

Linda Sauer

Verlust politischer Urteilstkraft

Hannah Arendts Politische Philosophie
als Antwort auf den Totalitarismus



V&R



Schriften des Hannah-Arendt-Instituts
für Totalitarismusforschung

Herausgegeben von Thomas Lindenberger
und Clemens Vollnhals

Band 67

Linda Sauer

Verlust politischer Urteilskraft

Hannah Arendts Politische Philosophie
als Antwort auf den Totalitarismus

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2022 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singa-
pore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink,
Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, Verlag Antike und V&R unipress.

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: Wassily Kandinsky, Several Circles
Bildquellennachweis: bpk/The Solomon R. Guggenheim Foundation/Art Resource, NY

Satz: Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung, Dresden

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0971
ISBN 978-3-647-33606-0

„Der Geist wird erst frei, wenn er aufhört, Halt zu sein.“

Franz Kafka aus „Die Zürauer Aphorismen“

Für Hans-Martin

Inhalt

Danksagung	11
I. Einleitung: Hannah Arendts Denken zwischen Traditionsbruch und Neubeginn	15
1. „Denken ohne Geländer“	19
2. Vermassung und totale Herrschaft	28
3. Politische Urteilskraft	35
4. Aufbau, Ansatz und Anliegen der Arbeit	42
II. Der Traditionsbruch	51
1. Die zerbrochene Einheit von Denken und Sein	56
1.1 Der Zweifel und seine Wirklichkeit	58
1.2 Der Satz vom Grund	61
1.3 Zwischen „Verlassenheit“ und „Eigenständigkeit“	65
1.3.1 Das einsame Urteil	65
1.3.2 Das vermittelte Urteil	69
1.4 Die „neue Wissenschaft“	73
1.4.1 Der neue Weltbezug	75
1.4.2 Der archimedische Punkt	81
1.4.3 Arendts kritischer Blick	84
2. Hegels letzter Ganzheitsversuch	88
2.1 Die Dialektik und die Suche nach dem Absolutum	89
2.2 Religion oder Geschichte?	97
2.3 Geschichte und Sinn I: Das Urteil der Geschichte	104
2.3.1 Die Beliebigkeit des Notwendigen	107
2.3.2 Der rückblickende Prophet, der keiner sein wollte	114
2.3.3 Der historische Gerichtshof	119

3.	Die Revolte gegen die Tradition	126
3.1	Marx' Umkehr	128
3.2	Der Mensch, das gesellschaftliche Tier	133
3.3	Der Raum der Freiheit: Hannah Arendt versus Marx	142
4.	Geschichte und Sinn II: Der Umgang mit einer zerbrochenen Tradition	150
4.1	Autorität und Tradition: Der verlorene Faden der Geschichte	153
4.2	Der Verlust der „wahren“ Maßstäbe	159
4.3	Benjamins „Denkbruchstücke“	164
4.4	Das „Wiedererkennen im Andern“	169
III.	Der Neubeginn	179
1.	Was heißt, „ohne Geländer“ denken?	183
1.1	Die Suche nach dem Grund	185
1.2	Die Wissenschaft von den letzten Prinzipien	190
1.3	Das Endlose denken, das endlose Denken	195
1.4	Die subversive Kraft des Denkens	200
2.	Was heißt, sich im Denken orientieren?	208
2.1	Die Kluft zwischen Innen und Außen	210
2.2	Kritik der isolierten Vernunft	216
2.3	Der Orientierungssinn	222
2.4	Sprache und Gemeinssinn	233
3.	Emanzipationswege politischen Denkens	241
3.1	Emanzipation und Öffentlichkeit	243
3.1.1	Das sophistische Unternehmen	245
3.1.2	Öffentliche Vernunft	249
3.1.3	Die „erweiterte Denkungsart“	255
3.2	Das kritische Vermögen	262
3.3	Urteilskraft als politischstes geistiges Vermögen	269
3.3.1	Einbildungskraft I: Die Brücke zwischen Anschauung und Verstand	273

<i>Inhalt</i>	9
3.3.2 Einbildungskraft II: Die Erschließung des Neuen	278
3.4 Der politische Kant: Zu Kants „Kritik der Urteilskraft“	284
3.4.1 Urteilskraft – eine Frage des Geschmacks?	286
3.4.2 Die Denkungsart der Zuschauer	290
3.4.3 Urteilen ohne Maßstab	295
IV. Schluss: Perspektiven im politischen Denken Hannah Arendts	303
VIII. Anhang	317
1. Siglenverzeichnis	319
2. Literaturverzeichnis	321
3. Personenverzeichnis	330

Danksagung

Friedrich Nietzsche hat seinen „Zarathustra“ bekanntlich allen und keinem gewidmet. Und obwohl ich diesen großen Denker sehr bewundere, möchte ich es ihm nicht gleichtun. Denn Nietzsche hat die Menschen zwar aufmerksam und sensibel beobachtet, dabei aber doch aus der Ferne gesprochen und eine Distanz gewahrt, die ihn schließlich auch sehr einsam machte.

Die vorliegende Arbeit, die auf meiner Dissertationsschrift beruht, wäre in solchem Einzelgängertum nicht zustande gekommen. Nicht nur, weil man selbst zum Denken und Schreiben anderer bedarf, mit denen man sich hin und wieder austauschen kann, auch, weil sie zum Leben dazugehören und eine Arbeit, wie sie in vielen Jahren entsteht, dadurch erst möglich machen. Ich möchte an dieser Stelle einigen Personen danken, die mich hierbei unterstützt haben, und ich möchte mich vorher schon bei jenen entschuldigen, die ich hier nicht eigens nennen kann. Ich werde das im Einzelnen nachholen.

Zuvorderst gilt mein Dank dem Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e. V., insbesondere Prof. Dr. Uwe Backes, Prof. Dr. Thomas Lindenberg, Dr. Clemens Vollnhals und Ute Terletzki, für die Veröffentlichung dieser Arbeit. Ohne die wertvolle Unterstützung des Instituts wäre es mir nicht möglich gewesen, das Geschriebene auch wirklich sprechen zu lassen – nämlich so, dass auch andere es aufschlagen und in ihm blättern können, dass sie es beliebig zuschlagen und wieder hervorholen können und dann beim nächsten Mal vielleicht etwas Neues entdecken.

Danken möchte ich vor allem auch meinen beiden Betreuern, Prof. Dr. Simon Hegelich und Prof. Dr. Willi Hofmann, sowie der TUM School of Governance, an der ich meine Promotion abschließen konnte.

