

Kapitel 2

„*Plurality inherent in every human being*“: Arendts Begriff des politischen Denkens

Der Begriff der Übungen im politischen Denken erweist sich als komplexer als seine bescheidene Stellung in Arendts Gesamtwerk suggeriert. Nicht nur erfordert das Konzept der Übung eine nähere Erörterung. Ihre Auffassung des politischen Denkens geht auch weit über die gängige Auslegung als ‚politische Theorie‘ hinaus. In diesem Kapitel wird der Begriff des politischen Denkens im Kontext der arendtschen Übungen untersucht. Die dabei entstehende Deutungsschwierigkeit resultiert aus Arendts Bestehen auf der Trennung zwischen dem Denken, das sie als die Domäne der Philosophen bezeichnet und dem Handeln, das sich in der Sphäre des Politischen manifestiert. Wie sind diese beiden Begriffe miteinander zu vereinbaren?

Die Vereinbarkeit vom Denken und Handeln ist bei Arendt nicht – das muss deutlich betont werden – mit dem Theorie-Praxis Problem gleichzusetzen. Das Denken bezeichnet sie als eine geistige Tätigkeit, als einen – wenn auch sehr besonderen – Teil der *vita activa*, „das höchste und vielleicht reinste Tätigsein, von dem Menschen wissen.“¹ Die Deutung des Denkens als *theoria*, als philosophische Anschauung, wird von Arendt kritisch betrachtet und im Kontext ihrer eigenen Reflexion über das Politische abgelehnt. So verstandenes Denken ist eine Sache der Philosophen, die sich aus der Welt der menschlichen Angelegenheiten zurückziehen und die Pluralität dieser Welt vergessen. Diese weltfremde, metaphysische Interpretation des Denkens liegt Arendts Distanzierung von der Philosophie zugrunde. Sie bleibt ohne Ausnahme dem Projekt der Wiedergewinnung der gemeinsamen Welt treu und stimmt alle ihrer Konzepte auf dieses Ziel ab.

So haben auch die Übungen im politischen Denken ihren Sinn in dieser Aufgabe. Ihr Ziel liegt in der Optimierung der Fähigkeit, zu dem Aufbau der öffentlichen Sphäre einen Beitrag zu leisten. Im Falle des politischen Denkens handelt es sich um die Formung der eigenen Meinung zu politisch relevanten Fragen, das heißt um die Ausübung des politischen Urteilsvermögens. Dadurch

1 H. Arendt, *Vita activa*, S. 14.

wird der politische Akteur befähigt, eine Position in der gemeinsamen Welt anzunehmen, die sich von den Positionen der anderen unterscheidet und zur Pluralität der öffentlichen Sphäre beiträgt. Um dies zu erreichen, ist es notwendig, von dem Denkvermögen – nach der sokratischen Deutung, die Arendt übernimmt – Gebrauch zu machen, denn das Denken erweist sich als konstitutiv für die moralische Person und damit unabdingbar für das reflektierte Handeln.

In diesem Kapitel werde ich mich mit dem Begriff des politischen Denkens und seiner Stellung in Hannah Arendts Werk befassen. Im ersten Unterkapitel werden die Gründe erörtert, die Arendt zur Distanzierung von der Philosophie bringen und es wird ihre strenge Trennung zwischen dem Denken und Handeln untersucht. So wird zum einen auf Arendts Biographie zurückgegriffen und zum anderen wird ihre Schilderung des Philosophen diskutiert. Im zweiten Unterkapitel wird der Begriff des Denkens in Arendts Werk analysiert. Es wird dabei gezeigt, dass sich in ihren Schriften nicht eine, sondern zwei getrennte Deutungen des Denkens unterscheiden lassen: die metaphysische und die dielaktische, und dass sich Arendt eindeutig für die letztere ausspricht und konzeptionell einsetzt. Im dritten Unterkapitel befaße ich mich mit dem – von Arendt selbst vor ihrem Tode nicht vollkommen ausgearbeiteten – Begriff des Urteilens, das als das politische Denken identifiziert wird. Ein Rekurs auf das Wissenskonzept von Donna Haraway wird dabei zu einem Ausgangspunkt für eine Lösung der Frage nach der Verknüpfung zwischen Denken und Handeln, die durch die Fluktuation der Rollen von Zuschauer und Akteur möglich wird.

Die Wurzel von Arendts Kritik der Philosophie

Im Interview mit Günter Gaus bestreitet Arendt dezidiert Gaus' Behauptung, sie sei eine Philosophin: „Ich fürchte ich muss da mal protestieren. Ich gehöre nicht in den Kreis der Philosophen. Mein Beruf, wenn man überhaupt davon sprechen kann, ist politische Theorie. Ich fühle mich keineswegs als Philosophin (...), ich fühle mich nicht in den Kreis der Philosophen aufgenommen.“² Nun hat Arendt eine reiche Erfahrung mit Philosophie gehabt, die sich bis in die Zeiten ihrer Jugend zurückverfolgen lässt. Warum reagiert sie so irritiert auf die Anmerkung, die sie in den ‚Kreis der Philosophen‘ zuordnen will? Im Folgenden werde ich argumentieren, dass die Gründe dafür in der Erfahrung des Aufstiegs des Nationalsozialismus und Arendts Enttäuschung mit der Haltung der deutschen Intellektuellen – und besonders der Philosophen – der politischen Krise gegenüber zu suchen sind. Es wird dabei gezeigt, dass besonders die Gestalt Martin Heideg-

2 G. Gaus, *Zur Person, Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt*.

gers als exemplarisch für die von Arendt diagnostizierte ‚Weltlosigkeit der Philosophen‘ gesehen werden kann. Dieses Bild wird im Spannungsfeld zwischen ihren privaten Äußerungen und ihrer öffentlichen Stellung in der sogenannten Heidegger-Kontroverse präsentiert. Es zeigt sich hier eine Diskrepanz, die zwar durch Arendts Konzept des Verzeihens entschärft werden kann, die aber trotzdem die Richtigkeit ihres Urteils zu Heideggers politischem Engagement in Frage stellen lässt.

Arendts Erfahrung mit Philosophie ist die der enttäuschten Liebe. Schon mit 16 liest sie Kant, kurz danach Jaspers und Kierkegaard. Sie ist in ihrem Freundeskreis dafür bekannt, ‚alles gelesen zu haben‘.³ Wie sie später gesteht, „Irgendwie war es für mich die Frage: Entweder kann ich Philosophie studieren oder ich gehe ins Wasser sozusagen. Aber nicht etwa, weil ich das Leben nicht liebte! Nein! Ich sagte vorhin – dieses Verstehenmüssen. (...) Das Bedürfnis, zu verstehen, das war sehr früh schon da.“⁴ Entsprechend ihrem Bedürfnis fängt Arendt ihr Studium an. Sie lebt in der Welt der Philosophie und für diese, obwohl sie sich von der Mehrheit des intellektuellen Milieus distanziert. Ihre Begegnung mit der Philosophie koinzidiert mit der Begegnung mit dem Philosophen Martin Heidegger. Ironischerweise steht seine Gestalt sowohl für Arendts ursprüngliche Faszination mit der Philosophie als auch ihre Enttäuschung und den deklarierten Abschied von der philosophischen Lebensweise. Heidegger, „a figure out of a romance – gifted to the point of genius, poetic, aloof from both professional thinkers and adulatory students, severely handsome, simply dressed in peasant clothes, an avid skier, who enjoyed giving skiing lessons“,⁵ fasziniert Arendt noch bevor sie sich begegnen. Das Gerücht über seine philosophische Größe erreicht sie, genauso wie viele andere junge Menschen, die von Philosophie mehr als nur verkrustete akademische Formeln erwarten: „Das Gerücht sagt es ganz einfach: Das Denken ist wieder lebendig geworden, die totgeglaubten Bildungsschätze der Vergangenheit werden zum Sprechen gebracht, wobei sich herausstellt, dass sie ganz andere Dinge vorbringen, als man mißtrauisch vermutet hat. Es gibt einen Lehrer; man kann vielleicht das Denken lernen.“⁶ Die Faszination verwandelt sich in eine Liebe, die in einer kurzen Affäre mündet. Die damals neunzehnjährige Hannah wird vom Gefühl mitgerissen, sobald sie aber

3 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, S. 32, 36.

4 G. Gaus, *Zur Person, Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt*.

5 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, S. 49.

6 H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, veröffentlicht in: *Merkur* 10, 1969, S. 893 – 902; abgedruckt in: G. Neske, E. Kettering [Hrsg.], *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1988, S. 232 – 246, insb. S. 235.

feststellt, dass sie nie mehr als eine Geliebte von Heidegger werden könnte, endet die Beziehung. Bald darauf verlässt Arendt Marburg.⁷

Sie setzt ihr Studium in Heidelberg bei Karl Jaspers fort und promoviert 1928 mit einer Arbeit über den *Liebesbegriff bei Augustinus*. Doch bald nach ihrem Abschluss verschiebt sich das Interesse Arendts von der Philosophie auf den Bereich der Politik.⁸ Die Kontakte mit Kurt Blumenfeld und der Zionistischen Bewegung sowie die sich zuspitzende politische Lage in Deutschland tragen dazu bei. Ihre Abwendung von dem philosophisch-intellektuellem Milieu und somit von dem philosophischen Problemfeld, findet statt, als die ‚Gleichschaltung‘ nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten zur Regel unter den deutschen Akademikern wird.⁹ In Arendts Umfeld ist Martin Heidegger der prominenteste dieser Intellektuellen.

Der Einfluss Heideggers, dem Arendt zu ihrer Studienzeit ausgesetzt war, manifestiert sich immer wieder in ihrem Werk.¹⁰ Dabei wird ihr Verhältnis zu dem Philosophen und seinem Denken häufig im Kontext von Heideggers Be-

7 E. Young-Bruhl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, S. 50ff. Aus den Briefen von Heidegger an seine Frau Elfride, die erst 2005 veröffentlicht worden sind, geht hervor, dass die außereheliche Affäre des Philosophen mit Hannah Arendt bei weitem nicht die einzige war, vgl. G. Heidegger [Hrsg.], *Mein liebes Seelchen, Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970*, DVA, München 2005, u. a. S. 264, 314f. Vgl. Dazu auch A. Grunenberg, *Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe*, Piper, München/Zürich 2006, S. 280 – 316 *passim*.

8 Als politische Denkerin tritt Arendt in Erscheinung in den USA in den 40er Jahren mit ihren zahlreichen polemischen Artikeln, in Deutschland 1948 mit der Sammlung *Sechs Essays*., vgl. H. Arendt, *Sechs Essays*, Schneider, Heidelberg 1948; vgl. hierzu: P. Trawny, *Hannah Arendt und die Existenzphilosophie*, in: K. H. Breier, A. Gantschow [Hrsg.], *Politische Existenz und republikanische Ordnung: Zum Staatsverständnis von Hannah Arendt*, Nomos, Baden-Baden 2012, S. 31 – 48, insb. 38ff.

9 G. Gaus, *Zur Person, Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt*; vgl. auch A. Vowinkel, *Arendt*, Reclam, Leipzig, 2006, S. 12. Zur ‚Gleichschaltung‘ der Philosophen im Dritten Reich vgl. H. J. Sandkühler, *Vergessen? Verdrängt? Erinnert? Philosophie im Nationalsozialismus*, in: H. J. Sandkühler [Hrsg.], *Philosophie im Nationalsozialismus*, Meiner, Hamburg 2009, S. 9 – 29, insb. 12f.

