vor-Stellung wird erst dort möglich, wo sie durch die Erinnerung aktiviert wird, d.h. durch die Fähigkeit, sich Bekanntes und Erfahrenes ins Gedächtnis zurückzurufen. Wie aber kann eine Situation erinnert werden, die noch gar nicht abgespeichert wurde? Die weder vom Verstand erfasst noch aus der Erinnerung wieder hervorgeholt werden kann? Hier nun macht sich die *Einbildungskraft* mit ihrer besonderen Eigenschaft geltend: denn im Gegensatz zum Erinnerungsvermögen, das sich nur an die Erinnerung halten und eine konkrete Szene nur wieder-holen, d.h. wieder aus dem Gedächtnis hervorholen kann, und im Gegensatz zum Vorstellungsvermögen, das stets geneigt ist, die Grenzen, die die Wirklichkeit zieht, ins Unendliche zu erweitern<sup>1157</sup>, kann die

---

<sup>1155</sup> Heidegger: *Was heisst Denken?*, a.a.O., S. 14.

<sup>1156</sup> Kant: KU, B 88, 89 / A 87, 88.

<sup>1157</sup> Da sich das Vorstellungsvermögen nicht an den Wirklichkeitsrahmen und seine materielle (d.h. räumliche wie zeitliche) Bedingtheit halten muss, tendiert es - ähnlich wie das reine Vernunftvermögen - dazu, „über die

Einbildungskraft beides in Verhältnis setzen und ausgleichen. Sie ist in ihren Assoziationen freier als das Erinnerungsvermögen<sup>1158</sup>, wird dabei aber nicht *gegenstandslos* wie die reine Vorstellung. Sie lässt ihren Gegenstand nicht los und verliert die konkrete Erscheinung nicht aus den Augen.

Urteilen aber, sagt Heidegger, heißt *richtiges Vorstellen*. Und Arendt bescheinigt dem Urteil, dass es sich immer auf Besonderes beziehe – auf das, was zum Greifen naheliege.<sup>1159</sup> Das Urteilen nimmt Anstoß an den Dingen, die sich der Welt unmittelbar präsentieren, die also nicht der blinden Phantasie entspringen oder in einer unbekanntem Zukunft liegen, sondern in der Gegenwart verortet sind und allein in ihrer Repräsentation anschaulich gemacht werden können.

Wo die Vorstellungskraft also soweit über die Erinnerungsgrenze hinausgeht, dass sie an der Wirklichkeit der Erscheinungswelt keinen Anteil mehr nimmt, kann sie sich die Dinge auch nicht mehr so *vorstellen*, wie sie der Wirklichkeit selbst entspringen bzw. einst entsprungen sind. Damit aber läuft sie Gefahr, *unrichtige* Vorstellungen hervorzubringen, solche, die über die Erfahrung hinausgehen und gerade das aus den Augen verlieren, was uns im Politischen – im Bereich des Ereignishaften<sup>1160</sup> – umgibt und wovon wir umgeben sind.

Wenn Heidegger also sagt, Urteilen sei *richtiges Vorstellen*, dann verweist er auf eine *Vorstellungskraft*, die der *Einbildungskraft* in ihren beiden Fähigkeiten, nämlich eines sowohl *produktiven* wie *reproduktiven* Vermögens, entspricht. Die Einbildungskraft muss einerseits an der Wirklichkeit und ihrem lebendigen Geschehen orientiert bleiben – verfährt damit also *reproduktiv*, indem sie das wieder-holt (*reproduziert* oder *repräsentiert*), was den Sinnen nicht mehr unmittelbar erscheint, ihnen aber gleichwohl zurückgegeben wird; und sie muss andererseits die Erinnerungsgrenze soweit öffnen, dass sie auch *neue* Situationen, solche, die noch nicht erinnert werden können, anschauen und beurteilen kann. Im Beurteilen des Neuen verfährt sie frei und spontan – geht damit also *produktiv* vor, indem sie „Bestandteile der sichtbaren Welt um[ordnet]“, wie Arendt festhält, was deshalb möglich ist, „weil diese Bestandteile, mit denen man jetzt so frei umgehen kann, schon durch das Denken entsinnlicht worden sind.“<sup>1161</sup> Die Einbildungskraft entfaltet hier also eine doppelte Wirkung: sie richtet

---

Grenze aller Erfahrung hinauszugehen“ (Kant: KrV, A VII, VIII, IX) und dadurch also in gänzlich erfahrungslose Gefilde abzustreifen, in Bereiche, die jenseits der Erfahrung liegen.

<sup>1158</sup> Die Erinnerung kann nur das re-präsent machen, was schon einmal *da* war und was die Erfahrung bereits verarbeitet hat.

<sup>1159</sup> Vgl. Arendt: VZ, Über den Zusammenhang von Denken und Moral, S. 155.

<sup>1160</sup> Das *Ereignis* wird hier im Sinne Heideggers verstanden, nämlich als das ursprüngliche *Er-äugnis*, das, was er-äugt und im Auge behalten wird. Das Eräugte wird das Eigene, das sich-Ereignende, was man sich zu *eigen* macht und *aneignet*. Vgl. Heidegger: Der Satz der Identität, a.a.O., S. 24 ff.

<sup>1161</sup> Arendt: LG I, S. 92.

sich auf das Erscheinungshafte selbst, zugleich bleibt sie so beweglich, dass sie die Gegenstände auch ohne deren physische Präsenz vor sich aufbauen kann. Sie entfaltet sich „aus dem freien Spiel unsrer Erkenntniskräfte“, wie Kant schreibt, und obwohl sie „nicht nach Begriffen bestimmt werden“ kann, muss sie sich doch „allgemein mitteilen lassen“, da sie sonst ein bloß „subjektives Spiel der Vorstellungskräfte“ bliebe und damit allen Weltbezug, jede Form von erfahrungsgeleiteter Erkenntnis und öffentlicher Verständigung verlöre.<sup>1162</sup>

In der *Kritik der Urteilskraft* spricht Kant von der „Freiheit der Einbildungskraft“ als einer „Sinnlichkeit des Vermögens“, die „in der Beurteilung des Schönen mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes als einstimmig vorgestellt“ wird.<sup>1163</sup> Einstimmigkeit meint hier jedoch nicht Gleichheit, sondern Übereinstimmung, im Sinne von: Entsprechung, adäquates In-Bezug-Setzen. Heidegger sagt, man müsse *die Richtung einhalten* in Bezug auf das, was vor einem liege, in Bezug auf den Gegenstand, den man hervorholt und sich geistig vergegenwärtigt. Wo immer ich also einen konkreten Gegenstand sehe, muss ich das Besondere und einmalig Neue an diesem Gegenstand so zubereiten, dass er mir vertraut wird; ich muss mir die Erscheinung bekannt machen, denn andernfalls könnte ich sie weder erfassen noch mit anderen über sie sprechen. Arendt veranschaulicht dies an folgendem Beispiel:

„Ohne die Möglichkeit ‚Tisch‘ zu sagen, könnten wir niemals kommunizieren. Wir können die George Washington Bridge beschreiben, weil wir alle ‚Brücke‘ kennen. Nehmen Sie an, jemand käme daher und würde ‚Brücke‘ nicht kennen, und da wäre keine Brücke, auf die ich zeigen und das Wort aussprechen könnte. Dann würde ich ein Bild des Schemas einer Brücke, das natürlich schon eine besondere Brücke darstellt, zeichnen, nur um ihn an ein ihm bekanntes Schema, etwa ‚Übergang von einer Seite des Flusses zur anderen‘ zu erinnern.“<sup>1164</sup>

Gerade aber die Kommunizierbarkeit des Wahrgenommenen bildet die Grundvoraussetzung dafür, dass ich das, was sich mir präsentiert, auch entsprechend beurteilen kann. Ich muss den Gegenstand, der vor mir liegt, von allen Seiten erfassen und überblicken können, was nichts anderes bedeutet, „als die größtmögliche Übersicht über die möglichen Standorte und Standpunkte, aus denen der Sachverhalt gesehen und von denen her er beurteilt werden kann, zu gewinnen und präsent zu haben“<sup>1165</sup>, wie Arendt resümiert. Die allgemeine Erfassbarkeit erhält sich durch die „schematische Form“, welche „sich im Gedächtnis vieler, verschiedener Menschen befindet“<sup>1166</sup>, so Arendt, und nur anhand dieser allgemeinen Schematismen, die als

---

<sup>1162</sup> Kant: KU, B 65 / A 64.

<sup>1163</sup> Kant: KU, B 260 / A 256, 257.

<sup>1164</sup> Arendt: U, S. 109.

<sup>1165</sup> Arendt: WP, S. 97.

<sup>1166</sup> Arendt: U, S. 109.

Gedächtniskästen in unserer Erinnerung gespeichert liegen, können wir uns über das Besondere, das uns in der sinnlichen Anschauung gegeben wird, überhaupt austauschen. Gäbe es diesen Mechanismus nicht, gäbe es auch keine *zwischenmenschliche* Verständigung – eine Verständigung, die sich nicht nur im Modus des *Wie und Wodurch* vollzieht, sondern auch ein gemeinsames *Was* und *Worüber* voraussetzt. In Verweis auf Merleau-Ponty hält sie fest: „Unser ‚Wahrnehmungsglaube‘ [...], unsere Gewissheit, dass das Wahrgenommene unabhängig vom Wahrnehmungsakt existiert, hängt in beiden Fällen völlig davon ab, dass der Gegenstand auch anderen als solcher erscheint und von ihnen anerkannt wird. Ohne diese stillschweigende Anerkennung durch andere könnten wir nicht einmal Vertrauen in die Art haben, wie wir uns selbst erscheinen.“<sup>1167</sup>

Wo es also keinen gemeinsamen Verständigungshorizont gibt, dort gibt es auch keinen gemeinsam erfahrbaren Erscheinungsraum und keinen öffentlichen Austausch<sup>1168</sup>; umgekehrt gilt: wo es keine Öffentlichkeit gibt, dort kann sich keine Sprache entwickeln und keine Verständigung, damit auch kein gegenseitiges Verstehen ausbilden. Dort würde auch unser Urteilsvermögen ins Leere laufen, da unsere Urteile von anderen weder bestätigt noch widerlegt werden könnten. Insofern wäre unser Verstand und sein vermittelndes Element, die *Einbildungskraft*, die nach Kant „eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“ darstellt, „deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten“<sup>1169</sup> können, ein lebloses Organ. Politisch gesagt: wären wir nicht Teil einer gemeinsamen und gemeinsam erfahrbaren Realität, hätten wir weder die Fähigkeit noch das Bedürfnis, unsere Verstandeskkräfte auszubilden und uns ihrer zu bedienen. Die Welt der Erscheinungen liefert uns in ihrer Mannigfaltigkeit, Neuartigkeit und Veränderbarkeit die Voraussetzungen, die wir brauchen, um das, was es in ihr zu erfahren gibt, auch entsprechend zu begreifen – nicht nur, um die Dinge für uns selbst in Ordnung zu bringen, sondern auch, um der Gemeinschaft mit anderen teilhaftig zu werden.

Die Einbildungskraft, welche den Gedanken Bilder und den Bildern Begriffe verleiht, hilft uns dabei, uns in einer Welt der vielzähligen Erscheinungen zu orientieren, indem sie das Konkrete erfassen und allgemein mitteilen lässt. Und sie ermöglicht uns, das *Neue* zu beurteilen und zu verstehen.

---

<sup>1167</sup> Arendt: LG I, S. 55.

<sup>1168</sup> Vgl. Aristoteles: Politik, Erstes Buch, 1253a: „Der Mensch ist aber das einzige Lebewesen, das Sprache besitzt [...] die Sprache dient dazu, das Nützliche und Schädliche mitzuteilen und so auch das Gerechte und Ungerechte. [...] Die Gemeinschaft in diesen Dingen schafft das Haus und den Staat.“

<sup>1169</sup> Kant: KrV, B 181, 182 / A 142.

Das „gleiche Vermögen, die Einbildungskraft, das die Schemata für die Erkenntnis liefert, verschafft auch die *Beispiele* für die Urteilskraft“<sup>1170</sup>, so Arendt. Stünden wir beispielsweise zum ersten Mal vor der *George Washington Bridge*, könnten wir die Brücke nicht zwangsläufig auch als Brücke identifizieren, hätten wir nicht das allgemeine Schema einer *Brücke*, das uns ermöglicht, Selbiges zu erkennen und mit anderem zu vergleichen. Dies ist nicht nur immer dann hilfreich, wenn wir gar keine konkrete Brücke vor uns stehen sehen, sondern uns (irgend)eine Brücke nur *vorstellen* wollen; es ist auch hilfreich, wenn wir ein völlig neues Objekt sehen und dennoch hingehen und sagen können: „Das ist eine Brücke!“ Das Besondere kann dadurch nicht nur als etwas Bekanntes erfasst und entsprechend mitgeteilt werden; es kann auch in Bezug zu anderem gebracht werden. Wir können dann zum Beispiel sagen, was das Besondere an *dieser* Brücke ist im Vergleich zu anderen Brücken, denn: *Besonderheit* lässt sich nur dort entdecken, wo es in Bezug zu *Bekanntem* steht und auf etwas *Erkanntes* verweist. „Das Beispiel ist das Besondere, das einen Begriff oder eine allgemeine Regel enthält oder von dem angenommen wird, dass es sie enthält“<sup>1171</sup>, so Arendt. Entscheidend ist hier, dass wir gleichsam nur annehmen müssen, dass das Besondere die Regel enthält – man urteilt über das Besondere, *als ob* es eine Regel gäbe, die uns einen (unsichtbaren) Weg bahnt, um ein angemessenes Urteil darüber zu fällen. „Wenn man urteilt“, so Arendt, „sagt man spontan, ohne irgendwelche Ableitungen aus allgemeinen Regeln: dieser Mann hat Mut. Wenn man ein Grieche wäre, hätte man in ‚den Tiefen seines Gemüts‘ das Beispiel des Achilles.“<sup>1172</sup> Mit anderen Worten: Sehe ich eine Person, die eine mutige Tat vollbringt, dann habe ich dieses Urteil über sie getroffen, noch bevor ich mir darüber Gedanken mache, ob das Urteil auch mit dem Begriff übereinstimmt. Ich habe nicht erst einen Kriterienkatalog über das Schema *Mut* aus dem Gedächtnis geholt, um den Katalog anschließend systematisch abzarbeiten; vielmehr habe ich spontan darüber geurteilt und das ist möglich, sofern ich die Situation – die mutige Tat – einer vergleichbaren Situation gegenüberstellen kann. Sie erinnert mich an eine Handlung, die paradigmatisch für den Mut steht, weil sie der *Inbegriff* einer mutigen Tat ist. In den *Tiefen des Gemüts* meint hier: in der Erinnerung verwahrend und mittels Einbildungskraft wieder aktualisierbar. Die Erinnerung, die aus den Tiefen des Gedächtnisses hervorkommt, beruht auf Erfahrungen, die ich entweder selbst gemacht habe oder die mir überliefert worden sind und die zu meinem Erfahrungshorizont gehören. Damit das Denken an die Erfahrung gebunden bleibt und nicht

---

<sup>1170</sup> Arendt: U, S. 106.

<sup>1171</sup> Arendt: U, S. 110 ff.

<sup>1172</sup> Arendt: U, S. 111.

in spekulative Gefilde abgeleitet, bedarf es der Erinnerung und ihrer Aktualisierbarkeit. Allein sie „befähigt uns, Dinge in ihrer richtigen Perspektive zu sehen“, wie Arendt festhält, denn „sie ermöglicht es, Abgründe der Ferne zu überbrücken, bis wir alles, was zu weit von uns entfernt ist, so sehen und verstehen zu können, als ob es unsere eigene Angelegenheit wäre.“<sup>1173</sup> Erst aus dem richtigen Abstand heraus ist das *richtige Vorstellen*, das für Heidegger dem *Urteilen* entspricht und dessen Richtigkeit – im Sinne von die passende Richtung einhalten – uns die *Einbildungskraft* gewährleistet, möglich. Erst wenn wir die Dinge aus einer bestimmten Entfernung heraus, ungetrübt und unvoreingenommen, betrachten können, sind wir in der Lage, angemessen über sie zu urteilen; und nur dort, wo sie uns auch präsent und anschaulich bleiben, sodass wir über sie urteilen können als ob sie wirklich unmittelbar vor uns stehen, bleiben wir an die *Gegenwart* gebunden. „Wenn wir von jemanden sagen, dass er gut ist“, so Arendt, „haben wir in unserem Gedächtnis das Bild des hl. Franziskus oder des Jesus von Nazareth. Das Urteil hat exemplarische Gültigkeit in dem Maße, in dem das Beispiel richtig gewählt wird.“<sup>1174</sup> Wir müssen uns einen Sachverhalt ins Gedächtnis zurückrufen, bei dem wir in einer konkreten Situation *erfahren* konnten, was es heißt, gut oder schlecht zu handeln, Gerechtes oder Ungerechtes zu tun, mutig oder feige zu sein – nur so können wir uns das Neue trotz seiner Neuartigkeit bekannt machen, können es begreifen und beurteilen. Zugleich können wir das Alte revitalisieren, indem wir es in die Gegenwart holen und lebendig machen. Wir geben dem Begriff ein Bild und verleihen ihm durch das konkrete Beispiel jene Anschaulichkeit, anhand der wir *exemplarisch* verdeutlichen können, „was für mehr als einen Fall gültig ist.“<sup>1175</sup> Mithilfe der Einbildungskraft können wir den Begriffen also nicht nur Bilder geben und sie anschaulich machen, indem wir sie in einer konkreten Szene verorten und ihnen eine lebendige Erfahrung zusetzen; wir können auch *neue* Situationen beurteilen lernen und uns in noch unbekannte Felder vortasten.

---

<sup>1173</sup> Arendt: VZ, Verstehen und Politik, S. 127.

<sup>1174</sup> Arendt: U, S. 111.

<sup>1175</sup> Arendt: U, S. 111.

### 3.3.3 Der *politische* Kant: Zu Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘

„Private Bedingungen bedingen uns; Einbildungskraft und Reflexion befähigen uns dazu, uns von ihnen zu befreien und jene relative Unparteilichkeit zu erlangen, die die spezifische Tugend des Urteils ist.“<sup>1176</sup> In ihrer Spätschrift *Das Urteilen*, eine Schrift, die posthum erschienen ist und auf einer Vorlesung zu Kants Politischer Philosophie beruht, versucht Arendt nicht nur die zentralen Elemente des Kantischen Denkens zu dessen ‚ungeschriebener‘ Politischer Philosophie zusammenzufügen – also jenen Teil, der „in Kants großem Werk nun fehlt“<sup>1177</sup>; entscheidend dabei ist vor allem die Wahl ihrer Lektüre. Die nämlich legt sie neben einigen von Kants kleineren Schriften auf dessen dritte und letzte große Kritik, die *Kritik der Urteilskraft*. Arendt löst sie aus dem ästhetischen Kontext, in den Kant sie noch verortet hat, und entziffert damit deren implizit *politische* Bedeutung. „In der Tradition der eher konventionellen Kant-Deutungen“, so Oskar Negt, „ist es Hannah Arendt, die einen mutigen Ansatz der Erneuerung probiert, der das kantische Werk, insbesondere die Kritik der Urteilskraft, für die Dimensionen des politischen Denkens und Handelns öffnet.“<sup>1178</sup>

Dabei bleiben die Identifikationsmerkmale, an denen Arendt den *politischen* Kant dingfest macht, auch an ihr eigenes Verständnis von Politik gebunden oder, wie Frank Hermeuau zutreffend festhält, werden verständlich(er) erst durch die Vergegenwärtigung dessen, was Arendt unter den Begriff *Politik* fasst.<sup>1179</sup> Zentrale Bestandteile sind hier die *Pluralität* (bei Kant: *Geselligkeit*) als Bedingung für eine Welt, die aus Vielen besteht und überhaupt erst dort entstehen kann, wo verschiedene Meinungen, Standpunkte und Ansichten zum Vorschein kommen und sich in Verhältnis zueinander setzen. Ferner die geteilte *Sorge* um die Welt als Bedingung für gemeinsame Teilhabe und Teilnahme am Raum des *Öffentlichen* (bei Kant manifestiert sich das im Anspruch auf *Publizität*) gegenüber dem reinen Selbstinteresse im Bereich des Privaten; und die Tatsache der *Kontingenz* politischer Prozesse und der daraus resultierenden *Freiheit* des Menschen (bei Kant: das Vermögen der *Spontaneität*) als der Möglichkeit, „eine Reihe von sich selbst her neu anzufangen“<sup>1180</sup>. So ist Kants Politisches Denken nach Arendt wesentlich durch die Erfahrungen der Französischen Revolution geprägt und damit zu einer *Freiheitsphilosophie* geworden – einer Philosophie, deren existentieller Kern auf dem Vermögen des Anfangen-Könnens beruht.<sup>1181</sup> Bei Kant jedoch wird dieses

---

<sup>1176</sup> Arendt: U, S. 97.

