

Hannah Arendt und das philosophische Denken

vorgelegt von

Lili Zhang (Sichuan / Konstanz)

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades
des Doktors der Philosophie

Universität Konstanz
Fachbereich Philosophie
November 2006

Gutachter: Prof. Dr. Jürgen Mittelstraß

Prof. Dr. Dieter Teichert

Tag der Disputation: 08. 03. 2007

Die Arbeit wurde unter der Betreuung von Prof. Dr. Jürgen Mittelstraß und Prof. Dr. Dieter Teichert angefertigt. Ich bin beiden für ihre kritische Begleitung und ihre Geduld in allen Phasen der Arbeit zu großem Dank verpflichtet.

Meinem Mann, Dr. Haipeng Li, danke ich für seine Geduld, sein Verständnis und seine Unterstützung.

Des Weiteren bin ich dem Land Baden-Württemberg und der Baden-Württembergischen China-Gesellschaft für die gewährte finanzielle Unterstützung zu Dank verpflichtet.

Zusammenfassung

Die vorliegende Arbeit ist ein Beitrag zu zentralen Aspekten von Hannah Arendts Philosophie, die in der Arendt-Literatur bisher nur unzureichend berücksichtigt wurden. Die Philosophie Hannah Arendts erweist sich vor allem als eine Kritik der traditionellen Philosophie, die auf einem neuen Begriff des philosophischen Denkens beruht. Philosophie im bisherigen Sinne ist nach Arendt "apolitisch", weshalb auch ihr Denken nicht als eine Wende von der Politik zur Philosophie betrachtet werden kann. Hingegen sucht sie ihre anfänglichen Betrachtungen über die Politik im Sinne einer denkenden Tätigkeit zu reformulieren. Politik wird dabei nicht auf dem Hintergrund der Frage 'was ist das eigentlich Politische?' erläutert, sondern im Rahmen einer Beantwortung der Frage 'wie ist das politische Denken möglich?' untersucht. Dabei dient die Grundannahme, daß es zwischen Politik und Philosophie eine unaufhebbare Spannung gibt, nach wie vor als Leitfaden. Eine wichtige Konsequenz ist, daß Arendt im Denken – nicht in der Philosophie – den Kern des politischen Handelns sieht und damit Aufschluß über ihre These zum eigentlich Politischen gibt.

Inhalt

Einleitung	3
Kapitel 1: Politik und Philosophie: ein menschliches Leben	17
1.1 Von der Philosophie zur Politik	19
1.2 Der Zusammenbruch der Tradition und das Denken ohne Geländer	23
1.3 Orientierung am Menschlichen	29
1.4 Geschichtenerzählen und politisches Handeln	39
Kapitel 2: Die Welt, die Pluralität und das eigentlich Politische	43
2.1 Phänomene diesseits und jenseits der Phänomenologie	47
2.2 Genesis der Fundamentalontologie	55
2.3 Anthropologie als Grundlage der politischen Theorie	59
2.4 Das eigentlich Politische	69
Kapitel 3: Die Welt, die Politik und die Philosophie	84
3.1 Handeln und Denken	87
3.2 Der Tod des Sokrates: ein politisches Ereignis	88
3.3 Der Denker Sokrates: die Schmeißfliege in der Polis	91
3.4 Der Philosoph Platon: auf der Suche nach Wahrheit	97
3.5 Die Verkehrung der Welt und der Verlust des Sinnes der <i>vita activa</i>	104
3.6 Der Sinn der <i>vita activa</i>	109
3.7 Das Denken als Lebensweise	116
Kapitel 4: Die Philosophie des Denkens	120
4.1 Das Denken als Tätigkeit	121
4.2 Die Nicht-Bedingtheit der geistigen Tätigkeiten	127
4.3 Die Unsichtbarkeit der geistigen Tätigkeiten	132
4.4 Die Einbildungskraft als geistige Tätigkeit	134
4.5 Das Denken als Sinnsuche	136
4.6 Die Gegenwart: das Dasein des Denkens	141
4.7 Sprache und Metapher	146
Schluss	154
Anmerkungen	160
Bibliographie	194

Einleitung

Obwohl die meisten ihrer Werke stets kontrovers beurteilt wurden, steht außer Zweifel, dass Hannah Arendt als eine der bedeutendsten¹ politischen Denkerinnen des 20. Jahrhunderts zu gelten hat. Ihre Bewunderer sprechen von ihr als einer 'international bedeutenden geistigen Größe'; sie erscheint als 'Shooting Star der philosophisch-politikwissenschaftlichen Szene'². Vor zehn Jahren galt es nach 'akademischen Werturteilen' noch als zweifelhaft, ob 'Hannah Arendt eher Journalistin als Philosophin sei'³. Heute stellt S. E. Aschheim fest: "In the intellectual discourse of our day, Hannah Arendt has become something of an icon."⁴ Doch selbst in Zeiten eines 'Rezeptionsbooms'⁵ gilt, dass eine Untersuchung über die Arendtsche Philosophie eine Herausforderung darstellt. Es handelt sich hier um eine Reihe von komplexen Fragen, die aus Arendts politischen Gedanken hervorgehen, sich oft erst durch einen Bezug auf ihre Biographie vollständig verständlich machen lassen und durch ihr letztes Werk über das Denken als Tätigkeit eher wieder in Nebel gehüllt zu werden scheinen.

Seit der Veröffentlichung ihres ersten Hauptwerkes *The Origins of Totalitarianism* (1951) gilt Arendt als eine bedeutende politische Denkerin der Nachkriegszeit. Seither herrscht jedoch auch die Vorstellung, dass Arendts Denken keine Kontinuität und Einheit besitze: Arendt "was not a writer ever to be taken for granted; she was always capable of surprising the reader"⁶. In dem genannten Werk führt Arendt eine sowohl historische als auch gesellschaftliche Analyse des Antisemitismus, des Imperialismus und des Totalitarismus durch, die von einer eigenartigen Auffassung des Totalitarismus ausgeht. Arendt behauptet, dass die totalitäre Herrschaft ein Ungeheuer sei, das es in dieser Form in der menschlichen Geschichte nie zuvor gegeben habe. Obwohl ihre Analysen immer wieder von Historikern und Sozialwissenschaftlern angegriffen wurden, weil sie die historischen Daten nicht in der üblichen Weise und ausreichend berücksichtigten, wird ihre Konzeption des Totalitarismus dennoch von vielen politischen Denkern akzeptiert. B. Crick verteidigt Arendt wie folgt: "Arendt was not writing primarily, as historians and some sociologists mistakenly thought (and then faulted her because of this thought), about why this happened, thus to be read as an empirical, historical account of the causes of

totalitarianism, rather than as a detailed speculation about how it could have happened at all." ⁷ *The Human Condition*, 1958 erschienen, lässt sich in Übereinstimmung mit dieser Interpretation bringen, denn Arendt formuliert hier diejenigen Grundbegriffe, auf die sich auch ihre Konzeption des Totalitarismus beziehen lässt. ⁸ Unternommen wird eine systematische Untersuchung dreier grundsätzlicher menschlicher Tätigkeiten – Arbeiten, Herstellen und Handeln. Der Schwerpunkt liegt auf dem Handeln, das nach Arendt zu jenen Fähigkeiten des Menschen gehört, durch die sich die Sphäre des Politischen überhaupt erst ausformt. Die totalitäre Herrschaft ist in dieser Hinsicht der radikale Versuch, diese Fähigkeit abzuschaffen und insofern die Politik überhaupt verschwinden zu lassen.

In ihren vielfältigen, sich auf traditionelle Vorstellungen berufenden Analysen sucht Arendt zu zeigen, in welcher Weise das traditionelle politische Denken unter dem Einfluss der Philosophie keinen "reinen Begriff des Politischen gehabt hat und auch nicht haben konnte" ⁹. Hierbei wird davon ausgegangen, dass die politische Denkerin in ihren Schriften eine strenge Unterscheidung zwischen Philosophie und Politik sowie zwischen den ihnen entsprechenden Fähigkeiten des Denkens und des Handelns vollzogen habe. Arendt ist der Ansicht, dass es seit Platon eine Spannung zwischen Philosophie und Politik gibt. Sie konstatiert "eine Art von Feindseligkeit gegen alle Politik bei den meisten Philosophen". Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang, dass sie es ablehnt, selbst als 'Philosophin' bezeichnet zu werden; ihr Beruf sei Politik, sagt sie. Ihr Interesse besteht darin, die Politik "zu sehen mit, gewissermaßen, von der Philosophie ungetrübten Augen" ¹⁰. Insofern würde aber auch eine philosophische Untersuchung problematisch erscheinen, die Arendt ohne Vorbehalt als Philosophin betrachtete, desgleichen eine Analyse, die Arendts Arbeit ohne weitere Differenzierung als Beitrag zur Politischen Philosophie einstufte. Arendt weist die Politische Philosophie auf der Basis ihrer Kritik an der Tradition zurück. Wenn man ihre Überlegungen als Beiträge zur Politischen Philosophie verstehen kann, so nur, insofern man in ihnen einen philosophischen Entwurf erkennt, mit dem sich Arendt von der überlieferten Politischen Philosophie abzusetzen sucht. Dies würde denn auch durch ihre Bemerkung gestützt, ihre Arbeit stelle die Entdeckung des 'eigentlichen Politischen' dar. P. Bhiku übernimmt diese Vorstellung in seiner Arbeit *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* ¹¹, H. Bielefeldt

spricht von einer *Wiedergewinnung des Politischen*¹², und H. Kahlert und C. Lenz geben ihrer Sammlung von Essays über Arendt den Titel *Die Neubestimmung des Politischen*¹³.

Auch wenn man Arendt in diesem Sinne als Autorin begreift, die die traditionelle politische Philosophie verwirft und durch ein neues Konzept ersetzt, bleibt angesichts des Gegensatzes zwischen Denken und Handeln Arendts Kritik an der Philosophie insgesamt bestehen. Doch scheint das 1963 erschienene, einen Skandal auslösende Buch *A Report on the Banality of Evil*, das ein starkes Interesse an der Ethik zeigt, eine Rehabilitation der Philosophie anzudeuten. Die These von der Banalität des Bösen rief viele Einwände hervor, vor allem auf Seiten des Judentums: "Fast alle jüdischen Organisationen in den USA verurteilten das Buch, die nicht-zionistischen wie die 'Anti-Defamation League' der B'nai B'irth mit dem Argument, es liefere den Antisemiten Argumente."¹⁴ Die Folge war, dass bis 2000 keines der Werke Arendts ins Hebräische übersetzt wurde.¹⁵ Auch heute noch dauert die Kontroverse an. Allerdings wird allgemein gesehen, dass Arendt in diesem Buch eine wesentliche ethische Problematik aufgezeigt habe: die auf Kant zurückgehende Gesinnungsethik setzt das Erkennen als ausschlaggebend für den guten Willen an. Was aber wäre, wenn dieser Zusammenhang zwischen Erkennen und gutem Willen nicht gegeben ist? Wenn z.B. jemand wie Eichmann, "quintessential example of the totalitarian bureaucrat – unable to speak except in officialese, unable to think outside the framework of his bureaucratic function"¹⁶, gar nicht denken könnte, was er eigentlich tat?

Die hier angedeutete Verbindung zwischen zeitgeschichtlichen Problemen und philosophischen Konzeptionen ist für Arendts Denken grundlegend. Es hat keinen Sinn, Arendt ausschließlich als Historikerin zu verstehen oder die Zeitgeschichte ohne jede Bezugnahme auf philosophische Implikationen zu interpretieren. Ebensowenig ist es angemessen, Arendt als reine Philosophin zu lesen, ohne die Interdependenz von philosophischer Konzeption und historischer Erfahrung zu beachten. Diese Interdependenz des Historischen bzw. Politischen und des Philosophischen in Arendts Denken scheint aber schwer vereinbar zu sein mit Arendts Aussage, dass die Philosophie apolitisch sei. Gibt ihre These von der Banalität des Bösen einen Hinweis

darauf, dass die Philosophie trotz allem eine Bedeutung für ihr politisches Denken hat?

Bei Arendt fehlt eine klare Antwort, doch findet sich in ihrer letzten Schrift eine ausführliche Analyse der Unterscheidung von Philosophie und Denken. Arendts Schriften wären möglicherweise nicht in so deutlicher Weise als philosophische Untersuchungen thematisiert worden, wenn sie nicht *The Life of the Mind* geschrieben und M. McCarthy dieses Werk nicht posthum herausgegeben hätte. Arendt stellt sich hier die Aufgabe, die drei geistigen Tätigkeiten des Menschen zu untersuchen: das Denken, das Wollen und das Urteilen. Unter dem Titel *The Life of the Mind* wurden nur zwei Bände mit den Titeln *Das Denken* und *Das Wollen* ausgearbeitet. Der dritte Teil der geplanten Trilogie mit dem Titel *Das Urteilen* kam nicht zustande, da Arendt kurz nach der Fertigstellung des zweiten Teils starb. Insofern jedoch klar war, dass *Das Urteilen* auf Kants *Kritik der Urteilskraft* beruhen sollte, wurde der dritte Teil posthum aus dem Nachlass in Form des Manuskripts einer *Vorlesung über Kants politische Philosophie* herausgegeben. Allerdings ist der unvollendete Teil nicht der am schwierigsten zu verstehende. Dies gilt vielmehr von dem ersten Teil, *Das Denken*. Denn obwohl dieses Buch unmittelbar von Eichmanns 'Gedankenlosigkeit'¹⁷ inspiriert wurde, überraschte es vor allem durch die Betonung der Bedeutung des Denkens, die aus einem Dialog mit der traditionellen Philosophie und Metaphysik hervorgeht. Das Buch wurde zunächst als ein Buch über die Geschichte der Philosophie betrachtet. So bemerkt J. M. Altman: "Few works of philosophy published today seriously confront the western philosophical tradition as a whole. *The Life of the Mind* has the bold ambition."¹⁸ Für H. Bielefeldt enthalten "*das Denken* und *das Wollen* nichts weniger als eine Generalabrechnung mit der abendländischen Philosophietradition"¹⁹.

Das Denken hat von philosophischer Seite wenig Aufmerksamkeit erfahren. Politische Denker irritiert das Buch. Diese empfinden in ihm eine starke Zuneigung zur Philosophie und deuten es insofern als eine Wende Arendts, als eine Kehre von der Politik zur Philosophie, die weder selbstverständlich noch verständlich sei. Denn die politischen Gedanken Arendts entstanden aus dem Gegensatz zur traditionellen Politischen Philosophie, sofern sich das politische Denken "darauf verschworen zu ha-

ben schien, die politische Reflexion aus der Welt zu schaffen"²⁰. Wieso wandte Arendt sich dann überhaupt der Philosophie zu? H. Jonas berichtet über ein Gespräch mit ihr: "Ich habe mein Teil in politischer Theorie getan', sagte sie mir, 'genug damit; von nun an und für was mir noch verbleibt, will ich mich nur noch mit transpolitischen Dingen abgeben', was heißt: mit Philosophie."²¹ Diese Äußerung könnte zu der Auffassung führen, Arendt habe in ihrem Denken zwei Positionen eingenommen, eine politische und eine philosophische. Es scheint klar zu sein, dass die Zuwendung zum Politischen eine Abwendung vom Philosophischen impliziert und umgekehrt. Dementsprechend würde *Das Denken* die theoretische Widersprüchlichkeit in Arendts Werk sichtbar machen oder doch bedeuten, dass man von einer 'frühen' Arendt und einer 'späten' Arendt sprechen müsste. Entsprechend stellt L. Bradschaw fest: "*The Life of Mind* is unquestionably an implicit refutation of much of what she said in *The Human Condition*."²²

Für diejenigen, die an "the systematic quality of Hannah Arendt's thought"²³ glauben, stellt die mit *Das Denken* eingetretene Veränderung jedoch keine Wende im wesentlichen Sinne dar. So heißt es bei U. Ludz: "Es gibt im Denken der politischen Philosophin keinen 'Bruch'. In *The Life of the Mind* äußert sich dieselbe Hannah Arendt, die die vorausgegangenen Werke geschrieben hat."²⁴ Dafür spricht ebenfalls die Arendtsche Bemerkung, dass auch im Leben des Geistes die politische Fähigkeit des Menschen zu erkennen sei. Sie bezieht sich hier auf das Urteilen, die wahrhaft politische Tätigkeit des Geistes. Mit dieser Einschätzung stimmt der Bericht von E. Young-Bruehl überein, dass Arendt ein klares 'Gefühl' gehabt habe, "dass das Urteilen, der geplante dritte Band zu *Vom Leben des Geistes*, ihre philosophischen Reflexionen mit der politischen Sphäre verknüpfen werde"²⁵. Viele Interpreten Arendts sind daher auch der Auffassung, dass die unvollendete Arbeit über das Urteilen die Verbindung zwischen dem Politischen und dem Philosophischen herstellen sollte. D. J. Opstaele sucht, in einer systematischen Untersuchung über "das komplexe Wechselverhältnis zwischen Arendts Politikbegriff (Handlungstheorie) und ihrem Philosophiebegriff (Theorie der Geistesvermögen des Denkens und Urteilens)" darzulegen, dass "dieser rein theoretische Philosophiebegriff [...] nicht in Widerspruch zu den Grundprämissen von Hannah Arendts Handlungstheorie [steht], sondern [...] vielmehr deren notwendige und konsequente Fortsetzung [bildet]"²⁶.

Eine solche Auffassung geht im Grunde davon aus, dass die Gedanken Arendts insgesamt unter ein politisches Schema gebracht werden sollten, andernfalls wären sie unvollständig. Wenn Arendts Kritik gegenüber dem platonischen politischen Denken im paradigmatischen Sinne richtig ist, dass nämlich dieses Denken 'das Wesen des Politischen' verberge, weil es sich so stark an der philosophischen Denkweise orientiere, dann stellt sich die Aufgabe, genau das Umgekehrte zu erreichen, nämlich das Verhältnis zwischen Philosophie und Politik umzukehren und die Philosophie wirklich zum Anhang der Politik zu machen.

Das Denken fordert die Philosophie aus ihrer Reserve heraus: "Hannah Arendt's *The Life of the Mind* is a provocative and bewildering work. Provocative because it challenges much of traditional thinking about thinking and the mental experience of persons. Bewildering because it was written by an author who throughout her career insisted adamantly that the philosophical preoccupation with the inner life of the self was misbegotten."²⁷ In den Augen der Philosophen steht *Das Denken* in 'metaphysischem Nebel'²⁸, doch stellte sich Arendt in *Das Denken* die Aufgabe, "to dismantle metaphysics, and philosophy with all its categories"²⁹.

Die Verbindung zwischen Metaphysik und Philosophie ist verwirrend, weshalb auch Arendts Programm einer Darstellung des Denkens immer wieder kritisiert wurde, besonders dort, wo Denken, Philosophie und Metaphysik in Beziehung zueinander gebracht werden. B. Parekh glaubt, "she mistakenly identifies thinking with philosophical thinking"³⁰, und auch J. Kohn ist ähnlicher Auffassung, wenn er sagt, dass Arendt eine "bizarre reduction of philosophy in general to metaphysical speculation"³¹ vollziehe. Diesen Autoren zufolge setzt Arendt das Denken dem Philosophieren gleich, wobei weder klar zu sein scheint, was sie mit dem Denken, noch klar zu sein scheint, was sie mit dem Philosophieren gemeint hat. Im Mittelpunkt der Problematik steht jedenfalls nicht so sehr das Problem von Politik und Philosophie, sondern das Problem von Philosophie und Denken.

Das Wollen besteht zunächst eher in einer historischen Analyse des philosophischen Begriffs des Wollens. Arendt betrachtet das Wollen als eine christliche Spezialität: "das Vermögen des Willens war der griechischen Antike unbekannt und wurde aufgrund von Erfahrungen entdeckt, über die es bis zum ersten christlichen Jahrhundert

so gut wie keine Zeugnisse gibt."³² Interpreten haben darauf hingewiesen, dass die Freiheit des Willens als argumentativer roter Faden diene. Die innere Freiheit wurde in Arendts früheren Schriften als politisch irrelevant betrachtet, doch in *Das Wollen* gewinnt dieser Begriff im Kontext des Arendtschen Werkes einen politischen Sinn.³³ Damit scheint zugleich eine Wende von der Politik zur Philosophie vorzuliegen, die ein positives Verständnis der Verbindung zwischen Geist und Handeln bedeuten könnte. Jedenfalls spielt die Beziehung zwischen Politik und Philosophie wieder eine gewichtige Rolle. Hinsichtlich des geplanten Buches *Das Urteilen* wurde bereits festgestellt, dass es sich allgemein als die Herstellung einer Verbindung zwischen Arendtscher Politik und Philosophie betrachten lässt.

Alle bisher angesprochenen Schwierigkeiten und Kontroversen können auf Arendts Begriff der Philosophie zurückgeführt werden: Ihr Projekt der Politik entstand aus der kritischen Reflexion auf die philosophische Denkweise; die Zurückweisung der Tradition gipfelt in der Kritik an der Philosophie. Das bedeutet, dass die Arendtsche Philosophie mit einer zweifachen Problematik konfrontiert ist. Die erste besteht in der Spannung zwischen Politik und Philosophie. Sie ist im Arendtschen Denken tief verwurzelt und wird vor allem in dem Aufsatz *Politik und Philosophie* (1954) thematisiert. In allen Schriften Arendts ist sie mehr oder weniger sichtbar gegenwärtig. Die zweite Problematik betrifft die Unterscheidung zwischen Philosophie und Denken. Diese bildet das zentrale Thema von *Das Denken*. Sie stellt nicht nur eine Fortsetzung der ersten Problematik dar, sondern dient auch als theoretische Grundlage für diese. Denn die Art und Weise, wie Arendt die Philosophie betrachtet, hängt unmittelbar mit der Vorstellung zusammen, wie das Denken als Tätigkeit verstanden wird, und wodurch es sich von der Philosophie unterscheidet. Daher ist die Lösung der Problematik der Beziehung von Philosophie und Denken wiederum ein Schlüssel für das Verstehen der Problematik des Verhältnisses von Politik und Philosophie. Dabei kommt es entscheidend auf eine Klarstellung dessen an, was Philosophie, Denken, Politik und Handeln bei Arendt bedeuten. Keiner dieser Begriffe ist selbstverständlich in seiner üblichen Bedeutung. Auch D. J. Opstaele stellt fest, "daß man von 'Politischer Philosophie' eigentlich nur dann sinnvoll reden kann, wenn man sowohl über einen Politikbegriff *als auch über einen Philosophiebegriff* verfügt und beide Begriffe in ein bestimmtes Verhältnis zueinander setzt"³⁴. Auch das Umge-

kehrte ist richtig: Die Rede von einer Philosophie Arendts kann nur einen Sinn haben, wenn sie in Bezug auf das politische Denken betrachtet wird.

Zudem ist es so, dass die später erschienenen Schriften Arendts häufig eine theoretische Grundlage oder eine genauere Erklärung der früheren bieten. *Totalitarismus* sollte im Zusammenhang mit *Vita activa* verstanden werden, denn die theoretischen Argumente für die Theorie des Totalitarismus finden sich nachträglich in *Vita activa* formuliert. Ebenso findet sich die theoretische Grundlage für die *Banalität des Bösen* in *Vom Leben des Geistes*. Mit Blick auf die vorgesehene Trilogie könnte man wiederum von dem letzten Teil, dem ungeschriebenen *Urteilen* erwarten, dass er die Probleme zwischen Denken und Handeln zu lösen gesucht hätte.

Eine zweite Schwierigkeit besteht in einem Interpretationsaspekt, der gewisserweise eine Vertiefung der ersten bildet. Eine philosophische, ideologische Interpretation, die Arendts Gedanken gemäß ihrer Verbindung mit traditionellen Konzeptionen herauszuarbeiten versucht, wird kaum durchführbar sein. Viele Interpreten haben bemerkt, dass der Bezugnahme auf traditionelle Denker eine außerordentlich große Bedeutung zukommt. R. Boesche erklärt dies mit Hinweis auf Arendts Herkunft aus einer intellektuellen Welt, in der die Antike eine herausragende Stellung besaß: "Like virtually all other great German thinkers, she made an intellectual and philosophical pilgrimage to the ancient Greek world."³⁵ Schon bei Hegel, als großem Vertreter der deutschen Philosophie, heißt es: "Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimatlich zu Mute."³⁶ Arendts häufiges Anknüpfen an Aristoteles und ihre deutliche Kritik an Platon führen dazu, dass sie als 'Neoaristotelikerin' bezeichnet wird. Sowohl "für den Begriff [...] des Menschen wie des Politischen" dient ihr Aristoteles nach O. Höffe "als philosophische Inspirationsquelle". Damit steht Arendt keineswegs allein: Höffe stellt fest: "In der politischen Philosophie haben Platon und Aristoteles bis heute eine paradigmatische Bedeutung."³⁷ Auch J. Habermas betrachtet *Vita activa* als eine "systematische Erneuerung des Aristotelischen Begriffs von Praxis"³⁸. Umgekehrt meint E. Vollrath, dass Arendt bei ihrer Abgrenzung von der Tradition 'Abschied' vom metaphysischen politischen Denken des Abendlandes nehme, das aus der Platonisch-Aristotelischen Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis

entsprungen sei. Diese Unterscheidung zerlegt den Menschen in ein denkendes und in ein handelndes Wesen und wird oft mit der These vom Primat des Denkens vor dem Handeln oder des Handelns vor dem Denken verbunden. Nach Auffassung Vollraths gehört das bei Arendt zum 'metaphysischen' Denken des Politischen: "Das Ganze des politischen Denkens Hannah Arendts richtet sich gegen das metaphysische Verständnis des Politischen."³⁹

Wenn Vollrath Recht hat, kann Arendt keine 'Neoaristotelikerin' im strengen Sinne sein, weil sie sich im Prinzip gegen die Grundkonzeption des Aristoteles stellt. Insofern heißt es auch bei D. R. Villa: "Arendt argues against Aristotle, and not merely against his philosophical prejudices. Her theory of action attempts a radical reconceptualization of action, one that proceeds, in part, through a critique and transformation of Aristotelian *praxis*. This fact has lost sight in Habermas's insistence that Arendt's project is one of 'renewal.'"⁴⁰ Auch B. Crick teilt diese Auffassung: "Though she is often thought of as a modern Aristotelian, she rejects his teleology – even a polis with well-ordered institutions will not necessarily increase in betterment, so much depends on free human action [...]. She rejects what is perhaps his instrumentalism: that free political action in the long run ordinarily succeeds. She astonishingly sees political action as valuable in itself."⁴¹ Wenn man bedenkt, dass Arendt in Wahrheit keine der wesentlichen Aristotelischen Konzeptionen teilt, nicht einmal die im Begriff des *bios politikos*, der in der mittelalterlichen Philosophie mit *vita activa* wiedergegeben und insofern uminterpretiert wurde, dann wird alles unklar: Was könnte der Aristotelische Einfluss auf Arendt bedeuten, und wie sollte er beurteilt werden? Diese Frage ist keineswegs lediglich Ausdruck einer akademischen Kontroverse. Es geht vielmehr um das richtige Verstehen des Kerns der Auffassungen Arendts.

Eine ähnliche Situation zeichnet sich bei dem Versuch ab, Arendt mit M. Heidegger zu verbinden. In allen Schriften Arendts zeigt sich der Schatten Heideggers, positiv wie negativ, sprachlich wie methodisch, formal wie inhaltlich. Die deutsche Auflage von *Vita activa* hätte eine Widmung an Heidegger tragen können.⁴² S. Benhabib vertritt in ihrer Interpretation deshalb auch die These, dass "Arendt durch die deutsche Existenzphilosophie der 20er Jahre und insbesondere durch das Denken Martin

Heideggers zu einigen ihrer bekanntesten philosophischen Grundbegriffe, wie beispielsweise der Welt, des Handelns und der Pluralität, inspiriert wurde"⁴³. Mit vier Sätzen aus Heideggers *Was heißt Denken?* als Motto beginnt *Das Denken*. Diese Sätze ziehen sich wie ein roter Faden durch Arendts Bemühungen um die Bedeutung des Denkens: "Das Denken führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaften. Das Denken bringt keine nutzbare Lebensweisheit. Das Denken löst keine Welträtsel. Das Denken verleiht unmittelbar keine Kräfte zum Handeln."⁴⁴ Auch *Das Wollen* enthält ein Kapitel über *Heideggers Wille zum Nicht-Wollen*. Hier trug E. Ettinger mit ihrem Buch *Hannah Arendt / Martin Heidegger* viel dazu bei, dass man Arendt sowohl in emotionaler als auch in geistiger Hinsicht wesentlich von Heidegger abhängig sieht. Leider stützt sich Ettinger dabei lediglich auf einige psychologische und feministische Analysen. Alles Wesentliche der beiden Autoren bleibt unbeachtet.⁴⁵ J. Taminiaux stellt denn auch vor dem Hintergrund einer ausführlichen theoretischen Analyse fest: "Arendt's two major philosophical works, *The Human Condition* and *The Life of the Mind*, reveal at every page not at all a dependency upon Heidegger, as Ms. Ettinger suggests, but rather a constant, and increasingly ironic, debate with him."⁴⁶ A. Heller kommt zu einem ähnlichen Schluß: "[O]ne of her [i.e. Arendts] main concerns throughout *The Life of the Mind* is to address the Problem of 'the end of philosophy and the task of thinking' and to provide an alternative answer to Heidegger's."⁴⁷ J. A. Barash betont den Einfluss Heideggers auf Arendt, weist aber auch auf Folgendes hin: "Arendts analysis – in spite of the use of certain topics familiar to Heidegger – distinguishes itself from the basic tendency of his thinking."⁴⁸ Schließlich ist es K. Jaspers, der Doktorvater und treue Freund Arendts, der ihr eine 'totale Unabhängigkeit'⁴⁹ bescheinigt.

Aus der erläuterten Schwierigkeit ergibt sich ein methodisches Problem: Soll in erster Linie die Originalität von Arendt betont werden? Falls dies der Fall ist, wie lässt sich dann ihre häufige Bezugnahme auf die Tradition erklären? Oder umgekehrt: Bedeutet die Bezugnahme auf die Tradition für Arendt ein wesentliches Verfahren? Wenn man diese Frage bejaht, muss man wohl feststellen, dass sie die Tradition im wesentlichen unzutreffend interpretiert. Arendt erscheint sowohl als Fortsetzerin der Tradition als auch als Autorin, die einen Neubeginn markiert. Sie tritt als Schülerin Heideggers auf und erweist sich als unabhängige Kritikerin, die Heideg-

gers Konzeptionen umdenkt. Sie ist scheinbar alles und nichts, und beides zugleich. Für jede der genannten Auffassungen lässt sich Unterstützung in den Materialien finden, desgleichen in der Arendt-Literatur. Eine pointierte Auffassung vertritt in diesem Zusammenhang D. R. Villa. Dieser versucht, Arendts politisches Denken und die Kritik an der Tradition dem methodischen Einfluss Heideggers zuzuschreiben. Zugleich soll gezeigt werden, wie Arendt auf dem Hintergrund der Problematik des Verhältnisses von Politik und Philosophie die Tradition aufhebt. Mit anderen Worten, Arendt hat mit ihrer Konzeption des Handelns das politische Denken des Abendlandes ebenso radikal verändert wie Heidegger mit seiner Konzeption des Seins das philosophischen Denken des Abendlandes.

Die Sichtweise Villas ist plausibel, und seine Auffassung kann für die Auseinandersetzung mit Arendt hilfreich sein. Der entscheidende Punkt liegt wiederum in der Frage, wie das Verhältnis von Politik und Philosophie bei Arendt zu deuten ist: Ist die Spannung zwischen dem 'eigentlich Politischen' und der Philosophie (einschließlich der Politischen Philosophie) so wesentlich, dass Arendt sich gezwungen sieht, die gesamte abendländische Tradition des Denkens zu verwerfen? Oder ist die Konzeption des 'eigentlichen Politischen' aus existenzphilosophischen Prämissen hergeleitet, die in Verbindung mit älteren Strängen der Tradition – insbesondere mit der Praktischen Philosophie des Aristoteles – zu sehen sind? Diese Überlegungen führen wieder auf den Punkt, auf den bereits im Zusammenhang mit den theoretischen Schwierigkeiten hingewiesen wurde: Welchen Begriff der Philosophie vertritt Arendt? Und wie zeichnet sich ihr Philosophiebegriff gegenüber der Tradition aus? Darf man überhaupt von einer Philosophie Hannah Arendts sprechen? Diese Frage erscheint merkwürdig, ist aber berechtigt, da Arendt die überlieferte Philosophie nur negativ beurteilt. Dass sie selbst keine Philosophie treiben wollte, ist bekannt. Doch wenn man das Augenmerk auf ihre Methodik richtet, wird deutlich, dass ihre Texte durchaus eine Philosophie formulieren. Und wenn man den ursprünglichen antiken Sinn von 'philosophia', nämlich als fundamentales Nachdenken über die Welt, über das Leben und über das Denken, bedenkt, fällt Arendts Besinnung auf das Denken tatsächlich in den Rahmen der Philosophie.

Die vorliegende Arbeit, die sich die Aufgabe setzt, die Philosophie Hannah Arendts in ihren wesentlichen Zügen zu rekonstruieren, stellt diese Fragen in den Mittelpunkt. Sie sind der Schlüssel zum Verstehen der Philosophie Arendts. Dabei geht es primär um den rekonstruierbaren Gedankengang Arendts, erst in zweiter Linie um die Gedanken Arendts, wie sie sich bei einem ersten Lesen darstellen, obwohl beides natürlich unmittelbar miteinander zusammenhängt. Entscheidend ist ferner das Verständnis des Vorgehens und der Tätigkeit des Philosophierens bei Arendt, nicht so sehr die Darstellung der vom faktischen Vorgang des Philosophierens losgelösten Resultate. Nur eine Untersuchung, die dies beachtet, führt zu einem Begreifen dessen, was Philosophie und Politik für Arendt eigentlich bedeuten. Eine rekonstruierende Interpretation, die sich auf den Arendtschen Gedankengang konzentriert, ist wohl in der Lage, die angesprochenen Probleme zu vermeiden. Denn sie sucht nicht ein Stück aus dem komplexen Denken Arendts herauszuschneiden und aus ihm eine verständliche Konstruktion herauszuarbeiten, vielmehr beachtet sie den Gesamtzusammenhang der Texte und ihre Strukturierung.

In der Arbeit wird ferner die These vertreten, dass Arendt ihre leitende Fragestellung 'Was ist das Politische?' in der Tat in die Frage 'Wie soll das Politische gedeutet werden?' überführt. Die Philosophie – in den eben erläuterten Grenzen (und Unklarheiten) – spielt in ihrem politischen Denken eine grundlegende Rolle. Nach ihrer Deutung dient das Politische dem Menschen hauptsächlich dazu, sich eine Heimat in der Welt zu schaffen. Darüber hinaus versucht sie, die Bedingungen des eigentlich Politischen herauszustellen. Dabei werden alle Faktoren bedacht, die die Konstitution des Politischen behindern. Aspekte der Philosophie in Arendts Denken sind vielseitig. Die Philosophie ist für sie in erster Linie eine Quelle der Inspiration und ein Beispiel für Methoden der Analyse. Zugleich möchte sie aber die Philosophie im Namen des Politischen aufheben. Die Philosophie Arendts, die in Wirklichkeit eine Philosophiekritik ist, hat in vieler Hinsicht neue Perspektiven und neue Gedanken in die Philosophie gebracht. Auch wenn die Philosophie zumeist nur unter der Perspektive des Politischen kritisiert wird, ist sie deshalb nicht weniger bedeutungsvoll.

Das erste Kapitel der Arbeit behandelt das Leben Hannah Arendts, das selbst im praktischen Sinne von Philosophie und Politik geprägt war. Das Spannungsverhältnis von Philosophie und Politik ist für Arendt zunächst eine konkrete biographische Erfahrung: sie verliert durch den Nationalsozialismus ihre faktische und geistige Heimat. Angesichts der brutalen Wirklichkeit ist die Philosophie so kraftlos geworden, dass sie die Wirklichkeit nicht einmal begreifen kann; ebensowenig kann sie den Menschen von unmoralischem Tun abhalten. Da Arendt auch grundsätzliche Schwierigkeiten mit der politischen Tradition des Abendlandes hat, versucht sie, die Politik in einer neuartigen Weise zu deuten. Diese Sichtweise ist allerdings in mehrfacher Hinsicht, wie erwähnt, philosophisch geprägt.

Im zweiten Kapitel wird untersucht, inwiefern der Kern von Arendts politischer Theorie auf einer methodisch von Heidegger und inhaltlich von Jaspers inspirierten Phänomenologie beruht. Mit einer anthropologischen Analyse der Welt und deren Beziehung zum Politischen hat Arendt festgestellt, dass im Zentrum der Politik die Sorge um die Welt steht. Die Welt entsteht zwischen Menschen und die Menschen sind Grundelemente der Welt. Die Philosophie wird in diesem Zusammenhang kritisch betrachtet, da Arendt der Philosophie nur eine eingeschränkte Fähigkeit zubilligt, das Wesen des Menschen zu erfassen.

Das dritte Kapitel befasst sich mit Arendts Untersuchung des Spannungsverhältnisses von Philosophie und Politik. Arendt bezieht sich in diesem Zusammenhang auf den Tod des Sokrates und deutet ihn als ein politisches Ereignis, aus dem die Tradition der abendländischen politischen Philosophie hervorgehe. Durch ihre vielfältige Kritik an der Philosophie, in der der spekulative Charakter der Metaphysik, die Praxisfremdheit des Denkens, der Dogmatismus der Logik, insbesondere der Hegelschen, angegriffen werden, sucht sie den Begriff des Politischen wieder auf den gesunden Menschenverstand zurückzuführen. Ihre Einsicht ist durch die Auffassung begründet, dass der Philosoph das Wesen des Politischen solange nicht begreifen könne, wie er das Leben des reinen Denkens für wertvoller und erstrebenswerter hält als die *vita activa*.

Das vierte Kapitel enthält eine Untersuchung über die Tätigkeit des Denkens. Das Denken ist nach Arendt ein Sich-Zurückziehen aus der Welt. Dadurch, dass er sich

aus der Welt zurückzieht, macht der Denkende das Abwesende gegenwärtig. Die Zeitlichkeit wird nicht mehr erlebt, sondern vorgestellt. Mit Hilfe der Einbildungskraft wendet sich der Mensch der ursprünglichen Aufgabe des Denkens zu, der Suche nach Sinn. Damit wird das Denken zu einem Vorbereitungsprozess für das Urteilen, das Arendt als eine politische geistige Tätigkeit darstellt.

Die Arbeit bezieht sich in erster Linie auf *Das Denken*, den ersten Band des zweiteiligen Werkes *Vom Leben des Geistes*, das ohne Zweifel das wichtigste philosophische Werk Arendts ist. Auch das zweibändige *Denktagebuch* Arendts, das jüngst erschienen ist, wird als eine wichtige Quelle für ein angemessenes Verständnis der Überlegungen Arendts herangezogen. Erst in diesem Denktagebuch rückt der Gedankengang, dessen Erläuterung die Hauptaufgabe dieser Arbeit darstellt, in den Vordergrund. Erwähnenswert ist zudem auch der posthum erschienene Aufsatz *Politik und Philosophie*, in dem Arendt ihre These von dem Spannungsverhältnis von Politik und Philosophie begründet. Darüber hinaus werden je nach den Erfordernissen der jeweiligen Problemstellung auch anderen Arbeiten Arendts herangezogen.

Kapitel 1: Politik und Philosophie: ein menschliches Leben

"Die Aufgabe des Geistes ist es, das, was geschah, zu verstehen, und dies Verstehen ist, nach Hegel, des Menschen Art und Weise, sich mit der Wirklichkeit zu versöhnen; sein tatsächliches Ziel ist es, mit der Welt im Zustand des Friedens zu sein."⁵⁰

Nach Hannah Arendt existiert eine Spannung zwischen Philosophie und Politik, welche die gesamte abendländische Geistesgeschichte durchzieht. Auch in ihrem eigenen Denken ist diese Spannung zu erkennen. Arendt entwickelt eine Philosophiekritik, um eine Theorie des Politischen zu begründen, wobei die traditionelle Philosophie, die ihrer Meinung nach einen negativen Einfluss auf die Politik ausübt, in den Mittelpunkt der Kritik gestellt wird. Nach Arendt entsteht eine Theorie des eigentlich Politischen nur auf Kosten der Preisgabe der Philosophie. Andererseits wird deutlich, dass sich Arendt in ihren politischen Gedanken stets mit Themen beschäftigt, die Teile der Philosophie ausmachen, z.B. mit der Frage nach dem Sinn des Lebens, mit der Theorie der Unsterblichkeit oder der Welt. In der Tat weist ihre Philosophiekritik auf neue Dimensionen und Perspektiven hin, die für die Entwicklung der Philosophie fruchtbar sein können. Young-Bruehl hat Arendt in diesem Zusammenhang als 'Reformerin'⁵¹ bezeichnet, wenn auch ihre 'Reform' im großen und ganzen zugunsten der Politik ausfällt. Die erwähnte Spannung zwischen Philosophie und Politik zeigt sich ferner in ihrer Person; oft spricht sie, auf sich bezogen, vom 'Beruf der Politik'. Gleichwohl ist Arendt zweifellos eine "Denkerin im philosophischen Sinn, trotzdem sie dies bestreitet"⁵².

Die Diskrepanz zwischen Arendts Selbstverständnis und der Einschätzung ihrer Interpreten rührt daher, dass Arendts Leben selbst von der Spannung zwischen Philosophie und Politik geprägt ist. Fast alle Arendt-Forscher sind sich darin einig,

dass ihr Denken im Kontext ihrer Lebenserfahrung verstanden werden kann und sollte. Schließlich lautet auch ihre These über die Beziehung zwischen Erfahrung und Denken: "Alles Denken entsteht aus der Erfahrung."⁵³ Die Lebenserfahrung gilt für Arendt nicht nur als Quelle ihres Denkens, sondern führt thematisch auch in theoretische Konzeptionen. Diese handeln über das Leben und dessen Bedeutung – was ein menschliches Leben ist, was ein menschliches Leben sein sollte, was ein menschliches Leben unmöglich machen könnte usw.. Schließlich wird das Leben selbst zum wichtigsten Thema ihrer politischen und philosophischen Konzeptionen, wie etwa J. Kristeva zutreffend bemerkt: "[T]hroughout her writings, the theme of life guides her thought as she discusses political history and metaphysics, to the point that in the course of its multiple occurrences, this theme becomes ever more refined and sharpened."⁵⁴

Die Frage nach dem eigentlich Politischen und danach, welche Art Tätigkeit das Denken ist, lässt sich nach Arendt letzten Endes nur durch die Einbeziehung des menschlichen Lebens und dessen Sinn erläutern. Das eigentlich Politische zeichnet sich dadurch aus, dass es für das menschliche Leben eine gemeinsame Welt zu gewährleisten verspricht. Das Denken wiederum gleicht einer Suche nach dem Sinn des Lebens. Wenn es zwischen Philosophie und Politik eine Spannung gibt, dann wird diese durch das Leben, welches stets durch individuelles Handeln und Denken geprägt ist, wieder in eine harmonische Beziehung gebracht. Arendt selbst wird hier zum Beispiel. Das Handeln eines Menschen reagiert auf Ereignisse, sofern er die durch Erfahrung gewonnenen Erkenntnisse in das Handeln einfließen lässt, und bringt immer wieder neue Ereignisse hervor. Das Denken reflektiert diese Ereignisse, die als Erfahrung wahrgenommen werden, und sucht nach deren Sinn. Dabei kann die Vergangenheit zwar nicht verändert werden, doch wird das Leben durch diesen Prozess zu einem sinnvollen gemacht. Wenn aber das vergangene Leben als Gesamtheit von Handlungsfolgen und Ereignissen gesehen wird, dann ist es offensichtlich, dass zwischen Leben und Denken ein wechselseitiger Einfluss besteht. Dies ist nicht nur eine theoretische Auffassung Arendts, sondern auch eine für die Interpretation Arendts geeignete Perspektive. K. C. Burris kommentiert: "Arendt constructed, in her work and in her lifetime, a philosophy of life."⁵⁵

Hier soll zunächst auf diesem Hintergrund Arendts Leben, ihr Denken und die wechselseitige Beziehung vom Leben und Denken dargestellt werden. Dabei wird die konstatierte Spannung zwischen Philosophie und Politik nicht nur als Leitfaden der theoretischen Untersuchung dienen, sondern auch versucht werden, Arendts Leben unter dieser Spannung zu begreifen. Zum Schluss wird es sinnvoll sein, einen Blick auf Arendts Verständnis des Lebens zu werfen: "Das Hauptmerkmal des menschlichen Lebens, dessen Erscheinen und Verschwinden weltliche Ereignisse sind, besteht darin, dass es selbst aus Ereignissen sich gleichsam zusammensetzt, die am Ende als eine Geschichte erzählt werden können, die Lebensgeschichte, die jedem menschlichen Leben zukommt und die, wenn sie aufgezeichnet, also in eine Biographie verdinglicht wird, als ein Welt Ding weiter bestehen kann. Von diesem Leben, von dem *bios* zum Unterschied von *zōē*, hat Aristoteles gemeint, dass es eine *praxis* ist."⁵⁶ Das Leben ist in diesem Sinne ein Text, den es zu entziffern gilt.

1.1 Von der Philosophie zur Politik

Mit 14 Jahren hat Hannah Arendt erstmals Kant gelesen. Diese Lektüre war für sie ein bedeutendes Ereignis, da auf diese Weise ihr Interesse für die Philosophie erwachte. Jaspers und Kierkegaard erweiterten später ihre Lektüre. Im Rückblick heißt es: "Irgendwie war es für mich die Frage: Entweder kann ich Philosophie studieren, oder ich gehe ins Wasser sozusagen."⁵⁷ In der durch diese dramatische Alternative geprägten Situation begann Arendts Weg zur Philosophie. Sie studierte im Hauptfach Philosophie: in Marburg bei Heidegger, in Freiburg (kurzer Aufenthalt) bei Husserl und in Heidelberg bei Jaspers. Philosophie bedeutete für sie "kein Brotstudium"⁵⁸, sondern ein Denken, das durch ein 'Verstehenmüssen' in Gang gehalten wird. Arendt hat an dieser Auffassung des Denkens stets festgehalten, bis zu ihrem Tod. "Ihr 'Fach' war das Denken, und das Denken ist kein Fach."⁵⁹ Wenn man diesen Satz ernst nimmt, impliziert er eine tiefere Bedeutung: Arendts Leidenschaft galt dem Denken, nicht der Philosophie als institutionalisierter Disziplin. Keine Fachdisziplin kann nach Arendt einen selbstverständlichen Anspruch auf Anerkennung erheben und sich einer kritischen Prüfung entziehen. Das hat eine wichtige Konsequenz:

Fasst man Philosophie und Politik als Fachwissenschaften auf, dann vertritt Arendt weder die Philosophie noch die Politik im gewöhnlichen Sinne. Ihre Auffassung stimmt eher mit Heideggers Sicht der Dinge überein, wenn dieser sagt, dass das Denken das große Anliegen des Menschen ist.

Wären die Nationalsozialisten in Deutschland nicht an die Macht gekommen und hätte Arendt wegen ihres 'Jüdin-Seins' ihre akademische Laufbahn nicht abbrechen und emigrieren müssen, hätte sie für sich die Philosophie vielleicht nicht entdeckt. Auch hat sie sich zunächst für die Politik eigentlich nicht interessiert. Ihr Judentum hätte das politische Bewusstsein schärfen können, weil sie, wie alle jüdischen Kinder, mit dem Antisemitismus ihrer Umgebung konfrontiert war; doch für Arendt scheint dieser Faktor durch ihre Erziehung neutralisiert worden zu sein. Ihre Mutter kam aus der sozialdemokratischen Bewegung und hat anscheinend niemals Probleme mit der Assimilierung gehabt, die viele andere als einen Kampf gegen das Faktum, "als Jude geboren zu sein"⁶⁰, empfanden. Zurückblickend sagt Arendt über die Haltung ihrer Mutter in dieser Zeit: "ich nehme an, sie würde mich rechts und links geohrfeigt haben, wäre sie je dahintergekommen, dass ich etwa verleugnet hätte, Jüdin zu sein."⁶¹ Diese Erziehung hatte eine entscheidende Konsequenz: Arendt wusste schon als Kind, dass sie anders als die anderen aussah, und ihre Familie und das Haus waren nicht so, wie es bei den anderen Kindern war. Doch das war für sie nicht wichtig. Sie fühlte sich als Jüdin weder minderwertig noch überlegen. Anders zu sein, bedeutete für sie nie, weder im persönlichen Leben noch in ihrem Denken, einen Wert an sich. Viele Jahre später erläutert sie in einem Brief an G. Scholem diese Auffassung: "Jude sein gehört für mich zu den unbezweifelbaren Gegebenheiten meines Lebens, und ich habe an solchen Faktizitäten niemals etwas ändern wollen."⁶² Für sie bedeutete 'Jüdin-Sein' das gleiche wie etwa 'Frau-Sein', etwas, worauf man keinen besonderen Wert legen sollte. Diese Position, Fakten nicht als Werte oder als Ausdruck von Werten anzusehen, stellt einen zentralen Punkt im Denken Arendts dar. Sie bezieht diese Position aber nicht aus der Tradition oder aus der Philosophie, sondern übernimmt sie von ihrer Mutter.⁶³ Später wird sich ihre Überzeugung in vielen Bereichen ihrer Schriften niederschlagen: Arendt geht nie von gegebenen Wertungen und einem entsprechenden hierarchischen Denken aus, im Gegenteil, sie versucht stets, bestehende Wertungen zu überwinden.

Der Schock, den der Nationalsozialismus bedeutete, war keineswegs ideologisch. Dass die Nazis Feinde der Juden waren und hinter ihnen ein großer Teil des deutschen Volkes stand, war allen Zeitgenossen klar. Diese allgemeine politische Situation konkretisierte sich auf der individuellen Ebene als die Erfahrung des Einzelnen, aus der Gesellschaft ausgeschlossen zu werden. Dabei betont Arendt eine Dynamik des Ausschlusses aus den bisherigen Beziehungen, die sich zunächst nicht auf der Ebene des 'offiziellen' und durch die Institutionen geprägten Lebens zeigt: "Das Problem, das persönliche Problem war doch nicht etwa, was unsere Feinde taten, sondern was unsere Freunde taten." Angesichts der nazistischen Gleichschaltung kapitulierten die Philosophie und die praktische Rationalität; sie bestimmten nicht länger das Handeln. Zum ersten Mal nimmt Arendt die Kluft zwischen dem, was man denkt, und dem, was man eigentlich tut, wahr: "Was damals in der Welle von Gleichschaltung, die ja ziemlich freiwillig war, jedenfalls noch nicht unter dem Druck des Terrors vorging: das war, als ob sich ein leerer Raum um einen bildete. Ich lebte in einem intellektuellen Milieu, ich kannte aber auch andere Menschen. Und ich konnte feststellen, dass unter den Intellektuellen die Gleichschaltung sozusagen die Regel war. Aber unter andern nicht." Was die 'Freunde' taten, geschah nicht einmal unter irgendeinem Druck, wie ihn etwa der Terror im Totalitarismus darstellt. Dies hat Arendt tief beeindruckt und erschüttert: zwischen der Wirklichkeit und dem Geist tut sich ein Abgrund auf. Später thematisierte sie diese Erfahrung als Erlebnis unter der totalitären Herrschaft. Die beschriebenen Erfahrungen führten sie zu der Überzeugung, dass das schockierende Verhalten der Intellektuellen keineswegs zufällig und ohne Bezug zu ihrer Ausbildung und ihrem Beruf war: "Ich war der Meinung, das hängt mit diesem Beruf, mit der Intellektualität zusammen."⁶⁴ Schließlich versuchte Arendt, diesen Bezug zu thematisieren und den Grund dafür aus der Erfahrung der Tätigkeit des Denkens herzuleiten.

Wenn Arendt sich dem Denken und nicht der Philosophie zuwendet, so lässt sich das im Zusammenhang mit der Diskreditierung der Philosophen (oder zumindest einer beträchtlichen Anzahl von Philosophen) in der Zeit des Nationalsozialismus sehen: Nicht die durch die Intellektuellen bestimmte Philosophie vermag das Denken anzuregen und den Geist zum Verstehen der Wirklichkeit zu führen; diese Aufgabe übernimmt vielmehr die Politik. Arendt begreift sich seither nicht als Philosophin,

auch nicht als politische Philosophin, sondern als universales Individuum, das bemüht ist, das Politische zu verstehen.

Man sieht hier, wie die Unterscheidung zwischen Politik und Philosophie mit einer weiteren Unterscheidung verbunden ist, nämlich derjenigen von Handeln und Denken. Die mit beiden Unterscheidungen gegebenen Fragen hängen eng miteinander zusammen. Von besonderer Bedeutung ist dabei die Tatsache, dass Arendt die Unterscheidung zwischen Politik und Philosophie durch die Unterscheidung zwischen Handeln und Denken begründen will. Aus diesem Grund ist auch die Unterscheidung zwischen Philosophie und Denken erforderlich. Arendt sucht hier ihrem eigenen Denken über die Politik eine Grundlage zu geben. Die Frage lautet: Wie ist ein Denken des Politischen möglich, ohne auf die Philosophie zurückzugreifen und durch die von ihr diagnostizierten philosophischen Defekte verdorben zu werden? Wenn Arendt nicht mehr in der Weise der traditionellen Philosophie denkt, welches Prinzip legt sie dann ihrem Denken zugrunde?

Das Interesse an der Problematik des Verhältnisses von Philosophie und Denken stellt keine Wende dar; vielmehr handelt es sich hier um ein von Anfang an gegebenes systematisches Problem, das eine Lösung erfordert. In *Das Denken* dient die 'Gedankenlosigkeit' Eichmanns zwar als unmittelbarer Anlass, doch liegt der eigentliche Anlass in einer von Arendt früh diagnostizierten Spannung: "es hat mich schon immer gestört, dass selbst die Bezeichnung, unter die ich meine Überlegungen zu diesem Gegenstand stellte, nämlich '*vita activa*', von Leuten geprägt worden war, die ein kontemplatives Leben führten und alles Seiende von diesem Standpunkt aus betrachteten."⁶⁵ Es gibt in der Tat keine 'Wende' bei Arendt wie etwa im Denken Wittgensteins. Sie hat sich stets mit einer fundamentalen Reflexion auf die menschlichen Grundtätigkeiten des Handelns und des Denkens bezogen. Und all dies weist eine Gemeinsamkeit auf: vorausgesetzt wird eine kritische Reflexion über die Tradition. Das Ergebnis bezeichnet Arendt als den 'Zusammenbruch der Tradition'.

1.2 Der Zusammenbruch der Tradition und das Denken ohne Geländer

Die These vom Zusammenbruch der Tradition wird in der Interpretation von Arendts Schriften unterschiedlich berücksichtigt. Es wird festgestellt, dass Arendt wiederholt ihre Distanz gegenüber der Tradition betont und, radikal ausgedrückt, einen 'Anti-Traditionalismus' vertritt⁶⁶. Auch wird versucht, Arendts ungewöhnliche Konzeption des Totalitarismus im Zusammenhang mit der These vom Zusammenbruch der Tradition zu verstehen. Keines der üblichen politischen Paradigmata ist für ein Verständnis des Totalitarismus hinreichend, gerade wegen des mit der These zum Ausdruck Gebrachten. Diese Interpretation mag eine gewisse Berechtigung im Rahmen der jeweiligen Fragestellung haben; hier aber geht es um eine philosophische Perspektive, weshalb auch die These vom Zusammenbruch der Tradition aus methodischer Perspektive betrachtet werden soll.

Die These betrifft sowohl die Philosophie als auch die Politik. Das philosophische Denken Arendts beruht vor allem darauf, dass die Art und Weise, wie philosophische und metaphysische Fragen im Rahmen der traditionellen Philosophie gefasst und beantwortet wurden, "nicht mehr einleuchtet"⁶⁷. Diese Kritik am Paradigma des Philosophierens entspricht einer eigenartigen Auffassung vom Denken. Denn die These vom Zusammenbruch der Tradition ist auch der Ausgangspunkt des politischen Denkens von Arendt. Sie bezweifelt, wie erwähnt, dass es so etwas wie 'politische Philosophie' überhaupt geben könne, weil "es zwischen Philosophie und Politik eine Spannung gibt". Ferner grenzt sie sich von der Tradition des politischen Denkens des Abendlandes ab, das mit den Lehren Platons und Aristoteles' beginne, und "in den Theorien von Karl Marx ein ebenso definitives Ende gefunden"⁶⁸ habe. Wenn man den Zusammenhang außer Acht lässt, in dem Arendt ihre These formuliert, wird es schwierig, da man ja behaupten kann, dass die Überlieferung uns bis heute immer noch etwas zu sagen hat. Arendt beruft sich schließlich auch selbst immer wieder auf die traditionellen Denker. Vor dem Hintergrund einer wie auch immer erschütterten Tradition erscheint Arendts These seltsam. Die Frage ist, ob Arendt mit dieser These Recht hat.

Arendt wurde einmal gefragt, ob sie mit der Interpretation ihrer Werke zufrieden sei.

Ihre Antwort lautete: "ich werde sehr gut verstanden. Doch wenn Sie [...] den Leuten ihre Geländer, ihre sicheren Wegweiser nehmen (wenn diese Leute dann über den Zusammenbruch der Tradition sprechen, aber sich niemals vergegenwärtigen, was das heißt, dass es nämlich bedeutet, daß sie wirklich allein in der Kälte stehen!), dann kommt es natürlich zu der Reaktion – und das ist mir sehr oft passiert –, daß man einfach ignoriert wird". Für Arendt hängt der Zusammenbruch der Tradition mit dem Verfahren des Denkens zusammen. Die metaphorische Redeweise von einem 'Geländer' besagt das Geländer des Denkens, und das, so Arendt, gleicht dem Trepengeländer, das verhindert, dass man beim Hinauf- oder Hinuntersteigen fällt. Nach Arendt ist dieses Geländer "uns jedoch abhanden gekommen, [...] und 'Denken ohne Geländer', das ist es in der Tat, was ich zu tun versuche". Insofern gewinnt die Klage Arendts eine wesentliche Bedeutung: Da die anderen nicht 'ohne Geländer' denken können, können sie auch den Zusammenbruch der Tradition nicht sehen und verstehen. Für diejenigen, die es nicht ertragen können, 'ohne Geländer' zu denken, bleibt der Zusammenbruch der Tradition verborgen, er bleibt im Dunkeln.

Das Denken ohne Geländer hebt vor allem die Spontaneität des Denkens hervor. Arendt erklärt ihr Prinzip des Denkens: "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."⁶⁹ In ihrem Werk macht sich dieses Prinzip sofort bemerkbar. Sie bildet ihre eigene Perspektive, formuliert die Probleme auf die ihr eigentümliche Weise, nämlich unter Bezugnahme auf Autoren und Theorien der Tradition. Damit treten auch wieder Fragen wie die folgenden auf: Steht Arendt doch unter dem Einfluss der Tradition? Und falls das der Fall ist, wie ist dieser Einfluss zu beurteilen? Was soll die Rede von einem Zusammenbruch der Tradition dann bedeuten? Eine weitere Schwierigkeit schließt sich an: Es ist nie klar, ob Arendt einem Autor zustimmt, wenn sie ihn zitiert oder seine Thesen reformuliert. Darauf wurde bereits hingewiesen. Arendt zitiert ununterbrochen philosophische Autoren, von den Vorsokratikern bis zu ihren Zeitgenossen. Doch dies dient nur dem Zweck, ihre eigenen Gedanken auszudrücken oder Material für die Auseinandersetzung mit der jeweiligen Thematik bereitzustellen. Arendts Anliegen besteht niemals darin, einem Autor wirklich zu folgen und sich an ihn zu halten. Wenn sie einem Autor zustimmt, was z.B. bei Aristoteles zutrifft, dann ist der Grund dafür der Um-

stand, dass die Aristotelischen Vorstellungen ihren eigenen entsprechen. Darin liegt sowohl die 'Originalität' Arendts als auch der Grund dafür, dass sie Kritik aus allen möglichen Richtungen erfährt. Arendt war sich immerhin dabei sicher, dass sie nicht zu den von Kant ironisch als 'Denker von Gewerbe' bezeichneten Autoren gezählt werden kann.

Die dargestellte Denkweise stellt den Schlüssel zum Verständnis Arendts dar. Ein Denken nach dem Zusammenbruch der Tradition ist voller Spontaneität und vollzieht sich als eine permanente Debatte mit den Traditionen der Philosophie, der Metaphysik und der Politik. Auf diese Weise wird nicht nur über die traditionellen Probleme, sondern auch über die Bedeutung der Überlieferung noch einmal nachgedacht. Damit ist aber auch klar, warum eine Interpretation oder eine Kritik Arendts, die aus der Perspektive der Tradition heraus entwickelt wird, den Kern des Arendtschen Denkens nicht treffen kann. Um dieses Denken in angemessener Weise zu kritisieren, muss man zunächst einmal Arendts Konzeption eines freien und spontanen Denkens, eines Denkens 'ohne Geländer' verstanden haben.

Ein Denken ohne Geländer lässt sich bereits in Arendts früher Studienzeit in ersten Ansätzen finden. Als sie in Marburg bei Heidegger studierte, hat ihr dieser eine strenge Methode in der Philosophie nahegebracht. In *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt* schildert sie, wie dieses Denken und ein Bewusstsein vom Zusammenbruch der Tradition zustandekamen. Nach dem Ersten Weltkrieg habe es an den deutschen Universitäten "ein weit verbreitetes Unbehagen an dem akademischen Lehr- und Lernbetrieb in all den Fakultäten, bei all den Studenten, für die das Studium mehr bedeutete als die Vorbereitung auf den Beruf" gegeben. Doch hätten die Studenten gleichzeitig nicht gewusst, was sie eigentlich wollten. In dieser Situation tauchte Husserl mit seinem Ruf 'Zu den Sachen selbst' auf. Das wurde als Aufforderung verstanden: "Weg von den Theorien, weg von den Büchern." Scheler griff diesen Impuls als erster auf, später Heidegger. Beide hatten mit Jaspers gemein, dass sie zwischen einem 'gelehrten Gegenstand' und einer 'gedachten Sache' unterscheiden konnten. Zudem hielt Heidegger "die Gelehrsamkeit gerade in Sachen der Philosophie für ein müßiges Spiel" und wandte sich der 'Sache des Denkens' zu. Arendt sagt über Heidegger: "gerade weil ihm der Faden der Tradition gerissen ist,

[hat er] die Vergangenheit neu entdeckt." Heideggers Methode besteht nicht darin, die traditionelle Lehre der Philosophie einfach darzustellen, sondern sie als 'höchst gegenwärtige Problematik' im Denken lebendig zu machen. Arendt stellt rückblickend fest, dass diese Methode inzwischen ziemlich normal geworden sei, doch "vor Heidegger hat es niemand gemacht".