Mein besonderer Dank gilt dabei Simon Hegelich. Er hat mir in den entscheidenden Situationen zur Seite gestanden, und er hat mir den nötigen Schliff verpasst, weil er weiß, dass ein Buch, das länger als notwendig ist, für die Leserschaft ein großer Verdruss sein kann. Ich danke ihm für seine wegweisende Unterstützung. Und mein besonderer Dank gilt Willi Hofmann, den ich schon an der alten Hochschule für Politik, an der ich studiert und später auch gearbeitet habe, kennenlernen durfte. Er hat insofern nicht nur die Dissertation begleitet, sondern auch einen entscheidenden Anteil an meiner wissenschaftlichen Erziehung gehabt. Von ihm konnte ich lernen, dass Umsicht und Weitsicht einen großen Teil des akademischen Klimas ausmachen. Und dass es in den allermeisten Situationen weit mehr um unser Handeln und Verhalten im Umgang miteinander geht als darum, sich immer und zuvorderst an erster Stelle zu sehen.

Schließlich gilt mein besonderer Dank Prof. Dr. Dr. h.c. Heinrich Oberreuter, der mich an das Hannah-Arendt-Institut vermittelt hat und mit dem ich ebenso lehrreiche wie fröhlich-gesellige Seminare in Tutzing verbringen durfte. Seine unermüdlige Power und sein Engagement, vor allem aber sein stets klarer und offener Geist sind nicht nur bewundernswert, sondern wirken auch ansteckend.

Darüber hinaus möchte ich mich bei zwei Professoren bedanken, die für meine akademische wie persönliche Entwicklung maßgeblich waren. Sie haben mir gezeigt, was es heißt, nicht nur philosophisch zu denken, sondern das Philosophieren auch anderen zu vermitteln: Ulrich Weiß und Hans-Martin Schönherr-Mann. Ohne sie hätte ich entscheidende Autorinnen und Autoren nicht kennengelernt und damit auch nicht das Feld betreten können, wo wirklich frei gedacht werden kann.

Dass Orte nicht nur Arbeitsplätze, sondern auch Lebensräume darstellen, habe ich an der HfP erfahren können und möchte mich hierfür vor allem bei meinem Team bedanken: Fabienne Marco, Andree Thieltges, Morry Shahrezaye, Orestis Papakyriakopoulos, Caro Schuster, Juan Carlos Medina Serrano, Joey Bayraktar, Habiba Sarhan und ganz besonders Martina Drechsel.

Mein Dank gilt meinen ehemaligen Kolleginnen und Kollegen auf der anderen Seite des Flurs, darunter vor allem Florian Schmidt. Die vorliegende Arbeit ist zum größten Teil auf seinem Laptop entstanden und es ist Florians Hilfsbereitschaft und sein Humor gewesen, die mich so manches Mal vor kleinen und größeren Krisen bewahrt haben.

Danken möchte ich des Weiteren jenen, ohne die eine Universität gar nicht existieren könnte, nämlich die Studierenden, Absolventinnen und Absolventen der HfP: darunter Linus Pohl, Clemens Strottner, Severin Böhmer, Timo Greger, Falko Blumenthal, Fabian Haggerty, Till Dechene, Leoni Billina, Alejandro Hünich, Imane Rücker, Carlos Freund und viele mehr.

Ein großer Dank gilt ebenso meinen ehemaligen HfP-Kollegen aus der Ludwigstraße: Harald Bergbauer, der die „Klassiker“ und „Spitzenmänner“ in allen Variationen liebt. Hubert Mayer und Till Tömmel, die die Weltgeschichte kennen und auch das Kino, das Weltgeschichte ist. Andreas Vierecke, der gerne mal über Österreich nach Berchtesgaden fährt, um schließlich doch auf La Palma zu landen. Und Sascha Kienzle, der goldene Buddha, der schon im Studium mein heimlicher Meister war und der, wenn er einmal Botschafter von Kuba oder Katar ist, hoffentlich noch immer den kleinen Buddha bei sich hat.

Danken möchte ich auch Bernd Mayerhofer, der mir nicht nur philosophische Unterstützung, sondern auch ein sehr wertvoller Freund bleibt. Ohne ihn und seine HfP-Bibliothek, die uns während der Diplomarbeit und vor den Prüfungen zur zweiten Heimat wurde, hätte ich nicht die Freude und Leidenschaft fürs Schreiben und Philosophieren entdecken und behalten können. Einen großen Anteil daran hatte auch Christian Schwaabe. Er gehört zu jenen Menschen, die einem Mut machen und Selbstvertrauen geben; und dadurch zeigen, dass Intellektualität und Menschlichkeit eine sehr nachahmenswerte Mischung sind.

Bedanken möchte ich mich auch bei den Professoren Peter-Cornelius Mayer-Tasch, Rudolf Streinz, Harald Seubert, Rupert Stettner, Heinz Steinmüller, Franz Kohout, Manuel Knoll, Manfred Holler, Daniel Erasmus Khan und Helge Rossen-Stadtfeld. Sie alle waren für mich wertvolle Lehrer, Gesprächspartner und Wegbegleiter.

Dass sich das Denken nicht in der Isolation entwickelt, sondern nur im gemeinsamen Austausch wachsen kann, weiß ich vor allem durch den Philosophischen Rau(s)chsalon. Und es ist dem Gastgeber, Hans-Martin, zu verdanken, aus der Philosophie etwas sehr Lebendiges und Fröhliches herauszuholen. Danken möchte ich allen daran Beteiligten, besonders Bernd Mayerhofer, Michael Löhr, Markus Penz, Andrea Umhauer, Anil Jain, Mario Beilhack, Max Hartung, Ernst Schröder, Michael Bräustetter, Veronika Dünßer-Yagci, Christian Albert, Angelika Machnik-Kiss, Dominik Lehmann, Matthias Hofmann und Christoph Cegla. Sie alle trugen dazu bei, dass die Philosophie kein Einzelgeschäft bleibt, sondern im gemeinsamen Streiten und Diskutieren den eigenen Horizont erweitert. Und sie zeigen: Freundschaftsbande entstehen manchmal erst an den Grenzen philosophischer Theorien.