<sup>1177</sup> Arendt: U, S. 21.

<sup>1178</sup> Negt: Der politische Mensch, a.a.O., S. 388.

<sup>1179</sup> Vgl. Hermeuau: Urteilskraft als politisches Vermögen, a.a.O., S. 53.

<sup>1180</sup> Arendt: WP, S. 49.

<sup>1181</sup> Vgl. Arendt: WP, S. 49.

Vermögen erst durch seine Implikation politisch. Primär zentriert es sich auf den Grundhaushalt geistiger Fähigkeiten, auf das Vermögen, frei zu denken und zu urteilen, sich eine eigene Meinung zu bilden und diese öffentlich mitzuteilen. Das Element der Spontaneität *reinigt* und befördert das Denken; es hält es wach, lebendig und agil, damit es nicht dem dogmatischen Schlummer anheimfällt, der jedem kritischen Unternehmen entgegenreifen würde, der letztlich auch für den Raum des Öffentlichen verhängnisvoll wäre, da er kein Volk von mündigen, aufgeklärten und selbstbestimmten Bürgern hervorbrächte. Dies ist der Ausgangspunkt für jene *politische* Freiheit, die für Kant auf den Elementen der Publizität, der (rechtlichen) Gleichheit und der Selbständigkeit (der Bürger) basiert.<sup>1182</sup>

Wie wichtig dabei gerade der *öffentliche* Austausch der Bürger auch für ihren geistigen Umgang (mit sich selbst) bleibt, hebt Kant bereits in seiner Schrift *Was heißt: sich im Denken orientieren?* (1786) hervor, wenn er konstatiert: „Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen, oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein, wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit anderen, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen, dächten!“<sup>1183</sup>

Freiheit bedingt das Politische und wird zugleich von ihm bedingt. Denn dort, wo ein Staat despotisch regiert wird, können auch die Bürger nicht frei miteinander verkehren, nicht frei ihre Meinung äußern und keine freie Kritik üben. Wo hingegen die Bürger nicht die Fähigkeit entwickeln, eigenverantwortlich zu denken und ihre Ansichten öffentlich zu begründen<sup>1184</sup>, dort bleiben sie unselbstständig. Dort kann sich auch keine *freie* Gesellschaft ausbilden, die der Teilhabe an der Öffentlichkeit bedarf, die miteinander kommunizieren muss, dabei aber auch der reflektierten Urteile bedarf. So hält Ernst Vollrath in Bezug auf die Urteilskraft fest:

„Mit der reflektierenden Urteilskraft als dem Vermögen der Beurteilung von Phänomenalem, Mundanem und Partikular-Kontingenten, so wie es für Kant repräsentativ im Schönen sich darstellte und wie Hannah Arendt es im Politischen erblickte – und zwar einem beurteilenden Vermögen aus eigener Kraft, d.h. ohne dass die prinzipiellen Aprioritäten des reinen Denkens zur Verfügung stünden, unter die all dies nach deren gesetzlichen Regeln zu subsumieren wäre – hatte Kant ein eigenständiges Vermögen entdeckt.“<sup>1185</sup>

---

<sup>1182</sup> Vgl. Kant: TP, A 235, 236 ff.

<sup>1183</sup> Kant: WDO, A 325, 326.

<sup>1184</sup> Was in etwa dem aktuellen Trend entspricht, den eigenen Gedankenhaushalt unreflektiert und unbegründet auf diversen Plattformen abzusondern.

<sup>1185</sup> Vollrath: Hannah Arendts ‚Kritik der politischen Urteilskraft‘, in: Die Zukunft des Politischen, hg. v. Peter Kemper, Frankfurt/M. 1993, S. 43.



Ein solch eigenständiges Vermögen ist die Urteilskraft, die nicht nur logisch subsumieren kann – und im Gegensatz zur ‚reinen‘ Vernunft nicht nur mit sich selbst einstimmig bleiben muss<sup>1186</sup> –, sondern auf eine Welt Bezug nehmen muss, die von anderen Menschen zeugt, die deswegen am Öffentlichen orientiert bleiben und intersubjektiv verfahren muss: im Urteil muss man die anderen, ihren Geschmack, ihre Interessen, ihre Meinungen mitberücksichtigen. Umfassend wird das Urteil hier nicht durch die Objektivität prinzipieller Vernunftansprüche, sondern durch den Austausch und die Möglichkeit, die eigene Perspektive um die der anderen zu ergänzen, dadurch auch umfassender werden zu lassen – ohne deshalb die eigenen Ansichten preiszugeben oder einem momentanen ‚Trend‘ zu opfern. Wie ein solches Vermögen ausgebildet wird und wie es sich in der Welt der Vielen bemerkbar macht, soll in den folgenden Kapiteln dargelegt werden.

### 3.3.3.1 Urteilskraft, eine Frage des Geschmacks?

Als entscheidend stellt sich dahingehend auch die Differenzierung von Urteilskraft und praktischer Vernunft heraus, denn die Vernunft „‚räsontiert‘ und sagt (...) was zu tun und zu unterlassen ist“, wohingegen das Urteil „einer bloß ‚kontemplativen Lust‘“ oder einem „‚untätigen Wohlgefallen‘“ entspringt.<sup>1187</sup> Kontemplativ ist die Lust dort, wo sie, ohne sinnliches Begehren, aus der bloßen Betrachtung entsteht, bei der nicht „‚bloß der Gegenstand, sondern auch die Existenz desselben gefällt“<sup>1188</sup>. Der Gegenstand affiziert meine Sinne, bleibt dabei aber weder auf einen bestimmten Nutzen gerichtet noch ist er mit einer bestimmten Absicht verbunden. Ich betrachte den Gegenstand oder das Phänomen und beurteile es allein aus einem „uninteressierten Wohlgefallen“<sup>1189</sup> heraus, d.h. ohne dass ich das, was ich zu beurteilen habe, sinnlich begehre oder weil ich mir aus meinen Urteilen einen Erkenntnisgewinn verspreche. „Man will nur wissen“, so Kant, „ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz des Gegenstandes dieser Vorstellung sein mag.“<sup>1190</sup> Der Gegenstand ist nicht für mein Selbst entscheidend, weder für die Befriedigung meines Körpers noch für die meines Geistes. Er gefällt (oder missfällt) mir nur aufgrund seiner Gegenwart, allein

---

<sup>1186</sup> Hierzu schreibt Oskar Negt: „So richtig glaubt Kant bereits in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht daran, dass irgendwelche Regeln, die Subsumptionsvorschriften enthalten, die wirkliche Quelle und Reichweite des Urteilsvermögens umgrenzen könnten.“ Vgl. Negt: *Der politische Mensch*, a.a.O., S. 380.

<sup>1187</sup> Vgl. Arendt: U, S. 26.

<sup>1188</sup> Kant: KU, B 14, 15 / A 14, 15.

<sup>1189</sup> Kant: KU, B 7 / A 7.

<sup>1190</sup> Kant: KU, B 7 / A 7.

dadurch, dass er anwesend ist und damit jener Welt angehört, zu der auch ich gehöre. Wie ich die Welt also im Sinne des „uninteressierten Wohlgefallens“ beurteile, ist keine Frage des Nutzens und keine Sache logischer Beweise, sondern nur eine Frage des *Geschmacks*. Und das einzige, was ich in Fragen des Geschmacks zum Ausdruck bringen kann, ist anzuzeigen, ob ich Geschmack habe oder nicht, weil es letztlich der Geschmack ist, der über meine Gesellschaft entscheidet und darüber, inwieweit ich zur Gesellschaft der anderen passe. So schreibt Kant in der Kritik der Urteilskraft:

„Empirisch interessiert das Schöne nur in der Gesellschaft; und, wenn man den Trieb zur Gesellschaft als dem Menschen natürlich, die Tauglichkeit aber und den Hang dazu, d.i. die Geselligkeit, zur Erfordernis des Menschen als für die Gesellschaft bestimmten Geschöpfes, als zur Humanität gehörige Eigenschaft einräumt: so kann es nicht fehlen, dass man nicht auch den Geschmack als ein Beurteilungsvermögen alles dessen, wodurch man sogar sein Gefühl jedem andern mitteilen kann, mithin als Beförderungsmittel dessen, was eines jeden natürliche Neigung verlangt ansehen sollte.“<sup>1191</sup>

Geschmack ist ein gesellschaftliches Phänomen. Er entsteht aus der Tatsache, dass der Mensch *kein* isoliertes Einzelwesen ist, sondern stets von anderen umgeben ist – von einer Gruppe, einer Sippe, einer Gemeinschaft, die ihn in seinen Empfindungen, Einschätzungen und Haltungen prägt und beeinflusst. Geschmack entwickelt sich also nicht unabhängig von kulturellen, sozialen und gesellschaftlichen Einflüssen.

Dass ich jedoch etwas als schön oder als hässlich empfinde, für liebreizend oder plump halte, mich vor ihm ekele und Gefallen an ihm finde, hängt nicht alleine von kulturellen Gegebenheiten und sozialen Einstellungen ab, sondern auch von meinem individuellen Geschmacksempfinden, von dem, was mich subjektiv anspricht. Sofern der Geschmack immer das Resultat einer subjektiven Wahrnehmung bleibt und sich dabei nur auf Einzeldinge beziehen kann (denn wahrnehmen lässt sich nur das Einzelne und Konkrete), lernt er zwischen verschiedenen Phänomenen zu *unterscheiden* und diese unterschiedlich zu bewerten. Denn, wie Kant schreibt, „wird das Geschmacksurteil durchaus immer, als ein einzelnes Urteil vom Objekt, gefällt.“<sup>1192</sup> Und so ist die „subjektive Bedingung aller Urteile [...] das Vermögen zu urteilen selbst, oder die Urteilskraft.“<sup>1193</sup> Insofern bleibt die Urteilskraft ein eigenständiges, daher auch *freies* Vermögen. Meine Urteile können sich von denen der anderen unterscheiden, können andere Eindrücke aufnehmen, subjektive Neigungen anzeigen und dadurch meinen individuellen Geschmack bekunden. Obwohl der Geschmack also ein

---

<sup>1191</sup> Kant: KU, B 163 / A 161.

<sup>1192</sup> Kant: KU, B 143 / A 141.

<sup>1193</sup> Kant: KU, B 146 / A 144.

Destillat meiner Individualität bleibt, scheint es in ihm doch etwas zu geben, was sich *allgemein mitteilen* lässt. Denn er zeigt nach Kant ein *Beurteilungsvermögen* an, das zur *Geselligkeit* des Menschen, zu seiner *Humanität* gehöre. Wenn auch andere meinen Geschmack nicht teilen und wenn mir umgekehrt deren Gefallen oder Missfallen „durch keine Beweisgründe angeschwätzt werden“<sup>1194</sup> kann, so muss dieses subjektive Beurteilungsvermögen doch etwas mit sich führen, das weder nur der subjektiven Willkür entspringt noch einer objektiven Notwendigkeit geschuldet ist. Denn, so Kant, „wer etwas für schön erklärt, will, dass jedermann dem vorliegenden Gegenstände Beifall geben und ihn gleichfalls für schön erklären solle.“<sup>1195</sup> Wie aber kann das Schöne, das mich persönlich affiziert, auch von anderen erkannt und anerkannt werden?

Alles, was wir wahrnehmen können, beruht auf unseren Sinnen, auf der Fähigkeit, Erscheinendes zu vernehmen, es voneinander zu unterscheiden und hieraus unser Unterscheidungsgefühl, unseren jeweiligen Geschmack, zu entwickeln. Doch würden wir nichts wirklich beurteilen und begutachten können, wenn wir nicht die Gewissheit hätten, dass das, was wir zu beurteilen haben, auch wirklich *da* ist, d.h. auch für andere existiert, von ihnen wahrgenommen und beurteilt werden kann. Um etwas also entsprechend beurteilen zu können, bedarf ich der anderen, die, wenn auch aus unterschiedlichen Perspektiven blickend, mit unterschiedlichen Neigungen und Einstellungen behaftet, dennoch mit denselben Sinnen wie ich ausgestattet sind und wie ich *wahrnehmen* können. Ferner: Wo andere da sind, die das Erscheinende entsprechend wahrnehmen und beurteilen können, dort werden sie auch mich entsprechend wahrnehmen und beurteilen können, wie ich umgekehrt sie wahrnehmen und beurteilen kann. „Es gibt in dieser Welt nichts und niemanden, dessen bloßes Sein nicht einen *Zuschauer* voraussetzte“, schreibt Arendt. „[...] kein Seiendes, sofern es erscheint, existiert für sich allein; jedes Seiende soll von jemandem wahrgenommen werden.“<sup>1196</sup> So sind wir innerhalb unserer Wahrnehmungs- und Urteilsakte also nie ungestört und unbeachtet von anderen, sondern werden, wo wir anderes wahrnehmen können, auch von anderen wahrgenommen, werden gleichsam mitbeobachtet, mitbegutachtet, miterkannt. Dieses Wechselspiel, bei dem wir Zuschauer und zugleich Akteure sind, bildet also den intersubjektiven Kontext, in den wir mit anderen eingelassen sind, in dem wir in diesem oder in jenem Licht erscheinen, gefallen oder nicht gefallen. Wir nehmen teil und sind damit von der Anwesenheit anderer *bedingt*. So hängt also die Welt, auf die wir uns beziehen, die

---

<sup>1194</sup> Kant: KU, B 143 / A 141.

<sup>1195</sup> Kant: KU, B 63, 64 / A 62, 63.

<sup>1196</sup> Arendt: LG I, S. 29.

verschiedene Dinge hervorbringt und verschiedene Phänomene sichtbar werden lässt, von unserer gegenseitigen Übereinkunft ab, davon, dass auch andere sie wahrnehmen und beurteilen können und sich darüber verständigen können. „Das nichtsubjektive Element bei den nichtsubjektiven Sinnen ist Intersubjektivität.“<sup>1197</sup> Und je besser ich mich über das, was ich innerhalb dieses gemeinsamen Kontextes wahrnehme, verständigen kann, desto sicherer werde ich mich in diesem Kontext auch bewegen können, desto sicherer werde ich im Umgang mit meinen eigenen Urteilen und mit denen der anderen. „Je weniger idiosynkratisch jemandes Geschmack ist“, schreibt Arendt, „desto besser kann dieser mitgeteilt werden“, was nichts anderes bedeutet, als dass die „Mitteilbarkeit [...] einmal wieder der Prüfstein“<sup>1198</sup> ist. Insofern bleiben unsere Geschmacksurteile, mit denen wir darüber Auskunft geben, wie wir die verschiedenen Dinge in der Welt wahrnehmen, beurteilen und über sie befinden, ein Indiz für unsere Gesellschaftlichkeit und Gesellschaftsfähigkeit. Unsere Urteile bleiben nicht unbeachtet von anderen, sondern bleiben rückgebunden an die Urteile und Einschätzungen der anderen. Ohne die Gesellschaft der anderen würden wir weder ein Gefühl für Wahrnehmbares erhalten noch ein Unterscheidungsgefühl im Wahrnehmbaren entwickeln, würden nicht das Schöne vom Hässlichen, das Reizende vom Ekelerweckenden trennen können, würden auch nicht wissen, dass wir selbst erscheinen und wahrgenommen werden, da es niemanden gäbe, der uns wahrnehmen könnte, der uns seine Wahrnehmungen kundtun oder sie in Form von Ablehnung oder Anerkennung ausdrücken könnte. Für uns alleine würden wir keinen Geschmack, kein Geschmacksempfinden entwickeln, und, wie Kant sagt, weder unsere Hütte noch uns selbst ausputzen, keine Blumen pflücken und noch weniger solche pflanzen.<sup>1199</sup> Denn „nur in Gesellschaft kommt es [...uns] ein, nicht bloß ein Mensch, sondern auch nach [...] ein feiner Mensch zu sein“<sup>1200</sup>, weil die Gesellschaft über den Grad unserer „Zivilisierung“ entscheidet und weil uns ein Objekt nicht in dem Maße befriedigen könnte, wenn wir „das Wohlgefallen an demselben nicht in Gemeinschaft mit andern fühlen“ könnten.<sup>1201</sup> Unser Geschmack gibt Auskunft über uns selbst, über unsere Einstellungen, Empfindungen und Neigungen. Aber er gibt in demselben Maße auch Auskunft über unsere Mitwelt, darüber, wie andere die Welt sehen und sich zu ihr positionieren. Teilhaben können wir an unserer Mitwelt nur insofern, als wir uns über sie mitteilen und auch in unseren subjektivsten Empfindungen noch an sie gebunden bleiben.

---

<sup>1197</sup> Arendt: U, S. 91.

<sup>1198</sup> Arendt: U, S. 97.

<sup>1199</sup> Vgl. Kant: KU, B 163 / A 161.

<sup>1200</sup> Kant: KU, B 163 / A 161.

<sup>1201</sup> Kant: KU, B 163 / A 161.

So wie das Geschmacksurteil nur *um jedermanns Beistimmung werben* kann, so muss auch das politische Urteil um Zustimmung werben, kann andere entweder überzeugen oder durch andere korrigiert werden. Das Kriterium bleibt also in beiden Fällen die Kommunikabilität, die „allgemeine Mitteilbarkeit“<sup>1202</sup>, die begründet liegt in der Möglichkeit, darüber streiten und disputieren zu können. Und es ist gerade der Geschmack, über den es sich, entgegen des bekannten Sprichworts, *de gustibus non disputandum est*, hervorragend disputieren lässt, und: über den ausschließlich disputiert werden kann. Denn ich kann die anderen nicht zwingen, etwas für schön oder gefällig zu halten. Und ich kann auch nicht davon ausgehen, dass all das, was ich für schön halte, selbstredend schön ist. Ich kann nur dafür plädieren, dass andere mir in meinem Urteil zustimmen. Im Unterschied zum Erkenntnisurteil ist das Geschmacksurteil „nicht auf Begriffe gegründet“ und auch nicht „auf solche abgezweckt“.<sup>1203</sup> So können für Geschmacksurteile auch keine objektiven Maßstäbe herangezogen werden – weder solche, die durch eine allgemeine Vernunftstruktur gesichert sind und darum zwingend gelten, noch solche, denen eine empirische Tatsache zugrunde liegt, die schlechthin nicht geleugnet werden kann. „Der Urteilende kann immer nur, wie Kant so schön sagt, ‚um jedes anderen Beistimmung [werben]‘ und hoffen, mit ihm übereinzukommen“<sup>1204</sup>, schreibt Arendt. Fragen des Geschmacks lassen sich nur daran festmachen, was andere dazu sagen, am Urteil der anderen. Und so müssen sich „Erkenntnisse und Urteile [...] samt der Überzeugung, die sie begleitet, allgemein mitteilen lassen; denn sonst käme ihnen keine Übereinstimmung mit dem Objekte zu [...]“<sup>1205</sup>, wie Kant festhält. Lägen dem Gegenstand meiner Beurteilung objektive Kriterien oder allgemeine Regeln des Beweisverfahrens zugrunde, so müsste ich mich um die Zustimmung der anderen auch nicht erst bemühen. Meine Aussagen wären gültig, völlig unbesehen, welche Meinung die anderen davon hätten. Doch könnten solche Urteile dahingehend auch nicht mehr von mir selbst abhängig sein, weder von meinen persönlichen Kriterien und Empfindungen, noch von meinen individuellen Interessen und Ansichten. Sie könnten sich nur auf Grundsätze stützen, die jenseits aller einzelnen Urteile lägen – jenseits der konkreten Phänomene, die es im Einzelnen zu beurteilen gilt; und jenseits der urteilenden Personen, die im Einzelnen darüber zu befinden haben. Wo aber weder die Phänomene noch die Beurteilenden selbst transzendiert werden können, wo es also auch keine Vorlage für einzelne Urteile gibt, dort lässt sich das Zu-Beurteilende immer nur in Verhältnis *zueinander* beurteilen. Schön ist etwas nur im Vergleich zu anderem; nicht, weil wir ein objektives Maß

---

<sup>1202</sup> Kant: KU, B 27, 28 / A 27, 28.

<sup>1203</sup> Kant: KU, B 14, 15 / A 14, 15.