Das Denken in diesem Sinne kann nicht gelehrt werden, doch kann der Denkende es durch sein Denken zeigen: "Heidegger denkt nie 'über' etwas; er denkt etwas."⁷⁰ Dazu bemerkte J. Taminiaux: "in her [Arendts] view, Heidegger was a living testimony to what thinking is." Diese Feststellung macht klar, was Arendt bei Heidegger wirklich gelernt hat: sie begreift nicht nur den Zusammenbruch der Tradition und die Methode des Denkens, sondern auch, dass das Denken Tätigkeit ist. Auf diesen Punkt werden wir später zurückkommen. Die Überzeugung, dass die Tradition zusammengebrochen sei, bleibt für Arendt stets Ausgangspunkt des Denkens. Insofern kann auch offenbleiben, ob die These vom Zusammenbruch der Tradition einen historisch haltbaren Sinn besitzt, oder ob sie nur besagt, dass sich das spontane Denken unbeeindruckt von der Tradition selbst eigene Regeln gibt. Denn es geht um eine Reflexion des Menschen über sich selbst und über seine Beziehung zur Welt; in dieser werden Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart zusammengebracht. Schließlich sei die Sache des Denkens keine 'akademische Angelegenheit', sondern 'das Anliegen von denkenden Menschen'.

Aus dem Hinweis auf die Bedeutung Heideggers folgt nicht, dass Arendt Heidegger in allem folgt. Für sie gewinnen das Denken und der Zusammenbruch der Tradition angesichts des politischen Geschehens eine neue Bedeutung. Tatsächlich überschneiden sich die Themen ihres Denkens mit denen Heideggers, doch wie Taminiaux hervorhebt: "This reiteration means that a common denominator exists between Arendt and Heidegger, consisting in the effort to discover the past anew simply because the thread of the tradition was broken. This reiteration further suggests that their approaches overlap, but this does not mean that they are similar."⁷¹ Auch Jaspers weiß von Arendt über Heidegger zu berichten: "sein Philosophieren wagt sich nicht ins Freie, er geht immer an Geländern: Texten, die interpretiert werden, Worte und Sprache, mit denen er hantiert"⁷². Die philosophische Genialität Heideg-

gers hat Arendt bewundert und sich von ihr beeinflussen lassen, doch war ihr gleichzeitig bewusst, wo der entscheidende Unterschied lag. Sie selbst befolgte die Maxime vom 'Denken ohne Geländer', doch auf Heidegger trifft diese Maxime nicht zu. Dieser Unterschied entspricht dem Gegensatz von Denken und Handeln, und er erreicht seine schärfste Form in *Das Denken*. Doch hat Arendt durch Heidegger gelernt, die Vergangenheit zu entdecken, gerade auch nach dem Zusammenbruch der Tradition.

Was Arendts Entdeckung der Vergangenheit ausmacht, ist keineswegs das, was sich bei Philosophen der Neuzeit als Abgrenzung von der Tradition beobachten lässt, nämlich die Umkehrung eines überlieferten Systems. Beispiele hierfür sind Marx in der Politik und Nietzsche in der Moral. Nach Arendt ist eine solche Umkehrung eines gegebenen Systems methodisch gesehen wenig fruchtbar, denn: "Es liegt in der Natur des berühmten Auf-die-Füße-Stellens philosophischer Systeme oder gängiger Wertungen, daß der begriffliche Rahmen, in dem sich diese Umwertungen vollziehen, nahezu vollständig intakt bleibt."⁷³ Für sie bestehen die Entdeckung der Vergangenheit und das Verstehen der Gegenwart wesentlich darin, dass das Denken der Versuchung einer derartigen Umkehrung entsagt. Nur unter dieser Voraussetzung gelingt ein endgültiger Abschied von der traditionellen Denkweise: keine Kehre, kein Vom-Kopf-auf-die-Füße-Stellen, keine Erneuerung der hierarchischen Ordnung in Politik und Philosophie, Handeln und Denken.

Eine etablierte Denkweise erschüttern, ist viel schwieriger als einen bestimmten Gedanken erschüttern. Einige Interpreten thematisieren diese Bemühungen Arendts, die Weise des Denkens grundsätzlich zu verändern. So bemerkt G. Kateb: "[S]he always writes to shake us out of settled habits."⁷⁴ Minnich meint, dass Arendt eigentlich gelesen werden wollte "as a thinker whose work invites and prepares us to think for ourselves about particular realities of our times"⁷⁵. Arendt versucht nicht nur, ein Denken ohne Geländer in ihren eigenen Gedanken zu realisieren, sondern will auch den Leser dazu bringen, ohne Geländer zu denken. *Das Denken* ist der konsequente Ausdruck dieser Bemühung.

Wenn man dies bedenkt, scheint die Rede von einer Wende von der Philosophie

zum Politischen und dann wieder zur Philosophie problematisch zu werden. Denn genau eine solche doppelte Kehre wurde in der Existenzphilosophie vollzogen, wie Arendt bemerkt: "Wenn man die Geistesgeschichte unseres Jahrhunderts [...] schreiben sollte, [...] als Biographie einer einzelnen Person mit dem begrenzten Ziel einer metaphorischen Annäherung an das, was tatsächlich in den Köpfen der Menschen passiert ist, so würde die geistige Verfassung dieser Person enthüllt, und es zeigte sich, dass sie nicht nur einmal, sondern zweimal zu einer totalen Kehrtwendung gezwungen gewesen ist: zuerst, als sie vom Denken ins Handeln floh, und dann erneut, als das Handeln oder besser das Gehandelthaben sie in das Denken zurückzwang."⁷⁶ Manche Autoren glauben, dass diese Bemerkung auch auf Arendt selbst zutreffe; doch das ist wenig überzeugend. Denn Denken und Handeln sind nach Arendt keine Tätigkeiten unter irgendeinem Zwang; auch ist die erwähnte Flucht in Wirklichkeit nichts anderes als eine Konsequenz einer Kehre, die Arendt definitiv ablehnt. Wie noch gezeigt werden soll, hat Arendt auch nie geglaubt, dass zwischen Denken und Handeln ein Verhältnis hierarchischer Ordnung bestehe und ihre Aufgabe darin bestehen könnte, eine derartige Ordnung umzukehren.

Wie ist unter diesen Voraussetzungen dann aber Arendts Methode genauer zu bestimmen? Diese scheint derjenigen zu gleichen, die sie mit Bezug auf W. Benjamin beschreibt: "Dem Perlentaucher gleich, der sich auf den Grund des Meeres begibt, nicht um den Meeresboden auszuschachten und ans Tageslicht zu fördern, sondern um in der Tiefe das Reiche und Seltsame, Perlen und Korallen herauszubringen und als Fragmente an die Oberfläche des Tages zu retten, taucht er in die Tiefen der Vergangenheit, aber nicht um sie so, wie sie war, zu beleben und zur Erneuerung abgelebter Zeiten beizutragen."⁷⁷ Die Gedanken von Sokrates, Aristoteles, Kant, Nietzsche, Marx, Heidegger, Jaspers und anderen sind solche Perlen und Korallen.⁷⁸ Die Entscheidung aber, nach welchen Perlen und Korallen getaucht werden soll, trifft schließlich die Taucherin Arendt selbst. Der Zusammenbruch der Tradition öffnet einen Zugang zum Schatz der Tradition; methodisch gesehen ist er die Konsequenz eines Denkens ohne Geländer. Nur unter diesen Bedingungen ist es möglich, die Wirklichkeit der Gegenwart zu verstehen, die sonst im Schatten der überlieferten Gedanken verborgen bliebe.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Sachlage überaus komplex ist, wenn man Arendts Reflexionen über Politik und Philosophie als eine grundsätzliche Kritik an der Tradition interpretiert. Wenn Arendt von 'der Philosophie' spricht, meint sie im allgemeinen die überlieferte Philosophie. Entscheidend ist dabei, dass sie die Überlieferung nicht als eine Summe von Lehrsätzen bestimmt, sondern sie als eine bestimmte Denkweise charakterisiert. Und diese Denkweise ist das, gegen das sie sich zugunsten des eigentlich Politischen wendet. Dennoch gibt es Teile der Tradition, die Arendt inspirieren und ihr wichtige Hinweise vermitteln. Diese Teile nimmt sie gern auf. Das erklärt auch, warum ihr Denken häufig der Tradition verbunden bleibt. Arendts Begriff der Tradition unterscheidet sich denn auch grundlegend von dem der Hermeneutik. Während im so genannten hermeneutischen Zirkel die Tradition selbst als eine Bedingung des Verstehens aufgefasst wird, glaubt Arendt, dass in ihrem Sinne ein Denken ohne Geländer, das auf die Spontaneität des Denkens setzt, ohne ein derartiges, der Tradition verpflichtetes Denken auskommt. Insofern kann für sie die Tradition nur dadurch einen philosophischen Sinn gewinnen, dass sie in einem freien Denken ohne Geländer immer wieder aufs neue gedacht und entdeckt wird.

1.3 Orientierung am Menschlichen

Obwohl Arendt ihre Denkweise als ein Denken ohne Geländer charakterisiert, entwickelte sich ihr Denken nicht ohne Orientierungen. Die Frage ist, woran sie sich orientiert. Arendt hat sich zwar traditioneller Vorstellungen und Materialien zum Aufbau ihrer Gedanken bedient, doch eine Orientierung an der Tradition stellen ihre Gedanken mit Sicherheit nicht dar. Das Motto dieses ersten Kapitels verrät uns das Ziel ihres Denkens, welches sich stets darauf richtet, die Wirklichkeit des Geschehens zu verstehen und zu begreifen, um sich mit der Welt, in der man leben will, zu versöhnen.⁷⁹ Die Versöhnung selbst ist ein Akt, der dazu gehört, in der Welt beheimatet zu sein. Doch selbst dies kann im eigentlichen Sinne nicht als Orientierung gelten, da der Versuch zu verstehen vielmehr einer inneren Sehnsucht bzw. einem inneren Bedürfnis entspricht.

Mit der Frage nach Orientierung soll gleichwohl der Leitgedanke Arendts aufgefunden werden, welcher die gesamte Entwicklung ihres Denkens bestimmt. Wenn Arendt mit einer Perlentaucherin verglichen werden kann, dann trifft folgendes zu: Beim Tauchen in die Tiefe des Meeres der Vergangenheit, die in Arendts Augen nach einem Zusammenbruch der Tradition nicht mehr von traditionellen Gedanken erhellt werden kann, erfolgt dies dennoch nicht ohne jede Orientierung. Orientierung wiederum kann weder durch Schulung noch durch akademische Vermittlung gewonnen werden, wenn auch diese Einfluss auf Arendts Denken ausüben und deutliche Spuren in ihrem Werk hinterlassen, sondern allein durch Gesinnung und Überzeugung. Diese Begriffe liegen dann auch ihrer Theoriebildung über 'das eigentlich Politische' oder Feststellungen wie 'die Philosophie ist apolitisch' zugrunde. Kurz gesagt: wenn das Denken Arendts metaphorisch gesehen einer freien Bewegung ohne Geländer gleicht, dann muss es Orientierungen geben, die wie Wegweiser wirken.

Versucht man Arendt zu verstehen, wird man unmittelbar mit der Orientierungsfrage konfrontiert. Nahezu alle Auseinandersetzungen mit ihr setzen denn auch mit der Orientierungsfrage an, so z.B. J. W. Bernauer in dem von ihm herausgegebenen Sammelband *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*⁸⁰, der auch drei Beiträge von Arendt selbst enthält. Bernauer fühlte sich durch eine Äußerung Arendts zu dieser Arbeit veranlasst. Als diese in einer Diskussion im Jahre 1972 von H. Morgenthau gefragt wurde, was sie sei, und wo sie im Rahmen der gegenwärtigen Möglichkeiten stehe, antwortete sie: "Ich stehe nirgendwo. [...] Allerdings nicht deshalb, weil ich so besonders originell sein will – es hat sich vielmehr einfach so ergeben, dass ich nirgendwo so richtig hineinpasse. [...] und die Leute verstehen nicht einmal, worüber ich rede, sozusagen."⁸¹ Bernauers Intention richtet sich auf einen Erläuterungsversuch des Ausdrucks 'Nirgendwo', wobei er die Orientierungsfrage in eine Frage nach einem (orientierenden) Horizont verwandelt. Diese Frage ist nunmehr ein Versuch, mehrere Perspektiven herauszuarbeiten, welche zum Verstehen von Arendts Gedanken einige aufschlussreiche Möglichkeiten bieten sollen.

Der Ausdruck *amor mundi* stammt aus einem Brief Arendts an Jaspers: "Ich habe so spät, eigentlich erst in den letzten Jahren, angefangen, die Welt wirklich zu lieben

[...]. Aus Dankbarkeit will ich mein Buch über politische Theorien 'Amor Mundi' nennen."⁸² Hier wird deutlich zum Ausdruck gebracht, dass Arendt aus Liebe zur Welt an einer politischen Theorie arbeitet und diese Liebe die gesuchte Orientierung ausmacht.

Dass die Liebe zur Welt in Arendts Denken eine wichtige Rolle spielt, lässt sich vielfach belegen. Bereits in ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin* aus dem Jahre 1929 versucht Arendt (allerdings noch unter dem Einfluss Heideggers) mit Bezugnahme auf Augustinus einen Weltbegriff unter Einbeziehung des Begriffs der Liebe zu formulieren: "Die Welt als irdische wird nicht nur durch die Werke Gottes als solche konstruiert, sondern durch die *dilectores mundi*, die Menschen und das, was die Menschen lieben."⁸³ Später, in ihrem Hauptwerk *Vita activa*, wird die These vertreten, dass die Welt durch die politische Tätigkeit bzw. durch das Handeln und Sprechen konstruiert und aufrechterhalten wird. Arendt spricht dann nicht mehr von der Liebe, sondern von dem Recht, sich als Mensch in der Welt zu zeigen, und der Pflicht, die Vielfalt der Welt aufrechtzuerhalten; beides treibt den Menschen zum freien spontanen Handeln und Sprechen. Dabei wird hervorgehoben, dass diese Tätigkeiten nicht im Sinne einer instrumentalen Vernunft zu verstehen sind, da sie nicht durch eine Zweck-Mittel-Relation charakterisiert werden können, sondern durch ihren Sinn bzw. durch ihre Bedeutung für den Menschen. Weiter heißt es, dass "*auf Gemeinwesen bezogenes Handeln lustvoll ist, weil es durch Einbildungskraft, durch Phantasie die getrennten Vermögen und Gegenstände zum Ausgleich zu bringen vermag, also die menschlichen Neigungen zu Kooperation und Geselligkeit fördert*"⁸⁴. Demnach handelt es sich um eine Liebe zur Welt, um eine Liebe der Entstehung der Welt willen. Diese Liebe konkretisiert sich in der Neigung zum Handeln und zum Sprechen, in denen sich gemeinsame Interessen in der Welt zeigen. Deshalb gilt auch die Gemeinsamkeit der Menschen als fundamentales Prinzip zur Konstruktion der Welt. Das 'Politische' im Handeln und Sprechen besteht dann darin, dass dieses als Mittel zur Herstellung einer gemeinsamen Welt dient. Erst dadurch überwindet der Mensch das Faktum der Geworfenheit (Heidegger).

Die Liebe zur Welt ist Arendts wesentliche Orientierung, auch wenn ihr Interesse am Politischen erst unmittelbar durch den politischen Totalitarismus geweckt wurde. Die

politische Dimension ihres Denkens findet sich bereits in ihrer frühen philosophischen Beschäftigung mit dem Weltbegriff, der z.B. in ihrer Dissertation eine wichtige Rolle spielt. Aus diesem Grund ist R. Beiner der Meinung, dass aus dem Umstand, dass der Weltbegriff eine theoretische Grundlage für das politische Denken Arendts bildet, folgt, dass die geläufige Vorstellung, in Arendts Werk sei eine Wende von der Philosophie zur Politik zu beobachten, der Sache nicht gerecht wird: "In that sense, what the Augustine Book may indicate is that Arendt was a political philosopher before she knew that she was one."⁸⁵ Dass dem Weltbegriff später die politische Konzeption Arendts zugrundeliegt, ist nur ein Beweis dafür, dass in Arendts Denken 'das Politische' eine konsequente Entwicklung des *amor mundi* ist.

Die Liebe zur Welt bietet vor allem ein neues Verständnis dafür, was die Politik eigentlich ist. Zwar stellt Arendt fest, dass "im Mittelpunkt der Politik [...] immer die Sorge um die Welt" steht, "und nicht um die Menschen"⁸⁶, und doch ist offensichtlich, dass der Weltbegriff am 'Menschlichen' orientiert ist. Dementsprechend hat Arendt ihren Politikbegriff anhand des Modells der Freundschaft entwickelt. Freundschaft ist diejenige Form menschlicher Gemeinschaft, deren Entstehen von keinem 'äußeren' Zweck abhängig ist – wie im Falle von Parteien, denen es um die Herrschaft geht, oder von Klassen, die im wesentlichen ökonomische Verhältnisse spiegeln. Freundschaft ist unabhängig von den üblichen Momenten des gesellschaftlichen Lebens, sie liegt allein in der Freiheit der Wahl, wen man zum Freund haben möchte. Freundschaft versteht Arendt insofern auch nicht wie Rousseau, der in ihr ein Phänomen der Intimität sieht, sondern wie Aristoteles, der die politische Relevanz der 'philia', als Freundschaft unter den Bürgern der Polis, betont.⁸⁷

Das Modell der Freundschaft bedeutet Freiheit, Gemeinsamkeiten und Solidarität; sie ist wie es Arendt in Lessings Worten ausdrückt, "das zentrale Phänomen, in dem allein sich Menschlichkeit beweisen könne"⁸⁸. An diesem Modell orientiert hat Arendt in ihrem Denken stets zwischen dem eigentlichen und dem uneigentlichen Politischen unterschieden. Das uneigentliche Politische orientiert sich am Modell der Familie, in dem die verwandtschaftlichen Verhältnisse statt Liebe, Freiheit und Gemeinsamkeit die entscheidende Rolle spielen und die Beziehungen der Menschen im Ge-

meinschaftlichen unter die Kategorie des Herrschens fallen. So stellt C. Thürmer-Rohr fest: "Ihr [Arendts] Freundschaftsbegriff verweist exemplarisch auf Grundzüge ihres politischen Denkens und damit auch auf ihre zentrale These vom modernen Verfall des Politischen."⁸⁹

Dies mag ein 'romantisches Element'⁹⁰ des Politikbegriffs Arendts sein, doch ist es tief in Arendts Biographie begründet. In ihrer von Verzweiflung erfüllten Lebenserfahrung in einer feindseligen Welt, dem damaligen Deutschland, lässt sie sich von der Vorstellung einer heimatlichen Welt leiten, in der die Menschen unter Verzicht auf Gewalt miteinander wie Freunde leben. Das ist jedoch nicht der einzige Grund für das Modell der Freundschaft.

Wie gezeigt wurde, hat eigentlich der Umstand, wie sich ihre Freunde (insbesondere Heidegger) im Naziregime verhielten, Arendt dazu getrieben, sich der Politik zuzuwenden. Sie wurde aus ihrem Freundeskreis ausgeschlossen, weil man mit ihr nicht mehr in einer gemeinsamen Welt leben wollte⁹¹; ihre Freunde traten in eine nationalstaatliche Ideologie zurück. Nach Arendt ist dabei nicht die Ideologie an sich in erster Linie schuld an diesem Umstand, sondern der Nationalismus selbst, der strukturell gesehen Exklusivität in seinem Wesen verbirgt. Dieser verlangt, eine Grenze zwischen den Menschen zu ziehen: jeder, der nicht zur eigenen Nation gehört, wird als gefährlicher Fremdling angesehen, der gegebenenfalls zum Feind werden könnte und deshalb vernichtet werden darf, wenn sich dies als notwendig erweisen sollte. Nach Arendt versteckt sich hinter dem Nationalismus ein Modell der Familie, welches dem Modell der Freundschaft entgegensteht. Aus diesem Modell geht die Exklusivität des Nationalismus hervor. Denn das Modell der Familie, die ihre Mitglieder in brüderlicher Beziehung unter einem Herrscher zusammenzubinden versucht, fordert vor allem, den Fremden auszusetzen und in extremen Fällen aus der Welt zu entfernen. Mit anderen Worten, das Modell der Familie verträgt das Fremd-Sein der Anderen nicht. Doch ist jeder Mensch in gewisser Weise ein Fremdling gegenüber einem Anderen – mit der Möglichkeit, mit anderen Fremden handelnd und sprechend vertraut zu werden. Eben das aber lässt das Modell der Familie nicht zu. Für Arendt besteht das wesentliche Problem im Nationalismus und seinem Modell der Familie in deren Anti-Universalismus: "Die Nation verbreitete sich über die Erde, als

erwiesen war, dass Nationalstaaten keine Möglichkeit haben, Weltpolitik zu treiben."⁹² Darum tritt Arendt energisch jeglicher Form von Nationalismus, den Zionismus eingeschlossen, entgegen.

Aus Liebe zur Welt sucht Arendt eine universalistische Politik zu begründen. Diese deutlich von der Aufklärung geprägte Auffassung geht möglicherweise auf Kants Einfluss zurück, den sie gern gelesen hat, dürfte aber auch durch die eigene Familie beeinflusst sein. Wie W. Heuer berichtet, gehörte die Familie Arendt dem Reformjudentum an, das dem Geist der Aufklärung folgte. Arendts Urgroßeltern standen der Aufklärung nahe; besonders der von Arendt verehrte Großvater "verteidigte wie auch die anderen Familienmitglieder die Ziele der Aufklärung auch noch nach ihrem Scheitern sowohl gegenüber den orthodoxen Juden als auch gegenüber den Zionisten"⁹³. Es ist anzunehmen, dass Arendt, bevor sie ihr Studium begann, bereits von den Vorstellungen der Aufklärung geprägt worden ist, insbesondere im Rahmen der so genannten 'Judenfrage'.

Im Denken Arendts lassen sich überall Spuren von Aufklärungsvorstellungen finden. In der Bindung des Politischen an den Weltbegriff hielt sie an dem universalistischen Prinzip in der Politik fest, gleichzeitig Konzeptionen einer Biopolitik, einer Identitätspolitik oder einer feministischen Politik zurückweisend. Sie hat den in der Aufklärung auf gewisse Weise noch metaphysisch bestimmten Humanitätsbegriff⁹⁴ (sofern sich dieser auf die Natur des Menschen bezieht) zu einem anthropologisch bestimmten politischen Begriff umgebildet, in dem der Humanismus nicht nur als eine Idee auftritt, sondern in Anknüpfung an ein phänomenologisches 'Faktum' die Pluralität der Menschen ausdrückt. Arendts Sympathie gegenüber den Vorstellungen der Aufklärung zeigt sich auch darin, dass sie trotz ihrer Kritik am Historismus und Szientismus die Aufklärung für diese nicht verantwortlich macht, wie dies häufig geschieht. Für sie ist diese Problematik vielmehr in der platonischen und christlichen Tradition des Abendlandes verwurzelt.

Dem bei Arendt entwickelten Weltbegriff liegt der Begriff des Menschlichen zugrunde, denn die Welt ist für Arendt vor allem ein Ort, an dem die Menschen zusammenleben. Im folgenden Kapitel werden wir sehen, wie Weltlichkeit und das Menschliche

begrifflich aufeinander bezogen sind. Als sie den Totalitarismus mit dem Begriff des radikal Bösen beschrieb, bezog sich dieser auf den unmenschlichen Charakter des Totalitarismus, der das 'Wesen des Menschen'⁹⁵ zerstöre; als sie die griechische Polis in ihrer politischen Theorie zur paradigmatischen Beschreibung des 'eigentlich Politischen' heranzog⁹⁶, war es wiederum das Moment des Menschlichen in der Polis, das sie dazu bewog; als sie den Philosophen vorwarf, der Politik feindlich gegenüberzutreten, begründete sie dies mit dem Hinweis, dass sie 'die menschliche Angelegenheit' bzw. die eigentliche Politik nicht ernstnehmen; als sie im Blick auf Eichmanns 'Gedankenlosigkeit' über das Denken sprach, ging sie davon aus, dass ein Leben ohne Denken – wie im Falle Eichmanns – nicht menschlich sei.

Auch D. J. Opstaela betont, dass "in Arendts Philosophiebegriff das *Humane* und das *Politische* unlösbar miteinander verbunden sind". Darin erblickt er einen "*ausschließlich politisch fundierten Humanismus*"⁹⁷. Der Humanismus ist für Arendt im wesentlichen Sinne eine Orientierung am politischen Denken. Er ist nicht ein auf Mitleid bzw. Solidarität oder auf die Natur des Menschen gegründeter Humanismus, sondern ein auf die Welt bezogener Humanismus, der als Grundlage der Politik dient. In der Politik geht es um die Welt, weil diese die Welt des Menschen ist und deshalb menschlich sein muss. Den theoretischen Ansatz sieht Arendt bei Aristoteles, sofern dieser den Menschen über einen '*bios politikos*' definiert und damit die Politik mit dem Wesen des Menschen in einen fundamentalen Zusammenhang bringt. Politisch denken heißt, sich am Humanismus orientieren. Auf dieser Basis hat Arendt einen Politikbegriff begründet, der sich als 'eigentlich politisch' herausstellt. Mit ihrem universalistischen Humanismus erweist sie sich zugleich als eine spekulative Philosophin und als eine politische Denkerin.

Der Judenfrage kommt bei Arendt eine wichtige Bedeutung zu. Nach E. Young-Bruehl hat sie selbst einmal ausdrücklich vermerkt, dass sie sich "historisch wie politisch an der Judenfrage orientiere"⁹⁸. Tatsächlich vertrat sie dabei eine Auffassung, die zwischen ihr und dem Judentum zu einer Entfremdung führte. Assimilation und Emanzipation sind hier Themen, die die Judenfrage in ihrem historischen Horizont betreffen. In der Moderne tritt dann der Zionismus als ein Kind des europäischen Nationalismus auf. In Marburg hat K. Blumenfeld, ein alter Freund der Familie

Arendt, ihr den Zionismus näher gebracht. Nach E. Young-Bruehl wurde dieser ihr "Mentor in Sachen Politik"⁹⁹. Dennoch ist Arendt nicht Zionistin geworden. In Berlin hat sie eine zeitlang für eine zionistische Organisation, die von Blumenfeld geleitet wurde, gearbeitet, obwohl sie keine Zionistin war. Diese Arbeit wurde für sie ab 1933 gefährlich; gemeinsam mit ihrer Mutter wurde sie eines Tages auf der Straße verhaftet. Zwar wurde sie nach einer Woche wieder freigelassen, doch musste sie Deutschland verlassen. In Paris lebte sie als Staatenlose bzw. 'Paria'. Sie arbeitete weiter für einen Zweig der zionistischen Organisation "Agriculture et Artisanat", die sich zum Ziel gesetzt hatte, die Flucht junger jüdischer Flüchtlinge nach Palästina zu ermöglichen. Gegenüber dem Zionismus selbst verhielt sich Arendt stets distanziert.

Der Grund liegt vor allem darin, dass Arendt die Judenfrage stets unter weltpolitischer Perspektive zu verstehen suchte, was der jüdischen Tradition und dem Zionismus widerspricht. Aus moderner Sicht betrachtet Arendt das jüdische Problem als ein Beispiel, das zeigt, wie der weltliche Verfall des Politischen dem Menschen sein Recht, Mensch zu sein, raubt. Der Zionismus, dessen Politik in Palästina schlimme Konsequenzen für die Einheimischen hat, führte nach Arendt diesen Verfall willentlich herbei. Zur Abgrenzung gegenüber der zionistischen Bewegung veröffentlichte sie in den 40er Jahren mehrere Essays, die den nationalistisch geprägten Zionismus, dessen Zweck im Aufbau eines jüdischen Staates besteht, kritisieren: "The Nazi Judeocide did not bring Arendt around toward a Jewish God, nor did it bring her to normatively privilege Israel."¹⁰⁰ Arendt kämpfte gegen die zionistisch geprägte Politik in Palästina und versuchte vergeblich, die Zionisten zu überzeugen, dass eine friedliche Koexistenz mit den Arabern erstrebenswerter sei als das Leben in zwei völlig voneinander isolierten Nationen. Für ihre Überzeugungen erntete sie den Vorwurf, 'unrealistisch'¹⁰¹ zu sein. Grund dafür ist ihre politische Überzeugung, dass dem Politischen ein universaler Humanismus zugrundeliegt. Dazu M. Megged: "[F]or Hannah Arendt, the term 'realistic' belonged to an abstract philosophical realm or vision, not to political and physical facts."¹⁰²

Arendts Begriff der Welt ist eine von Überlebensproblemen befreite Welt. Wie also soll man in einer feindlichen Welt handeln? Arendts Position lässt sich anhand eines Briefes an G. Scholem verdeutlichen: "Ich kann Ihnen in dieser ganzen Frage nur

eine Sache zugeben, nämlich, daß Unrecht, begangen von meinem eigenen Volk, mich selbstverständlich mehr erregt als Unrecht, das andere Völker begehen."¹⁰³ Ihre Auffassung steht der Sokratischen Auffassung nahe, wonach es besser sei, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu tun.

Der universale Humanismus dient nicht nur als Orientierung im Denken Arendts, sondern auch als fundamentaler Wert und Prinzip. Insofern muss auch auf spezifisch jüdische Werte und Prinzipien verzichtet werden. Dieser Verzicht ist schwerwiegend. Das zeigt sich am deutlichsten in der Eichmann-Affäre. Arendts Buch über Eichmann löste, wie bereits erwähnt, eine bis heute andauernde Kontroverse aus und vertiefte den Graben zwischen Arendt und dem Judentum. Nach einem Bericht von A. T. Klotz wird Arendt im Laufe der Kontroverse mehr und mehr isoliert, wobei Jaspers neben ihrem Mann, dem Nichtjuden H. Blücher, der einzige ist, der sie versteht und unterstützt.¹⁰⁴ Kein Wunder, denn auch Jaspers versteht sich als Weltbürger.

Als Konsequenz ihrer Auffassung von der 'Banalität des Bösen' wurde Arendt von der jüdischen Gemeinschaft in New York exkommuniziert.¹⁰⁵ Arendt machte außerdem die Judenräte für die Genozide mitverantwortlich, da sie mit den Nazis kooperiert und die Menschen in die Mordfabriken geschickt hätten: "Den größten Schmerz über Hannah Arendt empfinden wir gerade darüber, daß sie sich so unerbittlich auf die Seite desinteressierter Gerechtigkeit stellt und sowohl Nazi wie Jude verurteilt. Aber die abstrakte Gerechtigkeit, wie die Weisheit des Talmud sie kennt, ist manchmal ein zu strenger Maßstab zur Beurteilung der Welt."¹⁰⁶ Schließlich stellt Arendt fest, dass der Holocaust nicht ein Verbrechen an den Juden, sondern an der Menschheit sei. Dementsprechend ist sie der Überzeugung, dass nur wenn Eichmann im Namen der gesamten Menschheit verurteilt würde, Gerechtigkeit erreicht würde. Arendt verlangt eine universale Gerechtigkeit, wobei der spezielle Gerechtigkeitsanspruch für Juden aufgegeben werden sollte.

In Bezug auf den Totalitarismus, der dafür verantwortlich war, Menschen so 'unmenschlich' wie Eichmann und so 'überflüssig'¹⁰⁷ wie Juden zu machen, ist Arendts Verlangen nach Gerechtigkeit für die gesamte Menschheit ohne Zweifel begründet, doch ist schwer hinzunehmen, dass das Leiden eines Volkes zugunsten eines uni-

versalen Gerechtigkeitsanspruchs verblasst. W. Laqueur bezeichnet daher auch Arendt als "fast unmenschlich kalt"¹⁰⁸, was wiederum keineswegs zutrifft. Als ihre Freundin M. McCarthy einmal Sympathie für Hitler bekundete, bricht Arendt die Freundschaft für mehrere Jahre ab. Gefühle gehören nach Arendt in den privaten, nicht in den öffentlichen Bereich. Ihr geht es allein um das Begreifen bzw. das Verstehen. Nur entsprach ihr Begreifen nicht dem kollektiven Verständnis der Juden.

E. Young-Bruehl bemerkt einmal: "ihre Sprache war Deutsch, aber sie dachte kosmopolitisch"¹⁰⁹. Auf ähnliche Weise kann man sagen, sie war von Geburt jüdisch, doch sie wollte Weltbürgerin sein. So ist Arendts Position verständlich, aber für Juden kaum akzeptabel. Nach M. Postone subsumiert Arendt "das Spezifische unter das Allgemeine auf zwei anscheinend unterschiedliche Weisen: Sie wirft dem israelischen Gericht vor, nicht universaler gewesen zu sein als andere Nachkriegsgerichte, und sie präsentiert ein Verständnis des Holocaust, das dessen Besonderheit verwischt"¹¹⁰.

Die Kontroverse zwischen Arendt und dem Judentum spiegelt das Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Politik wider. Obwohl Arendt sich selbst häufig von 'den Philosophen' abgrenzt, wird sie selbst, zumindest im Judentum, als Philosophin im negativen Sinne angesehen. Sie bewegt sich zwar aus dem Elfenbeinturm der Philosophie heraus, doch ist das Politische in ihrem Denken zu spekulativ für das allgemeine Bewusstsein. Insofern steht Arendt tatsächlich nirgendwo, wie sie selbst bemerkt.

Andererseits ist dieses 'Nirgendwo' eben der Ort, den Arendt für das eigentlich politische Denken verstanden wissen will. Nach ihr entsteht die Politik unmittelbar im menschlichen Miteinander; die Stelle des politischen Menschen entspricht nicht dem 'Dasein', sondern einem 'Dazwischen-Sein'. In dieser Hinsicht wird es wohl auf die Frage, ob Arendt eine Philosophin sei, niemals eine endgültige Antwort geben; sie selbst besetzt den Platz 'dazwischen'. Später (im Kapitel 4) wird deutlich werden, wie Arendt den denkenden und im Verstehensprozess stehenden Menschen durch die Metapher 'Schiedsrichter' charakterisiert – ein Schiedsrichter ist derjenige, der einen Platz 'dazwischen' hat. Ein Platz im 'Dazwischen' zu haben, bedeutet allerdings

nicht, Grenzen in irgendeiner Form zu verwischen, im Gegenteil: derjenige, der den Platz des 'Dazwischen' einnimmt, muss die Grenzen nur um so klarer ziehen. Arendt hat selbst eine Spannung zwischen Philosophie und Politik betont, doch werden in ihrem Denken beide Disziplinen auch wieder zusammengeführt. Darum ist auch die Feststellung, dass Arendts Werke von Unklarheit, Doppeldeutigkeit und Ambivalenz durchzogen sind, nicht weiter verwunderlich. Für sie ist der Zweck des Schreibens das Verstehen, nicht die Herstellung eines philosophischen oder politischen Systems. Zum Verstehen braucht Arendt eine vielseitige kritische Perspektive, denn die Welt präsentiert sich selbst in einer derartigen Vielseitigkeit, dass eine einzige Perspektive nie ihre Wirklichkeit begreifen kann.

1.4 Geschichtenerzählen und politisches Handeln

Arendts Humanismus zeigt sich oft als universalistisch, aber beschränkt sich nicht auf das Universale. Das 'Menschliche' ist für sie in vieler Hinsicht kein abstrakter, sondern ein sehr individualisierter und jeden Menschen betreffender Begriff. Er verweist auf das wirkliche Leben, durch das das Wesen des Menschen zum Vorschein kommt. Jeder Mensch hat sein eigenes Leben, das in Zeit und Raum so einzigartig geführt wird, dass man es im Prinzip gar nicht auf philosophische Weise durch Verallgemeinerung und Abstraktion begreifen kann. Die einzige Möglichkeit, ein derartiges Leben zu begreifen, ist eine narrative Form seiner Darstellung.

Das Narrative der Lebensgeschichten nennt Arendt das 'Geschichtenerzählen'. W. Heuer berichtet, dass Arendt als Kind viel Zeit mit ihrem Großvater Max Arendt verbracht habe und dessen "Fähigkeit des Geschichtenerzählens bei ihr einen bleibenden Eindruck" hinterließ, so dass sie "eine immense Leidenschaft für Geschichten"¹¹¹ entwickelte. Im weiteren Verlauf kommt dem Geschichtenerzählen im Arendtschen Denken eine bedeutende Rolle zu. Für sie dient es als zuverlässige Methode, den Sinn eines menschlichen Lebens darzulegen.

Aus diesem Grund hat Arendt nicht nur die Biographie der Jüdin Rahel Varnhagen geschrieben, sondern auch viele kurze Essays, die Geschichten von bekannten Per-

sonen im 20. Jahrhundert erzählen, z.B. über Stefan Zweig, Franz Kafka, Rosa Luxemburg, Karl Jaspers, Martin Heidegger und Walter Benjamin, die unter dem Titel *Menschen in finsternen Zeiten* als Sammelband herausgegeben wurden. Oft hat sie Menschen mit ihren Lebensgeschichten als Beispiele herangezogen, um zum Verstehen eines Zeitalters oder einer Tradition beizutragen.¹¹² Jaspers gilt ihr beispielsweise als moralisches Vorbild in Zeiten des Totalitarismus; er habe "die 'Humanitas' in Deutschland" repräsentiert¹¹³. Heidegger steht für den nachdenklichen Philosophen, der eine philosophische Tradition des Denkens repräsentiert.

Hier lässt sich die Frage stellen, ob Arendt selbst als in diesem Sinne exemplarisch verstanden werden kann. C. Althaus weist in diesem Zusammenhang vor allem jene Interpretationen zurück, die den politisch-philosophischen Gehalt des Arendtschen Werkes in den Kontext vergangener und gegenwärtiger (politischer) Philosophie einzuordnen suchen. Althaus stellt sich die Aufgabe, Arendt in ihrem Sinne zu begreifen, und das beste Verfahren dafür sei, die Bedeutung der zeitgeschichtlichen Erfahrung für das Denken Arendts in den Mittelpunkt zu stellen: "Hannah Arendt wird [...] als exemplarischer Fall für die Beantwortung der Frage genommen, wie Menschen auf das wechselvolle und ereignisreiche 20. Jahrhundert reagieren, wie sie diese Zeit und vor allem wie sie sich selbst in diesem Jahrhundert wahrgenommen und gedeutet haben."¹¹⁴

Für Arendt ist das Geschichtenerzählen nicht nur ein notwendiger Schritt zum Verstehen, sondern auch ein Schritt, um sich mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Das Geschichtenerzählen, mit anderen Worten, ist eine Sache der Existenz: "Wer das Leben nicht in der Vorstellung wiederholt, wird niemals ganz lebendig sein können; 'der Mangel an Vorstellungskraft' hindert die Menschen daran, wirklich zu 'existieren'."¹¹⁵ Dem Geschichtenerzählen kommt insofern große Bedeutung zu, insbesondere dann, wenn es um die Wirklichkeit schlecht bestellt ist. I. Dinesen hat Arendt hier inspiriert – ein Satz von ihr findet sich im Kapitel 'Handeln' in der *Vita activa* zitiert: "All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them."¹¹⁶ Der wesentliche Aspekt liegt in der Möglichkeit, im Rahmen von Geschichten Gerechtigkeit walten zu lassen. Schließlich ist man beim Geschichtenerzählen selbst der Schiedsrichter, der urteilt.

Arendt selbst hat sich über ihre Leiden und Sorgen selten geäußert. Bei S. Y. Gottlieb heißt es: "Arendt is in any case reluctant to introduce her own experiences into her many broader discussions of the conditions and times through which she lived."¹¹⁷ Gehört diese Einstellung einfach zur persönlichen Eigenwilligkeit? Die Biographin Arendts, E. Young-Bruehl, berichtet, dass Arendt schon als Kind zu der Überzeugung gelangt sei: "Man müsse so wenig wie möglich an traurige Dinge denken."¹¹⁸ Diese Überzeugung ist später zur Gewohnheit geworden. Die traurigen Dinge gehören zur Welt; was geschehen ist, ist unwiderruflich und kann nicht wieder gutgemacht werden; traurige Angelegenheiten sind Bestandteil der Wirklichkeit der Welt: "Die Belohnung für das Geschichtenerzählen liegt darin, etwas loslassen zu können."¹¹⁹ Also dient das Geschichtenerzählen dazu, die Dinge loszulassen, um sich mit der Welt zu versöhnen.

In den Werken Arendts finden sich keine Geschichten im literarischen Sinne, wie I. Dinesen meint, sondern theoretische Untersuchungen. Alte Begriffssysteme, Werte und der theoretische Rahmen werden kritisch untersucht und geben Anlass, neue Theorien zu bilden, Thesen zu formulieren, Kategorien zu bestimmen. So lässt sich in Bezug auf den Totalitarismus feststellen, dass alle Überlegungen Arendts dazu dienen, das Phänomen des Totalitarismus zu verstehen; was hier passiert, ist mit den vorhandenen Kategorien nicht mehr zu begreifen. Zuerst muss ein neues Begriffssystem geschaffen werden, dann kann man eine Geschichte erzählen. Darum geht es in Arendts Werken.

Die Vergangenheit kann zwar nicht wiedergutmacht werden, doch kann eine bessere Zukunft entworfen werden. Deshalb orientieren sich Arendts Überlegungen an Konzeptionen dazu, 'was sein sollte'. Da Arendt stets das, was gewesen ist, hinsichtlich dessen, was sein sollte, beurteilt, führt dies unvermeidlich zu Kontroversen und Debatten: "Wer aus der Vergangenheit nichts lernt, ist dazu verurteilt, sie zu wiederholen."¹²⁰ Wenn Arendts Werke eine Antwort auf die politischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts sind, dann dienen sie dazu, die Vergangenheit zu verstehen und aus der Vergangenheit zu lernen. Man muss "sich aufmerksam und unvoreingenommen der Wirklichkeit, was immer sie ist oder war, stellen und (sich ihr) entgegenstellen"¹²¹. Nur dann ist es möglich, sich auch von Traumata zu befreien.

Darüber hinaus ist für Arendt das Geschichtenerzählen zu einer Art Handeln geworden, insofern die Geschichten darauf abzielen, vor Wiederholungen zu bewahren: "Almost all of Arendt's books are [...] acts of political intervention."¹²² In diesem Sinne hat Arendt gesagt, dass ihr Beruf der der Politik sei; auch wenn sie dabei philosophische, spekulative und metaphysische Auffassungen vertrat. Ihre (philosophische) Identität mag noch immer von akademischem Interesse sein, doch dies ist nicht ihr Problem. Wesentlich ist, dass sie die Welt geliebt hat und mit ihren Werken in praktischer Absicht in die Welt ging, bemüht, sich mit der Welt zu versöhnen. Sie lebte ein menschliches Leben.

Kapitel 2: Die Welt, die Pluralität und das eigentlich Politische

"Die Welt ist so eingerichtet, dass aus jedem Nebeneinander und Zugleich Sinn bereits herausspringt. Wegen dieser Musterhaftigkeit nannte Leibniz die Welt die vollkommenste aller Welten: Sie ist so eingerichtet, dass es Sinnlosigkeit nicht gibt."¹²³

Hannah Arendts Entwicklung zur politischen Denkerin begann mit ihren Reflexionen über den Totalitarismus, der als das am umfassendsten und tiefsten wirkende politische Ereignis des 20. Jahrhunderts in die Geschichte eingegangen ist. Arendts Analysen des Totalitarismus beziehen sich sowohl auf den Nationalsozialismus als auch auf die Sowjetunion unter Stalin. Ihre Untersuchung hat eher einen philosophischen als historischen Charakter. Nach Arendt ist der Totalitarismus als Staatsform ohne Beispiel, obwohl er auf den ersten Blick typologisch "eine Steigerungsform der Tyrannei"¹²⁴ zu sein scheint. Bei näherer Beobachtung lässt sich zeigen, dass die totalitäre Herrschaft, im Unterschied zur Tyrannei, ein allumfassendes politisches System entwickelt, das den üblichen Rahmen politischer Kategorien sprengt. Die totalitäre Herrschaft bringt das Volk durch Terror und ideologische Maßnahmen unter absolute Kontrolle. Das totalitäre Regime führt 'totale' Kriege und richtet Konzentrationslager ein. Dies geschieht nicht "um der Expansion und nicht der Macht selbst willen, sondern einzig aus ideologischen Gründen – um im Weltmaßstab zu beweisen, dass die jeweilige Ideologie recht behalten hat, und um auf der gesamten Erde die fiktive totalitäre Welt zu errichten"¹²⁵. Gerade darin liegt das völlig Neue des Totalitarismus. Er zerstört alle Sinnzusammenhänge, die Moral, das Gewissen und auch das Wesen des Menschen selbst um einer Ideologie willen. Der Mensch lebt nicht nur unter totaler Sinnlosigkeit, sondern auch in einem System, "in dem alle Menschen gleichermaßen überflüssig werden"¹²⁶. Die Menschen werden als überflüssig behandelt; ihr Wesen wird dadurch zerstört, dass sie als beliebig manipulier-

bare Dinge behandelt werden. Dies trifft insbesondere im Hinblick auf die Konzentrationslager zu, die "als Laboratorien dienen sollten, um Menschen in Reaktionsbündel zu verwandeln, damit sie sich wie Pawlowsche Hunde verhielten"¹²⁷. Indem der Totalitarismus die Grenze des Menschlichen überschreitet, wird er zum 'radikal Bösen'.

Der Totalitarismus ist sowohl für Arendt als auch für viele andere Denker der entscheidende Anlass, um nach einer neuen politischen Theorie zu suchen. Für Arendt liegt die Aufgabe nicht allein darin, das Ereignis des Totalitarismus zu begreifen, sondern auch darin, die verlorenen Sinnzusammenhänge wieder herzustellen. Ihrer Meinung nach kommt die allgemeine Sinnlosigkeit unter der totalitären Herrschaft dadurch zustande, dass das menschliche Zusammenleben zerstört wird, dass die Menschen nicht mehr die Möglichkeit haben, sich einen öffentlichen Raum durch Handeln und Sprechen zu erschließen und sich an dem Zusammenleben mit den anderen zu erfreuen. Unter der totalitären Herrschaft werden die Menschen schließlich unfähig zu denken und zu handeln. Sie verlieren ihre Eigenschaften, ihren Namen und ihre Persönlichkeit. Arendt vertritt die Überzeugung, dass die politische Theorie von der Untersuchung der Bedingungen des menschlichen Zusammenlebens ausgehen soll; nur so kann eine Theorie des Politischen begründet werden.¹²⁸ Dazu muss vor allem eine Kritik der traditionellen politischen Philosophie durchgeführt werden. Dies ist nicht nur deshalb notwendig, weil die traditionelle Theorie zum Begreifen des Totalitarismus keinen Beitrag leisten kann, sondern weil auch sie nach Arendt gerade diejenigen Themen, die das Wesen des Politischen betreffen, nur nebenbei behandelt. Die Methode des 'Denkens ohne Geländer' ermöglicht es Arendt, ihr Denken von den Fesseln der traditionellen Denkrichtungen zu befreien und sich sowohl gegenüber der politischen als auch gegenüber der philosophischen Tradition kritisch zu verhalten. Im folgenden Text kommt diese Absicht deutlich zum Ausdruck: "Um eine Politikwissenschaft zu begründen, muß man als erstes alle philosophischen Aussagen über den Menschen aufs neue unter dem Aspekt untersuchen, daß *Menschen* und nicht der *Mensch* die Erde bewohnen. Die Politikwissenschaft verlangt eine Philosophie, für die es Menschen nur im Plural gibt [...]. Im Bereich der Pluralität, welcher der *politische* Bereich ist, muß man all die alten Fragen stellen – was ist Liebe, was ist Freundschaft, was ist Einsamkeit, was ist

Handeln, Denken usw. aber nicht die eine Frage der Philosophie: Wer ist der Mensch, noch die Frage: Was kann ich wissen, was darf ich hoffen, was soll ich tun?"¹²⁹

In diesen Sätzen kommt die Überzeugung Arendts zum Ausdruck, dass eine sehr enge Beziehung zwischen der Philosophie und dem Politischen besteht. F. M. Dolan bemerkt hierzu: "Ideally, the political regime is one that accords with philosophical insight."¹³⁰ Zum Ausdruck kommt auch, woran sich Arendts politisches Denken orientiert: Unter dem Politischen versteht sie nicht das, was man gewöhnlich als die politischen Angelegenheiten bezeichnet, nämlich die Herrschaftsform, die Legitimationsfrage und das Gerechtigkeitsproblem usw.. Freundschaft, Liebe, das Handeln und das Sprechen¹³¹ bilden bei Arendt den Keim des Politischen. Diese Faktoren prägen den Begriff des Politischen, weil sie das menschliche Leben unmittelbar betreffen. Sie bestimmen die Lebensbedingungen der Menschen. Als von der Existenzphilosophie tief geprägte Denkerin, wählt Arendt stets die Existenz des Menschen als Ausgangspunkt für ihre Überlegungen zum Politischen.

Wenn das menschliche Leben im Mittelpunkt von Arendts Gedanken über das Politische steht, wird man die Frage beantworten müssen, ob ihre Vorstellungen von dem 'eigentlich Politischen' angemessen und überzeugend sind. Diese Frage bleibt hier offen, weil sie unbeantwortbar ist. 'Was ist das Politische?' ist keine ontologische Frage, obwohl dies, dem oberflächlichen Eindruck nach, der Fall zu sein scheint. Arendt stellt fest, dass das Politische ein Phänomen ist, das sich Kriterien der Wahrheit entzieht. Die Meinungen der Menschen offenbaren das Politische. Eine Meinung kann man übernehmen oder ablehnen: im Politischen geht es stets darum, Stellung zu beziehen.

In diesem Kapitel wird die politische Theorie Hannah Arendts untersucht. Da Arendt feststellt, dass im Mittelpunkt der Politik 'die Sorge um die Welt' steht, wird die Rekonstruktion sich auf ihren Weltbegriff konzentrieren. In einem ersten Schritt wird die philosophische Grundlage, die existenzphilosophische und phänomenologische Analyse der Welt und der Existenz des Menschen, dargestellt. Dabei wird vor allem Heideggers Lehre vom Dasein berücksichtigt. Im Großen und Ganzen hat Arendt die

Heideggersche Analytik über den Zusammenhang von Dasein und Welt übernommen. Aber die Heideggersche Analyse ist Arendts Auffassung nach insofern problematisch, als Heidegger die Mitmenschen als "ein zwar strukturell notwendiges, aber das Selbstsein notwendig störendes Element der Existenz" betrachtet, während sie selbst die gegensätzliche These vertritt, dass die Existenz sich "umgekehrt nur in dem Zusammen der Menschen in der gemeinsam gegebenen Welt [...] überhaupt entwickeln"¹³² kann.

In einem zweiten Abschnitt wird Arendts kritische Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus behandelt. In Arendts Darstellung wird der Heideggersche Subjektivismus durch Rückgriff auf den Deutschen Idealismus verdeutlicht. Dabei werden einige zentrale Begriffe wie Existenz, Leben, Sein, Denken erläutert und die problematischen Aspekte dieser Konzepte herausgearbeitet. Den Ausweg aus der Sackgasse des Subjektivismus glaubt Arendt in der Politik zu erkennen.

Im nächsten Schritt wird Arendts Kritik der traditionellen Politik insbesondere auf der Ebene der Anthropologie untersucht. In der kritischen Perspektive Arendts liegt das Hauptproblem des traditionellen Politikbegriffs im Verständnis des Menschen als rationalem Wesen begründet. Es wird klar, dass Arendts Frage nach dem Menschen die Begründung einer neuen Anthropologie nahelegt, die sich nicht im Rahmen des traditionellen Begriffs der Natur des Menschen bewegt.

Nach diesen vorbereitenden Erörterungen wird schließlich die Konzeption des eigentlich Politischen diskutiert. Hier liegt der Kern von Arendts politischer Theorie. Es wird keine systematische Darstellung dieses Teils der Philosophie Arendts angestrebt. Hierfür sind zwei Gründe ausschlaggebend. Zum einen ist Arendts Denken die systematische Darstellungsform fremd. Zum anderen ist eine Rekonstruktion, die darum bemüht ist, Arendts unsystematisches Denken als einen Zusammenhang kohärenter Überlegungen zu erfassen, sinnvoller als der zwanghafte Versuch, die vielfältigen Gedanken und Impulse auf ein einheitliches Prinzip zu reduzieren. Im Zentrum der Rekonstruktion steht der Weltbegriff, mit dem sich Arendt unter phänomenologischen und existenzphilosophischen Perspektiven, bezogen auf die Beziehungen der Menschen miteinander, befasst.

2.1 Phänomene diesseits und jenseits der Phänomenologie

"In dieser Welt, in die wir aus dem Nirgends eintreten [appear] und aus der wir wieder ins Nirgends verschwinden [disappear], *fallen Sein und Erscheinen zusammen [Being and Appearing coincide]*."¹³³ In diesem prägnanten Satz bringt Hannah Arendt zu Beginn ihres Buches *Das Denken* die für ihre Arbeit zentrale Bedeutung der Gegebenheitsweisen der Dinge für das auffassende Bewusstsein zum Ausdruck. Arendts Sichtweise beruht darauf, dass die Welt als das Feld der den Menschen zugänglichen Erscheinungen bestimmt ist. Insofern die Erscheinungen wesentlich Erscheinungen *für* auffassende Subjekte sind, und insoweit es sich um menschliche Individuen handelt, denen die Phänomene gegeben sind, kann man sagen, dass eine enge Verbindung zwischen der phänomenologischen Zugangsweise und einer anthropologischen Perspektive besteht. Die Tatsache, dass die Welt vom Menschen (und einigen Lebewesen) als Erscheinung erfahren wird, besitzt für Arendt eine grundlegende Bedeutung: "Nichts könnte erscheinen, das Wort 'Erscheinung' wäre sinnlos, wenn es keine Wesen gäbe, denen etwas erscheint – lebendige Wesen, die anerkennen, erkennen und reagieren können – mit Flucht oder Begehren, Zustimmung oder Ablehnung, Tadel oder Lob – auf das, was nicht nur da ist, sondern ihnen erscheint und von ihnen wahrgenommen werden soll."¹³⁴

Die wahrnehmungs- und empfindungsfähigen Wesen sind *Subjekte*, denen die Welt als umfassender Bereich der Phänomene gegeben ist. Sie sind aber niemals ausschließlich Subjekte der Erfahrung von Phänomenen, vielmehr werden sie selbst von anderen Subjekten wahrgenommen. Sie sind stets selbst als *Erscheinungen für* andere Subjekte gegeben:

- (1) A ist Subjekt der Wahrnehmung von Phänomenen, wozu auch die Erscheinung von B gehört.
- (2) B ist Subjekt, in dessen Auffassung A als Erscheinung auftritt.

Diese Wechselseitigkeit des Status als Subjekt und als Phänomen ist ausschlaggebend für die Welthaftigkeit der Lebewesen, deren 'objektive' oder *intersubjektive* Realität gewährleistet ist durch die aktive Wahrnehmung des jeweiligen Gegenübers

bzw. durch das Wahrgenommenwerden durch das jeweilige Gegenüber. Der Wirklichkeitsbegriff Arendts ist durch diese grundlegende Interdependenz geprägt. Die Welt des Menschen ist eine gemeinsame Welt, die von einer Vielzahl von Individuen durch einen Prozess wechselseitiger Bezugnahmen geschaffen wird. Dieser Wirklichkeitsbegriff wird auf der Basis des Begriffs der Intersubjektivität entwickelt; die Kategorie der Objektivität ist nach Arendt hierfür nicht hinreichend. Ein Einfluss Heideggers scheint hier auf der Hand zu liegen. Der Zusammenhang des Phänomenbegriffs und der Realitätskonzeption wird von Heidegger in der These zum Ausdruck gebracht: *"Die Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich."*¹³⁵

Tatsächlich bestehen wesentliche Gemeinsamkeiten zwischen Arendts Auffassung und derjenigen Heideggers; die Vorstellung der Welt als Phänomen spielt bei beiden eine grundlegende Rolle. Heidegger verwendet den Terminus 'Dasein' als Bezeichnung desjenigen Seienden, dem die Welt gegeben und zugänglich ist. Für ihn ist das Dasein immer *in* der Welt. Das Dasein ist also auch bei ihm ursprünglich keineswegs die Position eines Subjekts, das einem Teil objektiver Realität in einer neutralen Beobachterposition gegenübersteht. Insofern das Dasein immer *in* der Welt ist und nicht der Welt bzw. einzelnen Gegenständen distanziert gegenübersteht, gerät die von der herkömmlichen Erkenntnistheorie bevorzugt bearbeitete Relation von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt in eine Abhängigkeit von einer vorgängigen Phänomenalität der Welt. So heißt es etwa bei J. Taminaux: "Appearing is phenomenon. For Arendt as well as for the Heidegger of fundamental ontology Being is Appearing."¹³⁶ Auch T. Gutschker vertritt die gleiche Auffassung: "Mit der Gleichsetzung von Sein und Erscheinen [...] knüpft Arendt an die Phänomenologie Heideggers an. Gegenüber einer Tradition des Denkens, die die natürliche Welt des Menschen zu transzendieren sucht, wollen beide die Würde der Erscheinungswelt rehabilitieren."¹³⁷

Es ist unbestreitbar, dass die Überlegungen Arendts durch die Lektüre von Heideggers *Sein und Zeit* in nachhaltiger Weise beeinflusst sind. Schon die Terminologie verrät dies, doch reicht das noch nicht aus, um von einer prinzipiellen und fundamentalen Übereinstimmung zu sprechen. Die Divergenzen zwischen Arendt und Heidegger sind nicht zu übersehen. Im Anschluss an das oben Zitierte fährt Arendt

fort: "[E]s gibt in dieser Welt nichts und niemanden, dessen bloßes Sein nicht einen Zuschauer voraussetzte. Mit anderen Worten, kein Seiendes, sofern es erscheint, existiert für sich allein; jedes Seiende soll von jemanden wahrgenommen werden."¹³⁸

Nach dem Grundsatz der Fundamentalontologie Heideggers wird das Dasein auf Grund eines ontologischen und ontischen Vorrangs gegenüber anderem Seienden ausgezeichnet. Heideggers Auffassung ist durch die Überzeugung bestimmt, dass sich der Sinn des Seins durch die Analyse des Seins des Daseins – und *nur* durch die Analyse des Daseins – entfalten lässt. Insofern ist die Klärung des Seins des Daseins nicht nur die Erhellung einer bestimmten Art von Seiendem neben anderen Arten. Die Frage nach dem Sinn des Daseins als Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein ist also fundamental. Diese Aufgabe kann nach Heidegger nicht als eine wissenschaftliche Frage verstanden oder einer speziellen Wissenschaft – etwa der Anthropologie – zugewiesen werden. Denn "[W]issenschaftliche Forschung ist nicht die einzige und nicht die nächste mögliche Seinsart dieses Seienden."¹³⁹ Die Analyse Arendts unterscheidet sich hier von derjenigen Heideggers durch die Annahme, dass nicht nur den Menschen, sondern auch (einigen) Tieren die Welt als Phänomen gegeben ist. Auch Tiere nehmen die unbelebten Dinge und andere Tiere als Erscheinungen wahr.

Diese Tatsache ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Die Überlegungen zum Begriff der Erscheinung stehen am Anfang von *The Life of the Mind. Thinking* (1971). Die deutsche Übersetzung erschien 1979 nach Arendts Tod unter dem Titel *Vom Leben des Geistes. Das Denken*. 'Mind' und 'Geist' sind zweifellos Ausdrücke mit unterschiedlichen Bedeutungsaspekten. Der Hinweis auf die Tiere ist hier erhellend. Im Deutschen klingt es zumindest merkwürdig zu sagen, Tiere besäßen 'geistige' Fähigkeiten. Die Rede von 'mentalen' Fähigkeiten wäre weniger problematisch und entspräche dem angelsächsischen Sprachgebrauch von 'mind' besser als die Übersetzung 'geistig'. Der Bereich des Mentalen umfasst vergleichsweise elementare Funktionen von Lebewesen wie Wahrnehmungsprozesse oder Schmerzzustände, während der Ausdruck 'Geist' im Deutschen sich zumindest der Tendenz nach auf hochstufige intellektuelle Vorgänge bezieht. Indem Arendt Tiere als Sub-

jekte von Phänomenen in ihre Überlegungen einbezieht, weicht sie in einer bezeichnenden Weise von den für Husserl und Heidegger maßgeblichen Vorstellungen ab, in denen der Sonderstellung des Menschen und seiner geistigen Fähigkeiten große Bedeutung zukommt.

Arendt betont, dass alles, was ist, auf die Existenz lebender Wesen angewiesen ist, um als Phänomen aufgefasst werden zu können. Sie vertritt damit aber keinen ontologischen Phänomenalismus. Dieser ist durch die These charakterisierbar, dass die materiellen Dinge nichts anderes sind als Wahrnehmungsgehalte oder die Verbindung mehrerer Wahrnehmungsgehalte.