Denn im Gegensatz zur Theorie bedarf die Freundschaft keiner Erklärung. Freunde akzeptieren dich so, wie du bist. Sie freuen sich für deine Erfolge, ohne nach dem eigenen Vorteil zu fragen, und halten auch dort an dir fest, wo die Zeiten dürrt werden. Freunde schicken dich fort, damit du mutig wirst, und bleiben da, damit du auch wieder umkehren kannst. Danken möchte ich dafür Maria Stalinski, mit der ich nicht nur geistige, sondern auch tänzerische Höhenflüge erleben kann und die obendrein auch noch Fahrräder und gebrochene Herzen zusammenschraubt; Nicki Weber, der mit mir zu den Wurzeln der Existenzphilosophie hinabsteigt, nur um herauszufinden, ob es da unten ein paar dauerhafte Glühbirnen gibt; Walter Gruschka, mit dem ich überallhin aufbrechen und zu dem ich immer wieder zurückkehren möchte; und Lena Pauli, die mich schon seit dem ersten Tag im Studium mit viel Charme, Humor und Wärme begleitet.

Und danken möchte ich meinen Reise-Philosophinnen: Adrian Prechtel, der Fellini und die griechische Tragödie genauso liebt wie Luthers Thesen und der einen einzigartigen Gemeinsinn besitzt; Sandra Prechtel, der zierlichen, starken Geschichtenfilmerin, die mit mir eine Vorliebe für unangepasste Denkerinnen teilt; Tobi Conradi, der Kubrick in Schwarzweiß und Adorno in Schwarzgelb bevorzugt, aber eigentlich ein liebenswerter Bandit bleibt; Christiane Stenger mit ihrem wunderschönen Gedächtnis; Caro Zimmermann, der heimlichen Königin der HFF, die das Unsagbare zu Papier und in unsere Sicht bringt; Giovanni Rossteuscher, der mir auf dem Segelboot zwar keine Cocktails, dafür aber seine Hand reicht; Christel Priemer und Michaela Pauli, den revolutionären Damen von Welt; und Max Geller, dem b(r)asilianischen John Coltrane, der den Filmen Musik und der Musik Leben einflößt.

Und schließlich möchte ich noch meiner Familie danken, die für mich etwas Besonderes bleibt, weil sie so ungleich ist wie ein schiefer Baum und mir dennoch etwas sehr Festes bereitgestellt hat: nämlich Vertrauen in sich selbst und damit die beste Grundlage zum Wachsen.

Das Buch ist also nicht für alle und keinen, sondern für all jene, die sich eigenständig und unangepasst neue Wege erschließen, die mutig über die Grenzen ihrer eigenen Welt springen und stets selbst bestimmen, wie sie denken

wollen. Und das wünsche ich mir vor allem für die Studentinnen und Studenten, die heute vielleicht mehr denn je mutige und eigensinnige Vorbilder brauchen. Widmen möchte ich das Buch deshalb einem Menschen, der mir beigebracht hat, wie man über die eigenen Abgrenzungen springt und „ohne Geländer“ zu denken anfängt – einfach dadurch, dass er es selbst tut: Hans-Martin Schönherr-Mann, in Verbundenheit und Freundschaft.

I. Einleitung: Hannah Arendts Denken zwischen Traditionsbruch und Neubeginn

„Warum ist Hannah Arendt heute Kult?“¹ – eine Frage, die eigentlich nahezu liegen scheint bei einer Philosophin, die vor fast einem halben Jahrhundert gestorben ist, deren Denken und Wirken also in eine Zeit zurückreicht, die von ganz anderen politischen Umständen und Umbrüchen geprägt war und mit unserer heutigen kaum noch viel zu tun haben dürfte. Denn die freiheitlich demokratischen Systeme haben sich, zumindest in der westlichen Welt, längst durchgesetzt, haben Grundrechte etabliert, die für alle Staatsbürgerinnen und Staatsbürger gleichermaßen gelten, und Grundfreiheiten geschaffen, an denen jede und jeder zu gleichen Teilen partizipieren kann. Wir können unsere Staatsvertreterinnen und -vertreter selbst wählen, können unsere Meinung frei äußern, uns versammeln, uns in alle Himmelsrichtungen bewegen, dürfen gläubig sein oder auch nicht, dürfen an den öffentlichen Angelegenheiten partizipieren oder auch einfach zu Hause sitzen bleiben, den Computer hochfahren, ein paar Kommentare posten und andere für die Dinge verantwortlich machen. Noch nie war die Freiheit in der Gesellschaft so weit fortgeschritten, und noch nie wurde gleichzeitig individuell so wenig Gebrauch von ihr gemacht. Was hätte wohl Hannah Arendt dazu gesagt? Und warum suchen wir noch heute ihre Antworten? Das wurde auch in einer Radiosendung diskutiert,² in der sich die Gesprächspartner relativ schnell einig wurden, dass das Phänomen „Arendt“ bis heute fasziniert, und in der nach relativ kurzer Zeit schon Uneinigkeit darüber entstand, was ihre Faszination eigentlich ausmacht und bis heute andauern lässt. Auf der einen Seite wurde die Ansicht laut, dass Figuren wie Arendt heute fehlten, weil es gegenwärtig kaum noch Personen im öffentlichen Leben gebe, die sich in aller Klarheit und Offenheit über das Geschehen äußerten und sich hierfür auch mit ihrer Person verbürgten, und dass Arendt gerade deshalb so attraktiv bleibe, weil es in der heutigen Zeit einen Mangel an authentisch gelebtem Querdenkertum gebe – gerade innerhalb der akademischen Reihen.³ Auf der anderen Seite, der akademischen, wurde diese Diagnose schnell verworfen, allerdings nicht durch die Probe aufs eigene Exempel, sondern durch den Versuch, Arendts „Popularität“ wieder abzumildern: So sei Arendt zu Lebzeiten

1 So das Thema einer Radiosendung. Vgl. Martin Durm, *Zeitlos klug. Warum ist Hannah Arendt heute Kult?* (2018), Südwestrundfunk [SWR] 2 Forum, *Leben & Gesellschaft* vom 17.4.2018 (<https://www.swr.de/swr2/leben-und-gesellschaft/zeitlos-klug-warum-ist-hannah-arendt-heute-kult-swr2-forum-2020-04-21-100.html>; 2.12.2020).