<sup>1204</sup> Arendt: VZ, Kultur und Politik, S. 300.

<sup>1205</sup> Kant: KU, B 65 / A 64.

für Schönheit hätten, das existierte, ohne dass es schöne Dinge gäbe, sondern weil wir es in Bezug zu anderem bringen und uns darüber austauschen und verständigen können.

### 3.3.3.2 Die Denkungsart der Zuschauer

Wenn es im Kulturellen wie im Politischen, wie Arendt hervorhebt, „weder um Erkenntnis noch um Wahrheit [geht], sondern um Urteilen und Entscheiden, um das urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt und die Entscheidung darüber, wie sie weiterhin aussehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll“<sup>1206</sup>, dann bleibt das Kriterium des Urteils seine allgemeine Mitteilbarkeit und seine gegenseitige Übereinkunft. Zustimmung kann ich nur dort finden, wo auch andere *da* sind, mit denen ich mich abgleichen und verständigen kann, mit denen ich in einem gemeinsamen Kontext stehe und an ihm teilhabe. Innerhalb dieses Kontextes kann ich meine Urteile nicht zwingend beweisen, kann nicht wie bei Erkenntnisurteilen davon ausgehen, dass sie logisch ermittelt werden und in ihren Schlüssen für sich selbst stehen. Denn diese bedürften weder der Öffentlichkeit noch der anderen, um gemeinsam darüber zu befinden. Urteile der Logik haben zwar den Vorteil der Verallgemeinerbarkeit, sofern sie von allen (vernünftigen) Menschen errechnet werden können, haben im Politischen aber den Nachteil, dass sie fernab von Zustimmung und gegenseitiger Übereinkunft existieren, damit also auch unabhängig von aller Erfahrung und Veränderung bleiben. Doch auch dort, wo ich mich auf die reine Empirie stütze und die Faktizität zum Maß aller Dinge erhebe, kann ich mit anderen nicht mehr übereinkommen, kann also nicht an *ihren* Erfahrungen teilhaben, die Welt nicht mehr aus ihrem Blickwinkel wahrnehmen und verstehen lernen. Abgesehen davon, dass im Zeitalter von *fake news* und *compatible reality* auch die Tatsachen nicht mehr gesichert sind.

Im Gegensatz zum Tatsachenurteil also kann sich das politische Urteil nicht auf empirische Selbstevidenz verlassen, sofern das Politische immer von den Subjekten selbst abhängt, d.h. von ihren Standpunkten, Einstellungen und Empfindungen, von ihren Entschlüssen, Handlungen und Übereinkünften. Damit wir im Urteilen also nicht weltlos werden und in unserem Geschmack anderen nicht als geschmacklos erscheinen, müssen wir an den Meinungen und Urteilen der anderen partizipieren, müssen uns auf die Welt beziehen, die wir nicht alleine bewohnen, sondern gemeinsam mit anderen. Und das geht nur dort, wo wir uns von unseren „subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden

---

<sup>1206</sup> Arendt: VZ, Kultur und Politik, S. 300.

könnten“, wie Kant sagt, lösen und die Welt nicht in uns selbst enden lassen, sondern unsere Urteile „an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile“ halten, uns also „in die Stelle jedes andern versetz[en]“. <sup>1207</sup> Dies ist möglich mittels der *erweiterten Denkungsart*, als dem Vermögen, „an der Stelle jedes andern [zu] denken“ <sup>1208</sup>, damit also im Denken und im Urteilen die Standpunkte der anderen mit präsent zu haben. Denn im Gegensatz zur ersten Maxime, dem Vermögen *selbst zu denken*, und der dritten Maxime, deren Kriterium darin besteht, „mit sich selbst einstimmig zu denken“, sich also in seinen Annahmen nicht selbst zu widersprechen, bezieht sich die zweite Denkmaxime auf die Welt, die ich mit anderen teile. Sie rekurriert auf einen spezifisch weltlichen Sinn, auf den Gemeinsinn oder den *sensus communis*, als eines „Beurteilungsvermögens, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken [...] Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten“ <sup>1209</sup>. Der Gemeinsinn „sagt nicht, dass jedermann mit unserm Urteile übereinstimmen werde, sondern damit übereinstimmen solle“ <sup>1210</sup>. Und gerade weil er niemals zwingend verfahren kann und sich auch nicht auf eine vorgeschaltete Gleichheit verlassen kann, lässt er sich nur in einer Welt etablieren, in der es verschiedene Standpunkte gibt, die sich miteinander abgleichen und in Verhältnis zueinander setzen. „Der *sensus communis*“, schreibt Arendt, „ist der spezifisch menschliche Sinn, weil die Kommunikation, d.h. die Sprache von ihm abhängt.“ <sup>1211</sup> Wo nicht jeder aus der gleichen Perspektive schaut und alle dasselbe denken, dort wird die Welt dichter und vielfältiger, dort wird sie auch vieldeutiger und komplexer, dort gilt es, verschiedene Standorte in der Welt einzunehmen und nicht nur auf das Geschehen selbst Bezug zu nehmen, sondern auch darauf, wie andere es sehen und beurteilen. Dies impliziert die politische Dimension von Kants *uninteressiertem Wohlgefallen*, dass man nämlich in der Lage ist, einen Standpunkt einzunehmen, der zwar auf das Geschehen gerichtet bleibt, bei dem man aber nicht unmittelbar in das Geschehen involviert ist, von dem aus man also unparteiisch betrachten und urteilen kann. „Negativ ausgedrückt meint dies“, so Arendt, „dass man fähig ist, von den privaten Bedingungen und Umständen abzusehen, die, was die Urteilsfähigkeit angeht, deren Ausübung begrenzen und behindern. Private Bedingungen bedingen uns; Einbildungskraft und Reflexion befähigen uns dazu, uns von ihnen zu befreien und jene

---

<sup>1207</sup> Kant: KU, B 157 / A 155.

<sup>1208</sup> Kant: KU, B 158, 159 / A 156, 157.

<sup>1209</sup> Kant: KU, B 157 / A 155.

<sup>1210</sup> Kant: KU, B 68 / A 67.

<sup>1211</sup> Arendt: U, S. 94.

relative Unparteilichkeit zu erlangen, die die spezifische Tugend des Urteils ist.“<sup>1212</sup> Als Zuschauer kann ich mich also von meinen privaten Bedingungen, die mich bedingen, gerade weil sie mich mit meinen eigenen Bedürfnissen in Beschlag nehmen und mich ständig an sie erinnern, lösen und gleichsam *interesselos* dem Geschehen zuwenden. Und ferner bekomme ich mit, was die anderen denken, wie sie reagieren und wie sie über das Geschehen befinden. Ich bleibe auf die anderen gerichtet, berücksichtige ihre Haltungen, ihre Meinungen, ihren Geschmack. Dadurch werde ich als Zuschauer überparteilich: ich partizipiere am Geschehen und bin, wenn auch nicht aktiv teilnehmend, doch eingebunden – ohne mich auf eine bestimmte Seite zu schlagen, mich auf einen einzigen Standpunkt zu stellen und mich, solange das Geschehen andauert, auf diesen einzigen Punkt zu beschränken.

Der Zuschauer ist, ähnlich wie der Richter<sup>1213</sup>, nicht nur mit der Rahmengeschehen befasst, sondern muss die verschiedenen Stellungen, Aussagen und Positionen darin zueinander in Verhältnis setzen, muss sie miteinander vergleichen, um am Ende zu einem, zwar nicht objektiven, aber doch gerechten, der Sache angemessenen, Urteil zu gelangen. Daher kann Arendt sagen: „Wenn man urteilt und wenn man in politischen Angelegenheiten handelt, so soll man sich an der Idee, nicht der Tatsächlichkeit des Weltbürger-Seins und damit auch des Weltbetrachter-Seins orientieren.“<sup>1214</sup> Der Weltbürger, der hier in die Rolle des Weltbetrachters schlüpft, urteilt in der „Denkungsart der Zuschauer“<sup>1215</sup>, wie Kant im Kontext der Französischen Revolution schreibt. Hier nämlich stellt sich für ihn heraus, dass es gerade in der Position des Zuschauers etwas geben muss, was dem Urteilen die entscheidenden Kriterien bereitstellt: am Geschehen teilzuhaben, ohne unmittelbar eingebunden zu sein und ohne für nur eine Seite handeln und sprechen zu müssen. Hier findet die Handlung also „in den Gemütern aller Zuschauer“ statt, die „eine Teilnahme nur dem Wunsche nach“<sup>1216</sup> haben, dabei das Geschehen aber weitaus umfassender und vielschichtiger betrachten und

---

<sup>1212</sup> Arendt: U, S. 97.

<sup>1213</sup> Zur Rolle des Richters in Arendts Urteilstheorie hat Stefanie Rosenmüller einen lohnswerten Beitrag geschrieben, in dem sie die Arendtsche Urteilstheorie speziell für das juristische Urteilen fruchtbar zu machen sucht. Rosenmüller konzentriert sich dabei auf die Person des Richters, die gerade in Fällen, bei denen die allgemeine Regel fehlt, als „Gesetzgeber“ fungieren müsse. Der Richter muss zunächst das Gesetz entwerfen, um den Fall anschließend ‚richten‘, d.h. ein entsprechend ‚gerechtes‘ Urteil treffen zu können. Vgl. Rosenmüller: Treffen sich Akteur und Zuschauer? Zur Rolle des Richters in Hannah Arendts Urteilstheorie, in: HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken, Bd. 1, Nr.1. Ergänzend ließe sich hierzu festhalten, dass wir solche Richterfunktionen im Tagtäglichen ständig (im nichtprofessionellen Sinne) übernehmen, wenngleich es dabei nicht um Strafmaße oder juristische Beschlüsse geht. Jedoch wird die Richterfunktion überall dort aktualisiert, wo wir eine Sache zu beurteilen haben, zu dem das ‚allgemeine Gesetz‘ fehlt; und wo wir mit Ereignissen und Situationen konfrontiert sind, zu denen wir die Regel entweder selbst finden müssen oder uns (selbst!) ein Beispiel wählen, anhand dessen wir die Sache beurteilen.

<sup>1214</sup> Arendt: U, S. 100.

<sup>1215</sup> Kant: SF, A 142, 143.

<sup>1216</sup> Kant: SF, A 144, 145.



beurteilen können. Sie reflektieren es mittels Vorstellungsvermögen (Einbildungskraft) und mithilfe der „Operation der Reflexion“, bei der man die subjektive „Empfindung [...] so viel möglich weglässt, und lediglich auf die formalen Eigentümlichkeiten seiner Vorstellung, oder seines Vorstellungszustandes, Acht hat.“<sup>1217</sup> Der Zuschauer abstrahiert von seinen privaten Interessen, von seinen Neigungen und Motiven, die bei allen Handlungen, der er als Handelnder angehört, mitschwingen; und die sich meist in den Vordergrund drängen. „Der Vorteil, den der Zuschauer hat“, schreibt Arendt in Bezug auf Kants Entdeckung der Zuschauer-Position, „ist, dass er das Spiel als ein Ganzes sieht, während jeder Akteur nur seine Rolle kennt oder, wenn er aus der Perspektive des Handelns urteilen soll, nur den Teil des Ganzen, der ihn betrifft. Der Akteur ist per definitionem parteilich.“<sup>1218</sup> Ferner bleibt der Zuschauer, trotz seiner Unparteilichkeit, auf das konkrete Geschehen gerichtet. Auch wenn er seine Augen schließt, bleibt sein (innerer) Blick an Geschehen orientiert und reflektiert es. Er sieht die Handlung, mit allen daran Beteiligten, mit ihren Motiven, Meinungen und Standpunkten, in ihrer Gesamtheit, jedoch ohne sich (geistig) davon abzuwenden und das Geschehen selbst ins Allgemeine zu projizieren. Die einzige Allgemeinheit, die er erreicht, ist die Ermittlung jenes „allgemeinen Standpunkte[s], den er dadurch nur bestimmen kann, dass er sich in den Standpunkt anderer versetzt“<sup>1219</sup>, so Kant. Er erkennt die Standpunkte von jenen, die unmittelbar involviert sind; und er sieht die Standpunkte derer, die mit ihm über das Geschehen urteilen.

Im Urteilen muss ich auf die anderen, d.h. auf die Gemeinschaft, in der ich lebe und innerhalb der ich zu meinen eigenen Urteilen gelange, Rücksicht nehmen, muss Bezug auf sie nehmen, muss ihre Meinungen und Ansichten mitbedenken. Wo dies nicht geschieht, sondern, gleichsam selbstreferentiell und nur auf das eigene Vernunftgesetz gehorchend, die anderen ausgeblendet werden, dort bleibt alles Denken und Erkennen isoliert, bleibt bezugslos und wird letztlich zum dogmatischen Geschäft. Aufmerksam und kritisch kann der Geist nur dort verfahren, wo er seine Urteile und Ansichten vor anderen zu begründen lernt, weniger durch zwingende Beweisverfahren, als vielmehr durch „Verantwortungs- und Antwortpflicht“<sup>1220</sup> den anderen gegenüber; durch das, was die Griechen „logon didonai – Rechenschaft ablegen“<sup>1221</sup> nannten. Hierdurch wird das Denken zu einer politischen Angelegenheit. Denn erst durch die Öffentlichkeit, d.h. durch „die Überprüfung, die aus der Begegnung mit dem

---

<sup>1217</sup> Kant: KU, B 157-159 / A 155-157.

<sup>1218</sup> Arendt: U, S. 92.

<sup>1219</sup> Kant: KU, B 160 / A 158.

<sup>1220</sup> Arendt: U, S. 59.

<sup>1221</sup> Arendt: U, S. 58.

Denken anderer entsteht“<sup>1222</sup>, kann sich das Denken von vorgelagerten Meinungen oder übernommenen Vorurteilen befreien, kann zu einem aufgeklärten Geschäft werden, das sich immer wieder selbst infrage stellt – nicht durch rein logische Selbstvergewisserung, sondern durch Rekurs auf die Mitwelt, auf die Urteile und Einwände der anderen. Bezeichnend hierfür ist jene Stelle, in der Kant an Marcus Herz schreibt:

„Dass vernünftige Einwürfe von mir nicht bloß von der Seite angesehen werden, wie sie zu widerlegen sein könnten, sondern dass ich sie jederzeit beim Nachdenken unter meine Urteile webe und ihnen das Recht lasse, alle vorgefassten Meinungen, die ich sonst beliebt hatte, über den Haufen zu werden, das wissen Sie. Ich hoffe immer, dadurch dass ich meine Urteile aus dem Standpunkt anderer unparteiisch ansehe, etwas Drittes herauszubekommen, was besser ist als mein voriges.“<sup>1223</sup>

Als zentral stellt sich dahingehend das Element der Reziprozität des Menschen in Gemeinschaft mit anderen heraus, dass nämlich, wie Arendt in Bezug auf Kant sagt, „die Menschen von ihren Mitmenschen abhängig sind, nicht nur weil sie einen Körper und physische Bedürfnisse haben, sondern gerade wegen ihrer geistigen Fähigkeiten“<sup>1224</sup>. Nur dort, wo ich mit anderen in Beziehung trete, mich mit ihnen abgleichen und austauschen kann, werde ich meine eigenen Ansichten auch entsprechend überprüfen können, werden sich meine Einschätzungen bekräftigen oder korrigieren lassen, werden meine Urteile also nur dazugewinnen können, weil sie sich entweder absichern oder entsprechend erweitern können. Die Urteilskraft verbindet also das *Ich* mit dem *Du*; sie vermittelt meinen eigenen Standpunkt mit dem des anderen und integriert seine Ansichten in meine eigenen Überlegungen. Wobei es sich hier, wie Arendt festhält, „weder um Einfühlung noch darum [handelt], mit Hilfe der Vorstellungskraft irgendeine Majorität zu ermitteln und sich ihr dann anzuschließen. Vielmehr gilt es, mit Hilfe der Einbildungskraft, aber ohne die eigene Identität aufzugeben, einen Standort in der Welt einzunehmen, der nicht der meinige ist, und mir von diesem Standort aus eine eigene Meinung zu bilden.“<sup>1225</sup> Denken kann ich nur für mich selbst, im Rückzug von der Welt, die mich sinnlich umgibt. Urteilen hingegen kann ich nur im Umkreis mit anderen, in Gegenwart einer Mitwelt, auf die ich bezogen bleiben muss. „Ich urteile als Mitglied einer Gemeinschaft und nicht als Mitglied einer übersinnlichen Welt“<sup>1226</sup>, schreibt

---

<sup>1222</sup> Arendt: U, S. 59.

<sup>1223</sup> Zit. nach Arendt: U, S. 59.

<sup>1224</sup> Arendt: U, S. 26.

<sup>1225</sup> Arendt: WP, S. 61.

<sup>1226</sup> Arendt: U, S. 91.

Arendt und hebt dabei Kants Anspruch auf Öffentlichkeit hervor, die den ethischen Kern des Unternehmens begründet.

### 3.3.3.3 Urteilen ohne Maßstab

Die Unterschiede zwischen Akteur und Zuschauer also nicht aufzuheben, ihre beiden Positionen aber auch nicht als unvermittelbar zu begreifen, sondern sie vielmehr miteinander in Einklang zu bringen, ist Aufgabe der Urteilskraft. Sie bildet die Brücke zwischen Denken und Tun, zwischen aktivem Engagement und passiver Betrachtung. Im Gegensatz zum Handelnden, der stets an seine eigene ‚Rolle‘ gebunden bleibt, der also weder das ‚Ganze‘ im Blick haben noch sich die Standpunkte der anderen ständig vergegenwärtigen kann, kann sich der Urteilende aus dem Geschehen heraushalten, kann sich auf eine Position zurückziehen, von wo aus er unparteiisch reflektieren kann. Dieser „Rückzug vom unmittelbaren Engagement auf einen Standpunkt außerhalb des Spiels“ ist nach Arendt nicht nur „eine Bedingung für das Urteilen, für die Rolle des letzten Schiedsrichters in dem ablaufenden Wettkampf, sondern auch die Bedingung für das Verstehen des Sinnes des Spiels.“<sup>1227</sup> Im Gegensatz zum (reinen) Vernunftdenken aber, das mit allgemeinen Grundsätzen und abstrakten Begrifflichkeiten operiert und, wie Arendt sagt, stets aus der Gesellschaft der Mitmenschen und ihrer ungewissen Meinungen, ihrer *doxai*, die nur ein Es-scheint-mir ausdrücken können, heraustritt<sup>1228</sup>, kann sich der Urteilende aus der Gesellschaft gerade nicht herausziehen. Er muss an die verschiedenen *doxai*, die Meinungen und Erscheinungen, gebunden bleiben, muss die einzelnen Akteure beachten und die verschiedenen Positionen im Blick behalten, muss also das Besondere immer wieder neu bewerten und es dabei aus seinem Zusammenhang heraus begreifen – um mehr zu sehen als der Handelnde, der, solange er handelt, an partikulare Interessen gebunden bleibt, und um konkreter hinzuschauen als der Denker, der, sobald er sich ins Reich der Ideen aufmacht, nach allgemeinen Grundsätzen hinter den Phänomenen zu suchen beginnt.

So entnimmt Arendt der Urteilskraft also ein weiteres zentrales Thema: die Bedeutung des *Besonderen* im Gegensatz zum *Allgemeinen* und, damit einhergehend, die der *reflektierenden* Urteile im Gegensatz zu den *bestimmenden*. „Bestimmende Urteile“, so Arendt „subsumieren das Besondere unter einer allgemeinen Regel; reflektierende ‚gewinnen‘ demgegenüber die

---

<sup>1227</sup> Arendt: LG I, S. 99.

<sup>1228</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 99.