Ein solcher ontologischer Phänomenalismus ist radikaler als Arendts, insofern er davon ausgeht, dass es außerhalb des Bereichs der Phänomene nichts gibt. Arendt bestreitet nicht grundsätzlich, dass es unbelebte Materie unabhängig davon gibt, ob diese als Phänomen irgendeinem Lebewesen zugänglich ist. Entscheidend ist für sie allein die Tatsache, dass prinzipiell alles, auch die unbelebten Dinge, als Phänomen aufgefasst und damit zum Bestandteil der Welt als Phänomen wird. Ein wesentlicher Schritt besteht demnach in der Wechselseitigkeit wahrnehmender Wesen, die sich gegenseitig als Phänomene gegeben sind. "Die Lebewesen, die Menschen und Tiere, sind nicht bloß in der Welt, sie sind *von dieser Welt*, und zwar aus keinem anderen Grund, als daß sie Subjekte und Objekte – Wahrnehmende und Wahrgenommene – zugleich sind."¹⁴⁰

In der Welt der Erscheinung treten alle Individuen sowohl in der Position des Subjekts, dem Phänomene gegeben sind, als auch in der Position des Objekts für andere Subjekte auf. Durch diese Konzeption des Erscheinens und der wechselseitigen Bezogenheit ist eine Grundstruktur erarbeitet, die die weiteren Analysen Arendts entscheidend bestimmt. Mit ihr tritt ein wesentlicher Gegensatz zu Heidegger hervor, den man mit der Wendung 'Pluralität statt Selbstbezug' bezeichnen kann. Für Arendt ist – wie bereits festgestellt – die Struktur der wechselseitigen Bezugnahme der Menschen aufeinander fundamental. Person A ist Phänomen für Person B, Person B ist Phänomen für Person A. Auf der Basis dieser Verbindung stellt sich für sie die Welt des Menschen her. Für Heidegger wiederum ist der Selbstbezug des Daseins

ausschlaggebend: "Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderen Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht."¹⁴¹

Der Andere kommt hier nur vor, insofern er eine Durchgangsstation des Selbstbezugs des Daseins ist. Die Ontologie Heideggers basiert insofern auf dem Dasein im Singular, die Konzeption der Welt bei Arendt hingegen auf einer Vielzahl von Menschen in wechselseitigen Beziehungen. Heideggers Dasein im Singular bildet den methodischen Ausgangspunkt für die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von Sein.

Ein Blick auf Heideggers Auseinandersetzung mit dem Begriff des Phänomens und seine kritische Absetzung des Phänomenbegriffs vom Begriff der Erscheinung ist sinnvoll, um die Nähe und die Differenz der Arbeit Arendts vom Denken Heideggers genauer zu bestimmen. Heidegger greift auf die griechische Bedeutung des Ausdrucks 'Phänomen' zurück, um ihn zu erläutern: "Als Bedeutung des Ausdrucks '*Phänomen*' ist [...] *festzuhalten*: das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare."¹⁴² Die Eigentümlichkeit von Heideggers Denken, die in einem methodischen Gebrauch von Etymologien liegt, zeigt sich hier darin, dass er einen starken Kontrast zwischen 'Phänomen' und 'Erscheinung' betont, der in der deutschen Umgangssprache so nicht gegeben ist. Heidegger schreibt: "Phänomene sind demnach *nie* Erscheinungen, wohl aber ist jede Erscheinung angewiesen auf Phänomene."¹⁴³

Die These ist isoliert betrachtet kaum verständlich. In Heideggers Ausführungen wird jedoch eine durchaus nachvollziehbare Deutung gegeben, die einen grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Begriff des Phänomens und dem Begriff der Erscheinung erkennbar werden lässt. Für diesen Unterschied von Phänomen und Erscheinung ist ausschlaggebend, dass Heidegger das Phänomen als das Zeigen, das Erschließen und Offenlegen von etwas bestimmt. Die Erscheinung ist demgegenüber entweder durch das Scheinhafte im Gegensatz zum Wahrhaften und Wirklichen bestimmt oder durch den Entzug, das Nicht-Zeigen von etwas definiert. Das zweite Moment erläutert Heidegger mit dem Hinweis auf die Rede von 'Krankheitserscheinungen': "Gemeint sind Vorkommnisse am Leib, die sich zeigen, und im Sichzeigen als diese

Sichzeigenden etwas 'indizieren', was sich selbst *nicht* zeigt. [...] Erscheinung als Erscheinung 'von etwas' besagt demnach gerade *nicht*: sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinen ist ein *Sich-nicht-zeigen*."¹⁴⁴

In Heideggers Perspektive dient die Phänomenologie dazu, eine Begründung der Fundamentalontologie zu ermöglichen. Sein Satz "*Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich*" besagt, dass die Ontologie sich nur entfalten kann, wenn sie das Sichzeigen des Seins des Seienden in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stellt. Dieses Sichzeigen ist nach Heidegger gerade keine Erscheinung im umgangssprachlichen Sinne, sondern im phänomenologischen Sinne ein Phänomen.

Für Arendt stellt nicht die Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn des Seins durch die Analyse des Daseins den Zugang zum Sein dar, sondern die Auslegung der Struktur der Phänomene selbst, die als 'die Bedingtheit der Menschen' angesprochen wird. Das Sein eines Seienden wird immer in einer Struktur des Erscheinens zugänglich. Arendts These, dass "in dieser Welt [...] Sein und Erscheinen zusammen[fallen]", ist also nicht als eine ontologische Aussage im Sinne des starken Phänomenalismus zu verstehen, sondern als Bestimmung der menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten.

Nach Heidegger kann die Frage nach dem Sein nur als Frage nach dem Sinn von Sein gestellt werden, und diese Frage führt letzten Endes auf das Sein des Daseins zurück. Arendt fragt nicht nach dem Sinn von Sein, sondern erörtert die Struktur des Seins in grundsätzlicher Weise. Für sie ist diese Struktur durch die Phänomenalität der Welt bestimmt.

Wenn man Arendt mit Heidegger vergleicht, wird deutlich, dass Arendt mit dem Begriff der Erscheinung eigentlich das Phänomen im Heideggerschen Sinne meint. Sich zeigen, sich offenbaren, bedeutet für sie unmittelbar ein Erscheinen, dem es nicht nur um sich selbst geht, sondern das einen Zuschauer voraussetzt. Im praktischen Sinne wird von 'Handeln' gesprochen. Da Arendt den Schwerpunkt nicht auf das ausgezeichnete Seiende legt, das sich selbst zu zeigen oder nicht selbst zu zeigen vermag, sondern auf die Struktur, durch die dieses Zeigen einen Sinn gewinnt,

tritt die Frage in den Hintergrund, wodurch dieses Sichzeigen eigentlich aktualisiert wird. Mit anderen Worten, der Grundlegungsgedanke der Fundamentalontologie Heideggers spielt bei ihr keine Rolle mehr. Die Erscheinungen mögen täuschen; wesentlich ist zunächst, dass überhaupt etwas erscheint, dass es etwas gibt, das von einem Wahrnehmenden aufgefasst wird. Erst auf Grundlage eines Erfassens des Phänomens, kann die Erscheinung überhaupt täuschen.

Mit dem Stichwort der Täuschung ist eine Verbindung hergestellt zu einem besonders wichtigen Aspekt der von Arendt herausgearbeiteten Wechselseitigkeit von Subjekten und Objekten des Erscheinens:

- (3) Person A ist Phänomen für Person B, Person B ist Phänomen für Person A.
- (4) Person A weiß, dass A von B als Phänomen erfasst wird; Person B weiß, dass Person B von A als Phänomen erfasst wird.

In (4) verfügen A und B jeweils über ein reflexives Wissen. Es wird vorausgesetzt, dass Person A weiß, dass er/sie Person A ist. Zudem ist sich A über die Tatsache im Klaren, dass sie selbst anderen Personen erscheint bzw. von anderen Personen wahrgenommen wird. Entsprechendes gilt auch für B. Dieser Umstand hat wichtige Konsequenzen. Die Konzeption Arendts ist tatsächlich eine *inter-subjektive* Konzeption, (a) weil die Subjekte aufeinander und auf sich selbst Bezug nehmen, (b) weil die Subjekte in ihrem Selbstverständnis durch diese Bezugnahmen bedingt sind, und (c) weil sie aufgrund der Anwesenheit anderer Subjekte ihr Verhalten ausrichten: "man reagiert mit Zeigen auf die übermächtige Wirkung des Gezeigtwerdens."¹⁴⁵ Arendt bringt den hier maßgeblichen Punkt dadurch zur Sprache, dass sie auf die Metapher des Rollenspiels eines Schauspielers zurückgreift: "Im Gegensatz zu dem anorganischen Da-sein der unbelebten Materie sind die Lebewesen keine bloßen Erscheinungen. Leben heißt von einem Drang zur Selbstdarstellung beherrscht sein, der Reaktion auf die eigene Erscheinungshaftigkeit. Lebewesen *haben ihren Auftritt* wie Schauspieler auf einer für sie gebauten Bühne. [...] Erscheinen heißt stets: anderen so und so scheinen, und dies Scheinen verändert sich mit dem Standpunkt und der Perspektive der Schauenden. [...] Das Scheinen gehört zu der

Tatsache, daß jede Erscheinung unbeschadet ihrer Identität von vielen Schauenden wahrgenommen wird."¹⁴⁶

Erscheinung sein und Erscheinungen wahrnehmen, diese beiden Modalitäten kennzeichnen das Leben der Menschen, die nicht nur eine Gruppe von Einzelwesen bilden, sondern eine Öffentlichkeit, ein Kollektiv, dessen Mitglieder durch ihre Tätigkeiten des Auffassens der Erscheinungsweisen der jeweils anderen einen Zusammenhang wechselseitiger Aufmerksamkeit herstellen. Der Begriff der Erscheinung führt bei Arendt zu einer sozialen Dimension des Lebens und damit weg von einer Isolation des Selbst, wie sie für Heideggers Analysen grundlegend ist. Es wäre zwar falsch, Heideggers Begriff des Daseins gegenüber den pauschalen Vorwurf zu erheben, die Sozialität des Menschen bliebe unberücksichtigt, richtig ist jedoch, dass das Miteinandersein bei Heidegger nicht die gleiche Bedeutung hat wie das Dasein. Das Soziale kann auf dem Heideggerschen Weg, angesichts des ontologischen und des ontischen Vorrangs des Daseins, keine vorrangige Bedeutung beanspruchen. Sowohl die Weltlichkeit als auch die Geschichtlichkeit werden bei Heidegger aus der Seinsverfassung des Daseins hergeleitet. Die Weltlichkeit wird in den §§ 14-24 von *Sein und Zeit* thematisiert. Bei seiner Schülerin gewinnt dieser Begriff eine neue und entscheidende Bedeutung; Weltlichkeit wird zur Grundlage der *conditio humana*. Und die Zeitlichkeit ist ebenso fundamental, denn sie trägt die für Arendt so bedeutungsvollen Bedingungen des menschlichen Lebens: Geburtlichkeit und Sterblichkeit.

Es wäre unzutreffend, Arendts Arbeit in *Das Denken* insgesamt als eine Auseinandersetzung mit Heidegger zu sehen, doch ist auch klar, dass ihre Begriffsbildung durch diejenige Heideggers maßgeblich bestimmt ist. Mit Blick auf Heideggers Schüler insgesamt findet sich bei R. Wolin die folgende zutreffende Beschreibung: "[H]is Children sought to philosophize with Heidegger against Heidegger, thereby hoping to save what could be saved, all the while trying to cast off their mentor's long and powerful shadow."¹⁴⁷ So lässt sich sagen, dass Arendt in *Das Denken* auf Heidegger reagiert; aber sie reagiert nicht nur, sondern entwickelt weiterführende eigene Konzeptionen. Und sie arbeitet nicht nur Heideggers Philosophie kritisch auf, son-

dem bezieht sich ebenso kritisch auf ältere Traditionsbestände der deutschen Philosophie, insbesondere auf den Deutschen Idealismus.

2.2 Genesis der Fundamentalontologie: Rückgriff auf den deutschen Idealismus

Die Auseinandersetzung mit Heidegger hat Hannah Arendt ihr Leben lang begleitet.¹⁴⁸ Die Bewunderung, die sie Heidegger gegenüber empfand, führte jedoch nicht zu einem Verlust kritischer Distanz. Im Gegenteil, Arendt stand der Philosophie Heideggers stets kritisch gegenüber; auch lehnte sie bereits in ihrer frühen Schrift *Was ist Existenzphilosophie?* die Fundamentalontologie Heideggers in einigen wesentlichen Punkten ab. Bisher wurde dieser kleinen Schrift, die 1946 zunächst in englischer Sprache als Zeitschriftenbeitrag publiziert wurde und 1948 in einer Essayammlung in deutscher Sprache erschien, wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Es lohnt sich aber, die hier zum Ausdruck gebrachte Auffassung näher zu analysieren.

Arendt ist davon überzeugt, dass die Grundprobleme der modernen, nach-kantischen Philosophie aus der durch Hegels Philosophie bestimmten Tendenz hervorgehen, Denken und Sein zu einer Einheit zu bringen. Dieses Bestreben kennzeichnet keineswegs ausschließlich den Idealismus, sondern ist auch für materialistische Positionen charakteristisch. Auch in der Philosophie Heideggers lässt sich dieses Bestreben feststellen, insofern Sein und Existenz in gewisser Weise koinzidieren. Den Ursprung dieser Vorstellung glaubt Arendt in der griechische Philosophie zu finden, genauer in der berühmten These des Parmenides, in der Denken und Sein als Einheit begriffen werden: "[D]enn dasselbe ist Denken und Sein."¹⁴⁹ Das Verhältnis von Sein und Denken stellt ein grundlegendes Problem der Tradition der westlich-europäischen Philosophie dar, das Arendt auch später in *Vom Leben des Geistes* beschäftigt wird.

In ihrem Aufsatz über die Existenzphilosophie diagnostiziert Arendt die Anfänge dieser auch noch die intellektuelle Situation des 20. Jahrhunderts prägenden Konzeption beim späten Schelling und bei Kierkegaard. Das Denken Nietzsches stellt

ein weiteres wesentliches Moment jener Entwicklung dar, die zu den Existenzphilosophen des 20. Jahrhunderts, zu Heidegger und Jaspers führt. Der Terminus 'Existenz' hat dabei zunächst eine ganz allgemeine Bedeutung: "Der Name Existenz bezeichnet vorerst nicht mehr als das Sein des Menschen, unabhängig von allen psychologischen erforschbaren Qualitäten und Begabungen des Individuums."¹⁵⁰

Zwischen der Existenzphilosophie und der Lebensphilosophie bestehen enge systematische Verbindungen. Das Sein wird auf das Leben bzw. auf die Existenz zurückgeführt oder durch diese ersetzt. Arendt betont die mit diesem Sachverhalt verbundenen Probleme: "In diesem terminologischen Wechsel verbirgt sich in der Tat eines der Grundprobleme moderner Philosophie."¹⁵¹ Das Sein sei ein abstrakter Begriff, ein Produkt des philosophischen Denkens. Der kategoriale Unterschied zwischen diesem Begriff und der Wirklichkeit der Welt könne jedoch nicht ausgeblendet werden.

Auch die Phänomenologie Husserls steht nach Arendts Überzeugung in der Tradition derjenigen Versuche, die Denken und Sein zu einer Einheit bringen wollen. Bei Husserl wird dies durch den Umstand deutlich, dass das Bewusstsein und seine intentionale Struktur als der letzte Grund, als Einheit von Denken und Sein hervortreten. Zwar gibt es seit Descartes das unlösbare Problem, dass Gewissheit bezüglich der Wirklichkeit der Welt nicht zu erreichen ist, doch besteht bezüglich der Bewusstseinsakte eine zweifelresistente Gewissheit. Sowohl die Frage der Realität, verstanden als Realität der Welt, als auch die Frage des Seins werden ausgeklammert. Das bedeutet, dass die Wirklichkeit der Welt in der Immanenz des Bewusstseins gewonnen wird. Arendts Kommentar zu dieser philosophischen Sichtweise ist nicht frei von Ironie: "Solch eine Neukonstitution der Welt vom Bewußtsein her würde einer zweiten Weltschaffung insofern gleichkommen, als in ihr der Welt ihr Kontingenzcharakter, der zugleich ihr Realitätscharakter ist, genommen würde und sie nicht mehr als eine dem Menschen vorgegebene, sondern als eine vom Menschen geschaffene erscheinen würde."¹⁵²

Trotz unübersehbarer Distanzierung sieht Arendt die Bedeutung der Philosophie Husserls und zieht diese bei ihrer Analyse der Erfahrung des Denkens heran. Sie

erkennt in der Phänomenologie den Versuch der Neubegründung eines modernen Humanismus, worunter das Bestreben zu verstehen ist, dem Menschen in einer unheimlich gewordenen Welt eine Heimat zu schaffen. Dieser Versuch zwingt den Menschen nach Arendts Überzeugung dazu, Schöpfer der Welt und seiner selbst zu sein. Das aber ist eine widersinnige und ihn überfordernde Aufgabe.

Die Existenzphilosophie bemüht sich darum, dem Menschen einen angemessenen Platz zuzuweisen. In diesem Zusammenhang erörtert Arendt auch die Bedeutung der Philosophie Schellings. Indem Schelling den Menschen zum Herren des Seins macht, rebelliert er nach Arendt gegen die Philosophie des reinen Gedankens, die das Zufällige und die nicht auf rationale Prinzipien zurückzuführende Kontingenz des Wirklichen nicht zu erfassen vermag. Die Verzweiflung angesichts der nicht beherrschbaren und nicht rational zu erklärenden Phänomene ist die Quelle, aus der der moderne Irrationalismus und alle Formen der modernen Geist- und Vernunftfeindschaft entspringen. Tod, Schuld, Schicksal und Zufall zählen zu den Momenten, in denen der Mensch dem Geschehen so unmittelbar ausgesetzt ist, dass das Denken unfähig erscheint, auf sie adäquat zu reagieren. Die Konfrontation mit diesen Erfahrungen treibt den Menschen zur Existenzphilosophie, zur Überzeugung, dass er nur davon abhängig ist, dass er ist. Es ist die verstärkte Beachtung von Erfahrungen wie Tod, Schuld, Schicksal und Zufall, die einen Philosophen wie Kierkegaard dazu treibt, die grundlegende Verschiedenheit zweier Bereiche festzustellen, des Bereiches der Wissenschaft und ihres Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffs und des Bereiches der Wahrheit im Sinne der Erfahrung des Lebens von seinen Begrenzungen und Extremen her. Für die Existenzphilosophie hat der zweite Wahrheitsbegriff eine deutliche Vorrangstellung; sie steht in einem Oppositionsverhältnis zur wissenschaftlichen Rationalität und deren Wahrheitsbegriff: die Wahrheit der Existenz kann niemals eine objektive sein.

Arendt betrachtet das Verhältnis von Sein und Denken aber nicht nur aus der Sicht der Existenzphilosophie und ihrer Frühgeschichte. Sie betont vielmehr, dass bereits Kant die Einheit von Denken und Sein, die prästabilisierte Koinzidenz von *Essentia* und *Existentia*, aufgelöst habe. Die Gewißheit der Cartesischen Philosophie scheint versagt zu haben. Die Formel Descartes' *cogito ergo sum* beweist nicht die Existenz

einer denkenden Substanz, sondern lediglich das Gegebensein von Denken (als eines mentalen Ereignisses), das Auftreten eines möglicherweise lediglich punktuellen Ereignisses: Der moderne Mensch wird in "die Mitte einer Welt gestellt, in welcher er sich an nichts mehr halten konnte, weder an seine Vernunft, die offenbar zur Erkenntnis des Seins unzulänglich war, noch an die Ideale seiner Vernunft, deren Existenz nicht beweisbar war, noch an das Allgemeine, denn dieses wieder existierte nur als er selbst".¹⁵³

Nun steht der Terminus 'existierend' in einem besonderen Gegensatz zu den Termini 'denkend' und 'betrachtend'. Bereits für Kant ist 'Existenz' kein Prädikat; die direkte Verbindung zwischen Denken und Realität wird aufgelöst. An ihre Stelle tritt die komplexe Struktur einer transzendentalphilosophischen Konzeption des Denkens und Erkennens. Was Kant nicht aufgibt, sondern implizit beibehält, ist der alte und mit einer Harmoniekonzeption eng verbundene Begriff von Sein als dem Inbegriff möglicher Erscheinungen. Kant ist nach Arendt der erste Philosoph, der den Menschen ganz aus seinem eigenen Gesetz heraus verstehen will und ihn aus dem allgemeinen Seinszusammenhang herauslöst, in welchem er Ding unter anderen Dingen wäre (auch wenn er als *res cogitans* der *res extensa* entgegengestellt ist). Die Kantische Konzeption der Eigenständigkeit und der Freiheit des Menschen besagt im Bereich der Praktischen Philosophie, dass der Mensch die Möglichkeit hat, seine Handlungen auf der Basis der Freiheit des eigenen Willens zu bestimmen. Handlungen als empirische Erscheinungen wiederum unterliegen den natürlichen Kausalitäten, d.h. einer Sphäre, deren Gesetze der Mensch nicht bestimmt: "Der in sich freie Mensch ist hoffnungslos dem ihm fremden Naturablauf, einem ihm konträren, seine Freiheit zerstörenden Schicksal ausgeliefert. Hierin drückt sich [...] die antinomische Struktur seines Daseins, sofern es sich in der Welt abspielt, aus."¹⁵⁴

Die antinomische Struktur der Konzeption Kants besteht darin, dass Kant den Menschen auf der einen Seite zum Herren über sich selbst macht; auf der anderen Seite ist er den Gesetzmäßigkeiten der natürlichen Welt unterworfen und zum Sklaven des Seins erniedrigt. Arendt behauptet, dass alle Philosophie seit Schelling gegen diese Entwürdigung protestiert habe: "Mit dieser Demütigung des gerade zur Mündigkeit aufgerufenen Menschen bleibt die moderne Philosophie bis heute beschäftigt. Es ist,

als sei noch nie zuvor der Mensch so hoch gestiegen, und als sei er gleichzeitig nie so tief gefallen. [...] es gehörte in der Tat einiger Heroismus dazu, in der Welt, so wie Kant sie zurückgelassen hatte, zu leben. Die neueren Philosophen mit ihrer modernistischen Heldenpose zeigen nur allzu deutlich, dass sie Kant zwar in vielen Richtungen zu Ende zu denken imstande waren, aber über ihn nicht einen Schritt hinaus, wenn auch – konsequenter und verzweifelterweise – zumeist einige Schritte hinter ihn zurückgegangen sind."¹⁵⁵

Arendt selbst geht einen Schritt weiter: der Mensch ist nur auf Grund seines Seins von seinesgleichen abhängig, oder besser gesagt, durch seinesgleichen bedingt. Aber er ist anderen keineswegs unterworfen, denn er besitzt die Freiheit zu denken und den Sinn des Lebens selbst zu finden. Der Mensch ist der Wirklichkeit und den Bedingungen seines Lebens nicht wie ein Sklave ausgeliefert; er kann sich seine eigene Welt schaffen. Dies wird deutlich, wenn man sich der Sphäre des Handelns und der sozialen und politischen Auseinandersetzungen zuwendet. Für Arendt besteht der entscheidende Schritt, der aus der dargestellten Problemsituation herausführt, in der Wiedergewinnung des Politischen.

2.3 Anthropologie als Grundlage der politischen Theorie

In der Literatur wird allgemein hervorgehoben, dass die Grundlagen der politischen Theorie Arendts auf einer Anthropologie beruhen.¹⁵⁶ Weniger Beachtung findet der Umstand, dass diese Anthropologie aus phänomenologischen Ansätzen entwickelt wird. Hier soll gezeigt werden, auf welche Weise die Phänomenologie einen Beitrag zu den politischen Überlegungen Arendts geleistet hat. In einem weiteren Schritt soll auf die aus diesen phänomenologischen Ansätzen entwickelte anthropologische Konzeption eingegangen werden. Dabei geht es um die von Arendt betonte Bedingtheit der menschlichen Welt, die sie insbesondere durch den Begriff der Pluralität bestimmt. Die gesamte politische Theorie Arendts beruht auf dieser mit dem Begriff der Pluralität bezeichneten Konzeption. Mit diesem Begriff weist Arendt den traditionellen Begriff des Politischen zurück, vor allem seine anthropologischen Grundlagen, die Annahme einer determinierten Natur des Menschen. Obwohl sie keine systema-

tische Kritik dieses Begriffs ausgeführt hat, lassen sich ihre Überlegungen doch aus ihren Schriften rekonstruieren. Eine solche Rekonstruktion lohnt sich, denn durch sie kann deutlich gemacht werden, aus welchen Gründen Arendt so sehr an ihrer Konzeption der Pluralität gelegen ist.

In der Tradition der europäischen Philosophie gehört die Erörterung oder zumindest eine Stellungnahme zur Frage nach der Natur oder dem Wesen des Menschen zum festen Bestandteil der Politischen Theorie. *Vita activa* beginnt deshalb auch mit einer anthropologischen Auseinandersetzung mit der traditionellen Politischen Theorie. Wesentliche Bezugspunkte dieser Auseinandersetzung sind Aristoteles und Marx. Nach Arendts Überzeugung besteht eine vordringliche Aufgabe darin, die anthropologische Grundlage des Politischen von einer metaphysischen Tradition zu befreien. Das metaphysische Denken begreift sie als ein Denken, das über die Bedingtheit der Menschen, aus der seine Denkerfahrung stammt, hinausgeht. Im Falle der traditionellen Politischen Theorie sieht sie das metaphysische Element in der Konzeption der Natur des Menschen. Dieser Punkt wird von Arendt wiederholt zur Sprache gebracht, wobei sie den problematischen, metaphysischen Ursprung dieser Konzeption betont: "Es ist schwer zu sagen, was Politik ist. Für solche Fragen sind wir gewohnt, uns an die Philosophen zu wenden, die z.B. besser wissen, was Natur ist, als die Naturwissenschaftler. Dabei setzen wir voraus, daß der Philosoph für alle Menschen spricht, daß er also nicht ein anderes Verhältnis zur Natur hat als andere Menschen, sondern nur besser und tiefer darüber nachgedacht hat. In diesem Sinne nennt man die Philosophie die Mutter der Wissenschaften etc. Ist es nun das gleiche mit Politik?"¹⁵⁷

Der Skepsis Arendts gegenüber der traditionellen Philosophie entspricht die Skepsis der Philosophie gegenüber den Naturwissenschaften. Während manche Philosophen eine Kluft zwischen der Lebenswelt und der Welt der Wissenschaften sehen, blickt Arendt der Zukunft der Philosophie angesichts des Zusammenbruchs der Tradition voller Zweifel und Ungewissheit entgegen. Die Philosophen schreiben zwar politische Philosophien, "doch das bedeutet nicht, dass sie deshalb eine bessere Meinung davon gehabt oder daß politische Probleme weiter im Zentrum ihrer Philosophie gestanden hätten"¹⁵⁸. Die Unterstellung der Möglichkeit einer Politischen

Philosophie ist nichts anderes als der Ausdruck einer Voreingenommenheit: "[W]ir können ihnen nicht so blind glauben oder vertrauen, daß sie wirklich ihr Bestes tun. Andererseits: Wenn nicht die Philosophen – wer soll uns Auskunft geben? Aber die Philosophen sprechen für alle Menschen, also ist ihr Vorurteil ein menschliches. Insofern wir wirklich Menschen sind, haben wir alle ein Vorurteil gegen die Politik."¹⁵⁹

In *Das Denken* bemüht sich Arendt darum, diesen Vorwurf zu rechtfertigen und zu belegen, inwiefern die Philosophie tatsächlich nicht für alle Menschen sprechen kann. Für sie leiden die Philosophen an einer 'Berufskrankheit', die sie von anderen Menschen trennt. So wird auch zu zeigen versucht, dass das Versagen der Philosophie, der Verlust der Autorität der philosophischen Vernunft als Instanz, die bestimmt, was das Wesen der Praxis und des Politischen ist, auch als Vorteil oder Gewinn aufgefasst werden kann. Es geht um die Selbständigkeit des Denkens, um dessen Unabhängigkeit von vorgegebenen Orientierungen.

Arendt betont zudem, dass die Philosophie im Zusammenhang mit der Konzeption der Natur des Menschen problematische Kategorien eingeführt habe, wobei sie den Begriff der Herrschaft in den Mittelpunkt rückt. So nimmt die Philosophie an, dass die natürlichen Bedürfnisse des Menschen durch die Vernunft geformt und bestimmt werden können. Diese Annahme steht in engem Zusammenhang mit den Grundvorstellungen des Politischen: "Er [der Philosoph] wird über seinen Körper regieren wie ein Herr über seine Sklaven."¹⁶⁰ Diese Form der Herrschaft erscheint als etwas Natürliches und wird zum Kern des Politikbegriffs. Das Zusammenleben der Menschen bedarf einer Herrschaftsstruktur analog der Herrschaft der Seele oder der Vernunft über den Körper.

Die Frage der Politischen Philosophie lautet nun: Welches ist die beste Herrschaftsform? Das relevante Kriterium ist die Harmonie, die Ruhe, die Abwesenheit von Störungen, die das Verhältnis zwischen den Herrschenden und den Beherrschten auszeichnet. In Platons *Staat* und in Aristoteles' *Politik* werden diese Fragen ausführlich diskutiert. Seither bleibt der Herrschaftsbegriff das zentrale Element in der abendländischen Politischen Philosophie.

In der Neuzeit tritt mit Hobbes eine neue Auffassung auf. Hobbes erkennt in der natürlichen Machtgier des Menschen das entscheidende Moment. Diese Machtgier bewirkt einen Konflikt aller Menschen miteinander und macht eine Übereinkunft notwendig, um zu verhindern, dass sich die Menschen durch ihre wechselseitigen Interessen vernichten. Diese Übereinkunft legitimiert die Herrschaft und produziert einen Souverän. Die Macht ist also mit der Fähigkeit der Gewaltausübung und des Zwanges verbunden und dient letztlich dem Bedürfnis nach Selbsterhaltung. Während natürliche Bedürfnisse des Menschen bei Aristoteles insofern problematisch erscheinen, als sie zu nicht-moralischen Handlungen verleiten, werden sie von Hobbes in einer grundsätzlich veränderten Perspektive gesehen. Es muss einfach davon ausgegangen werden, dass der Mensch aufgrund seiner natürlichen Bedürfnisse gegen jeden anderen Menschen kämpft. Aristoteles wiederum sieht den Staat als ein gerechtes Gemeinwesen, das den Menschen vor dem Verlust des Menschseins bewahrt; der Mensch muss einen Staat haben, denn "der Mensch ohne Tugend [ist] das gottloseste und wildeste aller Wesen und in Liebeslust und Essgier das schlimmste. Die Gerechtigkeit dagegen ist der staatlichen Gemeinschaft eigen. Denn das Recht ist die Ordnung der staatlichen Gemeinschaft, und die Gerechtigkeit urteilt darüber, was gerecht sei"¹⁶¹.

Hobbes geht von der bedürfnisgeleiteten Existenz des Menschen als Grundlage aller weiteren Überlegungen aus. Während in Mittelpunkt der klassischen Politischen Philosophie der Begriff der Tugend steht, haben sich bei Hobbes die Gewichte radikal verschoben. Die grundlegende Frage ist nun, wie angesichts elementarer Interessenkonflikte zwischen den Menschen ein gemeinsames Überleben gesichert werden kann. Für das Denken der antiken Autoren ist der Mensch ein zur Tugend befähigtes Naturwesen; für Hobbes gleicht der Mensch einem Tier, wobei er den Menschen gerade nicht als ein von anderen Tieren wesentlich unterschiedenes Naturwesen begreift, wie dies bei Aristoteles der Fall ist: "[F]ür alle zahmen Tiere ist es am besten, wenn sie vom Menschen regiert werden. Denn so bleiben sie am Leben erhalten."¹⁶²

Nach Hobbes ist es der Gesellschaftsvertrag, durch den der Mensch gezähmt und vor den Folgen seiner naturgegebenen Bedürfnisse geschützt wird. Am Ende der

Entwicklung der europäischen Politischen Theorie steht, wie Arendt wiederholt bemerkt, die radikale Umkehrung der bisherigen Leitvorstellungen durch Marx: Herrschaft ist nicht mehr Ausdruck rationaler, harmonischer Verhältnisse, sie ist auch nicht mehr das Ergebnis eines rationalen Vertrags zwischen den Menschen, sondern das Produkt der Durchsetzung von bedürfnisgeleiteten Interessen. Hobbes und Aristoteles stimmen dabei trotz aller Unterschiede darin überein, dass sie die Naturanlagen des Menschen zum Fundament ihrer Konzeption machen. Bei Marx stellen sich die Dinge anders dar. Er bestimmt die Natur des Menschen nicht durch Machtgier, sondern durch eine durch ein ungerechtes Gesellschaftssystem verursachte Amoral. Mit anderen Worten, die Menschen bekämpfen einander wegen der Knappheit lebensnotwendiger Güter. Diese Knappheit ist nicht (nur) durch natürliche Bedingungen verursacht, sondern durch eine ungerechte Verteilung der Güter. Die herrschende Klasse produziert nicht, während die beherrschte Klasse produziert, aber keinen bzw. keinen gerechten Anteil am Produkt ihrer Arbeit erhält. Erst wenn beide Probleme – der Mangel an Gütern, die Ungerechtigkeit der Verteilung – gelöst wären, könnten die Menschen miteinander in Harmonie leben. Und erst unter diesen Bedingungen könnten sie ihre Natur, vor allem ihre Fähigkeiten zu forschen und kreativ tätig zu sein, voll entwickeln. Marx formuliert eine optimistische, in gewissem Sinne sentimentale Vorstellung von einer herrschaftsfreien Gesellschaft, einer Gesellschaft, in der die Herrschaft verschwindet und die Bedürfnisse der Menschen erfüllt sind.

Allen angeführten Formen der Politischen Philosophie widerspricht Arendts Begriff des Politischen. Ihr Haupteinwand ist, dass die traditionellen Positionen der Politischen Philosophie wegen ihrer Auffassungen von der Natur des Menschen nicht mehr in der Lage sind, das Spezifische des Politischen zu fassen. Das Politische ist an sich eine 'menschliche Angelegenheit', und zwar in dem Sinne, dass es sich mit Hilfe eines metaphysischen Begriffs der Natur des Menschen nicht bestimmen lässt. Arendt weist sowohl die traditionelle metaphysikgestützte Konzeption des Politischen als auch deren anthropologische Begründung zurück. Die dabei auftretende Frage, inwieweit Arendts Interpretation angemessen und überzeugend ist, soll hier im Einzelnen nicht behandelt werden. Dass es hier wesentliche historische und interpretatorische Probleme gibt, wird z.B. durch einen Blick auf die Grundzüge der

metaphysischen Tradition des politischen Denkens deutlich, wie sie von E. Vollrath in *Politik und Metaphysik*¹⁶³ herausgearbeitet wurden.

Für Arendt ist Platons Konzeption des idealen Staates nicht akzeptabel, da dessen Grundvorstellung von Herrschaft am Modell der Beziehung von Sklavenhalter und Sklaven gewonnen sei. Damit ist der Herrschaftsgedanke korrumpiert: "Wenn der Philosoph die Herrschaft über die Stadt erlangt, wird er nichts mehr gegenüber ihren Einwohnern tun, als er schon zu seinem Körper getan hat. Seine Tyrannei wird im Sinn sowohl der besten Regierung als auch der persönlichen Legitimität gerechtfertigt werden, d.h. durch seinen vorrangigen Gehorsam als sterblicher Mensch gegenüber den Befehlen seiner Seele als ein Philosoph."¹⁶⁴

Arendt erkennt in Platons Überlegungen kein Interesse für die menschlichen Angelegenheiten, sondern eher eine Flucht aus der menschlichen Welt. Auch K. R. Popper hat in *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde* in ähnlicher Weise über den Zusammenhang zwischen der Platonischen Politikkonzeption und den historischen politischen Verhältnissen geurteilt. Hier geht es vor allem darum, die Auffassung zu kritisieren, die Platons Politik als das utopische Programm eines fortschrittlichen Denkens begreift.¹⁶⁵ Arendt, geprägt durch den deutschen Existentialismus, sieht in der Fortschrittsidee ein letztes Überbleibsel des Historizismus, den auch Popper vehement ablehnt. Doch erkennt sie in der Flucht des Philosophen aus der Hinfälligkeit und Endlichkeit der menschlichen Welt den Versuch, das menschliche Schicksal zu überwinden. Die Philosophen geben der Philosophie den Vorzug gegenüber der Politik, weil die Philosophie es "den Sterblichen möglich mache, den unsterblichen Dingen nahezukommen und damit 'Unsterblichkeit in dem höchsten Maße, das die menschliche Natur zuläßt', zu erlangen oder in sich zu hegen"¹⁶⁶.

Dieses philosophische Vorurteil gegenüber dem Politischen und die Bevorzugung der Theorie gegenüber der Praxis, aber auch der Vorzug des Denkens gegenüber dem Handeln prägt die westliche Tradition des politischen Denkens in grundlegender Weise. Der Anfang der abendländischen politischen Philosophie wird durch die in Platons Höhlengleichnis dargestellte Situation bestimmt. Hier wird das Politische bzw. die menschliche Welt durch Dunkelheit, Verwirrung, Täuschung gekennzeich-

net. Platon verlangt, "daß der nach wahren Sein strebende Mensch, der Philosoph, sich von ihm [dem Politischen] abwenden und dieser Höhle entsteigen muß, um den klaren Himmel zu entdecken"¹⁶⁷. Am Anfang suchten die Philosophen zwar über die Politik und die menschlichen Angelegenheiten zu sprechen, doch am Ende entfernten sie sich von diesem Ziel. Denn wenn sie Philosophie treiben, "werden [sie] in gottähnliche Wesen verwandelt, in 'sterbliche Götter', wie Cicero sagt"¹⁶⁸. Die Philosophen suchten einen 'idealen' Staat zu errichten, um in Ruhe philosophieren zu können.

Auch die Konzeption von Hobbes beruht nach Arendt auf der traditionellen Vorstellung vom Menschen, der von Gott geschaffen wurde, und zwar als sein Ebenbild. Diese 'monotheistische Gottesvorstellung' lässt den Menschen auch Gottes Einsamkeit übernehmen: "Von dorthin kann es allerdings nur *den* Menschen geben, *die* Menschen werden zu einer mehr oder minder geglückten Wiederholung des Selben. Der im Ebenbild der Einsamkeit Gottes erschaffene Mensch liegt dem Hobbesschen 'state of nature as a war of all against all' zugrunde. Es ist der Krieg der Rebellion eines jeden gegen alle andern, die gehasst werden, weil sie sinnlos existieren – sinnlos für den im Ebenbilde der Einsamkeit Gottes erschaffenen Menschen."¹⁶⁹ Aus der Perspektive von Hobbes scheint die Bestimmung der Natur des Menschen auf einer einfachen empirischen Beobachtung zu beruhen: "So liegen [...] in der menschlichen Natur drei hauptsächlichliche Konfliktursachen: Erstens Konkurrenz, zweitens Misstrauen, drittens Ruhmsucht. [...] Daraus ergibt sich klar, daß die Menschen während der Zeit, in der sie ohne eine allgemeine, sie alle im Zaum haltende Macht leben, sich in einem Zustand befinden, der Krieg genannt wird, und zwar in einem Krieg eines jeden gegen jeden."¹⁷⁰

Es liegt auf der Hand, dass die Hobbesche Konzeption historisch gesehen den damaligen politischen Verhältnissen in Europa entsprach, während die Kritik Arendts von einem allgemeinen philosophischen Standpunkt aus formuliert wird. Dabei hebt Arendt hervor, dass Hobbes nicht nur die traditionelle Vorstellung von der Natur des Menschen vertritt, sondern auch eine neue Konzeption des Politischen mit seiner Vorstellung von Macht verbindet: "Die Größe der Hobbesschen Konzeption, die ohne Machiavelli nie möglich gewesen wäre, liegt darin, daß er erkannte, daß Macht

wesentlich politisch ist, d.h. daß der Macht des Menschen nicht die Natur, sondern die Menschen, also nicht die Materie, sondern die unvoraussagbare Spontaneität der Andern im Wege steht."¹⁷¹

Die von Hobbes gegebene Beschreibung der Machtgier des Menschen macht die Gefahr des Politischen deutlich, die darin besteht, "daß die Natur die Menschen [...] entzweien und zu gegenseitigem Angriff und gegenseitiger Vernichtung treiben sollte"¹⁷². Angesichts dieser Bedrohung läßt Hobbes die Menschen sich dem Souverän unterwerfen, "um den Gefahren der Politik zu wehren und so viel Frieden und Ruhe als menschenmöglich zu garantieren"¹⁷³. Diese Konzeption überzeugt Arendt nicht. Sie stellt ein konstruktives Problem in Hobbes' Denken fest, das in der Subjektivierung des Politischen besteht.¹⁷⁴ Arendts Kritik am Subjektivismus von Hobbes konzentriert sich darauf, dass dieser zwar mit seinem Machtbegriff zunächst die Pluralität der Menschen anerkennt, doch mit der Zuweisung der Macht an Einzelne und mit der Gleichsetzung von Macht und Gewalt das 'eigentliche Politische' wieder verliert. Die unmittelbare Folge ist das Unheil der modernen Politik: "Vernichtung nämlich ist die radikalste Form der Herrschaft sowohl wie des Besitzes. Dies hat kein philosophierender Machtanbeter nach Hobbes, der die Gleichheit der Menschen auf das Töten-Können gründete, je wieder mit der gleichen grandiosen Unbekümmertheit auszusprechen gewagt. Ein Gesellschaftssystem, das sich wesentlich auf den Besitz gründete, konnte zu gar nichts anderem vorschreiten als zu der schließlichen Vernichtung allen Besitzes; denn nur was ich vernichte, habe ich definitiv und für alle Zeiten wirklich besessen."¹⁷⁵

Arendt sucht den Grund für ein neues Gesellschaftssystem zu legen, das nicht auf Macht und Gewalt, auf der Fähigkeit zu töten, sondern auf Menschlichkeit, auf dem '*Leben-Können*' beruht. Für sie ist der Subjektivismus die Quelle des Irrtums beider Konzeptionen des Politischen, der antik-griechischen und derjenigen von Hobbes. Denn das Element der Menschlichkeit als Grundelement des Politischen kann für sie nicht in einem Modell hinreichend erfasst werden, dass das Politische ausgehend von isolierten Einzelnen denkt. Genau dies tun aber die klassischen Modelle des Politischen; sie nehmen den Einzelnen als Ausgangspunkt und begreifen das Feld des Politischen als den Bereich der Beziehungen zwischen isolierten Einzelnen. Aus

dieser Konstellation ergibt sich das Problem der Moderne, als deren melancholische Denkerin S. Benhabib Arendt verstanden hat, einer Moderne, die grundlegend durch das Problem des Subjektivismus geprägt ist.

Die Kritik Arendts an Marx ist hinreichend bekannt. Sie weist in erster Linie den Materialismus und Historizismus zurück. Der Materialismus macht "die Politik zur Überlebensnotwendigkeit"¹⁷⁶, der Historizismus macht die Freiheit und damit die Spontaneität des Handelns zunichte. Für Arendt hängen beide Auffassungen unmittelbar zusammen: "[Der verzweifelte] Versuch, 'Materialist' zu werden, ist in Wahrheit nur der sehr ehrenwerte Versuch, der Herrschaft der Logik (in ihrer höchsten, d.h. Hegelschen Gestaltung) zu entkommen. Die Flucht aus der Logik in die Geschichte."¹⁷⁷

Obwohl Arendt wie Marx gegen die 'Tyrannei' der Logik steht, wirft sie Marx vor, er übersehe wie Hegel die 'Wirklichkeit'. Mit 'Wirklichkeit' bezeichnet Arendt das Phänomen der Weltentfremdung in der Neuzeit, das von Marx als 'Selbstentfremdung' aufgefasst wurde.¹⁷⁸ In ihrer Perspektive ist das Konzept der Selbstentfremdung irreführend, weil primär nicht das Selbst, sondern die Welt fremd geworden ist. Die Marxsche Auffassung scheint ihr einen gravierenden Irrtum zu unterstützen, denn sie "machte ihn blind für die der modernen Welt innewohnenden echten und sehr komplizierten Probleme"¹⁷⁹. Diese Probleme bestehen für Arendt im wesentlichen in der Gefährdung durch den Nihilismus, der im Materialismus wurzelt. Im folgenden Zitat wird dies sehr deutlich formuliert: "Daß der naturwissenschaftliche Materialismus, der den Ursprung des Menschen aus dem Nichts, nämlich der für den Geist nichtigen Materie, 'beweist', nur im Nihilismus, nur in einer Ideologie enden kann, welche die Vernichtung des Menschen voraussieht, hätte jeder wissen können, der sich an die europäische Philosophie hielt, die seit den Griechen die Ursprungsbestimmung mit der Wesensbestimmung identifizierte, hätte jeder vorausahnen können, der statt mit den langweiligen Reden zeitgenössischer Positivisten, Wissenschaftler und Politiker sich mit den Dichtern der Zeit beschäftigte."¹⁸⁰ In dieser Äußerung lässt sich möglicherweise eine Kritik an Heidegger erkennen, der sich nach Arendts Auffassung auf die Bewegung des Nihilismus eingelassen habe und sich von der nihilistischen Ideologie einfangen ließ.¹⁸¹ Klar ist, dass Arendt hier mit

philosophischen Argumenten zu erläutern sucht, aus welchen Gründen sie den Materialismus für ein Unheil hält.

Die Konsequenz dieser Sichtweise ist die Feststellung, dass Marx das Problem der Moderne nicht nur übersehen hat, sondern es mit seinen Bemühungen auch verschärfte. Denn Marx hat mit seinem Begriff des Menschen als des arbeitenden Wesens eine Weltentfremdung des Menschen beschworen, in der dieser allein auf sich selbst verwiesen ist. Als arbeitendes Wesen verändert der Mensch die Welt durch die Bearbeitung der natürlichen Stoffe. Diese Bestimmung des Menschen verbleibt auf der Ebene der materiellen Prozesse. Mit seiner Konzeption des Menschen als eines Teils der Natur bestimmt Marx den Menschen als eine Kraft in der Natur. Es ist allerdings eine Naturkraft, die ein Bewusstsein hat. Entscheidend für Arendt ist, dass nach Marx die Menschen nichts wissen "von der Solidarität des Menschengeschlechts"; es ist ihnen "nur jener Trieb zur Selbsterhaltung gemein [...], den der Mensch auch mit dem tierischen Leben teilt"¹⁸².

Die Moderne ist gekennzeichnet durch das Phänomen der Kapitalisierung des gesellschaftlichen Produktionsprozesses und durch die mit der wachsenden Industriearbeiterschaft entstandene neue Schicht des 'Mob', der "nicht nur der Abfall der Gesellschaft, sondern ihr Abfallprodukt ist, von ihr direkt erzeugt und daher nie ganz von ihr zu trennen"¹⁸³ ist. Ein weiterer wichtiger Faktor ist die Verwissenschaftlichung der Welt über die Entwicklung der Technik. Hinter allen diesen unterschiedlichen Phänomenen steht der Weltentfremdungsprozess, der wesentlich dadurch charakterisiert ist, dass sich immer mehr Menschen in das Privatleben zurückziehen, womit die Welt als Sphäre des öffentlichen Lebens dem Menschen selbst fremd wird.

Marx stellt mit dem Selbstentfremdungsbegriff die Beziehung des Menschen zu seinem Produkt ins Zentrum, während der Weltentfremdungsbegriff Arendts die Beziehung des Menschen zu seiner Welt bzw. zu den anderen Menschen thematisiert. Da die Welt nach Arendt von den Menschen um ihrer Gemeinsamkeit willen erschlossen ist, liegt es nahe, zuerst zu versuchen, die Menschen zu verstehen, wenn man ihre gemeinsame Welt verstehen will. Der Selbstentfremdungsbegriff ist

nicht hinreichend, um die Moderne zu verstehen, weil er von der weniger wesentlichen Beziehung zwischen den Menschen und ihren Produkten, statt von der Beziehung zwischen den Menschen selbst ausgeht. Nach Arendt hängt diese Eigentümlichkeit des Begriffs der Selbstentfremdung mit dem Subjektivismus zusammen, der im Denken der Moderne eine dominante Rolle spielt: "Was man gewöhnlich als den Subjektivismus der modernen Philosophie bezeichnet, kann man auch als die im Begriff vorweggenommene Artikulation der Weltentfremdung moderner Menschen sehen. Es hat Jahrhunderte gedauert, bis diese Weltentfremdung, die in dem Zweifel an der Realität der Außenwelt und dem daraus folgenden Außer-Kurs-Setzen des sogenannten gemeinen Menschenverstandes erst einmal sich nur in der gelehrten Welt fühlbar machte, ein politisch und historisch handgreifliches Phänomen in der gesamten Menschswelt wurde."¹⁸⁴

Mit Hilfe des Konzepts der Weltentfremdung wird der Subjektivismus in der Philosophie, der Totalitarismus in der Politik und der Szientismus in der modernen Welt auf den Begriff gebracht. Alle drei Momente sind durch den Verlust der Welt charakterisierbar. Der Verlust der Welt gleicht nach Arendt dem Nihilismus, insofern die Welt für den Menschen gleichgültig und wertlos geworden ist. Die Konsequenz dieser Entwicklung ist ein Zustand, in dem die Menschen keine Heimat mehr haben. Es gibt keinen Bereich mehr, in dem sie als Menschen leben können. Wenn die Begründung einer neuen Anthropologie die Aufgabe hat, den Nihilismus zu überwinden, dann muss vor allem wieder ein Zugang zur Welt im Sinne einer Sphäre der Gemeinschaftlichkeit, des Austauschs und der Öffentlichkeit gefunden werden. Dessen Möglichkeit wird in der Konzeption der Pluralität formuliert.

2.4 Das eigentlich Politische

Arendt schreibt das Hauptproblem der traditionellen politischen Theorien der Auffassung zu, dass "die Vielheit der Menschen in *ein* Menschenindividuum" zusammenschmelzen ist, "das man dann auch noch Menschheit nennt"¹⁸⁵. Nach Arendt setzt die Redeweise von *dem* Menschen voraus, dass alle Menschen organisch, psychisch, intellektuell, kurz strukturell dasselbe sind. Mit dieser Voraussetzung

ließe sich die Tatsache, dass viele Menschen gleichzeitig die Erde bewohnen, einfach auf die Analyse *des* Menschen reduzieren (wie in der Geometrie die empirischen Dreiecke auf die Idee *des* Dreieckes), weil dieses 'exemplarische Lebewesen', genannt 'der Mensch', die 'Natur' des Menschseins enthielte. Einer derart abstrakten Vorstellung vom Menschen, die den Menschen als eine Idee versteht, tritt Arendt prinzipiell entgegen. Ihrer Meinung nach liegt dieser Konzeption die traditionelle philosophische Substanzlehre zugrunde. Die Suche nach einer neuen Konzeption des Politischen kann insofern als Durchführung einer "Emanzipation des Politischen von der Philosophie"¹⁸⁶ begriffen werden.

Der erste Schritt zur Begründung einer Konzeption des eigentlichen Politischen wird durch eine Begriffsbildung getan, die der Tatsache Rechnung trägt, dass viele Menschen gleichzeitig die Erde bewohnen. Damit sucht Arendt der Gleichheit und der Verschiedenheit der Menschen gleichermaßen gerecht werden. Mit Gleichheit wird die Gleichartigkeit der Menschen in dem Sinne verstanden, dass sie für die Einheit einer menschlichen Welt strukturell unentbehrlich ist: "Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt."¹⁸⁷ Doch bedeutet Gleichheit nicht nur die menschliche Gleichartigkeit, sie ist auch komplementär zur Verschiedenheit der Menschen. Als Verschiedenheit bezeichnet Arendt "das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird"¹⁸⁸. Wenn die Menschen nicht gleich wären, könnten sie nicht verschieden sein, und umgekehrt: wenn die Menschen nicht verschieden wären, könnten sie auch nicht gleich sein. Die Idee einer einheitlich fixierbaren Natur des Menschen wird von Arendt also als problematisch angesehen, weil sie die Verschiedenheit und Gleichheit der Menschen, die für Arendts Auffassung des Menschseins fundamental sind, nicht beachtet.

Erst mit der phänomenologischen Konzeption von 'Pluralität' findet Arendt eine Möglichkeit, eine philosophische Grundlage für ihre Theorie des eigentlichen Politischen zu formulieren. Diese Konzeption fasst die Welt grundsätzlich als Phänomen auf, wobei die Menschen und die Lebewesen als Erscheinung und zugleich als Erscheinungen auffassende Wesen vorgestellt werden. Mit dieser phänomenologischen Konzeption sucht Arendt die in der politisch-philosophischen Tradition tief verwur-

zelte Konzeption der Natur des Menschen, die in einer Substanzlehre fundiert ist, zu destruieren. Die Konzeption der Menschennatur ist dadurch gekennzeichnet, dass das, was einen Menschen als Menschen auszeichnet, oder besser gesagt, dass das, was jeder Mensch besitzt, als die Essenz, als das Wesen oder als die Natur des Menschen verstanden wird. Die Begriffe des Wesens oder der Natur entsprechen dem der Substanz, wobei die Substanz als eins und als unvergänglich gedacht wurde. Im Gegensatz dazu galt die Erscheinung als vielfältig und vergänglich. So wurde das Wesen oder die Natur als hinter der Erscheinung verborgene Eigenschaft des Menschen gedacht, während die in Erscheinung tretende Vielfalt und Verschiedenheit der Menschen nicht mehr in die Begriffsbildung einbezogen wurden.

Die Konzeption der Pluralität versucht demgegenüber, die Erscheinungshaftigkeit der Welt als das fundamentale Prinzip anzuerkennen, womit die Vielfalt und die Verschiedenheit der Menschen die ihnen gebührende Aufmerksamkeit finden können. Was die Menschen als Menschen auszeichnet, wird dann zu einer die Erscheinungen betreffende Frage. Hierauf bezieht sich die These, dass 'das Sein' und 'das Erscheinen' zusammenfallen. Mit dieser These stützt sich Arendt auf die Tatsache, dass der Mensch mit seinen Taten und Worten fortwährend Ereignisse auslöst, die andere als Erscheinungen wahrnehmen und beurteilen. Anders ausgedrückt, wenn das Sein des Menschen stets auf das 'Werden' des Menschen verweist, dann hängt das Sein des Menschen von seinen Handlungen ab. Aus den Handlungen gehen die Gemeinsamkeit und die Individualität der Menschen hervor.

Das den Menschen Gemeinsame betrifft nach Arendt nicht die allgemeinen Eigenschaften des Menschen, sondern das, was die Menschen gemeinsam haben wollen. Ähnlich verhält es sich mit der Individualität, bei der es sich nicht um eine spezifische Eigenschaft des Menschen handelt, sondern um Aspekte, die der einzelne Mensch als seine spezifischen Eigenschaften zeigen will. Um wirklich etwas gemeinsam haben zu können, müssen die Menschen zusammenkommen und miteinander kommunizierend handeln. In der Kommunikation zeigt sich die Verschiedenheit der Menschen als ihre Individualität. Zugleich wird aber auch die Gleichheit sichtbar, und zwar aufgrund der Tatsache, dass die Menschen sich kommunizierend verständigen. Gleichheit und Verschiedenheit gründen weder in der Biologie des Menschen – die

nur deskriptive Bestimmungen zur Verfügung stellt – noch im reinen Bewusstsein, weil dieses nur zum Solipsismus führt. Sie gründen vielmehr in der Möglichkeit, dass sich jeder Mensch durch Handeln und Sprechen darüber äußern kann, wer er ist, welche Meinung er hat und was er will. Mit dem Begriff der Gleichheit thematisiert Arendt die Tatsache, dass alle Menschen fähig sind, sich durch Handeln und Sprechen, durch verschiedene 'Logoi' einen 'Zugang zur Welt' zu schaffen, einer Welt, die sie als 'menschliche Welt' bestimmt. Verschiedenheit wiederum bedeutet die Tatsache, dass jeder durch sein Handeln und Sprechen eine eigene Vorstellung, seine eigene *doxa* von der Welt hat, in der er sich als einzigartig von allen anderen Menschen unterscheidet.¹⁸⁹

Bei diesem Begriff der Welt handelt es sich nicht um einen Begriff, der einfach die Summe der natürlichen Dinge oder Tatsachen bedeutet. Arendt bezeichnet mit ihm einen Raum, der erst entsteht, wenn Menschen zusammenkommen und miteinander kommunizierend handeln. Diese Welt ist eindeutig eine Welt des Menschlichen, denn nicht nur ihre Entstehung ist von Menschen und ihrem Handeln abhängig, sondern auch ihr Fortbestand. Diese Welt ist ein Raum des 'Öffentlichen', der nur durch die menschlichen Tätigkeiten bzw. durch das Handeln und Sprechen konstruiert wird. Er unterscheidet sich in seiner Seinsart grundlegend von der "von Menschen geschaffenen Dingwelt"¹⁹⁰. Das Sein der letzteren ist durch Dauerhaftigkeit bestimmt, während das Sein der ersteren eher durch die Antwort auf die Frage gekennzeichnet ist, ob die Menschen eine gemeinsame Welt haben wollen und wie die Menschen die gemeinsame Welt handelnd und kommunizierend gestalten.

"Die Welt liegt zwischen den Menschen"¹⁹¹, und zwischen Menschen kann es alle möglichen Beziehungen geben: Liebe¹⁹², Freundschaft, Hass, Neid, Konflikt usw.. Manche Beziehungen verbinden die Menschen, andere trennen die Menschen. Da die Welt zwischen den Menschen entsteht, zerfällt sie, wenn die Menschen sich trennen. Mit anderen Worten, die Beziehungen zwischen Menschen sind hinsichtlich der Welt konstruktiv oder destruktiv. Eine Eigenart dieses Weltbegriffs besteht darin, dass er nur die konstruktiven Momente, die eine Welt entstehen lassen, berücksichtigt. Alle destruktiven Momente, die die Menschen trennen und damit die Welt

zerfallen lassen, z.B. Hass, Neid, Konflikt, Krieg und Rache, werden nicht in den Weltbegriff einbezogen.

Als Konsequenz ergibt sich, dass Arendt die Konzeption des eigentlichen Politischen "auf der Tatsache der Pluralität der Menschen"¹⁹³ begründet und weiterhin feststellt, dass im Mittelpunkt der Politik 'die Sorge um die Welt' steht. Politik ist nach Arendt das Verwalten des Zusammen- und Miteinanderseins der Menschen und das Sich-Organisieren der Menschen nach Maßgabe bestimmter wesentlicher Gemeinsamkeiten. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass die Menschen verschieden sind – verschieden in Erscheinung, Stimme, Charakter, Begabung, Erziehung, Lebensweise, kurz, in allen Aspekten, die die menschlichen Existenz betreffen. Dieser Umstand ist durch die Individualität jedes einzelnen Menschen bedingt. Nach Arendt sind ferner die gemeinsamen Interessen der Menschen das ausschlaggebende Moment, das die Menschen zur Vergemeinschaftung veranlasst. Dort, wo sich Menschen entscheiden, miteinander eine Gemeinschaft zu bilden, entsteht eine Welt des Menschlichen. Mit dem Ausdruck 'Welt des Menschlichen' will Arendt im Sinne der Existenzphilosophie sagen, dass sich dem Menschen erst in einem gemeinschaftlichen Leben sein Wesen erschließt. Menschsein ist immer auf das gemeinschaftliche Leben und nicht auf das isolierte Individuum bezogen. Ein Mensch wird nur von seinesgleichen als Mensch anerkannt (vor Gott ist er das erschaffene Geschöpf). Das Wesen des Menschen ist im Aufeinanderbezogensein der Menschen begründet.

In Arendts Theorie des eigentlichen Politischen sind die drei Begriffe Politik, Welt und Pluralität konstitutiv aufeinander bezogen. Pluralität ist einerseits das fundamentale Phänomen der Welt, andererseits die Bedingung der Politik; die Politik wird wiederum als eine menschliche Angelegenheit verstanden, in deren Mittelpunkt die Sorge um die Welt steht. Arendt überträgt dabei oft die Bedeutung eines Begriffs auf einen anderen. Dies ist etwa dort der Fall, wo sie schreibt, dass die Politik ebenso wie die Welt zwischen den Menschen entsteht. Die Konstitution der Welt und des Politischen wird also in derselben Begrifflichkeit bestimmt.

Die Pluralität und die fundamentale Verschiedenheit der Menschen führen unvermeidlich zu Konflikten sowohl zwischen einzelnen Menschen als auch zwischen verschiedenen Menschengruppen. Wenn Konflikte nicht friedlich gelöst werden können, dient den Streitenden Gewalt als Mittel zur Durchsetzung ihrer Interessen. Arendt hält die Verschiedenheit der Menschen für natürlich, auch wenn sie eine hierarchische Differenzierung der Gemeinschaft ermöglicht und darüber hinaus unter bestimmten Umständen zur Diskriminierung¹⁹⁴ einer Menschengruppe führt. Den Einsatz von Gewalt hält Arendt aber für grundsätzlich problematisch. Eine Verschiedenheit, die grundsätzlich bestimmte Konflikte oder die Möglichkeit von Diskriminierung einschließt, gehört zum Phänomen der Pluralität; der Einsatz von Gewalt ist jedoch destruktiv und zerstört die gemeinsame Welt.