2 Mit Diskussionsbeiträgen von Wolfram Eilenberger, Stefania Maffei, Thomas Meyer. Das Gespräch moderierte Martin Durm.

3 Diese Position vertritt der Philosoph und Publizist Eilenberger. Vgl. Durm, *Zeitlos klug*.

nur einem kleinen Kreis von Intellektuellen bekannt gewesen⁴ und der Ruhm, der nach ihrem Tod einsetzte, sei unserer „kulturellen Produktion“ geschuldet, also Ausdruck unserer massenmedialen Konsumlust. Hingegen seien in einer Zeit wie der heutigen „universelle Intellektuelle“ vom Typus Arendt nicht mehr „produzierbar“.⁵

Sicher spielen die Möglichkeiten der kulturellen und informationellen Produktion eine entscheidende Rolle bei der Verbreitung von Wissen und bei der Bekanntheit der Personen, die es verkörpern. Ohne den Buchdruck hätte Martin Luther seine Thesen nicht unters Volk bringen können. Ohne die Reformation wäre die Geschichte anders verlaufen, hätte es womöglich keine Aufklärung gegeben, keine Revolutionen, keine Emanzipationskämpfe, keine Demokratisierungsbewegungen. Jedoch: Die Technik der Produktion sagt noch nichts über den Inhalt der Produkte oder deren Rezeption aus. Kultur und Politik leben eben nicht nur vom technisch Machbaren und entwickeln sich auch nicht adäquat zu den Leistungsmöglichkeiten ihrer Logistik. Sie bedürfen mindestens ebenso der Inhalte und der Personen, die für diese Inhalte stehen, die für ihre eigenen Inhalte auch einstehen. Arendts Popularität erklärt sich aus der Leidenschaft einer Denkerin, die das verkörpert, worüber sie schreibt und spricht, und die ihr Denken der Öffentlichkeit aussetzt – ohne Rücksicht auf die Wirkung, die es erzielen würde, und ohne davor zurückzuschrecken, auch unangenehme Tatsachen auszusprechen. Hierfür braucht es, wie Wolfram Eilenberger zu Recht sagt, „vor allem Mut; und es braucht den Willen, unabhängig zu sein und dafür auch Schmerz auszuhalten“.⁶ Arendts Bereitschaft, „dorthin zu gehen, wo es wehtut“⁷ und dafür auch öffentliche Polemik zu akzeptieren, fasziniert, weil Authentizität im Denken, Sprechen und Handeln ansteckend wirkt und weil das Authentische nicht selbstverständlich ist, auch nicht dort, wo es als grundlegend erfahren wird. Gerade die heutige Zeit kann davon viel berichten. Denn der Konformismus ist keineswegs ein Phänomen, das sich erübrigt hat mit Absterben der totalitären Regime. Strukturell scheint die politische und rechtliche Freiheit einen globalen Siegeszug zu feiern. Individuell jedoch ist sie in vielen und entscheidenden Bereichen noch nicht zu den Grenzen ihrer Möglichkeiten vorgedrungen. Denn die Menschen agieren auch heute nicht nach rein selbstgewählten Vorstellungen und Motiven, mag die Gesellschaft noch so individualistisch genannt werden. Zeiten der kulturellen Überproduktion, in

4 Was der Tatsache widerspricht, dass ihre Bekanntheit bereits in den 1950er-Jahren durch ihr Buch über die „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ (1951) einsetzte und Arendt spätestens mit Erscheinen der Artikelserie über den Eichmann-Prozess in der renommierten US-Zeitschrift „The New Yorker“ und dem kurz darauf erschienenen Buch „Eichmann in Jerusalem“ (1963) zur öffentlichen Intellektuellen avancierte.

5 Diese Position vertrat Maffei, Privatdozentin am Institut für Philosophie an der Freien Universität Berlin. Vgl. Durm, *Zeitlos klug*.

6 Ebd.

7 Ebd.

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

Zweifellos schafft die Ära des Digitalen durch erweiterte Informations- und Kommunikationsräume auch neue, bislang noch ungeahnte und ungenutzte Möglichkeiten der individuellen wie kollektiven Selbstentfaltung. Gleichzeitig aber erzeugt sie auch neue Formen der Abhängigkeit – von Strukturen, Phänomenen und sozialen Determinanten, die keineswegs allein der eigenen Kontrolle und Durchsicht unterstehen. Denn sie schafft aus sich selbst heraus keine kritische Distanz zu sich oder den Dingen, die sie transportiert. Hierzu bedarf es der kritischen Öffentlichkeit, die wiederum von den politischen Subjekten abhängt, die in ihr leben und handeln. Ohne kritische Distanz und ohne die Möglichkeit der Selbstreflexion geht aber auch die Fähigkeit verloren, sich zeitweise zurückzuziehen, innezuhalten und die Dinge „von außen“ zu betrachten. Und wo diese fehlt, dort können auch keine eigenen Ansichten, Interessen und Haltungen mehr ausgebildet und artikuliert werden, dort schwindet auch die Möglichkeit, unterschiedliche Ansichten innerhalb der Gesellschaft zur Geltung zu bringen und gemeinsame Formen des Umgangs zu suchen. Wo alles gleich wird, dort entsteht kein Gefühl mehr für Verschiedenheit und für individuelle Eigenheit – welche beide Ausdruck ein und derselben Sache sind: nämlich einer Welt, die wie Arendt sagt, „verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird“, da sie „nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven“⁸ existieren kann.

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

Die Fähigkeit des Neubeginns ist auch ein Grundappell im Denken Hannah Arendts, das, wie Oliver Marchart attestiert, ein „Denken des Anfangs“ ist und „seinen Ausgang von der wundersamen Erfahrung [nimmt], dass es möglich ist, einen Anfang zu machen“.⁹ Dieses Anfangsdenken hebt sich nicht nur von der traditionellen Politischen Philosophie und ihrer „Anfangsvergessenheit“¹⁰ ab, die es stets verkannte, „den Menschen auf seine ‚Gebürtlichkeit‘

8 Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben* [VA], 9. Auflage, München 2010, S. 73.

9 Oliver Marchart, *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien 2005, S. 17.

10 Ebd.

hin anzusprechen“¹¹ und stattdessen lieber die Sterblichkeit ins Zentrum der Reflexion stellte.¹² Es macht durch die Betonung der Natalität zugleich auch ein entscheidendes Faktum menschlichen Daseins geltend: nämlich die Fähigkeit, sich Neues zu erschließen, ausgetretene Pfade zu verlassen und Initiative zu zeigen. „Weil jeder Mensch aufgrund des Geborenses ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist“, so Arendt, „können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.“¹³ Die Fähigkeit zum Anfangen-Können erfordert Mut. Denn jeder Anfang birgt Risiken, ist gekennzeichnet durch Entwicklungen und Erfahrungen, die nicht vorhersehbar sind. Zum Anfangen gehört aber auch Vertrauen – zu sich selbst und zu einer Welt, in der man solche Anfänge riskieren muss, der gegenüber man offenbleiben muss und sich auch selbst öffnen, sich zeigen, muss.