10 Zu heideggerschen Elementen bei Arendt vgl. u. a.: D. Villa, *Arendt and Heidegger*, zitierte Ausgabe; ders., *Arendt, Heidegger, and the Tradition*, in: S. Rosenmüller [Hrsg.], *Hannah Arendt. Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, Akademie Verlag, Berlin 2007, S. 87 – 100; ders., *Arendt and Heidegger, Again*, in: S. Fleischhacker [Hrsg.], *Heidegger's Jewish Followers: Essays on Hannah Arendt, Leo Strauss, Hans Jonas, and Emmanuel Levinas*, Duquesne University Press, Pittsburgh, Pa. 2008, S. 43 – 82; T. Tchir, *Daimon Appearances and the Heideggerian Influence in Arendt's Account of Political Action*, in: A. Yeatman u. a. [Hrsg.], *Action and Appearance. Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, Continuum, New York/London 2011, S. 53 – 68; J. Taminioux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, State University of New York Press, Albany, N.Y. 1997; J. A. Barash, *The Political Dimension of the Public World. On Hannah Arendt's Interpretation of Martin Heidegger*, in: L. May, J. Kohn [Hrsg.], *Hannah Arendt. Twenty Years Later*, MIT Press, Cambridge, Mass. u.a.O. 1996, S. 251 – 268; und methodologisch fragwürdiges: R. Wolin, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2003, insb. S. 30 – 69.

teilung am Nationalsozialismus zum Gegenstand der Diskussion. Hat Arendt sein Engagement entschuldigt? Warum hat sie, eine Jüdin, ihn trotz seiner Kompromittierung immer wieder, vor allem in den späteren Schriften, als eine philosophische Autorität dargestellt? Warum hat sie sich nicht, wie zum Beispiel Jonas oder Marcuse es getan haben, von Heidegger für immer distanziert? Die Antwort auf diese Fragen ist in ihrer Theorie, aber auch in ihrer Biographie zu suchen. Denn Arendt sieht, ähnlich wie Jaspers,¹¹ die lebendige Erfahrung und die geistige Tätigkeit als untrennbar: „my assumption is that thought itself arises out of incidents of the living experience and must remain bound to them as the only guideposts by which to take its bearings.“¹² Genauso wie die Auswirkung von Heideggers Philosophie auf Arendts politische Theorie nicht von dem Verhältnis zwischen den beiden isoliert werden kann, tangiert sie sein Engagement für den Nationalsozialismus auf der persönlichen Ebene und wird zugleich zur Anregung für einige ihrer theoretischen Konzepte. So erscheint die Gestalt Heideggers als paradigmatisch für ihre Kritik der Philosophen. Diese, so Arendt, sind aufgrund ihrer Beschäftigung ‚weltlos‘. Sie tendieren zur Verweigerung der Übernahme von politischer Verantwortung und sind unfähig, in politischen Sachen zu urteilen, oder enthalten sich gar der Urteilsbildung. Sie sind egoistisch in ihrer Singularität und kümmern sich nicht um die gemeinsame Welt, die sie mit den anderen teilen. Sie neigen zum Narzissmus. Und wenn sie dazu gezwungen sind, sich politisch zu positionieren, verhalten sie sich opportunistisch. Den Ausgangspunkt meiner Diskussion dieser Charakteristika stellen Fragmente aus Arendts Korrespondenz mit Karl Jaspers dar, da die beiden Denker darin ihre Meinung bezüglich Heideggers besonders offen und klar äußern.

Unfähigkeit des Urteilens oder politische Naivität

Den 9. Juli 1946, Hannah Arendt an Karl Jaspers:

„Was die Heidegger Anmerkung anlangt, so haben Sie über Ihre Vermutung über den Husserl-Brief ganz recht. Ich wußte auch, dass dieser Brief ein Rundbrief war, und weiß auch, dass viele Menschen ihn daher entschuldigen. Mir hat immer geschienen, dass Heidegger in diesem Moment, wo er seinen Namen unter dieses Schriftstück zu setzen hatte, hätte abdanken müssen. Für wie töricht man ihn auch halten mag, diese Geschichte konnte er verstehen. So weit konnte man ihm Verantwortung zumuten. Er wußte ganz genau, dass Husserl dieser Brief mehr oder minder gleichgültig gewesen wäre, wenn ein anderer Name als Unterschrift unter ihm gestanden hätte. Nun können Sie natürlich sagen, dass das im Zug der Geschäft-

11 K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin/Heidelberg 1954, insb. S. 7; vgl. hierzu: P. Trawny, *Hannah Arendt und die Existenzphilosophie*, S. 34.

12 H. Arendt, *The Gap between Past and Future*, S. 14.

te vor sich ging. Und ich würde wahrscheinlich antworten, dass das wirklich Irreparable oft fast – täuschend – wie ein Akzident auftritt, dass manchmal aus einer unscheinbaren Linie, die wir gelassen überschreiten, im sicheren Bewußtsein, dass es darauf nun auch nicht mehr ankommt, jener Wall sich aufrichtet, der Menschen wirklich scheidet. Mit anderen Worten, obwohl mir weder sachlich, noch persönlich je an dem alten Husserl irgend etwas gelegen war, gedenke ich ihm in diesem einen Punkt die Solidarität zu halten; und da ich weiß, dass dieser Brief und diese Unterschrift ihn beinahe umgebracht haben, kann ich nicht anders als Heidegger für einen potentiellen Mörder zu halten.“¹³

Arendts Äußerungen zu Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus sind in der unmittelbaren Nachkriegszeit, sowohl in der Korrespondenz als auch in dem Essay *Was ist Existenzphilosophie?*,¹⁴ sehr kritisch. Zu dem in ihrem oben zitierten Brief an Jaspers genannten Zeitpunkt (1933) ist Heidegger Rektor der Universität Freiburg. Obwohl er sich nach dem Kriegsende rechtfertigt, er habe vor allem die Reformierung der Universität beabsichtigt,¹⁵ betont Arendt, dass die politischen Umstände, unter denen er das Amt ausgeübt hat, schwer misszuverstehen waren. Sie beurteilt Heideggers Verhalten eindeutig: Er ist ein ‚potentieller Mörder‘, denn für Husserl war die Ausschließung von der Universität, der aufgrund der fortschreitenden Verschlechterung der politischen Lage unter schweren Depressionen gelitten hat, unerträglich. Auch Heideggers politisches Engagement auf Seite des Nazi-Regimes hat er als eine bittere Enttäuschung erlebt und als die „trübste persönliche Erfahrung“ beschrieben.¹⁶ Husserl war Heideggers Lehrer und Mentor und man muss davon ausgehen, es sei Heidegger bewusst gewesen, dass der von ihm unterzeichnete Erlass Husserl betreffen würde. Angesichts dieses Vorfalles stellt sich die Frage: Ist Heidegger der na-

13 Hannah Arendt an Karl Jaspers, 9. Juli 1946, in: L. Köhler, H. Saner [Hrsg.], Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1926 – 1969*, Piper, München 1985, S. 84. Arendt hat eine Anmerkung über den Brief an Husserl in der Fußnote der amerikanischen Ausgabe ihres Textes gemacht; mit dem Brief ist der Erlass A.7642 vom 4. April 1933 gemeint, in dem Heidegger als Rektor den Dekanen empfiehlt, die „bedrohten Kollegen“ auf Antrag der Fakultäten zu beurlauben, vgl. M. Heidegger, *Eintreten für bedrohte Kollegen*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Band 16, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, S. 84f. Faktisch bedeutete dies Lehrverbot, sowie Verbot der Betretens der Universität für jüdische Mitarbeiter der Freiburger Universität, u. a. für Edmund Husserl. Der Erlass bezog sich nicht namentlich auf Husserl, es entstand aber ein Gerücht, Heidegger hätte Husserl das Betreten der Universität ausdrücklich verboten. Nach 1945 hat Heidegger in einem Brief an seine Frau – jedoch nicht öffentlich – zugegeben, dass er sich seinem Lehrer gegenüber nicht anständig verhalten hat, vgl. H. Zaborowski, *Eine Frage von Irre und Schuld. Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt a.M. 2010, S. 389f.

14 H. Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, zitierte Ausgabe; die amerikanische Ausgabe: *What is Existenz Philosophy?*, in: *Partisan Review* 8 (1), 1946, S. 34 – 56.

15 H. Zaborowski, *Eine Frage von Irre*, S. 663.

16 Edmund Husserl an Dietrich Mahnke, 4. Mai 1933, in: B. Martin, *Heidegger und das Dritte Reich. Ein Kompendium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, S. 149.

tionalsozialistischen Ideologie tatsächlich aus Überzeugung gefolgt, oder kommt an dieser Stelle seine politische Naivität zur Geltung?

Die Beteiligung Heideggers am Nationalsozialismus löste eine Kontroverse aus, die immer noch andauert.¹⁷ In den letzten Jahren haben zahlreiche Forscher die These vertreten, dass die Beweise für seine politische Überzeugung sehr stark sind.¹⁸ Umfangreiches Quellenmaterial von Heideggers Rektoratszeit weist auf seine Affinität zum Nationalsozialismus hin. Die Sprache, die er nicht nur in seiner verrufenen Rektoratsrede, sondern auch in anderen Dokumenten, wie etwa *Aufruf an die Deutschen Studenten* (1933), dem Vortrag *Die Universität in nationalsozialistischem Staat* (1933), oder diversen universitären Bekanntmachungen und Erlassen¹⁹ verwendet, verweist auf den Jargon der totalitären Ideologie. In seinen, erst vor kurzem veröffentlichten Denktagebüchern, den ‚Schwarzen Heften‘²⁰ sowie in den Briefen an seine Frau hat er Äußerungen wie diese gemacht: „Die Verjudung unserer Kultur und Universitäten ist allerdings schreckerregend u. ich meine die deutsche Rasse sollte noch soviel innere Kraft aufbringen um in die Höhe zu kommen.“²¹ Die neueste Archivforschung von Heidegger-Nachlass macht zudem auf die Änderungen aufmerksam, die er offensichtlich nach 1945 in den eigenen Texten vorgenommen hat, um daraus die nationalsozialistischen Sinnbezüge zu eliminieren.²²

Diese Forschungsergebnisse folgen einer radikal kritischen Deutung von Heideggers politischem Engagement,²³ die jedoch angesichts seiner fort-

17 Die Diskussion wird dabei meistens sehr emotional geführt, und zwar sowohl von Heideggers Verteidigern als auch seinen Gegnern. Einen Überblick der Positionen in der Heidegger-Kontroverse bietet Dieter Thomä, vgl. D. Thomä, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, in: D. Thomä [Hrsg.], *Heidegger Handbuch*, Metzler, Stuttgart 2013, S. 108 – 133.

18 Vgl. hierzu: P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2014; S. Kellerer, *Verführtes Denken. Emmanuel Faye und die Reaktion. Zur Debatte „Heidegger und der Nationalsozialismus“*, Philosophischer Literaturanzeiger 66 (2), 2013, S. 209 – 228; M. Heinz, *Volk und Führer. Untersuchungen zu Heideggers Seminar ‚Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat‘ (1933/34)*, in: Heidegger-Jahrbuch 5, 2010, S. 55 – 75; E. Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, Matthes und Seitz, Berlin 2009.

19 B. Martin, *Martin Heidegger und das Dritte Reich*, S. 165 – 185.

20 M. Heidegger, *Überlegungen (Schwarze Hefte)*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Band 94 – 96, Klostermann, Frankfurt a.M. 2014.

21 M. Heidegger an E. Heidegger, 18. Oktober 1916, in: G. Heidegger [Hrsg.], *Mein liebes Seelchen*, S. 51. Heideggers Antisemitismus erwähnt auch die Frau von Ernst Cassirer, Toni, vgl. T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg 2003, S. 187.