Regel aus dem Besonderen“<sup>1229</sup>. In der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* schreibt Kant, dass zu jeder Erfahrung „drei Handlungen des selbsttätigen Erkenntnisvermögens“ erforderlich seien: erstens „die Auffassung [...] des Mannigfaltigen der Anschauung“, was die *Einbildungskraft* vollbringt, indem sie die Anschauungen bündelt, zuordnet und nach Belieben wieder hervorholt; zweitens „die Zusammenfassung, d.i. die synthetische Einheit des Bewusstseins des Mannigfaltigen in dem Begriffe des Objekts [...]“, was der *Verstandeskraft* zukommt, indem sie die Anschauungen begrifflich fasst und sie den Begriffen (Verstandeskategorien) entsprechend zuteilt; drittens „die Darstellung [...] des diesem Begriff korrespondierenden Gegenstandes in der Anschauung“, wozu es der *Urteilskraft* bedarf.<sup>1230</sup> Wo die Urteilskraft jedoch rein bestimmend verfährt, dient sie allein der „Subsumtion des Besonderen unter das Allgemeine“<sup>1231</sup>. Sie beurteilt nicht das konkrete Einzelphänomen, sondern fügt das Einzelne in ein allgemeines Schema ein, unter dem es entsprechend betrachtet und beurteilt werden kann. Bestimmende Urteile verfahren rein deduktiv; sie schließen von einem allgemeinen Begriff auf das, was sich unter dem Begriff subsumieren lässt. Beurteilt wird nicht der Einzelfall oder die konkrete Erscheinung; wahrgenommen wird vielmehr nur das Universelle, das sich in allem Einzelnen verbirgt und das wiederum Aussagen und Rückschlüsse zulässt, die selbst nicht mehr beurteilt werden müssen, die also als wahr angenommen werden, ohne sie kritisch zu prüfen. Sie wählt den Oberbegriff und zieht zur Beurteilung des Einzelnen den übergeordneten Maßstab heran – ein Maßstab, der selbst nicht mehr zur Diskussion steht, der allem Einzelnen vorausgeht, der außerhalb jeder zu beurteilenden Reichweite liegt und absolut bindend bleibt.

Betrachtet man beispielsweise einen *Tisch* unter dem Aspekt seiner Verallgemeinerung, so bedarf es nicht des *konkreten* Tisches, um eine Aussage über das zu treffen, was Tische im Allgemeinen kennzeichnet. „Man sieht“, wie Arendt schreibt, „gewissermaßen das Schema ‚Tisch‘, indem man den Tisch als Tisch erkennt.“<sup>1232</sup> Auf was es dabei ankommt, ist nicht der *bestimmte* Tisch, der sich, je konkreter man ihn betrachten würde, immer weiter spezifizieren und von anderen Tischen unterscheiden ließe. Vielmehr geht es beim *Schema* Tisch nur um die Möglichkeit, über ein allgemeines Attribut zu einer allgemeinen Aussage zu gelangen; eine Aussage, die immer zuzutreffen scheint, sofern sie sich am Allgemeinsten dingfest macht und unter beliebigen Umständen, zu jeder beliebigen Zeit, *gültig* bleibt. In Bezug auf Objekte, über die wir uns nicht immer wieder *neu* austauschen und verständigen müssen, die wir also

---

<sup>1229</sup> Arendt: U, S. 109.

<sup>1230</sup> Kant: KU, Einleitung (Erste Fassung).

<sup>1231</sup> Kant: KU, Einleitung (Erste Fassung).

<sup>1232</sup> Arendt: U, S. 109 ff.

gerade nicht aus ihrer Besonderheit heraus verstehen müssen, weil wir sie nicht in ihrer Veränderbarkeit und Widersprüchlichkeit erfahren, mag ein solches Vorgehen von Vorteil sein und keine weiteren Schwierigkeiten verursachen. Denn solche *Objekte* unterscheiden sich nicht wesentlich voneinander. Sie sind einander identisch, sind dauerhaft und in sich gleich.

Wie aber verhält es sich im Bereich des Politischen, also dort, wo sich die Dinge ja ständig ändern und wo Menschen zusammenkommen, die weder miteinander identisch sind noch selbst die immer gleichen bleiben? Müsste ein solcher Bereich nicht auch immer wieder neu betrachtet und im Einzelnen beurteilt werden? Denn wo sich Menschen handelnd und sprechend in Bezug zueinander setzen, dort liegen die Dinge nicht als unveränderlich vor, sind damit auch nicht gleichartig und automatisch unter allgemeine Kategorien subsumierbar. Wo jedoch alles Einzelne und Besondere unter einen höheren Maßstab fällt, dort verliert die Urteilskraft auch ihre Fähigkeit, besondere Erscheinungen ohne Berufung auf allgemeine Grundsätze, umfassende Prinzipien oder bereits vorliegende Muster, zu beurteilen. Und wo an ihrem „eigenen modus operandi“<sup>1233</sup> – dem Vermögen, selbstgesetzgebend und eigenständig zu verfahren – nicht mehr festgehalten wird, dort kann auch an der „Autonomie der geistigen Kräfte des Menschen und ihrer möglichen Unabhängigkeit von den Dingen, wie sie sind und wie sie geworden sind“<sup>1234</sup>, nicht mehr festgehalten werden. Autonomie bedeutet dabei nicht isolierter Eigensinn oder narzisstische Selbstbespiegelung. Sie besagt auch nicht, dass über die Realität hinweggesehen werden kann und ihre Gegebenheiten keine Rolle mehr spielen, weil man sich in der eigenen Gedankenwelt die Welt so verstellt, wie sie einem am besten gefällt. Sich geistig autonom zu verhalten bedeutet vielmehr, die Dinge zunächst einmal maßstabslos zu betrachten, nicht auf gesellschaftliche Klischees, moralische Konventionen und vorgelagerte Meinungen zurückzugreifen, sondern sich ein eigenes Bild zu machen und dabei nach selbstgewählten Gründen zu verfahren. Der Urteilende behält sich also das Recht vor, selbstständig zu denken, anstatt nur hinterherzudenken und sich autonom gegenüber dem zu zeigen, was scheinbar über oder hinter allem Geschehen liegt – sei es eine Geschichtsbetrachtung, die dem ewigen Fortschritt anheim hängt, oder die Hingabe an den Erfolg, an dem sich alles Einzelne zu messen und auszuweisen hat. Geistige Autonomie begründet also letztlich auch eine politische Freiheit, die der scheinbar zwingenden Macht der Notwendigkeit widersteht und mit dem Geschehen nicht zugleich auch schon dessen Affirmation besiegelt. Der Urteilende leugnet nicht, dass es nicht so gekommen ist; er leugnet

---

<sup>1233</sup> Arendt: U, S. 15.

<sup>1234</sup> Arendt: U, S. 15.

nur, dass es so kommen *musste* und verteidigt damit die Möglichkeit, die Dinge auch wieder abzuändern und sie in eine neue Richtung zu leiten. Denn nur dort, wo davon ausgegangen wird, dass die Dinge keiner immanenten Notwendigkeit folgen, dort können Menschen auch verantwortlich werden – für ihr Denken und Handeln, für ihre Einschätzungen und Entscheidungen. Verantwortung übernehmen bedeutet in diesem Sinne vor allem, mündig zu werden, und mutig genug zu sein, sich seines eigenen Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.<sup>1235</sup>

Wo die Urteilskraft jedoch auf dieses *freie* Vermögen Verzicht tut und stattdessen auf übergeordnete Prinzipien oder weltumspannende Erklärungen zurückgreift, dort muss sie sich unter den Gängelwagen und die Oberaufsicht (Kant) von anderen Kräften stellen; dort kann sie entweder nur logisch subsumieren und alles dem höheren Allgemeinen unterordnen. Oder sie wird sich auf das berufen müssen, was, „eigentlich immer in der Vergangenheit“ beheimatet liegt, damit also „ungewöhnlich gut verankert ist“<sup>1236</sup> und insofern „nicht nur dem Urteilen vorgreift und es verhindert, sondern mit dem Urteilen auch eine eigentliche Erfahrung des Gegenwärtigen unmöglich macht“<sup>1237</sup> – nämlich das Vorurteil. Vorurteile greifen vor allem dort um sich, wo Situationen entstehen, die uns fremd und unbehaglich anmuten, in denen also Phänomene erscheinen, die uns ratlos machen. Doch sind Vorurteile nach Arendt keine Urteile und können diese auch nie ersetzen, da sie immer dort auftauchen, wo man sich gerade politisch nicht oder noch nicht zu bewegen versteht.<sup>1238</sup> Wo immer also Vorurteile ins Spiel kommen, dort wird jedes unmittelbare Urteilen entweder für unmöglich gehalten, sofern die Situation so neu ist, dass sie scheinbar nicht unvoreingenommen entschieden werden kann; oder es wird versucht, die Situation dadurch zu lösen, als man sie zum Altbekanntem stilisiert, dabei also gerade das spezifisch Neue oder Andersartige ausblendet und es zum Immergleichen legt. Insofern bedienen Vorurteile stets die Angst vor dem Unbekannten, befriedigen die Sehnsucht nach dem sicheren Hafen der ewigen Wiederkehr. Sofern aber gerade das Noch-Nie-Dagewesene zum Grundhaushalt des Politischen gehört – also jenem Bereich, in dem ständig Neues geschieht und uns vor noch unbekannte Situationen stellt – impliziert jedes Vor-Urteil ein Zurückweichen vor dem eigentlich Zu-Beurteilenden. Stattdessen wird auf gängige Redensarten und wiederholte Klischees zurückgegriffen, die sich weder an einer persönlichen Erfahrung ausweisen lassen

---

<sup>1235</sup> Vgl. Kant: WA, A 481, 482.

<sup>1236</sup> Arendt: WP, S. 19.

<sup>1237</sup> Arendt: WP, S. 19.

<sup>1238</sup> Vgl. Arendt: WP, S. 13.

noch innerhalb einer greifbaren Wirklichkeit auffindbar sein müssen. Denn gerade die Evidenz des Erfahrbaren wird für schlechthin unmöglich gehalten.

Will man einer Situation hingegen unparteiisch und unvoreingenommen begegnen, dort bleibt das bereits Vor-Geurteilte und Vorgelagerte kein brauchbares Utensil. Dort geht es vielmehr darum, das Gegebene zunächst in seiner Besonderheit zu erfassen, es insofern auch als noch unbekannt und unbegriffen vorauszusetzen. Denn für das, was wir noch nicht kennen, kann uns auch nicht automatisch schon der passende Rahmen, der geeignete Maßstab, zur Verfügung stehen. „Dies Urteilen, das maßstabslos ist,“ so Arendt, „kann sich auf nichts berufen als die Evidenz des Geurteilten selbst, und es hat keine anderen Voraussetzungen als die menschliche Fähigkeit der Urteilskraft, die mit der Fähigkeit zu *unterscheiden* [Hervorhebung, L.S.] sehr viel mehr zu tun hat als mit der Fähigkeit zu ordnen und zu subsumieren“<sup>1239</sup>. Gerade dieses Unterscheidungsvermögen attestiert Kant als eigentliches Merkmal der Urteilskraft, die eben nicht nur entscheiden muss, ob etwas „ein Fall der Regel sei oder nicht“<sup>1240</sup> (hier kommt sie dem Verstandesvermögen und seinen Schematismen nahe), sondern die selbsttätig und selbstständig verfahren muss, sich also auf keine Regeln berufen kann, die absolut bindend oder leitend sind, sofern es letztlich nichts gibt, das über solche Regeln entscheiden könnte. Denn für die Anwendung der Regel gibt es keine Regel.<sup>1241</sup>

In Anlehnung an dieses Kantsche Modell ist es Arendt darum zu tun, ein „maßstabs- und begriffsloses Urteilen [...] vom ordnenden und subsumierenden Urteilen zu unterscheiden und ihm gegenüberzustellen“, wie Susanne Lüdemann festhält, das „sich gerade in ‚Zonen der Ununterscheidbarkeit‘, wo der Maßstab fehlt und kein Gott und kein verbindlicher Allgemeinbegriff für die Richtigkeit des Geurteilten entstehen kann“ bewähren muss.<sup>1242</sup>

Doch was könnte einem solch *maßstabs- und begriffslosen Urteilen* dann noch Orientierung geben in Situationen, über die sie unmittelbar entscheiden muss? Arendt zufolge sind es weniger die objektiven Normen, Regeln und Konventionen, die einem im Alltag leicht zur Hand gehen, auch ohne viel über sie nachzudenken, als vielmehr jene Beispiele, die für anderes exemplarisch stehen.<sup>1243</sup> „Wir können uns nicht an irgend etwas Allgemeinem

---

<sup>1239</sup> Arendt: WP, S. 20.

<sup>1240</sup> Kant: Anth, BA 120.

<sup>1241</sup> So schreibt Kant in der *Anthropologie*: „Sollte es also Lehren für die Urteilskraft geben, so müsste es allgemeine Regeln geben, nach welchen man unterscheiden könnte, ob etwas der Fall der Regel sei oder nicht: welches eine Rückfrage ins Unendliche abgibt.“, Kant: Anth, BA 120.

<sup>1242</sup> Vgl. Lüdemann: Vom Unterscheiden. Zur Kritik der Politischen Urteilskraft bei Hannah Arendt und Giorgio Agamben, in: HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken, Bd. 6, Nr. 1/ 2.

<sup>1243</sup> Vgl. Arendt: ÜB, S. 145 ff.

festhalten, aber an einem bestimmten Besonderen, das zum Beispiel wurde“<sup>1244</sup>, so Arendt. Und „im Gegensatz zum Schema ist das Beispiel dafür da, uns mit einem Qualitätsunterschied zu versorgen.“<sup>1245</sup> Schematismen geben unserem Verstand Begriffe, Formen, Kategorien zur Hand. Sie sind wie Zimmer oder Schachteln, in die der Verstand alles legen kann, was ihm zu der Rubrik zu passen scheint, alles Neue, Unvermittelte, Einzelne, Unbekannte. Schematismen bedienen eine allgemeine Vorstellung oder ein Muster, in das das Einzelne eingereiht wird, unter dem es subsumiert werden kann. Über die Qualität, die Individualität und Konkretion des Gegenstandes oder der Erscheinung hingegen können sie nichts aussagen. Exemplarische Beispiele hingegen geben über den Inhalt und seine Eigenschaften Auskunft. Sie geben nicht den Rahmen vor, sondern zeigen an, *wie* etwas beschaffen ist und wie es sich in Bezug zu anderem verhält. In ein leeres Zimmer beispielsweise könnten wir alle möglichen Gegenstände stellen, die uns als Mobiliar in den Sinn kommen. Ob diese Gegenstände aber auch in ihrer tatsächlichen Vorhandenheit zueinander passen, können wir erst feststellen, wenn wir sie zusammenstellen, wenn wir sie in Bezug zueinander stellen. Das Zimmer verändert sich je nach den Gegenständen in ihm und je nachdem, wie wir sie zueinanderstellen. Ein exemplarisches Beispiel stellt immer einen einzelnen Gegenstand dar, bezeichnet eine konkrete Handlung oder eine konkrete Person. Wir könnten a priori nichts über die Handlung, die Eigenart des Gegenstandes oder die konkrete Person im Umfeld ihrer Zeit aussagen. Wir können nur auf die Eigenschaften Bezug nehmen, auf das, was sie getan hat und wofür sie aufgrund dessen *exemplarisch* steht. „Wir urteilen und unterscheiden Recht von Unrecht, indem wir in unserem Kopf eine zeitlich und räumlich abwesende Person oder einen Fall gegenwärtig haben, die zu Beispielen geworden sind“<sup>1246</sup>, so Arendt. Beurteilen lässt sich etwas erst in Verhältnis zu anderem – durch den Unterschied, den es gegenüber anderem aufzeigt; durch das Gemeinsame, das es mit anderem verbindet; durch das Einzelne, das in ihm sichtbar wird und uns vielleicht auch dort noch etwas sagen kann, wo es schon nicht mehr unmittelbar *da* ist.

Im Politischen haben wir keine leeren Zimmer, in das wir alle einzelnen Gegenstände problemlos hineinschieben könnten; kein Gebäude, in dem alles unterkommt und von dem alles behaut wird. Und auch keine Regeln und Maßstäbe, unter die sich Einzelnes ohne Weiteres subsumieren lässt – unbesehen davon, ob es in Bezug zu anderem steht, ob es auch heute noch stimmt oder morgen noch gilt. Hier können wir die Dinge immer nur in Verhältnis

---

<sup>1244</sup> Arendt: ÜB, S. 146.

<sup>1245</sup> Arendt: ÜB, S. 146.

<sup>1246</sup> Arendt: ÜB, S. 148.



zueinander setzen, können überlegen, wofür sie einst standen und was sie uns heute noch mitzuteilen haben. Im *Denktagebuch* hält Arendt fest, dass das Individuelle nur im Urteil getroffen oder verfehlt werden könne; und dass es sich um das Individuelle auch in der Politik handele, wo wir immer mit Situationen konfrontiert sind, für die es höchstens Präzedenzfälle, aber keine allgemeinen Regeln gibt.<sup>1247</sup> Exemplarische Beispiele, die gewissermaßen solche Präzedenzfälle darstellen, sind nur die Orientierungsmarken für ein erneutes Betrachten und Beurteilen. Sie können immer nur eingeschränkt gelten, sind nicht unveränderlich und für alle Zeiten gültig.<sup>1248</sup> Sie sind keine bindenden Maßstäbe und geben keine Regeln vor, die unverbrüchlich garantiert sind. Denn für die Anwendung der Regel gibt es keine Regel. Aber wir können im Urteilen *reflektieren* – auf andere, mit denen wir in der Welt sind, auf ihre Sichtweisen, Einstellungen und Motive; auf das Individuelle, mit dem wir konfrontiert werden und aus dem sich etwas gewinnen lässt, das *exemplarisch* auch für anderes stehen kann. Ein solches Exempel findet sich nur im Besonderen, in der konkreten Handlung, im bestimmten Akteur, im einzelnen Phänomen. Und es ist gerade das Besondere, das sich in einem exemplarischen Fall herauskristallisiert und auf das die *reflektierende Urteilskraft* Bezug nehmen muss. „In der bestimmenden Urteilskraft“, schreibt Arendt, „gehe ich von der Erfahrung des ‚ich denke‘ und der also im Selbst gegebenen (apriorischen) Prinzipien, in der reflektierenden Urteilskraft von der Erfahrung der Welt in ihrer Besonderheit aus.“<sup>1249</sup>

So findet also Arendt, wie Ingeborg Nordmann festhält, „eine Entsprechung zum Schema im Beispiel, durch welches Urteilen exemplarische Gültigkeit annimmt. Die Allgemeingültigkeit wird nicht durch eine Regel erzwungen, sondern ist nur ein anderer Ausdruck für Mitteilungsfähigkeit, und zwar in einem doppelten Sinn: eine Welt miteinander teilen und sich einander mitteilen.“<sup>1250</sup>

Die reflektierende Urteilskraft bewegt sich innerhalb einer Welt der Einzelphänomene, inmitten von *doxai* und Meinungen, die keine vorliegende Gleichheit oder immerwährende Einheit besitzen, sondern erst vermittelt und einander mitgeteilt werden müssen, um in Verhältnis zueinander gebracht zu werden. Berufen kann sie sich nicht auf vorgeschaltete

---

<sup>1247</sup> Vgl. Arendt: DT I, S. 569.

<sup>1248</sup> In ihrer Studie zur *Urteilskraft bei Hannah Arendt* hebt Irina Spiegel zurecht hervor, dass die exemplarische Gültigkeit auf das richtige und angemessene Auswählen oder Bilden eines Beispiels in einer konkreten Situation hervorgehe, dabei jedoch zeitlich wie räumlich beschränkt bleibe. Je allgemeingültiger dann die Beispiele gewählt würden, folgert Spiegel, desto allgemeiner ließe sich das Urteil anderen mitteilen. Vgl. Spiegel: Die Urteilskraft bei Hannah Arendt, Berlin 2011, S. 85.

<sup>1249</sup> Arendt: DT I, S. 569.

<sup>1250</sup> Nordmann: Die *vita activa* ist mehr als nur praktische Philosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16, hg. v. Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin 2007, S. 208.

Prinzipien, die das Einzelne nur im Hinblick auf das Allgemeine identifizieren und dabei die Pluralität der Welt, ihre verschiedenen Handlungen, Standpunkte und Motive, einebnet, sie dadurch auch zunichtemacht. Vielmehr muss sie selbsttätig verfahren und am Besonderen orientiert bleiben. „Urteilkraft“, so schließt Ingeborg Nordmann, „ist das sich im Konkreten am besten bewegende Vermögen, um auf unvorhergesehene Ereignisse reagieren zu können“<sup>1251</sup>

In der Beachtung des Besonderen aktualisiert die reflektierende Urteilkraft schließlich auch das Vermögen ihrer Eigenständigkeit. Sie ist eigenständig von den Operations- und Funktionsweisen des Verstandes, der von Regeln, Kategorien und Begriffen geleitet wird. Und sie ist frei von den Lastern der reinen Vernunft, die vielleicht vor allem anderen darin gründen, die Welt der Erscheinungen gegen die Welt der Erkenntnisse einzutauschen und damit jene erfahrbaren Besonderheiten aus den Augen zu verlieren, die uns exemplarisch verdeutlichen können, wie die Dinge beschaffen sind und wie wir mit ihnen umzugehen haben.