Hannah Arendt hat solche Neuanfänge gewagt, auch aus der Notwendigkeit heraus, die Philosophie und mit ihr das Denken, Urteilen und Handeln nach dem Traditionsbruch¹⁴ auf eine neue Grundlage zu stellen. Denn, wo der Faden der Tradition gerissen ist, dort überzeugen die herkömmlichen Annahmen und Ansichten nicht mehr, dort können sie den realen Geschehnissen nichts mehr entgegenen, weil, wie Arendt sagt, „Denken und Wirklichkeit auseinandergedriftet sind“ und „die Wirklichkeit für das Licht des Gedankens undurchlässig geworden ist“.¹⁵ Dort kann man sich also nur noch in die Brüche und Zwischenräume¹⁶ stellen, das Konkrete in den Blick nehmen und die Ereignisse an sich selbst beurteilen – ohne letzte Wahrheiten darin zu finden oder endgültige Antworten darauf zu geben.

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

11 Hannah Arendt, *Über die Revolution* [ÜR], München 2011, S. 276.

12 In der philosophischen Tradition hatte die „Sterblichkeit“ stets Vorrang vor der „Gebürtlichkeit“: Das Sein wurde also auf das existenzielle Faktum der „Mortalität“ ausgelegt, der gegenüber die „Natalität“ in den Hintergrund rückte. Am prägnantesten wird das Sein beim frühen Martin Heidegger als „Dasein zum Tode“ gedeutet. Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1979.

13 Arendt, VA, S. 215 (Hervorhebung im Original).

14 Der Traditionsbruch setzte geistesgeschichtlich bereits zu Beginn der Neuzeit ein und wurde realpolitisch mit der nationalsozialistischen Herrschaft und dem Ausrottungsprogramm am europäischen Judentum besiegelt.

15 Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken* [VZ], 2. Auflage, München 2000, S. 10.

16 Arendt hat dies im doppelten Sinne vollzogen: Sie hat sich, akademisch gesprochen, zwischen alle Stühle gesetzt; und politisch gesprochen dort hingestellt, wo die meisten nicht „ohne Geländer“, das heißt ohne allgemeine Prinzipien, Ideologien, Programme und Doktrinen, stehen konnten: in die Brüche des 20. Jahrhunderts.

Verständnis dafür, dass das Denken in die Öffentlichkeit gehört und sich an dem ausformen muss, was Immanuel Kant seinen „öffentlichen Gebrauche“¹⁷ nannte. Arendt hat das, was sie über ihren Lehrer Karl Jaspers schrieb, selbst exemplarisch vorgelebt: Dass nämlich die Humanität nie in der Einsamkeit gewonnen werde und nie dadurch, dass einer sein Werk der Öffentlichkeit übergebe, sondern nur dadurch erreicht werden könne, dass jemand sein Leben und seine Person mit in das „Wagnis der Öffentlichkeit“ nehme.¹⁸ Ein solches Wagnis ist Arendt zeitlebens immer wieder eingegangen, hat sich in die historischen Brüche gestellt und in die philosophischen Lücken begeben und dabei gezeigt, dass es im Denken nicht darum geht, den Faden wieder aufzunehmen, sondern darum, neue Wege zu beschreiten und daraus neue Einsichten zu gewinnen.

1. „Denken ohne Geländer“

Was Martin Heidegger einmal von der Philosophie sagte, dass sie im Wesentlichen unzeitgemäß sei, weil sie zu jenen Dingen gehöre, deren Schicksal es bleibe, nie einen unmittelbaren Widerklang in ihrem jeweiligen Heute zu finden,¹⁹ lässt sich auch von Arendts Denken sagen. Und das, obwohl ihre Sache gerade nicht das metaphysische, von allen zeitlichen Gegebenheiten bereinigte Denken war und obwohl sie selbst auch nicht als Philosophin, sondern ausdrücklich als politische Theoretikerin verstanden werden wollte.²⁰ Unzeitgemäß ist es eher deshalb, als es zwar in seiner eigenen Zeit wurzelte und an diese gebunden blieb „wie der Kreis an seinen Mittelpunkt“,²¹ allerdings nie den einfachen Widerklang darin suchte, nicht nach aktuellen Trends ging oder gängigen Meinungen entsprach. Es ging ihr nicht darum, wie Paolo Flores d’Arcais bemerkt, mit „ihrer Epoche Frieden zu schließen“, sondern eher „die Widersprüche bis zum Ende zu durchdenken“²² und ihre eigenen Schlüsse daraus zu ziehen. Alles „Denken“, so Arendt, erwächst „aus Geschehnissen der lebendigen Erfahrung“

17 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was heißt Aufklärung? [WA], A 485. In: ders., Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1, Werkausgabe Band XI, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1977, S. 55–61.

18 Vgl. Hannah Arendt, Menschen in finsternen Zeiten [MZ], München 2012, S. 92.

19 Vgl. Martin Heidegger, Einführung in die Metaphysik, 2. Auflage, Tübingen 1957, S. 6.

20 So Arendt im Interview mit Günter Gaus von 1964. Die entschiedene Zurückweisung wiederholt sie später auch in der Einleitung zu ihrem Spätwerk „Vom Leben des Geistes“: „Weder kann noch möchte ich als ‚Philosoph‘ gelten oder zu denen gezählt werden, die Kant nicht ohne Ironie die ‚Denker von Gewerbe‘ nannte.“ Hannah Arendt, Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen [Das Denken, LG I], 4. Auflage, München 2008, S. 13.