Im Unterschied zu anderen Denkern, die ebenfalls Gewalt prinzipiell ablehnen, versucht Arendt, ihre Auffassung nicht auf moralische Argumente zu gründen. Sie argumentiert vielmehr auf der Ebene der Weltstruktur. Gewalt ist schlecht für das Politische, weil sie Bestandteile der gemeinsamen Menschenwelt zerstört. Arendt spricht dabei ausdrücklich nicht vom Wert der Welt, sondern von der Struktur der Welt, die durch die Vernichtung von Menschen an Pluralität einbüßt. So wirft sie z.B. dem Totalitarismus vor, dass dieser den öffentlichen Raum zwischen den Menschen dadurch zerstöre, dass die Terror und allgegenwärtiger Kontrolle ausgesetzten Menschen langsam vereinsamen und nicht mehr die Möglichkeit besitzen, miteinander eine gemeinsame Welt zu bilden.¹⁹⁵ Darin liegt das radikal Böse des Totalitarismus. Auf ihre Erfahrung der totalen Herrschaft zurückblickend heißt es bei Arendt: "Wird ein Volk oder ein Staat oder auch nur eine bestimmte Menschengruppe, die [...] auch immer eine nur von ihr realisierbare Weltansicht präsentiert, vernichtet, so kommen dabei nicht nur ein Volk oder ein Staat oder gar so und so viele Menschen um, sondern es wird ein Teil der gemeinsamen Welt vernichtet – [eine Seite der Welt] von der sie sich vorher gezeigt hat, nun aber nie wieder wird zeigen können."¹⁹⁶

Nach Arendt verkörpert die Pluralität in der Kultur eines Volkes das Prinzip der Welt. Die Kultur als ein Weltphänomen bedarf einer Öffentlichkeit, weil ihre Schönheit und ihr Wert von den Menschen anerkannt werden sollen. Arendt glaubt, dass Kultur und

Politik aufeinander angewiesen sind, insofern beide Phänomene der öffentlichen Welt sind: "Kultur [...] ist auf Politik nicht weniger angewiesen als Politik auf Kultur, Schönheit braucht die Öffentlichkeit eines politischen, von handelnden Menschen gesicherten Raumes, weil das Öffentliche der Erscheinungsort par excellence ist."¹⁹⁷ Doch Arendts Argument gegen Gewalt beschränkt sich nicht nur auf eine Perspektive des Schutzes der Kulturen, in der die Vernichtung eines Volkes und seiner Kultur ein schweres Verbrechen darstellt. Aus der phänomenologisch-philosophischen Perspektive betrachtet ist Öffentlichkeit dadurch gekennzeichnet, dass sie die Objektivität und die Wirklichkeit der Dinge erst zur Geltung bringt. Beide Begriffe werden hier von Arendt phänomenologisch aufgefasst: Solange ein Ding als eine Erscheinung gegeben ist, wird seine Objektivität und Wirklichkeit durch die Pluralität der Perspektiven bestimmt. Die Welt kann weder durch nur eine einzige Perspektive betrachtet, noch durch ein einziges Meinungssystem in ihrer Vielfalt begriffen werden. Dies wäre nur möglich in der Welt des Totalitarismus, die schon nicht mehr als Menschenwelt gelten kann. Wenn eine neue Perspektive auftritt, wird die Welt in ihrer Erscheinungshaftigkeit bereichert. In diesem Zusammenhang ist eine bestimmte Kultur nichts anderes als eine Perspektive, in der die Wirklichkeit der Welt zum Vorschein kommt und sich im öffentlichen Raum darstellt.

Nach Arendt kann "niemand all das, was objektiv ist, von sich her und [...] adäquat in seiner vollen Wirklichkeit erfassen [...], weil es sich ihm immer nur in einer Perspektive zeigt und offenbart, die seinem Standort in der Welt gemäß und inhärent ist. Will er die Welt, so wie sie 'wirklich' ist, sehen und erfahren, so kann er es nur, indem er sie als etwas versteht, was Vielen gemeinsam ist, zwischen ihnen liegt, sie trennt und verbindet, sich jedem anders zeigt und daher nur in dem Maß verständlich wird, als Viele miteinander *über* sie reden und ihre Meinungen, ihre Perspektiven miteinander und gegeneinander austauschen. Erst in der Freiheit des Miteinander-Redens entsteht überhaupt die Welt als das, worüber gesprochen wird, in ihrer von allen Seiten her sichtbaren Objektivität."¹⁹⁸

Gewalt, Kriege, Terror des Totalitarismus etc. werden in Arendts Terminologie als apolitisch oder prä-politisch¹⁹⁹ charakterisiert. Diese Charakterisierung bezieht sich darauf, dass es sich hier um Grenzphänomene handelt, die die Möglichkeiten des

Menschen zerstören, die Welt in ihren vielfältigen Aspekten zu erfassen. Arendts Darstellung ist prägnant und klar: "Erst in solcher Allseitigkeit kann ein und die gleiche Sache in ihrer vollen Wirklichkeit in Erscheinung treten, wobei man sich vergegenwärtigen muß, daß jede Sache so viele Seiten hat und in so vielen Perspektiven erscheinen kann, als Menschen an ihr beteiligt sind."²⁰⁰ Angesichts dieser Sichtweise ist es kein Wunder, dass Arendt im Kontext des eigentlichen Politischen an der "Überzeugung von der wesentlichen Gewaltlosigkeit der Politik"²⁰¹ festhält. Die Gewaltlosigkeit der Politik gewährleistet die Gewaltlosigkeit der Welt. Arendt sieht nur eine Form der Gewaltanwendung als zulässig an, nämlich wenn es um die Freiheit des Menschen geht, wenn sich etwa das Volk gegen totale Herrschaft auflehnt, um die Entstehung einer neuen politischen Ordnung durchzusetzen. Darum ist es auch verständlich, dass die traditionelle Politik von Arendt kritisiert wird, weil sie stets versucht, Krieg, Gewalt und Rache unter bestimmten Bedingungen zu rechtfertigen.

Menschliches Handeln und Kommunizieren bilden den Kern des Zusammenlebens. Wichtige Elemente des Kommunikationsbegriffs übernimmt Arendt von Jaspers. In ihrer Reflexion über Jaspers' Philosophie in *Was ist Existenzphilosophie?* hebt sie dessen Begriff der Kommunikation hervor: "In dem Begriff der Kommunikation steckt im Grunde ein nicht voll entwickelter aber im Ansatz neuer Begriff der Menschheit als der Bedingung für die Existenz des Menschen."²⁰² Für Jaspers gilt die Kommunikation noch als die ausgezeichnete Form philosophischer Mitteilung, die ein Zusammen-Philosophieren ermöglicht, bei dem es hauptsächlich um 'Erhellung der Existenz' geht. Dieser Begriff gilt für Arendt nur insofern als nicht voll entwickelt, weil er in einer existenzphilosophischen Perspektive gebildet ist und daher keine Grundlage für die Weltlichkeit der menschlichen Existenz beinhaltet.

Für Arendt wie für Jaspers betrifft die durch Handeln und Sprechen realisierte Kommunikation unmittelbar die menschliche Existenz. Im Unterschied zu Jaspers stellt jedoch Arendt die Existenzfrage nicht mit der speziellen Kommunikationsform des Philosophierens in einen unmittelbaren Zusammenhang, sondern verbindet den Kommunikationsbegriff mit ihrem Handlungsbegriff und dem phänomenologischen Erscheinungsbegriff. Handeln und Sprechen, insofern sie auf ein Bedürfnis der

Selbstdarstellung zurückgehen, zeichnen sich durch Performativität aus. Die Performativität der Selbstdarstellung ist im politischen Raum insbesondere am Phänomen des Ruhmes greifbar. Politischer Erfolg kann als Befriedigung des Bedürfnisses nach Ruhm bestimmt werden. Der Auftritt des Akteurs auf der politischen Bühne ist in exemplarischer Weise ein öffentliches Ereignis. Erfolg und Misserfolg, Ruhm und Missachtung sind Effekte des Inerscheintretens in der Öffentlichkeit. Im Grunde hängen Ruhm und Erfolg von der öffentlichen Meinung und nicht so sehr vom persönlichen Ehrgeiz ab. Taten gehen als Ereignisse nur dann in die Geschichte ein, wenn ihnen die Menschen einen entsprechenden Platz in der Öffentlichkeit einräumen. In diesem Sinne begreift Arendt das Handeln als eine reine Tätigkeit, die keine externe Funktion erfüllt, sondern die menschliche Existenz konstituiert. Der Begriff des Performativen bestimmt das Handeln als Grund und Vollzug der Existenz. E. B. Gorham bemerkt in diesem Zusammenhang: "Free actions transcend both motives and goals, and thus are independent of the will or the notion of choice."²⁰³ Für Arendt steht also nicht primär der Wille eines Subjekts, Macht und Herrschaft über andere zu gewinnen, im Zentrum. Sie hebt vielmehr die Bedeutsamkeit des Impulses hervor, in die Menschenwelt zu gehen und dadurch sich selbst als Mensch darzustellen. Der performative Akt wird in der philosophischen Tradition meist als eine Form des strategischen Handelns vorgestellt. Dabei wird jedoch das 'weltliche' Moment des Handelns, das den Sinn des Handelns entfaltet, nicht angemessen berücksichtigt.

Der Begriff des Handelns bei Arendt ist vor allem dadurch ausgezeichnet, dass er den Bedingungen der Pluralität entspricht. Da die Politik auf der Pluralität beruht, ist das Handeln "die politische Tätigkeit par excellence"²⁰⁴. Das Sprechen wie das Handeln werden als reine politische Tätigkeiten gesehen, denn "der Mensch, sofern er ein politisches Wesen ist, existiert in dem Miteinandersprechen"²⁰⁵. Dies wird auch dadurch deutlich, dass sich Arendt auf die berühmte Aristotelische Bestimmung des Menschen bezieht, die besagt, "dass [...] der Mensch $\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\eta\upsilon\mu\acute{\alpha}\nu\omicron\varsigma$ ist, ein Lebewesen im Besitz des Logos"²⁰⁶. Nach der Interpretation Arendts ist dies keine geniale Einsicht des Aristoteles, sondern nur die artikulierte und begrifflich geklärte Wiedergabe der geläufigen Meinung der Polis über das Wesen des Menschen, sofern er ein Polisbewohner ist und am ' $\acute{\alpha}\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\delta\iota\epsilon\epsilon\omicron\upsilon\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ ' teilnimmt. Im antiken Athen

hatte jeder Bürger Zugang zum öffentlichen Raum als politischem Bereich, in dem er seine Meinung, *doxa*, äußern konnte; dadurch unterschied sich das öffentliche Leben vom privaten Leben. "Das war für die Griechen das eine große Privileg"²⁰⁷, denn "Sklaven und Barbaren [waren] ohne Logos, was natürlich nicht heißt, daß sie nicht sprechen konnten, wohl aber, daß ihr Leben außerhalb des Logos verlief, daß das Sprechen als solches für sie ohne Bedeutung war"²⁰⁸. Da die Polis die erste Gemeinschaft in der menschlichen Geschichte ist, für die der öffentliche Raum in dieser Weise als politisch fundamental gilt, und da ihre Bürger das Politische mit dem Wesen des Menschen verknüpfen, wobei Handeln und Sprechen eine ausgezeichnete Bedeutung besitzen, hat Arendt die Polis zum Paradigma ihrer Konzeption des eigentlichen Politischen erhoben.

Handeln und Sprechen bedürfen der Anwesenheit mehrerer, mindestens zweier Menschen bzw. einer zumindest rudimentären Öffentlichkeit. Doch die Öffentlichkeit ist kein Raum im wörtlichen Sinne, der einfach vorhanden ist. Erst durch das kommunizierende Handeln kann das Öffentliche bzw. die Welt entstehen. Insofern kann Arendt auch erklären, dass die Sorge um die Welt im Mittelpunkt der Politik steht: "So steht das Handeln nicht nur im engsten Verhältnis zu dem öffentlichen Teil der Welt, den wir gemeinsam bewohnen, sondern ist diejenige Tätigkeit, die einen öffentlichen Raum in der Welt überhaupt erst hervorbringt."²⁰⁹ Handeln wird als partizipatorische politische Tätigkeit verstanden. Dementsprechend erläutert Arendt in ihrer Konzeption des Politischen wichtige Begriffe wie Macht, Freiheit und Vernunft anhand des partizipatorischen Charakters des Handelns.

Arendt versteht die Macht primär als ein politisches Phänomen, das wie das Politische zwischen Menschen angesiedelt ist. Mit dieser Konzeption tritt sie jener entgegen, die behauptet, dass "Macht und Gewalt dasselbe sind, beziehungsweise dass Gewalt nichts weiter ist als die eklatanteste Manifestation von Macht"²¹⁰. Die enge Verbindung von Macht und Gewalt entstammt wiederum der Hobbesschen Theorie über die Entstehung des Politischen. Bei Hobbes entstehen die politischen Institutionen in dem Augenblick, in dem die Menschen den Naturzustand verlassen, in welchem jeder seine naturwüchsigen Interessen gegen andere mit Gewalt durchzusetzen versucht. Die Menschen vereinbaren, dass das Recht, Gewalt anzuwen-

den, nur einem einzigen Souverän überlassen werden soll, um unter dessen Macht ein friedliches Zusammenleben zu gewährleisten. Dadurch wird die Gewaltanwendung als gerechte Herrschaft positiv gewertet und als Manifestation von Macht legitimiert. Arendt gründet ihren Machtbegriff im Unterschied zu Hobbes auf die zwischenmenschlichen Beziehungen in ihrer ganzen Vielgestaltigkeit. Macht kommt durch die Übereinstimmung der Menschen zustande, die durch friedliches Handeln und Sprechen in Form öffentlicher Meinungsäußerung entsteht, nicht durch kriegerische Auseinandersetzung und Gewalt. Erst auf der Basis der Macht können politische Institutionen entstehen; doch weil die Macht wie der öffentliche Raum, die Welt und das Politische selbst ein Phänomen ist, das von der Pluralität abhängt, verfallen alle diese Instanzen, wenn die Menschen sie nicht mehr unterstützen bzw. wenn Pluralität im Sinne Arendts nicht mehr gegeben ist.²¹¹

Nach Arendt kann niemand die Macht besitzen. Die Menschen sind frei und können entscheiden, ob und wie sie den Bereich der Öffentlichkeit betreten und damit in Machtverhältnisse zueinander einwilligen. Arendts Freiheitsbegriff weist die moderne Vorstellung zurück, in der Freiheit entweder als "ein unlösbares Problem der Subjektivität, nämlich eines Willens, der zwischen absoluter Bedingtheit und absoluter Unbedingtheit hin und her schwankt [...] oder als die berühmte Freiheit der Notwendigkeit, bei der das Resultat der Notwendigkeit Freiheit ist", verstanden wird. Für Arendt ist Freiheit hingegen die "objektiv feststellbare Art und Weise menschlicher Existenz"²¹², die der Bedingung der menschlichen Pluralität entspricht. Dabei ist die Freiheit des Handelns absolut primär durch das Handeln jedes anderen Menschen gebunden und eingeschränkt. Niemals kann man wissen, "wie jemand handeln wird"²¹³. Aus diesen Überlegungen ergibt sich die Vorstellung einer Kontingenz der Ereignisse, die durch das Handeln bedingt ist. Die Freiheit des Handelns lässt sich gerade durch den Hinweis auf die Unvorhersehbarkeit der Folgen des Handelns plausibel machen.

Der Mensch ist nach Arendt frei. Aber er ist kein Souverän, der über unbedingte Autonomie verfügt. Der Freiheitsbegriff Arendts besagt nicht, dass alles möglich ist, sondern dass man frei ist zu handeln, dass man freie Entscheidungen treffen kann. Dies ist der 'positive Aspekte der Freiheit'²¹⁴, der die politische Freiheit begründet.

Arendt zitiert Montesquieu, demzufolge die politische Freiheit "in der Sicherheit, oder wenigstens in dem Glauben, den man an seine Sicherheit hat"²¹⁵, besteht. Um diese Sicherheit zu gewinnen, müssen die Menschen gemeinsam und koordiniert handeln. Nur so kann eine Welt entstehen, in der die Menschen in Sicherheit leben. Arendt erklärt, dass die politische Freiheit die Bedingung gemeinsamen Lebens ist, da die Menschen ohne Sicherheit nicht frei handeln können. Sicherheit ist eine Freiheit von durch Gewalt und Armut hervorgebrachten Zwängen. In diesem Zusammenhang erläutert Arendt den Sinn des Politischen: "Der Sinn des Politischen [...], aber nicht sein Zweck, ist, daß Menschen in Freiheit, jenseits von Gewalt, Zwang und Herrschaft, miteinander verkehren, Gleiche mit Gleichen."²¹⁶

Nach Arendt kann diese Sicherheit nicht durch die Etablierung einer Staatsverfassung ein für allemal garantiert werden; sie muss vielmehr durch das Handeln fortlaufend bestätigt werden. Insofern in der Geschichte immer wieder gute Verfassungen entstanden, aber auch wieder zerstört wurden, leuchtet dies ein, doch bleibt es bei einer Kontingenz, der auch alles Handeln unterliegt, das daher auch die Realisierung seiner guten, Sicherheit intendierenden Absichten nicht garantieren kann. Phänomenologisch gesehen ist überdies nach Arendt das Handeln ein Zur-Erscheinung-kommen, und zwar in doppelter Bedeutung. Einerseits bedeutet es, dass die Folge oder das Resultat des Handelns Erscheinung ist. Andererseits ist nicht nur das Resultat der Handlung Erscheinung, sondern der handelnde Mensch selbst wird im Vollzug der Handlung zur Erscheinung für die ihn beobachtenden und beurteilenden Mitmenschen: "Die Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns hängt aufs engste damit zusammen, daß alles Handeln und Sprechen unwillkürlich den Handelnden und Sprechenden mit ins Spiel bringt, ohne daß doch derjenige, der sich so exponiert, je wissen oder berechnen kann, wen er eigentlich als sich selbst zur Schau stellt."²¹⁷ Das Handeln ist somit keine Sache der Autonomie, sondern ein Vorgang, in dem das Individuum von Faktoren abhängig ist, die sich seinem Wissen und seinem Einfluss entziehen.

An Anfang der abendländischen ethischen Tradition steht die Sokratische Überzeugung, dass das richtige Handeln, insbesondere das moralische Handeln, auf Wissen beruht. Daher wird die Erkenntnistheorie, deren Gegenstand die Bedingungen des

Wissens sind, zum Archimedischen Punkt der abendländischen Theoretischen und Praktischen Philosophie. Mit ihrer Analyse sucht Arendt zu zeigen, dass diese Auffassung verfehlt ist. Nur in abstrakten oder von der Kontingenz der Handlungswelt unberührten Zusammenhängen lassen sich durch die theoretische Vernunft Ansprüche einlösen, die mit dem Begriff des Wissens verbunden sind. Im Bereich menschlichen Handelns ist das Wissen der Akteure beschränkt. Arendt geht so weit zu erklären: "Wir sind alle darauf angewiesen zu sagen: Herr vergib ihnen, was sie tun, denn sie wissen nie genau, was sie tun."²¹⁸ Für Arendt ist das Handeln ein Wagnis, das "in die Zukunft [greift] und [...] sie offen [hält]"²¹⁹.

Die Möglichkeit des Irrtums und die Unvorhersehbarkeit von Handlungsfolgen bewirken häufig Angst vor der Zukunft und dem Handeln. Diese Angst bringt Arendt wie folgt zum Ausdruck: "Handeln heißt irren, in die Irre gehen."²²⁰ Doch auch der Verzicht auf das Handeln zugunsten des Denkens ist nach Arendt von der Angst vor dem Handeln bestimmt. Um nicht handelnd in die Irre zu gehen, sucht man alle Möglichkeiten zu bedenken, um jeden Irrtum zu vermeiden. Handlungen werden mit moralischen Argumenten gerechtfertigt, die den Handlungsmaximen der Handelnden entsprechen. Doch alle diese Bemühungen reichen nicht aus, um handelnd nicht in die Irre zu gehen, und dies schon allein deshalb nicht, weil das Handeln durch die Pluralität (im Arendtschen Sinne) bedingt ist und die Freiheit des Handelnden eine beschränkte Freiheit ist. Deshalb lässt sich auch das Handeln, das sich von seinem Wesen her stets auf andere bezieht, nie mit letzter Gewissheit kalkulieren.

Dieser Umstand wird oft nicht hinreichend berücksichtigt. Das führt insbesondere dann zu Schwierigkeiten, wenn man das Handeln mit Zweck-Mittel-Kategorien verbindet, um optimale Strategien zu entwickeln. Dabei lassen sich Zwecke und Mittel gegenseitig rechtfertigen: Ein guter Zweck rechtfertigt die Anwendung der gewählten Mittel; ein gutes Mittel wird ein gutes Resultat – gleichgültig welches – hervorbringen. Der ursprüngliche Sinn der Politik und des Handelns geht damit verloren. Eine andere Variante stellt die Auffassung dar, dass Handeln ohne Irrtum realisierbar sei, wenn nur die nötigen Anstrengungen unternommen werden. Diese werden insbesondere als rationale Analyse und Planung der Handlungsziele und Handlungsmittel spezifiziert. Dadurch wird die Praxis aber der theoretischen Kategorien der Wahrheit

untergeordnet und Notwendigkeit als Rechtfertigungspostulat eingeführt. Das Handeln wird abhängig von der rationalen Bestimmung seiner Gründe, Mittel und Ziele. Alternativ zum rationalen Handeln steht das Handeln aufgrund faktischen Zwangs. Damit ist das Zweck-Mittel-Modell des Handelns gegeben, in dem der genuine Begriff des Handelns durch den Begriff des Herstellens ersetzt wird. Die Kategorie der Notwendigkeit wird zum Grundstein der Theorie der Praxis und der politischen Theorie. Die Konsequenz dieses komplexen Vorgangs ist der Verlust des eigentlich Politischen.

Um die Angst vor dem Handeln zu mildern und der Flucht in das Nicht-Handeln vorzubauen, führt Arendt den Begriff des Verzeihens in die politische Theorie ein. Verzeihen gilt als die entscheidende Voraussetzung für einen neuen Anfang. Dies gilt gerade auch für einen neuen Anfang nach einem katastrophalen Ereignis, das zu einem Trauma führt. Das Verzeihen vermittelt die Hoffnung, dass es möglich sein wird, eine neue Welt aus Ruinen zu bauen. Es richtet sich nach der Sokratischen Handlungsmaxime, die besagt, man solle lieber leiden als anderen Leid zufügen. Immer wieder bestimmt Arendt das Handeln durch wertende Eigenschaften: Handeln ist menschlich, Handeln zeigt, wer ein Mensch ist, das Handeln betrifft die menschlichen Existenz, Handeln schafft die Welt, Handeln ist politisch, Handeln macht das Leben sinnvoll, Handeln ist lustvoll. O. Höffe spricht in diesem Zusammenhang kritisch von einer "Überbewertung des Politischen (und überhaupt des Sozialen und Kommunikativen)" in Arendts Konzeption.²²¹ Man ist versucht zu sagen, dass Arendt aus dem 'Sein' des Handelns ein 'Sollen' zum Handeln ableiten wollte. Neben dieser Vermengung des Deskriptiven und des Normativen gibt Arendt eine schlichte, pragmatische Begründung für den hohen Wert des Handelns: "Nicht jeder will oder muss sich um Politik kümmern. [...] Wer nicht an öffentlichen Angelegenheiten interessiert ist, der muss es sich eben gefallen lassen, dass sie ohne ihn entschieden werden."²²²

Die Unabsehbarkeit und die Kontingenz des Handelns hat nach Arendt wesentliche Konsequenzen. Der Mensch steht vor dem eigenen Handeln wie vor einem Abgrund. Er sucht nach Auswegen. Schon Platon hat hier unter politischen Vorzeichen auf ein Problem der Demokratie hingewiesen, nämlich auf den Umstand, dass Freiheit auch

die Freiheit zum Nicht-Handeln ist: In der Polis "besteht keinerlei Zwang, ein Amt zu übernehmen, und magst du noch so befähigt dazu sein. Auch brauchst du nicht zu gehorchen, wenn du nicht willst. Wenn Krieg geführt wird, zwingt dich keiner, mit in den Krieg zu ziehen; du hast nicht Frieden zu halten, wenn es die andern tun, sofern du nicht selbst etwa ein Bedürfnis nach Frieden hast [...]. Ist das nicht für den Augenblick eine göttliche und bezaubernde Lebensweise?" In der Polis nicht zu handeln, ist das eine, das andere und schlimmere ist, wenn sich die Menschen nicht um die Polis kümmern, und andere dies ausnützen: "Die Schneidigsten [...] besorgen das Reden und Handeln, die andern aber umlagern und umsummen die Rednerbühne und lassen niemanden zu Worte kommen, der eine andere Meinung hat."²²³ Gedankenlose lassen sich von Ehrgeizigen einfangen und führen. Zugleich haben diejenigen, die keine Stellung beziehen, auch ihren Anteil an der Macht verloren, einer Macht, die gegen die Machtausübung der Ehrgeizigen eingesetzt werden könnte. Die Folge ist die Verwandlung der Demokratie in Tyrannei. Unter den historischen Bedingungen, die Platon selbst vor Augen hatte, vollzog sich dieser Prozess als Verfall der demokratischen Strukturen in Athen. Auch in neuerer Zeit hat sich diese Konstellation kaum verändert. So geht die Entstehung des Nazi-Regimes zurück auf eine durch Zögern und Verzicht gekennzeichnete Haltung der Menschen gegenüber dem Politischen. Die Kritik, die Arendt an einer apolitischen Haltung übt, ist der Auffassung Platons nicht unähnlich: "Ohne Schwindelei können nur zwei Sorten von Menschen wirklich unpolitisch leben, die *'homines religiosi'*, die mit Gott Zwiesprache führen, und das *animal laborans*, das im Kreislauf des lebenden Arbeitens und arbeitenden Lebens ganz und gar befangen bleibt."²²⁴

Im Zentrum von Arendts Gesellschaftskritik steht die Formierung der Arbeitsgesellschaft und ihrer Begleiterscheinung, der Masse, der Gattung des *animal laborans*, die unfähig ist, politisch zu handeln. Die *homines religiosi* hat Arendt nicht zum Gegenstand ihrer Analyse gemacht, hingegen die Philosophen, die sich ebenfalls dem politischen Leben zu entziehen suchen, dies aber eigentlich nicht können. Dabei geht es Arendt nicht nur um die Verdrängung des Handelns durch ein philosophisches Denken, sondern auch um ein Begreifen des Philosophischen.

Kapitel 3: Die Welt, die Politik und die Philosophie

"Die Welt wird nicht von Ideen verändert, sondern von Ereignissen."²²⁵

Im Zentrum von Hannah Arendts Denken steht ganz allgemein die Sorge um die Welt. Arendt litt Zeit ihres Lebens unter Heimatlosigkeit; verallgemeinerter suchte sie die Heimatlosigkeit des modernen Menschen in einer philosophischen Analyse aufzuarbeiten und zu begreifen. Dabei geht es ihr vor allem um den Verlust der Sinnzusammenhänge unter einer totalitären Herrschaft. Dieser Verlust gibt sich wiederum in Formen der Weltlosigkeit zu erkennen. Arendts Analyse dient dabei nicht nur der Wiederherstellung von Sinnzusammenhängen, sondern auch der Wiedergewinnung einer menschlichen Welt.

Wie in Kapitel 2 gezeigt wurde, ist Arendts Analyse zwar in vieler Hinsicht von der Heideggerschen Phänomenologie abhängig, doch ihren Grundsätzen nach dieser diametral entgegengesetzt: "Da Menschen nicht von ungefähr in die Welt geworfen werden, sondern von Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, geht das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus, so daß sowohl die Enthüllung des Neuankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren."²²⁶

Hier drückt Arendt ihren Grunddissens gegenüber Heidegger aus: Der Mensch ist von Geburt an ein Fremdling in dieser Welt. Er vermag sich allerdings durch sein Handeln einen Zugang zu seiner Welt zu verschaffen, die auf diese Weise zur Heimat wird. Nach Heidegger wiederum ist der Mensch kategorisch dem Schicksal von Weltentfremdung und Heimatlosigkeit unterworfen: "Die Geworfenheit ist nicht nur

nicht eine 'fertige Tatsache', sondern auch nicht ein abgeschlossenes Faktum. Zu dessen Faktizität gehört, daß das Dasein, *solange* es ist, was es ist, im Wurf bleibt und in die Uneigentlichkeit des man hineingewirbelt wird."²²⁷ Der einzige Ausweg, den Heidegger aufweist, ist das 'Sein zu Tode'. Doch dieser Weg führt nach Arendt nur in die Selbstentfremdung der Menschen. Totalitarismus und Ökonomie, aber auch ein Denken wie dasjenige Heideggers haben ihrer Auffassung nach in die moderne Weltentfremdung geführt, womit das Philosophieren unter anderem zu einem politischen Problem geworden ist.

Damit geht es der Arendtschen Konzeption nach auch um die politische Bedeutung der Philosophie. Das ganze Denken Arendts besteht in dem Versuch, die politische Bedeutung der Philosophie herauszuarbeiten. So ist nach Arendt die Philosophie keineswegs nur theoretisch; sie ist auch weder objektiv noch neutral. Solange sie ein Denken ist, dem um die Welt geht, übt sie vielmehr einen direkten Einfluss auf die Haltung des Menschen zu seiner Welt aus. Heidegger kann in diesem Fall als Beispiel dienen. Dies hängt mittelbar mit dem Wesen seiner Philosophie zusammen, nämlich seiner Konzeption der Geschichtlichkeit.

Wie lässt sich Arendts These rechtfertigen? Nach Arendt ist die Philosophie Ausdruck der Denkerfahrung des Menschen, die unmittelbar aus der Tätigkeit des Denkens entsteht. Das Denken als Tätigkeit ist wiederum Gegenteil des Handelns. Während das Handeln die Welt konstituiert, d.h. allererst herstellt, ermöglicht es das Denken dem Menschen, sich aus der Welt zurückzuziehen: "Keiner wird bezweifeln, dass ich mich, wenn ich denke, aus der Welt zurückziehe, selbst wenn sich mein Denken mit Welt dingen befaßt. Die entscheidende Frage ist: Was verliere, was gewinne ich durch diesen Rückzug?"²²⁸ Beides führt in ein politisches Denken, denn die Sorge um die Welt steht im Zentrum der Politik.

Wenn sich die Welt im Handeln der Menschen konstituiert, liegt es nahe, dass das Wesen einer Politik, der es um die Welt geht, auf dem Handeln des Menschen beruht. Das heißt, auch Heimat ist ein Produkt des Handelns. Wenn das Denken wiederum wesensgemäß ein Sich-Zurückziehen aus der Welt ist, liegt auch darin eine fundamentale politische Bedeutung: "Weil Denken ein Sich-Zurückziehen

beinhaltet, kann es Instrument der Flucht werden"²²⁹, einer Flucht aus (schwierigen) politischen Situationen. Dies charakterisiert nach Arendt 'professionelle Denker': "mit Ausnahme vermutlich von Hobbes, hätten [sie] mit Platon übereingestimmt: Nimm diesen ganzen Bereich menschlicher Angelegenheiten nicht zu ernst!" Und "selbst Hobbes, dem das Politische sicherlich näher lag als jedem anderen Verfasser einer Politischen Philosophie [...], schrieb seinen Leviathan, um den Gefahren der Politik zu wehren und so viel Frieden und Ruhe als menschenmöglich zu garantieren."²³⁰ Das bedeutet auch, dass die Philosophen das eigentlich Politische nicht begriffen haben.

Philosophen haben stets versucht, "ein allen in der Polis geltenden Prinzipien übergeordnetes Prinzip" entdecken.²³¹ Prinzipien im herkömmlichen Sinne werden unter der Kategorie der Wahrheit erläutert – als ob es sich um ein objektives Wissen handelte. In der politischen Philosophie ist das (vermutlich) objektive Wissen keine neutrale Instanz: "Jede echte Politische Philosophie ist dadurch ausgezeichnet, daß sie Stellung und Haltung des Philosophen zur Politik nicht nur mitbeinhaltet, sondern ihnen entspringt."²³² In der Entwicklung ihres Denkens bleibt diese Auffassung von zentraler Bedeutung. Arendt entwickelt ihre Theorie des eigentlich Politischen in einer Kritik der Philosophie.

Im Folgenden soll Arendts Analyse der Spannung zwischen Politik und Philosophie dargestellt werden, und zwar in Bezug auf Sokrates und Platon, die für Arendt zwei gegensätzliche Verhaltensweisen gegenüber der Politik repräsentieren. Den Tod des Sokrates charakterisiert Arendt als ein politisches Ereignis, zugleich als den Höhepunkt des Konflikts zwischen Politik und Philosophie. Auch die Entstehung der Politischen Philosophie ist auf dieses Ereignis zurückführbar. Allerdings hat die Entstehung der Politischen Philosophie nach Arendt nicht nur die Politik deformiert, sondern auch die Philosophie. Politik und Philosophie in ihrem eigentlichen Sinne zu erklären, diesem Ziel dienen die Hauptwerke Arendts, nämlich *Vita activa* und *Vom Leben des Geistes*.

Abschließend soll der tiefere Grund dieser Spannung erneut unter politischen und philosophischen Gesichtspunkten analysiert werden. Diese Spannung ist auf den

Grundunterschied des Lebens- und Weltverständnisses von Polisbürger einerseits und Philosophen andererseits zurückführbar. Während die *vita activa* und die Erscheinungswelt den Philosophen als 'sinnlos' erscheinen, gilt den Polisbürgern ein vorgelebtes Denken und damit Philosophie allgemein als 'sinnlos', damit auch eine vorgelebte *vita contemplativa*. Deshalb versteht Arendt ihre Aufgabe auch darin, einen 'philosophischen' Sinn einer *vita activa* wiederherzustellen. Dabei ist nach Arendts Analyse die Vorstellung vom Denken als einer Lebensform selbst ein Missverständnis der Philosophie. Die Formen der *vita activa* und der *vita contemplativa* werden vergleichend erläutert; das Verhältnis Denken und Handeln dient hierbei als Schlüssel.

3.1 Handeln und Denken

Handeln und Denken sind Themen, mit denen sich Arendt während ihres gesamten akademischen Lebens beschäftigt hat. E. Young-Bruehl beschreibt die von ihr dabei verwendete philosophische Methode als eine Begriffsanalyse, deren Ziel darin besteht "herauszufinden, woher Begriffe kommen"²³³. Vom deutschen Existenzialismus geprägt erläutert Arendt die Begriffe des Handelns und des Denkens im Zusammenhang mit einer umfassenden Konzeption zweier Lebensformen: der *vita activa* und der *vita contemplativa*. Diese sind als zwei unterschiedliche Formen der Lebensführung zu verstehen: "when we speak of contemplation and action we speak not only of certain human faculties but of two distinct ways of life."²³⁴ Als zwei deutlich voneinander zu unterscheidende Lebensformen sind *vita activa* und *vita contemplativa* ursprünglich in Konzeptionen der griechischen Antike verankert. Nach Auffassung Arendts besteht hier eine Spannung zwischen beiden Lebensformen, die sich im Rahmen der sozialen und politischen Bedingungen der Polis als Konflikt zwischen den Bürgern und den Philosophen artikuliert. Der Grund für diesen Konflikt scheint darin zu liegen, dass ein Nutzen der Tätigkeit der Philosophen im Hinblick auf die Bedürfnisse der Polis nicht erkennbar ist. Schon die vorsokratischen Denker haben sich, wie Arendt unter Verweis auf eine Aristoteles-Stelle zeigt, mit "bedeutenden, großartigen, schwer zu verstehenden und unergründlich rätselhaften, für das Leben

aber unbrauchbaren Dingen"²³⁵ beschäftigt.

Der Höhepunkt des spannungsvollen Verhältnisses zwischen Philosophie und Polis ist mit dem Prozess des Sokrates erreicht. Dieser wird von Arendt in einem Artikel näher untersucht, der den Titel *Politik und Philosophie* trägt. Der Übersetzer des Textes, W. Heuer, berichtet, dass der Artikel ursprünglich als dritter Teil eines Vortrags konzipiert war, den Arendt 1954 an der Universität von Notre Dame unter dem Titel "Das Problem von Handeln und Denken nach der Französischen Revolution" gehalten hatte. Arendt selbst publizierte den Text jedoch nicht, sondern widmete sich der Arbeit an ihrem Buch *Vita activa*. Später überarbeitete sie den Artikel gründlich, ohne ihn allerdings auch jetzt zu veröffentlichen. Erst 1990 wurde er posthum in der Zeitschrift *Social Research* publiziert.²³⁶ Obwohl der Tod des Sokrates zunächst ein historisches Thema zu sein scheint, zeigt Arendt in ihrer Interpretation kein historisches Interesse; sie interessiert sich nicht für die historischen Tatsachen an sich, sondern stellt von einem philosophischen Standpunkt aus die Frage, was das Ereignis der Verurteilung des Sokrates für die Geschichte des Politischen bedeutet.

3.2 Der Tod des Sokrates: ein politisches Ereignis

Sokrates wurde im Jahre 399 v. Chr. wegen 'Asebie' und 'Verführung der Jugend' angeklagt. Der erste Punkt der Anklage bezog sich auf die Tatsache, dass Sokrates sich bei der Begründung seiner Handlungen mitunter auf sein 'daimonion' berief. Dabei handelt es sich der Darstellung Platons nach um eine innere Stimme, die Sokrates davon abhielt, Ungerechtes und Unzweckmäßiges zu tun. Nach Platon waren die Anweisungen des Sokratischen Daimonion stets negativ, d.h., es geht um Aufforderungen, Handlungen zu unterlassen (vgl. Apologie 31c-d; 40a-c; Euthyphron 3b-c; Euthydemos 272e; Staat IV, 496c; Phaidros 242b-c). Das Daimonion wird als eine moralische Instanz dargestellt, die eine unabweisbare Autorität besitzt, weshalb es auch immer wieder in Zusammenhang mit dem neuzeitlichen Begriff des Gewissens gebracht wird. Allerdings ist das Sokratische Daimonion dadurch bestimmt, dass es keine allgemeinen Imperative oder Maximen des Handelns formuliert, sondern stets auf konkrete Handlungssituationen Bezug nimmt. Zudem äußert es sich, wie er-

wähnt, ausschließlich in negativer Form: es gebietet die Unterlassung einer Handlung. Das Provokative einer Berufung auf das Daimonion scheint damit zusammenzuhängen, dass es sich nicht um eine Instanz handelt, die die traditionellen religiösen und ethischen Normen der Polis verkörpert, sondern von diesen völlig unabhängig ist.

Der zweite Punkt der Anklage bezieht sich auf die öffentliche Tätigkeit des Sokrates. Seine Praxis der Gesprächsführung, die unablässige Forderung nach einer Begründung von Meinungen und seine – insbesondere an junge Männer – gerichtete Aufforderung, nach Wissen zu streben und Begründungen für eigene Einstellungen und Handlungsweisen zu geben, wurden als Verführung der Jugend angesehen. Hier lässt sich wieder fragen, weshalb die Zeitgenossen auf den Gedanken kamen, kritisches Reflektieren und die Forderung nach Begründung als einen Verstoß gegen die Gesetze aufzufassen. Die Provokation für eine konventionelle Lebensführung bestand wohl darin, dass Sokrates überlieferte und eingespielte Handlungsweisen und Meinungen nicht als bindend anerkennt. Vielmehr fordert er generell rationale Begründungen anstelle einer Orientierung an tradierten Normen und Einstellungen.

Möglicherweise ist aber die Herausforderung einer traditionsbestimmten Lebensweise durch eine 'aufklärerische' Rationalität nicht das entscheidende Faktum. Einiges spricht vielmehr dafür, dass die Umgebung des Sokrates keinerlei Verständnis für dessen Intentionen besaß. Ein Indiz, das dafür spricht, dass viele seiner Zeitgenossen die spezifische Funktion der Sokratischen Kritik und der Sokratischen Reflexion nicht erkannten, lässt sich in der Komödie des Aristophanes *Die Wolken* sehen: hier wird Sokrates als Sophist karikiert. Schon die Tatsache, dass es möglich war, Sokrates in der Öffentlichkeit als Sophisten darzustellen, beweist, dass seine besondere, nämlich die ihn von der sophistischen Praxis unterscheidende philosophische Praxis von den Zeitgenossen tatsächlich nicht verstanden wurde. Schließlich war das Philosophieren des Sokrates den Intentionen der Sophisten diametral entgegengesetzt.

Bekanntlich konnte Sokrates im Verlaufe seines Prozesses die Athener nicht davon überzeugen, dass die Anklage gegen ihn unbegründet war. Die Tatsache, dass er

sich weigerte, der über ihn verhängten Todesstrafe durch Flucht zu entkommen, wurde von Nietzsche als 'versteckter Selbstmord' interpretiert. In jedem Falle ist das Urteil gegen Sokrates ungerechtfertigt; Sokrates wurde das Opfer eines politischen Machtkampfes in Athen.²³⁷ Hier gilt die Feststellung S. Benhabibs sowohl hinsichtlich der antiken Demokratie als auch hinsichtlich ihrer modernen Erscheinungsweisen: "In einer Demokratie ist das 'Volk' zwar der Souverän, aber es ist weder immer gerecht noch immer klug."²³⁸

So eindrucksvoll die historische Gestalt des Sokrates und dessen Schicksal auch heute noch erscheinen, die philosophische Bedeutung seines Philosophierens besteht auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht ohne Zweifel darin, dass sein Philosophieren einen grundlegenden Wendepunkt darstellt. Die eigentümliche Radikalität der Forderung nach Begründung stellt das Zentrum der philosophischen Arbeit des Sokrates dar. Dies gilt auch angesichts des Umstands, dass Sokrates keine Schriften verfasst hat, in denen seine Philosophie einen direkten Ausdruck gefunden hätte. Die Vermittlung der Philosophie des Sokrates durch Platon wiederum macht es notwendig, zwischen authentischen Auffassungen des Sokrates und durch Platon Sokrates zugeschriebenen Überzeugungen zu unterscheiden. Auch wenn man diese Problematik in Rechnung stellt, ist aber unbestreitbar, dass die spezifische Leistung des Sokrates darin lag, dass er damit begann und Ernst machte, rationale Begründungen einzufordern. Seine Lehre besagt, dass das Handeln und die Lebensführung insgesamt auf ein Wissen vom moralisch Guten gegründet sein müssen. Ein besonderes Gewicht kommt dabei insbesondere den ethischen Wertungen und den pädagogischen Zielen zu. Das Wissen vom moralisch Guten beruht nach Auffassung des Sokrates allein auf der Vernunft; es handelt sich nicht um ein durch Konventionen und Traditionen als selbstverständlich vermitteltes Wissen. W. Röd stellt in diesem Zusammenhang fest: "Die Überzeugung, daß *theoretische und praktische Gewißheit zusammenhängen*, ist für die Sokratische Ethik grundlegend: Tugend ist nach Sokrates Wissen."²³⁹ Die mit Blick auf die Geschichte der Philosophie übliche Unterscheidung zwischen einer 'vorsokratischen Philosophie' und der Philosophie seit Sokrates ist insofern berechtigt, als das Bemühen des Sokrates, Rationalität als höchstes Kriterium zu etablieren, eine grundlegende Zäsur darstellt.

Arendt interessiert sich weder für die speziellen historischen Umstände der Demokratie in Athen zur Zeit des Sokrates noch für die Frage, ob und warum das Urteil gegen ihn ungerecht war. Ihre Rekonstruktion mündet in eine grundsätzliche These: In der Auseinandersetzung mit Sokrates verändert sich der Bereich des Politischen grundlegend, wobei philosophisch gesehen dieser Umstand in der Sokratischen Konzeption der Wahrheit beruht. Nach Arendts Auffassung ist entscheidend, dass Platon die Tätigkeit des Sokrates und den Prozess gegen ihn in seinem Sinne interpretiert, und ihre weitergehende These ist: Platon ist nicht Erbe des Sokrates, sondern dessen Gegner; er bemüht sich darum, Wahrheit als Kriterium in das politische Leben der Polis einzuführen. Wahrheit stellt den Gegensatz zur bloßen Meinung dar, die nicht auf eine strikte und zwingende Begründung Anspruch erheben kann. Meinung ist aber nach Arendt dem politischen Leben angemessen. Obwohl Sokrates Meinungen kritisiert und nach Begründung verlangt, ist in Arendts Augen die Sokratische Haltung von derjenigen Platons klar unterschieden. Platons Begriff der Wahrheit sollte nicht mit der Sokratischen Aufforderung identifiziert werden, sich um Wahrheit zu bemühen.

3.3 Der Denker Sokrates: die Schmeißfliege in der Polis

Arendts These ist, dass Sokrates selbst die Unterscheidung zwischen Wissen und Meinung nicht in der Form vertritt, die Platon ihr gegeben hat. Bei Platon wird der Unterschied von (bloßer) Meinung und Wissen als starker Gegensatz aufgefasst; der Wahrheitsbezug charakterisiert das Wissen, während die Meinung als grundsätzlich irrtumsanfällig einen geringeren Status zugewiesen bekommt. Meinung ist der Tendenz nach stets als das definiert, was nicht Wissen ist.

Arendt geht davon aus, dass Sokrates eine ganz andere Auffassung als die Platonsche vertritt. Dabei versteht sie den Begriff der Meinung von der Etymologie des einschlägigen griechischen Wortes *'doxa'* her. *'Doxa'* bedeutet nach Arendts phänomenologisch inspirierter Übersetzung "[das], was *dokei moi*, d.h. was mir scheint [...], die Welt, wie sie sich mir erschließt". Meinungen sind demgemäß "keine subjektive Phantasie und Willkür [...], aber auch nichts Absolutes und für alle Gültiges."²⁴⁰ Die

doxa ist weder begründetes und gesichertes Wissen noch beliebiger und willkürlicher Glaube. Sie ist das Medium, in dem sich die politische Willensbildung der antiken Polis vollzieht. Arendt geht von einem engen Zusammenhang zwischen dem Konzept der *doxa* und den politischen Strukturen aus: nur diejenigen, die politisch gesehen handlungsfähig sind, können überhaupt *doxa* haben.

Da die Griechen dazu neigten, das Menschsein mit dem politischen Status zu verknüpfen, gewann die *doxa* eine ausgezeichnete Bedeutung: in gewisser Weise wird das Wesen des Menschen unter Bezug auf die *doxa* definiert. Der öffentliche Raum stellt in den Augen der Griechen den Bereich dar, in dem jeder erscheinen kann und als in der Öffentlichkeit Erscheinender zeigt, wer er ist. Die Präsenz in der Öffentlichkeit zwingt das Individuum zur Selbstdarstellung und zur Selbstidentifikation im Bezug auf die Anderen. Dies ist die grundlegende Form der menschlichen Lebensweise. Die gemeinsame Welt ist den Individuen erschlossen, "trotz aller Unterschiede zwischen den Menschen und ihrer Stellung in der Welt und folglich ihrer *doxai* (Meinungen)"²⁴¹.

Man kann also feststellen, daß die Präsenz im öffentlichen Raum, die Teilnahme am Prozess des Austauschs von Meinungen und die Beteiligung an gemeinsamen Entscheidungen Bedingungen des Menschseins im Sinne der griechischen Antike sind. Frauen und Kinder, Sklaven und Ausländer waren aus diesem öffentlichen Raum in Athen ausgeschlossen; sie wurden nicht als Menschen im vollen Sinne des Begriffs angesehen.²⁴² In den *Politica* hat Aristoteles explizit versucht, den Status des Sklaven durch Hinweis auf bestimmte natürliche Gegebenheiten zu begründen.

Arendts Interpretation stellt hinsichtlich des Sokratischen Konzepts der *doxa* heraus, dass Wahrheit nicht in einem strikten Gegensatz zur Meinung steht. Im Gegenteil, die Sokratische Maieutik beruht auf einem impliziten Zusammenhang von Wahrheit und Meinung. Mit Hilfe der Maieutik, der Hebammenkunst, sucht Sokrates die Bürger "von dem zu entbinden, was sie ohnehin dachten, und die Wahrheit in ihrer *doxa* zu finden"²⁴³. Insofern ist Wahrheit, von der Arendt nun spricht, bei jedem Einzelnen über dessen *doxa* gegeben. Das bedeutet allerdings nicht, dass diese Meinungen für alle in gleicher Weise verbindlich wären. Die Wahrheit, die Sokrates maieutisch bei

jedem in dessen *doxa* findet, zeichnet sich dadurch aus, dass sie "nicht durch die Zerstörung von *doxa* oder Meinung" hervorgebracht wird, "sondern [...] im Gegenteil *doxa* in ihrer eigenen Wahrhaftigkeit" offenbart. Das Verfahren des Sokrates war "eine politische Aktivität, ein Geben und Nehmen, das wesentlich auf einer Basis strikter Gleichheit beruhte und dessen Früchte nicht an dem Ergebnis gemessen werden konnten, zu dieser oder jener allgemeinen Wahrheit zu gelangen". Das Ziel des Sokrates ist "nicht so sehr die Bürger [zu] erziehen als ihre *doxai* zu verbessern, die das politische Leben bildeten, an dem auch er teilnahm". Die Aufgabe des Philosophen besteht nicht darin, die Stadt zu regieren, "sondern ihre 'Schmeißfliege' zu sein, nicht philosophische Wahrheiten zu erzählen, sondern die Bürger wahrheitsliebender zu machen". Arendts zusammenfassende These lautet: "Sokrates wollte die Stadt wahrer machen, indem er jeden Bürger seine Wahrheit äußern läßt."²⁴⁴

Dieser Konzeption des Zusammenhangs von politischem Raum, Pluralität der Meinungen und Wahrheitsbezug entsprechend ist jeder Mensch (Vollbürger) mit seiner Welt im Medium der Meinung verbunden. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, dass diese Individualisierung des Weltbezugs keine Subjektivierung darstellt. Die Weltlichkeit wird allererst im Rahmen politischer Öffentlichkeit konstruiert. Jeder Bürger hat seine eigene Wahrheit, seinen eigenen Zugang zur Welt. Sokrates ist der Auffassung, dass es "so viele verschiedene *logoi* wie Menschen gibt oder geben sollte, und dass all diese *logoi* zusammen die menschliche Welt bilden, insofern Menschen in der Art des Sprechens zusammenleben"²⁴⁵.

Die Sokratische Formel "ich weiß, daß ich nichts weiß" wird durch Arendt im Sinne der Aussage interpretiert: "[I]ch weiß, daß ich nicht die Wahrheit für jedermann habe, ich kann nicht die Wahrheit des anderen Gefährten kennen außer, wenn ich ihn frage und dadurch seine *doxa* erfahre, die sich ihm im Unterschied zu allen anderen offenbart."²⁴⁶ Die Wahrheit in der *doxa* ist ein Charakteristikum des Menschseins; sie kann für den Menschen nur durch das Sprechen, das Handeln mit den Anderen erreicht werden (Sokratisch '*dialegesthai*'): "Für Sterbliche ist das Entscheidende, die *doxa* wahrheitsgemäß zu machen, in jeder *doxa* Wahrheit zu sehen und in einer solchen Weise zu sprechen, daß sich die Wahrheit der Meinung des Einzelne ihm selber und anderen offenbart."²⁴⁷

Existenziell gesehen lässt die Individualisierung der Wahrheit in der *doxa* jeden Menschen die Grundlage seiner Existenz gewinnen: "In dem Sokratischen Verständnis bedeutet das Delphische Erkenne-dich-selbst: Nur indem ich weiß, was mir erscheint – nur mir und deshalb für immer mit meiner eigenen konkreten Existenz verbunden –, kann ich die Wahrheit verstehen."²⁴⁸ Folgt man dieser Interpretation des Zusammenhangs von Öffentlichkeit, Individualität, Meinung und Wahrheit, lässt sich allerdings nur schwer erklären, warum Sokrates überhaupt in einen Konflikt mit der Polis geriet.

Nach Arendts Auffassung konnte Sokrates nicht erkennen, dass seine Suche nach der Wahrheit zu der katastrophalen Konsequenz führen kann, dass die *doxa* völlig zerstört wird, oder dass sich das, was in Erscheinung tritt, als eine Illusion zu erkennen gibt. Als Argument verweist Arendt auf die Geschichte von Ödipus, der gerade durch seine Entdeckung der Wahrheit vernichtet wird: "Wahrheit kann [...] *doxa* zerstören, sie kann die spezifische politische Wirklichkeit der Bürger zerstören."²⁴⁹ An dieser Stelle scheint jene Wahrheit, auf die Arendt sich bezieht, Tatsachenwahrheit zu sein.²⁵⁰ Bei dieser handelt es sich um die Form der Wahrheit, die nicht durch Ideologien der Herrschaft beeinflusst werden kann. Doch liegt hier ein Problem. Arendts Interpretation bietet keine Klärung des Verhältnisses zwischen dem von ihr rekonstruierten Sokratischen Wahrheitsbegriff und dem Begriff der Tatsachenwahrheit. Offenkundig kann im Falle des Ödipus nicht mehr der Sokratische Wahrheitsbegriff der allein entscheidende sein; die Wahrheit der Tatsachen, die den subjektiven Meinungen ja gerade widerspricht, ist hier das entscheidende Moment.

In Weiterführung der bisher behandelten Überlegungen wendet Arendt sich nochmals der Frage nach den Ursachen für den Konflikt zwischen der Polis und dem Sokratischen Philosophieverständnis zu: "Der Konflikt zwischen Philosophie und Politik, zwischen dem Philosophen und der Polis, brach aus, weil Sokrates keine politische Rolle spielen, sondern die Philosophie für die Polis belangvoll werden lassen wollte."²⁵¹ Mit der Indienstnahme der Philosophie für die Polis oder mit der Unterordnung der Polis unter die Einsichten des Philosophen erscheint Sokrates plötzlich als ein Vorgänger Platons. Dies ist insofern überraschend, als Arendt bisher eher einen Gegensatz zwischen Sokrates und Platon betonte. Ein Grund für diese

Wendung lässt sich in Arendts Tendenz erkennen, der Polis nicht alle Schuld am Urteil gegen Sokrates zu geben. Die Philosophen selbst scheinen für das Aufbrechen eines Konflikts mit der Polis verantwortlich zu sein. Dies ist allerdings eine Position, von der Arendt später wieder abrückt.

Auch in *Das Denken* stellt Arendt Sokrates als einen Gegenspieler Platons dar: Sokrates ist ein Philosoph für die Bürger. Arendt betont dabei auch weiterhin, dass die Fähigkeit zum philosophischen Denken in Krisenzeiten für das Politische belangvoll sein kann.²⁵² Aber sie leugnet, dass dies gleichbedeutend mit der Behauptung ist, die Philosophie sei nützlich für das Politische. Die Bedeutung der Philosophie manifestiert sich nur auf der Ebene des einzelnen Menschen, der im politischen Raum handelt; die Bedeutung der Philosophie lässt sich nicht unmittelbar auf der Ebene des Kollektivs verorten. Für das Politische, für das Zusammenleben der Menschen in einer Gemeinschaft sind vielmehr die Pluralität und die Freiheit des Handelns entscheidend. Weiterhin vertritt Arendt die Auffassung, dass das Menschsein nicht primär durch die Charakterisierung des Menschen als eines philosophierenden und theoriertreibenden Wesens bestimmt ist. Menschsein ist zunächst durch die Tatsache der Vergesellschaftung bestimmt. Arendt stimmt mit Aristoteles überein, wenn sie den Menschen primär als *zoon politikon*, nicht als *zoon theoretikon* ansieht. Nach Aristoteles ist der Mensch das einzige Lebewesen, das Vernunft hat. Darüber hinaus ist er das einzige Lebewesen, das handeln kann. Die beiden Merkmale stehen aber nicht auf einer Stufe; die mit dem Handeln verbundene Freiheit ist an die Pluralität der Menschen gebunden. Ein isolierter Einzelner könnte nicht frei sein. Freiheit konstituiert sich im Bereich der gemeinsamen Praxis.

Diese Auffassung des Zusammenhangs von Freiheit und kollektiver Praxis hängt historisch betrachtet mit den Erfahrungen zusammen, die Arendt als Jüdin in der Zeit des Nationalsozialismus gemacht hatte: "Die Menschenrechte waren als 'unveräußerlich' bezeichnet worden, weil man annahm, daß sie von allen Regierungen unabhängig sein würden; aber es stellte sich heraus, daß in dem Augenblick, wo Menschen keine eigene Regierung mehr hatten und auf ihre Minimalrechte zurückgeworfen waren, keine Autorität mehr da war, die jene Menschenrechte schützte, und keine Institution sich bereit fand, sie zu garantieren."²⁵³ Mit anderen Worten, das

faktische Schicksal der Staatenlosen beruht auf ihrem Verlust der Menschenrechte. Und in diesem Sinne ist das Menschsein abhängig von einer politischen Gemeinschaft.

Das Defizit abstrakter philosophischer Bestimmungen liegt oft darin, dass sie vom Menschen als einem Einzelwesen ausgehen. Arendt hingegen sucht den Blick auf die sozialen, intersubjektiven Strukturen zu richten, die das Sein des Menschen bestimmen. Mit dieser Tendenz zeichnet sich eine wichtige Übereinstimmung zwischen ihr und Sozialphilosophen der Gegenwart ab. So betonen etwa so unterschiedliche Autoren wie J. Searle und J. Habermas gleichermaßen den Umstand, dass ein zureichender Handlungsbegriff nicht auf der Grundlage eines Konzepts des Handelns eines einzelnen Menschen gebildet werden kann. Die Analyse der Intentionalität des einzelnen Subjekts ist nicht imstande, das Handeln der Menschen in der Gemeinschaft verständlich zu machen.

Die rekonstruierten Überlegungen Arendts leiten gewisse Bestimmungen des Verhältnisses des Einzelnen zum Kollektiv, des Denkens zum Handeln, der Philosophie zur Politik, der Meinung zum Wissen und zur Wahrheit. Doch diese Bestimmungen werden von Arendt selbst nicht in einen umfassenden theoretischen Zusammenhang gebracht. Dieser Umstand ist dafür verantwortlich, dass die Diskussion um Arendt durch viele kritische Einwände und durch zahlreiche – in vielen Fällen durch partiell unklare und widersprüchliche Äußerungen Arendts verursachte – Missverständnisse geprägt ist. Eine selbstkritische Einschätzung hat Arendt selbst in einer Nachschrift zu *Das Denken* gegeben. Die Aufgabe, den Zusammenhang von Lebenspraxis und Philosophieren zu erhellen, ist nicht gelöst; die Bedeutung des Philosophierens für das Leben ist in letzter Konsequenz nicht gegen alle Einwände erfolgreich verteidigt worden: "[D]ieser letzte Versuch, das Denken gegen den Vorwurf des Unpraktischen und der Nutzlosigkeit zu verteidigen, gelingt nicht."²⁵⁴

3.4 Der Philosoph Platon: auf der Suche nach Wahrheit

In der Neuzeit wurde die Platonische politische Philosophie zunehmend zum Gegenstand der Kritik. Den meisten Philosophen, die demokratischen Prinzipien verpflichtet sind, gelten die politischen Vorstellungen Platons als diktatorisch. Dabei wird durchaus zugestanden, dass Platons Auffassungen sich historisch motivieren lassen. Platons Herkunft und die chaotische politische Konstellation in Athen zu seinen Lebzeiten lassen es verständlich erscheinen, dass er kein Vertrauen in die demokratischen Institutionen hatte. Platon stammt aus einer reichen aristokratischen Familie. Dieser Umstand erklärt, dass "seine politischen Vorstellungen und seine politische Philosophie [...] aristokratisch orientiert" sind²⁵⁵. Da er in einer unsicheren Zeit lebte, suchte er eine stabile, sichere und vernünftige politische Gemeinschaft. Die Grundzüge eines solchen Gemeinwesens beschreibt er im *Staat*, der utopischen Konstruktion eines idealen Gemeinwesens. Nach K. Popper kann diese Konzeption Platons nicht als eine fortschrittliche Konzeption gelten; Platon vertritt konservative und rückständige Auffassungen, weil er an die alten Staatsmodelle Kretas und Spartas anknüpft.²⁵⁶

Die Interpretation Arendts zeichnet sich dadurch aus, dass sie behauptet, die politische Lehre Platons sei eine Antwort auf den Tod des Sokrates. Arendt stellt fest, dass Platon seinen Lehrer an dessen Todestag nicht besucht habe.²⁵⁷ Weshalb, so muss gefragt werden, gehört gerade Platon nicht zu den Schülern des Sokrates, die die letzten Stunden in gemeinsamen Gesprächen mit ihrem Meister verbringen? Platon, so die Vermutung Arendts, konnte den Abschied von seinem Lehrer und die Umstände von dessen Tod nicht ertragen. Die Vergegenwärtigung des Sokrates in den Schriften Platons erscheint als der Versuch einer Bewältigung des Verlusts des verehrten Lehrers. Das Todesurteil und der Tod des Sokrates sind nach Arendt traumatische Ereignisse für Platon; indem die Athener Sokrates zum Tode verurteilten, diskreditierten sie sich in seinen Augen vollständig. Platon ist nach Arendt von der Polis so tief enttäuscht, dass er "angesichts des Todes von Sokrates am Leben der Polis verzweifelte und gleichzeitig gewisse Grundlagen der Lehren Sokrates' anzweifelte"²⁵⁸.

Platon bewunderte die überlegene Weisheit des Sokrates und konnte es nicht fassen, dass der Prozess mit einem Schuldspruch endete. Nach Arendt war Platon davon überzeugt, dass allgemeingültige Maßstäbe für das politische Leben aufgestellt werden sollten; die bloße Meinung kann seiner Ansicht nach kein solcher Maßstab sein. Das einschlägige Kriterium, das auch im Bereich der Politik nach Platon zählt, ist die Wahrheit. Die Dichotomie von Wissen und Meinung oder, wie Arendt formuliert, der "Gegensatz von Wahrheit und Meinung [ist] sicherlich die antisokratischste Schlußfolgerung, die Platon aus dem Prozeß gegen Sokrates zog"²⁵⁹.

Sokrates widmete sich primär den Problemen der Praktischen Philosophie. Im Theoretisieren und in der Naturforschung, beispielsweise in der Astronomie, konnte er 'gar keinen Nutzen' erkennen.²⁶⁰ Obwohl er sich auch in den theoretischen Wissenschaften auskannte, kultivierte er diesen gegenüber ein demonstratives Desinteresse. Ganz anders Platon, der ein engagierter Wissenschaftler und Repräsentant des theoretischen Wissens war. Platon gewann sein Wissen nicht durch Gespräche auf dem Markt, sondern durch die Theorie, etwa die des Himmels, der in einer harmonischen Ordnung erstrahlt und ewig besteht. Erst bei Platon gewinnt die Wahrheit ihre Bedeutung als Kriterium der Erkenntnis.

Um diese These genauer zu fassen, ist es sinnvoll, einen Blick auf Heideggers Ausführungen zum Wahrheitsbegriff zu werfen. Eine klassische Fassung dieses Begriffs kommt in der Formulierung "*veritas est adaequatio rei et intellectus*" zum Ausdruck. Heidegger führt zunächst eine mögliche Übersetzung dieser berühmten Formulierung an: "Wahrheit ist die Angleichung der Sache an die Erkenntnis". Er stellt fest, dass es aber ebenso möglich ist zu sagen: "Wahrheit ist die Angleichung der Erkenntnis an die Sache."²⁶¹ Die erste Übersetzung wird von Heidegger einem Begriff der Sachwahrheit zugeordnet, die zweite dem Begriff der Satz Wahrheit. Heideggers These lautet nun, dass die Satz Wahrheit nur möglich ist auf der Grundlage der Sachwahrheit. Entscheidend für beiden Wahrheitsbegriffe ist nach Heidegger der fundamentale Sachverhalt, dass beide die Wahrheit als Richtigkeit denken.