---

<sup>1251</sup> Nordmann, a.a.O., S. 213.

### **Schluss: Perspektiven im politischen Denken Hannah Arendts**

Bleiben Bürgerinnen und Bürger auch dort noch an der Welt orientiert, wo sie sich zurückziehen in den Ort des Privaten, jenen Bereich, der nur ihnen selbst gehört und in dem nur sie selbst zugegen sind? Und bleiben sie urteilsfähig, wo sie nicht mehr an einer gemeinsam erfahrbaren Wirklichkeit teilhaben, sondern zunehmend ihrer eigenen Wirklichkeit verfallen, dadurch auch an der Fülle und Vielfalt der Welt nicht mehr Anteilig sind, sondern nur noch eine Sichtweise und eine Perspektive innehaben – nämlich die eigene? Nach Hannah Arendt würde eine Welt, an der keiner mehr partizipiert, sondern sich stückweise isoliert, in der also weder verschiedene Aspekte zutage treten noch unterschiedliche Ansichten und Interessen miteinander ausgetragen werden können, zerfallen.<sup>1252</sup> Öffentliche Angelegenheiten könnten nicht mehr erhellt werden und würden sich verdunkeln; gemeinsame Interessen könnten nicht mehr hervorgebracht werden, da jeder nur noch mit sich selbst befasst wäre – nur sich selbst erkennend und anerkennend, unbehelligt von der Welt, in der er lebt, die ihn mit anderen umgibt.

Doch heute, wo wir allseits aufgeklärt sind über das politische Geschehen, beinahe schon überaufgeklärt werden durch die allgegenwärtige Informations- und Diskussionsflut, daher auch immer abgeklärter wirken gegenüber gegenwärtiger Tendenzen und den Entwicklungen, die aus ihnen folgen, lässt sich von einer Verdunkelung des politischen Raumes, so wie Hannah Arendt sie zeitlebens erfahren musste, kaum noch sprechen. Denn wir leben in einer Zeit, in der beinahe alles öffentlich wird, in der die Grenzen zwischen öffentlichen und privaten Angelegenheiten zunehmend verschwimmen, in der wir unsere privatesten Dinge öffentlich machen und über die der anderen genauestens informiert werden; einer Zeit, in der wir rund um die Uhr in sozialen Netzwerken aktiv sind, unsere Ansichten kundtun und die der anderen ‚teilen‘, Dampf ablassen und vom Dampf der anderen umnebelt werden; in der wir im Sekundentakt ‚posten‘, ‚liken‘ und ‚retweeten‘ und damit am öffentlichen Leben unaufhörlich mitpulsieren. Wir interagieren in Jetztzeit mit der ganzen Welt, sind so open-minded, globalisiert und gut informiert wie nie zuvor. Und dennoch: wir kommunizieren in ‚Filterblasen‘ mit Leuten, die genauso denken wie wir, sitzen in unseren Plattformhüllen und schauen der Welt aus Echokammern entgegen, wissen kaum mehr, ob es sich bei den neuesten ‚News‘ um Fake-Ware oder seriöse ‚Facts‘ handelt und laufen dabei Gefahr, uns von

---

<sup>1252</sup> „Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven“, Arendt: VA, S. 73.

„Bots“ die Meinung sagen und unser schönes neues Weltbild von Algorithmen zurechtlegen zu lassen.

All diese Phänomene, von denen in unserer Zeit viel zu hören ist, von denen unsere politische Öffentlichkeit beeinflusst und unser digitales Zeitgeschehen geprägt wird, scheinen von den Problemen, mit denen Hannah Arendt noch befasst war, gar nicht so weit entfernt zu sein.

Was sind nun die Perspektiven im Denken Arendts? Anfangs wurde bereits der „Arendt-Kult“ erwähnt<sup>1253</sup>, der nach Oliver Marchart in populärphilosophischen Kreisen zu einer regelrechten „Arendtindustrie“<sup>1254</sup> angewachsen sei. Und auch Julia Schulze Wessel attestiert Arendt einen Status, der sie beinahe schon zum „Modeartikel“<sup>1255</sup> mache. Ich möchte an dieser Stelle nicht bewerten, ob sich bezüglich der Popularität Hannah Arendts wirklich von einem „Kult“, einem „Modeartikel“ oder einer „Industrie“ sprechen lässt, zumal diese Attribute recht negativ konnotiert sind und dem Interesse an Arendt fast schon eine Entschuldigung abverlangen. Entscheidender scheint mir eher die Frage zu sein, inwiefern es sich dabei nur um ein oberflächliches Trendsetting handelt, das dann ebenso schnell wieder verebbt wie es aufgekommen ist, oder eine ernsthafte Auseinandersetzung mit ihrem Denken zur Folge hat. Und dies wäre ganz sicher wünschenswert. Denn die politischen Phänomene, die Arendt ihrer Zeit abgerungen und auf ebenso originelle wie substantielle Weise behandelt hat, betreffen eben nicht nur das 20. Jahrhundert, sondern bleiben auch heute noch aktuell; und sie sind auch dort noch bedenkenswert, wo sie in anderen Kontexten erscheinen und unter veränderten Bedingungen stattfinden. Der Umgang mit Arendts Werk bleibt Aufgabe und Sache derer, die sie rezipieren; und was sie dabei in den Fokus nehmen, liegt in ihrer eigenen Entscheidung. Sicher mag Arendts Liebesbeziehung zu Martin Heidegger für manche Leserinnen und Leser reizvoller sein als die Fragen, mit denen sich Arendt in ihrer Politischen Theorie beschäftigt hat. Ein Groschenroman liest sich leichter als eine philosophische Abhandlung über die Freiheit. Aber er sagt in der Regel auch weniger aus, wirft weniger Fragen auf und bringt dabei weniger ans Licht.

Was sich von Hannah Arendt lernen lässt, ist die Art und Weise, wie sie sich mit politischen Phänomenen auseinandergesetzt hat und dabei einerseits sehr konkret geblieben ist, andererseits aber auch nach deren tieferen Ursachen und Zusammenhängen gefragt hat. Phänomene erklären sich nicht ohne Berücksichtigung ihrer historischen Wurzeln und ohne Einbezug der Faktoren, die ihnen zugrunde liegen. Sie bleiben sonst nur

---

<sup>1253</sup> Vgl.: „Zeitlos klug. Warum ist Hannah Arendt heute Kult?“, so das Thema einer Radiosendung, die am 17.04.2018 auf SWR 2 ausgestrahlt wurde. Nähere Erläuterungen finden sich in der Einleitung.

<sup>1254</sup> Marchart: Neu beginnen, a.a.O., S. 24.

<sup>1255</sup> Vgl. Schulze Wessel: Ideologie der Sachlichkeit, a.a.O., S. 18.

Oberflächenerscheinungen, deren Bedeutung niemand versteht, und mehr noch: die man zurückweist unter dem Vorwand des Unbegreiflichen, des schlechthin Unmöglichen. Aber gerade das Unmögliche hat sich im Politischen schon häufig als möglich erwiesen; und auch das Unbegreifliche ist realisiert worden, selbst dort, wo es niemand begreifen wollte. Auch der Totalitarismus, vor allem in seiner nationalsozialistischen Prägung im Dritten Reich, ist ein solches Phänomen. Sein Aufkommen gilt noch heute weitgehend als unbegreiflich; und seine Praktiken lösen noch immer den Reflex aus, ihn lieber wegzuschieben aus dem Bereich des menschlich Möglichen. Arendt hat sich dennoch an eine Untersuchung gewagt – zu einer Zeit, wo es politisch als unfein galt und theoretisch als unausführbar. Arendt hat die Phänomene untersucht ohne einfache Rückschlüsse zu ziehen, ohne das spezifisch Neue aus dem Alten abzuleiten oder einen historischen Entwicklungsgang zu diagnostizieren, der kontinuierlich dorthin führen *musste*. Stattdessen ging es ihr darum, nach historischen Zusammenhängen zu fragen, ohne sie der Kausalität zu unterstellen; und eine Tradition zu untersuchen, die geistige wie politischen Wurzeln hat, dabei aber keine Verantwortung für die Gegenwart trägt. Was sich dabei ablesen lässt, sind Bausteine und Kernelemente, die jedoch keine ontologische Qualität haben und auch keine determinierten Zukunftsprognosen geben. Politische Phänomene tragen keine überzeitliche Essenz; und sie sind auch nicht vorhersehbar. Aber sie können exemplarische Beispiele dafür abgeben, was das Politische begünstigt und befördert – und was es angreifbar macht und gefährdet. Auch das lässt sich von Arendt lernen.<sup>1256</sup>

Methodisch hat sich Arendt, wie eingangs unter dem Motto des ‚Denkens ohne Geländer‘ erwähnt, nicht festlegen lassen und kann bis heute schwer eingeordnet werden. Sämtliche Klassifizierungen scheitern schon daran, dass sie sich alle gegenseitig widersprechen. Für akademische Zwecke, die sich häufig um derlei Klassifizierungen bemühen, ist Arendt keine einfache Kost. Sie bleibt daher häufig eine Randerscheinung; man weiß nicht so recht, was man mit ihr anfangen soll. Bücher über sie kamen in den letzten Jahren vermehrt auf, auch Referenzen und Anleihen bezüglich aktueller Themen.<sup>1257</sup> Dabei beginnt ein Essay über

---

<sup>1256</sup> So hält Paolo Flores d’Arcais zurecht fest, dass Arendt den Gedanken der Vorhersehbarkeit in der Geschichtsphilosophie ebenso radikal zurückgewiesen habe wie das Phantasma einer ‚Wissenschaft von der Politik‘ und sei in gleicher Weise gegen die Marxismen wie gegen die Scholastik der ‚Sozialwissenschaften‘ gewesen. Stattdessen sei ihr kritisches Denken an das konkrete Individuum gebunden geblieben, an seine Möglichkeiten und seine Verantwortung. Vgl. Flores d’Arcais: *Libertärer Existentialismus*, a.a.O., S. 6.

<sup>1257</sup> Beispielsweise zur ‚Flüchtlingspolitik‘, zu den darüber geführten Diskursen und zur ‚Politisierung von Minderheiten‘ (Wolfgang Heuer), zur Ambivalenz von ‚Menschenwürde‘ und ‚Menschenrechten‘ (Oliver Bruns) und der Arendtschen Forderung eines ‚Rechts, Rechte zu haben‘ (Stefan Gosepath), zur Frage nach den Beteiligungsmöglichkeiten im Zeitalter von Globalisierung (Nancy Fraser) und Weltgesellschaft (Micha Brumlik), zum Stellenwert des modernen Republikanismus (Rainer Forst) und den Orten der Demokratie im Globalisierungsprozess (Gertrude Lübke-Wolff), sowie die perspektivenreiche Lesart von Oliver Marchart, der

Arendt, mag er populärwissenschaftlich oder akademisch abgefasst sein, fast immer mit einer Rechtfertigung: Die Leserinnen sollten bitte nicht verwundert sein, dass bezüglich des vorliegenden Themas Hannah Arendt herangezogen werde, denn im klassischen Sinne sei sie ja keine Philosophin, Soziologin, Historikerin oder Literatin, also keine klassische Vertreterin der jeweils thematisch bedingten Disziplin. Trotz dieser ‚Vorwände‘ und trotz der vergeblichen Versuche, sie schließlich doch noch irgendwo unterzubekommen, lässt sich Arendt für die unterschiedlichsten Themen fruchtbar machen. Das liegt auch daran, dass sie weniger eine Theoretikerin im institutionellen Sinne war als vielmehr eine Intellektuelle, die sich in die Öffentlichkeit wagte und die auch ihr Denken an der Öffentlichkeit formte. Ihr ging es um die ‚Sache des Denkens‘ und das Denken entwickelt sich selten aus einer ‚Schule‘, sondern aus den konkreten Erfahrungen, die zu *denken* geben.

Arendt hat ein umfangreiches Werk hinterlassen, was sich nicht nur an der Anzahl der Publikationen zeigt, sondern auch an der Auswahl der Themen. Arendt, so lässt sich schlussfolgern, hat das 20. Jahrhundert in Gedanken gefasst – mit all seinen Krisen und Krankheiten; und mit allerhand Möglichkeiten zu deren Bewältigung. Ihr Werk sollte, wie Linda Zerilli vorschlägt, insofern als Modell dessen behandelt werden, was es heißt, politisch zu denken und zu handeln. Und die Herausforderung sollte weniger darin bestehen, es *neu* zu interpretieren, sondern darin, es aktiv *einzusetzen*, damit es uns helfen kann, die Welt, in die wir uns heute geworfen finden, zu verstehen.<sup>1258</sup>

Bezüglich eines solchen Verständnisses scheinen mir drei Elemente von besonderer Relevanz, die zum einen die Grundlinien im Arendtschen Denken, wie ich sie in der Arbeit versucht habe nachzuzeichnen, noch einmal rekapitulieren lassen; und die zum anderen für unser aktuelles Zeitgeschehen so relevant wie perspektivisch bleiben: die *Spontaneität*, die *Natalität* und die *Pluralität*. Alle drei Elemente bedingen das Politische. Sie müssen, so wie Zerilli es fordert, aktiv eingesetzt werden und helfen uns gleichzeitig, die Welt, die wir heute vorfinden, zu verstehen – in ihren positiven Entwicklungen wie in ihren negativen Erscheinungen. Allen drei Elementen ist dabei eines gemeinsam: sie beginnen im Denken, führen aber zum Handeln.<sup>1259</sup> Denn es sind politische Einstellungen, die nur in der geistigen Reflexion auf die

---

der Arendtschen Theorie ihr aktivistisches Element entbirgt: das Vermögen, neue Anfänge zu riskieren, Gegebenheiten zu verändern und der Thatcheristischen Logik des ‚there is no alternative‘ den Rücken zu kehren. Vgl. Marchart: „Acting is fun“. Aktualität und Ambivalenz im Werk Hannah Arendts. Dieser Beitrag sowie zahlreiche andere der genannten Autorinnen und Autoren sind im Sonderband 16 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie erschienen unter dem Titel „Hannah Arendt. Verborgene Tradition – unzeitgemäße Aktualität?“, hg. v. d. Heinrich-Böll-Stiftung, Akademie Verlag, Berlin 2007.

<sup>1258</sup> Vgl. Linda Zerilli im Vorwort zu Marchart: Neu beginnen, a.a.O., S. 9.

<sup>1259</sup> Insofern gilt für das Politische Denken im Sinne Arendts auch nicht, was Heidegger über das Denken bemerkte, dass es eben keine unmittelbaren Kräfte zum Handeln verleihe und dass wir es unter diesem Anspruch

Dinge heranreifen können. Aber sie bleiben dabei nicht formelhaft abstrakt, sondern machen sich ebenso praktisch geltend: sie führen zu politischen Grundhaltungen, denen ein aktives Bürgerdasein folgt.<sup>1260</sup>

Die *Spontaneität* als ein Vermögen, eine Reihe von selbst anzufangen, selbst zu überlegen und zu entscheiden; die *Natalität* als Faktizität menschlichen Daseins und als ein Vermögen, Gegebenheiten abzuwandeln, Dinge zu verändern und Neues entstehen zu lassen; und die *Pluralität* als Strukturmerkmal eines politischen Raumes, der nicht nur von *einem*, sondern von *verschiedenen* Menschen zeugt, daher auch unterschiedliche Meinungen, Sichtweisen und Interessen zum Vorschein bringen und einander vermitteln muss.

Kommunizieren, Abwägen, Urteilen, Handeln – all diese politischen Kompetenzen hängen von jenen drei Elementen ab. Sie folgen ihnen nach, wo diese erkannt und anerkannt sind. Verdeutlichen möchte ich dies an aktuellen politischen Beispielen, in denen diese Elemente zum Tragen kommen und eingesetzt werden können.

Zum Vermögen der *Spontaneität* schreibt Kant, dass unsre Erkenntnis aus zwei Grundquellen des Gemüts entspringe, deren erste es sei, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), und deren zweite das Vermögen beinhalte, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen, also die Spontaneität der Begriffe.<sup>1261</sup> Rezeptivität nennt Kant „Sinnlichkeit“. Sie ist das Vermögen, Gegenstände wahrzunehmen, aufzunehmen und zu empfangen. Hingegen sei die Spontaneität das Vermögen „Vorstellungen selbst hervorzubringen“<sup>1262</sup>, insofern also etwas vorzustellen und es im Verstand durchzugehen, das nicht unmittelbar sinnlich gegeben ist. *Spontaneität* auf dem Gebiet des Verstandes ist nicht gleichzusetzen mit *Logik* oder *reiner Vernunft*. Denn der Verstand bezieht sich dabei immer noch auf Dinge, die sinnlich existieren, die also eine empirische Grundlage haben und

---

überschätzten und überforderten. Vgl. Heidegger: Was heisst Denken?, a.a.O., S. 161. Hier stellt sich die Frage, ob Heidegger dabei nicht sowohl das Denken wie auch das Handeln unterschätzt und unterfordert. Denn er bleibt bezüglich des Handelns einer traditionellen Vorstellung verhaftet: Handeln als Herstellen, das sich bestimmte Zwecke setzt und den Prozess zum Abschluss bringt, wenn die Zwecke erreicht sind. Handeln im Sinne Arendts hingegen ist eine fortwährende Tätigkeit, ist *die* politische Grundtätigkeit, welche wiederum nicht ohne Kommunikation stattfinden kann. Und Kommunikation kommt im Handeln nirgends an ein definitives Ende. Ferner kann Handeln nur gemeinsam stattfinden, nur in der Pluralität („to act in concert“). Es ist insofern abhängig von den Intentionen und den Interaktionsmöglichkeiten der verschiedenen Akteurinnen und Akteure, welche wiederum den Handlungsverlauf in seiner Dynamik bedingen.

<sup>1260</sup> Hier sei nochmals das „aktivistische Element“ hervorgehoben, wie es Oliver Marchart dem Politischen Denken Hannah Arendts entnimmt. Gerade die heutigen Politisierungs- und Demokratisierungsbewegungen, die von den Bürgerinnen und Bürgern selbst ausgehen, wie Demonstrationen gegen Umweltzerstörung, gegen die neoliberale Finanzmarktpolitik, gegen die Zunahme staatlicher Überwachung oder die Ausgrenzung sozialer und ethnischer Minderheiten, sind Beispiele einer partizipativen und emanzipatorischen Politik, die für mehr Offenheit, Toleranz, Kritikbewusstsein und Pluralität eintritt, so wie es Arendt vorgelegt hatte.

<sup>1261</sup> Vgl. Kant: KrV, B 74, 75 / A 50, 51.