21 Dies., VZ, S. 10.

22 Paolo Flores d’Arcais, Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt, Frankfurt a. M. 1993, S. 6.

und muss an sie „als die einzigen Wegweiser gebunden bleiben, mit deren Hilfe man sich orientieren kann“.²³

Die Dinge dabei nicht so zuzubereiten, dass alles Konkrete, Einmalige und Unvorstellbare in ihnen verloren geht, sondern sie im Gegenteil in ihrer Besonderheit erfassen, sie als „Wegmarken“ und Einschnitte aufzufassen, um schließlich auch das „erschütternde der Wirklichkeit und das Schockhafte der Erfahrung“²⁴ noch verstehen zu lernen, war ihr Anliegen als Intellektuelle und als politische Theoretikerin. „Begreifen bedeutet“, schreibt sie im Vorwort zu ihrer großen Totalitarismus-Studie, „[...] die Last, die uns durch die Ereignisse auferlegt wurde, zu untersuchen und bewusst zu tragen und dabei weder ihre Existenz zu leugnen noch demütig sich ihrem Gewicht zu beugen.“²⁵ Ein solches Begreifen muss den Ereignissen „aufmerksam und unvoreingenommen“²⁶ gegenüber treten, kann sie weder bestreiten noch alles Geschehen für notwendig und unabänderlich erklären. „Arendt war als Intellektuelle ein ‚Knotenpunkt‘ im politischen Denken des 20. Jahrhunderts“, so Jürgen Goldstein, und als solche „verfügte sie nicht frei über die Themen, denen sie sich zuwandte, sondern ließ sich von den denkerischen Aufgaben ihrer Zeit gleichsam in Beschlag nehmen“.²⁷ So bleiben es also immer die konkreten Gegebenheiten, die Themen ihrer Epoche, die Arendt zum Nährboden der geistigen Reflexion wurden und auf die sie entsprechend zu reagieren suchte. Dass Arendt dabei stets unabhängig und unkorruptierbar blieb, mache nach Goldstein die Attraktivität, zugleich aber auch die Schwierigkeiten aus, die man im Rahmen der Politischen Philosophie mit ihren Werken haben mag.²⁸ Denn es ist gerade jene Freiheit, die sie selbst im Denken beansprucht und die sie auch ihren Lesern zumutet. In der „Unbedingtheit des Denkens“ habe Arendt, so Joachim Fest, „von vielen Seiten Anstoß erregt“ und sich nicht nur „Gegner, sondern häufig sogar Feinde gemacht“.²⁹ Aber gerade die Unbedingtheit im Denken war für Arendt der einzige Weg, „die reine Präsenz des Lebens zu realisieren“,³⁰ wie es Volker Spierling charakterisiert, und so ginge es ihr zunächst auch nicht um Theorien über das Denken, wie er ergänzt, nicht um Gedachtes oder Wissbares, sondern um die direkte Erfahrung der eigenen geistigen Lebendigkeit.³¹

23 Arendt, VZ, S. 18.

24 Dies., Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft [EU], 12. Auflage, München 2008, S. 25.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Jürgen Goldstein, Perspektiven politischen Denkens, Göttingen 2012, S. 18.

28 Vgl. ebd.

29 Joachim Fest, Begegnungen, Reinbek b. Hamburg 2009, S. 178.

30 Volker Spierling, Kleine Geschichte der Philosophie. Große Denker von der Antike bis zur Gegenwart, München 2004, S. 337.

31 Vgl. ebd.

„Denken ohne Geländer“³² – wie sie selbst es nannte – ohne die Bindung an bereits Vorliegendes oder Überkommenes wurde nicht nur zu ihrem eigenen Markenzeichen, sondern gleichsam zum Ausgangspunkt für ein posttraditionalistisches und antimetaphysisches Denken, ein Denken, das sich ohne Maßstäbe, allgemeine Glaubenssätze und umfassende Prinzipien gleichsam frei und eigenständig in der Welt zu bewegen und zu orientieren sucht. Arendts Denken ist „ein Denken zwischen den Stühlen, das heißt zwischen den herrschenden geistigen Schulen und Strömungen ihrer Zeit“,³³ so Kurt Sontheimer. Es ist unangepasst und eigenwillig, sofern es sich von keinen Moden und Denkrichtungen beherrschen lässt und sich an keine Lager und Lehren bindet, und es ist „risikobereit“,³⁴ weil es sich als etwas Vorläufiges und Unabgeschlossenes begreift, als eine „Übung im politischen Denken“, die Erfahrung darin zu erwerben sucht, „wie man denkt“ und keine Vorschriften darüber geben möchte, „was gedacht werden soll oder welche Wahrheiten hochzuhalten wären“,³⁵ wie sie selbst kommentiert.

Ihr Stil entsprang dabei keiner intellektuellen Laune, die um jeden Preis zu provozieren sucht. Vielmehr trug er der Tatsache Rechnung, dass am Ende der Tradition, die „mit dem Fortschreiten der Moderne immer fadenscheiniger geworden ist“,³⁶ auch das Kontinuum zerfallen ist, anhand dessen man sich noch am Vergangenen orientieren konnte – an der Autorität der Überlieferung, an gewohnten Denk- und Urteilsweisen, an tradierten Normen und Wertvorstellungen. Ein solcher Bruch ereignete sich für Arendt in zweierlei Hinsicht: zum einen innerhalb der abendländischen Tradition politischen Denkens, die mit Platon begonnen und mit Karl Marx ihr definitives Ende gefunden habe,³⁷ zum anderen im Bereich des Öffentlich-Politischen, im Aufkommen der totalitären Bewegungen in den 1930er- und 1940er-Jahren, mit denen eben nicht nur eine neue Idee in die Welt getreten sei, sondern die den „totalen Zusammenbruch aller geltenden moralischen Normen im öffentlichen und privaten Leben“³⁸ markierten. Arendts Denken ist diesem zweifachen Umstand geschuldet, ist aus der Erfahrung des Totalitarismus erwachsen und aus der Bewusstwerdung, dass die Tradition des politischen Denkens den realen Verhältnissen nichts mehr entgegen konnte, dass sie das schier Unmögliche weder erklären konnte noch es mit herkömmlichen Kategorien begreifen ließ. Wenn also, wie Waltraud Meints konstatiert, das „Ereignis der totalen Herrschaft [...] den geschichtlichen

32 Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk* [IWW], 3. Auflage, München 2012, S. 113.