Aus erkenntnistheoretischer Perspektive scheint kein Zweifel daran zu bestehen, dass eine wahre Aussage durch die Übereinstimmung mit der betreffenden Sache gerechtfertigt ist. Das *Sein* der Wahrheit ist bedingt durch die Übereinstimmung zwischen Sache und Aussage. Und diese Übereinstimmung wird als ein Verhältnis gedacht, das prinzipiell unabhängig vom Aussagenden ist. In der Neuzeit hat Kant den Wahrheitsbegriff neu gefasst: Nur weil alle dieselben Anschauungsformen und Kategorien in allen kognitiven Akten beanspruchen, haben alle gleichartige Wahrnehmungen.

Für die Überlegungen Arendts ist die Frage zentral, was die Einführung des Wahrheitsbegriffs in das Denken des Politischen und der Praxis bedeutet. In einer Metapher spricht Platon davon, dass die mathematische Wahrheit die Augen des Geistes für alle Formen der Wahrheit öffnet. Meinungen hingegen werden als bloßer Schein, als Täuschung bezeichnet. Auch Aristoteles scheint diese Einstellung Platons zu übernehmen, wenn er Wahrheit primär als Aussagenwahrheit auffasst, als die sprachliche Bezugnahme auf eine Tatsache. Der Erfüllung der Bezugnahme im wahren Aussagesatz wird die Unbestimmtheit der Sache im Modus der Meinung gegenübergestellt. Die Einführung des Wahrheitsbegriffs, der zunächst im Bereich der Theoriebildung und der Wissenschaft angesiedelt ist, in den Bereich des Politischen stellt einen weitreichenden Vorgang dar: Die Maßstäbe der Theorie und der Wissenschaft werden zu Maßstäben des politischen Denkens. Die Überredung als ein genuin politischer Modus der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung wird bei Platon durch den Zwang zur Wahrheit ersetzt. Wahrheit drängt sich als evident auf; sie zwingt in gewisser Weise den Verstand, sie anzuerkennen. Nach Arendt glaubte Platon, dass sich das "Überreden und Argumentieren für die Leitung von Menschen und die Ordnung öffentlicher Angelegenheiten [...] als völlig unzureichend erwiesen haben"²⁶².

Arendts Beurteilung der Veränderung des Politischen durch das Eindringen des theoretischen Wahrheitsbegriffs ist klar. Sie betrachtet diese Veränderung mit Misstrauen: "Vom Standpunkt der Politik gesehen ist Wahrheit despotisch."²⁶³ Mit ihrem allgemeinen Gültigkeitsanspruch zerstört die (theoretische) Wahrheit die Handlungsfreiheit, insofern niemand eine eigene, subjektive Meinung haben soll.

Auch der öffentliche Raum, in dem mit Meinungen argumentiert wird, ohne dass diese Meinungen als für alle gleichermaßen gültig ausgewiesen würden, wird zerstört. Arendt spricht davon, "dass der unerschöpfliche Reichtum des menschlichen Gesprächs unweigerlich zum Stillstand kommen müsste, wenn es eine Wahrheit gäbe, die allen Streit ein für allemal schlichtet"²⁶⁴. Sie geht sogar so weit, dass sie den unbedingten Anspruch des Wahrheitsbegriffs mit Totalitarismus in Verbindung bringt.

Platon geriet nach Arendt in die Versuchung, "sich nach einem philosophisch begabten Tyrannen umzusehen". Er versuchte, "im Namen der 'Wahrheit' eine jener Despotien [zu] errichten, wie wir sie aus politischen Utopien kennen; politisch gesprochen würde sie sich von anderen Formen der Tyrannis nicht unterscheiden"²⁶⁵. Während Popper die auch in seinen Augen tyrannischen Elemente der politischen Konzeption Platons ausführlich herauszuarbeiten suchte, beschränkt sich Arendt auf wenige begriffliche Analysen. Ihre Untersuchung erscheint aber ebenso plausibel wie diejenige Poppers.

Aus existentieller anthropologischer Perspektive gesehen ist die Wahrheit etwas Unmenschliches. Sie wird durch ihre absolute Gültigkeit bestimmt, doch "absolute Wahrheit, die für alle Menschen dieselbe und deshalb beziehungslos, unabhängig von der Existenz jedes Menschen, wäre, kann nicht für Sterbliche existieren". Die von Sokrates gelehrt menschliche Wahrheit bezieht sich auf das, "was weltlich gut ist und von dem die Menschen überzeugt werden können"²⁶⁶. Anders gesagt, diese Wahrheit ist menschlich. Sie kann keinen Anspruch auf ewige, zeitunabhängige Geltung oder auf Unbedingtheit erheben, ebensowenig den Anspruch, mit Notwendigkeit zu gelten. Und 'objektiv' ist sie nur im Sinne einer Übereinstimmung Betroffener hinsichtlich einer durch Überredung als überlegen erwiesenen Meinung. Die Platonische Wahrheit hingegen ist ewig und absolut, unabhängig von Meinungen und daher objektiv und notwendig. Sie duldet keine Widersprüche. Für Meinungen wiederum ist das Faktum der Meinungsverschiedenheit etwas Selbstverständliches. Die Wahrheit Platons wird im Denken gewonnen; sie zeichnet das Wissen, die mit den Tatsachen in Übereinstimmung stehenden begründeten wahren Überzeugungen aus. Die anti-platonische Wahrheit zeigt sich als das Resultat der wechselseitigen

Bemühungen der Gesprächspartner um Durchsetzung ihrer Meinungen und um Zustimmung.

Platon fordert die Liebe zur Wahrheit. Ein Mensch, der dieser Aufforderung folgt, leidet nach Arendts Diagnose an einer 'Berufskrankheit'. Denn "jede Wahrheit erhebt den Anspruch zwingender Gültigkeit, und die so offensichtlich tyrannischen Neigungen professioneller Wahrheitssager mögen weniger angeborener Rechthaberei als der Gewohnheit geschuldet sein, ständig unter einem Zwang, dem Zwang der erkannten oder vermeintlich erkannten Wahrheit zu leben"²⁶⁷. Dabei isoliert sich der Philosoph gegenüber anderen. Gegenüber Sokrates, der die Begegnung mit den Menschen auf dem Markt suchte, stellt Platon im Höhlengleichnis das Zusammenleben der Menschen als ein Unglück dar. Er beschreibt die Entdeckung der Wahrheit als ein Privileg des Philosophen. Weil der Philosoph die Wahrheit erkennt, und weil diese den anderen Menschen verborgen bleibt, ist es für die Menschen gut, wenn der Philosoph als König herrscht. J. Taminioux fasst diese Auffassung Platons wie folgt zusammen: "The very one who was in a constant dialogue with himself was also the one who claimed reaching a seeing *aneu logou*. The very one who claimed day after day to withdraw from the common world of appearances in order to think was also the one who suddenly claimed himself capable of giving advice to a tyrant. It was the same person in fact, who was involved in an endless questioning and also, all of a sudden, wanted to contribute a new solution of, and foundation for, human affairs."²⁶⁸ Arendt sucht die Platonische Überzeugung, die den Philosophen als wohlmeinenden, uneigennütigen Verteidiger des Gemeinwohls charakterisiert, als Missverständnis darzustellen. Sie stellt fest, dass die Forderung Platons "nicht eigentlich um der Polis oder um der Politik willen, sondern vor allem um der Philosophie willen und im Interesse der Sicherung des Philosophen" erhoben wird.²⁶⁹

Die Tragödie des Sokrates war vermutlich der Auslöser der Sorge Platons um die Polis. Nicht das unparteiische und uneigennützige Interesse der Allgemeinheit, sondern das Gefühl der Verunsicherung erscheint als das grundlegende Motiv. Arendt erkennt in der Platonischen Konzeption des Verhältnisses von Polis und Philosophie Aspekte, die in ihrer Deutung durch die persönlichen Erfahrungen und Erlebnisse Platons erklärbar sind. Sie schreibt in *Das Denken*, dass Aggression gegen und

Verfolgung von Philosophen tatsächlich in historischer Perspektive betrachtet seltene Phänomene sind; Philosophen leiden an einem 'Verfolgungswahn'.²⁷⁰ Nicht Hass und Aggression, sondern Gleichgültigkeit und Geringschätzung bestimmen das Verhältnis der Bürger zu den Philosophen. Was den Philosophen verletzt, ist das Gelächter der Bürger, die sein Tun für nutzlos halten. Das Verhältnis zur Wahrheit droht zwar im Bereich des Politischen stets durch die Macht bestimmt zu werden, doch handelt es sich hier in der Regel um Wahrheit als Tatsachenwahrheit, die zugunsten machtpolitischer Interessen geopfert wird.

So würde beispielsweise ein Tyrann versuchen, jene Tatsachen zu manipulieren, die der Verehrung seines Gegners durch das Volk zugrunde liegen. Er würde die Eigenschaften und Taten seines Gegners, auf denen dessen Ansehen in der Bevölkerung beruht, als bloßen Schein oder als Täuschung darstellen. Philosophische Wahrheiten spielen hinsichtlich des Verhältnisses von Politik und Wahrheit nach Arendts Überzeugung keinerlei grundlegende Rolle. Der Hass des Tyrannen gegenüber der philosophischen Wahrheit beruht darauf, dass die Wahrheit der Philosophie ebenso despotisch ist wie der Tyrann; beide verlangen unbedingte Anerkennung.

Arendts Ergebnis der Analyse von Platons Reaktion auf das Schicksal seines Lehrers lautet also: Im allgemeinen wird der Philosoph nicht verfolgt. Vielmehr legt der Philosoph Platon auf Basis seiner persönlichen Erfahrung der Tragödie des Sokrates die Grundlage für eine "tiefe Politikfeindlichkeit unserer philosophischen Tradition"²⁷¹. Diese Politikfeindlichkeit ist die Prämisse der Platonischen Vorstellung, dass ein guter Staat nach Prinzipien gestaltet werden muss, die der Philosoph festlegt. Nur auf diesem Wege lässt sich Gerechtigkeit im Gemeinwesen realisieren.

Arendt vertritt die Auffassung, dass der Konflikt zwischen dem Politischen und der Philosophie im wesentlichen ein Konflikt zwischen zwei verschiedenen Lebensformen ist. Die Lebensform, die von den Philosophen geschätzt wird, ist die *vita contemplativa*. Diese setzt eine ruhige äußere Welt voraus. Die Philosophen unterschätzen die *vita activa*, insofern in dieser die zentrale Voraussetzung einer *vita contemplativa* negiert ist: es gibt keine stabilen, ruhigen Verhältnisse in der Welt. Die Praxis, der Bereich des Politischen ist immer ein Bereich des Dynamischen, der Ver-

änderung und der Unruhe. Als Platon sich von der Polis abwandte, gab er die Lebensform eines Bürgers der Polis zugunsten einer philosophischen Lebensform auf. Bei Sokrates ist ein derartiger Verzicht nicht festzustellen. Ebenso wenig ist bei ihm ein Gegensatz zwischen einem philosophierenden Leben und einem politischen Leben gegeben. Dies ist der Grund, auf dem Arendts These beruht, dass Platon Gegenspieler des Sokrates ist, der sich bis zum Ende seines Lebens als loyaler Bürger der Polis verstand. In der Perspektive Arendts stellt sich die Geschichte der abendländischen politischen Philosophie als ein andauernder Versuch dar, das Politische nach Maßgabe der philosophischen Vernunft zu gestalten. Damit wird verhindert, dass das Politische in seiner authentischen Erfahrung aufgefasst wird.

Arendt diagnostiziert eine eigentümliche Spannung zwischen dem philosophischen Wahrheitsbegriff und den Prinzipien, die im Bereich des Politischen gelten. Die absolute Wahrheit des Philosophen erscheint im Bereich der Politik als eine höchst subjektive Wahrheit: "Sobald der Philosoph seine Wahrheit, das Nachdenken über die Ewigkeit, der Polis vortrug, wurde sie sofort zu einer Meinung unter anderen Meinungen."²⁷²

'Pluralität' ist das Kennzeichen des Politischen. Sie als grundsätzliche Bedingung des Politischen, dass die politischen Entscheidungen nur durch *Überreden* erreicht werden können. Im politischen Bereich, in dem unterschiedliche Menschen zusammenkommen und gemeinsam handeln, "gibt [es] kein sichtbares Zeichen, das Wahrheit von Meinung unterscheidet"²⁷³. Arendt meint dabei nicht, dass sich kein begrifflicher Unterschied zwischen Wahrheit und Meinung treffen lässt. Wäre der Begriff der Wahrheit ein bloßer Scheinbegriff, wäre es sinnlos, eine Haltung wie diejenige Platons zu kritisieren, die durch die alternativlose Orientierung an einer absolut gesetzten Wahrheit definiert ist.

Nach Arendt unterscheidet sich der Philosoph als Person nicht von seinen Polis-Mitbürgern; seine Äußerungen können daher auch keinen anderen Geltungsanspruch erheben als diejenigen seiner Mitbürger. Er unterscheidet sich vielmehr allein dadurch vom Tyrannen und dessen ebenfalls bedingungslosem Geltungsanspruch, daß er die Wahrheit als Kriterium einsetzt. Die Wahrheit wiederum ist despotisch,

weil sie eine absolute Anerkennung fordert und insofern die Pluralität der Menschen, sowohl ihre Verschiedenheit als auch ihre Gleichheit, zerstört. Dieser Despotismus der Wahrheit führt selbst zur Gewalt. Die Wahrheit verhindert die Freiheit; sie ist Zwang. Der Prozess, die Verurteilung des Sokrates und deren Folgen stellen in Arendts Interpretation den entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte des politischen Denkens dar, weil sich das politische Denken seit Platon an der Wahrheit orientiert. Diese Orientierung geht einher mit einem Vergessen des eigentlichen politischen Prinzips – der Pluralität. Arendt schreibt, dass Platon eine 'Tyrannei der Wahrheit' entwarf, "in der nicht das, was weltlich gut ist und von dem die Menschen überzeugt werden können, die Stadt regieren soll, sondern ewige Wahrheit, von der die Menschen nicht überzeugt werden können"²⁷⁴. Das bedeutet: Platon ist der erste Philosoph, der "in gewissem Sinn die Philosophie für politische Zwecke deformierte"²⁷⁵. Diese Deformation der Philosophie impliziert aber auch eine Deformation des Politischen; die Pluralität des Politischen wird ausgelöscht. Die Ehe der Philosophie und der Politik, die von Platon entworfene Politische Philosophie, ist sowohl für die Philosophie als auch für das Politische verhängnisvoll.

3.5 Die Verkehrung der Welt und der Verlust des Sinnes der *vita activa*

In ihrem späteren Werk *Vom Leben des Geistes* hat Arendt versucht, den Konflikt zwischen dem Philosophen und dem Polisbürger aus der Sicht unterschiedlicher Lebensformen zu begreifen. Sie glaubt den entscheidenden Grund darin zu sehen, dass sich die Philosophen nicht nur allein dem Denken widmen, sondern dieses auch als eine Lebensform aufzufassen suchen. Dazu bemerkt sie: "Alle Trugschlüsse des Denkens treten im 'bios theoretikos' hervor – wenn er zur Lebensweise geworden ist."²⁷⁶ Die Philosophen suchen dann den Sinn des Lebens nur im Denken bzw. in der *vita contemplativa* zu finden – der Sinn der *vita activa* bleibt unerkannt, wenn diese Lebensform auch nicht unbeachtet bleibt. Für die Philosophen gilt die *vita activa* als nichts als Mühe, Unart und als Zeichen der Vergänglichkeit. Darum auch die Hierarchie zwischen *vita contemplativa* und *vita activa*, die über zwei Jahr-

tausende hinweg gilt. Erst der Zusammenbruch der philosophischen Tradition führt zu einer neuen Sichtweise.

Den Konflikt zwischen dem Philosophen und dem Polisbürger versteht Arendt als einen "Bürgerkrieg zwischen Denken und gemeinem Verstand"²⁷⁷. Dabei geht es in erster Linie nicht um unterschiedliche Auffassungen über die Welt, sondern um einen grundsätzlichen Gegensatz zwischen philosophischem und gemeinem Verstand. Das wird besonders in der philosophischen Auffassung vom Tod deutlich. Heidegger ist nicht der erste Philosoph, der das 'Sein zum Tode' als Einsicht gegen die Sinnlosigkeit des alltäglichen Lebens lehrt. Arendt betont: "[I]n der gesamten Geschichte der Philosophie hat es [...] eine ganz merkwürdige Vorstellung von einer Verwandtschaft zwischen dem Tod und der Philosophie gegeben"²⁷⁸. Wenn die Philosophen über den Sinn des Lebens nachdenken, gehen sie stets von der Erörterung des Endes des Lebens bzw. vom Tode aus: "So beschrieb es Platon im 'Phaidon': Aus der Sichtweise der vielen tut der Philosoph nichts anderes, als dem Tode nachzugehen, woraus die vielen, wenn sie sich überhaupt Gedanken machen würden, schließen könnten, die Philosophen sollten besser sterben."²⁷⁹

In der Tat suchen die Philosophen nach Arendt mit dem Tod nur auf eine metaphorische Weise auszudrücken, dass das gewöhnliche Leben in der Polis der "Entfaltung aller höheren Möglichkeiten der Menschen"²⁸⁰ keinen Raum geben kann. Das Höhlengleichnis in Platons *Staat* zeigt deutlich, wie sich der Philosoph gefesselt fühlt im gewöhnlichen Leben, das in der vergänglichen Erscheinungswelt geführt wird: "Der 'wahre Philosoph', der sein ganzes Leben im Denken zubringt, hat zwei Wünsche: erstens möchte er von allen Sorgen und besonders von seinem Körper befreit sei, der ständig versorgt sein will [...] und zum anderen möchte er einmal in einem Jenseits leben, wo die Gegenstände des Denkens wie Wahrheit, Gerechtigkeit oder Schönheit nicht weniger zugänglich und wirklich sind als das, was man jetzt mit den körperlichen Sinnen wahrnehmen kann."²⁸¹ Um ein wahres Leben zu führen, sucht der Philosoph nicht nur die Höhle der Welt zu verlassen, sondern sich auch von den Ketten zu befreien, die ihn an seine Mitmenschen fesseln.

Was Arendt stört, ist nicht der Ausgang aus der Höhle, die Befreiung von politischen Zwängen, sondern das Verlassen einer gemeinsamen Welt: "Für Menschen heißt Leben – wie das Lateinische, also die Sprache des vielleicht zutiefst politischen unter den uns bekannten Völkern, sagt – soviel wie 'unter Menschen weilen' (inter homines esse) und Sterben soviel wie 'aufhören unter Menschen zu weilen' (desinere inter homines esse)."²⁸² Der heimliche Solipsismus der Philosophen hat für sie auch politische Konsequenzen, wobei Arendt z.B. an Heidegger denkt. Doch kann man aus Heideggers Irrweg (in Arendts Augen) den Schluss ziehen, dass es das Denken ist, das an diesem Missverständnis schuld ist? S. Benhabib bestreitet dies z.B. mit dem folgenden Argument: "Das Fehlen eines philosophischen Theorems der Intersubjektivität oder der Konstitution von Subjekten reicht [...] sicherlich nicht aus, ein Denken zu verleiten, für den Nationalsozialismus einzutreten. Man kann viele Gegenbeispiele dazu anführen: Die meisten Mitglieder des Wiener Kreises, darunter Rudolf Carnap, Alfred Tarski und Moritz Schlick, waren methodologische Individualisten und so auch Karl Popper."²⁸³

Was Arendt sagen will, ist nicht, dass die irreführende politische Stellungnahme eines Philosophen, im Falle Heideggers dessen Engagement für das Naziregime oder im Falle Platons eine Neigung zur Tyrannis, eine logische Konsequenz der philosophischen Denkweise ist. Wenn Arendt vom Politischen spricht, meint sie stets das Politische im fundamentalen Sinne. Es schließt die menschliche Bedingung der 'Pluralität' oder die Existenzbasis 'Welt'. Insofern besteht der Vorwurf an die Adresse der Philosophen primär auch nicht darin, dass sie auf die falsche Politik setzen, sondern dass sie die gemeinsame Welt und damit das Politische im eigentlichen Sinne aufgeben. Dies macht dann zugleich das Unmenschliche der philosophischen Lebensform aus. Philosophen wie Carnap, Tarski, Schlick und Popper sind zwar methodologische Individualisten, doch bleiben sie Bürger gemeinsamer Welt. Und ist nicht auch Arendt selbst eine methodologische Individualistin? Man muss sich nur an die Betonung der Meinung und, bezogen auf das Individuum, der Bedeutung des Geschichtenerzählens erinnern. Gleichwohl fühlte sie sich einer gemeinsamen Welt verpflichtet.

Wenn Philosophen wie Platon und Heidegger ihren Wohnsitz im Land des Denkens genommen haben, kommen sie, so Arendt, mit den menschlichen Angelegenheiten nicht mehr zurecht. Heideggers Missverständnis tritt klar zutage, als er "einmal der Versuchung nachgegeben hat, seinen 'Wohnsitz' zu ändern und sich in die Welt der menschlichen Angelegenheiten 'einzuschalten'"²⁸⁴. Dazu R. Bernstein: "But what is so unsatisfactory about this suggestion is that Arendt herself emphasizes that we can never cut ourselves off completely from the world of everyday human affairs. Ironically, it is Arendt who warns that this temptation to live in the 'abode' of pure thinking is itself a supreme danger. The great achievement of Socrates is that he resisted this danger. But in Arendt's description of Heidegger, she comes close to suggesting that Heidegger's real 'error' was to get involved in the world of human affairs instead of staying 'at home' in his proper abode of thinking, the place where one takes up 'Wondering as one's permanent abode'."²⁸⁵

Was Bernstein hier übersieht, ist, dass die Rückkehr jener Philosophen in die Welt, die im Land des Denkens ihre eigentliche Heimat gefunden haben, eine andere ist als die Situation derjenigen, denen Identität immer schon die gemeinsame Welt ist. Denn für jene, die zurückkehren, ist die Verfassung der Welt diejenige, "deren Gesetze den nur dem Philosophen zugänglichen Ideen entsprechen"²⁸⁶. Mit anderen Worten, die Prinzipien, die die Philosophen für allgemeingültig halten, sind in Wahrheit nur aus der Logik des Philosophen hergeleitet. Arendt bezeichnet dies als ein "Aufhören, unter Menschen zu sein" und als eine Art von "philosophische[m] Tod".²⁸⁷ Tatsächlich besteht ein sinnvolles Leben für den Philosophen im 'Sein zum Tode', weshalb es zu einer Verkehrung vom Leben und Tod kommt: "Vom Denken her gesehen, ist das Leben in seinem bloßen Da-sein sinnlos; von der Unmittelbarkeit des Lebens und der Sinnenwelt her gesehen, ist das Denken, wie Platon sagt, ein Tod bei lebendigem Leibe."²⁸⁸

Hier tritt der Gegensatz zwischen dem gemeinen Verstand und der Vernunft des Philosophen am deutlichsten zu Tage. Und weiter ist es die Weltfremdheit des Philosophen, die dabei die entscheidende Rolle spielt: die säkulare Welt bietet dem Philosophen keine Heimat.²⁸⁹ Es handelt sich gewissermaßen um einen Bürgerkrieg, der um des Sinnes des Lebens geführt wird. Der Philosoph vermag in einem Leben, das

in der Welt der Erscheinung geführt wird, keinen Sinn zu erkennen; gleichzeitig erscheint dem Polisbürger die Beschäftigung des Philosophen mit dem Sinn des Lebens, den Prinzipien der Welt, dem Geheimnis der Natur ohne großen Sinn zu sein. Zwar ist dies ein Missverständnis, doch geht es der Philosophie tatsächlich wenig um die *vita activa*. Um das klar zu machen, geht es zunächst um den Sinn der Unterscheidung von *vita contemplativa* und *vita activa* selbst.

Nach Arendt ist eine erfolgreiche *vita activa* Voraussetzung für die Verwirklichung einer *vita contemplativa*: "[C]ontemplation remains dependent upon all sorts of activities – it depends upon labor to produce whatever is necessary to keep the human organism alive, it depends upon work to create whatever is needed to house the human body, and it needs action in order to organize the living together of many human beings in such a way that peace, the condition for the quiet of contemplation is assured."²⁹⁰ Um sich in Ruhe dem Denken widmen können, müssen zuvor die Probleme, mit denen eine *vita activa* befasst ist, gelöst sein. Darum, so Arendt, befassen sich die Philosophen mit Politischer Philosophie. Diese ist darum nicht eigentlich um des Politischen willen, sondern um der Philosophie willen entwickelt worden.

Daraus ergibt sich eine bestimmte hierarchische Ordnung: "[C]ontemplation is of a higher order than action, [...] all action actually is but a means whose true end is contemplation."²⁹¹ Arendts *Vita activa* zielt gerade darauf, den Ursprung dieser Ordnung zu untersuchen und dabei den Sinn der *vita activa* zu verdeutlichen. Sie bezweifelt nämlich nicht "die Gültigkeit der Erfahrung, die zu der Unterscheidung zwischen einer *Vita activa* und einer *Vita contemplativa* führte", sondern "lediglich die hierarchische Ordnung, die dieser Unterscheidung von Anfang an anhaftete"²⁹². Dies ist auch der Hintergrund, auf dem Arendt die politische Dimension der Philosophie erkennt. Die Philosophie hat es mit ihrer Tradition, die das Denken zur höchsten Tätigkeit erklärt, versäumt, "alle politischen Erfahrungen der abendländischen Menschheit zu begreifen"²⁹³.

Um das eigentlich Politische zu bestimmen, muss zunächst die *vita activa* in ihrer Bedeutung erklärt werden. Liegt diese womöglich darin, allein die Voraussetzung für

das (menschliche) Leben zu schaffen? Arendt erkennt in der *vita activa* drei grundsätzliche menschliche Tätigkeiten: Arbeiten, Herstellen und Handeln. Diese haben einen Sinn in sich selbst, nur wurde dies eben unter Hinweis von Mühsal und Not, die mit diesen Tätigkeiten verbunden waren, übersehen, weil "die entgegengesetzte Vorstellung der vollkommenen Ruhe in der *vita contemplativa* so viel wichtiger war", womit "im Vergleich zu ihr alle sonstigen Unterschiede zwischen den einzelnen Tätigkeiten der *vita activa* bedeutungslos wurden"²⁹⁴.

3.6 Der Sinn der *vita activa*

Wenn sich Arendt überhaupt als Existenzphilosophin bezeichnen lässt, dann in dem Sinne, dass das Wesen des Menschen nichts ist, das sich im Menschen verbirgt und sich erst durch das philosophische Denken bestimmen lässt; es erschließt sich vielmehr in den Tätigkeiten des Menschen. Das Begreifen des Sinnes der *vita activa* erfolgt im Begreifen der Tätigkeiten des Menschen.

Der Mensch lebt in Raum und Zeit. Die Erde, der gemeinsame Lebensraum der Menschen, wird von Arendt als Bedingung für das Menschsein bezeichnet. Allerdings hat das Räumliche in ihrer Konzeption nur eine nachgeordnete Bedeutung. Der Weltbegriff bezieht sich vor allem auf die menschliche Gemeinschaft; Arendts Welt ist eine, die zwischen Menschen entsteht. Die Erde bzw. der Raum, in dem alle leben, gilt zwar als Bedingung für das Menschsein, doch eine menschliche Welt kann nur durch den Menschen selbst und seine Tätigkeiten geschaffen werden. Es handelt sich um das Handeln, das die Menschen miteinander verbindet, und dies mit dem Ziel einer gemeinsamen Welt. Anders verhält es sich mit der Zeit, die eine wesentliche Rolle in Arendts Erläuterung des Sinnes der *vita activa* spielt.

Die Zeit, in die der Mensch mit seiner Geburt tritt und die er mit seinem Tod verliert, wird als Weltzeit bezeichnet. Sie ist mit der Welt verbunden: "[Der] Weltzeit liegt die – von allen religiösen und wissenschaftlichen Vorstellungen unabhängige – Anschauung zugrunde, die Welt habe weder Anfang noch Ende – eine Anschauung, die nur natürlich sein dürfte für Wesen, die stets in eine Welt eintreten, die schon vor

ihnen da war und nach ihnen weiter da sein wird."²⁹⁵ Auch Natur und Kosmos z.B. sind Bestandteile der Welt, und darin unvergänglich: "Alles Natürliche ist unvergänglich und all-gegenwärtig", es "bedarf für seinen Fortbestand weder des Menschen noch des menschlichen Gedächtnisses"²⁹⁶. Doch wird die Natur erst durch ihre Bearbeitung durch den Menschen zu seiner Welt.

Für Arendt ist die Welt erst durch den Menschen bzw. das Leben 'vergänglich' geworden; Erscheinungen werden als vergängliche wahrgenommen. Diese Vorstellung bildet ein 'idealistisches' Element in Arendts Denken, im Gegensatz zu einer 'materialistischen' Vorstellung der Welt als wirklicher Welt. Arendt wollte mit dieser von der Phänomenologie geprägten Vorstellung auszudrücken, wie sich die Welt der Menschen von der Welt der bloßen Natur unterscheidet. Sie kann deshalb auch nicht, bezogen auf die Prinzipien der Natur, wie diese verstanden werden. Deshalb wendet sich Arendt energisch gegen naturalistische politische Konzeptionen, deren Rationalitätsbegriff sich stets auf die Natur bezieht.²⁹⁷

Der Mensch weiß, dass nicht nur die Welt vergänglich ist, sondern auch er selbst. Sterben und Tod sind ein wesentliches Merkmal menschlicher Existenz. Deshalb lässt sich auch sagen, dass nur ein Mensch 'stirbt', dass nur er 'sterblich' ist: "Menschen sind 'die Sterblichen' schlechthin, nämlich das Einzige, was überhaupt sterblich ist."²⁹⁸ Dieser Satz erinnert an Heidegger und dessen Begriff des 'Seins zum Tode'. Doch Heidegger sucht damit die Seinsart des Menschen zu bestimmen, während Arendt eher die Einzigartigkeit des Menschen, nämlich sterblich zu sein, hervorhebt. Auch ihre Interpretation der Bedeutung des Todes unterscheidet sich von derjenigen Heideggers. Nach Heidegger enthüllt Tod dem Menschen eine zum Nichts werdende Zukunft; alles, was der Mensch ist und geschaffen hat, verwandelt sich im Tod in das Nichts. Insofern das Sein des Menschen ein 'Sein zum Tode' ist, erweist sich das Sein des Menschen als ein Sein zum Nichts. Nach Arendt wiederum wendet sich der Mensch beständig gegen Vergänglichkeit und Tod, getrieben von dem Willen, nicht Nichts zu werden. Darin liegt der Sinn der menschlichen Existenz und der Sinn der *vita activa*.

Der Mensch, "das einzig Vergängliche in einem unvergänglichen Kosmos", sucht durch sein Handeln, durch ein Tätigwerden und durch seine Werke der Vergänglichkeit Widerstand zu leisten: "[D]ie Aufgabe und mögliche Größe der Sterblichen [liegt] darin, daß sie es vermögen, Dinge hervorzubringen – Werke, Taten, Worte –, die es verdienen, in dem Kosmos des Immerwährenden angesiedelt zu werden, und durch welche die Sterblichen selbst den ihnen gebührenden Patz finden."²⁹⁹ Mit anderen Worten, das Seinkönnen der Menschen besteht darin, eine der Sterblichkeit entzogene Welt zu schaffen.

Arendt führt drei menschliche Tätigkeiten auf, die zwar verschieden sind, aber etwas miteinander gemein haben, nämlich gegen das Vergehen gerichtet zu sein. Die erste Stufe bildet die Arbeit, die dem Lebensunterhalt dient: "Jede Tätigkeit, die nur dem Lebensunterhalt dient ist Arbeit." Und: "Sofern eine Tätigkeit auch dem Lebensunterhalt dient, ist sie auch Arbeit."³⁰⁰ Arbeit in diesem Sinne ist so etwas wie der Stoffwechsel des Menschen mit der Natur, ein Vorgang, den der Mensch mit allem Lebendigen teilt. Als arbeitendes Lebewesen ist der Mensch nichts anders als *animal laborans*. Man muss essen, um zu arbeiten, und man muss arbeiten, um zu essen; die andauernde Notdurft des Lebens verlangt nach andauernder körperlicher Anstrengung. Die Arbeit dient dem Leben und endet mit diesem. Sie ist zugleich etwas Erzwungenes: "Zur Arbeit werden wir von uns selbst gezwungen, [...] der Fluch der Arbeit ist nicht die *Mühe*, sondern der Zwang."³⁰¹ Bedeutet dies, dass auch das Leben etwas Erzwungenes ist? Dass alles Zwang ist, was das Leben betrifft? Eine Antwort darauf nähert sich Heideggers Konzept der 'Geworfenheit'. In der 'Geworfenheit' wird der Mensch zum In-der-Welt-Sein, d.h. zum Leben gezwungen. Sein Schicksal erfüllt sich im Umgang mit dieser Geworfenheit. Eben dies besagt auch die Bestimmung des Menschen als *animal laborans* bei Arendt. Dabei zieht sie einen Vergleich zur Sklaverei: "Nur der Sklave war ein Arbeiter, und jeder Arbeiter war ein Sklave." Zugleich liegt hierin paradoxerweise die Bedingung für Freiheit: "Freiheit ist [...] als Emanzipation von den Griechen nur möglich durch Sklaverei."³⁰²

Gegenüber der Arbeit, die wesentlich durch Zwang charakterisiert ist, tritt das Herstellen in mancher Hinsicht als eine freie Tätigkeit auf. Im Herstellen werden vor allem Gebrauchsgenstände³⁰³ wie z.B. Maschinen geschaffen, die die physische

Anstrengung des Menschen vermeiden oder ersetzen. Durch sie wird der Mensch von der Mühe der Arbeit entlastet. Während die Arbeit nichts objektiv Greifbares erzeugt, weil ihr Resultat gleich wieder verzehrt wird, um den Lebensprozess weiterführen zu können, bringt die Herstellung Dinge hervor, die in der Welt überdauern. Das Herstellen ist jene Tätigkeit, der es um die Verdinglichung selbst geht. Als herstellendes Wesen ist der Mensch *homo faber*, der sich seine Welt auf eine zweckrationale Weise schafft.

Dieser Zweckrationalität unterwirft *homo faber* alles, auch die Natur, wobei sein Tun einen gewaltsamen Charakter annimmt. Das gilt für Arendt auch ganz allgemein: "Alles Herstellen ist gewalttätig."³⁰⁴ Dabei wird sich auch der Mensch selbst zum Mittel. Er wird zur 'Arbeitskraft'. Er tritt sich nicht als Person, sondern in einer Funktion gegenüber. Dabei geht es um einen andauernden Prozess, "der eine Kette ohne Ende erzeugt, in welcher sich jeder erreichte Zweck immer sofort wieder in ein Mittel in einem anderen Zusammenhang auflöst"³⁰⁵. Eine Gesellschaft, in der die Zweck-Mittel-Beziehung, in der Zweckrationalität unbegrenzt herrscht, verwandelt sich in eine Maschine, in einen reinen Funktionszusammenhang.

In einer Gesellschaft, in der sich alles um die Frage 'um-zu', nicht um die Frage 'worum-willen' dreht, treten unweigerlich ethische Probleme auf. Das hat auch etwas mit einer gewissen Isoliertheit zu tun, die das Herstellen begleitet. *Homo faber* ist zwar im wesentlichen mit sich selbst allein, vom Planen über das Herstellen bis zur Fertigstellung der Dinge, doch "[s]ofern *Homo faber* Gebrauchsgegenstände herstellt, produziert er sie nicht nur in dem privaten Bereich seiner Isolierung"³⁰⁶. Um überhaupt auf die Idee zu kommen, nach dem Sinn des Lebens zu suchen, muss *homo faber* allererst seine Lebensform verlassen. Denn "Homo faber, d.h. der Mensch, sofern er ein herstellendes Wesen ist und keine anderen Kategorien kennt als die Zweck-Mittel-Kategorie, die sich unmittelbar aus seiner Werkstätigkeit ergibt, ist genau so unfähig, Sinn zu verstehen, wie das *animal laborans*, d.h. der Mensch, sofern er ein arbeitendes Lebewesen und nichts anderes ist, unfähig ist, Zweckhaftigkeit zu verstehen."³⁰⁷ Insofern der Sinn des Lebens unter Rückgriff auf die Kategorie Zweck erklärt wird, setzt die Suche nach einem Sinn des Lebens ein Ver-

stehen der Zweckhaftigkeit voraus. Dies wiederum gelingt nur, wenn der Mensch sich selbst als Zweck begreift.

Handeln ist durch Zweckhaftigkeit ausgezeichnet, insofern der Mensch im Handeln und Sprechen zeigt, wer er ist. Wie dargestellt ist es das Handeln, das die Öffentlichkeit schafft, in der jeder die Möglichkeit einer Entfaltung seines eigenen Wesens hat. Im öffentlichen Raum erschließt sich dem Menschen eine gemeinsame Welt, finden die Menschen ein gemeinsames Interesse, schätzen sie gemeinsam das, was wertvoll für sie selbst ist. Dies reicht zugleich über die jeweilige Gegenwart hinaus, denn "[e]ine Welt, die Platz für Öffentlichkeit haben soll, kann nicht nur für eine Generation errichtet oder nur für die Lebenden geplant sein; sie muß die Lebensspanne sterblicher Menschen übersteigen"³⁰⁸. Mit anderen Worten, das Handeln schafft eine Welt, die dem Menschen gehört und ihn zugleich überdauert. In dieser Welt verliert Sterblichkeit seine ursprüngliche Bedeutung.

Arendt fasst zusammen: "Was die Mortalität anlangt, so sichert die Arbeit das Am-Leben-Bleiben des Individuums und das Weiterleben der Gattung; das Herstellen errichtet eine künstliche Welt, die von der Sterblichkeit der sie Bewohnenden in gewissem Maße unabhängig ist und so ihrem flüchtigen Dasein so etwas wie Bestand und Dauer entgegenhält; das Handeln schließlich, soweit es der Gründung und Erhaltung politischer Gemeinwesen dient, schafft die Bedingungen für eine Kontinuität der Generationen, für Erinnerung und damit für Geschichte."³⁰⁹

Jede menschliche Tätigkeit richtet sich auf ihre je eigene Weise gegen die Sterblichkeit ein, doch nur das Handeln verschafft dem Menschen die Möglichkeit, eine Art Unsterblichkeit zu erlangen. Außerdem ist für Arendt das Handeln die eigentlich politische Tätigkeit. Damit ist auch die Überwindung der Sterblichkeit eine wesentliche Aufgabe des Politischen, insbesondere in einer säkularen Welt, in der der Glaube an Bedeutung verliert. Diese Überwindung verspricht ein vom Schicksal der 'Mortalität' befreites Leben. Wo die Philosophie den Tod zu verstehen beginnt, erschließt sich das Wesen der Politik im Verstehen des Lebens. Nach Arendt heißt, das Leben zu verstehen, vor allem, den Anfang des Lebens bzw. das Geborenwerden zu begreifen. Arendt spricht hier von 'Natalität' und zieht dabei wieder den Begriff des Han-

delns heran: "Philosophisch gesprochen ist Handeln die Antwort des Menschen auf das Geborenwerden als eine der Grundbedingungen seiner Existenz: da wir alle durch Geburt, als Neuankömmlinge und als Neuanfänge auf die Welt kommen, sind wir fähig, etwas Neues zu beginnen."³¹⁰ Die Bedeutung der Natalität für die Politik liegt wiederum darin, dass das Neubeginnenkönnen die Freiheit des Menschen ausmacht. Handeln in der Welt bedeutet etwas Neues in die Welt bringen – neue Gedanken, neue Perspektiven, neue Wünsche.

Auch das Leben gewinnt, bezogen auf das, was Arendt als 'Natalität' bezeichnet, einen neuen Sinn.³¹¹ Das Geborenwerden ist hier nicht mehr dem 'Geworfensein' gleich, vielmehr besitzt der Mensch die Freiheit, seine Welt so einzurichten, dass sie zu seiner Heimat wird. Diese Welt ist dem Menschen nicht mehr fremd, solange er bereit ist zu handeln und damit etwas Neues zu beginnen. Insofern das Handeln aber ein neues Leben erschließt, ist es politische Tätigkeit par excellence. Schon Aristoteles hat im Begriff des *bios politikos* "das Handeln (prattein) als die im eigentlichen Sinne politische Tätigkeit"³¹² bestimmt.

Mit der antiken Welt gehen in eins der Sinn des Handelns und der Sinn des eigentlich Politischen verloren. Im Mittelalter bedeutet Handeln, in Form einer *vita activa*, im wesentlichen Mühsal und Not. In der Moderne wird das zwar anders, doch die *vita activa* wird nicht mit dem Begriff des Politischen in eigentliche Verbindung gesetzt – das Politische verbindet sich mit dem Begriff der Arbeit: "If you [...] look upon the reversal in the modern age, you are immediately aware that its most important feature in this respect is its glorification of labor [...]. Thus Marx, surely the greatest of the labor philosophers, was constantly trying to re-interpret labor in the image of the working activity – again at the expense of political activity [...]. Political activity was now supposed to 'make history' – a phrase that occurred for the first time in Vico – and not a commonwealth, and this history had, as we all know, its end-product, the classless society which would be the end of the historical process just as the table is indeed the end of the fabrication process [...]."³¹³

Nach Arendt kann weder Arbeit noch Herstellung als politische Tätigkeit verstanden werden, denn weder die eine noch die andere vermag eine menschliche Welt zu

schaffen. In der Arbeit geht es nur um die Ermöglichung des Lebens, und im Herstellen geht es nur um die Schaffung der Dinge. Arbeiten und Herstellen sind bloße Mittel zum Leben, nicht Ziel des Lebens: "Schematisch könnte man sagen: Als Arbeitende, [...] sind Menschen fast wie Tiere. – Als Herstellende, allein dem Werk (d.h. durchaus einer Schöpfung aus 'nichts', auch wenn Vorgegebenes gebracht und verbraucht wird [...]); als Tisch wird der Tisch aus dem Nichts geschaffen und daher, d.h. in Analogie mit menschlichem Schaffen, hat man sich Gott als 'creator ex nihilo' vorgestellt) gegenüber, sind Menschen fast wie Götter. Als Handelnde, die nur innerhalb der gemeinsam bewohnten Welt und nur durch ausdrückliche Realisierung dieses Gemeinsamseins handeln können, sind Mensch wirklich Menschen im Sinne einer spezifischen Menschlichkeit"³¹⁴. Der Prozess der Vergesellschaftung ist nach Arendt ein Vorgang, der den Menschen in ein *animal laborans* verwandelt, obgleich er sich selbst als *homo faber* vorstellt. Er verliert die Öffentlichkeit, die Teilnahme am Politischen, die Möglichkeit des Handelns im hier beschriebenen Sinne. Damit büßt auch die Welt an Menschlichkeit ein. Mit der Eliminierung des politischen Lebens wird die Weltlosigkeit zu einem allgemeinen Phänomen. Dieses wiederum steht auch für den Selbstverlust des Menschen: "Das Phänomen eines radikalen Selbstverlustes äußert sich in erster Linie in der Leidenschaft für abstrakteste, 'weltanschauliche' Vorstellungen [...]. Wurzellosigkeit und Kontaktlosigkeit treiben die Massen den Führern zu."³¹⁵ Das Ende bildet der Totalitarismus, der unter anderem den europäischen Humanismus beseitigt.

Alle politischen Probleme fangen nach Arendt mit der beschriebener Weltlosigkeit an. Mit dieser entwickelt sie ein Modell zur Analyse des Politischen. Dabei gilt das Denken für sich genommen als 'apolitisch' und zwar deshalb, weil sich der Denkende dabei aus der Welt zurückzieht. Endgültig gilt dies für den Fall, in dem das Denken zur eigenen Welt wird. Damit sind, wie bereits erwähnt, die professionellen Denker, die Philosophen, gemeint. Diese siedeln in der Transzendenz; sie werden selbst 'weltlos'. Zugleich wird diese Weltlosigkeit zu einem politischen Phänomen, "wenn sie dem Glauben entspringt, daß die Welt vergehen muß"³¹⁶. Der Versuch Arendts, den Sinn der *vita activa* herauszuarbeiten, dient deshalb auch dem Versuch, eine säkulare Welt zu bewahren.

3.7 Das Denken als Lebensweise

Arendt hat die Philosophie nie mit philosophischen Maßstäben im engeren Sinne, sondern stets aus der Perspektive eines politischen Denkens, das sich auf eine Theorie des Handelns stützt, beurteilt. Wiederum dient ihr als Beispiel die Sklaverei: "Die antike Sklaverei war eine Form, sich dem Leben um der Welt willen zu entziehen, die Umwandlung des Denkens in Philosophie war die andere. Beides war $\rho\theta\alpha\nu\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$, und zwar um der Welt willen, aus Liebe zur Welt. Dies ist der tiefste Unterschied zwischen den σοφοί und den φιλόσοφοι: Der σοφός war der lebendig Denkende, der φιλόσοφος war der, welcher das lebendige Denken und seine σοφία um der Welt willen preisgab, d.h. preisgab, damit eine Welt entstehe. Genau so haben die Griechen in der Sklaverei die Gerechtigkeit der Welt geopfert. Und in der von ihnen errichteten Welt leben wir in gewissem Sinne noch heute."³¹⁷ Erst der Tod der Metaphysik führt im richtigen Denken zu sich.

Die Entstehung der politischen Philosophie verdankt sich dann der Auffassung, "dass Denken, weil es *eine Tätigkeit ist, Handeln sei*"³¹⁸. In diesem Sinne ist für den Philosophen das Denken eine Lebensweise, und zwar die höchste. Eine derartige Auffassung aber unterschätzt den Sinn einer *vita activa*, zumal diese nun an der 'höheren' Lebensform einer *vita contemplativa* gemessen wird: "Traditionally [...] the *vita activa* received its meaning from the *vita contemplativa*."³¹⁹ Dementsprechend gewinnt auch das Handeln seinen Sinn erst vom Denken her.

In phänomenologischer Annäherung bedeutet dies: "Instead, accepting the oldest, pre-philosophical hierarchy, I propose to look into these activities themselves."³²⁰ Dabei geht es zunächst darum zu untersuchen, inwiefern das Denken selbst eine Lebensweise bzw. eine Lebensform ist. Arendt bezieht sich hier auf Aristoteles, der zwischen drei *bioi* unterschied: die Lebensweise, die sich am Genuß und an schönen Dingen orientiert; die Lebensweise, die der Polis gewidmet ist, die Lebensweise des Philosophen, die sich an den Wissenschaften und am reinen Denken orientiert. Nach Arendt sind dies die Lebensformen eines freien Mannes, nicht der Sklaven, Bauern, Handwerker und Kaufleute, die allein der Lebensfristung dienen. Dabei spielen sich nach Arendt alle genannten Lebensformen "im Bereich des 'Schönen'

[ab], das heißt in der Gesellschaft von Dingen, die nicht notwendig gebraucht werden, ja nicht einmal zu irgendetwas Bestimmten nütze sind"³²¹.

Es liegt nahe, dass bei der Bestimmung dieser Lebensformen Freiheit eine entscheidende Rolle spielt. Denn nur ein freies Leben besitzt die Möglichkeit zu einem würdigen Leben ohne Zwang. Wiederum stellt dabei Sterblichkeit den größten Zwang dar, zumal nach Arendt "[d]as Wesentliche [...] die im vorphilosophischen Griechenland selbstverständliche Überzeugung [ist], das einzige des Menschen würdige Ziel sei das Streben nach Unsterblichkeit"³²². Mit einem Verweis auf Herodot stellt Arendt fest, dass die griechischen Götter Πένυδῖοϋάεò seien, nämlich von gleicher Natur wie die Menschen – sie existieren nicht jenseits von Raum und Zeit, sondern in dieser Welt. Auch in der Homerischen Darstellung waren sie nichts Transzendentes; ihre Besonderheit gegenüber dem Menschen lag darin, dass sie nicht nur unsterblich, sondern auch frei von allen Zwängen waren. Sie lebten auf dem Olymp, aber nicht fern von der menschlichen Welt. Gelassen "konnten [sie] sich der Betrachtung hingeben, sie schauten vom Olymp auf die Vorgänge in der Menschenwelt herab, die für sie nichts weiter als ein unterhaltendes Schauspiel waren"³²³.

Das Bewusstsein seiner Sterblichkeit und des Umstandes, unter Zwängen leben zu müssen, ließ den Menschen daran festhalten, dass ein göttliches Leben allein das wünschenswerte sei. Darum geht es ihm auch darum, "etwas zur Überwindung seiner Sterblichkeit zu tun und so den Göttern, seinen nächsten Verwandten, ähnlicher zu werden"³²⁴. Doch wie kann der Mensch den Göttern ähnlich werden? Offenbar durch ein 'gemeinsames' Handeln in der 'Öffentlichkeit', das weiterlebt. Der große Name, der in Homerischen Sinne "kostbare Lohn für 'große Taten und große Worte', [...] verhalf zu potentieller Unsterblichkeit, auch wenn es nur ein armseliger Ersatz ist"³²⁵. Für dieses Weiterleben sorgten in Griechenland vor allem die Dichter und Sänger, ferner die Historiker – sie sind diejenigen, die Öffentlichkeit im Arendtschen Sinne schaffen. Arendt arbeitet ein Modell für die Entstehung der menschlichen Kultur und Geschichte aus. In diesem Sinne stellt denn auch das Handeln die Bedingung für Kultur und Geschichte dar, worin zugleich der Grund zu finden ist, warum Arendt stets dem Handeln eine fundamentale Bedeutung zuweist.

In der vorphilosophischen griechischen Vorstellung gilt das Tätigsein, insbesondere das Handeln, als ein zentrales Anliegen des Menschen. Erst das Tätigsein brachte Worten und Taten in die Welt, die dann in der Erinnerung wach bleiben. Die Freiheit von erzwungenen Tätigkeiten, die um der Erhaltung des Lebens willen ausgeführt werden, stellt dafür die notwendige Bedingung dar, weil "[j]e weniger Zeit der Mensch brauchte, um für seinen Körper zu sorgen, und je mehr Zeit er auf jene göttliche Beschäftigung verwenden konnte, desto näher kam er der Lebensweise der Götter"³²⁶. Nach Arendt hat die den Bewohner der griechischen Polis dazu veranlasst, die Sklaverei einzuführen. Insofern ist aber auch die Frage nach einem freien, zwanglosen Leben mit der politischen Frage verbunden, auch wenn sie sich als Frage nach der Gottwerdung des Menschen stellt. Nicht das Politische bestimmt hier die Lebensform, wie sich dies Platon und Marx vorgestellt haben, sondern die Lebensform das Politische. Wenn sich das Denken als Lebensform zur Geltung bringt, entsteht auch eine neue Form des Politischen.

Diese äußert sich in der Einführung des Seinsbegriffs in das griechische Denken. Die Rede vom Sein bezieht sich hier auf etwas, das selbst keinen Anfang hat, aber eine andauernde Quelle allen Entstehens ist; das Sein entspricht insofern dem Bereich des Ewigen. Mit diesem Begriff des Seins nimmt die Konzeption des Transzendenten Eingang in die griechische Vorstellung vom Göttlichen. Zugleich wird deutlich, dass die griechischen Götter dieser Vorstellung nicht entsprachen, womit der Glaube an sie an Überzeugungskraft verlor. Arendt zitiert hier den klassischen Philologen B. Snell: "die olympischen Götter sind gestorben an der Philosophie."³²⁷ Philosophisch ausgedrückt: Das Sein tritt an die Stelle der olympischen Götter, die Philosophie an die Stelle der Religion.

Unter anderem bedeutet diese Entwicklung, dass die Vorstellung vom Unterschiedlichen hinter der (neuen) Vorstellung vom Ewigen zurücktritt. Indem der Mensch das immerwährende Universum betrachtet und über das Ewige nachdenkt, gelangt er in die Nähe des Göttlichen: "Wir sollten hier festhalten, dass der unsterbliche und göttliche Teil im Menschen nur dann existiert, wenn er in der Tat umgesetzt und das Göttliche draußen konzentriert wird. Mit anderen Worten, der *Gegenstand* unserer Gedanken verschafft dem Denken selbst Unsterblichkeit."³²⁸ Die Fähigkeit, sich mit

derartigen Dingen zu beschäftigen, wird nunmehr als etwas Göttliches im Menschen verstanden. Benannt wird es als *nous* oder Geist; er bildet bei Philosophen wie Parmenides, Platon und Aristoteles den eigentlichen Zugang zur Unsterblichkeit: "Indem der Mensch seinen nous gebraucht und sich im Geiste von allem Vergänglichen zurückzieht, wird er dem Göttlichen ähnlich."³²⁹ Dabei stützt sich Arendt auf ihre Interpretation des Aristotelischen Begriffs der *energeia*, d.h. einer Wirklichkeit im Theoretischen; es geht um die Beziehung zwischen Denken und Sein: "[D]ieses Göttliche macht, dass Denken und Sein dasselbe ist."³³⁰

Damit wird das Denken zu einer ausgezeichneten, ja höchsten Lebensform. Während mögliche Unsterblichkeit im Handeln liegt, führt das Denken den Philosophen zum Sein und damit zur Ewigkeit, die nunmehr mehr gilt als die Unsterblichkeit. Zugleich bedeutet dies, dass das politische Handeln an Bedeutung verliert. Die wahre menschliche Lebensform verwirklicht sich im Denken, nicht im (politischen) Handeln.

Auch der Begriff der Freiheit verliert seine ursprüngliche Bedeutung. Er besagt nun die Freiheit von einer *vita activa*, d.h. von Arbeit, herstellendem Tun und Handeln. Wirkliche Freiheit kann der Mensch erst im Denken erfahren. Sie bedeutet den Rückzug aus dem politischen Leben in der *Polis*. Der Philosoph lebt nunmehr in der Welt des Denkens; der Begriff tritt an die Stelle des Lebens.

Kapitel 4: Die Philosophie des Denkens

"Die Aufgabe der Philosophie ist es, den Mensch 'aus der Scheinwelt des nun Denkbaren' zu befreien und ihn 'heimfinden (zu lassen) zur Wirklichkeit'."³³¹

In der Einleitung zu *Das Denken* stellt Arendt die Frage: Was tun wir, wenn wir denken? Die Art und Weise, wie Arendt diese Frage stellt, ist zwar ungewöhnlich, für sie aber keineswegs neu. Denn bereits in der 'Einleitenden Bemerkung' zu *Vita activa oder Vom tätigen Leben* hatte Arendt ihre Aufgabe folgendermaßen formuliert: "[E]s geht mir um nichts mehr, als dem nachzudenken, was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind."³³² Beide Fragen scheinen einander zu entsprechen: Arendt betrachtet das Handeln vom Standpunkt des Denkens aus, und sie untersucht das Denken vom Standpunkt des Handelns aus.

Tatsächlich hat Arendt geglaubt, dass das Hauptproblem der philosophischen und politischen Tradition des Abendlandes darin bestehe, dass der Mensch nicht gleichermaßen als ein denkendes und als ein handelndes Wesen verstanden wird. Der Mensch wurde entweder ausschließlich als denkendes Wesen geschätzt, wie dies in der Platonischen Philosophie der Fall war, oder er wurde – beispielsweise in der marxistischen Philosophie – ausschließlich als ein handelndes Wesen bestimmt. Arendt stellt fest, dass "die Trennung des Menschen des Denkens von dem Menschen des Handelns" in der Lage gewesen ist, "unsere Tradition des politischen Denkens zu begründen". Diese Tradition hat "zweieinhalbtausend Jahre der höchst unterschiedlichen politischen und philosophischen Erfahrung [...]"³³³ überlebt. Sie hat ihren Ausgangspunkt in den Lehren von Platon und Aristoteles, und "sie hat in den Theorien von Karl Marx ein [...] definitives Ende gefunden"³³⁴.

Auf der Grundlage der Entgegensetzung des denkenden und des handelnden Menschen wurde ein Begriff von Herrschaft entwickelt, der die Menschen in Herrschende und Beherrschte teilt. Politik wird damit von Anfang an als eine Sphäre der Macht

definiert. Das Handeln wird als Praxis verstanden, die sich von der Theorie bestimmen lässt. E. Vollrath spricht von einem metaphysischen Begriff des Politischen³³⁵; dieser sei dank der Anstrengungen Arendts von der Bühne der Politischen Theorie verschwunden. Arendt habe nicht nur seinen metaphysischen Charakter aufgezeigt, sondern sich bemüht, ihn zu überwinden. In ihren beiden Hauptwerken wird der Versuch unternommen, die beiden grundsätzlichen menschlichen Tätigkeiten, Handeln und Denken, einander anzunähern. Am Ausgangspunkt ihrer Überlegungen steht die Überzeugung, "daß der Mensch ein denkendes und handelndes Wesen in einem ist"³³⁶. Die erste Aufgabe besteht darin, das Denken als eine Tätigkeit zu begreifen.

4.1 Das Denken als Tätigkeit

Für Arendts Auffassung des Denkens als einer Tätigkeit ist die Unterscheidung zwischen dem Vorgang des Denkens und dem Gedachten grundlegend. Sie beschreibt die Beziehung zwischen beiden mit folgenden Worten: "So verhält sich jeder Gedanke zum Denken: Er ist immer der Funke, der dem Dialog der Einsamkeit entspringt; er ist nie Resultat eines Prozesses. Er hat qualitätsmäßig mit dem Denken so viel und so wenig gemein, wie das Reiben der Feuersteine mit dem Erblitzen des Funkens. Ein Gedanke kann nie 'beweisen', er kann nur wie der Funke erzeugt werden."³³⁷

Diese Überlegung zeigt eine gewisse Nähe zu Heideggers Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem. Tatsächlich ist Heidegger der erste, der nach Arendts Auffassung das Denken als eine Tätigkeit und das Denken als Gedachtes voneinander unterscheidet. Möglicherweise hat Arendt aus diesem Grund ihrem Buch vier Sätze aus Heideggers *Was heißt Denken?* als Motto vorangestellt: "Das Denken führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaften; Das Denken bringt keine Nutzbare Lebensweisheit; Das Denken löst keine Welträtsel; Das Denken verleiht unmittelbar keine Kräfte zum Handeln."³³⁸

Wenn das Denken als eine Tätigkeit aufgefasst wird, lässt sich die Frage stellen: Was bedeutet es, dass das Denken eine Tätigkeit ist? Dabei wird eine Frage an das Denken gerichtet und auf einer Metaebene eine Frage über das Denken gestellt. In

diesem Zusammenhang stellt Arendt fest, dass auch Heidegger der traditionellen Metaphysik verhaftet bleibt, wenn er die Seinsfrage mit der Wahrheitsfrage zusammenfallen lässt.³³⁹ Diese Fusion der Seinsfrage mit der Wahrheitsfrage lässt zugleich Heideggers Formulierung 'das Denken führt zu keinem Wissen wie die Wissenschaften' problematisch erscheinen.

Wie auch immer das Verhältnis von Erkennen und Denken im einzelnen zu bestimmen ist, Wahrheit und Erkennen gehören zusammen. Wahrheit ist zunächst das Kriterium des Erkennens bzw. der Wissenschaften. Damit verbietet es sich, Denken und Erkennen als strikte Gegensätze aufzufassen und die Wahrheit allein dem Denken zuzuordnen. Eine solche Vorstellung mag wiederum darin begründet sein, dass ein metaphysisches Denken wesentlich an den Gegenständen des Denkens interessiert ist und wenig über den Vorgang des Denkens und die Erfahrungen des denkenden Ichs zu sagen hat. Deshalb fehlt auch ein Interesse an der Frage, was das Denken eigentlich ist, und was das Denken für den Menschen bedeutet.

Sich auf Kant berufend stellt Arendt fest, dass das Denken ein Bedürfnis der Vernunft ist und daher nicht durch den Bezug auf die Wahrheit als Kriterium der Erkenntnis des Verstandes bestimmt werden kann. Das Missverständnis Heideggers, und das vieler anderer Philosophen, liege gerade darin, dass das Denken als eine Verstandestätigkeit begriffen und die wesentliche Aufgabe des Denkens bzw. die Fähigkeit der Vernunft, nämlich die Suche nach Sinn, vergessen wird. Daraus gehen die 'Trugschlüsse' der Metaphysik hervor: das Denken wird nach Maßgabe des Kriteriums der Wahrheit betrachtet, als ob das Denken, wie das Erkennen, allgemeingültige Erkenntnis hervorbringen könnte. Nach Arendt wird ein entscheidender Schritt zur Aufklärung der Trugschlüsse der Metaphysik getan und ein Ausweg aus der Sackgasse der traditionellen Philosophie gewiesen, wenn das Denken als eine Tätigkeit begriffen wird. Allerdings ist dies erst nach einem Zusammenbruch der Tradition möglich; erst durch einen derartigen Zusammenbruch verlieren die traditionellen philosophischen Kategorien und Begriffe ihre scheinbar selbstverständliche Bedeutung.

Für Arendt enthalten die traditionellen Kategorien und Begriffe bestimmte Wertungen, die unter den Begriffen eine 'hierarchische Ordnung' herstellen. In *Vita activa* spricht Arendt von einer hierarchischen Ordnung zwischen der *vita activa* und der *vita contemplativa*. Nach Platon und Aristoteles sei die *vita contemplativa* erstrebenswerter als die *vita activa*. In *Das Denken* spricht Arendt von einer hierarchischen Ordnung zwischen den Erscheinungen und ihren Ursachen. Diese Auffassung besagt, dass der Ursache ein höherer Grad an Wirklichkeit zukommt als ihren Wirkungen. Das Sein, das als Ursache der Erscheinungen aufgefasst wird, besitzt dementsprechend einen höheren Rang als die Erscheinungen. In *Vita activa* erklärt Arendt, dass sie nicht an der Gültigkeit der Erfahrungen, die zu der Unterscheidung zwischen einer *vita activa* und einer *vita contemplativa* führen, zweifelt, sondern an der überlieferten Hierarchie. In *Das Denken* findet sich eine ähnliche Erklärung.³⁴⁰ Die Erscheinungen mögen täuschen, doch das ist kein Grund dafür, die Erscheinungswelt als weniger 'wirklich' zu betrachten.