22 Vgl. E. Faye, *Heidegger*, S. 329f; S. Kellerer, *Heideggers Maske. ‚Die Zeit des Weltbildes‘ – Metamorphose eines Textes*, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 5 (2), 2011, S. 109 – 20.

23 Vgl. v.a.: V. Fariás, *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Fischer, Frankfurt a.M. 1989. V. Fariás behauptet Heidegger sei in der Zeit von diversen hohen Stellen protegiert und sein angeblicher Widerstand sei eine Legende, vgl., S. 261 – 391 *passim*. Diese Position wird von J. Habermas geteilt, vgl. J. Habermas, *Martin Heidegger? Nazi, sicher ein Nazi!*, in: J. Altwegg [Hrsg.], *Die Heidegger*

schreitenden Rehabilitierung in der Nachkriegszeit nicht der dominanten Narration entspricht. Obwohl seine Affinität zum Nationalsozialismus kaum in Frage gestellt wird, wird sein Engagement meistens als ein Irrtum, eine Naivität oder Ignoranz relativiert. Die politischen Aspekte seines Denkens werden als riskant, aber doch fruchtbar bezeichnet.²⁴ Sein Antisemitismus und die nationalsozialistische Überzeugung werden dabei von zahlreichen Zeugen bezweifelt. Außer von Jaspers, der dies in einem Brief an Arendt bestreitet – obwohl er betont, dass sich Heidegger in zahlreichen Fällen verhalten hat, als wäre er ein Antisemit²⁵ – deuten darauf etwa die Aussagen von Hans Jonas hin. Er merkt an, dass dem Kreis der ‚Heidegger-Adoranten‘ zahlreiche junge Juden angehörten. Diese Affinität war zwar eher einseitig – Heidegger schien es etwas unheimlich zu finden, dass so viele jüdische Studenten sich von ihm angezogen fühlten, doch war dies nicht dem Antisemitismus geschuldet.²⁶ Er hat durchaus einen Unterschied zwischen Juden und Nicht-Juden gemacht, allerdings nicht im rassistisch-biologistischen Sinne.²⁷ Es war eher eine ‚wir und die-da‘ Unterscheidung, die aber für die Juden qua Juden nicht zwangsläufig nachteilig war. Nicht zuletzt hat Heidegger selbst in einem Brief an Arendt bestritten, ein Antisemit zu sein.²⁸ Die Vermutung liegt nahe, dass seine Einstellung zu Juden angesichts des aufsteigenden aggressiven Antisemitismus vielen Menschen in seinem Umkreis als eher moderat erschien. Doch obwohl Heidegger die biologisch-rassistische Variante des Judenhasses nicht systematisch vertritt, ist der ‚geistige Antisemitismus‘ in seiner Korrespondenz, seinen Reden und philosophischen Schriften eindeutig zurückzuverfolgen.²⁹

Vielleicht war es die intellektuelle Tiefe Heideggers und seine philosophische Brillanz, die es den Menschen, die ihn kannten so schwer gemacht hat, seine Person mit den ‚profanen‘ antisemitischen und nationalsozialistischen Einsichten zu identifizieren. Trotz seines hochschulpolitischen Engagements in den

Kontroverse, Athenäum, Frankfurt a.M. 1988, S. 172 – 175; Zur Kritik an Farias’ Heidegger-kritischer Studie vgl. z. B.: H. G. Gadamer, *Oberflächlichkeit und Unkenntnis. Zur Veröffentlichung von Victor Farias*, in: G. Neske, E. Kettering [Hrsg.], *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1988, S. 152 – 156.

24 Vgl. hierzu: S. Kellerer, *Heidegger Nach-Denken. Über Neuerscheinungen zum Thema „Heidegger und der Nationalsozialismus“*, in: Philosophischer Literaturanzeiger 64 (4), 2011, S. 393 – 409, insb. 396.

25 K. Jaspers an H. Arendt, 9. März 1966, in: L. Köhler, H. Saner [Hrsg.], *Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel*, S. 666.

26 H. Jonas, *Erinnerungen*, Insel Verlag, Frankfurt a.M. 2003, S. 108f, 121.

27 H. Zaborowski, *Eine Frage von Irre*, S. 634.

28 M. Heidegger an H. Arendt, Winter 1932/33, in: U. Ludz [Hrsg.], *Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925 – 1975*, Klostermann, Frankfurt a.M. 2002, S. 68f.

29 Vgl. hierzu: S. Kellerer, *Heidegger Nach-Denken*, S. 401ff. Die Autorin weist darauf hin, dass es im Nationalsozialismus keine einheitliche Definition der Rasse gab.

Jahren 1933 – 34 wird Heidegger sehr oft als apolitisch bezeichnet. „Er war keine politische Natur, er wog keine eigenen politischen Optionen, sondern wurde von der nationalen Erneuerungsbewegung einfach angezogen,“³⁰ so Hans Jonas. Dieser Ansicht nach lebte Heidegger im Königreich der Philosophie und die gemeinsame Welt, um den arendtschen Begriff einzubringen, in der die menschlichen Angelegenheiten und das politische Handeln stattfindet, war ihm fremd. Er war unfähig, sich in ihr zurechtzufinden, versuchte aber, als die Gelegenheit günstig war, durch politisches Engagement die Prinzipien seines Denkens in der Öffentlichkeit umzusetzen.

Auch Arendt zeichnet konsequent ein solches Bild von Heidegger. Zwar kritisiert sie unmittelbar nach dem Krieg seine Ontologie, die den Menschen an die Stelle Gottes platziert und als den ‚Herrn des Seins‘ bestimmt, um ihn aber gleichzeitig von jeglicher Spontanität zu ‚befreien‘ und nach strikt vorgegebenen Mustern funktionieren zu lassen.³¹ Doch auch zu dem Zeitpunkt argumentiert sie, dass Heidegger als ein „(hoffentlich) letzter Romantiker“ zu sehen ist, der von der Politik eigentlich nichts versteht.³² Zwei Dekaden später, in der Ansprache zu Heideggers 80. Geburtstag vergleicht Arendt sein Bemühen mit dem Versuch Platons, seine politische Utopie in Syrakus zu realisieren. Und ähnlich wie Platon scheitert er.³³ Heidegger gehört demnach nicht zu dieser Welt, was zu einer verfehlten Beteiligung an der öffentlichen Sphäre führt. Er hat versucht, in politischen Sachen zu urteilen, und hat schlecht geurteilt – nicht nur in diesem Sinne, dass er sich für ein tyrannisches Regime ausgesprochen hat, sondern vor allem, weil er dies ohne richtige politische Überzeugung getan hat und, wie Arendt betont, mit völliger Ignoranz der realen Verhältnisse der nationalsozialistischen Herrschaft.³⁴ Wenn sie also von seiner Torheit spricht, ist damit eine politische Naivität gemeint, die es ihm nicht erlaubt, über die Ereignisse um ihn herum kompetent zu urteilen. Seine Handlungen schätzt sie also als einen Irrtum ein, der aus einer Unfähigkeit resultiert, sich in der politischen Sphäre zurechtzufinden.

30 H. Jonas, *Erinnerungen*, S. 109.

31 H. Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, S. 68f.

32 Ebd., S. 66; vgl. hierzu: J. Taminioux, *The Thracian Maid*, S. 9f; D. Villa, *Arendt and Heidegger*, S. 230 – 240.

33 H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, S. 242f. Vgl. hierzu auch: H. Zaborowski, *Eine Frage von Irre*, S. 609. Der Vergleich zwischen Platon und Heidegger war übrigens nicht unüblich. Hans-Georg Gadamer erzählt eine Anekdote, in der Heidegger nach seinem Rücktritt vom Rektorat von einem Bekannten mit den Worten begrüßt worden ist: ‚Zurück aus Syrakus?‘, vgl. H. G. Gadamer, *Zurück aus Syrakus?*, in: J. Altwegg [Hrsg.], *Die Heidegger Kontroverse*, Athenäum, Frankfurt a.M. 1988, S. 176 – 179, insb. 178f.

34 H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, S. 243, 245.

Auch wenn Arendts Beurteilung von Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus angesichts der bekannten Fakten eine sehr milde ist, hat sie für ihre politische Theorie trotzdem gravierende Folgen. Einer politischen Naivität, die sie bei ihm feststellt, folgt nämlich nicht bloß eine falsche Einschätzung der umgebenden politischen Wirklichkeit, die harmlos bleibt und sich auf die gemeinsame Welt nicht weiter auswirkt. Es folgen daraus konkrete Handlungen, die schädliche oder gar tragische Folgen tragen können. Wer sich entscheidet, politisch zu handeln, sein Handeln aber dezidiert gegen die Pluralität der öffentlichen Sphäre und gegen die Handlungsfreiheit aller daran beteiligten Akteure richtet, der wirkt explizit gegen die Erneuerung der gemeinsamen Welt und somit für seine Zerstörung. So ist eine solche Teilnahme am politischen Geschehen nicht konstruktiv, sondern destruktiv und daher in der Form nicht wünschenswert. Arendt sieht eine Tendenz zu solch einer destruktiven Handlungsweise bei Philosophen im Allgemeinen; dabei stellt Heidegger für sie ein Paradebeispiel des ‚weltlosen Philosophen‘ dar.

Egoismus

1949, als Jaspers anmerkt, dass die Form des neuen Werkes von Heidegger „die Selbstinterpretation von *Sein und Zeit*“ sei,³⁵ antwortet Arendt mit einer Kritik der vom Philosophen gewählten Lebensweise:

„Dabei lebt er doch in einer Tiefe und mit einer Leidenschaftlichkeit, die man nicht leicht vergessen kann; das Verdrehen ist unerträglich, und allein die Tatsache, dass er jetzt alles so aufzieht, als sei es eine Interpretation von *Sein und Zeit*, spricht dafür, dass alles wieder verdreht herauskommen wird. (...) Dies Leben in Todtnauberg, auf Zivilisation schimpfend und Sein mit einem y schreibend, ist ja doch in Wahrheit nur ein Mauselloch, in das er sich zurückgezogen hat, weil er mit Recht annimmt, dass er da nur Menschen zu sehen braucht, die voller Bewunderung anpilgern; es wird ja so leicht nicht einer 1200 Meter steigen, um eine Szene zu machen. Und wenn es einer so täte, so würde er lügen, das Blaue vom Himmel, und sich darauf verlassen, dass man ihn nicht ins Gesicht einen Lügner nennen wird. Er hat wohl geglaubt, dass es sich auf diese Manier von der Welt billigst loskaufen könne, aus allem Unangenehmen rausschwindeln, und nur Philosophie machen. Und dann ist ihm natürlich prompt diese ganze verzwickt-kindische Unehrllichkeit doch in das Philosophieren geschlagen.“³⁶

Heideggers Leben in Todtnauberg steht nach Arendt symbolisch für seine Trennung von der Welt. Die Hütte, die ihm ein Versteck bietet, erscheint hier als eine

35 K. Jaspers an H. Arendt, 1. September 1949, in: L. Köhler, H. Saner [Hrsg.], Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel*, S. 177.

36 H. Arendt an K. Jaspers, 29. September 1949, ebd., S. 178.

Art Elfenbeinturm, in dem sich der Philosoph von der Welt ungestört seinen Gedanken widmen kann. Im Falle Heideggers ist der Schutz seines Turms zweifach zu verstehen, denn er wird nicht nur von der Ablenkung durch das praktische Leben, sondern auch von den Konsequenzen seiner vergangenen Beteiligung an diesem abgeschirmt. Er kann dabei damit rechnen, dass sich nur die Verehrer seiner Philosophie die Mühe geben, ihn im Schwarzwald zu besuchen; von der Kritik seines Verhaltens in den Jahren 1933-34, die zu diesem Zeitpunkt immer wieder ausgesprochen wird, will er nichts wissen.