33 Kurt Sontheimer, *Hannah Arendt*, München 2006, S. 10.

34 Goldstein, *Perspektiven*, S. 31.

35 Arendt, *VZ*, S. 18 (Hervorhebung im Original).

36 Ebd., S. 17.

37 Vgl. ebd., S. 23.

38 Dies., *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik* [ÜB], 4. Auflage, München 2010, S. 14.

Referenzpunkt [bildet], der bei Arendt zugleich zum philosophischen Ausgangspunkt für einen Begriff des Politischen wird“,³⁹ dann werden Arendts politische wie theoretische Motive verständlich: Sie betreffen zum einen, so Meints, „die ebenso unermüdliche wie vergebliche Anstrengung, das Unbegreifliche der Katastrophe des 20. Jahrhunderts zu begreifen; zum anderen die schonungslose Demontage der philosophischen Tradition“.⁴⁰ Vergeblich jedoch, wie Meints annimmt, ist Arendts Versuch, auch das Unbegreifliche noch zu begreifen, sicher nicht gewesen, zumindest nicht insofern, als darin nicht nur eine Absicht, sondern zugleich auch eine eigene Methodik begründet liegt. Wie Arendt bereits in den „Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft“ festhält, geht es ihr nicht um eine Erklärung des Totalitarismus, sondern darum, „zu versuchen, das wesentlich Neue, das nämlich, was diese Herrschaft wirklich zu einer totalen Beherrschung macht, in den Blick zu bekommen“.⁴¹ Ihr Vorgehen konzentriert sich auf den Versuch, „die Elemente zu analysieren und ihre geschichtlichen Ursprünge zurückzuverfolgen“⁴² – ohne darüber hinwegzusehen, dass das spezifisch Neue nicht mehr aus „dem Kontinuitätszusammenhang unserer Geschichte“⁴³ abgeleitet werden kann. In historischen Krisenzeiten geraten herkömmliche Erklärungsmuster ins Wanken, sie verlieren ihre Deutungskraft für das Verständnis von Wirklichkeit, für das Bild einer geschichtlich geprägten Welt. Geschichte lässt sich dann nicht mehr als Sammelplatz von Ursache-Wirkungs-Mechanismen verstehen, ist nicht mehr aus Kausalzusammenhängen heraus begreifbar. In der Methodik Walter Benjamins hat Arendt solch „neue Wege für den Umgang mit der Vergangenheit“⁴⁴ vorgezeichnet gesehen und erkannt, dass gerade dort, wo das Kontinuum der Geschichte auseinanderfällt, auch ein neues Narrativ entsteht. Dieser Umbruch führt zu einem fragmentierten und gebrochenen Umgang mit Geschichte, lässt sie nicht mehr als zusammenhängendes Ganzes erkennen, sondern eher als eine Abfolge einzelner Ereignisse, als Baukasten, aus dem sich einzelne Geschichten ergeben. Verstehen lassen sich die Dinge nur noch dort, wo sie als konkrete Ereignisse zum Vorschein gebracht werden, wo sie in ihrer Besonderheit erfasst und als Kristallisationspunkte ihrer Zeit gesehen werden. So identifiziert Seyla Benhabib in Arendts philosophischer Intention zwei Stränge: Zum einen die Methode der fragmentarischen Geschichtsschreibung, die von Benjamin inspiriert sei; zum anderen die der Phänomenologie, die von Edmund Husserl und Heidegger komme und die das Gedächtnis als die mimetische Erinnerung an die verlorenen Ursprünge der Phänomene begreife, wie sie

39 Waltraud Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*, Bielefeld 2011, S. 11.

40 Ebd., S. 12.

41 Arendt, EU, S. 946.

42 Ebd.

43 Ebd., S. 947.

44 Detlev Schöttker/Erdmut Wizisla (Hg.), *Arendt und Benjamin, Texte. Briefe. Dokumente*, Frankfurt a. M. 2006, S. 85.

in manchen elementar menschlichen Erfahrungen enthalten sei.⁴⁵ Das Einzelne und Originäre aus der Geschichte herausbrechen, bedeutet dabei nicht, „zur Erneuerung abgelebter Zeiten beizutragen“,⁴⁶ sondern die Schichtungen der Überlieferung nach und nach abzutragen, um das Ereignishafte der Geschichte in Form von „Denkbruchstücken“ in die Gegenwart zu befördern.

Wo der Faden der Tradition gerissen ist, dort treten auf einmal Fragen und Probleme auf, für die es keine einfachen Lösungen und keine gesicherten Antworten mehr gibt. Dort muss man wagen, so zu denken, „als wenn niemand zuvor gedacht hätte“ und erst danach anfangen, „von den anderen zu lernen“.⁴⁷ Dort gilt es also, sich „ohne Geländer“ zu halten und sich ohne gesichertes Regelwerk oder allgemeine Standpunkte auf alternative Wege zu begeben – Wege, die zu den Phänomenen selbst führen und das spezifische Neue in ihnen freizulegen suchen, ohne einem utopischen Zukunftsglauben anheimzufallen oder sich ins Altvertraute des Vergangenen zu flüchten.

So hält Benhabib denn auch die „Standardauffassungen“ vieler Arendt-Rezeptor(inn)en für fehlgegriffen, die sie als nostalgische Denkerin disqualifizieren und ihr Denken als antimodern bezeichnen, sofern es die griechische „Polis“ zur essenziellen politischen Erfahrung nahm.⁴⁸ Arendts Denken orientierte sich jedoch nicht an einem essenzialistischen Begriff des Politischen, sondern an einem phänomenologischen.⁴⁹ Ausgangspunkt bleibt die Erfahrung, bleiben die konkreten politischen Ereignisse, die nicht losgelöst von ihren zeitlichen Umständen und strukturellen Gegebenheiten erfasst werden können. „Es gibt [...] keine eigentlich politische Substanz“, schreibt Arendt in „Was ist Politik?“ und folgert: „Politik entsteht im Zwischen und entsteht als der Bezug.“⁵⁰ Insofern kann es im Politischen weder darum gehen, eine immanente Essenz zu finden, die unabhängig von den Menschen existiert, die an der Politik mitwirken, noch darum, die Essenz des Menschen zu definieren, um von hier aus Rückschlüsse über eine von dieser Essenz bestimmte Politik zu ziehen. Denn es ist ja gerade das „Faktum der Pluralität“, die Tatsache, dass eben „nicht ein Mensch, sondern viele Menschen“⁵¹ am Politischen beteiligt sind, was der Möglichkeit entgegenläuft, das Wesen des Menschen – als Einzelwesen oder als schlichte Vervielfältigung eines Urmodells – begrifflich zu fassen. „Politik entsteht in

45 Vgl. Seyla Benhabib, Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt a. M. 2006, S. 159.

46 Schöttker/Wizisla (Hg.), Arendt und Benjamin, S. 97.

47 Arendt, IWV, S. 113.

48 Vgl. Benhabib, Hannah Arendt, S. III.

49 Dies bescheinigt unter anderem auch Katrin Wilke, die Arendts Denken als „anti-fundamentalistisch“ charakterisiert, sofern es sich gerade „überzeitlichen und über-situativen Setzungen von positiven Normen“ widersetze. Vgl. Katrin Wilke, Hannah Arendt. Denken in finsternen Zeiten. In: Hans-Martin Schönherr-Mann (Hg.), Ethik des Denkens, München 2000, S. 181.