Als metaphysische Gedanken sind diese Überlegungen dadurch ausgewiesen, dass die Wertungen nicht als persönliche Wertungen betrachtet werden sollen, sondern als Wahrheiten. Für Arendt haben diese Wertungen ihren eigenen Sinn: sie sind Hinweise darauf, wie die Philosophen über die Lebensweise des Menschen (*vita activa* und *vita contemplativa*) und die Welt, in der der Mensch lebt, nachgedacht und diese bewertet haben. Doch diese Wertungen sind nicht mit der Wahrheit gleichzusetzen. Wenn sie als Wahrheiten angesehen werden, würde der von Arendt als 'metaphysischer Trugschluss' bezeichnete Fehler begangen. Nach einem Zusammenbruch der Tradition ergibt sich die Möglichkeit, diese metaphysischen Irrtümer zu beseitigen. Denn "man hat dann immer noch die Vergangenheit, aber eine zerstückelte Vergangenheit, die ihre Bewertungsgewißheit verloren hat"³⁴¹.

Damit stellt sich die Frage, wie das Denken als Tätigkeit konzipiert werden kann, ohne in einen Psychologismus zu geraten. Wenn die Untersuchung des Denkvorganges nicht von Neurologen im Labor mit naturwissenschaftlichen Methoden und modernen Techniken durchgeführt wird, können dann überzeugende und objektive Resultate gewonnen werden? Obwohl alle Menschen die gleiche Fähigkeit zum Denken haben, besitzt der Einzelne doch jeweils nur seine eigene Erfahrung des

Denkens. Arendts Lösung besteht darin, die traditionellen philosophischen Gedanken als Untersuchungsgegenstände heranzuziehen. Für sie bieten diese Gegenstände die "einzigsten Hinweise darauf, was Denken denen bedeutet, die es betreiben"³⁴². Diese Weise der Untersuchung ist für die meisten Philosophen eine Provokation: Arendt zitiert Platon, Augustin, Kant, Heidegger und andere, aber sie nimmt deren Vorstellungen nicht, wie sie sind, sondern interpretiert sie als Hinweise, mittels derer sich die Erfahrung des Denkens enthüllt. Kurz gesagt, sie gibt keine hermeneutischen Interpretationen, sondern verwendet die Texte dieser Autoren als Mittel für ihre eigenen Zwecke. Dabei rechnet sie mit der gesamten abendländischen Philosophie ab, deren metaphysischer Charakter sich anhand unterschiedlicher Themen zeigt. Diese Abrechnung erfolgt nicht in Form einer strengen Argumentation, sondern in Form von philosophischen Bemerkungen. In gewisser Hinsicht lässt sich *Das Denken* als eine Zusammenstellung philosophischer Epigramme bezeichnen.

Aus der dargestellten Sachlage ergeben sich gewisse Konsequenzen. So unterscheidet sich Arendt von anderen Autoren, die ebenfalls gegen die Metaphysik und die traditionelle Philosophie argumentieren, in wesentlichen Hinsichten: Die Überwindung der Metaphysik lässt sich, so Arendt, nicht durch die Zurückweisung bestimmter metaphysischer Gedanken durchführen, sondern allein durch die Analyse der metaphysischen Tätigkeit bzw. durch das Verstehen der metaphysischen Denkweise selbst. Eine Überwindung oder Ersetzung einzelner Vorstellungen, Konzeptionen oder Begriffe ist dagegen ungeeignet, um die Metaphysik in einem grundlegenden Sinne zu überwinden; diese kehrt in neuen Formen, mit neuen Vorstellungen, Konzeptionen und Begriffsbildungen wieder zurück. Der einzige Ausweg aus der Metaphysik besteht in der Erkenntnis dessen, was die metaphysische Tätigkeit eigentlich ist, und im Begreifen der Entstehungsweise des metaphysischen Denkens. Wenn die Genese der Metaphysik dargestellt und damit ein Verständnis der Metaphysik gewonnen ist, vermag der Denkende zu begreifen, was er eigentlich tut. Hierdurch gewinnt er Distanz zu seiner Tätigkeit, die Bedingung einer kritischen Haltung ist.

Allgemein gesprochen wird die Metaphysik dadurch charakterisiert, dass sie stets von der Unterscheidung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem ausgeht: "Von

Parmenides bis zum Ende der Philosophie waren alle Denker darin einig, daß zur Beschäftigung mit solchen (metaphysischen) Fragen der Geist von den Sinnen losgelöst werden mußte, und zwar von der durch sie gegebenen Welt wie auch von den durch die Sinnesgegenstände hervorgerufenen Empfindungen oder Leidenschaften."³⁴³ Arendt erkennt hierin nicht allein einen philosophischen Gedanken, sondern fasst diesen auch als Beschreibung der Tätigkeit des Denkens auf: die Unterscheidung zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem kennzeichnet selbst unmittelbar die Tätigkeit des Denkens. Insofern handelt es sich im Falle der Metaphysik nicht ausschließlich um reine Theorie, sondern um eine eher praktische Angelegenheit, um die Praxis des Denkens. Dabei existieren zwar keine Maximen, wie im Falle des Handelns, aber gewisse 'Regeln'.

Da die Untersuchung die gesamte traditionelle Philosophie und Metaphysik betrifft, gerät Arendt in die schwierige Lage, mit ihrem Verfahren nicht mehr klar zwischen Denken allgemein und philosophischem Denken unterscheiden zu können. An vielen Stellen ihres Werkes wird das Denken mit spekulativem Denken bzw. philosophischem und metaphysischem Denken gleichgesetzt. Das ist eine problematische Reduktion; es scheint, als ob sie die Aufgabe vergessen habe, die sie sich in *Denken* gestellt hatte: das Denken als ein Vermögen darzustellen, das zwischen Recht und Unrecht unterscheiden kann und deshalb kein Privileg der Philosophen ist, sondern eine allen Menschen zu Diensten stehende Fähigkeit.

Das zeigt sich auch in Arendts Haltung zur Metaphysik und Philosophie, die ambivalente Züge trägt: Zwar ist sie "eindeutig denen beigetreten, die jetzt schon einige Zeit versuchen, die Metaphysik und die Philosophie mit allen ihren Kategorien, wie wir sie seit ihren Anfängen in Griechenland bis auf den heutigen Tag kennen, zu demontieren"³⁴⁴, doch versucht sie nicht, die so genannten metaphysischen Trugschlüsse "zu widerlegen, als ergäben sie sich einfach aus logischen oder sachwissenschaftlichen Fehlern". Ihre Aufgabe verfolge ein bescheideneres Ziel, nämlich den "Wahrheitsgehalt [der metaphysischen Trugschlüsse] durch deren Ableitung aus den wirklichen Erfahrungen des denkenden Ichs in seinem Konflikt mit der Erscheinungswelt aufzuzeigen."³⁴⁵ Der Grund für diese Ambivalenz liegt in erster Linie nicht in einem innerlichen Widerspruch, sondern in der Methode. Denn die Art und Weise,

wie sie die Metaphysik kritisiert und analysiert, setzt voraus, dass die Erfahrung des Denkens die Ursache der Metaphysik ist. Doch gerade weil die metaphysischen Gedanken auf der menschlichen Denkerfahrung beruhen, muss sie dem metaphysischen Denken auch eine gewisse Berechtigung zugestehen.

Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Denkens allgemein zum philosophischen und metaphysischen Denken. In diesem Zusammenhang gewinnt die Aussage "Die authentischen Erfahrungen des denkenden Ichs äußern sich auf vielfältige Weise"³⁴⁶ einen einleuchtenden Sinn: die authentischen Erfahrungen des denkenden Ichs können sich auf vielfältige Weise äußern, nämlich philosophisch, metaphysisch oder politisch.³⁴⁷ Also gibt es sowohl eine Form des philosophischen Denkens als auch des politischen Denkens, deren Wurzeln in der allgemeinen Erfahrung des Denkens liegt. Deshalb hat M. Conavan wohl auch Recht, wenn sie feststellt: "Arendt appears to distinguish between two kinds of thinking, one of which is authentically political because it is oriented toward discourse between citizens with different views of the common world, whereas the other is authentically philosophical because it is solitary and oriented toward truth."³⁴⁸ Zu dieser Erfahrung des Denkens hat Arendt sich kaum kritisch geäußert, wie wir noch sehen werden. Eine aus der Denkerfahrung hervorgehende Philosophie und Metaphysik wiederum wurden Gegenstände heftiger Kritik.

In gewisser Weise ist Arendts Verfahren literarisch. Sie glaubt, dass die Erfahrung die zuverlässigste Quelle des menschlichen Denkens sei. Trotz der genannten Widersprüche, Ambivalenzen und Unklarheiten wird dabei deutlich, dass Arendts Konzeption des Denkens als Tätigkeit die Stellung und die Bedeutung des Begriffs des Geistes verändert hat, und zwar in dem Sinne, dass die Geschichte des Geistes "als solche nicht mehr Bestandteil der 'Ideengeschichte', sondern unserer politischen Geschichte, der Geschichte unserer Welt"³⁴⁹ geworden ist.

Arendt hat stets die Frage gestellt, wie das Denken dem in der Welt lebenden Menschen dient. Durch die skizzierte Einbettung des Denkens als Tätigkeit in das Leben hat sie für das Denken einen Platz in der Welt gefunden. Also bezeichnet das Politische nichts anderes als ein auf existentialistischen Prämissen beruhendes Kon-

stitutionsprinzip der Welt. Und nur wenn das Denken in der Welt seinen Platz findet, kann der Mensch, der 'welthaft' ist, sich als 'ein denkendes und handelndes Wesen in einem' verstehen.

Arendt hat zwar die traditionelle Begrifflichkeit weitgehend vermieden, doch ist bemerkenswert, dass das Denken von Anfang an als eine 'reine Tätigkeit' bezeichnet wird. In der Einleitung zu *Vita activa* vertritt Arendt sogar die Auffassung, das Denken sei "das höchste und vielleicht reinste Tätigsein, von [dem] Menschen wissen"³⁵⁰. Einige Interpreten gehen davon aus, dass Arendt dabei das Denken höher bewertet als das Handeln: Eigentlich bezieht sich die 'reine Tätigkeit' nur darauf, dass das Denken "die 'tätigste' [von allen Tätigkeiten der Menschen] ist und [...] sich die Erfahrung des Tätigseins am reinsten ausspricht"³⁵¹. Was soll das bedeuten? Nach Arendt unterscheidet sich die Erfahrung des Denkens kategorisch von den Erfahrungen in der wirklichen Welt. Arbeitend, herstellend und handelnd beschäftigt sich der Mensch stets mit etwas, wenn nicht mit irgendeinem Ding, dann mit anderen Menschen. Doch für das Denken trifft dies nicht zu. Bei dieser Tätigkeit beschäftigt sich der Denkende mit sich selbst³⁵²; insofern das Denken nur mit sich selbst beschäftigt ist, als Tätigkeit ohne Zweck, ist es das reinste Tätigsein.

Dabei treten Mensch und Dinge, treten die gesamte Erscheinungswelt und der eigene Körper in den Hintergrund. Sie erscheinen dem Denkenden nur als Hindernisse; es verhält sich so, als ob sich der Denkende aus der Welt der Erscheinung zurückzöge. Arendt stellt fest: "Für das Denken, wenn auch nicht für die Philosophie im fachlichen Sinne, ist also der Rückzug von der Welt der Erscheinungen die einzige wesentliche Vorbedingung."³⁵³ Die Frage, was dieser Rückzug bedeutet und was für eine Welt hier gemeint ist, bildet das Thema der folgenden Überlegungen.

4.2 Die Nicht-Bedingtheit der geistigen Tätigkeiten

"Hannah Arendts Auslegung der Tätigkeit des Denkens befaßt sich mit dessen Medium und dessen Verhältnis zur Welt der Erscheinungen."³⁵⁴ Diese Feststellung D. Barleys gibt einen Hinweis darauf, dass eine Rekonstruktion des Denkens Arendts ohne Bezug auf die Welt der Erscheinungen kaum gelingen kann. Diese Welt be-

deutet bei Arendt sowohl den Bereich der Natur, als Inbegriff der unbelebten Materie, der Lebewesen, einschließlich des Menschen, und den Bereich der Artefakte, der von Menschen hergestellten Dinge. Die Haupteigenschaft der Welt ist ihre Erscheinungshaftigkeit. In Kapitel 2 wurden bereits die phänomenologischen Elemente der Arendtschen Auffassung der Welt dargestellt. Kurz gesagt, die Welt der Erscheinung ist für Arendt die einzige Welt, die wirklich ist. Diese 'Wirklichkeit' erweist sich als die Existenz der Menschen, die gemeinsam die Erde bewohnen.³⁵⁵ Im Rückzug aus der Erscheinungswelt löst man sich nicht nur von den Sinnen, durch die die Welt gegeben ist, man löst sich auch von den existenziellen Bedingungen. Mit Arendts Worten: man tritt von einer bedingten Welt in eine nicht bedingte Welt. Was bedeutet die Rede von Bedingtheit und Nicht-Bedingtheit?

Bedingtheit ist ein Begriff, mit dem Arendt die Existenz des Menschen auslegt. Dieser Begriff bringt eine Wendung gegen den Essentialismus zum Ausdruck, dessen Ziel darin besteht, das Wesen des Menschen begrifflich zu bestimmen. Der Essentialismus arbeitet mit der Vorstellung, dass auch der Mensch, wie alle anderen Dinge in der Welt, ein Wesen oder eine Natur besitzt. Auf Augustin Bezug nehmend bemerkt Arendt nicht ohne Ironie, dass nur ein Gott dieses Wesen erkennen und definieren könnte. Naturwissenschaftlich können die Menschen als Exemplare der am weitesten entwickelten Gattung organischen Lebens betrachtet werden. Doch diese Konzeption versagt, wenn nicht mehr die Frage gestellt wird 'was ist der Mensch?', sondern wenn gefragt wird 'wer sind wir?', 'wer bin ich?' In diesem Falle versucht die Philosophie, im Unterschied zur Wissenschaft, "das Wesen des Menschen zu bestimmen, zumeist mit irgendwelchen Konstruktionen eines Göttlichen [...], eines Philosophengottes, der sich bei näherem Zusehen immer als eine Art Urmodell oder platonische Idee vom Menschen enthüllt"³⁵⁶. Die moderne Variante dieses Modells zeigt sich in Heideggers Versuch, die Frage nach dem Sein auf die Frage nach dem Selbstsein zu reduzieren. Als Arendt sich von der Heideggerschen Frage 'was ist das Sein?' abwandte und stattdessen die Bedingungen der menschlichen Existenz thematisierte, suchte sie nach einem Ausweg aus den bisherigen Verlegenheiten.

Die neue Art der Zuwendung zur menschlichen Existenz besagt, dass eine Antwort auf die Frage, was und wer wir sind, keineswegs ein für allemal gegeben werden

kann. Zwar sind Menschen "stets bedingte Wesen"³⁵⁷, doch versuchen sie immer, ihre Bedingungen zu transzendieren. Die Auslegung der Bedingungen des Menschseins bedeutet deshalb auch nicht, den Menschen in der Art und Weise zu bestimmen, wie man andere Lebewesen wissenschaftlich bestimmt. Es handelt sich vielmehr um einen Versuch der Interpretation des menschlichen Lebens. In der Auslegung der Bedingungen des Menschseins wird dabei auch die Nicht-Bedingtheit eine wichtige Rolle spielen. Darauf weist Arendt mit der Bemerkung hin, dass "die Rede von der Bedingtheit der Menschen und Aussagen über die 'Natur' des Menschen [...] nicht dasselbe [sind]"³⁵⁸.

Die Bedingtheit und die Nicht-Bedingtheit zeigen sich jeweils in der *vita activa* und der *vita contemplativa*, den beiden grundlegenden menschlichen Lebensformen. Aufgrund des phänomenalen Charakters der Welt wird alles, was "immer menschliches Leben berührt, was immer in es eingeht, [...] sofort in eine Bedingung menschlicher Existenz"³⁵⁹ verwandelt. Der Mensch lebt nicht nur unter den Bedingungen der Natur, sondern auch unter Bedingungen, die er selbst geschaffen hat. Insofern werden drei grundsätzliche Tätigkeitsformen, nämlich Arbeiten, Herstellen und Handeln in die Erörterungen einbezogen. Diese betreffen die Beziehung des Menschen zur Natur, zu der von ihm geschaffenen künstlichen Welt und zur Gemeinschaft der Menschen selbst. Sie entsprechen jeweils der Bedingung von Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität. Als allgemeine Bedingungen werden des weiteren Erde und Leben sowie Natalität bzw. die Fähigkeit, Neues anfangen zu können, genannt.

Die Mortalität zwingt den Menschen, zu arbeiten und das Leben mit unablässigen Anstrengungen zu erhalten. Der Mensch unterscheidet sich vom Tier dadurch, dass er in einer Welt und nicht in der Natur lebt. Erst durch Herstellungshandlungen kann der Mensch eine künstliche Welt errichten, in der das Zuhause sein ermöglicht wird. Der Mensch produziert Haus, Tisch und Bett nach Maßgabe einer Idee, wie die Welt sein soll; er stellt Kunstwerke her, um sich an ihnen zu erfreuen. Die Tätigkeit des Herstellens ist die Bedingung der Weltlichkeit. Da die Menschen die Erde als Kollektiv und als Gemeinschaft unterschiedlicher Individuen bewohnen, sind sie auch unmittelbar miteinander konfrontiert und geben sich einander in dieser Konfrontation

wechselseitig als Menschen zu erkennen, ohne auf eine Vermittlung durch Bezug auf natürliche Dinge oder Artefakte angewiesen zu sein.

Jede der drei Tätigkeiten hat ihre eigene Bedeutung, die nicht ersetzt werden kann. Natürlich gibt es mehr menschliche Tätigkeiten als diese, doch sind sie grundsätzlicher Natur, insofern sie "offenbar innerhalb des Erfahrungshorizonts jedes Menschen liegen sollten"³⁶⁰. Wenn der Mensch sich dem Denken widmet, zieht er sich aus der Welt der Erscheinungen zurück, was nur bedeuten kann, dass er sich auch aus den Bedingungen, die sein Leben in dieser Welt bestimmen, zurückzieht. Für den denkenden Menschen erscheint die *vita activa* etwas Störendes zu sein: "Die Menschen sind zwar existenziell völlig bedingt – sie sind auf die Zeitspanne zwischen Geburt und Tod beschränkt, sie müssen sich um ihren Lebensunterhalt mühen, sie werden dadurch, daß sie sich in der Welt einrichten möchten, zur Arbeit veranlasst, und zum Handeln, weil sie in der Gesellschaft ihrer Mitmenschen ihren Platz finden möchten –, aber geistig können sie alle diese Bedingungen transzendieren, freilich nur geistig, nie in der Wirklichkeit oder in Erkenntnis und Wissen, kraft derer sie die Wirklichkeit der Welt und ihrer selbst erforschen können."³⁶¹

Es ist klar, dass die Nicht-Bedingtheit, als ein negativer Begriff verstanden, an sich keinen Sinn hat, wenn sie nicht in Bezug auf die Bedingtheit interpretiert wird. Sie bezieht sich immer auf einen von Lebensnotwendigkeiten bzw. existenziellen Bedingungen losgelösten Zustand geistiger Tätigkeit. Dieser Zustand wird als nicht bedingt gedacht. Keine der Bedingungen des Lebens oder der Welt entspricht ihm unmittelbar. Im Denken glauben die Menschen so frei zu sein, dass sie sogar meinen, unabhängig von den Sinnen zu sein, die sie stets daran erinnern, dass sie auf der Erde lebende Wesen sind. Wenn das Denken in gewisser Weise einem Verzicht auf die existenziellen Bedingungen des Lebens auf der Erde gleicht, muss die gesamte *conditio humana* dem Denkenden sinnlos erscheinen. Das bedeutet, die Grundbedingungen menschlicher Existenz bzw. das Leben selbst und die Erde, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität verlieren aus der Perspektive des Denkens betrachtet allen Sinn.

In *Vita activa* erwähnt Arendt eine Situation, die hier wichtige Hinweise geben könnte. Es handelt sich um den wissenschaftlichen Fortschritt, der das Leben des Menschen gewaltig verändert hat. Fortschritte wie die durch Wissenschaft ermöglichte Mondlandung haben gezeigt, dass der Mensch keine erdgebundene Kreatur ist wie die anderen Lebewesen. Für Arendt ist dies ein Anlass zur Sorge: Wenn die irdische Bedingtheit eines Tages wirklich transzendiert werden könnte, würde die *conditio humana* radikal verändert. Denn die Bedingungen menschlichen Lebens hängen mehr oder weniger von den Zuständen auf der Erde, von der natürlichen Umwelt des Menschen ab. Deren Veränderung beträfe alle Aspekte menschlichen Lebens. Kurz gesagt, auf das Leben auf der Erde zu verzichten, würde bedeuten, dass der Mensch allein noch unter den von ihm selbst geschaffenen Bedingungen lebt. Wie wäre dann die *conditio humana* zu bestimmen? Einer vom Fortschritt begeisterten Menschheit würde die Sorge Arendts wahrscheinlich nur als Melancholie der Moderne erscheinen. Doch diese Sorge kann vielleicht zum Verständnis des Rückzugs des Denkens führen: Haben für das Denken nur die von ihm selbst geschaffenen Prinzipien Geltung, damit es sich selbst als nicht bedingt verstehen kann?

Die Antwort würde wahrscheinlich Ja lauten. Denn der Mensch, auch wenn er auf dem Mond, dem Mars oder irgendeinem anderen Planeten lebte, betrachtete doch irgendeinen Ort als seine Heimat. Nur der denkende Mensch hat diesen Ort nicht. Nach Arendt ist der denkende Mensch, der sich aus der Erscheinungswelt zurückgezogen hat, an einem 'Nirgends' angelangt. Das 'Nirgends' ist aber kein tatsächlicher Ort, sondern ein Ort, an dem keine Regel der Erscheinungswelt gilt: "Beim Denken ist man nicht dort, wo man wirklich ist; man ist nicht von Sinnesgegenständen umgeben [...] als hätte man sich in ein sehr fernes Land zurückgezogen, das Land des Unsichtbaren"³⁶². Gegenüber der Erde als Bedingung menschlichen Lebens in der Welt wird das 'Nirgends' die Grenze des Bereichs des denkenden Menschen. In diesem Sinne schreibt Arendt: "Und da dieses Nirgends keineswegs identisch ist mit jenem zwiefachen Nirgends, aus dem wir mit der Geburt plötzlich auftauchen in das wir fast ebenso plötzlich mit dem Tode wieder hinabtauchen, lässt es sich höchstens als die Leere begreifen. Und die absolute Leere kann ein letzter Grenzbegriff sein; sie ist zwar nicht unvorstellbar, aber undenkbar. Dass wir solche

letzten Grenzbegriffe haben, die unser Denken als unübersteigbare Mauern einschließen – dazu gehört der Begriff eines absoluten Anfangs oder eines absoluten Endes –, das zeigt uns lediglich, dass wir in der Tat *endliche* Wesen sind."³⁶³

Das Denken als Tätigkeit ist zwar nicht bedingt, aber nicht ohne Grenze. Arendt verfolgt nicht die Absicht wie Kant, in diesem Land des Denkens bzw. im Land des 'Nirgends' ein Gesetz für das denkende Ich zu schaffen. Sie versucht nur, die Erfahrungen des Denkens zu beschreiben.

4.3 Die Unsichtbarkeit der geistigen Tätigkeiten

In Arendts Untersuchungen über die geistigen Tätigkeiten ist die Behauptung, dass das Denken zu einem Rückzug aus der Erscheinungswelt führe, besonders bemerkenswert. Die Art und Weise, wie das Tätigsein des Denkens sich zeigt, hat demnach nichts mit der Erscheinungswelt zu tun. Und dennoch hat Arendt das Denken stets aus der Perspektive der Erscheinungswelt betrachtet. So erklärt sie, phänomenologisch gesehen sei die Unsichtbarkeit die wichtigste Eigenschaft der geistigen Tätigkeiten, eine Eigenschaft, die mit den Eigenschaften der Welt unvereinbar sei. Dies bedeutet, dass das Leben des Geistes mit phänomenologischen Mitteln nicht erkennbar ist. Das Denken ist unsichtbar, weil es nie erscheint, aber es zeigt sich "dem denkenden, wollenden oder urteilenden Ich, das sich seiner Tätigkeit bewußt ist, aber nicht die Fähigkeit oder das Bedürfnis hat, als tätiges zu erscheinen"³⁶⁴.

Damit ist nicht gemeint, dass geistige Tätigkeiten überhaupt nicht in Erscheinung treten. Der Mensch, der denkt, will und urteilt, ignoriert die Umwelt auf eine seltsame Weise. Sokrates bleibt in Gedanken versunken Tag und Nacht allein auf dem Schlachtfeld; Thales fällt beim Denken in einen Brunnen. Die Tatsache, dass der Zustand eines denkenden Menschen oft auffällig ist, zeigt, dass auch das Denken sichtbar ist, doch eben nur aus der Perspektive des Beobachters. Mit der Rede über die Unsichtbarkeit des Denkens wird eigentlich auf den Gedanken Bezug genommen; dieser ist weder an sich sichtbar noch direkt beobachtbar.

Allerdings sind die geistigen Tätigkeiten nicht nur selbst unsichtbar, sondern richten sich auch auf das Unsichtbare. Das Unsichtbare bezieht sich auf Gedankendinge wie Begriffe, Ideen, Kategorien. Diese sind weder Wahrnehmungen noch Abbilder von Wahrnehmungen, die im Gedächtnis gespeichert werden, vielmehr darüber hinausgehende Vorstellungsbilder. Sie sind nur dem Menschen zugänglich, dessen Geist sich ihrer bemächtigt; für andere Menschen sind sie unsichtbar.

Es lässt sich leicht erkennen, dass Arendt hier an eine in der Philosophie stets beachtete Konzeption anschließt. Schon Platon hat im Rahmen seiner Ideenlehre behauptet, dass Gedankendinge, in seinem Falle die Ideen, keine Gegenstände der Erscheinungswelt sind. Die Differenz zwischen Arendt und Platon besteht wahrscheinlich nur darin, dass Arendt das Kriterium der Unsichtbarkeit der Erscheinungswelt selbst entnimmt. In diesem unsichtbaren Land "ist es das besondere Kennzeichen des Lebens des Geistes, daß man allein ist und mit sich selbst verkehrt."³⁶⁵ Das denkende Ich fühlt sich wie ein verborgenes Ich, das von der vulgären Alltäglichkeit befreit ist. Darum wird dieses Ich vom Menschen stets als sein eigentliches 'Wesen' begriffen. Vom Menschen in der Wirklichkeit unterscheidet sich dieses Ich dadurch, dass es kein Alter, kein Geschlecht, keine Eigenschaften und keine Lebensgeschichte hat. Diese gehört nur zu dem Ich in der Welt, das handelnd die Welt erlebt, immer einen Teil seines Lebens hinter sich lässt und eine Geschichte erzählen kann.³⁶⁶ Mit anderen Worten, der Unterschied zwischen beiden ist der von Körper und Geist. Und diese Unterscheidung hatte bereits Kant in seiner Philosophie geklärt.

Eine ganz typische und außerordentliche Eigenschaft des Denkens als einer Beschäftigung mit sich selbst besteht in einem eigentümlichen Verlust der Wirklichkeit. Angesichts des Rückzugs des Denkens aus der Welt leuchtet das ein, denn Arendt stellt fest, dass unser Wirklichkeitsgefühl auf dem "'Gemeinsinn', dem *sensus communis*, einer Art sechstem Sinn"³⁶⁷ beruht. Beim Denken verzichtet das denkende Ich auf den Gebrauch seiner Sinne, auch des sechsten Sinnes, und damit wird fraglich, ob die äußere Welt wirklich oder eine bloße Täuschung ist. Die Philosophie Descartes' bietet hierfür ein gutes Beispiel. Als weiteres Beispiel führt Arendt die Parabel des chinesischen Philosophen Tschuang Tsu an. Dieser träumt, dass er ein

glücklicher Schmetterling sei, der sich beim Erwachen seinem eigenen Körper entfremdet fühlt. Wesentlich ist, dass er nicht mehr wusste, ob er Tschung Tsu sei, der geträumt hatte, oder ob er ein Schmetterling sei, der träumte, dass er Tschung Tsu sei.

Tatsächlich lässt die Intensität der Denkerfahrung den Denkenden daran zweifeln, ob er wirklich identisch mit seinem Körper ist. Das denkende Ich lässt sich nicht mit dem Körper-Ich gleichsetzen: "Vom Standpunkt des denkenden Ichs aus ist der Körper nichts als ein Hindernis."³⁶⁸ Das hat wichtige Konsequenzen für Arendts Analyse und Kritik der Metaphysik und der Philosophie, wie in den beiden vorangegangenen Kapiteln bereits dargestellt. Für Arendt ist das der Grund für die Abneigung des Metaphysikers und des Philosophen gegenüber dem Körper und den menschlichen Angelegenheiten. Da diese Abneigung kein Spezifikum der abendländischen Tradition ist, hat Arendt wohl recht, wenn sie sagt, dass diese Abneigung in der Denkerfahrung selbst liegt.

4.4 Die Einbildungskraft als geistige Tätigkeit

Im Folgenden geht es um die Frage, wie Arendt die Bezugsgegenstände des Denkens näher bestimmt. Sie verweist dabei auf die Rolle der Einbildungskraft für die geistigen Tätigkeiten. Diese bezieht sich auf eine 'besondere Fähigkeit' des Geistes, nämlich auf das Vermögen der "Vor-Stellung, die das faktisch nicht Gegenwärtige vergegenwärtigt"³⁶⁹. Diesen Begriff übernimmt Arendt direkt von Kant, der die Einbildungskraft als "ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes" definiert³⁷⁰. Dieses Vermögen ist nach Arendt von grundlegender Bedeutung für das Leben des Geistes, weil der Denkende sich bei diesem von ihr metaphorisch als 'Rückzug aus der Erscheinungswelt' bezeichneten Prozess dem 'Unsichtbaren' zuwendet. Dies geschieht mit Hilfe der Einbildungskraft: *"Jeder geistige Akt beruht darauf, daß sich der Geist etwas vergegenwärtigen kann, was den Sinnen nicht gegenwärtig ist."*³⁷¹

Die Einbildungskraft darf nicht mit der Reflexivität des Geistes gleichgesetzt werden. Das Leben des Geistes, als Verhältnis des Ichs zu sich selbst, scheint zuerst in einer

Beziehung der Reflexion zu bestehen. Die Reflexivität verweist auf einen inneren Ort als Bereich der geistigen Akte. Dieser ist in Entsprechung zum äußeren Raum gedacht, in dem die sonstigen Handlungen stattfinden. Arendt ist davon überzeugt, dass eine solche Vorstellung ein Missverständnis darstellt, denn die Dinge, mit denen sich der Geist beschäftigt, sind keineswegs bloße Reflexionen äußerer Gegenstände: "[K]ein geistiger Akt und am wenigsten das Denken begnügt sich mit seinem Gegenstand, wie er ihm gegeben ist. Es transzendiert stets das schiere Gegebenensein dessen, was gerade seine Aufmerksamkeit erregt hat."³⁷² Da Arendt die Auffassung vertritt, dass das Denken ein Rückzug aus der Erscheinungswelt ist, und dass es sich um eine Tätigkeit handelt, die an keinem lokalisierbaren Ort stattfindet, können die Gegenstände des Denkens nicht nach dem Muster von Wahrnehmungsbildern aufgefasst werden, die immer auf irgendwelche Gegenstände in der Erscheinungswelt verweisen: "[Das], was man im allgemeinen 'Denken' nennt, [...] muß die den Sinnen gegebenen Einzeldinge so aufbereiten, daß der Geist mit ihnen umgehen kann, wenn sie nicht gegenwärtig sind; kurz, es muß sie *entsinnlichen*."³⁷³ Auf Augustin Bezug nehmend stellt Arendt fest, dass eine 'zweifache Umwandlung'³⁷⁴ durchgeführt werde, bevor der Geist seine Gegenstände bildet. Die aktuellen Sinneswahrnehmungen werden in einem ersten Schritt als Abbilder im Gedächtnis gespeichert, so dass sie zu einem 'geistigen Bild' werden, das der Geist betrachten kann. Dabei ist klar, dass das geistige Bild bzw. das Vorstellungsbild nicht dasselbe ist wie das Erinnerungsbild; und dieses wiederum unterscheidet sich vom Wahrnehmungsbild. In einem weiteren Schritt geht der Geist über den Bereich der Einzeldinge hinaus und bildet abstrakte Gegenstände, die Klasse "von Denkgegenständen – Begriffe[n], Ideen, Kategorien u.ä."³⁷⁵.

Die Einbildungskraft, die dem Geist als Grundlage dient, ist nach Arendt das, "was man im allgemeinen 'Denken' nennt"³⁷⁶. Das Denken besitzt gegenüber anderen geistigen Tätigkeiten insofern eine Priorität, weil die Gegenstände des Wollens und des Urteilens zuerst entsinnlicht und aufbereitet werden müssen. Der Grund hierfür besteht darin, dass die Gegenstände, die der Geist auf der Grundlage der Einbildungskraft vorstellt, nämlich Begriffe, Ideen, Kategorien, dem Denken zuzurechnen sind. Begriffe, Ideen, Kategorien sind natürlich unsichtbar, was bereits durch die traditionelle philosophische Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Begriff aus-

gedrückt wird. Doch wodurch unterscheidet sich dann überhaupt die Einbildungskraft vom Denkvermögen?

Da aktuelle Wahrnehmungsbilder erst durch die Tätigkeit der Einbildungskraft dem Denken zugänglich werden, hat Arendt das Denken stets als ein 'Nach-Denken'³⁷⁷ bestimmt. Auch wenn etwas aktuell und gegenwärtig ist, muss das Denken es entsinnlichen, um seine Gegenstände aus sich heraus vorzustellen. Insofern wird das 'Nach-Denken' eigentlich zum Kern der Begriffs-, Ideen- und Theoriebildung. Im Vorgang des Nach-Denkens werden die allgemeinen Begriffe, Ideen und Kategorien geschaffen. Doch wenn man genauer danach fragt, woher diese allgemeinen Denkgegenstände kommen, wird man keine unmittelbare Antwort erhalten. Arendt weicht dieser Frage aus und sagt, dass sie aus dem Vermögen der Vernunft stammen. Sie entstehen durch 'die Suche nach Sinn'. Erst die Suche nach Sinn bringt das begriffliche Denken hervor: "Alles Denken entsteht aus der Erfahrung, aber keine Erfahrung liefert irgendeinen Sinn oder auch nur Zusammenhang, wenn sie nicht der Vorstellung und dem Denken unterworfen wird."³⁷⁸

4.5 Das Denken als Sinnsuche

Wenn das Denken jeden Menschen betrifft, kann es sich nicht um eine exklusiv philosophische Angelegenheit handeln. Arendts Auffassung besagt, dass es für das Denken notwendig ist, abstrakte Ausdrücke und Begriffe zu gebrauchen, weil der Mensch beim Denken aus der Erscheinungswelt heraustritt. Vor dem Hintergrund dieser Überlegung stellt sich das Philosophieren lediglich als ein Spezialfall des Denkens dar. Die Tätigkeit des Philosophierens ist dem unsichtbaren Denken zuzurechnen, und dieses wird stets als etwas Unnatürliches empfunden. Beim Denken gehen die Menschen "über die natürliche Neugierde hinaus, die durch die vielfältigen Wunder des bloßen Daseins der Welt und ihrer eigenen Existenz wachgerufen wird –, als ob sie täten, *was dem Menschensein zuwider ist*"³⁷⁹.

Aus dieser Überlegung entsteht die Konzeption des Denkens als einer Suche nach Sinn. Arendt sucht die Metaphysik und die Philosophie von den Erfahrungen des Denkens her zu erläutern. Dadurch werden die metaphysischen und philosophi-

schen Fragen zu Spezialfällen von Sinnfragen. Nach Arendt entstehen die metaphysischen Fragen, so ungewöhnlich sie auch klingen mögen, aus ganz gewöhnlichen Alltagserfahrungen. Die Philosophie hat diese Fragen zu ihren Spezialproblemen gemacht, konnte deren Ursprung aber nicht verbergen. Dabei sucht Arendt die metaphysischen Fragen und die Alltagserfahrung einander näherzubringen, wobei sie nicht die erste ist, die die Verbindung zwischen Metaphysik und Alltag hervorhebt. Hier sei nur auf die Arbeiten G. E. Moores hingewiesen. Auch der Versuch Heideggers, den 'Sinn von Sein' durch die Auslegung des Daseins und die Bestimmung der Existenzialien (Sorge, Angst, Stimmung etc.) zu erläutern, kann in gewisser Weise als eine Annäherung der Philosophie an die Alltagserfahrung verstanden werden. Was Arendt von Autoren wie Moore und Heidegger unterscheidet, zeigt sich in deren Überlegungen zur Suche nach dem Sinn, die als wesentliche Bestimmung des Denkens verstanden werden soll.

Das Denkvermögen beruht in erster Linie in der Fähigkeit, Fragen zu stellen. Es "fragt nicht, was etwas ist oder warum es überhaupt existiert – die Existenz wird stets als unproblematisch genommen –, sondern was es bedeutet, daß es existiert"³⁸⁰. Was existiert, ist das Sein. Und mit der Frage danach, was es bedeutet, dass etwas existiert, hat Arendt wohl entsprechend Heideggers Verständnis die Suche nach dem Sinn mit der Auslegung des Sinns des Seins gleichgesetzt. Allerdings übernimmt Arendt Heideggers Vorschlag, den 'Sinn von Sein' im Rahmen der 'Wahrheit des Seins' zu erläutern, nicht. Für sie handelt es sich bei der Frage nach der 'Wahrheit des Seins' um die Frage, "was etwas ist oder warum es überhaupt existiert". Mit anderen Worten, die Frage nach der 'Wahrheit des Seins' führt die Suche nach dem Sinn, die stets dem Sinn des Seins gilt, auf Abwege.

Das transzendente Moment der Suche nach dem Sinn bezieht sich nur auf das Verhältnis zwischen der Existenz, die stets als unproblematisch gesehen wird, und dem Sinn, der stets über die Existenz hinausgeht. Aufgrund dieser Transzendenz zeichnet sich die Suche nach Sinn dadurch aus, dass sie stets "etwas allgemein Sinnvolle[s], wenn auch nicht notwendig Allgemeingültige[s]"³⁸¹ erstrebt. Sie wendet sich von den Einzeldingen ab, die der Mensch aus den Erfahrungen ihrer Existenz kennt. Sie strebt nach etwas allgemein Sinnvollem, weil sie aus Alltagserfahrungen entsteht

und allen Menschen gemeinsam ist. Da jeder Mensch eine eigene Antwort auf seine Existenz in der Welt geben muss, kann hier im strengen Sinne von Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit keine Rede sein. Der Sinn der Existenz betrifft stets den einzelnen Menschen. Dennoch lässt sich in gewisser Weise von einer Allgemeingültigkeit des Sinns sprechen, und zwar deshalb, weil die Menschen stets in einer gemeinsamen Welt leben, miteinander kommunizieren und einander verstehen können. Und dank dieser Interaktionsformen schaffen sie gemeinsame Werte. Die Suche nach Sinn ist deshalb nicht eine Sache des Individuums, sondern aufgrund seiner Gemeinschaft mit anderen Menschen eine Angelegenheit der Kommunikation innerhalb der Gemeinschaft.

Es ist klar, dass die Metaphysik mit dieser Konzeption nicht vereinbar ist. Denn die Metaphysik stellt – dies ist jedenfalls Arendts Überzeugung – gerade jene Frage, die nicht die Transzendenz, nämlich den über die Existenz hinausweisenden Sinn der Existenz betrifft, sondern die Existenz selbst unmittelbar. Sie fragt danach, was die Existenz ist, und warum überhaupt etwas existiert. In der Fachphilosophie werden derartige Fragen als theoretische Fragen bezeichnet, während die Frage, die Arendts Konzeption der Suche nach Sinn betrifft, eher einer praktischen Fragestellung zugerechnet wird. Praktische Fragen wiederum entstehen in erster Linie im Zusammenhang mit Alltagserfahrungen und politischen Ereignissen, die alle betreffen, sowie im Kontext ethischer Probleme, die den Sinn der menschlichen Existenz angehen. Die Suche nach Sinn in ihrer praktischen Bedeutung ist eine Voraussetzung dafür, dass sich Menschen in ihrem sozialen und politischen Leben Orientierungen verschaffen.

Eigentlich hat Arendt in ihrer Kritik der Metaphysik und der Philosophie stets eine andere Auffassung über den Ursprung der Metaphysik vertreten. Nach dieser entsteht die Metaphysik aus einer Denkerfahrung, die sich von der Alltagserfahrung unterscheidet. Mit anderen Worten, das Denken erscheint als die Suche nach Sinn, in der über die Alltagserfahrung nachgedacht wird, aber das Denken als metaphysisches Fragen ist Reflexion über das Denken selbst. Andererseits wird das Denken, insofern es als eine Tätigkeit begriffen wird, in der gleichen Weise betrachtet wie das Sein. An mehreren Stellen zeichnet Arendt das Denken auch als eine 'spezifische

Seinsart des Menschen' aus. Insofern kann die Metaphysik als die Suche nach Sinn von der Erfahrung des spezifischen Seins des Menschen ausgehend verstanden werden. *Das Denken* orientiert sich gerade an dieser Suche nach Sinn. Arendt hat allerdings keine scharfen Unterscheidungen vorgenommen, und daraus ergibt sich eine gewisse Ambivalenz ihrer Konzeption.

Im Hinblick auf die Metaphysik hat Arendt im übrigen in vielen Punkten fachphilosophische Auffassungen übernommen. Das Denken, das stets ein Nach-Denken ist, behandelt die 'letzten Fragen', z.B. das Unendliche und die Unsterblichkeit. Solche Fragen dürften unbeantwortbar sein, d.h., es lassen sich keine abschließenden Antworten formulieren. Diese Fragen sind auch gewissermaßen ziellos, weil ihre Beantwortung keine praktischen Konsequenzen hat. Doch indem die Menschen unbeantwortbare Fragen stellen, "qualifizieren sie sich als fragende Wesen. [...] Würden die Menschen jemals das Sinnstreben, das wir Denken nennen, verlieren und keine unbeantwortbaren Fragen mehr stellen, so wäre es mehr als wahrscheinlich, daß sie nicht nur jene Gedankendinge nicht mehr herstellen könnten, die wir Kunstwerke nennen, sondern auch die Fähigkeit verlören, all die beantwortbaren Fragen zu stellen, auf denen jede Zivilisation beruht"³⁸². Mit anderen Worten, der Sinn der Metaphysik liegt in der Tätigkeit des metaphysisch Denkenden selbst. Die Metaphysik mag unbeantwortbare Frage stellen; doch darin liegt kein Einwand. Nach Arendt sind nur diejenigen Fragen sinnvoll, auf denen das Denken beruht. In der von der Existenzphilosophie geprägten Perspektive Arendts sind diese Fragen nicht als theoretische Fragen im Sinne der Erkenntnistheorie zu verstehen, weil sie die Existenz des Menschen betreffen, der immer in der Welt ist. Die Metaphysik entsteht vielleicht nicht unmittelbar aus der Alltagserfahrung, aber aufgrund ihres Zusammenhanges mit der Existenz geht sie doch jeden Menschen an. Wenn keine Fragen an das Leben gerichtet werden, wenn das Leben sich nicht in intellektuellen Fragen äußert, dann wäre es kein menschliches Leben mehr.

In Anbetracht dieser Sachlage trifft die von B. Parekh formulierte Kritik an Arendts Auffassung von Philosophie und Metaphysik als einer Erfahrung des Denkens nicht zu: "She fails to see that philosophical perplexities may own their origin not to the experience of thinking but to genuine intellectual puzzles and social and historical

experience."³⁸³ Arendts These ist, dass Metaphysik und Philosophie in der Erfahrung des Denkens liegen. Dass das Denken durch intellektuelle Herausforderungen motiviert wird, gehört durchaus zu dieser Bestimmung. Dass es aus sozialen Erfahrungen entsteht, wurde bereits hervorgehoben.

Eigentlich beruht Arendts These, dass das Denken aus Erfahrungen entsteht, auf dem erwähnten Verfahren des Denkens selbst. Das Denken entsinnlicht die durch den Wahrnehmungsprozess zugänglich gewordenen Erfahrungsgegenstände und speichert sie in der Erinnerung, um sie lediglich als Gedankendinge dem denkenden Ich vorzustellen. Die Erinnerungen, in denen die Erfahrungen gespeichert werden, scheinen ein Mittel für die Suche nach Sinn zu sein. Da sie sich stets auf etwas Vergangenes beziehen, tragen sie ein narratives Element.³⁸⁴ Arendt beschreibt die Suche nach Sinn folgendermaßen: "[T]heoretisch gesprochen [...], enthüllt sich der Sinn dessen, was jeweils geschieht und dabei erscheint, erst nach seinem Verschwinden; die Erinnerung, die das jetzt Abwesende und Vergangene dem Geist vergegenwärtigt, enthüllt den Sinn in Form einer Geschichte."³⁸⁵ Mit anderen Worten, das Denken verwandelt alle Erfahrungen in einen Text, damit sie wie eine Geschichte erzählt werden können. Das wird auch von C. Althaus in ihrer Arendt-Interpretation mit einer Bezugnahme auf J. Derrida³⁸⁶ so gesehen. Nur hat Arendt sich in anderer Weise als Derrida auf die Frage konzentriert, wie der Text durch das Denkvermögen aus der Erfahrung hervorgebracht wird.

Das Denken als "das 'Bedürfnis der Vernunft' – die Suche nach Sinn, die die Menschen veranlaßt, diese [metaphysischen] Fragen zu stellen – unterscheidet sich in keiner Weise von dem Bedürfnis der Menschen, von irgend etwas Erlebtem zu erzählen oder Gedichte darüber zu schreiben"³⁸⁷. Warum lassen sich beide Bedürfnisse nicht voneinander unterscheiden? Der Punkt Arendts ist: Das Leben gewinnt seinen Sinn erst, wenn man nachdenkt; insofern wird das Denken bzw. das Bedürfnis der Vernunft ein zentrales Anliegen des Menschen. Über das Leben nachzudenken, bedeutet nichts anderes, als über die Erfahrung des Lebens nachzudenken. Da das Denken vor allem ein 'Nach-Denken' ist, müssen alle Erfahrungen im Denken in Form einer Geschichte erzählt werden. Mit anderen Worten, über das Leben nachzudenken, heißt, anzufangen, eine Geschichte zu erzählen. Arendt behauptet, dass

beide Bedürfnisse nicht voneinander unterschieden werden können. Das wiederum könnte an die griechische Auffassung von Logos erinnern; der Logos manifestiert sich sowohl als Sprache als auch als Vernunft.

4.6 Die Gegenwart: das Dasein des Denkens

Der Rückzug aus der Welt der Erscheinungen ist ein "Rückzug von der sinnlichen *Gegenwart* der Welt"³⁸⁸. Im Verlauf des Entsinnlichungsprozesses geht die Gegenwart – oder besser gesagt: das Gegenwartsgefühl – verloren. Doch das denkende Ich, das nur auf das von ihm selbst entsinnlichten Gedankending konzentriert ist, ist nicht ohne Orientierung. Die Einbildungskraft vergegenwärtigt die Dinge für das denkende Ich, und dadurch entsteht eine Gegenwart, die mit allen vergegenwärtigten Gedankendingen zusammen besteht. Diese Gegenwart, die die Gedankendinge begleitet, bestimmt zuerst die Art, wie die "Vorstellungen [beim Denken] zueinander in Beziehung stehen, indem sie sie in eine Reihenfolge zwingt, und diese Abfolgen nennen wir gewöhnlich Gedankengänge"³⁸⁹. Diese Gegenwart ist das Dasein des denkenden Ichs.

Für den denkenden Menschen ist diese Gegenwart so aktuell, dass sie eine Art 'Wirklichkeit' für das denkende Ich schafft. Das ist möglich, weil die Wirklichkeit der sinnlichen Erscheinungswelt im Denken eigentlich zur Seite tritt. Eine extreme Form dieser Einstellung besteht darin, dass der Philosoph die Erscheinungswelt für unwirklich hält, und die Gegenwart des Denkens für ihn zur 'Wirklichkeit' wird. Aus dieser Situation heraus entstehen grundlegende metaphysische Irrtümer wie die Zwei-Welten-Theorie, die den Bereich des Denkens als eine selbständige Welt über die Erscheinungswelt setzt.

Alle diese Verwirrungen weisen darauf hin, dass das Zeitgefühl des Menschen auf der Grundlage der beiden grundlegenden Formen seiner Tätigkeit – *vita activa* und *vita contemplativa* – entsteht. Wie auch immer die Eigenschaften des Denkens sich grundsätzlich von denen der Tätigkeiten in der Welt unterscheiden, sie haben doch dies gemeinsam: das Zeitgefühl entsteht, wenn man tätig ist. Das Tätigsein gewährleistet das aktuelle Zeitgefühl des Menschen. In der *vita activa* wird die Zeit als eine

Folge erlebt, die in Analogie zur Zahlenfolge verstanden werden kann. Wir fassen den immerwährenden Strom reiner Veränderung als ein Kontinuum auf, nicht weil die Zeit uns so gegeben ist, sondern weil unsere "Geschäfte und Tätigkeiten in der Welt, in der *wir kontinuierlich das fortsetzen*, was wir gestern angefangen haben und morgen zu beenden hoffen"³⁹⁰, dabei eine kontinuierliche Eigenschaft gewonnen haben. Insofern beruht das Zeitkontinuum auf der Kontinuität des Alltagslebens. Da die *vita activa*, die Tätigkeit in der Erscheinungswelt immer in einem Raum stattfinden, wird das Zeitgefühl durch die umgebenden räumlichen Verhältnisse bestimmt. Aus diesem Grund sagt Arendt, dass über die Zeit unseres gewöhnlichen Lebens in räumlichen Kategorien gesprochen wird. Wir sprechen von der Vergangenheit als etwas 'hinter' uns Liegendem und von der Zukunft als etwas 'vor' uns Liegendem.

Beim Denken wird das, was 'hinter' uns liegt, in der Erinnerung gespeichert, und das, was 'vor' uns liegt, wird von der Einbildungskraft als Vorstellung vergegenwärtigt. Daher werden die Vergangenheit und die Zukunft als Nicht-mehr und Noch-nicht erlebt, die beide durch die Einbildungskraft für das denkende Ich in gegenwärtigen Vorstellungsbildern gegeben werden können. Insofern hängen beide vom denkenden Ich ab, das in der Gegenwart lebt. Darum kann ohne das Denken keine Gegenwart gegeben sein: "Ohne Denken gibt es keine Gegenwart. Und ohne Gegenwart gibt es weder Vergangenheit noch Zukunft, die sich als solche nur im denkenden Erinnern und Erwarten konstituieren."³⁹¹ Die Vergangenheit, die im Erinnern, und die Zukunft, die im Erwarten konstituiert wird, üben beide einen Einfluss auf das denkende Ich aus, so dass es ein Gegenwartsgefühl gewinnt. Diese Gegenwart, die die Gedankendinge begleitet, bildet eine Verbindung zwischen dem Erinnern und dem Erwarten. Als Verbindung hat sie eigentlich nichts mit den Gedankendingen zu tun, sondern nur mit sich selbst: "Das innere Zeitempfinden entsteht, wenn man nicht völlig in Anspruch genommen ist von dem abwesenden Unsichtbaren, über das man nachdenkt, sondern seine Aufmerksamkeit auf die Tätigkeit selbst zu richten beginnt."³⁹²

Dieses Zeitgefühl des denkenden Ichs stellt Arendt mit einer Parabel von F. Kafka³⁹³ dar. In dieser Parabel schildert Kafka einen Menschen, der zwei Gegner hat, mit denen er kämpft. Der erste, der ihn von hinten bedrängt, vom Ursprung her, erscheint

für Arendt wie die Vergangenheit, der zweite, der ihm den Weg nach vorn verwehrt, wie die Zukunft. Für das denkende Ich, so erklärt Arendt, erweist sich das Zeitgefühl nicht als eine Folge, sondern allein als ein dauerndes Jetzt, in dem Vergangenheit und Zukunft zusammenfließen: "Mit anderen Worten, der Platz des denkenden Ichs in der Zeit wäre der Zwischenraum zwischen Vergangenheit und Zukunft, die Gegenwart, jenes geheimnisvolle und schlüpfrige Jetzt, eine bloße Lücke in der Zeit, auf die nichtsdestoweniger die festeren Zeitformen der Vergangenheit und der Zukunft insofern hingeordnet sind, als sie das bezeichnen, was nicht mehr *ist*, und was noch nicht *ist*."³⁹⁴ Diesen Zwischenraum charakterisiert Arendt als ein 'nunc stans'. Der Zwischenraum ist nicht in der Welt der Erscheinungen, sondern existiert nur dank des denkenden Ichs: "Ohne den Menschen gäbe es keine Zeit. Der Mensch ist in die unaufhörliche kreisläufige Bewegung des Universums eingebrochen (oder eingelassen); nur weil diese Bewegung auf ihn stößt und gegen ihn anbrandet, wird sie 'gradlinig'; er ist die Gegenwart, an der sich Vergangenheit und Zukunft scheiden – die Vergangenheit (Kafka), die ihn nach vorne stößt, die Zukunft, die ihn zurückzustossen scheint. Und genau dies, der Zwischenraum, das Zwischen zwischen Vergangenheit und Zukunft, wird im Denken aktualisiert: Er denkt zurück an die Vergangenheit, er denkt vor in die Zukunft, die beide unsichtbar, ohne dies Denken gar nicht wären."³⁹⁵

Als ein 'Zwischen' bedingt die Gegenwart sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft, deren Verhältnis als Antagonismus des Nicht-mehr und Noch-nicht beschrieben werden kann. Der Mensch tritt in den Raum zwischen diesen Polen. Dieses Dazwischentreten unterbricht den indifferenten Fluss immerwährender Veränderung, indem der Mensch versucht, sein Dasein zu verteidigen. Der Fluss immerwährender Veränderung ist für ihn keine indifferente Erscheinung, er wird vielmehr zu seinem 'Antagonisten': Vergangenheit und Zukunft betreffen ihn beide unmittelbar. Die Geschichte ist nicht mehr indifferent für ihn: sie wird zu 'seiner' Geschichte.³⁹⁶ Das Dazwischentreten schafft eine Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft, die unmittelbar ineinander übergehen. Doch "in dieser Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft finden wir unseren Platz, wenn wir denken, das heißt, wenn wir der Vergangenheit und Zukunft so weit entrückt sind, dass wir dazu gut sind, ihren Sinn zu finden, die Stellung des 'Schiedsrichters' einzunehmen, des Richters und Beurteilers

der vielfältigen, nie endenden Geschäfte der menschlichen Existenz in der Welt, eine Stellung, die nie zu einer endgültigen Lösung dieser Rätsel verhilft, die aber immer neue Antworten auf die Frage bereit hat, um was es bei alledem wohl gehe."³⁹⁷

Aus diesem Zeitbegriff, der auf dem Zeitgefühl des denkenden Ichs beruht, entwickelt Arendt ihre Konzeption der Geschichte. Sie kämpft energisch gegen jene Vorstellung, die die Geschichte als einen Prozess versteht, dessen Verlauf durch einen schöpferischen Anfang bestimmt ist. Für sie beruht das Wesen der Geschichte auf großen Ereignissen, die die Kontinuität der Tradition aufbrechen. Daher hebt sie die Bedeutung des menschlichen Handelns hervor, das große politische Ereignisse auslöst.³⁹⁸ Im Rahmen dieses Geschichtsbegriffs tritt das Verstehen der Vergangenheit an die Stelle einer ideologischen Rekonstruktion.

Die Interpretation von Kafkas Parabel hat Arendt in der Einleitung zu ihren gesammelten Essays *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* (1961) veröffentlicht. Aber bereits in ihrer Rezension von H. Brochs *Der Tod des Vergil* hat sie – ohne Bezugnahme auf Kafka – ihren Geschichtsbegriff formuliert: "Hume once remarked that the whole of human civilization depends upon the fact that 'one generation does not go off the stage at once and another succeed[s], as is the case with silkworms and butterflies.' At some turning-points of history, however, at some heights of crisis, a fate similar to that of silkworms and butterflies may befall a generation of men. For the decline of the old, and the birth of the new, is not necessarily an affair of continuity; between the generations, between those who for some reason or other still belong to the old and those who either feel the catastrophe in their very bones or have already grown up with it, the chain is broken and an 'empty space,' a kind of historical no man's land, comes to the surface which can be described only in terms of 'no longer and not yet.' In Europe such an absolute interruption of continuity occurred during and after the First World War."³⁹⁹

Hat dieses Verständnis von Geschichte Arendt zu der späteren Interpretation der Kafka-Parabel geführt? Eine klare Antwort auf diese Frage lässt sich kaum geben, doch die Verbindung zwischen Arendts Zeitbegriff und ihrem Geschichtsbegriff ist offenkundig. Ihre Begrifflichkeit hat allerdings auch Verwirrung hervorgerufen, wie W.

Richardson feststellt: "In *The Life of the Mind*, she speaks in her own name, synthesizing Plato with Kant, so that thinking becomes the activity of the noumenal subject that takes place in a gap between future and past, a *nunc stans* that is not eternal in the sense that divine truth is eternal, nonetheless outside of time. This I find highly problematic, for it seems to make thinking in its purity essentially a-historical. But this goes ill with her own style of thinking which is profoundly historical and historicizing."⁴⁰⁰

Ob Arendt tatsächlich so etwas wie eine Synthese von Platon und Kant im Auge hat, lässt sich nicht feststellen. Dagegen muss zur Darstellung Richardsons gesagt werden, dass Zeit und Geschichte für Arendt eine Einheit bilden, und zwar in Form einer kontinuierlichen Folge, die aus dem Alltagsleben entsteht und der Welt der Erscheinung angehört. Wenn der Mensch zu denken beginnt, ist er nicht mehr in der Welt, und daher fehlt ihm auch das zum In-der-Welt-sein gehörende Zeitgefühl. Der Mensch hat eine Gegenwart bzw. eine Aktualität für sich selbst geschaffen, damit er einen Sinn aus den Gedankendingen ziehen kann. Die Gedankendinge, die in den Erinnerungen gespeichert und in Erwartungen vorgestellt werden, werden vom denkenden Ich in der Gegenwart zusammengebracht. Es verhält sich so, als ob die unendliche Vergangenheit und die unendliche Zukunft wie zwei Flüsse in der Gegenwart des denkenden Ichs ineinanderfließen.

Wie Heidegger und Augustin glaubt Arendt, dass das Zeitverständnis für die menschliche Existenz eine grundlegende Bedeutung besitzt. Diesem Verständnis liegt wiederum die Vorstellung einer Gerichtetheit der Zeit zugrunde. Wenn man sich vorstellt, dass die Zeit von der Vergangenheit in die Zukunft fließt, orientiert man sich an der Vergangenheit. Wenn man sich vorstellt, dass die Zeit von der Zukunft in die Vergangenheit verläuft (Heidegger), orientiert man sich an der Zukunft. Bei der Suche nach Sinn orientiert sich der Mensch sowohl an der Vergangenheit als auch an der Zukunft, doch darf er sich weder in der Vergangenheit an das Nicht-mehr noch in der Zukunft an das Noch-nicht verlieren. Er muss vielmehr gegen die Vergangenheit mit Hilfe der Zukunft und gegen die Zukunft mit Hilfe der Vergangenheit kämpfen, so wie die Gestalt in Kafkas Parabel mit ihren beiden Gegnern kämpft.

Dabei versucht sie, "einen Fuß auf den Boden zu bekommen"⁴⁰¹, wie der Denkende, der in seiner Suche nach Sinn versucht, die Wirklichkeit zu begreifen.

Mit dem Zeitbegriff hat Arendt die Bedeutung bzw. den Sinn des Denkens gefunden. Für uns gleicht die Gegenwart, die wir beim Denken für uns selbst schaffen, einem Pfad: "Diesem Pfad folgen die Gedankengänge, die Erinnerung und das Vorausdenken, und retten alles, was sie berühren, vor dem Ruin durch die historische und biographische Zeit."⁴⁰² Daher wird das Denken zur Bedingung des Seins des Menschen. Wie kann der Mensch ohne Geschichte, oder besser gesagt: ohne Verständnis von Geschichte leben? Für Arendt gilt wie für Heidegger, dass die Geschichte dem Menschen das Sein offenbart, nur hat Arendt eine völlig andere Vorstellung von der Weise, in der dies geschieht. Glücklicherweise kann die Frage, welcher der beiden Autoren eher im Recht ist, hier unbeantwortet bleiben. Gerade weil das Denken nicht wie Tradition und Kultur vererbt werden kann, muss jede neue Generation, muss jedes neue Menschenwesen, "indem ihm bewußt wird, dass es zwischen eine unendliche Vergangenheit und eine unendliche Zukunft hineingestellt ist, den Pfad des Denkens neu entdecken und mühsam bahnen"⁴⁰³.

4.7 Sprache und Metapher

In Arendts Philosophieren werden stets bestimmte Phänomene hervorgehoben, die nicht als Erscheinungen in der Welt begriffen werden können: das 'Nirgends', die 'unsichtbaren' Begriffe, die die Existenz transzendierende Suche nach Sinn. Die Sprache stellt hier eine Ausnahme dar, insofern auf sie die Unterscheidung zwischen dem innerweltlichen Phänomen und dem transzendenten Gegenstand nicht zutrifft.