Die radikale Konzentrierung auf die eigene Person und auf das eigene Denken kommt in Arendts Darstellung von Heidegger und seiner Philosophie immer wieder zum Ausdruck. 1946 kritisiert sie scharf unter dieser Hinsicht den philosophischen Ansatz, den Heidegger in *Sein und Zeit* vertritt: „der Begriff des Selbst [ist] der Begriff vom Menschen, in welchem er unabhängig von der Menschheit existiert und niemanden zu repräsentieren braucht als sich selbst“; und weiter: „Der wesentliche Charakter dieses Selbst ist seine absolute Selbstsicherheit, seine radikale Abtrennung von allen, die seinesgleichen sind.“³⁷ Dieses ‚prinzipium individuationis‘³⁸ resultiert aus der Forderung, den Menschen an der Stelle zu platzieren, an der in der metaphysischen Tradition Gott steht. Auch wenn die Verwirklichung des ‚prinzipium individuationis‘ nicht möglich ist, erscheinen in diesem Kontext alle Modi der menschlichen Existenz, die auf das Zusammenleben in der Welt mit anderen schließen lassen, als ‚Abfall‘.³⁹ Der Einfluss der nationalsozialistischen Ideologie auf Heideggers Denken verschlechtert noch die Situation, wenn er „später in Vorlesungen versucht, seiner isolierten Selbst in mythologisierenden Unbegriffen wie Volk und Erde wieder eine gemeinsame Grundlage nachträglich unterzuschieben. Es ist evident, daß derartige Konzeptionen nur aus Philosophie heraus- und in irgend einen naturalistischen Aberglauben hineinführen können.“⁴⁰

Das ‚prinzipium individuationis‘ ist ein Motiv nicht nur von Heideggers Philosophie – auch in seiner Biographie zeichnet sich ein Bild eines egoistischen, narzisstischen Mannes, der gewissermaßen isoliert von seinen Mitmenschen lebt. Die oben erwähnte Weiterentwicklung der eigenen Philosophie als Selbstinterpretation des früheren Werkes kann hier als Beispiel dienen; besonders deutlich zeigt sich dieser Egozentrismus vielleicht, als Arendt ihm 1960 die deutsche Ausgabe ihres erfolgreichen Buches, *Vita activa*, zukommen lässt. Hei-

37 H. Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, S. 73, 72.

38 Ebd., S. 72.

39 Ebd. S. 71.

40 Ebd. S. 73. Arendt selbst deutet an dieser Stelle, wie auch später in *Vita activa*, auf einen Begriff des Menschen, zu dem gehört, „daß er mit anderen, die seinesgleichen sind, die Erde zusammen bewohnt“, vgl. ebd.; *Vita activa*, S. 17.

degger reagiert beleidigt und bricht nicht nur selbst vorübergehend den Kontakt mit Arendt ab, sondern versucht auch andere Intellektuelle in seinem Kreis von ihr abzuwenden.⁴¹ Arendt bleibt der Grund seiner Feindseligkeit einige Zeit unklar – offenbar war es nicht schwer, dem launischen Heidegger zuwider zu handeln – doch wenige Monate später erklärt sie Jaspers die Situation folgendermaßen:

„Meine Erklärung – wenn man einmal die Möglichkeit irgendeiner Klatscherei außer Acht lässt – ist, dass ich ihm zum ersten Mal im vorigen Winter eines meiner Bücher habe zukommen lassen, und zwar die *Vita activa*. Ich weiß, dass es ihm unerträglich ist, dass mein Name in der Öffentlichkeit erscheint, dass ich Bücher schreibe, etc. Ich habe ihm gegenüber mein Leben lang gleichsam geschwindelt, immer so getan, als ob all dies nicht existierte und als ob ich sozusagen nicht bis drei zählen kann, es sei denn in der Interpretation seiner eigenen Sachen; da war es ihm immer sehr willkommen, wenn sich herausstellte, dass ich bis drei, und manchmal sogar bis vier zählen konnte.“⁴²

Heidegger will also bewundert werden, seine Philosophie steht immer im Vordergrund. Nicht umsonst existierte auch in den 20er Jahren in Marburg um Heidegger eine ‚Kultgemeinde‘ unter den Philosophiestudierenden, bei der es sich – nach Hans Jonas – nicht um Philosophie, sondern fast um einen neuen Glauben, eine sektiererische Angelegenheit handelte.⁴³ Auch die Tatsache, dass Heidegger viele Affären mit seinen Studentinnen hatte⁴⁴ – Hannah Arendt war da keine

41 „Weniger amüsiere ich mich über das Folgende. Ich hatte Heidegger geschrieben, ich sei dann und dann da, er könne mich erreichen. Er meldete sich nicht, was mir weiter nicht auffiel, da ich noch nicht einmal wusste, ob er in der Stadt war, und die Leute, mit denen ich dort zu tun hatte, es auch nicht wussten. Dann aber passierte folgendes: Kaiser hatte unter anderem auch Fink eingeladen, weil ich ihm gesagt hatte, dass wir uns in der Jugend kannten. (...) Auch Kaiser hatte mir gesagt, Fink hätte sich sehr ‚positiv‘ über mich geäußert – woraufhin ich dann meinte, laden Sie ihn doch zu. Nun aber Fink: Lehnte die Einladung ‚brüsk‘ ab, er wünschte mich nicht zu sehen, und zwar unter deutlichstem Hinweis auf Heidegger, der es ihm offenbar verboten hatte. Warum? Keine Ahnung. Der ganze Hergang lässt eigentlich nur den Schluss zu, dass Fink Heidegger gesagt hat, dass ich da sei und er mich sehen werde, und Heidegger dann erklärt hat, er wünsche das nicht. (...) Heidegger hat mir noch vor einem Jahr seine damals erschienenen Sachen mit Widmung geschickt. Ich habe ihm daraufhin die *Vita activa* geschickt. C’est tout.“ H. Arendt an K. Jaspers, 6. August 1961, in: L. Köhler, H. Saner [Hrsg.], Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel*, S. 484.

42 H. Arendt an K. Jaspers, 1. November 1961, ebd., S. 494. Schon 1955 schreibt sie an ihren Mann: „Ich bin, wie Du weißt, durchaus bereit, Heidegger gegenüber so zu tun, als ob ich nie eine Zeile geschrieben hätte und nie eine schreiben würde. Und das ist unausgesprochen die *conditio sine qua non* der ganzen Affäre.“ H. Arendt an H. Blücher, 14. November 1955, in: L. Köhler, [Hrsg.], Hannah Arendt/Heinrich Blücher, *Briefe*, S. 426.

43 H. Jonas, *Erinnerungen*, S. 108.

44 A. Grunenberg, *Hannah Arendt und Martin Heidegger*, S. 293; vgl. auch: E. Heidegger an M. Heidegger (Briefesentwurf), 28. Juni 1956, in: G. Heidegger [Hrsg.], *Mein liebes Seelchen*, S. 315. Elfride Heidegger hat den Brief, in dem sie sich über die zahlreichen Affären ihres Mannes und den Missbrauch ihres Vertrauens beklagt, nie abgeschickt, vgl. ebd., S. 314f.

Ausnahme – also mit Frauen, die ihm unter mehreren Hinsichten unterlegen waren und bei denen er mit unkritischer Bewunderung rechnen konnte, spricht für seinen Narzissmus und das Bedürfnis, sich selbst in den Mittelpunkt zu stellen.

Nicht anders hat der Philosoph seine Ehe mit Elfride Heidegger gestaltet. Er war der große Denker, sie war die Mutter und Ehefrau, die ihm die Bedingungen für seine Arbeit schaffen sollte: „[D]ie stillen Wege Deines Wirkens in unserer Ehe, Deine frauliche Existenz in meiner unmittelbarsten Schaffenswirklichkeit, Deine mütterliche Mission in unserer metaphysischen Bestimmung, das sind mir heute unverlierbare Potenzen meines Daseins u. die lebendigen Wirkungs- u. Lebenszusammenhänge unserer Liebe.“⁴⁵ Elfride Heidegger stand immer im Hintergrund, sie war eine praktische Frau, die sich um die Familie zu kümmern wusste. Seine ständigen erotischen Abenteuer – für die er sich bei ihr stets entschuldigte – hat sie geduldet. Heidegger schien dabei zu verstehen, dass er seinem Egoismus folgt und seine Frau verletzt: „Ich danke Dir vor allem für Deine Liebe – immer wieder erfahre ich ihre Größe u. davor meine Kleinheit, aber ich habe es noch nicht gelernt, Deine Liebe ganz in Deiner Strenge und Härte zu sehen; wohl weil ich immer noch zu sehr mich selbst sehe u. der Bewunderung u. dgl. zum Opfer falle.“⁴⁶ Zwei Jahrzehnte später erklärt er seiner Frau, Eros bewege ihn zur Sinnlichkeit, die mit den Bewegungen seines Denkens unzertrennbar verbunden sei.⁴⁷ Er hält es auch für richtig, Elfride über seine Affären in Kenntnis zu setzen;⁴⁸ vielleicht versucht er dadurch, diese auf eine perverse Weise zu entschuldigen. Wenn also Hannah Arendt in den 50er Jahren Elfride, die von ihrem Verhältnis zu Heidegger erfährt, als eine übermäßig eifersüchtige, bössartige Frau beschreibt,⁴⁹ ahnt sie vielleicht nicht, welch eine Last diese zu tragen hat. Heidegger hat über die Jahrzehnte ihrer Ehe keine Hemmungen, der „furchtbare[n] Einsamkeit wissenschaftlichen Forschens, die nur der Mann aushält“⁵⁰ durch zahlreiche Affären abzuhelfen; die „eisige Einsamkeit“,⁵¹ die seine Frau in dieser Zeit leiden musste, scheint ihn weniger bewegt zu haben.

Von der politischen Perspektive ist ein derartiger Egoismus nicht nur eine bloße Charaktereigenschaft; er hat einen unmittelbaren Einfluss auf das Handlungsvermögen, wie Arendt es versteht. Wer nämlich nur auf sich selbst

45 M. Heidegger an E. Heidegger, 12. März 1917, ebd., S. 53.

46 M. Heidegger an E. Heidegger, 17. August 1931, ebd., S. 169.

47 M. Heidegger an E. Heidegger, 14. Februar 1950, ebd., S. 264.

48 A. Grunenberg, *Hannah Arendt und Martin Heidegger*, S. 306f.

49 Vgl. z. B. H. Arendt an H. Blücher, 8. Februar 1950, 9. Februar 1950, in: L. Köhler, [Hrsg.], *Hannah Arendt/Heinrich Blücher, Briefe*, S. 207ff.

50 M. Heidegger an H. Arendt, 10. Februar 1925, in: U. Ludz [Hrsg.], *Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925 – 1975*, S. 11.