50 Hannah Arendt, Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass 1950–1953 [WP], 3. Auflage, München 2007, S. 11.

51 Dies., VA, S. 19.

dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus außerhalb des Menschen“,⁵² so Arendt, und etabliert sich als ein „Gewebe menschlicher Bezüge“. ⁵³ Weder die Politik noch der Mensch können unabhängig voneinander begriffen werden, unabhängig von räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten, von konkreten Ereignissen und daraus resultierenden Erfahrungen. So sieht auch Delbert Barley bei Arendt nicht den Versuch begründet, Aussagen über ein allgemeines „Wesen“ des Menschen zu treffen – denn gerade die philosophische Abstraktion sei ihr fremd geblieben – als vielmehr, die irdischen Bedingungen menschlichen Seins aufzuzeigen.⁵⁴ Worum es ihr dabei geht, beschreibt sie selbst in der „Vita activa“:⁵⁵ nämlich zu analysieren, an welche Grundbedingungen Menschen gebunden sind und welche Grundtätigkeiten ihnen entsprechen.⁵⁶

Arendts Vorgehen entspringt also nicht der „Wesenshuberei“, wie ihr von akademischer Seite bisweilen zum Vorwurf gemacht wurde,⁵⁷ sondern ist vielmehr vom existenzphilosophischen Ansatz geprägt, den sie, ausgehend von Heidegger, jedoch umkehrt: Nicht die Sterblichkeit, sondern die Natalität stellt sie ins Zentrum ihrer Reflexion; nicht die Beschränktheit menschlicher Existenz⁵⁸ – als die Wand, gegen die er fortwährend stößt, während er versucht, sie einzureißen – ist ihr theoretischer Ausgangspunkt, sondern die Möglichkeiten, die daraus erwachsen. Der Mensch hat sich nicht selbst erschaffen und kann über den Lauf der Dinge nicht völlig autonom entscheiden. Darin aber liegt zugleich seine Freiheit begründet, im Vermögen der Spontaneität, nämlich zu

52 Dies., WP, S. 11.

53 Dies., VA, S. 225.

54 Vgl. Delbert Barley, Hannah Arendt. Einführung in ihr Werk, Freiburg i. Brsg. 1990, S. 85 f.

55 So der Titel eines ihrer Hauptwerke von 1958.

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

57 Vgl. Elisabeth Young-Brühl, Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a. M. 2015, S. 553.

58 Als ein Dasein zum Tode, das seine existenzielle Bedingtheit auf seine Sterblichkeit bezieht und alle Wesensmerkmale auf diese zeitliche Grundlage stellt. Die Zeitlichkeit wird damit zum eigentlichen Seinsgrund: Sie bildet und bedingt die Existenz in allem, was sie denkt, tut, hofft, begehrt etc. Diese Konzeption vertritt unter anderem der frühe Heidegger in „Sein und Zeit“ (1927).

handeln und etwas Neues zu beginnen – ohne zu wissen, was daraus folgt.⁵⁹ Handeln entzieht sich sowohl der Determiniertheit geschichtlicher Abläufe als auch der Voraussagbarkeit menschlichen Tuns, weil es vom „Gewesenen und Geschehenen her gesehen, schlechterdings unerwartet und unerrechenbar in die Welt bricht“,⁶⁰ so Arendt. Aktualisieren kann es sich nur in einer Welt der Kontingenz und Pluralität, sofern man zum Handeln immer anderer bedarf, mit denen man etwas initiieren kann, was nicht schon im Beginn vorgezeichnet liegt. So bleiben es die Ereignisse einer von konkreten Personen erhandelten Welt, die Arendt zum Ausgangspunkt des Politischen nimmt – als Bedingung durch und für Politik.⁶¹ Und sie werden gleichsam zum Ausgangspunkt ihrer theoretischen Überlegungen: Ereignisse zu erinnern und als konkrete Geschichte(n) zu begreifen, bleibt ihr methodischer Schlüssel zum Verstehen der Wirklichkeit.

Arendt geht bei der Untersuchung politischer Phänomene „davon aus, dass jedes von ihnen wesentliche Eigenschaften habe und dass diese Eigenschaften auch erkennbar seien“,⁶² wie Elisabeth Young-Brühl festhält. Dass Arendt dabei Phänomene teilweise (im Sinne Max Webers) idealtypisch zugespitzt hat, liegt weniger an einer „metaphysischen Einstellung“⁶³ gegenüber der Wirklichkeit und entspringt nicht der Verlegenheit, mithilfe von Wirklichkeitsschablonen einen neuen Maßstab für alles Gegebene zu finden. Denn, wie Frank Hermenau zu Recht sagt, haben solche „Idealtypen“ oder „historischen Modelle“ keine „absolute oder zwingende, sondern nur begrenzte Gültigkeit“.⁶⁴ Sie haben eher die Funktion von Beispielen,⁶⁵ dienen damit also der Erweiterung unseres eigenen begrenzten Erfahrungshorizonts.⁶⁶

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

59 Die Fokussierung auf den Anfang, damit einhergehend auf das Vermögen, immer wieder neu anzufangen, steht bei Arendt im Zentrum der Politischen Philosophie und hebt sie von der gesamten Tradition abendländischen Denkens (mit Ausnahme von Augustinus von Hippo und Kant) ab. Dies konstatiert unter anderem Marchart, der das Anfangenkönnen als grundlegendes Postulat des Arendt'schen Denkens bezeichnet und vor diesem Hintergrund ihre Politische Theorie (Spontaneität, Handeln, Pluralität) nachzeichnet. Vgl. Marchart, *Neu beginnen*, S. 17 f.

60 Arendt, VA, S. 216.

61 Den Stellenwert des Handelns sehen unter anderem Oskar Negt und Marchart als zentral in der Philosophie Arendts. Vgl. Oskar Negt, *Zum Verständnis des Politischen bei Hannah Arendt*. In: Peter Kemper (Hg.), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Frankfurt a. M. 1993, S. 55 f.; und Marchart, *Neu beginnen*, S. 23 f.

62 Young-Brühl, *Hannah Arendt*, S. 552.

63 Ebd., S. 553.

64 Frank Hermenau, *Urteilskraft als politisches Vermögen. Zu Hannah Arendts Theorie der Urteilskraft*, Lüneburg 1999, S. 20.

65 Siehe hierzu Kapitel 3.3.2 sowie 3.4.3, in denen auf die Rolle der „exemplarischen Gültigkeit“ eingegangen wird.

66 Vgl. Arendt, VZ, S. 282.