In der Reflexion tritt der Mensch aus der Erscheinungswelt heraus, und die einzige Möglichkeit, den Bezug zur Erscheinungswelt wiederzugewinnen, bietet die Sprache. Um zu denken, zieht sich der Mensch sich aus der Erscheinungswelt zurück, doch steht er dennoch in einer Verbindung zu dieser Welt, und dies kommt aus "*einem Drang, zu sprechen*"⁴⁰⁴. Dieser Drang ist nicht zu verwechseln mit dem Bedürfnis zu sprechen, das der handelnde Mensch in der Erscheinungswelt empfindet, um sich darzustellen. Denn es handelt sich um einen Drang, der einem Bedürfnis des Geis-

tes entspringt. Dieser verwendet eine Sprache voller abstrakter Ausdrücke, um seine 'unsichtbaren' Gegenstände erscheinen zu lassen. Die Ausdrücke kommen ursprünglich aus der Umgangssprache, doch als Elemente des Idioms der Philosophie haben sie einen abstrakten Sinn hinzugewonnen.

Wenn die Philosophie und die Dichtung aus der Umgangssprache Wörter und Ausdrücke übernehmen und ihnen einen spezifischen neuen Sinn geben, wird diese Sprache 'philosophisch' oder 'dichterisch'. Wenn man fragt, was ein bestimmtes Ding ist, dann handelt es sich um eine banale alltägliche Frage. Doch wenn man fragt, was das Sein ist, ist dies eine ungewöhnliche philosophische Frage. Das Ungewöhnliche liegt darin, dass die vertrauten umgangssprachlichen Ausdrücke oder Wörter plötzlich einen ganz anderen Sinn tragen, der nichts mit ihrer ursprünglichen Bedeutung zu tun hat. Es verhält sich so, als ob die Ausdrücke auf Gegenstände verwiesen, die nicht als Gegenstände in der Welt der Erscheinungen begriffen werden können. Diese Form der Bedeutungsbeziehung kann als 'metaphorisch' bestimmt werden. Mit Heidegger stellt Arendt fest, dass die "gesamte Philosophie und der größte Teil der dichterischen Sprache [...] metaphorisch"⁴⁰⁵ ist.

Der auf metaphorische Weise auf die Wörter und Ausdrücke übertragene Sinn, entsteht aus dem Denken, das stets nach Sinn sucht. Bei Arendt heißt es auch: "In dem Drang zum Sprechen ist also das Streben nach Sinn beschlossen." Insofern kann der Sinn weder ohne Bedürfnis des Denkens noch ohne Bedürfnis des Sprechens entstehen: "*denkende Wesen [haben] ein Bedürfnis, zu sprechen, und sprechende Wesen ein Bedürfnis, zu denken*"⁴⁰⁶. Mit dieser Sichtweise sucht Arendt die Frage zu umgehen, ob das Denken dem Sprechen gegenüber einen Primat besitzt oder umgekehrt. Diese Frage wirft folgende Schwierigkeit auf: Wenn das Denken die Quelle des Sprechens ist, wird das Sprechen zu einem Instrument, um Gedanken mitzuteilen. Wenn das fundamentale Faktum darin besteht, dass der Mensch ein sprechendes Wesen ist, dann erscheint das Denken als eine Folgeerscheinung des Sprechens. Allerdings ist das Denken nicht notwendigerweise mit der Mitteilung des Gedankens verbunden, und die Sprache dient auch nicht nur zur Mitteilung der Gedanken.

Nach Arendt ist das Denken zwar ohne Sprache unvorstellbar, doch die Sprache des Denkenden kann nur metaphorisch sein. Mit Bezugnahme auf Kant stellt Arendt fest, dass das Reden in Analogien, in metaphorischer Sprache, die einzige Möglichkeit bietet, damit die spekulative Vernunft sich äußern kann. Sie geht so weit, dass sie behauptet: "Alle philosophischen Termini sind Metaphern, gewissermaßen erstarrte Analogien, deren eigentlicher Sinn sich erschließt, wenn man ihren ursprünglichen Kontext aufsucht, der ja dem ersten Philosophen, der sie gebrauchte, lebhaft vor Augen gestanden haben muß."⁴⁰⁷ Die Arbeit Arendts über das Denken, so lässt sich sagen, stellt einen Versuch dar, diesen ursprünglichen Kontext aufzufinden.

Das Denken wird von Platon metaphorisch als ein 'Sehen mit dem geistigen Auge' bezeichnet. Nach Arendt ist es kein Zufall, dass die Metapher für das Denken von einem Wahrnehmungsorgan hergenommen wird. Der Wahl dieser Metapher liegt wahrscheinlich die Erfahrung der Plötzlichkeit und Klarheit der visuellen Wahrnehmung zugrunde. Im Begriff der Erleuchtung als Bestimmung einer kognitiven Erkenntnis ist dieser Aspekt der Schnelligkeit, Plötzlichkeit und Klarheit in Verbindung mit der Vorstellung des Hellwerdens und Aufscheinens des Lichts entscheidend.

Da das Sehen als Sinn vor allem dem Erkennen dient, wird das Denken oft vom Modell des Erkennens her verstanden: "Als Leitmetapher in der Philosophie empfahl sich das Sehen – und mit ihm die Anschauung als das Ideal der Wahrheit – nicht nur wegen der 'noblesse' dieses kognitivsten unserer Sinne, sondern auch wegen der sehr alten Vorstellung, dass das Sinnstreben des Philosophen mit dem Erkenntnistreben des Wissenschaftlers zusammenfalle."⁴⁰⁸ Die Aufgabe des Denkens besteht demzufolge darin, die Prinzipien der Natur oder die Ordnung des Himmels zu erkennen. Eine weitere wichtige Konzeption des Denkens und Erkennens, die sich der visuellen Metaphorik bedient, ist diejenige, die auch der Vorstellung einer 'Schau Gottes' zugrundeliegt: Erkenntnis als Kontemplation.

Arendt sucht jedoch nach einer noch ursprünglicheren Metapher für das Denken. Diese findet sie in einer dem Pythagoras zugeschriebenen Parabel, die Diogenes Laertios überliefert: "Das Leben [...] ist wie ein Festspiel; zu einem solchen kommen manche als Wettkämpfer, andere, um ihrem Gewerbe nachzugehen, doch die

Besten kommen als Zuschauer (theatai), und genau so ist es im Leben: die kleinen Naturen jagen dem Ruhm (doxa) oder dem Gewinn nach, die Philosophen aber der Wahrheit."⁴⁰⁹ Nach der Interpretation Arendts wird hier das Denken gegenüber dem Streben nach Ruhm und Gewinn als eine wertvollere und edlere Tätigkeit bestimmt, aber die Wahrheit erscheint nicht als etwas, das für den normalen Menschen unerreichbar ist. Entscheidend ist, dass die Zuschauer nicht aus ihrer gewohnten Welt hinaustreten, wie Parmenides oder Platon meinten, sondern in dem Sinne in ihrer Welt bleiben, dass sie an den Vorgängen zwar nicht aktiv mitwirken, aber als Zuschauer teilnehmen. Dem philosophischen Ausdruck 'Theorie', der, wie Arendt betont, aus dem griechischen Wort für Zuschauer, 'theates', abgeleitet sei, liegt diese Verbindung von Zuschauen und Denken zugrunde.

Das mit der Metapher des Zuschauens gedeutete Denken ist vorphilosophisch. Es führt nicht nur zum Philosophieren und ist jedem Menschen zugänglich. Für Arendt kommt der Unterschied des vorphilosophischen Denkens und des philosophischen Denkens schon in der gewählten Metapher zum Ausdruck: Das Zuschauen richtet sich nicht in erster Linie darauf, Kenntnis zu gewinnen, sondern es ist darauf aus, den Sinn des Gesehenen zu erfassen. Der Zuschauer besitzt eine äußere, von dem Schauspiel unabhängige Position, und ihm ist die Rolle des Schiedsrichters zugewiesen. Seinen Vorteil gegenüber den Akteuren bestimmt U. Rose folgendermaßen: "Der Zuschauer eines Schauspiels überblickt sowohl räumlich die gesamte Bühne als auch zeitlich das ganze Spiel und ist mithin in der Lage, den Sinn des Ganzen zu verstehen und zu beurteilen. Der Akteur sieht und versteht nur den Teil, den er überblicken kann."⁴¹⁰ Der Sinn kann nur durch den distanzierten Betrachter vollständig begriffen werden. Das Denken ist die Suche nach Sinn, und diese Suche nach einem Sinn des Gesehenen führt zu einer abschließenden Beurteilung und Bewertung. Die Metapher des Zuschauens stellt auf diese Weise eine Brücke vom Denken zum Urteilen her.

Damit wird auch eine Brücke zwischen Philosophie und Politik, Denken und Handeln geschlagen. Das Handeln vollzieht sich in der Welt, wohingegen sich das Denken aus der Welt zurückzieht. Deshalb entsteht das Spannungsverhältnis zwischen Denken und Handeln und damit auch dasjenige der Philosophie und der Politik. Doch

das Urteilen ist nach Arendt "[d]as Denken, [das] auf dem politische[n] Wollen beruht"⁴¹¹. Durch das Urteilen wird der Denkende zum politischen Wollen motiviert und darüber hinaus zum Handeln. Nach Arendt besteht das apolitische Element des Denkens hauptsächlich in der Isoliertheit dieser Tätigkeit. Im Rahmen ihres Versuchs, in *Das Denken* das Wesen dieser Tätigkeit aufzuklären und zu sagen, was das Denken eigentlich ist, erkennt sie, dass es notwendig ist, die Sackgasse der Isolierung zu vermeiden. Dies gelingt ihr mit der Metapher des Zuschauens. Diese bezeichnet zwar zunächst das Denken, sie bezieht sich aber zugleich auch auf das Urteilen. Der Zuschauer ist nicht allein, er befindet sich mit anderen zusammen im Zuschauerraum. Er ist nicht auf absolute Ruhe angewiesen, die bei der Kontemplation Gottes oder bei der Betrachtung der vollkommenen kosmischen Ordnung angemessen ist, sondern interessiert sich für die Meinungen seiner Mitmenschen, um angemessen zu urteilen. Da er stets unter Menschen ist, stellen Selbstverlust und Solipsismus für ihn keine Bedrohung dar.

Auch der Begriff der Urteilskraft wird von Arendt mittels einer Metapher charakterisiert. Mit dem 'Geschmack' – wird eine weitere Form der Sinneswahrnehmung neben dem Sehen zentral. Im Kontext ihrer Analyse der Urteilskraft beruft sie sich auf Kant, der "hinter 'Geschmack' [...] ein völlig neues menschliches Vermögen entdeckt, nämlich die Urteilskraft."⁴¹² Das Geschmacksurteil artikuliert weder bloß subjektive Neigung noch objektive Wahrheit. Es beruht auf einem (von Kant postulierten) Gemeinsinn, den alle Menschen haben: "Das Urteil entspringt der Subjektivität eines Standortes in der Welt, aber es beruft sich gleichzeitig darauf, daß diese Welt, in der jeder einen nur ihm eigenen Standort hat, eine objektive Gegebenheit ist, etwas, das uns allen gemeinsam ist." Der Urteilende bleibt deshalb stets in der Welt, die er mit den anderen Menschen teilt. Er urteilt zwar nach seinem eigenen 'Geschmack', bezieht sich aber durchaus auf den Anderen: "Der Urteilende kann immer nur, wie Kant so schön sagt, 'um jedes andern Beistimmung werben' und hoffen, mit ihm übereinzukommen. Dies Werben ist ja offenbar nichts anderes, als [...] jenes Überreden und Überzeugen, welches der Polis als die hervorragende Art und Weise des politischen Miteinandersprechens galt."⁴¹³ Bei der Art und Weise, wie geurteilt wird, gibt es keinen Unterschied zwischen einem ästhetischen Urteil und einem politischen Urteil. Das ist der Kern von Arendts Urteilstheorie.

Die Gültigkeit eines Urteils beruht nicht auf der Wahrheitskraft der Aussage selbst, sondern auf der Zustimmung der Anderen. Das Urteilen ist praktisch intersubjektiv. Bisher wurde von der Metapher des Zuschauens gesprochen, nun kommt die Frage auf, wie es möglich ist zu urteilen, wenn die Anderen abwesend sind. Die Antwort lautet: durch das Denken und die Einbildungskraft. Mit Kant bezeichnet Arendt das Urteilen als eine 'erweiterte Denkungsart', das auf die Fähigkeit angewiesen ist, dass man 'an der Stelle jedes anderen denken' kann: "Zu der Einstimmigkeit mit sich selbst tritt also eine mögliche Einstimmigkeit mit anderen."⁴¹⁴ Beim Urteilen nimmt man dieser Konzeption entsprechend nicht die Wahrheit, sondern andere Menschen zum Maßstab, und dabei bezieht sich der Urteilende auf das Mitsein der Anderen und auf die gemeinsame Welt. Durch die Einbildungskraft macht das Denken "die anderen gegenwärtig und bewegt sich damit in einem Raum, der potentiell öffentlich, nach allen Seiten offen ist."⁴¹⁵ Der Denkende stellt sich eine öffentliche Welt vor, er bezieht sich bei der Urteilsfindung dank seiner Einbildungskraft auf die Anderen, ihre Überzeugungen und Interessen. Er hält also auf seinem Weg der Suche nach Sinn stets die Verbindung zur öffentlichen Welt aufrecht.

Durch die Metapher des Zuschauens arbeitet Arendt wesentliche Momente der Konzeption des Denkens heraus. Weitere Bestimmungen der Tätigkeit des Denkens werden im Zusammenhang mit der Einbildungskraft gegeben. Diese wird als ein 'Denken-über' bezeichnet, das 'immer schon praktisch' ist und 'nur die andere Seite des Handelns' darstellt. Arendt will keineswegs das Denken mit dem Handeln gleichsetzen. Vielmehr sucht sie das politische Element im Denken herauszufinden. Und das Kriterium für das Politische ist für sie stets das Mitsein mit den Anderen. Das 'Denken-über' wird als 'die andere Seite des Handelns' bezeichnet, gerade weil "Das Denken-über mit sich in der Einsamkeit [...] alle Andern und alles Andere voraus[setzt]"⁴¹⁶. Wenn Arendt das Denken durch die Metapher des Zuschauens charakterisiert, will sie das Denken dem Handeln und damit auch dem Politischen annähern. Viele Interpreten Arendts haben hier zu Recht vermutet, dass der unvollendete Teil ihres Werkes *Vom Leben des Geistes* mit dem Titel *Das Urteilen* die Philosophie und die Politik verknüpfen würde. Sie haben nur übersehen, dass das für die Rekonstruktion entscheidende konstruktive Element in der Metapher besteht.

Die Metaphern vom Zuschauen und Urteilen werden bei der Erörterung der Frage herangezogen, was das Denken ist. Für die Frage, wozu das Denken gut ist, hat Arendt die Metapher des Lebens gebraucht. Das Denken als eine Tätigkeit ist "endlos wie das Leben, das es begleitet, und die Frage, ob es einen Sinn hat zu denken, ist genau so unbeantwortbar wie die Frage, ob das Leben einen Sinn habe."⁴¹⁷ Das Denken ist ein Zweck an sich, es besitzt, wie A. Heller feststellt, 'absolute Autonomie'⁴¹⁸. Wenn die Metaphern vom Zuschauen und Urteilen in Verbindung mit dem Zeitbegriff stehen und daher dem Sein des Denkens entsprechen, verweist die Metapher des Lebens wieder auf die Existenz des Menschen: "Gedankengänge durchdringen das Gesamte menschlicher Existenz, jedes, auch das primitivste menschliche Leben, ist von ihnen gleichsam durchpflügt, und dies Denken hat weder Anfang noch Ende, es sei denn den Anfang, der mit der Geburt und das Ende, das mit dem Tode gegeben ist."⁴¹⁹ Der Mensch erweist sich als ein sowohl denkendes als auch handelndes Wesen.

An diesem Punkt der Rekonstruktion lässt sich erkennen, dass alle Konzeptionen von Arendts Philosophie des Denkens, z.B. die Nicht-Bedingtheit, die Unsichtbarkeit, die Entsinnlichung, keineswegs Konzeptionen der traditionellen Philosophie entsprechen, obwohl sie einige Elemente enthalten, die sich als Anknüpfungspunkte für die Fachphilosophie anbieten. Tatsächlich hat Arendt bereits in der Einleitung zu *Vom Leben des Geistes* darauf hingewiesen, dass das Denken – insofern es mit der Fähigkeit zur Unterscheidung von Recht und Unrecht verbunden ist – von jedem normalen Menschen ausgeübt wird.⁴²⁰ Diese Überlegung stellt ein Motiv für Arendts Distanz gegenüber der akademischen Philosophie und für ihre eigenwillige und mitunter schwer verständliche Denkweise dar.

Die philosophische Konzeption des Denkens, die hier näher analysiert wurde, basiert auf der allgemeinen Erfahrung des Denkens. Diese Allgemeinheit besteht nicht nur darin, dass Erfahrungen jedem Denkenden geläufig sind, sondern auch darin, dass es sich um reine Erfahrungen handelt. Sie sind mit philosophischen, metaphysischen, politischen und geschichtlichen Einsichten erläutert worden, aber sie sind noch nicht selbst philosophisch, metaphysisch und politisch. Aus diesen Erfahrungen

werden Konzeptionen, Kategorien und Theorien gebildet, die philosophischen, metaphysischen und politischen Sinn tragen. Dies ist Arendts zentraler Gedanke.

Schluss: Eine ethische Überlegung

Nachdem *Sein und Zeit* erschienen war, wurde Heidegger einmal gefragt, ob er nun ein Buch über Ethik schreiben werde. Heidegger verneinte und empfand diese Frage wohl als Provokation. Im Unterschied dazu heißt es von Hannah Arendts Philosophieren häufig, dass es sich hier um eine Ethik handele, die Heidegger hätte schreiben können. Dass Heidegger keine Ethik geschrieben hat, dafür gibt es Gründe, die in seiner philosophischen Konzeption selbst liegen, aber auch solche, die etwas mit seiner Biographie zu tun haben: Nach Arendt ist Heidegger ein Philosoph, der die Liebe zur Welt nicht kennt. Diese Liebe steht wiederum für Arendt im Zentrum der Existenzfrage des Menschen. Schließlich vollzieht sich die Existenz des Menschen als ein Leben, das eine ethische Dimension hat.

Dass die Ethik wesentlich in der menschlichen Existenz gründet, erläutert Arendt zuerst in einer philologischen Darstellung: "Daß gewöhnlich Fragen von Gut und Böse in Vorlesungen über 'Moral' oder 'Ethik' behandelt werden, das zeigt wohl, wie wenig wir über sie wissen, denn das Wort 'Moral' kommt von 'mores', und 'Ethik' kommt von 'ēthos', dem lateinischen bzw. griechischen Wort für Sitte und Gewohnheit, wobei das lateinische Wort an Verhaltensregeln denken läßt, während das griechische von dem Wort für Heimat abgeleitet ist, ähnlich wie das englische 'habit'."⁴²¹ Ihr ganzes Denken richtet sich darauf, die Bedingungen für die Beheimatung des Menschen herauszustellen. Arendt war als Existenzphilosophin geschult und wäre eine solche geblieben, wenn ihre Existenz durch die nationalsozialistische Judenvernichtung nicht brutal bedroht worden wäre. Aus persönlicher Erfahrung hat sie gelernt, dass das, was die Existenzfrage des Menschen in erster Linie ausmacht, nicht die philosophische Suche nach dem Sein ist, sondern die aktuelle politische Situation. Diese Situation ist für den Menschen auch auf der moralischen Ebene ausschlaggebend. Denn wenn Millionen Menschen deshalb ermordet werden, weil sie als Juden geboren wurden, dann ist die Welt nicht mehr die Heimat des Menschen. Damit ist auch ein ethisches Leben unmöglich geworden.

Die Ethik beruht auf der Voraussetzung, dass der Mensch, der moralisch handeln will, frei oder Herr seiner Handlungen ist. Nur dann hat auch die Rede von der Zu-

rechnungsfähigkeit des Menschen einen Sinn. Die Moral beruht auf der Autonomie des Menschen. Im Holocaust hat der Totalitarismus die Freiheit der Menschen systematisch vernichtet, so dass niemand mehr fähig war, die Verantwortung für das Handeln zu tragen. Das betrifft nicht nur die Seite der Opfer, sondern auch die Seite der Täter.

Auf der Seite der Opfer wird die moralische Person des Menschen vor allem dann zerstört, wenn ein Mensch "vor die Wahl gestellt wird, entweder seine Freunde zu verraten und damit zu ermorden oder seine Frau und Kinder". Die Möglichkeit, sich auf das Gewissen zu berufen, ist dem Menschen entzogen. Denn, wie Arendt argumentiert, "[d]ie Alternative ist hier nicht mehr zwischen Gut und Böse, sondern zwischen Mord und Mord."⁴²²

Auf der Seite der Täter ist A. Eichmann dafür ein gutes Beispiel. Dieser glaubt, nichts Böses getan zu haben; er hat Befehlen Folge geleistet und getan, was seine Pflicht gewesen ist. Gehorsam ist Tugend und Tugend ist nicht böse. Eichmann fühlt sich nicht schuldig; in seinen Augen kommt der Prozess gegen ihn einer Umwertung der Werte gleich.⁴²³ Arendt beschreibt Eichmanns Einstellung wie folgt: "Seine Schuld war sein Gehorsam, und Gehorsam werde doch als Tugend gepriesen. Seine Tugend sei von den Regierenden missbraucht worden."⁴²⁴ Es scheint, als ob Eichmann sich nie Gedanken über das Problem der Verantwortung gemacht habe. Er zeigt kein moralisches Gefühl, und das veranlasst Arendt zu der merkwürdigen These von der 'Gedankenlosigkeit'⁴²⁵ Eichmanns. Damit meint sie, dass das Wesen des Bösen vielleicht nicht in der Bosheit des Herzens bestehe, sondern in der Passivität unseres Denkvermögens. Mit anderen Worten, sie sucht das Problem der Moral nicht mit der traditionellen Berufung auf das Gewissen zu lösen. Es ist eine wohl zutreffende Beobachtung, dass Menschen, die moralische Urteile nicht fällen wollen, auch moralische Gefühle fehlen, doch erklärt das nicht, warum dies so ist.

Arendt will gerade dieses 'Warum' angehen. Die moralischen Gefühle sind "Unlustgefühle [...], die sich auf das Urteil über einen moralischen Unwert aufbauen [...]. Diese Gefühle entfielen, wenn wir nicht mehr moralisch urteilen."⁴²⁶ Die Gedankenlosigkeit ist ein "mangelnde[s] Vorstellungsvermögen", das es Eichmann ermöglicht,

"[sich] *niemals vorgestellt* [zu haben], *was er eigentlich anstellte*"⁴²⁷. Arendt sucht mit dem Begriff der Gedankenlosigkeit die 'Realitätsferne' Eichmanns auszudrücken. Dies ist vielleicht der ausschlaggebende Punkt.

In der Literatur wird die Frage gestellt, warum Arendt Eichmanns Verhalten als Gedankenlosigkeit, nicht als Urteilslosigkeit diagnostiziert. Könnte sie sich geirrt haben? Arendt bezeichnet das Urteilen mit Kant als eine 'erweiterte Denkungsart'; insofern kann sich Gedankenlosigkeit wohl auf das Urteilen beziehen. Doch Arendts Erläuterung von Gedankenlosigkeit als 'mangelndem Vorstellungsvermögen' zeigt deutlich, dass sie das tatsächlich so gemeint hat. Denn das Denken wird als Einbildungskraft dargestellt. Das mangelnde Vorstellungsvermögen gleicht der mangelnden Einbildungskraft.

Man kann sich auf Arendts Metapher vom Denken als Zuschauen beziehen, um dies zu erläutern. Der Zuschauer beurteilt ein Schauspiel danach, ob es ihm gefällt oder nicht. Er sitzt zwar vor der Bühne und nimmt nicht direkt an der Handlung teil, doch er wird erschüttert, nämlich von den Handlungen auf der Bühne. Dies ist ein Zeichen dafür, dass er der 'Realität' (des Schauspieles) nicht fernbleibt. Von seiner Erschütterung motiviert wird er nach dem Sinn des Ganzen suchen, d.h. über den Sinn des Schauspiels nachdenken. Der Denkende gleicht dem Zuschauer, da auch er von seinen Vorstellungen erschüttert und ein Urteil fällen wird.

Es kann sein, dass es Menschen gibt, die in diesem Sinne keinerlei Erschütterungen erfahren, auch wenn sie Zeugen des Holocausts oder Betrachter von Dokumenten der Judenvernichtung sind. Diese Menschen sind dann nach Arendt nicht besser wie Hitler. Eichmann hat versucht, einen entgegengesetzten Eindruck zu vermitteln; er wollte beweisen, dass er ein normaler, durchschnittlicher und deshalb ein ziemlich banaler Mensch sei. Darum scheint der Grund für seine Unfähigkeit zu moralischem Urteilen auch nichts anderes als Gedankenlosigkeit zu sein. Eigentlich sucht Arendt die Diagnose vermeiden, dass das Fehlen eines moralischen Gefühls ausschlaggebend für die Unfähigkeit zu moralischen Urteilen sei. Sie ist jedoch eine Philosophin, die alle moralischen Probleme mittels Vernunft zu lösen sucht. Denn die Einbil-

dungskraft ist schließlich ein Vermögen, das zur Rationalität im weiten Sinn gehört, keineswegs eine irrationale oder emotionale Angelegenheit.

Arendts Analyse der Gedankenlosigkeit Eichmanns und die daran anschließende These von der 'Banalität des Bösen' rufen oft Missverständnisse und Einwände hervor. So bemerkt K. Popper ironisch: "Mir scheint, dass Arendts höchst überschätzter Begriff der *Banalität des Bösen* in seinem unbewussten Ursprung eine Verteidigung Heideggers und des Romantizismus sein könnte. Wenn das Böse in seinem Wesen banal ist (unser Unbewusstes neigt dazu, 'ist' als Identität zu übersetzen), dann können Heidegger und der Romantizismus nicht böse sein; denn sie sind natürlich nicht banal."⁴²⁸ Wenn das Fehlen des moralischen Gefühls in der Gedankenlosigkeit besteht, kann ein professioneller Denker wie Heidegger wahrscheinlich 'freigesprochen' werden. Doch Arendt diagnostiziert eine 'Berufskrankheit' bei Heidegger und anderen professionellen Denkern. Danach zieht sich der professionelle Denker beim Denken aus der Welt zurück; und dies macht seine 'Realitätsferne' aus. Wenn es stimmt, dass diese Realitätsferne stets mit einer Unfähigkeit zu moralischem Urteilen verbunden ist, dann ist auch klar, dass Arendt Heidegger nicht verteidigt, sondern kritisiert, dass sie auf eine philosophische Weise Kritik übt.

Arendt interpretiert das Verhalten des Philosophen bzw. des professionellen Denkers als apolitisch, insofern dieser sich wenig oder gar nicht um die menschliche Welt sorgt. In der Tat wird die Sorge um die Welt in vieler Hinsicht als eine grundlegende Moral gedeutet. Arendts Voraussetzung, alle Menschen suchten nach Heimat, ist einer Voraussetzung ähnlich, von der alle Ethiker ausgehen: alle Menschen wollen einer moralischen Gruppe angehören. Insofern wird es fast schon als die Pflicht des Menschen gesehen, dass er handeln soll, um sich mit den Anderen eine gemeinsame Welt (als Heimat) zu erschließen. Implizit geht Arendt davon aus, dass diese Welt eine Welt für alle Menschen sein muss, wenn es sich um eine moralische Welt handeln soll. Das größte Übel der nationalsozialistischen Ideologie besteht insofern darin, dass sie eine Welt haben wollte, in der es keinen Juden gibt.

Im Unterschied zu Ethikern, die sich auf eine göttliche Autorität oder auf die Autorität der Vernunft berufen, sucht Arendt alle ihre moralischen Konzeptionen auf den Wert

der Welt selbst zu gründen. Sie vertritt zwar nicht explizit die These, dass die Welt die Heimat des Menschen sein soll und muss, doch gibt es bei ihr nichts Wertvolleres als die Welt. Und der Weltbegriff bezieht sich vor allem auf die Gemeinschaft der Menschen: deshalb spricht sie von der 'Welt, die zwischen Menschen entsteht'. Die Verbindung von Welt und Heimat wirkt poetisch und erinnert auch an Heidegger, doch steht im Hintergrund, wie T. Kuberka darlegt, Arendts persönliche Erfahrung, die Erfahrung der eigenen Entwurzelung.⁴²⁹ Damit erweisen sich die Überlegungen Arendts ihrem Wesen nach als weder romantisch noch poetisch; sie entstammen unmittelbar der Realität.

Dass die Welt die Heimat der Menschen sein soll und muss, ist weder Hypothese noch Postulat, sondern drückt eine grundsätzliche Haltung Arendts aus, ferner das, wovon sie ausgeht. Das menschliche Leben ist abhängig von dieser Bedingung. Nach Arendt kann ein menschliches Leben nur ein würdiges Leben sein, wenn es sich in einer Welt, die die Heimat des Menschen ist, entfaltet. Es ist deshalb nicht erstaunlich, dass sie alle Elemente, die die Würde des Menschen beeinträchtigen könnten, aus dem Weltbegriff und dem Politikbegriff zu entfernen sucht. Die Gesellschaft soll z.B. kein Thema für die durch den Primat nutzenorientierten Denkens bestimmte Politik sein, weil sie sich nur um das ökonomische Leben kümmert. H. Morgenthau weist darauf hin, wie wenig Aufmerksamkeit Arendt auf die praktischen Probleme, die sich aus ihren politischen Theorien ergeben, verwendet: "[D]ie praktischen Probleme, wie dieser offene Raum geschaffen werden soll, wie er erhalten werden soll, wie die natürliche Ungleichheit des Menschen mit dem Postulat der Gleichheit innerhalb dieses offenen Raums vereinbar ist, werden entweder nicht angeschnitten, oder, soweit sie angeschnitten werden, als präpolitisch abgetan." Er glaubt, dass dies mit der Ambivalenz des normativen Elements bei Arendt zusammenhängt: "Es gibt also in jeder politischen Philosophie ein normatives Element; bei Hannah Arendt ist dieses normative Element verhüllt und kommt auch im Verlauf ihrer Argumentation nicht deutlich heraus."⁴³⁰

Aus der Eigentümlichkeit der politischen Konzeption Arendts könnte sich der Eindruck ergeben, dass sie aus der Politik einen Fetisch mache.⁴³¹ Doch kommt man der Sache um einiges näher, wenn man sich klarmacht, dass hinter dem Begriff des

eigentlich Politischen ethische Überlegungen stehen. Diese ziehen sich wie ein roter Faden durch die Entwicklung ihres Denkens, bestimmen ihre Argumente und ihre Untersuchungen. Allerdings wird das nur deutlich, wenn man Arendts Konzeption im Zusammenhang betrachtet – wie der Zuschauer, der die Gesamtheit eines Schauspiels ins Auge fasst. Dann zeichnet sich deutlich ab, dass Arendt das Politische nur deswegen hervorhebt, weil es für die ethische Dimension des menschlichen Lebens von entscheidender Bedeutung ist. Die Autonomie des Menschen ist nur eine theoretische Voraussetzung der Ethik; praktisch konstituiert sich die Freiheit des Menschen auf der politischen Ebene. In ihrer Darstellung der menschlichen Tätigkeiten, bei denen die Autonomie ein ausschlaggebendes Kriterium ist, zeigt sich das besonders deutlich: das Handeln und das Denken sind ausgezeichnete menschliche Tätigkeiten, weil sie beide auf der Autonomie des Menschen beruhen.

Auf der Grundlage dieser Überlegungen wird erkennbar, dass Arendts Kritik der Philosophie nicht willkürlich ist. Sie ist vielmehr in der Einsicht begründet, dass die Philosophie die ethischen Aspekte des menschlichen Lebens nicht in der Weise grundsätzlich erklären und darstellen kann wie die Politik. Aus einer ethischen Perspektive heraus betrachtet steht die Politik dem Leben der Menschen und damit auch der Existenzfrage näher als die philosophische Ethik. Nach Arendt ist das Leben eines Denkers grundsätzlich distanziert vom Leben gewöhnlicher Menschen und den diesen wesentlichen Interessen. Das Leben von Philosophen wie Parmenides und Platon ist dadurch gekennzeichnet, "daß für diese 'ganz wenigen', die sophoi, das 'Leben der Vernunft und der Einsicht, [...] das Leben ohne Freude und Schmerz, [...] von allen Lebensweisen die göttlichste' und nous, die Vernunft selbst, 'der König des Himmels und der Erde' sei."⁴³²

Ein Wort von K. Jaspers wirft ein erhellendes Licht auf diese Überlegungen. Dieser schreibt in einem Brief an den Ehemann Arendts, Heinrich Blücher, am 26. Dezember 1961: "Ich aber bin doch nun, wie wir alle, zunächst ein Mensch von heute und nur vielleicht ein wenig Philosoph."⁴³³ Dieses Wort trifft nicht nur auf Jaspers zu; es charakterisiert auch die Einstellung und die Selbsteinschätzung von Hannah Arendt in prägnanter Weise.

Anmerkungen

Einleitung

- 1 "Hannah Arendt was one of the foremost political thinkers of the twentieth century, and her particular interests have made her one of the most frequently cited thinkers of our time" (D. Villa, Preface in: ders. (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge 2000, S. 2). Auch R. Wollin stellt fest: "Hannah Arendt is probably the twentieth century's greatest political thinker" (*Heideggers Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton 2001, S. 5).
- 2 B. Neumann/H. Mahrtdt/M. Frank (Eds.), *"The Angel of History Is Looking Back"*, Würzburg 2001, S. 9.
- 3 O. Kalscheuer, Der verweigerte Dialog. Hannah Arendt und die europäischen Intellektuellen, in: D. Kemper (Ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt 1993, S. 146.
- 4 S. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, London 2001, S. 1.
- 5 H. Kahlert/C. Lenz, Verstehen, Urteilen, Handeln, in: dies. (Eds.), *Die Neubestimmung des Politischen*, Königstein 2001, S. 7.
- 6 G. Kateb, The Judgment of Arendt, *Revue Internationale de Philosophie* 2 (1999), S. 133.
- 7 B. Crick, Arendt and the Origins of Totalitarianism. An Anglocentric View, in: S. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 94.
- 8 Zur Verbindung zwischen Totalitarismus und *Vita activa* haben sich vor allem B. Crick und M. Conovan geäußert: "The Human Condition can then be seen as the clearest account of her political Philosophy, only implicit or presumed in *The Origins* [of Totalitarianism]: how political action is the absolute antithesis of totalitarian systems" (B. Crick, Arendt and The Origins of Totalitarianism, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 100). Vgl. M. Conavan, Verstehen und Mißverstehen: Hannah Arendt, Totalitarismus und Politik, in: D. Ganzfried/S. Hefti (Eds.), *Hannah Arendt nach dem Totalitarismus*, Hamburg 1997, S. 59; ferner *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge 1992.

-
- ⁹ Brief an Jaspers vom 4.3.1951, in: L. Köhler (Ed.), *Briefwechsel: 1926 – 1969 / Hannah Arendt, Karl Jaspers*, München 1993, S. 202.
- ¹⁰ "Ich gehöre nicht in den Kreis der Philosophen". Fernsehgespräch mit Günter Gaus, in: H. Arendt, *Ich will verstehen*, S. 44f. Vgl. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, S. 14.
- ¹¹ B. Parekh., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London 1981.
- ¹² H. Bielefeldt, *Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken*, Würzburg 1993.
- ¹³ H. Kahlert/C. Lenz (Eds.), *Die Neubestimmung des Politischen*, Königstein 2001.
- ¹⁴ W. Heuer, *Hannah Arendt*, Hamburg 1987, S. 60.
- ¹⁵ S. Aschheim, Introduction zu: ders. (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 1.
- ¹⁶ M. R. Marrus, Eichmann in Jerusalem: Justice and History, in: S. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 209.
- ¹⁷ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 14.
- ¹⁸ J. M. Altman, The Life of the Mind Vol. I: Thinking, Vol. II: Willing by Hannah Arendt, *The New Republic* 178 (1978), 47-48.
- ¹⁹ H. Bielefeldt, *Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken*, Würzburg 1993, S. 66.
- ²⁰ H. Saner, Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt, in: D. Ganzfried/S. Hefti (Eds.), *Hannah Arendt nach dem Totalitarismus*, Hamburg 1997, S. 106.
- ²¹ H. Jonas, Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 355.
- ²² L. Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto 1989, S. 71.
- ²³ R. J. Bernstein, Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice, in: T. Ball (Ed.), *Political Theory and Praxis*, Minneapolis 1977, S. 144.
- ²⁴ U. Ludz, in: ders. (Ed.), *Hannah Arendt. Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, München/Zürich 1993, S. 150f.

-
- ²⁵ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main 1986, S. 616.
- ²⁶ D. J. Opstaele, *Politik, Geist und Kritik*, Würzburg 1999, S. 21.
- ²⁷ B. Honig, Arendt, Identity, and Difference, *Political Theory* 16 (1988), S. 77.
- ²⁸ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main 1986, S. 640 (S. Hampshire, 'Metaphysical Mists', *London Observer* 30. Juli 1978, S. 26).
- ²⁹ H. Arendt, *The Life of the Mind I (The Thinking)*, S. 212.
- ³⁰ B. Parekh, Does Traditional Philosophy Rest on a Mistake?, *Political Studies* 27 (1979), S. 300. Arendt hat im Gegenteil das Denken vom Philosophieren unterschieden; sie sucht zu zeigen, dass das philosophische Denken aus der besonderen Erfahrung des Denkens entstand. Das metaphysische Denken dient nach Arendt als Material zur Beantwortung der Frage, was das Denken der Metaphysiker bedeutet. Vgl. H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 22.
- ³¹ J. Kohn, Thinking/Acting, *Social Research* 57 (1990), S. 111.
- ³² H. Arendt, *Vom Leben des Geistes II (Das Wollen)*, S. 245.
- ³³ J. Yarbrough/P. Stern, Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in 'The Life of the Mind', *Review of Politics* 43 (1981), S. 323-354.
- ³⁴ D. J. Opstaele, *Politik, Geist und Kritik*, Würzburg 1999, S. 31.
- ³⁵ R. Boesche, *Theories of Tyranny. From Plato to Arendt*, University Park Pa. 1996, S. 419f.
- ³⁶ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. G. J. P. J. Bolland, Leiden 1908, S. 117.
- ³⁷ O. Höffe, Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt, in: P. Kemper (Ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1993, S. 29.
- ³⁸ J. Habermas, Hannah Arendts Begriff der Macht, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 290.
- ³⁹ E. Vollrath, Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 20.

-
- ⁴⁰ D. R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton 1996, S. 4.
- ⁴¹ B. Crick, Arendt and 'The Origins of Totalitarianism', in: S. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 101f.
- ⁴² *Vita activa*, die deutsche Ausgabe von *The Human Condition*, sollte eine Widmung an Heidegger tragen. Im Nachlass Arendts findet sich ein kleiner Notizzettel: "Re Vita activa: Die Widmung dieses Buches ist ausgespart. Wie sollte ich es Dir widmen, dem Vertrauten, dem ich die Treue gehalten und nicht gehalten habe, und beides in Liebe." Obwohl Heidegger zu *Vita activa* geschwiegen hat, schrieb Arendt ihm: Das Buch "schuldet Dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles". Danach hatten die beiden viele Jahre lang nur wenig Kontakt miteinander. Als Grund dafür hat sicher die 'geistig-politische Abgrenzung' Arendts gegenüber Heidegger eine große Rolle gespielt. Vgl. U. Ludz (Ed.), *Hannah Arendt. Martin Heidegger. Briefe 1925-1975*, Frankfurt 1999, S. 319, S. 89.
- ⁴³ S. Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg 1998, S. 10.
- ⁴⁴ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 13.
- ⁴⁵ E. Ettinger, *Hannah Arendt/Martin Heidegger*, New Haven 1995.
- ⁴⁶ J. Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany N. Y. 1997, S. IX.
- ⁴⁷ A. Heller, Hannah Arendt on the 'Vita Contemplativa', in: G. T. Kaplan/G. S. Kessler (Eds.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Sydney 1989, S. 146.
- ⁴⁸ J. A. Barash, The Political Dimension of the Public World, in: L. May/J. Kohn (Eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, London 1996, S. 261.
- ⁴⁹ K. Jaspers, *Basic Philosophical Writings: Selections*, ed. E. Ehrlich/L. H. Ehrlich/G. B. Pepper, Athens Ohio/London 1986, S. 521.

Kapitel 1

- ⁵⁰ H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 11 (Vorwort).
- ⁵¹ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main 1982, S. 443.

-
- 52 D. Barley, *Hannah Arendt, Einführung in ihr Werk*, Freiburg 1990, S. 141.
- 53 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 93. Erst die ausführliche Biographie von E. Young-Bruehl hat die Möglichkeit eröffnet, aus der Lebenserfahrung Arendts Argumente für das Verstehen ihres oft als ambivalent beurteilten Denkens zu gewinnen. Auch A. Vowinckel ist dieser Auffassung: "Arendts Leben und Schreiben [ist] durch die zeitgeschichtlichen Entwicklungen stärker geformt worden als das manch anderer Philosophen, mit der Folge, dass Werk, Biographie und Geschichte eng miteinander verknüpft sind" (A. Vowinckel, *Geschichtsbegriff und Historisches Denken bei Hannah Arendt*, Köln/Weimar/Wien 2001, S. 1).
- 54 J. Kristeva, *Hannah Arendt. Life is a Narrative*, übers. v. F. Collins, Toronto 2001, S. 4.
- 55 K. C. Burris, *The Political Psychology of Hannah Arendt*, Pittsburgh Pa. 1985, S. 10.
- 56 H. Arendt, *Vita activa*, S. 116 (Aristoteles, *Politik* 1254a7, *eingel., übers. u. komment. v. O. Gigon*, Zürich 1971).
- 57 H. Arendt, Fernsehgespräch mit Günter Gaus, in: *Ich will verstehen*, S. 53.
- 58 H. Arendt, Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 167.
- 59 E. Heller, Hannah Arendt und die Literatur, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 328.
- 60 H. Arendt, *Rahel Varnhagen*, München/Zürich 2001, S. 26.
- 61 H. Arendt, Fernsehgespräch mit Günter Gaus, in: *Ich will verstehen*, S. 52.
- 62 H. Arendt, Brief an Gerhard Scholem, in: *Ich will verstehen*, S. 29.
- 63 In einem Brief an Jaspers schreibt Arendt über ihre Mutter: "Ich verdanke ihr viel, vor allem eine Erziehung ohne alle Vorurteile und mit allen Möglichkeiten" (H. Arendt, *Hannah Arendt. Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*, in: L. Köhler/H. Saner (Eds.), München 1987, S. 116). Darauf bezieht sich auch E. Vollrath: "Was ihr [Arendt] Denken vor allem auszeichnet und von dem aller anderen abhebt, das ist die ungewöhnliche *theoretische* Vorurteilslosigkeit" (E. Vollrath, Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt, Materialien zu ihren Werken*, Wien 1979, S. 60). Die Kritik an Arendt geht hier oft davon aus, dass sie keine Wertvorstellung mit dem Politischen verbinde. Vgl. C. Thürmer-Rohr, Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens, in: D. Ganzfried/S. Hefti (Eds.), *Hannah Arendt nach dem Totalitarismus*, Hamburg 1997, S. 135-146. Zum Bewußtsein, Jüdin zu sein, vgl. I. Pilling, *Denken und Handeln als Jüdin*, Frankfurt/Main 1994.

-
- ⁶⁴ H. Arendt, Fernsehgespräch mit Günter Gaus, in: *Ich will verstehen*, S. 56.
- ⁶⁵ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 16.
- ⁶⁶ M. Reist, *Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen*, Würzburg 1990, S. 28.
- ⁶⁷ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 20.
- ⁶⁸ H. Arendt, Tradition und die Neuzeit, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 23.
- ⁶⁹ H. Arendt, Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto, in: *Ich will verstehen*, S. 109ff.
- ⁷⁰ H. Arendt, Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 167ff.
- ⁷¹ J. Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, S. 19.
- ⁷² K. Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, in: H. Saner (Ed.), München 1978, S. 127.
- ⁷³ H. Arendt, *Vita activa*, S. 27.
- ⁷⁴ G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford 1984, S. 188.
- ⁷⁵ E. K. Minnich, Thinking with Hannah Arendt: An Introduction, *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2002), S. 123.
- ⁷⁶ H. Arendt, Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft (Vorwort), in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 13.
- ⁷⁷ H. Arendt, Walter Benjamin, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 236.
- ⁷⁸ Nach E. Young-Bruehl gehört diese Methode Arendts zu ihrem Versuch, den Historizismus zu überwinden. Vgl. ders., *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main 1982, S. 149-151.
- ⁷⁹ In "Verstehen und Politik" hat H. Arendt noch einmal erläutert, dass das Verstehen die andere Seite des Handelns sei, "nämlich jene Form der Erkenntnis, durch welche im Unterschied zu vielen anderen Formen – die handelnden Menschen (nicht jene Menschen, die sich kontemplativ irgendeinem fortschrittlichen oder endzeitlichen Geschichtsverlauf widmen) das, was unwiderruflich passiert ist, schließlich begreifen können und sich mit dem, was unvermeidlich existiert, versöhnen" (Verstehen und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 125f.).

-
- ⁸⁰ J. W. Bernauer, S.J. (Ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston 1991.
- ⁸¹ H. Arendt, Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto, in: *Ich will verstehen*, S. 109.
- ⁸² H. Arendt, Brief an Jaspers, in: L. Köhler/H. Saner (Eds.), *Hannah Arendt. Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*, München 1987, S. 301.
- ⁸³ H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin/Wien 2003, S. 35.
- ⁸⁴ O. Negt, Zum Verständnis des Politischen bei Hannah Arendt, in: P. Kemper (Ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1993, S. 67.
- ⁸⁵ R. Beiner, Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine, in: L. May/J. Kohn (Eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge 1996, S. 270. Auch K. Harms ist dieser Auffassung: "Arendt 'entmythologisiert' Augustinus und verwandelt seine philosophische Theologie in eine politische Philosophie" (*Hannah Arendt und Hans Jonas. Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung*, Berlin 2003, S. 304).
- ⁸⁶ H. Arendt, *Was ist Politik?*, München 1993, S. 24.
- ⁸⁷ Vgl. Aristoteles, *Politik* 1262b: "Wir meinen nämlich, daß die Freundschaft das größte Gut für einen Staat ist (Denn so werden wohl am wenigsten Bürgerkriege stattfinden), und Sokrates lobt aufs höchste die Einheit des Staates, die (wie er sagt und wie es auch zutrifft) das Werk der Freundschaft ist" (eingeleitet, übersetzt und kommentiert v. O. Gigon, Zürich 1971, S. 67).
- ⁸⁸ H. Arendt, Gedanken zu Lessing, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 21.
- ⁸⁹ C. Thürmer-Rohr, Anfreundung mit der Welt – Jenseits der Brüderlichkeitsprinzips, in: H. Lahlert/C. Lenz (Eds.), *Die Neubestimmung des Politischen*, Königstein 2001, S. 137.
- ⁹⁰ H. Morgenthau, Hannah Arendt über Totalitarismus und Demokratie, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 241. Allerdings verweist die Bemerkung ursprünglich auf den Freiheitsbegriff Arendts: "Es ist also ein romantisches Element in Hannah Arendts Vorstellung von der Freiheit und dem Mechanismus, durch den sie verwirklicht werden soll. Sie verrät uns nicht, wie die Freiheit bewahrt werden soll und wie sie vor den inneren Feinden geschützt werden kann. Daß sie in Frage gestellt, daß sie gefährdet wird, muß als selbstverständlich angenommen werden."
- ⁹¹ Vgl. Y. Lozowick, Malicious Clerks: The Nazi Security Police and the Banality of Evil, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los

Angeles/London 2001, S. 221: "They wished to create a new world order, and they wished to have no Jews in it."

- ⁹² H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 216.
- ⁹³ W. Heuer, *Hannah Arendt*, Hamburg 2001, S. 11.
- ⁹⁴ M. Boll hat Arendts politische Gedanken als Kritik am naturalistischen Humanismus aufgefasst. Dieser hat die Moderne bestimmt, unterscheidet sich aber in Wirklichkeit "sowohl vom Humanismus der Aufklärung als auch von seinen antiken Vorgängern" (*Zur Kritik des naturalistischen Humanismus. Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt*, Wien 1997, S. 15).
- ⁹⁵ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 941.
- ⁹⁶ In Bezug auf Arendts Analyse der römischen Politik stellt J. Taminiaux dem entgegen: "[T]he Athenian polis does not have in her political thought the status of a paradigm" (J. Taminiaux, Athens and Rome, in: D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge 2000, S. 165). Tatsächlich hat Arendt die politische Vorstellung der Römer mit der der Athener mehrfach verglichen, doch geht es hier nicht um ein Paradigma. Für Arendt liegt der Unterschied zwischen Athenern und Römern hauptsächlich darin, dass die Polis als Paradigma des eigentlich Politischen dargestellt wird, insofern die Athener *theoretisch* zum Begriff des Menschseins beigetragen haben, während der Beitrag der Römer eher *rechtlicher Natur* ist. In *Was ist Politik?* geht es unter anderem um den Begriff des Gesetzes: "die römische 'lex', durchaus im Unterschied und selbst Gegensatz zu dem, was die Griechen unter 'nomos' verstanden, bedeutet eigentlich 'dauernde Bindung' und dann sehr bald Vertrag sowohl im Staats- wie im Privatrecht. Also ist ein Gesetz etwas, was Menschen miteinander verbindet, und es kommt zustande nicht durch eine Gewalthandlung oder ein Diktat, sondern durch eine gegenseitige Abmachung und Abrede. [...] Dabei ist aber entscheidend, daß nur für die Römer die gesetzgeberische Tätigkeit und damit die Gesetze selbst in den Bereich des eigentlich Politischen fallen, während griechischer Vorstellung zufolge die Tätigkeit des Gesetzgebers von den eigentlich politischen Tätigkeiten und Beschäftigungen der Bürger innerhalb der Polis so radikal geschieden war, daß der Gesetzgeber noch nicht einmal Bürger der Stadt zu sein brauchte und von auswärts für sein Geschäft beauftragt werden konnte - wie ein Bildhauer oder ein Architekt, bei dem man sich ebenfalls bestellen konnte, was für die Stadt benötigt wurde. [...] Das Gesetz, griechisch verstanden, ist weder Abrede noch Vertrag, es ist überhaupt nicht zwischen Menschen im Hin- und Herreden und Hin- und Widerhandeln entstanden und daher selbst nicht etwas eigentlich in den politischen Bereich Fallendes, sondern es ist wesentlich von einem Gesetzgeber erdacht und muß bestehen, bevor es zu dem eigentlich Politischen erst kommen kann. Als solches ist es prä-politisch, aber in dem Sinn, daß es konstitutiv ist für alles weitere politische Handeln und Politisch-Miteinander-Umgehen" (H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 109-111). An einer anderen Stelle schreibt Arendt den Begriff der Humanität der römischen Kultur zu, und zwar in dem Sinne, dass die Urteilskraft als eine humanistische politische Fähigkeit in

der römischen Kultur verwurzelt sei: "Die Humanität ist bekanntlich römischen Ursprungs, und der lateinischen *humanitas* entspricht kein Wort der griechischen Sprache. So darf ich wohl auch auf ein römisches Beispiel zurückgreifen, um zu illustrieren, in welchem Sinne der Geschmack die politische Fähigkeit ist, durch die Kultur wahrhaft humanisiert wird. Sie erinnern sich an die alte, ihrem Sinne nach schon platonische Redeweise: *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas*. Gegen dieses im tiefsten unpolitische und inhumane Prinzip, durch welches gewissermaßen Personen und Freundschaft der Wahrheit geopfert werden, steht ein sehr weniger bekannter Ausspruch des Cicero, der in einer Meinungsdivergenz einmal sagte: *Errare malo cum Platone quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire*. (Lieber will ich mit Plato irren, als mit jenen das Wahre erfahren.) Nun, dieser Ausspruch ist gewiß doppeldeutig. Er kann heißen: Lieber will ich mit platonischer Vernunft in die Irre gehen als mit pythagoreischer Unvernunft das Wahre 'fühlen'. Legt man aber die Betonung nicht auf das 'sentire', so heißt der Ausspruch: Es ist eine Frage des Geschmacks, die Gesellschaft des Plato auch dann der anderer Leute vorzuziehen, wenn man durch ihn in der Irre verbleiben sollte. Nehmen wir einmal an, die letztere Auslegung sei richtig, so können wir sagen: So spricht sicher kein Wissenschaftler und schwerlich ein Philosoph. Aber es ist die Rede eines durch und durch politischen und im Sinne der römischen *Humanitas* kultivierten Menschen. Jedenfalls ist es die Rede eines in jeder Hinsicht freien Mannes, für den auch in der Philosophie die Frage der Freiheit die entscheidende ist. Er sagt: Ich lasse mich, was meinen Umgang mit Menschen und Dingen angeht, nicht zwingen, nicht einmal von der Wahrheit" (H. Arendt, *Kultur und Politik*, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 301f.).

- ⁹⁷ D. J. Opstaele, *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Konstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg 1999, S. 225.
- ⁹⁸ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main 1982, S. 187. Viele Forscher, darunter auch B. J. Bernstein, der Verfasser von *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Massachusetts 1996, vertreten die These, dass Arendts politisches Denken aus ihren Überlegungen zur Judenfrage stammt.
- ⁹⁹ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main 1982, S. 120.
- ¹⁰⁰ B. B. On, *Women in Dark Times: Rahl Varnhagen, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt, and Me*, in: L. May/J. Kohn (Eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge 1996, S. 288.
- ¹⁰¹ Siehe A. Raz-Krakotzkin, *Binationalism and Jewish Identity. Hannah Arendt and the Question of Palestine*, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, London 2001, S. 169.

-
- ¹⁰² M. Megged, Hannah Arendt and Jewish Nationalism, in: R. Garner (Ed.), *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1990, S. 12.
- ¹⁰³ H. Arendt, Brief an G. Scholem, in: *Ich will verstehen*, S. 31.
- ¹⁰⁴ A. T. Klotz, *Juden und Judentum bei Hannah Arendt unter besonderer Berücksichtigung des Briefwechsels mit Karl Jaspers*, Frankfurt/Main 2001, S. 141.
- ¹⁰⁵ Siehe A. Elon, Hannah Arendts Exkommunizierung, in: G. Smith (Ed.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt/Main 2000, S. 17-32. In derselben Aufsatzsammlung hat A. Grafton über ein anlässlich der Eichmann-Kontroverse geplantes Interview Arendts von seinem Vater, dem freien Journalisten Samuel Crafton, berichtet. Er bedauerte schließlich, dass dieses Interview nicht stattgefunden hat, da Arendt darauf verzichtete; er meinte, dass es ein fruchtbarer Diskurs zwischen Arendt und jüdischen Intellektuellen gewesen wäre. Arendts Verzicht ist seiner Meinung nach teilweise ihrer Sensibilität, teilweise den Feindseligkeiten der jüdischen Gemeinde ihr gegenüber zu verdanken (Arendt und Eichmann am Esstisch, S. 57-77).
- ¹⁰⁶ D. Bell, The Alphabet of Justice: Reflections on "Eichmann in Jerusalem", *Partisan Review* 30 (1963) 3, S. 428.
- ¹⁰⁷ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 942.
- ¹⁰⁸ W. Laqueur, Hannah Arendt: Wie banal war das Böse? Eine historische Kritik einer philosophischen Hypothese, *Der Monat* 31/2 (1979), S. 73.
- ¹⁰⁹ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main 1982, S. 173.
- ¹¹⁰ M. Postone, Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem. Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem, in: G. Smith (Ed.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, S. 284.
- ¹¹¹ W. Heuer, *Hannah Arendt*, Hamburg 1987, S. 11.
- ¹¹² Im Vorwort zu *Menschen in finsternen Zeiten* erklärt Arendt, dass sie nicht beabsichtige, diese Menschen wie "epochale Figuren" oder "'Mundstück' der Zeit" bzw. als "Exponenten der Geschichte" darzustellen. Sie erzähle ihre Geschichten, weil sie daran glaube, dass "wir selbst dann, wenn die Zeiten am dunkelsten sind, das Recht haben, auf etwas Erhellung zu hoffen", und solche Erhellung gehe weniger von Theorien und Begriffen aus, als von dem Licht, welches diese Menschen "in ihrem Leben und ihren Werken anzünden und über der ihnen auf der Erde gegebenen Lebenszeit leuchten lassen" (H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 7, 9-10 (Vorwort)). Vgl. H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 402: "Das Tun und Leiden eines Menschen, des Odysseus, des Achilles, des

-
- Ödipus, der Antigone, des Perikles etc., verändert nicht die Welt und macht sie nicht sinnvoller; sie erleuchten sie nur."
- ¹¹³ H. Arendt, Laudatio an Jaspers, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 88. Vgl. die Ansprache von Hannah Arendt anlässlich der öffentlichen Gedenkfeier der Universität Basel am 4. März 1969, in: L. Köhler/H. Saner (Eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*, München 1987, S. 719: "Jaspers hat auf eine einmalige Weise die Verbindung von Freiheit, Vernunft und Kommunikation gewissermaßen an sich selbst exemplifiziert, in seinem Leben exemplarisch dargestellt [...]. Für nahezu ein Vierteljahrhundert war es das Gewissen Deutschlands."
- ¹¹⁴ C. Althaus, *Erfahrung Denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*, Göttingen 2000, S. 29.
- ¹¹⁵ H. Arendt, Isak Dinesen, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 109.
- ¹¹⁶ H. Arendt, *Vita activa*, S. 213.
- ¹¹⁷ G. Y. Gottlieb, *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*, Stanford 2003, S. 2.
- ¹¹⁸ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main 1982, S. 103.
- ¹¹⁹ H. Arendt, Isak Dinesen, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 109.
- ¹²⁰ H. Arendt, 200 Jahre Amerikanische Revolution (1975), in: *Zur Zeit*, Hamburg 1999, S. 173.
- ¹²¹ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 25.
- ¹²² A. Heller, Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, London 2001, S. 21. Seltsam ist auch L. Botsteins Bemerkung: "Ludwig Wittgenstein's claim in *Philosophical Investigations* that 'The Speaking of language is part of activity, or a form of life' applies precisely to Hannah Arendt's theoretical notion of political activity. In Wittgenstein's enumeration of several 'language games', or uses of language, one can recognize Arendt's own involvement in politics: describing, constructing, reporting, speculating, making up stories, and translating from one language to another" (Liberating the Pariah: Politics. The Jews, and Hannah Arendt, in: R. Garner (Ed.), *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1989, S. 19).

Kapitel 2

- ¹²³ H. Arendt, *Nach Auschwitz*, S. 30.
- ¹²⁴ J. Habermas, Hannah Arendts Begriff der Macht, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 293.
- ¹²⁵ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 940.
- ¹²⁶ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 942.
- ¹²⁷ H. Arendt, *Nach Auschwitz*, S. 29.
- ¹²⁸ "Dieser Bruch zeigte sich, als keine Weisheit der Staatsmänner mehr imstande war, die politischen Probleme des Zeitalters zu lösen, und keine geistige Autorität mehr da war, um das Meinungs- und Weltanschauungschaos des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu schlichten. In diesem Strudel haben schließlich die totalitären Bewegungen mittels einer höchst ingeniosen Verbindung von Terror und Ideologie eine neue Staats- und Herrschaftsform herauskristallisiert. Erst die totalitäre Herrschaft als ein Ereignis, das in seiner Beispiellosigkeit mit den überkommenen Kategorien politischen Denkens nicht begriffen, dessen 'Verbrechen' mit den traditionellen Maßstäben nicht beurteilt und mit Hilfe bestehender Gesetze nicht adäquat gerichtet und bestraft werden können, hat die in der Überlieferung so lange gesicherte Kontinuität abendländischer Geschichte wirklich durchbrochen" (H. Arendt, Tradition und die Neuzeit, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 35).
- ¹²⁹ H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 297.
- ¹³⁰ F. M. Dolan, Arendt on philosophy and politics, in: D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge 2000, S. 263.
- ¹³¹ Für D. Sternberger bleibt Arendts politisches Denken "unweigerlich eine philosophische Bestrebung. Hannah Arendt hat keinen Staat gegründet, keine Verfassung entworfen, keine Revolution entfacht, sondern sie hat das Wesen der Staatsgründung, das Wesen des freien Verfassungslebens, das Wesen der Revolution zu erkennen, in Begriffe zu fassen, [versucht] – und so ist sie Philosophin geblieben. [...] Ihr Name bezeichnet eine ebenso radikale wie originale Erneuerung der politischen Philosophie, nämlich des Begriffs, der Vorstellung, des Ethos und des Pathos des Politischen" (Die versunkene Stadt. Über Hannah Arendts Idee der Politik, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 109f.).
- ¹³² H. Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, S. 47
- ¹³³ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 29. Die deutsche Übersetzung "Sein und Erscheinen sind dasselbe" mag irreführend sein. In der eng-

lischen Originalausgabe verwendet Arendt an dieser Stelle den Ausdruck 'coincide', der nicht unbedingt 'dasselbe sein' bedeutet, sondern mit 'übereinstimmen' oder 'zusammenfallen' übersetzt werden kann.

- ¹³⁴ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 30.
- ¹³⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 35.
- ¹³⁶ J. Taminioux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany N.Y. 1997, S. 92.
- ¹³⁷ T. Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2002, S. 139. Die Rehabilitation der Erscheinungswelt dürfte spätestens von Kant durchgeführt worden sein. Weder Heidegger noch Arendt betrachten die Erscheinungswelt als die natürliche Welt des Menschen im Sinne der erkenntnistheoretischen Tradition Kants.
- ¹³⁸ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 29.
- ¹³⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 11.
- ¹⁴⁰ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 30.
- ¹⁴¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 12.
- ¹⁴² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 28.
- ¹⁴³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 30.
- ¹⁴⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 29.
- ¹⁴⁵ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 31.
- ¹⁴⁶ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 31.
- ¹⁴⁷ R. Wolin, *Heideggers Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton 2001, S. 8.
- ¹⁴⁸ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk, Zeit*, Frankfurt/Main 1982, S. 118.
- ¹⁴⁹ H. Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, Frankfurt/Main 1990, S. 6.
- ¹⁵⁰ H. Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, S. 5.
- ¹⁵¹ Ebd.
- ¹⁵² H. Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, S. 8f.
- ¹⁵³ H. Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, S. 16.