51 E. Heidegger an M. Heidegger (Briefentwurf), 28. Juni 1956, in: G. Heidegger [Hrsg.], *Mein liebes Seelchen*, S. 315.

achtet, in der eigenen Welt lebt, abgetrennt von seinen Mitmenschen, wer sich nicht an der Interaktion und Kommunikation mit diesen orientiert, sondern in den Solipsismus der eigenen Gedanken versinkt – der wird wohl kaum imstande sein, sich an der gemeinsamen Welt, in der Menschen zusammen handeln und sprechen, kompetent zu beteiligen. Eine solche Beteiligung könnte nur selbstreferenziell sein und müsste dadurch das Ziel des politischen Handelns verfehlen, das in dem Austausch der Worte und dem gemeinsamen Mitwirken an der Weiterentwicklung der öffentlichen Sphäre besteht. Da ein solcher Egoismus aus der extremen Fokussierung auf die Gegenstände der philosophischen Reflexion resultiert, geht dieser mit der Weltlosigkeit des Philosophen einher und ist somit nicht eine partikuläre Eigenschaft von Heidegger, sondern stellt für Arendt einen integralen Bestandteil der philosophischen Lebensweise dar.

Mangelnde Bereitschaft, die Verantwortung für das eigene (politische) Handeln zu übernehmen

Den 9. März 1966, Karl Jaspers an Hannah Arendt:

„Du fragst nach der Notiz über Heidegger im *Spiegel*. Es handelt sich in der Hauptsache wohl um das Referat eines Buches, das mir eine rechte Fragestellung zu haben scheint: Lässt sich in Heideggers Philosophie ein Grund seiner politischen Urteile und Handlungen finden? (...) In diesem Falle Heidegger ‚in Ruhe zu lassen‘ halte ich nicht für wünschenswert. Er ist eine Macht und heute wieder für alle, die ihr eigenes Nazitum entschuldigen. Die Bedeutung seines Verhaltens scheint mir für die gegenwärtige Politik in der Bundesrepublik keine Kleinigkeit.

Anders ist es mit persönlichen Dingen. Der *Spiegel* bringt hier offenbar nicht nur ein Referat des Buches, sondern auch häßliche Dinge. Die Behauptung, Heidegger sei, weil Gertrud Jüdin ist, nicht mehr zu uns gekommen, ist ja reine Erfindung. (...).

Dass Gertrud Jüdin ist, war für ihn an sich gewiß kein Motiv. Aber er hat sich beim Fortgang nach dem letzten Besuch bei uns, Mai 1933, von ihr außerordentlich unhöflich, fast gar nicht verabschiedet. Der Grund lag darin, dass sie, nach ihrer Art, geradezu und offen ihre Meinung gesagt hatte, während ich es vorsichtig und indirekt tat, mit großem Mißtrauen. (...) Der Grund, den er 1945 angab, er habe sich geschämt, halte ich für eine Ausrede. Gertrud und ich wurden ihm in der Tat nur einfach immer gleichgültiger. (...) Ich denke, man muss in diesen persönlichen Dingen nichts Grundsätzliches suchen. Es kommt eben so. Das hat zwar privat ein großes Gewicht, wenigstens für mich, und hat Konsequenzen. Aber solche simplen Redensarten, wie der *Spiegel* sie macht, sind (...) falsch. (...)

Anders beurteile ich natürlich das, was er objektiv getan hat. Wie er sich, selber nie Antisemit, zu Juden verhalten hat, manchmal ausgezeichnet, wenn er jemanden wie Brock schützen wollte (wie es übrigens fast alle alten Nazis getan haben), manchmal, wie in den offiziellen Brief nach Göttingen über den Juden Fränkel, genau so wie Nazis schrieb. Auch sein Verhalten zu Husserl war Gehorsam gegenüber den

Nazis. Das gehört in den Kreis des Erlöschens jeden Rechtsbewusstseins. Ein solches besaß er wohl nie oder gleichsam zufällig.⁵²

In diesem, hier sehr ausführlich zitierten, Fragment eines Briefes an Arendt beurteilt Jaspers kritisch das Engagement Heideggers für den Nationalsozialismus, aber auch sein Verhalten im Privaten. Die Grundlage seines Urteils ist jedoch in jedem Fall eine andere. Während er die Unhöflichkeit und spätere Reserviertheit Heideggers gegenüber ihm selbst und seiner Frau auf einfache Motive – Verstimmung, Gekränktheit, Gleichgültigkeit – zurückführt, schätzt er seine ‚objektiven‘, also öffentlichen, Handlungen viel schärfer ein. Demnach hat sich Heidegger ‚wie ein Antisemit‘ verhalten; schrieb Briefe ‚wie ein Nazi‘. Und da er nun, zwei Dekaden nach dem Kriegsende, trotz seiner Untaten, in dem akademischen Milieu weitgehend rehabilitiert worden ist und eine große Macht genießt, sollte man ihn gerade nicht ‚in Ruhe lassen‘. Bis hin zu der Frage, ob sich ein Grund für Heideggers politischen Urteile und Handlungen in seiner Philosophie finden lässt. Sein öffentliches Auftreten, so Jaspers, zeigt also den Opportunismus, den Gehorsam gegenüber einem verbrecherischen Regime und das Fehlen jeglichen Rechtsbewusstseins.

Dass Heidegger sich – als Intellektueller, Philosoph und für viele eine Autorität – von der nationalsozialistischen Ideologie verführen ließ, ist ein Teil des Problems. Ein zweiter, nicht weniger gravierender Teil ist es, dass er in der Nachkriegszeit sein politisches Engagement nie entschuldigt hat und keinerlei Reue gezeigt hat. Die wenigen Versuche, diese Frage zu erklären, wurden als oberflächlich oder unecht missbilligt.⁵³ Zu einer Entschuldigung, oder auch Erklärung, wurde er allerdings von zahlreichen Zeitgenossen, von denen einige ihm gegenüber wohlgesinnter waren als andere, aufgerufen. Darunter waren unter anderem Karl Jaspers,⁵⁴ Herbert Marcuse⁵⁵ oder Rudolf Bultmann.⁵⁶ Vergeblich:

52 K. Jaspers an H. Arendt, 9. März 1966, in: L. Köhler, H. Saner [Hrsg.], Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel*, S. 665f; zu den von Jaspers erwähnten Veröffentlichungen vgl. O. V., *Mitternacht einer Weltmacht*, in: *Der Spiegel*, Nr. 7, 7. Februar 1969, S. 110 – 113, vgl. www.spiegel.de/spiegel/print/d-46265617.html, 8.07.2012; A. Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Köln 1965.

53 Vgl. z. B.: K. Jaspers an H. Arendt, 7. Januar 1951, in: L. Köhler, H. Saner [Hrsg.], Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel*, S. 198.

54 K. Jaspers an M. Heidegger, 6. Februar 1949, in: W. Biemel, H. Saner [Hrsg.], Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920 – 1963*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1990, S. 169.

55 H. Marcuse an M. Heidegger, 28. August 1947: „Viele von uns haben auf ein Wort von Ihnen gewartet, ein Wort, das Sie klar und endgültig von dieser Identifizierung [mit dem Nazi-Regime] befreien würde, ein Wort, das Ihre wirkliche, heutige Einstellung zu dem, was geschehen ist, ausdrückt. Sie haben ein solches Wort nicht gesprochen (...).“ Vgl. <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/40spubs/47MarcuseHeidegger.htm>, 5.09.2014.

56 Hans Jonas berichtet von seinem Gespräch mit Rudolf Bultmann, in dem ihm der Letztere erzählte, Heidegger hätte ihm ca. 1949 versprochen, eine öffentliche Erklärung seiner Taten unter dem Na-

Hannah Arendt schreibt um 1970 von einem Bruch in Heideggers Leben und Denken, der mit dem Nationalsozialismus zusammenfiel und der von ihm selbst noch nicht öffentlich dargestellt worden ist.⁵⁷

Es handelt sich beim Schweigen Heideggers wohl aber nicht (nur) um die fehlende Zivilcourage. Die Unehrllichkeit und Oberflächlichkeit seiner Aussagen mag auch daraus resultieren, dass seine Einschätzung der eigenen Beteiligung am Nazi-Regime sehr vage gewesen ist. Er scheint beispielsweise nicht zu verstehen, warum er nach 1945 so harsch behandelt wird und zeigt sich fassungslos bezüglich der Tatsache, dass er von der Universität ausgestoßen sei und ‚wie ein toter Hund‘ behandelt werde.⁵⁸ Überdies bezweifelt Heidegger, zumindest in der Zeit direkt nach dem Kriegsende, dass der Ostrazismus ihm gegenüber unmittelbar mit seinem politischen Engagement zusammenhängt: „Meine Beseitigung hat im Grunde mit Nazismus gar nichts zu tun. Man spürt in meinem Denken etwas Unbequemes, vielleicht sogar Unheimliches, was man weg haben möchte; dass man sich gleichzeitig dafür interessiert, ist nur ein Beweis dafür.“⁵⁹

Heideggers Umgang mit dem Thema Nationalsozialismus nach 1945 zeigt sich als eine Reihe von Fauxpas. Arendt berichtet:

„Später erzählte mir Sartre, dass Heidegger 4 Wochen (oder 6 Wochen) nach der deutschen Niederlage an einen Professor der Sorbonne (habe den Namen vergessen) geschrieben, von einem ‚Mißverständnis‘ zwischen Deutschland und Frankreich gesprochen und seine Hand zur deutsch-französischen Verständigung geboten habe. Er bekam natürlich keine Antwort. Daraufhin hat er dann später an Sartre geschrieben.“⁶⁰

Er versucht auch die Ereignisse des Nationalsozialismus, sowohl kurz nach dem Krieg als auch viel später, durch diverse Vergleiche und Verallgemeinerungen zu relativieren. In einem Brief an Marcuse von 1948 setzt er die Judenvernichtung in den Konzentrationslagern mit der Vertreibung der Ostdeutschen durch die Alliierten gleich;⁶¹ als er in den 1950er Jahren in seinen *Bremer Vorträgen* den mo-

tionalsozialismus abzugeben. Zum Zeitpunkt des berichteten Gesprächs, zehn Jahre später, hat er das immer noch nicht getan, vgl. H. Jonas, *Erinnerungen*, S. 302.

57 H. Arendt, *Das Wollen*, in: dies., *Vom Leben des Geistes*, Piper, München/Zürich 2006, S. 414f.

58 M. Heidegger an K. Bauch, 1950, zitiert nach: H. Zaborowski, *Eine Frage von Irre*, S. 670.

59 Heidegger schreibt dies in einem Briefentwurf an eine unbekannte Person, vgl. M. Heidegger, *Meine Beseitigung* (1946), in: ders., *Gesamtausgabe*, Band 16, Klostermann, Frankfurt a.M. 2000, S. 421 – 422, insb. 421.

60 H. Arendt an K. Jaspers, 9. Juli 1946, in: L. Köhler, H. Saner [Hrsg.], Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel*, S. 84.

61 M. Heidegger an H. Marcuse, 20. Januar 1948, www.marcuse.org/herbert/pubs/40spubs/47MarcuseHeidegger.htm, 5.09.2014. Vgl. hierzu auch Marcuses Antwort vom 13. Mai 1948, in der er diesem Vergleich dezidiert widerspricht und konstatiert: „Die Welt sieht heute so aus, daß in dem Unterschied zwischen Nazi-Konzentrationslagern und den Deportierungen und Internierungslagern der

dernen Ackerbau mit seiner industrialisierten Nahrungsproduktion mit der Fabrikation der Leichen in den Gaskammern vergleicht,⁶² flammt die Diskussion über sein Verhältnis zum Nationalsozialismus neu auf. Diese Vorfälle beweisen, dass unabhängig von der Antwort auf die Frage, ob Heidegger ein überzeugter Nationalsozialist gewesen ist, über seine Ignoranz und Mangel an Sensibilität kein Zweifel bestehen kann.