<sup>1262</sup> Kant: KrV, B 74, 75 / A 50, 51.

irgendwann einmal wahrgenommen wurden. Das Vermögen der Spontaneität besteht darin, diese Phänomene geistig jederzeit selbst hervorzubringen – unabhängig von ihrer sinnlichen Erscheinung. Spontaneität ist eine der wichtigsten Eigenschaften des Denkens, denn, um zu denken, muss ich mich von der sinnlichen Gegenwart der Welt zurückziehen, ich darf von den Sinnen nicht mehr direkt affiziert sein und von ihnen bedrängt werden. Ich brauche Abstand zu den Dingen, um über sie nachdenken, sie reflektieren und sie *kritisch* betrachten zu können. Wie macht sich diese Fähigkeit nun politisch geltend? Hierzu ein aktuelles Beispiel aus dem Bereich ‚social media‘:

Die anfängliche Begeisterung über die digitalen Kommunikationskanäle und ihrer neuen Partizipations- und Informationsmöglichkeiten ist in letzter Zeit etwas zurückhaltender geworden. Denn dass diese Plattformen nicht nur emanzipatives Potential in sich bergen, sondern ebenso auch seine Kehrseite, das der Bevormundung, der Beeinflussung und der sozialen Exklusion, zum Vorschein bringen, darauf haben zahlreiche Wissenschaftlerinnen, Internet-Expertinnen und kritische Journalistinnen, spätestens seit dem Trump-Wahlkampf 2016, aufmerksam gemacht. Meinungsmache, Manipulation, Filterblasen und Fake News – das sind oft zitierte Schlagworte aus dem aktuellen, politischen Netz-Jargon. In der Geschichte des politischen Denkens sind sie allerdings keine Neuheiten. Die Frage nach Wahrheit und Lüge, nach Wirklichkeit und Täuschung, Einbildung und Realität ist ein Thema, mit dem sich die Philosophie schon seit sehr langer Zeit beschäftigt. Doch anders als zu Zeiten Platons, Descartes, Bismarcks oder des ersten Fernsehbildschirms hat das Internet noch ein paar unbequemere Eigenschaften: es schläft nie und vergisst nichts, ist also rund um die Uhr aktiv und hat dazu ein Gedächtnis, das alles speichert, was es je aufgenommen hat. Der Mensch im Wettkampf gegen die Unendlichkeit, keine guten Aussichten wie es scheint. Sogenannte ‚social bots‘, die auf sozialen Plattformen wie twitter, facebook oder instagram als programmierte Roboter unterwegs sind und sich als ‚echte‘ Personen ausgeben, können durch die Masse an fake accounts auch massenhaft Stimmung machen.<sup>1263</sup> Denn sie sind endlos aktiv und grenzenlos reproduzierbar, können also ein Thema, eine Partei, eine Bewegung oder eine Person so stark unterstützen, dass es den Anschein erweckt, als sei dieses Thema, die Partei oder diese Person im absoluten ‚Trend‘. Denn: gesellschaftlich relevant scheint immer das, was die Mehrheit als relevant erachtet. Wo also Viele zustimmen,

---

<sup>1263</sup> Einer der ersten deutschen und in diesem Bereich führenden Wissenschaftler ist Simon Hegelich, der im Bereich *Political Data Science* forscht und mit seinem Team zahlreiche Studien und Analysen zu diesem Phänomen veröffentlicht hat. Jüngst erschienen: Hegelich / Thielges: *15 Falschinformationen und Manipulation durch social bots in sozialen Netzwerken* in: Computational Social Science. Die Analyse von Big Data, hg. v. Blätte et.al., Baden-Baden 2018, S. 357-378.



dort kann die Sache so falsch nicht sein. Historisch hat sich das zwar selten bewahrheitet, aber die Geschichte hält gegen den Gesellschaftsinstinkt nur selten stand. Bots können also Meinungen, Sichtweisen und Wertungen realitätsfähig machen, die mit der Realität zwar nicht übereinstimmen, die uns die Realität vielmehr vorspiegeln, diese ‚Realität‘ aber paradoxerweise gerade dadurch beeinflussen und verändern (können). Denn sie bestärken unsere subjektiven Wahrnehmungen und bedingen dadurch auch das allgemeine Diskussionsklima. Zwar greifen sie nicht auf direkte Weise in das politische Geschehen ein, denn sie sind keine politischen Handlungsträger und sie werden politische Einstellungen auch nicht von heute auf morgen ändern. Aber sie können bestimmte Gruppierungen stark machen, Tendenzen unterstützen und dadurch auf subtile Weise ein bestimmtes politisches Klima erzeugen.<sup>1264</sup> Und dies wiederum kann fatale Folgen haben: denn sie konfigurieren eine Wirklichkeit, die möglicherweise nicht mehr von menschlicher Kommunikation und Interaktion abhängt, sondern von künstlich gesteuerten Akteuren geprägt wird. Vorausgesetzt, wir vergessen, dass wir nicht nur rezeptive Wesen sind, sondern, so wie Kant es sagt, auch das Vermögen der *Spontaneität* besitzen. Vorstellungen kann ich selbst hervorbringen, unabhängig davon, dass ich sinnlich von den Phänomenen affiziert bin. Doch muss ich hierfür selbst *tätig* werden und *selbsttätig* verfahren. Ich muss also eine Eigenschaft aktivieren, die zunächst einmal *subversiv* ist: nämlich zu *denken* anfangen, d.h. mich zurückziehen (von der Apperzeption, also der Plattform, auf die mein Blick gerade noch gerichtet war), Abstand gewinnen und die Dinge aus einiger Entfernung betrachten. Dadurch entziehe ich mich zugleich der Gefahr, mich mit dem Gegebenen gleichzuschalten, mit all den ‚tweets‘, ‚likes‘ und ‚shares‘ identisch zu werden und mich ihrer vermeintlichen Gültigkeit anzuschließen. Vielmehr werde ich dabei selbst zu einer Gefahr – nämlich für die Richtungsvorgabe der ‚Tweet-Mehrheit‘, für die Urteils- und Entscheidungsbeeinflussung durch Pseudo-Meinungen und für die Zweckentfremdung politischer Öffentlichkeit.

Damit entwickelt das Denken ein „kritisches Potential“<sup>1265</sup>. Denn es hält dazu an, die Wirklichkeit nicht einfach hinzunehmen, sondern über sie nachzudenken, Fragen zu stellen, Meinungen miteinander zu vergleichen und dadurch etwas herauszufinden, was vorher möglicherweise noch gar nicht gesehen oder erkannt werden konnte. Ein solches Denken fängt also an, nach dem sokratischen Vorbild zur *Stechfliege* zu werden, indem es „alles,

---

<sup>1264</sup> Vgl. Hegelich: Invasion der Meinungs-Roboter, in: Analysen & Argumente, Themenheft der Konrad-Adenauer-Stiftung, Ausgabe 221, September 2016.

<sup>1265</sup> Schönherr-Mann: Philosophie und Politik bei Hannah Arendt, a.a.O., S. 81.

dessen es habhaft wird, dem Zweifel unterwirft<sup>1266</sup> und die viralen Stimmungs- und Meinungsmacher schon allein dadurch irritiert, dass es ihre Ansichten und ‚Wahrheiten‘ auf die Probe stellt. Menschen, die von dieser Kraft Gebrauch machen, die also weder alles Vorgelegte hinnehmen noch meinen, bereits alles zu wissen, sondern sich zunächst einmal irritiert und skeptisch zeigen, beginnen zugleich, sich in Bewegung zu setzen: sie halten sich nicht an vorgegebenen ‚Geländern‘ fest, sondern denken selbst nach, werden zu selbstverantwortlichen Akteurinnen und versuchen immer dann, wenn sie vor einer neuen Entscheidung stehen, neu zu überlegen. Dabei kommt neben dem Vermögen der *Spontaneität* noch ein weiteres Element zum Tragen: das der *Natalität* und damit der Fähigkeit, ausgetretene Pfade zu verlassen, die vorgefassten Urteile zu umgehen und damit auch tradierten Vorurteilen die Stirn zu bieten. So schreibt Arendt:

„Die Anwesenheit von Anderen, denen wir uns zugesellen wollen, mag in jedem Einzelfall als ein Stimulans wirken, aber die Initiative selbst ist davon nicht bedingt; der Antrieb scheint vielmehr in dem Anfang selbst zu liegen, der mit unserer Geburt in die Welt kam, und dem wir dadurch entsprechen, dass wir selbst aus eigener Initiative etwas Neues anfangen. In diesem ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne ist Handeln und etwas Neues anfangen dasselbe; jede Aktion setzt vorerst etwas in Bewegung, sie agiert im Sinne des lateinischen *agere*, und sie beginnt und führt etwas aus im Sinne des griechischen *αρχειν*.“<sup>1267</sup>

Programmierte Roboter, die nach vorgefassten Algorithmen operieren, können sich zwar expansiv ausbreiten, können massenhaft Zuspruch simulieren und wie ein Pilz die Netzrealität überwuchern. Aber sie bleiben dabei rechnende Maschinen und können nur ausführen, was ihnen einprogrammiert wurde. Sie können nichts von sich aus in Bewegung setzen, können nichts initiieren und nicht spontan agieren, können also die Realität nicht *frei* gestalten, nichts Unvorhersehbares tun und den Verlauf völlig unerrechenbar in eine neue Richtung lenken. Das können nur Menschen, die sich ihrer *Spontaneität* bewusst bleiben und von ihrer *Natalität* Gebrauch machen. Dazu gehört Mut. Denn jeder Anfang trägt das Risiko des Unbekannten und Unerwarteten. Aufbringen kann ich einen solchen Mut nur durch Vertrauen – zu mir selbst und zu einer Welt, der gegenüber ich offenbleiben muss, auch wenn sie nicht eindeutig ist und ein für alle Mal festliegt, sondern von wechselnden Eindrücken, von widerstreitenden Absichten und heterogenen Denk- und Deutungsweisen abhängt. Um diese Tatsache zu gewährleisten, um sie zu akzeptieren und von ihr im Umkehrschluss auch zu profitieren, muss die Grundbedingung des Politischen erfüllt bleiben: die der *Pluralität*.

---

<sup>1266</sup> Arendt: LG I, S. 61.

<sup>1267</sup> Arendt: VA, S. 215.

Denn der gesamte Raum, in dem wir uns öffentlich bewegen, also der Bereich außerhalb unseres privaten Daseins, handelt „von dem Zusammen- und Miteinander-Sein der *Verschiedenen*“<sup>1268</sup>. Sofern es auf der Welt nicht nur *einen* Menschen oder *die* Menschheit – als homogene und identische Spezies – gibt, bleiben Mannigfaltigkeit und Differenzen nicht nur faktische Grundlage allen Daseins, sondern auch Grundlage dafür, dass wir Unterschiede wahrnehmen und hieraus unsere Unterscheidungskraft, d.h. unser kritisches Urteilsvermögen, entwickeln.

Ein negatives Beispiel hierfür sind politische Parteien, soziale Bewegungen und gesellschaftliche Tendenzen, die das Fremde als anormal und gefährlich einordnen; die also Angst vor dem Anderen, vor dem Nicht-Identischen haben und hierauf mit Ignoranz, Hass und Gewalt antworten.

Doch wo das Andere fehlt, dort kann auch das Eigene, Subjektive und mir Vertraute nicht mehr erfahren werden. Umgekehrt gilt: selbst bei maximaler Angleichung kann keiner identisch mit einem anderen werden. Sein erfährt sich immer nur über das Andere. Sein ist Verschiedenheit.<sup>1269</sup> Denn, wie Aristoteles bereits zu Beginn des Politischen Denkens bemerkt, würde „ein Staat, der immer mehr eins wird, schließlich gar kein Staat mehr“ sein, denn seiner „Natur nach ist er eine Vielheit“<sup>1270</sup>. Und die Vielheit ist kein rein quantitatives Phänomen – denn sonst ergäbe sie nur eine Häufung von einander gleichen Menschen, Sichtweisen und Meinungen und wäre damit wieder zur *Einheit* geschrumpft –, sondern ein qualitatives: Vielheit besteht „nicht nur aus vielen Menschen, sondern auch aus solchen, die der Art nach verschieden sind.“<sup>1271</sup> Die Vielheit also bedingt das Politische. Und nur aus ihr kann sich Neues entwickeln, kann sich eine Gesellschaft lebendig fortentwickeln, anstatt zum Mausoleum einander identischer und immer gleichbleibender Ansichten zu werden.

Amartya Sen<sup>1272</sup> schreibt hinsichtlich der heutigen ‚Identitätskrisen‘ und ihrer Krisendiskurse, dass es nicht darum gehe, das Gefühl von ‚Identität‘ künstlich zu reduzieren oder gar vollständig zu vernichten, sondern dass es stattdessen darum gehe, Identität-en zu *pluralisieren*. Damit könnte sich nicht nur jeder Einzelne freier, großzügiger und vollständiger entwickeln; auch gegenüber anderen Identitätsformen würde dadurch mehr

---

<sup>1268</sup> Arendt: WP, S. 9.

<sup>1269</sup> Dies ist die Gegendarstellung zu Parmenides, jenem Einheitsdenker, der in Teil A zitiert wurde und die abendländische Tradition maßgeblich geprägt hat.

<sup>1270</sup> Aristoteles: Politik, Zweites Buch, 1261a.

<sup>1271</sup> Aristoteles: Politik, Zweites Buch, 1261a.

<sup>1272</sup> Amartya Sen, geboren 1933 in Indien, lehrt in Harvard Wirtschafts- und Sozialwissenschaften und bekam 1998 den Wirtschaftsnobelpreis für Forschung und deren praktische Implementierung im Bereich der ‚Wohlfahrtsökonomie‘.

Offenheit und Toleranz zum Ausdruck kommen.<sup>1273</sup> Dort, wo ich mich selbst entwickeln kann, dort empfinde ich keinen Neid auf andere, keine Angst, sie könnten mir mein individuelles Sein streitig machen, meine Integrität bedrohen oder mir meine Identität ‚wegnehmen‘. Doch postuliere gerade die gegenwärtige Wirtschaftstheorie, so Sen, ein Menschenbild, das den Menschen als in sich ‚vollständig‘ verstehe und dabei der irrigen Annahme unterliege, dass Menschen bei der Wahl ihrer Ziele und Prioritäten kein Gefühl der Identität mit irgendjemand außer ihnen selbst besäßen.<sup>1274</sup> Demgegenüber mache sich auf der anderen Seite der Ruf nach einem Kollektiv, einer bestimmten Gruppenzugehörigkeit und der damit einhergehenden Exklusion laut und lässt das Pendel ins andere Extrem schlagen: in das der „singuläre[n] Zugehörigkeit“ – als Überidentifikation mit nur *einer* Gruppe, sei sie ethnischer, kultureller, religiöser oder sozialer Art. Beide Formen gingen dabei in die *Identitätsfalle*, so Sen, denn: jeder *reale* Mensch gehöre in Wirklichkeit vielen verschiedenen Gruppen an, durch Geburt, Vereinigungen und Bündnisse; und habe insofern nicht nur eine Identität, sondern viele verschiedene Identitäten.<sup>1275</sup> Denn Menschen sind interessengeleitet. Und Interessen sind nicht nur in sich heterogen, sondern können sich im Laufe des Lebens auch häufig ändern. Der Mensch ist nicht einem Rudel eingemeindet. Und er ist auch keine Insel, die nur er selbst bewohnt; oder eine Monade, die nur aus sich selbst heraus existieren kann. Diese irrigen Grundannahmen aber schlagen sich häufig auch in den sozialen Netzwerken nieder. Und sie lassen sich hier, wie am Beispiel der ‚social bots‘ dargestellt, noch vehementer propagieren: durch ihre Verbreitungsgeschwindigkeit können auch regressive Einzelmeinungen zum Massenphänomen werden. Und zusätzlich mindert das anonyme Netz die Hemmschwelle öffentlicher Zur-Schau-Stellung. Keiner muss im Internet sein ‚wahres‘ Gesicht zeigen; und keiner muss es wieder verlieren. Auf fruchtbaren Boden stoßen die Meinungsmultiplikatoren dann meist dort, wo es sich um eben solch eindimensionale Linien handelt, um vereinfachte Sichtweisen und ‚Hau-drauf-Hashtags‘ – wo man vor dem PC also nicht erst lange mitdenken und abwägen muss, sondern dem emotionalen Strohfeuer freien Lauf lassen kann. Dies wiederum führe dazu, so Simon Hegelich, dass sich gemäßigte Personen aus dem Diskussionszusammenhang zurückzögen und an ihrer Stelle ‚Personen‘ oder ‚Bots‘ die jeweilige Plattform mit radikalen Positionen überschwemmen: entweder, weil sie einer radikal konträren Ansicht sind und sich herausgefordert fühlen; oder, weil sie der gleichen Ansicht sind und gegen die ‚anderen‘

---

<sup>1273</sup> Vgl. Sen: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, Bonn 2007.

<sup>1274</sup> Vgl. Sen: Die Identitätsfalle, a.a.O., S. 34.

<sup>1275</sup> Vgl. Sen: Die Identitätsfalle, a.a.O., S. 35.

hetzen.<sup>1276</sup> Wie im Stadion. Nur dass es im Politischen in den seltensten Fällen um zwei ‚Mannschaften‘ geht, die gegeneinander antreten, um ihre ‚Fans‘ auf den Rängen in Rage zu versetzen. Politik braucht Emotion, Engagement und Interesse. Aber sie bedarf auch des emotionalen Rückzugs, der sachlichen Abwägung, der distanzierten Sicht.

‚Objektivität‘ werden wir dabei wohl nicht erreichen. Denn Menschen sind subjektive Wesen, nehmen die Welt auf ihre eigene Weise wahr und kommen dabei zu eigenen Interpretationen von ihr. Sie sind geprägt von individuellen Erfahrungen und ziehen daraus ihre entsprechenden Schlüsse – auch wenn diese nicht immer ‚richtig‘ sind und mit der Wirklichkeit der anderen nicht deckungsgleich sein müssen. Die Alternative wäre demgegenüber ein Objektivitätsbarometer, das die Welt in ihrer ‚Ganzheit‘ umfasst und entsprechende Kriterien für ihre Beurteilung zur Verfügung stellt. Aber wo ist die Welt ‚ganz‘ genug, um wirklich ‚vollständig‘ zu sein? Und wo ist sie weit entfernt genug, um eindeutige Aussagen über sie zu treffen? Und entscheidender noch: wer sollte die Kriterien dafür liefern? Es müsste eine Instanz sein, die ungebunden und frei von allen subjektiven Kriterien über die Welt urteilen könnte. Eine Instanz, die außerhalb aller menschlichen Angelegenheiten siedelte. Dies eben war die metaphysische Sehnsucht jener traditionellen Religiosität, die mit Beginn der Neuzeit gegenüber rationalisierter Wissenschaft und ihrer Aufklärungsprozesse am Fortfallen war. Aber die Sehnsucht nach dem Umfassenden, Menschlich-Übersteigendem ist geblieben. Sie hat sich in die Moderne nur mit anderen Vorzeichen getragen und wurde in ihr zur neuen Metaphysik, sofern man auch in modernen Zeiten wieder nach dem Absoluten, dem Ganzen und Allumspannenden rief. In Teil A der Arbeit wurde diese Problematik eingehend erörtert und in ihren Konsequenzen aufgezeigt.

Eine Alternative hingegen liegt in jenem dritten Weg, wie er in Teil B dargelegt worden ist. Er hält sich zwischen der reinen Subjektivität und der reinen Objektivität – oder besser gesagt: jenseits von beiden Denkmustern. Es ist der Weg der *erweiterten Denkungsart*, die keine objektive Gültigkeit beansprucht, denn hierzu müsste sie jede individuelle Sichtweise aufgeben oder künstlich reduzieren. Und die dabei doch nicht nur in der subjektiven Selbst-Sicht verhaftet bleibt, sondern sich andere Standpunkte und Perspektiven aneignet und zunutze macht – ohne dabei die eigene Ansicht preiszugeben und die Fähigkeit zu verlieren, sich ein eigenes Urteil zu bilden. Wer sich darin übt, „die vielen möglichen, in der wirklichen Welt vorgegebenen Standorte einzunehmen“<sup>1277</sup>, schreibt Arendt, und „dieselbe Sache aus

---

<sup>1276</sup> Vgl. Hegelich: Invasion der Meinungs-Roboter, a.a.O.

<sup>1277</sup> Arendt: WP, S. 97.

den verschiedensten Gesichtspunkten zu erblicken“<sup>1278</sup>, der kann nicht nur sein eigenes Urteilsvermögen bereichern, indem er es mit immer wieder neuem Inhalt füllt. Er kann auch lernen, andere Ansichten und Haltungen als Korrektiv zu betrachten – gerade im Hinblick auf das, was scheinbar schon als festgelegt und ausgemacht gilt. Durch die Bereitschaft, auch das *Andere* zu sehen und zu verstehen, kann nicht nur der eigene Blick geschärft werden, sofern er im Neuen etwas erblicken kann, was ihm vorher noch verborgen blieb. Auch in der Welt der vielen Blicke kann etwas zum Vorschein kommen, was vorher noch nicht *da* war, weil sich eine gemeinsam erfahrbare Wirklichkeit erst daraus ergibt, dass verschiedene Meinungen und Ansichten in ihr präsent werden. Und diese Wirklichkeit erst macht eine Welt, die nach Arendt nur dadurch entsteht, dass es Perspektiven gibt, weil sie nur als die so oder anders gesichtete Ordnung von Welt dingen existiert.<sup>1279</sup> Und dabei macht es keinen so großen Unterschied, ob diese Welt eine sinnlich oder virtuell erfahrene ist.

Politik handelt von den Verschiedenen. Aber es sind nicht zwei Gruppen, die einander verschieden sind, sondern jeder Einzelne ist verschieden zu allen anderen.<sup>1280</sup> Jeder Mensch hat andere Sichtweisen, Interessen und Ansichten, kann zu verschiedenen Gruppen gehören, die konkurrieren oder kooperieren können, die es ihm aber dennoch erlauben, verschiedene Seiten zu sehen und unterschiedliche Standpunkte in den Blick zu nehmen. Wo Menschen

---

<sup>1278</sup> Arendt: WP, S. 97.

<sup>1279</sup> Vgl. Arendt: WP, S. 105.