-
- ¹⁵⁴ H. Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, S. 19.
- ¹⁵⁵ H. Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, S. 19f.
- ¹⁵⁶ Vgl. L. A. Cooper, Hannah Arendts politische Philosophie: eine Deutung, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 138. Dazu R. Jaeggi, *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Berlin 1997.
- ¹⁵⁷ H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 191
- ¹⁵⁸ H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 34.
- ¹⁵⁹ H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 191.
- ¹⁶⁰ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, hier S. 393.
- ¹⁶¹ Aristoteles, *Politik* 1253a, eingel., übers. u. komment. v. O. Gigon, Zürich 1971, S. 67.
- ¹⁶² Aristoteles, *Politik* 1254b, a.a.O., S. 71.
- ¹⁶³ E. Vollrath, Politik und Metaphysik – Zum politischen Denken Hannah Arendts, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 19-57.
- ¹⁶⁴ H. Arendt, *Politik and Philosophie*, S. 393f.
- ¹⁶⁵ K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I (Der Zauber Platons)*, Tübingen 1992, S. 77.
- ¹⁶⁶ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 130.
- ¹⁶⁷ H. Arendt, Tradition und die Neuzeit, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 23.
- ¹⁶⁸ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 130.
- ¹⁶⁹ H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 10.
- ¹⁷⁰ Hobbes, *Leviathan*, Berlin 1984, S. 95f.
- ¹⁷¹ H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 81.
- ¹⁷² Hobbes, *Leviathan*, Berlin 1984, S. 96.
- ¹⁷³ H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 34.

-
- ¹⁷⁴ "Überliefert sind zwei ganz verschiedene Zugänge zur Politik: Der erste geht von der Natur des Menschen aus – zoon politikon; der zweite von der Natur der Macht – Machiavelli. Der erste ist seinem Wesen nach subjektivistisch. Den zweiten hat Hobbes subjektiviert – 'man as a powerthirsty animal'" (H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 21). Der Herausgeber bemerkt, dass das Hobbes-Zitat nicht nachweisbar sei. Über den 'Subjektivismus' des Aristoteles äußert sich Arendt folgendermaßen: "Zoon politikon: als ob es im Menschen etwas Politisches gäbe, das zu seiner Essenz gehöre. Dies gerade stimmt nicht; *der* Mensch ist a-politisch. Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus *außerhalb des* Menschen. Es gibt daher keine eigentlich politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich als der Bezug. Dies hat Hobbes verstanden" (H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 10).
- ¹⁷⁵ H. Arendt, Über den Imperialismus, in: *Sechs Essays*, S. 28.
- ¹⁷⁶ O. Negt, Zum Verständnis des Politischen bei Hannah Arendt, in: P. Kemper (Ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1993, S. 56.
- ¹⁷⁷ H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 94.
- ¹⁷⁸ Vgl. H. Arendt, *Vita activa*, S. 272f: "Weltentfremdung, und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit."
- ¹⁷⁹ H. Arendt, Tradition und die Neuzeit, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 27.
- ¹⁸⁰ H. Arendt, Über den Imperialismus, in: *Sechs Essays*, S. 26.
- ¹⁸¹ Ihre Kritik an Heideggers Nihilismus hat Arendt in dem Aufsatz "Das Selbst als Sein und Nichts" zusammengefasst, in: *Was ist Existenz-Philosophie?*, S. 28-38.
- ¹⁸² H. Arendt, Über den Imperialismus, in: *Sechs Essays*, S. 27.
- ¹⁸³ H. Arendt, Über den Imperialismus, in: *Sechs Essays*, S. 17.
- ¹⁸⁴ H. Arendt, Natur und Geschichte in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 66.
- ¹⁸⁵ H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 12. Nach Arendts Auffassung beschäftigen sich Anthropologie, Philosophie (vor allem die traditionelle Politische Philosophie), Theologie, Psychologie sowie die gesamten Naturwissenschaften stets mit *dem* Menschen. Sie gehen von der Voraussetzung aus, dass die Menschen im Prinzip alle dieselben sind, dass sich alles, was sich über die Menschen sagen lässt, in allgemeiner Form auch von *dem* Menschen sagen lässt. *Die* Menschen werden auf *den* Menschen reduziert, alle sind gleich, d.h. Instanzen des *einen* Menschen.

-
- ¹⁸⁶ Karl-Heinz Breier, *Hannah Arendt. Zur Einführung*, Hamburg 1992, S. 78
- ¹⁸⁷ H. Arendt, *Vita activa*, S. 213.
- ¹⁸⁸ H. Arendt, *Vita activa*, S. 213.
- ¹⁸⁹ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 388, S. 386.
- ¹⁹⁰ H. Arendt, *Vita activa*, S. 161. In der Literatur wird dieser Weltbegriff im Anschluss an Heidegger erörtert. Arendt hat die Heideggersche Analyse übernommen. Wenig beachtet wurde jedoch die implizite Differenzierung zweier Ebenen der Welt bei Arendt, die der Kantischen Unterscheidung zwischen Zivilisation und Kultur ähnelt.
- ¹⁹¹ H. Arendt, Gedanken zu Lessing, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 12.
- ¹⁹² Da Arendt den Weltbegriff stets in Zusammenhang mit dem Politischen verwendet, ergibt sich der Eindruck, dass die Welt bei ihr auf den öffentlichen Raum bezogen ist. Doch hat sie nach dem Tode ihres Mannes in einem Brief an Heidegger bezogen auf ihre Beziehung mit H. Blücher festgestellt: "Zwischen zwei Menschen entsteht manchmal, wie selten, eine Welt. Die ist dann die Heimat, jedenfalls war es die einzige Heimat, die wir anzuerkennen bereit waren. Diese winzige Mikro-Welt, in die man sich vor der Welt immer retten kann, die zerfällt, wenn einer weggeht" (Hannah Arendt/Martin Heidegger. Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse, Frankfurt/Main 2002, S. 206). Also kann auch die Liebe, die dem privaten Bereich gehört, eine 'Welt' schaffen.
- ¹⁹³ H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 9.
- ¹⁹⁴ "Was hier eine Rolle spielt, ist nicht der persönliche Unterschied, sondern die unterschiedliche Gruppenzugehörigkeit von Menschen, die um ihrer Identifizierbarkeit willen notwendigerweise andere Gruppen im gleichen Lebensbereich diskriminieren. [...] [W]ie dem auch sei, Diskriminierung ist ein ebenso unabdingbares gesellschaftliches Recht wie Gleichheit ein politisches ist" (Little Rock, in: *Zur Zeit*, Hamburg 1999, S. 104f.).
- ¹⁹⁵ "Das eiserne Band des Terrors konstituiert den totalitären politischen Körper [...]. Dem Terror gelingt es, Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular, als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch notwendigen Natur- oder Geschichtsprozesses mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen" (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 958).
- ¹⁹⁶ H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 105.
- ¹⁹⁷ H. Arendt, Kultur und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 296.
- ¹⁹⁸ H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 52.

-
- ¹⁹⁹ Diese Phänomene werden auch von Arendt berücksichtigt und als Erscheinungen der Öffentlichkeit bestimmt, jedoch nur in dem Sinne, dass sie jeweils als historisches Geschehen und Ereignis gelten: "Und diese politischen Phänomene, im Unterschied zu den reinen Naturerscheinungen, bedürfen der Sprache und der sprachlichen Artikulation, um überhaupt in Erscheinung zu treten; sie sind als politische überhaupt existent, wenn sie den Bereich des nur sinnfällig Sichtbaren und Hörbaren überschritten haben" (H. Arendt, *Über die Revolution*, S. 20).
- ²⁰⁰ H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 96.
- ²⁰¹ H. Arendt, *Über die Revolution*, S. 11. Auch S. Hedinger, sich auf E. Elshtain berufend, stellt fest: "Im Rahmen ihrer Theorie über Krieg und Frieden verfolgt Arendt in erster Linie das Ziel, die Politik von Krieg klar abzugrenzen. In Elshtains Worten: "Hannah Arendt attempts to rescue politics from war" (*Frauen über Krieg und Frieden*, Frankfurt/New York 2000, S. 137). Vgl. J. B. Elshtain, *Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*, University Park Pa. 1992, S. 106.
- ²⁰² H. Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, S. 47. Obwohl die Untersuchung über den Einfluss von Jaspers auf Arendt in der Literatur weder quantitativ noch qualitativ vergleichbar ist mit denjenigen zum Einfluss Heideggers, waren es die Schriften von Jaspers mit denen sich Arendt auf ihre politischen Studien vorbereitete und die Grenzen der Philosophie überschritt. Jaspers' Bedeutung für die Philosophie wird von Arendt sehr hoch eingeschätzt. Mit Blick auf die Philosophie der Kommunikation schreibt sie, dass er "dem modernen Philosophieren gleichsam die Wege vorgezeichnet [hat], auf denen es sich bewegen muß, wenn es sich nicht in die Sackgassen eines positivistischen oder nihilistischen Fanatismus verrennen will" (H. Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, S. 45). Von Jaspers' Kommunikationsphilosophie beeindruckt hat Arendt nach dem Bericht E. Young-Bruehls vergeblich versucht, ihre beiden Lehrer – Heidegger und Jaspers – zu einer Diskussion zu bewegen. Da es, "offensichtlich eine wesentliche Spannung zwischen der Denkweise Heideggers und derjenigen Jaspers' [gibt]", ist es nie zu einer wirklichen Auseinandersetzung zwischen Jaspers und Heidegger gekommen. D. Barley stellt in diesem Zusammenhang fest: "[E]in Stück dieser Spannung hat Hannah Arendts Leben nach dem Studium weiterhin begleitet und geprägt" (D. Barley, *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*, Freiburg 1990, S. 81). Tatsächlich hat Arendt die Philosophie beider Philosophen vertieft und weiterentwickelt. Bereits in ihrer Dissertation *Der Liebesbegriff bei Augustin* hat sie sich zwar thematisch von Jaspers inspirieren lassen, aber methodisch an Heidegger orientiert. Dies wurde von Jaspers kritisiert: "Die Methode ist als sachliches Verstehen zugleich gewaltsam" (Das Dissertationsgutachten von Jaspers, Anhang 1 zu H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, S. 130). Diese Konstellation hat sich später kaum verändert, denn, von der Heideggerschen Phänomenologie wesentlich geprägt, versucht Arendt stets, diese Methode universal anzuwenden: "Immer wieder bei der Beschäftigung mit Hannah Arendts Werk erinnern Gedankenintensität und Denkinstrumentarium an Hei-

-
- degger, Ethos und Zielsetzung ihres Philosophierens weisen jedoch unverkennbar auf den Einfluß von Jaspers hin" (D. Barley, *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*, Freiburg 1990, S. 81). Arendts politische Einstellung, die auf ihrer These über die Spannung zwischen Philosophie und Politik beruht, kann als eine Stellungnahme zugunsten Jaspers' und gegen Heidegger verstanden werden. M. Canovan glaubt, Arendts ambivalente Stellung zwischen Philosophie und Politik auf ihr Verhältnis zu den beiden Denkern zurückführen zu können: "When Arendt is focussing on Plato or Heidegger she is inclined to fear that philosophy is intrinsicly solitary, anti-political and sympathetic to coercion, whereas when she concentrates on Socrates or Jaspers she is tempted to believe that true philosophy may be communicative and in harmony with free politics" (M. Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge 1992, S. 264).
- ²⁰³ E. B. Gorham, *The Theater of Politics. Hannah Arendt, Political Science, and Higher Education*, Boston 2000, S. 30.
- ²⁰⁴ H. Arendt, *Vita activa*, S. 18. Mit kritischer Akzentuierung schreibt O. Höffe, es handele sich um "eine unkonventionelle, sogar provokative Art, die Politik zu definieren: nicht durch das, was wir gewöhnlicherweise unter politischer Macht verstehen, auch nicht durch charakteristische Ziele ('Staatsaufgaben') wie etwa Sicherheit, Frieden oder Wohlfahrt, ebensowenig durch eine normative Idee wie die Gerechtigkeit; als 'die politische Tätigkeit par excellence' gilt das Handeln" (Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt, in: P. Kemper (Ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, S. 19).
- ²⁰⁵ H. Arendt, *Über die Revolution*, S. 19.
- ²⁰⁶ H. Arendt, *Vita activa*, S. 37. Nach Arendt suchte Aristoteles "weder den Menschen wirklich zu definieren, noch die in seinem Sinne höchste menschliche Fähigkeit zu bestimmen, denn diese war für ihn nicht der Logos, das Reden und redende Argumentieren und argumentierende Denken, sondern der $\hat{\nu}^{\text{TM}}\delta$, die Fähigkeit der Kontemplation, die gerade dadurch ausgezeichnet ist, daß ihr kein Reden oder Sprechen entspricht".
- ²⁰⁷ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 385.
- ²⁰⁸ H. Arendt, *Vita activa*, S. 37.
- ²⁰⁹ H. Arendt, *Vita activa*, S. 249.
- ²¹⁰ H. Arendt, *Macht und Gewalt*, S. 36.
- ²¹¹ J. Habermas erkennt in Arendts Machtbegriff eine unrealistische Vorstellung des Politischen: "[E]in Staat, der von der administrativen Bearbeitung gesellschaftlicher Materien entlastet ist; eine Politik, die von Fragen der Gesellschaftspolitik gereinigt ist; eine Institutionalisierung öffentlicher Freiheit, die von der Organisation der Wohlfahrt unabhängig ist; eine radikale demokratische Willensbildung,

die vor gesellschaftlicher Repression haltmacht – das ist kein denkbarer Weg für irgendeine moderne Gesellschaft" (Hannah Arendts Begriff der Macht, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 296). Man muss allerdings beachten, dass Arendt das Politische ohnehin nicht empirisch, mit Blick auf die Frage der Begründung von Institutionen betrachtet, sondern stets eine "idealtypische, oft metaphorische oder heuristische" Analyse durchführt (C. Thürmer-Rohr, Anfreundung mit dem Welt-Jenseits des Brüderlichkeitsprinzips, in: H. Kahlert/C. Lenz (Eds.), *Die neue Bestimmung des Politischen*, S. 138).

²¹² H. Arendt, *Vita acitva*, S. 86.

²¹³ H. Arendt, *Ich will verstehen*, S. 85.

²¹⁴ H. Arendt, Revolution und Freiheit in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 239f.

²¹⁵ Zitiert nach H. Arendt, *Vom Leben des Geistes II (Das Wollen)*, S. 425, Anm. 122.

²¹⁶ H. Arendt, *Was ist Politik?*, S. 39. Vgl. dies., Freiheit und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 201: "Man kann nicht über Politik sprechen, ohne immer auch über Freiheit zu sprechen, und man kann nicht von Freiheit sprechen, ohne immer schon über Politik zu sprechen. Wo das Zusammenleben der Menschen nicht politisch organisiert ist – also zum Beispiel in dem Zusammenleben primitiver Stämme oder in der Privatsphäre des Familienhaushaltes –, ist es nicht von Freiheit, sondern von der Notwendigkeit des Lebens und der Sorge um seine Erhaltung bestimmt."

²¹⁷ H. Arendt, *Vita activa*, S. 241.

²¹⁸ H. Arendt, Fernsehgespräch mit Günter Gaus, in: *Ich will verstehen*, S. 70. Wegen der Unvorhersehbarkeit des Handelns ist das Verzeihen unentbehrlich für das menschliche Zusammenleben. Nach Arendt wurde es zuerst von Jesus von Nazareth entdeckt, "der aus der Erfahrung des 'Denn sie wissen nicht, was sie tun' die Konsequenz zog, daß nicht nur Gott den Menschen verzeihen müsse – was für uns hier ganz außer Betracht bleiben muß –, sondern daß die Menschen einander verzeihen müssen, [...] eigentlich unaufhörlich; und zwar deswegen, weil sie ohne dies Verzeihen sich dauernd in den von ihnen selbst losgelassenen Prozessen, Prozessen, die nun automatisch weiterrollen, verfangen und sich also infolge ihres Handelns um die Fähigkeit bringen würden, in Freiheit weiterzuhandeln" (Natur und Geschichte, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 74). Verzeihen hat Arendt allerdings auch Heidegger, was vielen Kritikern, insbesondere den jüdischen Intellektuellen, Anlass für Einwände lieferte; vgl. z.B. D. R. Villa, Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 325-337.

-
- ²¹⁹ H. Arendt, *Denktagebuch II*, S. 766.
- ²²⁰ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes II (Das Wollen)*, S. 420.
- ²²¹ O. Höffe, *Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt*, in: P. Kemper (Ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1993, S. 19.
- ²²² A. Reif, Interview mit Hannah Arendt, in: ders. (Ed.), *Macht und Gewalt*, S. 133.
- ²²³ Platon, *Der Staat. Über das Gerechte* 557ef.; 564d, übers. u. erläutert. v. O. Apelt, Hamburg 1961, S. 331, S. 342.
- ²²⁴ H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 497.

Kapitel 3

- ²²⁵ H. Arendt, *Vita activa*, S. 347.
- ²²⁶ H. Arendt, *Denktagebuch I*, März 1954 – Januar 1973. An anderer Stelle kommt Arendts Kritik noch deutlicher zum Ausdruck: "Heidegger hat unrecht: 'In die Welt' ist der Mensch nicht 'geworfen'; wenn wir geworfen sind, so – nicht anders als die Tiere – auf die Erde. In die Welt gerade wird der Mensch geleitet, nicht geworfen, da gerade stellt sich seine Kontinuität her und offenbart sich seine Zugehörigkeit. Wehe uns, wenn wir in die Welt geworfen werden!" (*Denktagebuch I*, S. 549f.).
- ²²⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001, S. 179.
- ²²⁸ H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 780.
- ²²⁹ H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 764. Ursprünglich: "Only because thinking implies withdrawal, can it become an instrument of escape."
- ²³⁰ H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 34.
- ²³¹ H. Arendt, *Vita activa* S. 28.
- ²³² H. Arendt, Tradition und Neuzeit, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 23.

-
- ²³³ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/Main, 1982. Auch Young-Bruehl betont, dass Arendt bei ihren begrifflichen Untersuchungen in *Vita activa* in der Tradition der Phänomenologie steht.
- ²³⁴ H. Arendt, Labor, Work, Action, in: J. W. Bernauer S.J. (Ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston 1991, S. 29.
- ²³⁵ H. Arendt, *Philosophie und Politik*, S. 382f., mit Bezug auf Aristoteles, *Nikomachische Ethik* 1140a 25-30 und 1141b 4-8.
- ²³⁶ W. Heuer, Zum Stellenwert von 'Philosophie' und Politik in Hannah Arendts Denken, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), 2, S. 378.
- ²³⁷ W. Röd, *Der Weg der Philosophie I*, München 2000, S. 86.
- ²³⁸ S. Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg 1998, S. 324.
- ²³⁹ W. Röd, *Der Weg der Philosophie I*, München 2000, S. 87 (Hervorhebung durch Verf.).
- ²⁴⁰ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 385.
- ²⁴¹ Ebd.
- ²⁴² Die Analyse Arendts zeigt, dass der Begriff des Menschen seit der griechischen Antike ein politischer Begriff ist: Er nimmt nicht auf biologische Tatsachen Bezug, sondern auf politische Fähigkeiten. Der Verlust dieses an politische Bedingungen gebundenen Status des Menschseins führt dazu, dass ein Individuum oder ein Volk oft heimat- und rechtlos werden. Als Paria, der keinen Ort im öffentlichen Raum mehr beanspruchen kann, wird der seines politischen Status beraubte Mensch überall verjagt.
- ²⁴³ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 386.
- ²⁴⁴ Ebd.
- ²⁴⁵ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 388.
- ²⁴⁶ Ebd.
- ²⁴⁷ Ebd.
- ²⁴⁸ Ebd.
- ²⁴⁹ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 392.

-
- ²⁵⁰ Siehe H. Arendt, Wahrheit und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 330: "Seit Leibniz ordnen wir mathematische, wissenschaftliche und philosophische Wahrheiten der Vernunftwahrheit im Unterschied zur Tatsachenwahrheit zu, und ich werde mich [...] dieser Unterscheidung bedienen, ohne mich um ihre Legitimität weiter zu kümmern."
- ²⁵¹ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 392.
- ²⁵² H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 192.
- ²⁵³ H. Arendt, The Rights of Men: What are they?, *Modern Review* 3 (1949), S. 24-37.
- ²⁵⁴ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 209.
- ²⁵⁵ J. Mittelstraß, Platon, in: O. Höffe (Ed.), *Klassiker der Philosophie I*, S. 38.
- ²⁵⁶ K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I (Der Zauber Platons)*, Tübingen 1992, S. 77.
- ²⁵⁷ Phaidon 59b10: "Platon aber, glaube ich, war krank".
- ²⁵⁸ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 381.
- ²⁵⁹ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 382.
- ²⁶⁰ Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, übers., mit Anmerkungen, v. R. Preiswerk, Stuttgart 2002, S. 144.
- ²⁶¹ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/Main 1954, S. 7.
- ²⁶² H. Arendt, Was ist Autorität?, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 174.
- ²⁶³ H. Arendt, Wahrheit und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 341.
- ²⁶⁴ H. Arendt, Wahrheit und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 333f.
- ²⁶⁵ H. Arendt, Wahrheit und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 348.
- ²⁶⁶ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 384.
- ²⁶⁷ H. Arendt, Wahrheit und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 340.
- ²⁶⁸ J. Taminioux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany N.Y. 1997, S. 20.

-
- 269 H. Arendt, Was ist Autorität?, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 173.
- 270 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 88.
- 271 H. Arendt, Kultur und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 299.
- 272 H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 384.
- 273 Ebd.
- 274 H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 388.
- 275 H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 399.
- 276 H. Arendt, *Denktagebuch II*, S. 765.
- 277 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 85.
- 278 Ebd.
- 279 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 89.
- 280 H. Arendt, *Vita activa*, S. 28.
- 281 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 89.
- 282 H. Arendt, *Vita activa*, S. 17.
- 283 S. Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, S. 172.
- 284 H. Arendt, Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, in: *Menschen in finsternen Zeiten*, S. 177.
- 285 R. Bernstein, Arendt on Thinking, in: D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge 2000, S. 291.
- 286 H. Arendt, *Was ist Politik?* S. 54.
- 287 H. Arendt, *Vita activa*, S. 31.
- 288 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 93.
- 289 M. Frank spricht in seinem Aufsatz "Hannah Arendts Begriffe der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in Vita activa im Lichte ihrer Dissertation Der Liebesbegriff bei Augustin" von "Arendts Verständnis der neuzeitlichen Welt als säkular". In der Tat hat Arendt nur von einer säkularen Welt gesprochen (M. Frank, in: B. Neumann/H. Mahrtdt/M. Frank (Eds.), *"The Angel of History Is Looking Back"*, Würzburg 2001, S. 127).

-
- ²⁹⁰ H. Arendt, Labor, Work, Action. In: J. W. Bernauer S.J. (Ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston 1991, S. 29.
- ²⁹¹ Ebd.
- ²⁹² H. Arendt, *Vita activa*, S. 26f.
- ²⁹³ H. Arendt, *Vita activa*, S. 22.
- ²⁹⁴ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 17.
- ²⁹⁵ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 31.
- ²⁹⁶ H. Arendt, Natur und Geschichte, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 58.
- ²⁹⁷ Arendts Kritik am naturalistischen Humanismus wird von M. Boll ausführlich dargestellt (M. Boll, *Zur Kritik des naturalistischen Humanismus. Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt*, Wien 1997).
- ²⁹⁸ H. Arendt, *Vita activa*, S. 29.
- ²⁹⁹ H. Arendt, *Vita activa*, S. 29.
- ³⁰⁰ H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 366.
- ³⁰¹ H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 374.
- ³⁰² H. Arendt, *Denktagebuch I*, 182f. (M. Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, ed. S. Hellmann/M. Palyi, München/Leipzig 1923).
- ³⁰³ Das eigentliche Problem besteht darin, dass das Kunstwerk auch etwas Hergestelltes ist. Kunstwerke sind einmalig, im Prinzip unverwechselbar; sie weisen auch keinen alltäglichen Nutzen auf. Sie sind, obgleich die beständigsten, auch die weltlichsten aller Dinge; ihr Wesen entfaltet sich nicht z.B. wie im Falle eines Stuhls, dessen Zweck verwirklicht ist, wenn man sich auf ihn setzt, sondern durch Schau und Bewunderung. Auch Kunstwerke zeigen das menschliche Wesen: sie entstehen "aus der menschlichen Fähigkeit, zu denken und zu sinnen" (H. Arendt, *Vita activa*, S. 203).
- ³⁰⁴ H. Arendt, *Vita activa*, S. 165.
- ³⁰⁵ H. Arendt, *Vita activa*, S. 182.
- ³⁰⁶ H. Arendt, *Vita activa*, S. 197. Nach Arendt ist auch der Wert der Produkte vom (gemeinsamen) Handeln und von der Öffentlichkeit abhängig; sie sind im privaten Bereich wertlos. Wert kann nur als Tauschwert existieren. Wenn es um Tausch geht, dann um Öffentlichkeit: "Wertstiftend ist einzig die Öffentlichkeit, in

der ein Gegenstand erscheint, in das Verhältnis zu anderen Gegenständen treten und durch Vergleich eingeschätzt werden kann. Wert ist eine Eigenschaft, die kein Gegenstand innerhalb des privaten Bereichs besitzen oder erwerben kann, aber die ihm automatisch zuwächst, sobald er in die Öffentlichkeit tritt."

- 307 H. Arendt, *Vita activa*, S. 184.
- 308 H. Arendt, *Vita activa*, S. 68.
- 309 H. Arendt, *Vita activa*, S. 18.
- 310 H. Arendt, *Macht und Gewalt*, S. 81.
- 311 Die Arbeit von P. Bowen-Moore, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, leistet hier eine detaillierte Analyse. Sie schätzt diese Konzeption als die wesentliche ein: "If Hannah Arendt is to occupy a privileged role in the history of ideas and specifically in political theory, it will be, at the very least, due to the fact that she was the first to thematise the condition of human natality – factual, political, theoretical as experiences directly tied to the world of plurality and thus bound to the nature of the political as birth and continual rebirth into a commonly shared reality, past, present and future" (P. Bowen-Moore, *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, New York 1989 S. 160).
- 312 H. Arendt, *Vita activa*, S. 23.
- 313 H. Arendt, Labor, Work, Action, in: J. W. Bernauer S.J. (Ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston 1991, S. 31.
- 314 H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 203f.
- 315 H. Pross, Die Welt absoluter Selbstlosigkeit. Zu Hannah Arendts Theorie des Totalitarismus, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 205f.
- 316 H. Arendt, *Vita activa*, S. 68.
- 317 H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 493.
- 318 H. Arendt, *Denktagebuch II*, S. 786. Typisch ist die Auffassung Heideggers: "Das Denken ist das eigentliche Handeln" (M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, S. 40).
- 319 H. Arendt, Labor, Work, Action, in: J. W. Bernauer S.J. (Ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston 1991, S. 30.
- 320 H. Arendt, Labor, Work, Action, S. 31.
- 321 H. Arendt, *Vita activa*, S. 23.

-
- 322 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 135.
- 323 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 131. Vgl. H. Arendt, *Vita activa*, S. 29.
- 324 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 135.
- 325 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 132.
- 326 Ebd.
- 327 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 136 (B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1995, S. 268).
- 328 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 137.
- 329 H. Arendt, *Vita activa*, S. 137. W. P. Wanker hat sich hier vor allem durch den Begriff des *Nous* inspirieren lassen (*Nous and Logos: Philosophical Foundations of Hannah Arendt's Political Theory*, New York 1991, S. 3).
- 330 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 137.

Kapitel 4

- 331 H. Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, S. 45.
- 332 H. Arendt, *Vita activa*, S. 14. Der Begriff des Tätigseins schließt nach Arendt auch die *vita contemplativa* ein, obwohl diese in der Geschichte der Philosophie oft als eine Art des Untätigseins, als ein Zustand der Ruhe verstanden wurde. Für Arendt ist das Denken sogar die aktivste aller Tätigkeiten. Dieser Auffassung liegt ein Satz, den Cicero in *De re publica* Cato zuschreibt, zugrunde: "Nie-mals ist man tätiger, als wenn man dem äußeren Anschein nach nichts tut, nie-mals ist man weniger allein, als wenn man in der Einsamkeit mit sich allein ist" ("*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*"; Zitat mit Übersetzung aus *Vita activa* [S. 414]).
- 333 H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 393.
- 334 H. Arendt, Tradition und die Neuzeit, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 23.
- 335 Siehe E. Vollrath, Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien

-
- 1979, S. 24: "Der Begriff der Herrschaft als der politische Schlüsselbegriff und das metaphysische Verständnis des Handelns als Praxis gehören zusammen. Beide Momente kennzeichnen das Syndrom des metaphysischen Begriffs des Politischen."
- ³³⁶ H. Arendt, *Politik und Philosophie*, S. 391.
- ³³⁷ H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 231f.
- ³³⁸ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, Einleitung, S. 1 (M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, S. 161).
- ³³⁹ Der Satz, auf den sich Arendt bezieht, lautet: "'Sinn von Sein' und 'Wahrheit des Seins' sagen dasselbe"; H. Arendt, Einleitung zu *Das Denken*, S. 25 (M. Heidegger, Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*, in: *Wegmarken*, Frankfurt/Main 1976, S. 377).
- ³⁴⁰ Arendt hat sich stets gegen alle hierarchischen Ordnungen gewandt. Sie versucht zwar, die *vita activa* zu rehabilitieren, doch bedeutet das nicht, dass der *vita activa* ein höherer Rang zugewiesen würde als der *vita contemplativa*. Für Arendt hat jede Lebensweise und jede Tätigkeit ihren eigenen Sinn, der nicht durch Vergleich mit anderen Lebensweisen und Tätigkeiten abgewertet werden darf. In der Literatur treten auch andere Einschätzungen auf. Die Herausgeberin von *Vom Leben des Geistes*, eine enge Freundin Arendts, M. McCarthy, schreibt im Nachwort: "Ob das Leben des Geistes höher als das so genannte tätige Leben (wie es die Auffassung der Antike und des Mittelalters gewesen war), darüber hat sie nie ein Wort verloren" (M. McCarthy, Nachwort zu *Vom Leben des Geistes*, S. 463).
- ³⁴¹ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 208.
- ³⁴² H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 22.
- ³⁴³ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 23.
- ³⁴⁴ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 207.
- ³⁴⁵ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes II (Das Wollen)*, S. 290.
- ³⁴⁶ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 193.
- ³⁴⁷ Dadurch verwandelt sich die Philosophiekritik Arendts in ein 'politisches' Problem. Denn die Spannung zwischen Philosophie und Politik konzentriert sich auf den Unterschied von philosophischem oder metaphysischem Denken und politischem Denken.
- ³⁴⁸ M. Conavan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge 1992, S. 266.

-
- 349 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 207.
- 350 H. Arendt, *Vita activa*, S. 14.
- 351 H. Arendt, *Vita activa*, S. 414.
- 352 Nach Arendt ist diese Beschäftigung mit sich selbst der unmittelbare Anstoß, der zu dem methodischen Solipsismus der Denker führt. Aus diesem Solipsismus gehen diejenigen Gedanken hervor, die den Menschen als exemplarisches Wesen betrachten (vgl. Kapitel 2). In *Das Denken* hat Arendt versucht zu zeigen, dass dieser Solipsismus keine notwendige Konsequenz des Denkens ist. Es gibt die Möglichkeit für den Denkenden, einen inneren Dialog (keinen Monolog) mit sich selbst zu führen. Diese Weise des Denkens entdeckt Arendt ursprünglich im Zuge einer Interpretation des Sokrates. Sie charakterisiert dieses Denken als 'zwei in einem', als zwei unterschiedliche Stimmen in einem Menschen: "Das Denken – das Zwei-in-einem des stummen Zwiegesprächs – aktualisiert den Unterschied in unserer Identität, wie er im Bewußtsein gegeben ist, und so entsteht als Nebenprodukt das Gewissen" (H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 192).
- 353 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 84.
- 354 D. Barley, *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*, Freiburg 1990, S. 137.
- 355 Arendt erklärt, dass der cartesische Zweifel an der Wirklichkeit der Welt nicht durch das Denken aufgelöst werden kann. Die Wirklichkeit der Welt wird nach Arendt wie folgt gewährleistet: "In einer Erscheinungswelt voller Irrtum und Schein wird Wirklichkeit durch diese dreifache Gemeinsamkeit gewährleistet: die fünf Sinne – voneinander höchst verschieden – haben denselben gemeinsamen Gegenstand; die Vertreter einer Art haben einen gemeinsamen Kontext, der jedem einzelnen Gegenstand seine besondere Bedeutung verleiht; und alle anderen mit Sinnen begabten Wesen nehmen zwar diesen Gegenstand aus völlig verschiedenen Perspektiven wahr, sind sich aber über seine Identität einig. Aus dieser dreifachen Gemeinsamkeit erwächst die Wirklichkeitsempfindung" (H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 60). Alle diese Bedingungen der Wirklichkeitsempfindung beruhen auf der Existenz des Menschen in der Welt. Dieser Existenz liegt eine Pluralität zugrunde. Nach Arendt hat der cartesische Zweifel gezeigt, dass der Mensch beim Denken seine Wirklichkeitsempfindung verliert, und das bedeutet, dass dem denkenden Menschen der Bezug zu den Bedingungen der Erfahrung der Wirklichkeit fehlt. Es verhält sich so, als ob er sich aus der Welt der Erscheinungen zurückgezogen habe.
- 356 H. Arendt, *Vita activa*, S. 19.
- 357 H. Arendt, *Vita activa*, S. 16.
- 358 H. Arendt, *Vita activa*, S. 19.

-
- 359 H. Arendt, *Vita activa*, S. 19.
- 360 H. Arendt, *Vita activa*, S. 14.
- 361 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 77.
- 362 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 91.
- 363 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 196.
- 364 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 77.
- 365 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 80.
- 366 D. J. Opstaele bezeichnet diesen Zustand des denkenden Ichs zutreffend als einen Zustand 'ohne persönliche Eigenschaften' (*Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg 1999, S. 57).
- 367 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 59.
- 368 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 54.
- 369 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 81.
- 370 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 81, S. 82 (I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 28).
- 371 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 81.
- 372 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 80.
- 373 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 82. D. J. Opstaele beschreibt in diesem Sinne zwei aufeinanderfolgende Phasen der Prozesse der Entsinnlichung (*Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Rekonstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg 1999, S. 57).
- 374 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 83.
- 375 Ebd.
- 376 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 82.
- 377 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 84.
- 378 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 93.
- 379 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 84.

-
- 380 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 67.
- 381 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 195.
- 382 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 71.
- 383 B. Parekh, Does Traditional Philosophy Rest on a Mistake?, *Political Studies*, 27 (1979), S. 300.
- 384 Unverkennbar unterscheidet Arendt absichtlich nicht zwischen dem Begriff 'Geschichte' und dem Begriff 'Geschichten' (Erzählungen). Ihre Methode ist 'story-telling', das Erzählen von Geschichten. Mit dieser Methode versucht sie, die Geschichte zu begreifen bzw. zu rekonstruieren. E. Young-Bruehl bemerkt: "Sie erzählte die Geschichten [...] mit einer lebenswürdigen Verachtung für bloße Fakten (se non é vero, é ben trovato) und steter Achtung vor dem lebendigen Inhalt der Geschichte" (Hannah Arendt als Geschichtenerzählerin, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 319). Diese Methode stellt eine Eigentümlichkeit Arendts dar, die häufig kritisiert wird, insbesondere von Historikern. In der Einleitung wurde darauf hingewiesen, dass *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* von Seiten der Historiker heftig angegriffen wurde. Ein anderes Werk Arendts, *Über die Revolution*, wird von E. J. Hobsbawm ebenfalls stark kritisiert. Ihm scheint die von Young-Bruehl erwähnte 'stete Achtung vor dem lebendigen Inhalt der Geschichte' höchst problematisch zu sein: "[Die] Schwierigkeit [...] liegt in einer gewissen metaphysischen und normativen Qualität ihres Denkens, die sich mit einem altmodischen manchmal ganz explizit vorgetragenen philosophischen Idealismus gut verträgt (vgl. *Über die Revolution*, S. 183). Sie nimmt Revolutionen nicht als das, was sie sind, sondern sie konstruiert sich einen Idealtypus, nach dem sie ihr Thema definiert und auf diese Weise links liegen läßt, was nicht in ihre eigenen Vorstellung paßt" (E. J. Hobsbawm, Hannah Arendt über die Revolution, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 264).
- 385 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 134.
- 386 C. Althaus, *Erfahrung denken, Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*, Göttingen 2000, S. 47f.
- 387 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 84.
- 388 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 80.
- 389 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 197.
- 390 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 201.
- 391 H. Arendt, *Denktagebuch II*, S. 745f.
- 392 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 198.

-
- ³⁹³ Diese Parabel trägt den Titel *Er*: "Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen, und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber auch theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein Traum, daß er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampferfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird" (F. Kafka, *Er*, in: *Gesammelte Werke V: Beschreibung eines Kampfes*, Frankfurt/Main 1954, S. 300). Diese Parabel zitiert Arendt als Erläuterung bereits im Vorwort zum Sammelband ihrer Essays *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Hier wird dieser Text allerdings noch nicht als Metapher für den Denkenden verwendet, sondern als Metapher für den modernen Menschen, für den die Tradition mit ihren Orientierungen zusammengebrochen ist. Auch behauptet Arendt, dass der moderne Mensch nicht mehr fähig sei, sinnvolle Fragen über seine Situation zu stellen. Das bedeutet für sie zugleich, dass er nicht einmal das Bedürfnis hat, die Wirklichkeit zu verstehen. Es handelt sich wieder um eine Art von 'Gedankenlosigkeit'. In diesem Sinne wird die Parabel zu einer Metapher für den Denkenden.
- ³⁹⁴ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 204.
- ³⁹⁵ H. Arendt, *Denktagebuch II*, S. 745-746.
- ³⁹⁶ Diese Beschreibung ist natürlich metaphorisch; ohne weitere Erläuterung lässt sie sich kaum verstehen. Man erinnert sich daran, dass der unmittelbare Anstoß für Arendts Beschäftigung mit dem Thema Denken in ihrer Wahrnehmung des Eichmann-Prozesses im Jahre 1961 beruht. In Eichmann erkannte sie eine 'Realitätsferne und Gedankenlosigkeit', die sie auch auf dem Hintergrund einer Analyse totalitärer Massenbewegungen hinsichtlich der Mitläufer des Nazi-Regimes erkannte (*Eichmann in Jerusalem*, S. 57). Arendt stellt fest, dass diese Gedankenlosigkeit aus Gleichgültigkeit entsteht, die wiederum eine Konsequenz der Vergesellschaftungsform der Moderne ist. Nach Arendt handelt es sich um einen Entfremdungsprozess, der die Menschen vereinzelt und eine gemeinsame Welt zerstört. Die Unfähigkeit zu handeln hängt mit der Unfähigkeit zu denken zusammen. Zur Lösung des ersten Problems schlägt Arendt eine partizipatorische Demokratie vor. Hinsichtlich des zweiten Problems fordert sie zu einer Überwindung der Gleichgültigkeit auf.
- ³⁹⁷ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 205.
- ³⁹⁸ A. Vowinckel hat in ihrer Arbeit über Arendt eine ausführliche Analyse durchgeführt, um Arendts Geschichtsbegriff zu rekonstruieren. Nach ihrer Überzeugung kann man zwar nicht von einer Geschichtstheorie Arendts sprechen, wohl aber von einem Geschichtsbegriff, der als ein ergänzender Begriff zur politischen

Theorie und zur Handlungstheorie Arendts angesehen werden kann. Dieser Geschichtsbegriff entspricht Arendts Vorstellung vom freien und spontanen Handeln: "Der Zusammenhang zwischen dem Handeln, *den* (partikularen) Geschichten und *der* (Welt-) Geschichte, den Paul Ricoeur als 'transition from action to story to history' bezeichnete, ist denkbar einfach: Letztere ist nichts anderes als ein unendliches Geschichtenbuch der Menschheit, das weder Anfang noch Ende hat und eine Unzahl von Helden. Sie ist die Summe aller erzählbaren (Lebens-) Geschichten, sie hat keinen inneren Zusammenhang, keinen tieferen Sinn und ihre Chronologie ist rein äußerlich" (*Geschichtsbegriff und Historisches Denken bei Hannah Arendt*, Köln 2001, S. 149).

- 399 H. Arendt, No Longer and Not Yet, in: J. Kohn (Ed.), *Essays in Understanding*, New York 1993, S. 158 (zuvor in: *The Nation*, 14. September 1946, S. 300-302).
- 400 W. Richardson, Contemplativa in Action in: J. W. Bernauer S.J. (Ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston 1991, S. 115-133, hier S. 122.
- 401 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 199.
- 402 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 206.
- 403 Ebd.
- 404 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 103.
- 405 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 107.
- 406 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 104.
- 407 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 108.
- 408 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 125.
- 409 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 98.
- 410 U. Rose, *Die Komplexität politischen Handelns*, Waldkirch 2004, S. 236.
- 411 H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 287.
- 412 H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 21. Aus Arendts Kantlektüre entstand das posthum herausgegebene *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. Arendt stellt fest, dass Kants *Kritik der Urteilskraft* als eine Theorie des Politischen gelesen werden kann. Dabei ist es natürlich problematisch, das Politische mit dem ursprünglich ästhetischen Geschmacksvermögen gleichzusetzen. Arendt betont, dass das politische Urteilen wie das ästhetische Urteilen ein Zweck-an-sich ist. M. Conavan (*Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge 1992), D. Villa (z.B. Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action, *Political Theory* 2 (1992), S. 274-308), K.

F. Curtis (Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt, in: C. Calhoun/J. McGowan (Eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis Minn. 1997, S. 27-52) und viele andere gehen davon aus, dass Arendt das Politische aus dem Modell des Ästhetischen versteht. G. Kateb: "Arendt sets out to transform, to the fullest degree possible, political phenomena into aesthetic phenomena [...] her interest in judgment is an interest in aesthetic judgment, rather than in what others would consider properly political judgment; and that her interest in aesthetic judgment derives from the prior wish to see political phenomena as aesthetic" (The Judgment of Arendt, *Revue Internationale de Philosophie* 2 (1999), S. 133). Bei dieser Lesart wird der Kern von Arendts Urteilslehre übersehen. J. T. Knauer behauptet z.B., dass Arendt nie einen ästhetischen Maßstab wie z.B. Schönheit in das Politische eingeführt hat, sondern stets eine klare Grenze zwischen dem Ästhetischen und dem Politischen zieht (On Conavan, "Pitkin, Arendt, and Justice", *Political Theory* 11 (1983), 451-454). In der Tat richtet sich Arendts Urteilslehre auf das Wahrnehmungssubjekt, nämlich auf den Menschen, nicht auf das Wahrnehmungsobjekt, das politische Phänomen. Sie ist definitiv nicht der Auffassung, dass das politische Phänomen auf ästhetische Weise betrachtet werden sollte. Die Beurteilungsweise der Kunstbetrachtung ist auf die Urteile im Raum des Politischen nur deshalb übertragbar, weil Kunst und Kultur ihrer Analyse nach ebenso Phänomene der Öffentlichkeit sind wie die Politik. Das Urteilen ist insofern jene geistige Tätigkeit, die den sinnenden Geist in die Öffentlichkeit zurückführt. Hier wird nochmals deutlich, dass die Öffentlichkeit, die Welt und das Mitsein mit Anderen eine entscheidende Rolle in Arendts Theoriebildung spielen. Es handelt sich jedoch nicht um eine Ästhetisierung des Politischen.

- ⁴¹³ H. Arendt, Kultur und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 300. Vgl. H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 100: "Man urteilt immer als ein Mitglied einer Gemeinschaft, geleitet von seinem gemeinschaftlichen Sinn, seinem *sensus communis*. Doch letztendlich ist man Mitglied einer Weltgemeinschaft durch die einfache Tatsache, ein Mensch zu sein; das ist unsere 'weltbürgerliche Existenz'." Zu Arendts Universalismus siehe Kapitel 1.3.
- ⁴¹⁴ H. Arendt, Kultur und Politik, in: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 298.
- ⁴¹⁵ H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 60.
- ⁴¹⁶ H. Arendt, *Denktagebuch I*, S. 277.
- ⁴¹⁷ H. Arendt, *Vita activa*, S. 206. Vgl. auch H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 193: "Wenn das Denken seinen Zweck in sich selbst hat und die einzige für es passende Metapher – der gewöhnlichen Sinneserfahrung entnommen – das Gefühl des Lebendigseins ist, dann folgt, dass alle Fragen über das Ziel oder den Zweck des Denkens so unbeantwortbar sind wie die Fragen über das Ziel oder den Zweck des Lebens."

-
- ⁴¹⁸ A. Heller, Hannah Arendt on the 'Vita Contemplativa', in: G. T. Kaplan/C. S. Kessler (Eds.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, London 1989, S. 147.
- ⁴¹⁹ H. Arendt, *Vita activa*, S. 114.
- ⁴²⁰ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 23.

Schluss

- ⁴²¹ H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 15.
- ⁴²² H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 930.
- ⁴²³ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 57. Vgl. H. Arendt, Persönliche Verantwortung in der Diktatur, in: E. Geisel/K. Bittermann (Eds.), *Israel, Palästina und der Antisemitismus*, Berlin 1991, S. 11: "Denn hinter der Abneigung, über etwas zu urteilen, was jemand getan hat, lauert der Verdacht, dass eigentlich niemand ein frei handelndes Wesen ist, und von daher wird bezweifelt, ob überhaupt jemand verantwortlich ist [...]. Deshalb kommt es auch immer genau dann zu einem riesigen Aufschrei, wenn jemand an einer bestimmten Person eine ganz besondere Schuld festmacht, anstatt die Schuld für alle Taten bei geschichtlichen Bedingungen und dialektischen Bewegungen zu suchen, kurz: eine mysteriöse Notwendigkeit verantwortlich zu machen, die sich hinter dem Rücken der Menschen vollzieht."
- ⁴²⁴ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 365.
- ⁴²⁵ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 57.
- ⁴²⁶ E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/Main 1993, S. 20.
- ⁴²⁷ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, S. 56.
- ⁴²⁸ K. Popper in: *Times Literary Supplement*, 10. September 1982. Zitiert nach W. Heuer, *Hannah Arendt*, Hamburg 2001, "Zeugnisse", S. 133.
- ⁴²⁹ T. Kuberka, *Versuche, in der Welt zu Hause zu sein. Hannah Arendt: Schreiben als Verstehen*, Frankfurt/Main 2005.
- ⁴³⁰ H. Morgenthau, Hannah Arendt über Totalitarismus und Demokratie, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 242.

-
- ⁴³¹ Siehe A. Vowinckel, Hannah Arendt and Martin Heidegger, History and Meta-history, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 341: "The problem with Arendt is [...] that she makes a fetish of the political itself, thereby running the risk of obscured vision in the face of crucial social and historical questions."
- ⁴³² H. Arendt, *Vom Leben des Geistes I (Das Denken)*, S. 56f. (Platon, *Philebos* 67b, 52b). Heidegger ist für Arendt ein Genie der Philosophie. Doch was schreibt sie über das Genie?: "Das dämonische Element im Genie ist, dass das Genie dauernd in der Gefahr steht, dass sich dies Verhältnis bei ihm umkehrt, dass das, was es erzeugt, in *Wahrheit* (und nicht nur im Vorurteil der Narren) mehr ist als es selbst. Sein Fluch ist es als Mensch dauernd in Konkurrenz zu stehen mit seinen Taten und Werken, gejagt von der Angst, dieser nicht würdig zu sein" (H. Arendt, *Das Denktagebuch I*, S. 149). Auf ähnliche Weise lässt sich sagen: Wenn es der Philosophie nicht prinzipiell um das Leben des Menschen geht, ist sie der Vernunft nicht würdig.
- ⁴³³ K. Jaspers, Brief an Heinrich Blücher, in: L. Köhler/H. Saner (Eds.), *Hannah Arendt/Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969*, München 1987, S. 501.

Bibliographie

Werke von Hannah Arendt

1. Monographien

Der Liebesbegriff bei Augustin, ed. L. Lütkehaus, Berlin/Wien 2003

Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München/Zürich 2001

Was ist Existenz-Philosophie?, Frankfurt/Main 1990

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München/Zürich 2001

Vita activa oder Vom tätigen Leben, München/Zürich 2001

Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen, übers. v. B. Granzow, München/Zürich 2001

Über die Revolution, München/Zürich 2000

Macht und Gewalt, übers. v. G. Uellenberg, München/Zürich 2000

Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, übers. v. H. Vetter, ed. M. McCarthy, München/Zürich 1998

Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, übers. v. U. Ludz, ed., mit einem Essay, R. Beiner, München/Zürich 1998

Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, ed. U. Ludz, München/Zürich 1993

Denktagebuch 1950-1973, ed. U. Ludz/I. Nordmann, München 2002

2. Aufsatz- und Essaysammlungen

Israel, Palästina und der Antisemitismus, übers. v. E. Geisel, ed. E. Geisel/K. Bittermann, Berlin 1991

Menschen in finsternen Zeiten, ed. U. Ludz., München/Zürich 2000

Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I, ed. U. Ludz, München/Zürich 2000

Zur Zeit. Politische Essays, übers. v. Eike Geisel, ed., mit einem Nachwort, M. L. Knott, Hamburg 1999

Essays in Understanding 1930-1954. Uncollected and Unpublished Works by Hannah Arendt, ed. J. Kohn, New York 1994

Sechs Essays, Heidelberg 1948

Nach Auschwitz: Essays und Kommentare 1, ed. E. Geisel/K. Bittermann, Berlin 1989 (Critica Diabolis 21)

3. Aufsätze und Essays

Philosophie und Politik, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41 (1993), S. 381-400

The Rights of Men: What are they?, *Modern Review* 3 (1949), S. 24-37

Labor, Work, Action, in: J. W. Bernauer S.J. (Ed.), *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston 1991, S. 29-42

4. Korrespondenzen und andere Zeugnisse

Hannah Arendt. Karl Jaspers. Briefwechsel: 1926 – 1969, ed. L. Köhler, München 1987

Hannah Arendt. Martin Heidegger. Briefe 1925-1975 und andere Zeugnisse, ed. U. Ludz, Frankfurt/Main 2002

Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, mit einer vollständigen Bibliographie, ed. U. Ludz, München 1996

Sekundärliteratur

1. Monographien

Althaus, C., *Erfahrung und Denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*, Göttingen 2000

Barley, D., *Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk*, Freiburg 1990

Benhabib, S., *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Hamburg 1998

Bernstein, B. J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, Cambridge 1996

Bielefeldt, H., *Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken*, Würzburg 1993

Boesche, R., *Theories of Tyranny: From Plato to Arendt*, University Park Pa. 1996

Boll, M., *Zur Kritik des naturalistischen Humanismus. Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt*, Wien 1997

Bowen-Moore, P., *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*, New York 1989

Bradshaw, L., *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto 1989

Breier, K., *Hannah Arendt. Zur Einführung*, Hamburg 1992

Burris, K. C., *The Political Psychology of Hannah Arendt*, Pittsburgh 1985

Canovan, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge 1992

-
- Ettinger, E., *Hannah Arendt. Martin Heidegger. Eine Geschichte*, München 1995
- Gorham, E. B., *The Theater of Politics. Hannah Arendt, Political Science, and Higher Education*, Boston 2000
- Gottlieb, G. Y., *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*, Stanford 2003
- Gutschker, T., *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2002
- Harms, K., *Hannah Arendt und Hans Jonas. Grundlagen einer philosophischen Theologie der Weltverantwortung*, Berlin 2003
- Hedinger, S., *Frauen über Krieg und Frieden*, Frankfurt/New York 2000
- Heuer, W., *Hannah Arendt*, Hamburg 1987
- Jaeggi, R., *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Berlin 1997
- Kateb, G., *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Oxford 1984
- Klotz, A. T., *Juden und Judentum bei Hannah Arendt unter besonderer Berücksichtigung des Briefwechsels mit Karl Jaspers*, Frankfurt/Main 2001
- Kristeva, J., *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, übers. v. F. Collins, Toronto 2001
- Kuberka, T., *Versuche, in der Welt zu Hause zu sein. Hannah Arendt: Schreiben als Verstehen*, Frankfurt/Main 2005
- Opstaele, D. J., *Politik, Geist und Kritik. Eine hermeneutische Konstruktion von Hannah Arendts Philosophiebegriff*, Würzburg 1999
- Parekh, B., *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*, London 1981
- Pilling, I., *Denken und Handeln als Jüdin*, Frankfurt/Main 1994
- Reist, M., *Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen*, Würzburg 1990
- Taminiaux, J., *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany N.Y. 1997
- Villa, D., *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, Princeton 1996
- Vowinckel, A., *Geschichtsbegriff und historisches Denken bei Hannah Arendt*, Köln/Weimar/Wien 2001

Wanker, W. P., *Nous and Logos: Philosophical Foundations of Hannah Arendt's Political Theory*, New York 1991

Wollin, R., *Heideggers Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton 2001

Young-Bruel, E., *Hannah Arendt. Leben, Werk, und Zeit*, Frankfurt/Main 1986

2. Aufsätze und Essays

Allen, W., Hannah Arendt's Foundation for a Metaphysics of Evil, *The Southern Journal of Philosophy* 38 (2000), S. 183-206

Barash, J. A., The Political Dimension of the Public World, in: L. May/J. Kohn (Eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge Mass./London 1996, S. 251-268

Beiner, R., Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine, in: L. May/J. Kohn (Eds.), *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, Cambridge Mass./London 1996, S. 269-284

Bell, D., The Alphabet of Justice: Reflections on "Eichmann in Jerusalem", *Partisan Review* 30 (1963), S. 417-429

Bernstein, R., Hannah Arendt: The Ambiguities of Theory and Practice, in: T. Ball (Ed.), *Political Theory and Praxis*, Minneapolis 1977, S. 141-158

Bernstein, R., Arendt on Thinking, in: D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge 2000, S. 277-292

Botsteins, L., Liberating the Pariah: Politics, the Jews, and Hannah Arendt, in: R. Garner (Ed.), *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1989, S. 19-60

Canovan, M., A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt, *Political Theory* 11 (1983), S. 105-116

Canovan, M., Verstehen und Mißverstehen: Hannah Arendt, Totalitarismus und Politik, in: D. Ganzfried/S. Hefti (Eds.), *Hannah Arendt nach dem Totalitarismus*, Hamburg 1997, S. 54-67

Cooper, L. A., Hannah Arendts politische Philosophie: eine Deutung, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 137-173

-
- Crafton, S., Arendt und Eichmann am Esstisch, in: G. Smith (Ed.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt/Main 2000, S. 57-77
- Crick, B., Arendt and The Origins of Totalitarianism, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 93-104
- Curtis, K. F., Aesthetic Foundations of Democratic Politics in the Work of Hannah Arendt, in: C. Calhoun/J. McGowan (Eds.), *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, Minneapolis Minn. 1997, S. 27-52
- Dolan, F. M., Arendt on Philosophy and Politics, in: D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge 2000, S. 261-276
- Elon, A., Hannah Arendts Exkommunizierung, in: G. Smith (Ed.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt/Main 2000, S. 17-32.
- Elshtain, J. B., *Meditations on Modern Political Thought: Masculine/Feminine Themes from Luther to Arendt*, University Park Pa. 1992
- Frank, M., Hannah Arendts Begriffe der Weltentfremdung und Weltlosigkeit in "Vita Activa" im Lichte ihrer Dissertation "Der Liebesbegriff bei Augustin", in: B. Neumann/H. Mahrtdt/M. Frank (Eds.), *"The Angel of History Is Looking Back"*, Würzburg 2001, S. 127-151
- Gray, S., Hannah Arendt and the Solitariness of Thinking, *Philosophy Today* 25 (1981), S. 121-130
- Habermas J., Hannah Arendts Begriff der Macht, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 287-305
- Heller, A., Hannah Arendt on the 'Vita Comtemplativa', in: G. T. Kaplan/G. S. Kessler (Eds.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*, Sydney 1989, S. 144-159
- Heller, A., Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 19-32
- Heller, E., Hannah Arendt und die Literatur, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 327-333
- Höffe, O., Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt, in: P. Kemper (Ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1993, S. 13-33
- Honig, B., Arendt, Identity, and Difference, *Political Theory* 16 (1988), S. 77-98

-
- Jonas, H., Handeln, Erkennen, Denken. Zu Hannah Arendts philosophischem Werk, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 353-370
- Justman, St., Hannah Arendt and the Idea of Disclosure, *Philosophy and Social Criticism* 8 (1981), S. 405-423
- Kahlert, H./Lenz C., Verstehen, Urteilen, Handeln, in: dies. (Eds.), *Die Neubestimmung des Politischen*, Königstein 2001, S. 7-43
- Kalscheuer, O., Der verweigerte Dialog. Hannah Arendt und die europäischen Intellektuellen, in: D. Kemper (Ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1993, S. 142-179
- Kateb, G., The Judgment of Arendt, *Revue Internationale de Philosophie* 53 (1999), S. 133-154
- Knauer, J. T., On Conavan, "Pitkin, Arendt, and Justice", *Political Theory* 3 (1983), 451-454
- Kohn J., Thinking/Acting, *Social Research* 57 (1990), S. 105-134
- Laqueur, W., Hannah Arendt: Wie banal war das Böse? Eine historische Kritik einer philosophischen Hypothese, *Der Monat* 31 (1979), S. 66-73
- Lozowick, Y., Malicious Clerks: The Nazi Security Police and the Banality of Evil, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 214-223
- Marrus, M. R., Eichmann in Jerusalem: Justice and History, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 205-213
- Megged, M., Hannah Arendt and Jewish Nationalism, in: R. Garner (Ed.), *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1990, S. 7-18
- Minnich, E. K., Thinking with Hannah Arendt: An Introduction, *International Journal of Philosophical Studies* 10 (2002), S. 123-130
- Morgenthau, H., Hannah Arendt über Totalitarismus und Demokratie, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 239-243
- Negt, O., Zum Verständnis des Politischen bei Hannah Arendt, in: P. Kemper (Ed.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt/Main 1993, 13-33

-
- On, B. B., Women in Dark Times: Rahel Varnhagen, Rosa Luxemburg, Hannah Arendt, and Me, in: L. May/J. Kohn (Eds.), *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, Cambridge 1996, S. 287-306
- Parekh, B., Does Traditional Philosophy Rest on a Mistake?, *Political Studies* 27 (1979), S. 294-300
- Postone, M., Hannah Arendts Eichmann in Jerusalem. Die unaufgelöste Antinomie von Universalität und Besonderem, in: G. Smith (Ed.), *Hannah Arendt Revisited: "Eichmann in Jerusalem" und die Folgen*, Frankfurt/Main 2000, S. 264-284
- Pross, H., Die Welt absoluter Selbstlosigkeit. Zu Hannah Arendts Theorie des Totalitarismus, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 203-209
- Raz-Krakotzkin, A., Binationalism and Jewish Identity: Hannah Arendt and the Question of Palestine, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 165-180
- Richardson, W., Contemplative in Action, in: J. W. Bernauer S.J. (Ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, Boston 1991, S. 115-133
- Saner, H., Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt, in: D. Ganzfried/S. Hefti (Eds.), *Hannah Arendt nach dem Totalitarismus*, Hamburg 1997, S. 103-119
- Sternberger, D., Die versunkene Stadt. Über Hannah Arendts Idee der Politik, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 109-121
- Taminiaux, J., Athens and Rome, in: D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge 2000, S. 165-177
- Thürmer-Rohr, C., Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens, in: D. Ganzfried/S. Hefti (Eds.), *Hannah Arendt nach dem Totalitarismus*, Hamburg 1997, S. 135-146
- Thürmer-Rohr, C., Anfreundung mit der Welt – Jenseits der Brüderlichkeitsprinzips, in: H. Lahlert/C. Lenz (Eds.), *Die Neubestimmung des Politischen*, Königstein 2001, S. 136-166
- Villa, D., Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action, *Political Theory* 2 (1992), S. 274-308
- Villa, D., Apologist or Critic? On Arendt's Relation to Heidegger, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 325-337

-
- Vollrath, E., Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 19-57
- Vollrath, E., Hannah Arendt und die Methode des politischen Denkens, in: A. Reif (Ed.), *Hannah Arendt, Materialien zu ihrem Werk*, Wien 1979, S. 59-84
- Vowinckel, A., Hannah Arendt and Martin Heidegger: History and Metahistory, in: S. E. Aschheim (Ed.), *Hannah Arendt in Jerusalem*, Berkeley/Los Angeles/London 2001, S. 338-346
- Yarbrough, J./Stern, P., Vita Activa and Vita Contemplativa: Reflections on Hannah Arendt's Political Thought in The Life of the Mind, *Review of Politics* 43 (1981), S. 323-354

Sonstige Literatur

- Aristoteles, *Politik*, eingel., übers. u. komm. v. O. Gigon, Zürich 1971
- Hampshire, S., 'Metaphysical Mists', *London Observer*, 30. Juli 1978, S. 26
- Hegel, F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, ed. G. J. P. J. Bolland, Leiden 1908.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁸2001
- Heidegger, M., *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/Main 1954
- Heidegger, M., *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962
- Heidegger, M., Einleitung zu *Was ist Metaphysik?*, in: ders., *Wegmarken*, Frankfurt/Main 1976
- Hobbes, Th., *Leviathan*, übers. v. W. Euchner, Frankfurt/Main 1984
- Jaspers, K., *Notizen zu Martin Heidegger*, ed. H. Saner, München 1978
- Jaspers, K., *Basic Philosophical Writings: Selections*, ed. E. Ehrlich/L. H. Ehrlich/G. B. Pepper, Athens Ohio/London 1986
- Mittelstraß, J., Platon, in: O. Höffe (Ed.), *Klassiker der Philosophie I*, München ³1994, 38-62, 460-466
- Popper, K., *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, I-II, Tübingen 1992
- Röd, W., *Der Weg der Philosophie*, München 2000

Tugendhat, E., *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/Main 1993

Xenophon, *Erinnerungen an Sokrates*, übers. v. R. Preiswerk, Stuttgart 2002