Für sein nationalsozialistisches Engagement hat Heidegger also keine Verantwortung übernommen. Infolge des Lehrverbots und den Schwierigkeiten mit Veröffentlichung seiner Schriften unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, hat er lediglich eine Strafe abgedient, die nach seiner Einschätzung offenbar ungerecht war. So widerspricht Jaspers in seinem Brief Arendts Anmerkung, man solle Heidegger in Ruhe lassen, die sie im Kontext des Spiegel-Artikels über das Engagement des Philosophen im nationalsozialistischen Regime macht.⁶³ Ihr Aufruf überrascht angesichts der Prämissen von Arendts politischer Theorie. Ihre Reflexion bezüglich der persönlichen und der politischen Verantwortung unter einer Diktatur macht deutlich, dass im Falle von Heidegger beide Formen der Verantwortungsübernahme zur Geltung kommen sollten. Im persönlichen Sinne

Nachkriegszeit schon der ganze Unterschied zwischen Unmenschlichkeit und Menschlichkeit liegt.“
Ebd.

62 M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, in: ders.: *Gesamtausgabe*, Band 79: Klostermann, Frankfurt a.M. 1994, S. 27; vgl. hierzu: D. Villa, *Arendt and Heidegger*, S. 256ff. H. Zaborowski bezieht sich in seiner Diskussion dieser Analogie auf eine Passage aus Hannah Arendts Brief an Heinrich Blücher: „Er versucht immer das gleiche: Durch endlose Vergleiche und rationale Erhellungen relativiert er alles einzeln Geschehene, z. B. jetzt auch die Gaskammern etc., um dadurch auf das Unbedingte, das sich immer gleich bleibe, die unzerstörbare Substanz zu stoßen“, H. Arendt an H. Blücher, 11. April 1952, in: L. Köhler [Hrsg.], *Hannah Arendt/Heinrich Blücher, Briefe*, S. 243; vgl. H. Zaborowski, *Eine Frage von Irre*, S. 641f. Die genaue Analyse dieses Fragmentes in seinem Kontext zeigt jedoch, dass Arendt nicht Heidegger, sondern Jaspers meint. Die Parallele zwischen Heideggers Äußerung in den *Bremer Vorträgen* und dem Vorwurf Arendts, Jaspers relativiere die Gaskammern ist natürlich merkwürdig. Doch einerseits deutet Elisabeth Young-Bruehl darauf hin, dass sowohl Arendt als auch Blücher die Einstellung von Jaspers zur sog. deutschen Schuldfrage nicht unkritisch gesehen haben, vgl. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, S. 215f. Andererseits entsteht die Frage, was Arendt an der Stelle mit ‚Relativierung‘ meint. Für Arendt stellte der Totalitarismus – und somit sein Verbrechen – ein radikal neues Phänomen dar. Gegen jegliche Versuche, ihn mit anderen historischen Ereignissen zu vergleichen, oder ihn an die ‚Kette der Tradition‘ anzuschließen hätte sie einen Einspruch erhoben. Dies scheint im Falle des zitierten Kommentars zuzutreffen. Ich bedanke mich bei Prof. Robert Kunath für einen fruchtbaren Gedankenaustausch bezüglich dieses Fragmentes.

63 H. Arendt an K. Jaspers, 19. Februar 1966, in: L. Köhler, H. Saner [Hrsg.], *Hannah Arendt/Karl Jaspers, Briefwechsel*, S. 663. Arendt merkt an derselben Stelle an, sie habe das Gefühl, die Veröffentlichung des Heidegger-kritischen Textes sei vom Adorno-Kreis initiiert worden. Arendts Konflikt mit Adorno spitzte sich zu der Zeit zu, daher ist ihre erstere Aussage wohl genauso pro Heidegger, wie auch contra Adorno zu deuten, vgl. hierzu: B. Lindner, *Das Politische und das Messianische*, S. 209 – 215. Der Autor schätzt zwar den Briefwechsel zwischen Arendt und Adorno als ‚sehr freundlich‘ ein, doch scheint diese Freundlichkeit sehr oberflächlich zu sein, vgl. ebd., S. 210.

übernimmt man Verantwortung nur für die eigenen Handlungen, während die politische Verantwortung, so Arendt, metaphorisch gemeint ist: Man übernimmt Verantwortung für die Handlungen der politischen Vorgänger, oder, in anderen Worten, für diejenigen, die unsere gemeinsame Welt vor uns bewohnt haben. Im Deutschland der Nachkriegszeit stehen nach Arendt Schuld und Unschuld, Reue und fehlendes Verantwortungsgefühl im falschen Verhältnis zueinander. Der gängige Ansatz der kollektiven Schuld impliziert, dass die Unschuldigen sich schuldig fühlen, während die Verbrecher keinerlei Reue zeigen.⁶⁴ Heidegger hat sich, erstens, durch seine eigenen Handlungen während der Rektoratszeit an den nationalsozialistischen Herrschaftsstrukturen beteiligt und konkrete Schritte unternommen, um diese zu unterstützen. Insofern müsste er persönliche Verantwortung für seine Taten übernehmen. Dies war nicht der Fall, denn Heidegger beteuerte nach 1945, er habe bloß „auf die Bewegung Einfluss zu gewinnen und diese so zu läutern und zu klären.“⁶⁵ Zweitens hat sich Heidegger durch die Übernahme eines wichtigen akademischen Postens an dem politischen Geschehen aktiv beteiligt und die Machthaber durch seine Autorität gefördert. So sollte ausgerechnet er, der nicht ein Verfolgter des Regimes, sondern ein Mitglied der NSDAP war, die politische Verantwortung für das Getane übernehmen. Auch dies geschieht nicht. Heidegger schweigt.

Hannah Arendts Reaktion darauf überrascht. Statt Heideggers politische Beteiligung öffentlich zu missbilligen, spricht sie lediglich milde Kritik aus. Im privaten Kontext wiederum bemängelt sie häufig die Schwächen seines Charakters, sein für sie inakzeptables Benehmen und seinen Lebensstil. Vor allem fällt auf, dass sie Heidegger oft Lüge oder gar Verlogenheit unterstellt. So schreibt sie an Jaspers 1946 über Heideggers Verhalten nach dem Kriegsende: „Die verschiedenen Interviews, die er dann gegeben hat werden Sie ja kennen. Nichts als törichte Lügnerereien, mit einem, wie mir scheint, pathologischen Einschlag. Aber das ist eine alte Geschichte.“⁶⁶ Nicht anders äußert sie sich in dem bereits zitierten Fragment über Heideggers Zuflucht in Todtnauberg. An ihren Mann schreibt sie, dass Heidegger „notorisch und überall lügt, wo er nur kann.“⁶⁷ Diese Span-

64 H. Arendt, *Was heißt persönliche Verantwortung*, S. 81f.

65 Vgl. hierzu: H. Heidegger, ‚*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*‘. *Bemerkungen zur Rektoratsrede*, in: Heidegger Jahrbuch 5, 2009, S. 361 – 366, insb. 357.

66 H. Arendt an K. Jaspers, 9. Juni 1946, in: L. Köhler, H. Saner [Hrsg.], Hannah Arendt/Karl Jaspers, *Briefwechsel*, S. 84. In der Korrespondenz mit K. Jaspers und H. Blücher sind zahlreiche Beispiele solcher Kritiken zu finden, vgl. hierzu: A. Grunenberg, *Hannah Arendt und Martin Heidegger*, S. 275ff, 312 – 316.

67 H. Arendt an H. Blücher, 8. Februar 1950, in: L. Köhler, [Hrsg.], Hannah Arendt/Heinrich Blücher, *Briefe*, S. 208; sowie am 3. Januar 1960: „Ob ich [Heidegger] sehen werde, weiß ich noch nicht, überlasse ich aber alles dem Zufall. Seine Briefe an Jaspers, die er mir zu lesen gab, alle wie früher: das gleiche Gemisch von Echtheit und Verlogenheit oder besser Feigheit, wobei beides gleich ursprünglich ist. Mir ist bei Jaspers die Lust auf Heidegger ein wenig vergangen.“ Ebd., S. 190.

nung zwischen der professionellen Suche nach Wahrheit und der persönlichen Verlogenheit des Philosophen musste Arendt gequält haben. Denn es war ein ziemlich genaues Gegenteil dessen, was ihr großes philosophisches Vorbild, Sokrates, propagiert hatte, dass es nämlich besser sei, wenn „meine Leier verstimmt und mißtönend wäre und ein Chor, den ich zu leiten hätte, und daß die meisten Menschen nicht mit mir derselben Ansicht wären, sondern mir widersprächen, als daß ich, ich *einer*, mit mir nicht in Einklang wäre und mir widerspräche.“⁶⁸ Diese innere Stimmigkeit, die in Arendts Ansatz des Denkens von entscheidender Bedeutung ist, fehlte Heidegger wohl, denn zwischen dem Streben nach Wahrheit und der profanen alltäglichen Verlogenheit entsteht eine Kluft.

Die Gründe, warum Arendt Heidegger lediglich gegenüber ihren Freunden kritisiert und in der Öffentlichkeit schont, müssen in ihrer Biographie und dem schwankenden Verhältnis zu dem Philosophen zu suchen sein. Zweifellos ist dieses, vor allem nach ihrem Wiedertreffen im Jahr 1950, zwiespältig. Sie ist innerlich zerrissen, denn „die Beziehung zu Heidegger, der alles verkörperte, was ihr in intellektueller Hinsicht lieb und teuer war, aber der gleichzeitig dafür sorgte, dass sie Deutschland verlassen musste, brachte die ganze Widersprüchlichkeit ihrer Existenz immer wieder ans Licht.“⁶⁹ Man entkommt nicht dem Eindruck, dass Arendt an Heidegger besondere Maßstäbe anlegt, die ihrem Standard eigentlich nicht entsprechen. Ihre Einschätzung seiner Person und seinen Handlungen ist also von Gefühlen tangiert – sei es von denen des Respekts, sei es von denen der Liebe – und bleibt insofern kontrovers.

Arendts und Jaspers' Austausch über Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus und ihr Umgang mit dem Philosophen nach 1945 wird durch das Zusammenspiel vom Öffentlichen und Privaten bestimmt. Jaspers beurteilt seine persönlichen Unzulänglichkeiten, die sich in den 30er Jahren auf der Ebene der privaten Kontakten bemerkbar gemacht haben, weniger streng, als seine Aktivität in der Öffentlichkeit, durch die er sich in Jaspers' Augen als politischer Opportunist ohne Rechtsbewusstsein erscheint. Diese Einschätzung von Heideggers öffentlichem Auftreten teilt er mit Arendt – im Privaten.⁷⁰ Trotzdem zeigt die Rekonstruktion Arendts Kritik der philosophischen Lebensweise, dass ihre Wende zur Politik zum einen als eine Reaktion auf die Voraussetzungen der

68 Platon, *Gorgias*, 482c.

69 A. Vowinckel, *Hannah Arendt. Zwischen deutscher Philosophie und jüdischer Politik*, Lukas, Berlin 2004, S. 120. Die Anerkennung der Rolle, die Gefühle in Arendts Urteil über Heidegger gespielt haben soll allerdings nicht zu einem kruden Psychologismus, wie ihn Elzbieta Ettinger in ihrem Werk zum Verhältnis von Arendt und Heidegger präsentiert, vgl. E. Ettinger, *Hannah Arendt – Martin Heidegger: eine Geschichte*, Piper, München 1995.