<sup>1280</sup> Den antagonistischen Charakter des Politischen hebt auch Chantal Mouffe in ihrer Theorie *Über das Politische* (2005) hervor. Gegenüber des konsensorientierten, deliberativen Politikmodells, wie sie es paradigmatisch bei Jürgen Habermas, Ulrich Beck oder Anthony Giddens begründet sieht, möchte Mouffe die konfliktuellen, heterogenen und *agonistischen* Elemente des Politischen stark machen, auch, weil sie im Konsensmodell eine *Ära des Postpolitischen* heraufkommen sieht, in der jeder „potentielle Antagonismus“ verschwinde und dabei Gefahr laufe „die Zukunft demokratischer Politik aufs Spiel zu setzen“. Mouffe: *Über das Politische*, Bonn 2010, S. 14. Mouffe ist insofern zuzustimmen, als eine Politik, die keine unterschiedlichen Meinungen, Interessen und Ansichten mehr zulässt bzw. öffentlich austrägt, auch ihren primären Charakter verliert, nämlich den der Pluralität und Heterogenität, die das Politische bedingen und lebendig halten. Bemerkenswerterweise jedoch zieht Mouffe hierfür Carl Schmitt heran, um die Elemente von Heterogenität, Macht und Konflikt stark zu machen, wobei sie scheinbar verkennt, dass es Schmitt zwar um eine Kritik am Liberalismus ging, jedoch nicht, um die Pluralität des Politischen zu verteidigen, sondern im Gegenteil, um das Politische letztlich durch eine radikale Freund-Feind-Unterscheidung in eine hegemoniale Sphäre zu überführen, in der innerhalb eines bestimmten ‚Lagers‘, das der kollektiven Identität, eine absolute Homogenität errichtet wird. Schmitt eignen dabei Macht- und Meinungskämpfe gerade insoweit, als sie das Feld eröffnen, auf dem sich zwei Lager (Freund vs. Feind) bekriegen, von denen am Ende eine Gruppe den Sieg davonträgt – und diese Lager können in der Tat nur insofern erfolgreich kämpfen, als sie in sich homogen und geschlossen sind. Das Politische jedoch, und hier kann weder Chantal Mouffe noch Carl Schmitt beigepflichtet werden, besteht nicht aus zwei Lagern, die einander antagonistisch gegenüberstehen, sondern „handelt von dem Zusammen- und Miteinandersein der *Verschiedenen*“ (vgl. Arendt: WP, S. 9). Menschen sind grundsätzlich heterogen, gerade weil niemand dem anderen gleicht. Um das „Politische“ also zu retten, empfiehlt es sich nicht, die Pluralität zuerst künstlich einzuhegen, um anschließend wiederum zwei (künstlich erzeugte) Gruppen herauszufiltern; vielmehr gilt es, die Pluralität als Tatsache anzuerkennen und hieraus gemeinsame Interessen abzuleiten, Gemeinsamkeiten, die jedoch keine ontologische Qualität haben und auch nicht für alle Zeiten gelten müssen. Mouffes Verständnis des Politischen erscheint demnach weitaus traditioneller und rückschrittlicher als das von Hannah Arendt.

hingegen von eindimensionalen Ansichten und radikalen Haltungen angesprochen werden, dort fehlt ihnen ein wichtiges politisches Vehikel: nämlich *Orientierungssinn*. Denn Orientierung finde ich nur dort, wo ich fest genug in der Realität stehe, um mich nach allen Seiten umschauchen zu können und dadurch auch das Andere sehe. Und wo ich mich in alle Richtungen bewegen kann, ohne Angst zu haben, meinen Standort zu verlieren. Was daraus folgt, ist Anerkennung und Akzeptanz des Anderen, des Heterogenen und Nicht-Identischen. Das Resultat ist dann nicht mehr die exkludierende Haltung, sondern die inkludierende, die das Andere nicht zurückweist, sondern einbezieht – und damit nicht andere Meinungen und Urteile übernimmt, sondern sie in einen erweiterten Zusammenhang stellt. Die Wirklichkeit dessen, was ich wahrnehme, wird nach Arendt erst durch einen *welthaften Zusammenhang* gewährleistet, zu dem einerseits andere gehören, die wie ich wahrnehmen, und andererseits das *Zusammenspiel* meiner fünf Sinne gehört.<sup>1281</sup> In Rückgriff auf Kant ist es dabei der *Gemeinsinn* als einer Art ‚sechstem Sinn‘, den Arendt ins Politische einführt: er gewährt dem Einzelnen, seine eigenen Sinne zu gebrauchen, sie zusammenhalten und sie dem Denken zu überführen. Andererseits hilft er dabei, einen gemeinsamen Wirklichkeitsbezug zu knüpfen: verschiedene Ansichten knüpfen sich zusammen und machen dabei die ‚Wirklichkeit‘. Zugleich wird ein solcher Bezug zum eigentlichen Prüfstein der Vernunft. Denn nach Kant kennzeichnet der *Gemeinsinn* das Vermögen, in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen Rücksicht zu nehmen, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten.<sup>1282</sup> Das mag in Zeiten der kollektiven Unvernunft ein hoher Anspruch sein. Aber Kant kann insofern relativiert werden als auch wir, im Zeitalter der schnellen Urteils- und Stimmungsbildung, die Fähigkeit haben, über Phänomene nachzudenken, sie zu prüfen und unsere eigenen Ansichten zu reflektieren. Wohin mein eigener Blick auch reichen mag und mein eigener Verstand auch denken kann – als wirklichkeitskompatibel lassen sich meine Urteile erst dort erfahren, wo sie sich bestätigen, ergänzen und korrigieren lassen. *Erweitert* denken und urteilen kann ich also erst dort, wo ich meinen Blick für anderes öffne, wo ich unterschiedliche Quellen nutze und mich in verschiedenen Räumen bewege. Für die Filterblasen-Phänomene gilt dabei das gleiche wie für die anti-aufklärerischen, blinden und dogmatischen Kräfte, denen sich bereits Kant oder Arendt gegenübersehen: sie hinderten die Menschen daran, über den eigenen Tellerrand zu blicken, sich aufzumachen in neue Gefilde, um zu erkennen, dass die Welt noch sehr viel mehr Aspekte aufweist als nur den Ausschnitt, den ich gerade sehe.

---

<sup>1281</sup> Vgl. Arendt: LG I, S. 59.

<sup>1282</sup> Vgl. Arendt: U, S. 95.

Wirklichkeit ist nicht automatisch in uns einprogrammiert, sondern muss gedeutet, gedacht, gefühlt, geändert, vielleicht auch kontinuierlich gelernt werden – weniger durch Lehrbuchübungen, sondern durch den sprechenden Umgang mit anderen und mit uns selbst. Sollten wir uns dazu entschließen, künftig Maschinen für uns sprechen und denken zu lassen, bleibt die entscheidende Frage, ob auch Maschinen jene Bezüge herstellen und verschiedene Sichtweisen erzeugen können, die uns an einer gemeinsamen Welt teilhaben lassen und dabei noch Raum für Neues geben. Die uns die Welt also nicht nur zurechtbauen, wie sie jedem einzelnen gefällt oder alle zu denselben macht, sondern die uns Wirklichkeit auf unterschiedliche Weise vermitteln und doch in eine gemeinsame Umgebung einfügen – mit Platz für Lücken, die uns etwas erkennen lassen, das uns vorher noch nicht in den Sinn gekommen war; und mit Platz für Neubeginne, die wir selber starten.

Die Grundelemente der *Spontaneität*, der *Natalität* und der *Pluralität* können uns dabei helfen, uns in einer veränderten und sich verändernden Wirklichkeit zurechtzufinden. Denn das *Sein* wartet nicht auf das *Denken*. Aber es ist Aufgabe des Denkens, dem Sein nachzudenken, es zu reflektieren und so einen eigenen, offenen und mutigen Umgang mit ihm zu finden.

Dies also sind die Perspektiven im Denken Hannah Arendts: ‚ohne Geländer‘ ein gemeinschaftsbezogenes und dennoch eigenständiges politisches Denken zu entwickeln; ein Denken, das an die konkreten Geschehnisse „wie der Kreis an seinen Mittelpunkt“<sup>1283</sup> gebunden bleibt; das die politischen Kernelemente aus den Tiefen gräbt und ans Tageslicht befördert; und das dabei keinem politischen Essentialismus anheimfällt, sondern weiß: die Dinge können sich ändern.

Beenden möchte ich diese Arbeit mit einem Zitat Ludwig Feuerbachs, der die Konkretheit für die Philosophie ebenso beansprucht hat wie Arendt. Vielleicht, weil beide letztlich am Handeln interessiert waren; an der Frage: was tut man mit alledem.

---

<sup>1283</sup> Arendt: VZ, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 10.



„Der Anfang der Philosophie  
ist nicht Gott, nicht das Absolute,  
nicht das Sein  
als Prädikat des Absoluten  
oder der Idee –  
Der Anfang der Philosophie ist das  
Endliche,  
das Bestimmte,  
das Wirkliche.  
Das Unendliche kann gar nicht  
gedacht werden  
Ohne das Endliche.“<sup>1284</sup>

Ludwig Feuerbach

---

<sup>1284</sup> Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Kleine Schriften (1842-1845), Leipzig 1950, S. 12.

## Siglenverzeichnis

Alle **Arendt**-Zitate erfolgen durch Siglen und die Angabe der Seitenzahl; die Zitation richtet sich, wenn möglich, nach den Ausgaben des Piper Verlages.

DG	Denken ohne Geländer
DT I	Denktagebuch Band I
DT II	Denktagebuch Band II
EU	Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft
EJ	Eichmann in Jerusalem
IG	In der Gegenwart
IWV	Ich will verstehen
IPA	Israel, Palästina und der Antisemitismus
LG I	Vom Leben des Geistes. Das Denken
LG II	Vom Leben des Geistes. Das Wollen
MZ	Menschen in finsternen Zeiten (+Name der Person)
MG	Macht und Gewalt
S	Sokrates
U	Das Urteilen
ÜB	Über das Böse
ÜR	Über die Revolution
VA	Vita activa
VZ	Zwischen Vergangenheit und Zukunft (+Kapitelüberschrift)
WE	Was ist Existenzphilosophie?
WP	Was ist Politik?

Alle **Hegel**-Zitate erfolgen durch Siglen und die Angabe der Seitenzahl; die Zitation richtet sich nach der Werkausgabe, WA Band 1-20, des Suhrkamp Verlages.

Enz III	Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Band III
GPR	Grundlinien zur Philosophie des Rechts
PhG	Phänomenologie des Geistes

VGP I	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Band I
VGP II	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Band II
VGP III	Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Band III
VPG	Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte
WL II	Wissenschaft der Logik Band II

Alle **Kant**-Zitate erfolgen durch Siglen und die Angabe der Paginierung; die Zitation richtet sich nach der Werkausgabe, WA Band I-XII, des Suhrkamp Verlages.

Anth	Anthropologie in pragmatischer Hinsicht
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
IaG	Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht
TP	Über den Gemeinspruch: Das mag für die Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis
KrV	Kritik der reinen Vernunft
KU	Kritik der Urteilskraft
MAM	Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte
SF	Der Streit der Fakultäten
WA	Beantwortung der Frage: Was heißt Aufklärung?
WDO	Was heißt, sich im Denken orientieren?
ZeF	Zum ewigen Frieden

## Literaturverzeichnis

**Adorno**, Theodor W. (1968): Erinnerungen, in: Theodor W. Adorno, Über Walter Benjamin, Frankfurt/ M.

- (2003): Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, in: Theodor W. Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft I, Gesammelte Schriften Bd. 10.1, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt/ M.

**Adorno**, Theodor W. / **Horkheimer**, Max (2006): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 16. Aufl., Frankfurt/ M.

**Arendt**, Hannah (1976): Die verborgene Tradition. Acht Essays, Frankfurt/ M.

- (1990): Was ist Existenzphilosophie?, Frankfurt/ M.
- (1991a): Israel, Palästina und der Antisemitismus, Berlin.
- (1991b): Persönliche Verantwortung in der Diktatur, in: Hannah Arendt, Israel, Palästina und der Antisemitismus, Berlin, S. 7-38.
- (1994): Essays in Understanding, 1930-1954, Formation, Exile, and Totalitarianism, edited and with an introduction by Jerome Kohn, New York.
- (1998): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, hg. v. Roland Beiner, München/Zürich.
- (2000a): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich.
- (2000a): Die Krise in der Erziehung, in: Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 255-276.
- (2000b): Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, in: Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 7-20.
- (2000c): Freiheit und Politik, in: Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 201-226.
- (2000d): Geschichte und Politik in der Neuzeit, in: Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 80-109.

- (2000e): Kultur und Politik, in: Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 277-304.
- (2000f): Natur und Geschichte, in: Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 54-79.
- (2000g): Tradition und die Neuzeit, in: Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 23-53.
- (2000h): Über den Zusammenhang von Denken und Moral, in: Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 128-156.
- (2000i): Verstehen und Politik, in: Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 110-127.
- (2000j): Wahrheit und Politik, in: Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 327-370.
- (2000k): Was ist Autorität?, in: Hannah Arendt, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 159-200.
- (2003a): Denktagebuch. 1950 bis 1975, 2 Bde., 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, München/ Zürich.
- (2003b): Responsibility and Judgement, edited and with an introduction by Jerome Kohn, New York.
- (2005a): Denken ohne Geländer. Texte und Briefe, Sonderausgabe, hg. v. Heidi Bohnet und Klaus Stadler, München/ Zürich.
- (2005b): The Promise of Politics, edited and with an introduction by Jerome Kohn, New York.
- (2007a): Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, 3. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich.
- (2007b): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass 1950-1953, 3. Aufl., hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich.

- (2008a): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus. Imperialismus und totale Herrschaft, 12. Aufl., München/ Zürich.
- (2008b): Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, 4. Aufl., München/ Zürich.
- (2010a): Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, 5. Aufl., München/ Zürich.
- (2010b): Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, 4. Aufl., hg. v. Jerome Kohn, München/ Zürich.
- (2010c): Vita activa oder Vom tätigen Leben, 9. Aufl., München/ Zürich.
- (2011a): Macht und Gewalt, 20. Aufl., München/ Zürich.
- (2011b): Über die Revolution, München/ Zürich.
- (2012a): In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich
- (2012b): Der archimedische Punkt, in: Hannah Arendt, In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 389-402.
- (2012c): Die Eroberung des Weltraums und die Statur des Menschen, in: Hannah Arendt, In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 373-388.
- (2012d): Gestern waren sie noch Kommunisten, in: Hannah Arendt, In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 228-237.
- (2012e): Menschen in finsternen Zeiten, hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich.
- (2012f): Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in: Hannah Arendt, Menschen in finsternen Zeiten, hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 11-45.
- (2012g): Isak Dinesen, in: Hannah Arendt, Menschen in finsternen Zeiten, hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 117-135.
- (2012h): Laudatio auf Karl Jaspers, in: Hannah Arendt, Menschen in finsternen Zeiten, hg. v. Ursula Ludz, München/ Zürich, S. 90-100.
- (2016): Sokrates. Apologie der Pluralität, Berlin.
- (2018): Die Freiheit, frei zu sein, München.

**Arendt, Hannah / Benjamin, Walter** (2006): Texte, Briefe, Dokumente, hg. v. Detlev Schlöttker und Erdmut Wizisla, Frankfurt/ M.

- Arendt, Hannah / Fest, Joachim** (2011): Eichmann war von empörender Dummheit. Gespräche und Briefe, 2. Aufl., hg. v. Ursula Ludz und Thomas Wild, München/ Zürich.
- Aristoteles** (1994): Metaphysik, hg. v. Ursula Wolf, übers. v. Hermann Bonitz, Hamburg.
- (2006): Nikomachische Ethik, hg. und übers. v. Ursula Wolf, Hamburg.
  - (2011): Politik, hg. v. Otfried Höffe, Berlin.
- Baberowski, Jörg** (2005): Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault, München.
- Barley, Delbert** (1990): Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk, Freiburg/ München.
- Benhabib, Seyla** (2006): Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt/ M.
- Benjamin, Walter** (2011): Gesammelte Werke II, Frankfurt/ M.
- (2011b): Passagenwerk, in: Walter Benjamin, Gesammelte Werke II, Frankfurt/ M.
  - (2011c): Über den Begriff der Geschichte, in: Walter Benjamin, Gesammelte Werke II, Frankfurt/ M.
- Bernstein, Richard J.** (1986): Philosophical Profiles. Essays in a pragmatic mode, Cambridge/ Oxford.
- (2004): Nicht Geschichte, sondern Politik. Ursprünge totaler Herrschaft, in: Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt, hg. v. Waltraud Meints und Katherine Klinger, Hannover 2004, S. 87-104.
- Beyme, Klaus von** (1972): Die politischen Theorien der Gegenwart. Eine Einführung. München.
- Biskowski, Lawrence J.** (1995): Politics versus aesthetics: Arendt's Critiques of Nietzsche and Heidegger, in: The Review of Politics 57/ 1, S. 59-90.
- Bluhm, Harald** (2011): Niccolò Machiavelli, in: Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. Wolfgang Heuer et. al., Stuttgart/ Weimar, S. 198-199.
- Braun, Eberhard / Heine, Felix / Opolka, Uwe** (2008): Politische Philosophie. Ein Lesebuch. Texte, Analysen, Kommentare, Hamburg.
- Brumlik, Micha** (2007): Zwischen Polis und Weltgesellschaft. Hannah Arendt in unserer Gegenwart, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16, hg. v. Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin, S. 311-330.
- Brunkhorst, Hauke** (1999): Hannah Arendt, München.

- (2011): Die Erscheinungsformen des Totalitarismus, in: Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. Wolfgang Heuer et. al., Stuttgart/ Weimar, S. 35-42.
- Bruns**, Oliver (2009): Was heißt Menschenwürde?, in: Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit, Festschrift für Antonia Grunenberg, hg. v. Waltraud Meints / Michael Daxner / Gerhard Kraiker, Bielefeld, S. 323-340.
- Bude**, Heinz (2008): Wie weiter mit Karl Marx?, Hamburg.
- Camus**, Albert (2003): Der Mensch in der Revolte, 25. Aufl., Reinbek bei Hamburg.
- (2004): Der Mythos des Sisyphos, 6. Aufl., Reinbek bei Hamburg.
- Canovan**, Margaret (1992): Hannah Arendt. A Reinterpretation of her Political Thought, Cambridge.
- Feuerbach**, Ludwig (1950): Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie, in: Ludwig Feuerbach, Kleine Schriften (1842-1845), Leipzig.
- Fest**, Joachim (1963): Das Gesicht des Dritten Reiches, München.
- (2009): Begegnungen. Über nahe und ferne Freunde, 3. Aufl., Reinbek bei Hamburg.
- Flores d' Arcais**, Paolo (1990): Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt, Frankfurt/ M.
- Forst**, Rainer (2011): Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts, in: Rainer Forst: Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik, Frankfurt/ M., S. 196-208.
- Foucault**, Michel (1992): Was ist Kritik?, Berlin.
- (2013): Überwachen und Strafen, in: Michel Foucault. Die Hauptwerke. Mit einem Nachwort von Axel Honneth und Martin Saar, 3. Aufl., Frankfurt/ M.
- Fraser**, Nancy (2004): Hannah Arendt im 21. Jahrhundert, in: Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt, hg. v. Waltraud Meints und Katherine Klinger, Hannover, S. 73-86.
- Friedell**, Egon (1997): Kulturgeschichte der Neuzeit, Band 1, 12. Aufl., München.
- Fromm**, Erich (1981): Das Menschenbild bei Marx, in: Erich Fromm, Gesamtausgabe Band 5, Politik und Sozialistische Gesellschaftskritik, hg. v. Rainer Funk, Stuttgart, S. 335-391.
- Gadamer**, Hans-Georg (1976): Seminar. Philosophische Hermeneutik, Frankfurt/ M.



- (2000): Historik und Sprache, in: Rainer Koselleck, Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt/ M.
- (2010): Wahrheit und Methode, 7. Aufl., Tübingen.

**Gamm**, Gerhard (2009): Philosophie im Zeitalter der Extreme, Darmstadt.

**Goldstein**, Jürgen (2012): Perspektiven politischen Denkens, Göttingen.

**Gosepath**, Stefan (2007): Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr ‚Recht, Rechte zu haben‘, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16, hg. v. Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin, S. 279-310.

**Greven**, Michael Th. (1993): Hannah Arendt – Pluralität und die Gründung der Freiheit, in: Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, hg. v. Peter Kemper, Frankfurt/ M., S. 69-96.

**Habermas**, Jürgen (1979): Hannah Arendts Begriff der Macht, in: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, hg. v. Adalbert Reif, Wien, S. 287-306.

**Hahn**, Barbara (2005): Hannah Arendt. Leidenschaften, Menschen und Bücher, Berlin.

**Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich (1986a): Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes, Werkausgabe Band 10, Frankfurt/ M.

- (1986b): Phänomenologie des Geistes, Werkausgabe Band 3, Frankfurt/ M.
- (1986c): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werkausgabe Band 18, Frankfurt/ M.
- (2011): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werkausgabe Band 18, 10. Aufl., Frankfurt/ M.
- (2013): Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werkausgabe Band 18, 8. Aufl., Frankfurt/ M.
- (2014): Wissenschaft der Logik II. erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil: Die subjektive Logik, Werkausgabe Band 6, 10. Aufl., Frankfurt/ M.
- (2015a): Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werkausgabe Band 7, 15. Aufl., Frankfurt/ M.
- (2015b): Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werkausgabe Band 12, 11. Aufl., Frankfurt/ M.

**Hegelich**, Simon (2013): Herrschaft – Staat – Mitbestimmung, Wiesbaden.

- (2016): Invasion der Meinungs-Roboter, in: Analysen & Argumente, Themenheft der Konrad-Adenauer-Stiftung, Ausgabe 221.

**Hegelich, Simon / Thielges, Andre (2018):** *15 Falschinformationen und Manipulation durch social bots in sozialen Netzwerken* in: Computational Social Science. Die Analyse von Big Data, hg. v. Andreas Blätke et.al., Baden-Baden 2018, S. 357-378.

**Heidegger, Martin (1957):** Einführung in die Metaphysik, 2. Aufl., Tübingen.

- (1969): Zur Sache des Denkens, Tübingen.
- (1979): Sein und Zeit, Tübingen.
- (1984): Was heisst Denken?, 4. Aufl., Tübingen.
- (1988): Die Technik und die Kehre, 7. Aufl., Stuttgart.
- (1997): Der Satz vom Grund, 8. Aufl., Stuttgart.
- (2007): Was ist Metaphysik?, 16. Aufl., Frankfurt/ M.
- (2008a): Identität und Differenz, 13. Aufl., Stuttgart.
- (2008b): Der Satz der Identität, in: Martin Heidegger: Identität und Differenz, 13. Aufl., Stuttgart.
- (2012): Gelassenheit, 15. Aufl., Stuttgart.

**Heisenberg, Werner (1955):** Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg.

- (1969): Der Teil und das Ganze. Gespräche im Umkreis der Atomphysik, München.

**Herb, Karlfriedrich (2014):** Die republikanische Klaustrophobie – Politischer Raum bei Hannah Arendt, in: Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt, hg. v. Karlfriedrich Herb et. al., Frankfurt/ New York, S. 27-37.

**Herb, Karlfriedrich / Gebhardt, Mareike / Morgenstern, Kathrin (Hrsg.). (2014):** Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt, Frankfurt/ New York

**Hermenau, Frank (1999):** Urteilskraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilskraft, Lüneburg.

**Herodot (2004):** 9 Bücher zur Geschichte, Wiesbaden.

**Heuer, Wolfgang (1992):** Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts, Berlin.

- (2007): Europa und seine Flüchtlinge. Hannah Arendt über die notwendige Politisierung von Minderheiten, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16, hg. v. Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin, S. 331-342.
- (2009): Ein Bild von den Flüchtlingen. Erfahrung, Sichtbarkeit, Einbildungskraft, in: Raum der Freiheit. Reflexionen über Idee und Wirklichkeit, Festschrift für Antonia Grunenberg, hg. v. Waltraud Meints / Michael Daxner / Gerhard Kraiker, Bielefeld, S. 359-374.

- (2011): Karl Marx, in: Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. Wolfgang Heuer et. al., Stuttgart/ Weimar, S. 223-227.

**Heuer, Wolfgang / Heiter, Bernd / Rosenmüller, Stefanie** (Hrsg.). (2011): Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/ Weimar.

**Hirschberger, Oliver** (1980): Geschichte der Philosophie, Band 2, Neuzeit und Gegenwart, 11. Aufl., Frankfurt/ M.

**Hobbes** (2011): Leviathan, Berlin

**Höffe, Otfried** (Hrsg.). (1977): Lexikon der Ethik, München.

- (1993): Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt, in: Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, hg. v. Peter Kemper, Frankfurt/ M.
- (2009): Aristoteles. Die Hauptwerke. Ein Lesebuch, Tübingen.

**Homer** (1979): Odyssee, Stuttgart.

**Jalusic, Vlasta** (2011): G.W.F. Hegel, in: Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. Wolfgang Heuer et. al., Stuttgart/ Weimar, S. 216-221.

**Jaeggi, Rahel** (1997): Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Berlin.

- (2007): Die im Dunkeln sieht man nicht: Hannah Arendts Theorie der Politisierung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16, hg. v. Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin, S. 241-250.
- (2011): Welt / Weltentfremdung, in: Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. Wolfgang Heuer et. al., Stuttgart/ Weimar, S. 333-335.

**Jaspers, Karl** (1958): Von der Wahrheit, München.

- (1975): Kant. Leben, Werk, Wirkung, München/ Zürich.

**Kafka, Franz** (1990): Lektüre für Minuten, Frankfurt/ M.

- (2006): Die Zürauer Aphorismen (1917-1918), Frankfurt/ M.

**Kant, Immanuel** (1974a): Kritik der reinen Vernunft 1, in: Werkausgabe Band III, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.

- (1974b): Kritik der reinen Vernunft 2, in: Werkausgabe Band IV, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.
- (1974c): Kritik der Urteilskraft, in: Werkausgabe Band X, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.

- (1977a): Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 2, Werkausgabe Band XII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.
- (1977b): Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.
- (1977c): Der Streit der Fakultäten, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.
- (1977d): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.
- (1977e): Logik, in: Schriften zur Metaphysik und Logik 2, Werkausgabe Band VI, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.
- (1977f): Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.
- (1977g): Über den Gemeinspruch: Das mag für die Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.
- (1977h): Was heisst: Sich im Denken orientieren?, in: Schriften zur Metaphysik und Logik 1, Werkausgabe Band V, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.
- (1977i): Zum ewigen Frieden, in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.
- (2000): Kritik der praktischen Vernunft. Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Band VII, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/ M.

**Kateb**, Georg (1984): Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil, Totowa.

**Kohn**, Jerome (2007): The Loss of Tradition, in: Hannah Arendt. Verborgene Tradition – unzeitgemäße Aktualität?, hg. v. Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin.

- (2011): Denkwege einer Politischen Theorie, in: Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. Wolfgang Heuer et. al., Stuttgart/ Weimar, S. 44-49.

**Kojève**, Alexandre (1958): Hegel – Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens, Stuttgart.

- Kristeva, Julia** (2004): Die Banalität des Bösen und Arendts Verständnis des Lebens, in: Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt, hg. v. Waltraud Meints und Katherine Klinger, Hannover, S. 121-132.
- Kurbacher, Frauke Annegret** (2011): Immanuel Kant, in in: Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. Wolfgang Heuer et. al., Stuttgart/ Weimar, S. 206-211.
- Loidolt, Sophie** (2011): Sich ein Bild machen. Das ästhetische Urteilen als politisches Urteilen in der Kant-Lektüre von Hannah Arendt, in: Urteil und Fehlurteil, hg. v. Sandra Lehmann und Sophie Loidolt, Wien/ Berlin, S. 231-246.
- Löwith, Karl** (1978): Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts, Hamburg.
- Lübbe-Wolf, Gertrude** (2007): Kommune, Nation, Europa – Orte der Demokratie im Globalisierungsprozess?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16, hg. v. Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin, S. 343-348.
- Lüdemann, Susanne** (2011): Vom Unterscheiden. Zur Kritik der Politischen Urteilskraft bei Hannah Arendt und Giorgio Agamben, in: HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken, Band 6, Nr. 1/ 2.
- Lyotard, Françoise** (2012): Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, 7. Aufl., Wien.
- Marchart, Oliver** (2005): Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien.
- (2007): ‚Acting is fun‘. Aktualität und Ambivalenz im Werk Hannah Arendts, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16, hg. v. Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin, S. 349-358.
- Marquard, Odo** (2010): Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart.
- Marx, Karl** (1962a): Das Kapital, Buch I. Der Produktionsprozeß des Kapitals, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, hg. v. Boris Goldenberg, München, S. 430-600.
- (1962b): Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, hg. v. Boris Goldenberg, München, S. 181-206.
  - (1962c): Lohnarbeit und Kapital, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, hg. v. Boris Goldenberg, München, S. 357-389.
  - (1962d): Thesen über Feuerbach, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, hg. v. Boris Goldenberg, München, S. 315-317.
  - (1962e): Vorwort zur ‚Kritik der politischen Ökonomie‘, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, hg. v. Boris Goldenberg, München, S. 424-429.

- (1962f): Zur Kritik der Nationalökonomie, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, hg. v. Boris Goldenberg, München, S. 110-180.
  - (1966a): Karl Marx über Feuerbach vom Jahre 1845, in: Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 9. Aufl., Berlin.
  - (1966b): Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: Karl Marx / Friedrich Engels, Politische Ökonomie, Studienausgabe in 4 Bänden, Band II, hg. v. Iring Fetzer, Frankfurt/ M.
- Marx, Karl / Engels, Friedrich** (1962): Manifest der Kommunistischen Partei, in: Karl Marx, Ausgewählte Schriften, hg. v. Boris Goldenberg, München, S. 805-842.
- Meier, Christian** (1977): Entstehung des Begriffs ‚Demokratie‘. Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie, Frankfurt/ M.
- Meints, Waltraud** (2008): Die gleichberechtigten Anderen und die ‚erweiterte Denkungsart‘. Hannah Arendts Abschied von der traditionellen Philosophie, in: Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt, Hannah Arendt-Studien 4, hg. v. Antonia Grunenberg et. al., Frankfurt/ M., S. 71-92.
- (2011): Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts, Bielefeld.
- Miehe, Rainer** (2015): Jenseits und Diesseits der Herrschaft. Thomas Hobbes’ Politische Philosophie im Urteil Hannah Arendts, Nordhausen.
- Mommsen, Hans** (1980): Beitrag zur begriffsgeschichtlichen Kontroverse, in: Totalitarismus und Faschismus. Eine wissenschaftliche und politische Begriffskontroverse. Kolloquium im Institut für Zeitgeschichte am 24. November 1978, München/ Wien.
- Mouffe, Chantal** (2010): Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion, Bonn.
- Negt, Oskar** (1993): Zum Verständnis des Politischen bei Hannah Arendt, in: Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, hg. v. Peter Kemper, Frankfurt/ M., S. 55-68.
- (2010a): Der politische Mensch. Demokratie als Lebensform, Göttingen.
  - (2010b): Kant und Marx. Ein Epochengespräch, 3. Aufl., Göttingen.
- Neumann, Franz** (Hrsg.). (1977): Handbuch Politischer Theorien und Ideologien, Baden-Baden.
- (2018): Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944, Hamburg.
- Newton, Isaac** (2016): Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie. Philosophiae naturalis principia mathematica, hg. und übers. v. Ed Dellian, 4. Aufl., Baden-Baden.

- Nietzsche, Friedrich** (1954): Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre (III), in: Friedrich Nietzsche, Werke IV, aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, Briefe (1861-1889), hg. v. Karl Schlechta, München.
- (1988a): Jenseits von Gut und Böse, in: Friedrich Nietzsche, KSA 5, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, 2. Aufl., München.
  - (1988b): Menschliches, Allzumenschliches II, Irrthum der Philosophen, in: Friedrich Nietzsche, KSA 2, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, 2. Aufl., München.
  - (1993): Also sprach Zarathustra III, in: KSA 4, hg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari, 3. Aufl. München.
- Nordmann, Ingeborg** (2007): Die vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 16, hg. v. Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin, S. 199-214.
- Ottmann, Henning** (2010): Geschichte des Politischen Denkens. Das 20. Jahrhundert. Der Totalitarismus und seine Überwindung, Band 4/ 1, Stuttgart/ Weimar.
- Pascal, Blaise** (1987): Pensées, Leipzig.
- Röd, Wolfgang** (1986): Dialektische Philosophie der Neuzeit, 2. bearb. Aufl., München.
- (1998): Kleine Geschichte der antiken Philosophie, München.
- Rosenmüller, Stefanie** (2005): Treffen sich Akteur und Zuschauer? Zur Rolle des Richters in Hannah Arendts Urteilstheorie, in: HannahArendt.net. Zeitschrift für politisches Denken, Band 1, Nr. 1.
- (2011): Aristoteles, in: Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. Wolfgang Heuer et. al., Stuttgart/ Weimar, S. 189-194.
- Russell, Bertrand** (1988): Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung, Wien/ Zürich.
- Sartre, Jean-Paul** (1965): Die cartesische Freiheit, in: Jean-Paul Sartre, Situationen. Essays, Reinbek bei Hamburg.
- Scheit, Gerhard** (2006): Jargon der Demokratie. Über den neuen Behemoth, Freiburg.
- Schiller, Friedrich** (1992): Resignation, in: Friedrich Schiller, Werke und Briefe, Band 1, hg. v. Georg Kurscheidt, Berlin.
- Schindler, Roland W.** (1995): Geglückte Zeit – gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne, Frankfurt/ New York.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin** (1996): Postmoderne Theorien des Politischen. Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus, München.

- (1997): Postmoderne Perspektiven des Ethischen. Politische Streitkultur, Gelassenheit, Existentialismus, München.
- (2006): Hannah Arendt. Wahrheit, Macht, Moral, München.
- (2008): Miteinander leben lernen. Die Philosophie und der Kampf der Kulturen, München.
- (2010): Die Macht der Verantwortung, Freiburg/ München.
- (2012): Philosophie und Politik bei Hannah Arendt, in: Politische Existenz und republikanische Ordnung. Zum Staatsverständnis von Hannah Arendt, hg. v. Karl-Heinz Breier / Alexander Gantschow, Baden-Baden, S. 73-92.

**Schnädelbach**, Herbert (2001): Georg Wilhelm Friedrich Hegel zur Einführung, 2. Aufl., Hamburg.

**Schubbe**, Daniel (2008): Politische Windungen des Verstehens – Hannah Arendt und Hans-Georg Gadamer, in: Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt, Hannah Arendt-Studien 4, hg. v. Antonia Grunenberg et. al., Frankfurt/ M., S. 153-172.

**Schulz**, Reinhard (2008): Was dürfen wir hoffen? Natur und Geschichte bei Arendt und Jaspers, in: Perspektiven politischen Denkens. Zum 100. Geburtstag von Hannah Arendt, Hannah Arendt-Studien 4, hg. v. Antonia Grunenberg et. al., Frankfurt/ M., S. 93-108.

**Schulze Wessel**, Julia (2006): Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus, Frankfurt/ M.

- (2008): Moderner Antisemitismus? Hannah Arendts ‚Eichmann in Jerusalem‘, in: Hannah Arendt weitergedacht. Ein Symposium, hg. v. Lothar Fritze, Göttingen, S. 167-180.

**Sen**, Amartya (2007): Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, Bonn.

**Sigwart**, Hans-Jörg (2014): Hannah Arendt und die Grenzen des Politischen, in: Raum und Zeit. Denkformen des Politischen bei Hannah Arendt, hg. v. Karlfriedrich Herb et. al., Frankfurt/ New York, S. 67-91.

**Sontheimer**, Kurt (2006): Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin, München.

**Spiegel**, Irina (2011): Die Urteilskraft bei Hannah Arendt, Berlin.

**Spierling**, Volker (2004): Kleine Geschichte der Philosophie. Große Denker von der Antike bis zur Gegenwart, München/ Zürich.

**Tassin**, Etienne (2011): Pluralität / Pluralismus, in: Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. Wolfgang Heuer et. al., Stuttgart/ Weimar, S. 306-307.



- Taylor, Charles** (1992): Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/M.
- Thaa, Winfried** (1997): Hannah Arendt. Politik und Weltentfremdung, in: Politische Vierteljahresschrift Nr. 4, Baden-Baden, S. 695-715.
- (1999): Die notwendige Partikularität des Politischen, in: Zeitschrift für Politik, Nr. 4/1999, Baden-Baden, S. 404-423.
  - (2011): Politisches Handeln. Demokratietheoretische Überlegungen im Anschluss an Hannah Arendt, Baden-Baden.
- Trawny, Peter** (2005): Denkbare Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts, Würzburg.
- (2008): Das ‚Böse‘ und der ‚Traditionsbruch‘ bei Hannah Arendt, in: Hannah Arendt weitergedacht. Ein Symposium, hg. v. Lothar Fritze, Göttingen, S. 139-152.
- Vico, Giambattista** (1992): Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker, Teilband 1, hg. und übers. v. Vitorio Hösle, Hamburg.
- Villa, Dana R.** (1996): Arendt and Heidegger. The Fate of the Political, Princeton/ New York.
- (2011): Martin Heidegger: in: Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. Wolfgang Heuer et. al., Stuttgart/ Weimar, S. 248-253.
- Volk, Christian** (2005): Urteilen in dunklen Zeiten. Eine neue Lesart von Hannah Arendts ‚Banalität des Bösen‘, Berlin.
- Vollrath, Ernst** (1977): Die Rekonstruktion der Politischen Urteilskraft, Stuttgart.
- (1987): Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg.
  - (1988): Zur Problematik eines Begriffs des Politischen, in: Politik, Philosophie, Praxis: Festschrift für Wilhelm Hennis zum 65. Geburtstag, hg. v. Hans Maier et. al., Stuttgart, S. 314-330.
  - (1993): Hannah Arendts ‚Kritik der politischen Urteilskraft‘, in: Die Zukunft des Politischen, hg. v. Peter Kemper, Frankfurt/ M., S. 34-54.
- Vorländer, Karl** (2003): Demokratie. Geschichte – Formen – Theorien, München.
- Weber, Max** (2018): Wissenschaft als Beruf. Mit zeitgenössischen Resonanzen und einem Gespräch mit Dieter Henrich, hg. v. Matthias Bormuth, Berlin.
- Wilke, Kathrin** (2000): Hannah Arendt. Denken in finsternen Zeiten, in: Ethik des Denkens, hg. v. Hans-Martin Schönherr-Mann, München, S.175-190.
- Wittgenstein, Ludwig** (2003): Logisch-philosophische Abhandlung, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt/ M.
- (2013): Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/ M.

**Young-Brühl**, Elisabeth (2015): Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, 4. Aufl., Frankfurt/M.

**Zerilli**, Linda (2005): Vorwort zu Oliver Marchart: Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung, Wien.

- (2011): Urteilen / Einbildungskraft, in: Arendt-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. v. Wolfgang Heuer et. al., Stuttgart/ Weimar, S. 323-325.

## **Enzyklopädien**

**Der Kleine Pauly**. Lexikon der Antike (1979), hg. v. Konrat Ziegler / Walther Sontheimer, Band 1, München.

**Duden**. Das Herkunftswörterbuch – Etymologie der deutschen Sprache (1989), hg. v. Wissenschaftlichen Rat der Dudenredaktion, neu bearbeitet und erweitert v. Günther Drosdowski, 2. Aufl., Mannheim.

**Enzyklopädie Philosophie** (2010), Band 1-3, hg. v. Hans-Jörg Sandkühler, Hamburg.

**Philosophisches Wörterbuch** (1976), hg. v. Walter Brugger, Sonderausgabe, Freiburg.

**Philosophisches Wörterbuch** (1976), Band 1-2, hg. v. Georg Klaus und Manfred Buhr, Leipzig.

**Lexikon der Ästhetik** (2004), hg. v. Wolfhart Henckmann und Konrad Lotter, 2. Aufl., München.

**Lexikon der Ethik** (1977), hg. v. Otfried Höffe, in Zusammenarbeit mit Maximilian Forscher / Alfred Schöpf / Wilhelm Vossenkuhl, München.

**Wörterbuch der Antike**. Mit Berücksichtigung ihres Fortwirkens (2002), hg. v. Stefan Link, Stuttgart.

## **Internetquellen**

[www.HannahArendt.net](http://www.HannahArendt.net). Digitale Zeitschrift für politisches Denken.

## **Radioquellen**

„Zeitlos klug. Warum ist Hannah Arendt heute Kult?“, Diskussionsbeiträge von: Dr. Wolfram Eilenberger, Dr. Stefania Maffei, Dr. Thomas Meyer. Das Gespräch moderierte Martin Durm, ausgestrahlt am 17.4.2018 im SWR 2.

### **Videoquellen**

Fernsehgespräch mit Günter Gaus, ZDF Reihe „Zur Person“, aufgezeichnet in München am 16.09.1964, ausgestrahlt am 28.10.1964.