70 Jaspers lässt seine *Philosophische Autobiographie* erstmals ohne das Kapitel über Heidegger veröffentlichen, das dem Buch erst nach dem Tod beider Philosophen hinzugefügt wird, vgl. K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Piper, München/Zürich 1977; die erste Ausgabe 1956.

heideggerschen Philosophie – dem Sein-zum-Tode und der Entanthropologisierung seiner Ontologie⁷¹ – zusammenhängt. Diese gehen mit seiner persönlichen Weltlosigkeit einher. Zum anderen entspringt sie der tiefen Enttäuschung, die aus der ‚Gleichschaltung‘ der deutschen Intellektuellen, darunter vor allem dem nationalsozialistischen Engagement von Martin Heidegger, resultiert. Dass Heidegger nicht im Geringsten bereit war, die persönliche Verantwortung für seine Beteiligung an den Herrschaftsmechanismen des Nationalsozialismus oder die politische Verantwortung für die Ereignisse dieser Periode zu übernehmen, gehörte für Arendt zu den wichtigen Impulsen, sich von der Philosophie im Allgemeinen zu distanzieren. Denn solch eine Verantwortungsübernahme erwartet sie von jedem politisch bewussten Menschen und so war Heideggers Verweigerung, in dieser Situation Rechenschaft zu geben, ein Beweis *par excellence* für das Scheitern der Philosophen als politische Akteure.

Der Fall Heidegger und Arendts Fazit: Déformation professionnelle

Mit dem kritischen Bild des Philosophen im Hintergrund, zieht Arendt im Artikel *Martin Heidegger ist achtzig Jahre* den Schluss: Durch ihre geistige Beschäftigung tendieren Denker dazu, sich in der Politik auf die Seite der Tyrannei zu stellen.⁷² Dadurch, dass sie sich beruflich mit Wahrheit befassen und danach streben, erscheint ihnen die Welt des Handelns mit ihrer Pluralität, der Aufwertung der Meinung und der Handlungsfreiheit im Gegensatz zu der Notwendigkeit des logischen Denkens, als unheimlich und bedrohend. Arendt erinnert in diesem Kontext an Platon und sein Vorhaben, den Tyrann von Syrakus zum Philosophenkönig auszubilden⁷³ – eine politisch naive Bestrebung, die mit einem spektakulären Fiasko endete. Ähnliche Tendenzen, so Arendt, sind bei den meisten großen Denkern zu finden; sie sind nicht auf spezifische Zeitumstände oder persönliche Charakterzüge zurückzuführen, sondern einer *déformation professionnelle* geschuldet: Philosophen im Allgemeinen sind prinzipiell dazu unfähig, sich an dem auf Freiheit beruhenden politischen Handeln zu beteiligen.⁷⁴ So beeinflusste die Erfahrung der nationalsozialistischen Machtübernahme in Deutschland⁷⁵ nicht nur Arendt als Person, sondern auch die Grundlagen ihrer politischen The-

71 J. Goldstein, *Perspektiven des politischen Denkens*, S. 43 – 45.

72 H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, S. 244.

73 Ebd., S. 243.

74 Ebd., S. 244.

75 In Arendts unmittelbaren Bekanntenkreis haben sich viele Intellektuelle für die ‚Gleichschaltung‘ entschieden und das nationalsozialistische Regime unterstützt. Von diesen stand ihr Benno von Wiese vermutlich am nächsten, vgl. hierzu: C. Althaus, *Erfahrung Denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, S. 129f.

orie: Die Hervorhebung der Pluralität der gemeinsamen Welt und die Erklärung des freien politischen Handelns für die maßgebende menschliche Tätigkeit sind im Wesentlichen als Reaktion auf diese Erfahrung zu deuten. Nicht zuletzt ist Arendts Interesse an politischer Theorie überhaupt auf das politische Klima in Deutschland dieser Zeit zurückzuführen. Arendt sieht – am deutlichsten am Beispiel Heideggers – dass sich die Intellektuellen im Allgemeinen und die Philosophen im Besonderen als Bürger in ‚finsternen Zeiten‘, in denen das politische Engagement von überlebenswichtiger Bedeutung ist, nicht zurechtfinden.

In der Person Heideggers kommen nämlich alle die Eigenschaften zum Ausdruck, die Philosophen als kompetente politische Akteure disqualifizieren: sie weigern sich, politisch zu urteilen, und wenn sie dies doch tun, werden sie zu Opfern ihrer politischen Naivität. Sie sind weder bereit die persönliche noch die politische Verantwortung für das Getane zu übernehmen; stattdessen versuchen sie, durch Lügen ihre Rolle am Geschehenen herunterzuspielen. Sie sind Egoisten, die im Königreich des Geistes leben, abgetrennt von der gemeinsamen Welt, die die Menschen miteinander durch das politische Handeln teilen. Durch diesen Solipsismus sind sie unfähig, zu dieser Welt beizutragen. Überdies impliziert die Philosophie eine Suche nach Wahrheit, was im praktischen Handeln die Pluralität in Frage stellt und zur Vorliebe für Tyrannei führt. So stellt die philosophische *déformation professionnelle* einen schwerwiegenden Grund dar, warum Philosophen in der Politik im besten Fall untauglich, im schlechtesten – schädlich sind.

Die oben genannten Charakteristika entscheiden für Arendt also über die grundlegende politische Inkompetenz der Philosophen. Dies bedeutet, dass sie in der Heidegger-Kontroverse eine recht moderate Stellung einnimmt. Auch wenn die neuere Forschung viele Argumente für die positive Antwort auf die Frage vorbringt, ob Heidegger ein überzeugter Nationalsozialist gewesen ist, hat sie Hannah Arendt ihrerseits eindeutig negativ beantwortet. Sowohl die Tatsache, dass Heidegger sich von dem Nationalsozialismus ‚mitgerissen lassen hat‘, als auch seine späteren Relativierungen sprechen in ihren Augen einfach gegen seine Reife als politischer Akteur – Heidegger, so Arendt in ihrer Kritik von 1946, „hat in seiner politischen Handlungsweise alles dazu getan, uns davor zu warnen, ihn ernst zu nehmen.“⁷⁶ Über zwei Dekaden später, in der Ansprache zu dem 80. Geburtstag des Philosophen, geht sie noch weiter und argumentiert, dass Heidegger von dem Wesen des Nationalsozialismus nicht viel verstanden haben mag, da er statt *Mein Kampf* weniger relevante und nur locker an die Ideologie gebundene ‚Bücher der italienischen Futuristen‘ las. Sein ‚Irrtum‘, so Arendt, sei „unerheblich gegenüber dem viel entscheidenderen Irren, das darin bestand, der

76 H. Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*, S. 66.

Wirklichkeit in den Gestapokellern und den Folterhöhlen der Konzentrationslager, die unmittelbar nach dem Reichstagsbrand entstanden, in angeblich bedeutendere Regionen auszuweichen.“⁷⁷ Sehr wohlwollend stellt sie auch fest, Heidegger sei, im Gegensatz zu Platon, jung genug gewesen, um die NS-Erfahrungen umzuwandeln und in sein Denken einzubauen.⁷⁸ Als sie dann in ihrem letzten Buch, *Das Wollen*, über Heidegger zu sprechen kommt, ist von ihrer ursprünglichen kritischen Stellung kaum noch etwas zu erkennen. Sie erwähnt sein Engagement für den Nationalsozialismus nebenbei: „Für Heidegger ist der Wille zum Herrschen eine Art Sündenfall, dessen er sich selbst schuldig befand, als er seine kurze Vergangenheit in der Nazibewegung aufzuarbeiten versuchte.“⁷⁹ In dieser Anmerkung schreibt sie ihm nicht nur Schuldgefühle zu, sondern behauptet auch, Heidegger habe sich mit seiner Vergangenheit ernsthaft, und zwar im Rahmen seiner Nietzsche-Studie, auseinandergesetzt.

Arendts öffentliche Aussagen zu Heideggers nationalsozialistischer Episode werden mit der Zeit immer milder; einige erscheinen zudem rückblickend nicht nur äußerst wohlgesinnt, sondern auch kontrafaktisch.⁸⁰ Insgesamt geht ihre Interpretation mit der Selbstdarstellung von Heidegger nach dem Krieg einher.⁸¹ Zwar merkt ihre Biographin an, dass die *Festschrift* sicherlich einige Kritikpunkte verschweigt, die Arendt bezüglich seines Charakters und seiner Meinungen hätte äußern können.⁸² Doch die komplizierte Geschichte des persönlichen Verhältnisses zwischen den beiden Denkern, die sie skizziert, zeigt deutlich, dass Arendts Loyalität und Mitgefühl für Heideggers persönliche Situation seit ihrer Versöhnung unverändert blieben.⁸³ Alles deutet darauf hin, dass Arendt Heidegger seinen ‚Irrtum‘ verziehen hat. Wie lässt sich das aber mit ihrer Abneigung der Philosophie gegenüber vereinbaren?

77 H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, S. 245.

78 Ebd., S. 243.

79 H. Arendt, *Das Wollen*, S. 400f.

80 Kritisch hierzu u. a.: M. Canovan, *Socrates or Heidegger?* S. 137f; H. Givsan, *Eine bestürzende Geschichte: Warum Philosophen sich durch den ‚Fall Heidegger‘ korrumpieren lassen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1998, S. 113 – 124; A. Rosenthal, *Defining Evil Away: Arendt's Forgiveness*, in: *Philosophy* 86 (2), 2011, S. 155 – 174, insb. 164ff.

81 Vgl. hierzu z. B.: M. Heidegger an H. Marcuse, 20. Januar 1948: „Zu 1933: ich erwartete vom Nationalsozialismus eine geistige Erneuerung des ganzen Lebens, eine Aussöhnung sozialer Gegensätze und eine Rettung des abendländischen Daseins vor den Gefahren des Kommunismus. (...) 1934 erkannte ich meinen politischen Irrtum, legte unter Protest gegenüber Staat u. Partei mein Rektorat nieder. Daß man n. 1. propagandistisch im In- u. Ausland ausnutzte, n. 2. aber ebenso propagandistisch verschwie, kam mir nicht zur Kenntnis u. kann mir nicht zur Last gelegt werden.“ Vgl. <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/40spubs/47MarcuseHeidegger.htm>, 5.09.2014; vgl. auch: S. Kellerer, *Verführtes Denken*, S. 213.

82 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, S. 442.

83 Ebd., S. 305f.

Die Antwort ist in Arendts Konzepten des Verzeihens und des Verstehens zu suchen. Das Verzeihen ist für sie ein Modus des Handelns, der das ‚Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit des Getanen‘ darstellt. Es ist notwendig für die Beständigkeit des Handelns selbst, denn wenn einem handelnden Akteur nicht verziehen werden könnte, müsste er sein Leben lang die Folgen einer einzigen Tat tragen und wäre somit zu keinem ‚Neuanfang‘ fähig. Wie andere Modi des Handelns, bedarf das Verzeihen der Pluralität; in anderen Worten: niemand kann sich selbst verzeihen. Dabei steht die Person des Täters im Zentrum. Verziehen wird nämlich nicht *eine Tat*, sondern *einer Person*: „Ausschlaggebend ist (...), daß in der Verzeihung zwar eine Schuld vergeben wird, diese Schuld aber sozusagen nicht im Mittelpunkt der Handlung steht; in ihrem Mittelpunkt steht der Schuldige selbst, um dessentwillen der Verzeihende vergibt.“⁸⁴ Demnach kann Arendt Heideggers Taten personenbezogen sehen. Die Beteiligung an einem verbrecherischen Regime wäre so nicht pauschal zu beurteilen, sondern abhängig davon, *wer* sie begeht.

Diese Interpretation wirft zahlreiche Fragen auf. Nach Arendt zeigt sich die Person nämlich in der Welt durch ihre Taten – also in diesem konkreten Fall unter anderem durch das Engagement in dem nationalsozialistischen Machtapparat. Auf welcher Grundlage soll ihr also verziehen werden? Hierzu macht Arendt einen Vorschlag: Liebe soll die Macht zu vergeben innehaben.⁸⁵ Ist also die Liebe das Motiv, das ihr ermöglicht, Heidegger zu verzeihen? Wenn man Arendts Argumentation zu Ende denkt, würde dies bedeuten, dass ihre Verzeihung keine politische Kraft besäße. Denn die Liebe ist ein weltloses Phänomen: Zwischen den Liebenden verschwindet die Distanz, ohne die eine Welt nicht existieren kann. Insofern ist die Liebe „ihrem Wesen nach nicht nur weltlos, sondern sogar weltzerstörend, und daher nicht nur apolitisch, sondern sogar antipolitisch.“⁸⁶

Wenn das Verzeihen hingegen öffentliche Bedeutung besitzen sollte, muss es mit dem Verstehen einhergehen, also dieser „nicht endende[n] Tätigkeit, durch die wir die Wirklichkeit, im ständigen Abwandeln und Verändern, begreifen und uns mit ihr versöhnen, das heißt durch die wir versuchen, in der Welt zu

84 H. Arendt, *Vita activa*, S. 308; vgl. auch ebd., S. 301f. Arendts Verhältnis zu Heidegger nach dem Zweiten Weltkrieg mithilfe ihrer Begriffe der Verzeihung und der Liebe zu erklären ist auch der Ansatz von Serena Parekh. Ihre Deutung entspricht jedoch nicht genau den Quellentexten. Sie behauptet etwa, dass Arendt das Verzeihen nicht mit dem Vergessen verbindet, was aber der Fall ist (vgl. *Vita activa*, S. 306) und ignoriert den weltzerstörenden Charakter der Liebe, vgl. S. Parekh, *Reconciling with Heidegger: Friendship, Disappointment and Love in the Wake of the Controversy*, in: *Philosophy and Social Criticism* 39 (9), 2013, S. 885 – 892, insb. 888 – 891.

85 H. Arendt, *Vita activa*, S. 309f; Arendt merkt an der Stelle an, dass das Christentum *nur* der Liebe eine solche Macht zuschreibt.

86 Ebd.

Hause zu sein.⁸⁷ Verstehen kann man ein Phänomen erst, wenn es zu Ende gekommen ist, genauso wie man erst nach dem Tod eines Menschen richtig verstehen kann, *wer* er gewesen ist.⁸⁸ In ihrer Auseinandersetzung mit Heideggers nationalsozialistischem Engagement hat Arendt jedoch mit einer Situation zu tun, die nicht in diesem Sinne abgeschlossen ist: weder ist der Nationalsozialismus ein für alle Mal bekämpft worden, noch ist der Täter tot. Um ihm verzeihen zu können, muss sie aber nicht das politische Phänomen endgültig verstehen, sondern muss versuchen, die Person zu verstehen, die die Handlungen begangen hat. Arendt versteht, wer Heidegger als Täter dieser Taten gewesen ist, und zwar ein weltloser Philosoph, der einen ‚Wohnsitz im Denken angenommen hat‘⁸⁹ und von der Sphäre der praktischen menschlichen Angelegenheiten nicht viel begriffen hat. Dieses Verständnis muss nicht definitiv sein – das Verstehen ist eine andauernde Tätigkeit, es ist „nicht-endend und kann daher keine Endergebnisse hervorbringen.“⁹⁰ Doch Arendts Verzeihung richtet sich an Heidegger speziell als einen solchen weltlosen Philosophen.

Der Keim der Pluralität: Über das Denken

Arendt stellt die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Denken und dem Handeln aufgrund einer Erfahrung, die sie zutiefst beeindruckte, nämlich ihrer Teilnahme am Prozess von Adolf Eichmann als Berichterstatterin der Zeitschrift *New Yorker*.⁹¹ In der westlichen philosophischen Tradition entsprechen diesem Begriffspaar zwei getrennte Lebensbereiche: *vita contemplativa* und *vita activa* – die theoretische und die praktische Lebensweise – wobei die *vita contemplativa* als die höhere und vollkommeneren der beiden gesehen wird. Arendt greift diese Trennung schon in *Vita activa* auf und stellt die traditionelle Hierarchie der beiden Lebensarten in Frage. Ihr Projekt besteht somit in Systematisierung der Tätigkeiten der praktischen Lebensweise, die bisher als der theoretischen untergeordnet angesehen und daher vernachlässigt worden ist.⁹² Diese Verschiebung des Schwerpunktes darf aber nicht als eine Umkehrung der bestehenden Hierarchie

87 H. Arendt, *Verstehen und Politik*, S. 110.

88 Ebd., S. 111f. Diese Logik folgend, argumentiert James Bernauer, dass Arendt beabsichtigt hat, Heidegger nach seinem Tode zu kritisieren, vgl. J. Bernauer, *Hallucinating Heidegger: Reflections from Hannah Arendt's Thought*, in: *Philosophy and Social Criticism* 39 (9), 2013, S. 877 – 883, insb. S. 879.

89 H. Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*, S. 240.

90 H. Arendt, *Verstehen und Politik*, S. 110.

91 Diese Motivation nennt sie in der Einleitung zu *Das Denken*, S. 13ff, vgl. auch ebd., S. 179.

92 H. Arendt, *Vita activa*, S. 26f.

gesehen werden, die ihre Elemente intakt lassen würde.⁹³ Obwohl Arendt immer wieder die Spannung zwischen dem philosophischen Denken und dem politischen Handeln, zwischen dem Philosophen und dem Staatsmann betont, besteht die Kritik, die sie nach dem Traditionsbruch postuliert, maßgeblich in der Infragestellung des traditionellen Begriffsapparats und der kritischen Untersuchung seiner inzwischen sinnentleerten Bestandteile. Dies erfordert für sie einen Abschied von dem Bezugsrahmen des traditionellen Denkens, denn solange dieser nicht hinterfragt wird, bleiben die Ergebnisse der Kritik bloß die ‚Kehrseite der Konvention‘.⁹⁴ Ich werde im Folgenden zeigen, dass Arendt in ihrer Auffassung des Denkens über die traditionelle Trennung zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* hinausgeht. Ihr Begriff des Denkens greift auf eine spezifische Denkerfahrung zurück, die durch die philosophische Tradition ausgeblendet worden ist und nach dem Traditionsbruch wiederentdeckt werden kann. So wird die Denktätigkeit zur Grundlage der arendtschen Kategorie des politischen Denkens.

Arendt analysiert die Trennung zwischen der praktischen und der theoretischen Lebensweise genetisch und geht dabei auf die Kultur des antiken Griechenlands zurück. Sie erzählt eine Geschichte vom Prozess des Sokrates und Platons Reaktion auf diesen, durch die die Kluft zwischen dem Denken und dem Handeln geöffnet wird. Empört über die ungerechte Behandlung seines Lehrers und Freundes, setzt Platon die Philosophie der Polis entgegen. Das Handeln und das Denken werden damit polarisiert. Der Persuasion und der Rhetorik setzt Platon die philosophische Erkenntnis entgegen, der Meinung die unveränderliche Wahrheit, dem politisch klugen *phronimos* – den weisen *sophos*. Der Konflikt zwischen den zwei Lebensweisen: der eines Philosophen und der eines Bürgers, spiegelt sich in der Entgegensetzung zwischen zwei Modi der Erkenntnis, und zwar der Meinung (*doxa*) und dem nach Wahrheit suchenden Wissen (*episteme*). Schließlich entwirft Platon eine Staatsform, die von einem Philosophen-König regiert werden soll: demjenigen, der die Wahrheit erkennen kann, im Gegensatz zur bloßen Meinungsvertretung der herkömmlichen Staatsmänner.⁹⁵

Mit der Trennung zwischen Philosophie und Politik legt Platon einen Standard fest, der in der Tradition des philosophischen Denkens übernommen

93 So verstehen Arendt z. B. Dolf Sternberger, vgl. D. Sternberger, *Die versunkene Stadt*, in: ders., *Schriften*, Band 4, Insel, Frankfurt a.M. 1980, S. 171 – 189, insb. 173; oder Dana Villa, vgl. D. Villa, *Introduction: The Development of Arendt's Political Thought*, in: D. Villa [Hrsg.], *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge u.a.O. 2000, S. 1 – 21, insb. 17f.

94 H. Arendt, *Das Denken*, S. 176; vgl. auch: dies., *Vita activa*, S. 27.

95 H. Arendt, *Philosophy and Politics*, in: *Social Research* 57 (1), 1990, S. 73 – 103, insb. 75 – 78. Zu der Unterscheidung zwischen *doxa* und *episteme* vgl. Platon, *Der Staat*, V, 474b – 480a; vgl. hierzu: J. Hardy, *Jenseits der Täuschungen – Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung mit Sokrates*, V&R, Göttingen 2011, S. 85 – 89.

wird. Die Meinung, die der politischen Lebensweise eigen ist, bezieht sich dementsprechend auf die Umstände, die sich so oder anders verhalten können, also ontologisch minderwertiger sind als die notwendigen, unveränderbaren Dinge, über die man wahre Erkenntnis gewinnen kann.⁹⁶ Die Meinungen sind instabil und unsicher. Im Gegensatz zur Erkenntnis können sie sich als richtig oder falsch erweisen; durch ihren veränderbaren Charakter kann ein Handelnder, der einst einer richtigen Meinung war, wieder eine falsche übernehmen. So kann die Meinung eines Einzelnen wahr oder falsch sein und davon hängt ihre Brauchbarkeit als Hinweis für das Handeln ab. Anders verhält es sich mit der Erkenntnis, denn wer einmal die Wahrheit begriffen hat, wird sich immer daran orientieren.⁹⁷ So bleibt der Philosoph im ewigen Konflikt mit der Polis. Da er in der Suche nach der Wahrheit die Pluralität der möglichen Meinungen ausblendet, führen jegliche Versuche seitens der Philosophie, das Politische zu gestalten, zu einer ‚Tyrannei der Wahrheit‘.

In Arendts Erzählung wird Platon zum ersten, der die zwei Erfahrungsfelder trennt. Sokrates sieht sie als einen Denker, der diese Unterscheidung noch nicht wahrnimmt und dessen Philosophieren immer noch politische Züge aufweist. *Doxa* bedeutet für ihn die Art und Weise, in die sich die Welt einem offenbart, ‚was mir erscheint‘ (*dokei moi*). Jedem Menschen erscheint die Welt anders und jede dieser Erscheinungen hat ihre Geltung, obwohl sie nicht gleich ‚wahrhaftig‘ sind. Die politische Relevanz der philosophischen Praxis von Sokrates besteht darin, mit den anderen gemeinsam nachzudenken. Durch seine maieutische Kunst versucht er, die Meinungen anderer Bürger wahrhafter zu machen.⁹⁸ Die Meinung – oder vielmehr: die Meinungspluralität – weist in Arendts politischer Phänomenologie die Pluralität der Aspekte auf, in denen sich die ge-

96 So heißt es später bei Aristoteles: „Nun ist sowohl die Vernunft, wie die Wissenschaft, und die Meinung und das auf sie Gestützte wahr; und so bleibt nur übrig, dass die Meinung solches Wahre oder Falsche betrifft, was sich auch anders verhalten kann. Ein solches ist nun die Annahme eines unvermittelten, aber nicht notwendigen Vordersatzes.“ Aristoteles, *Zweite Analytik*, I,33, 88b19 30 – 35.

97 So heißt es in Platons *Menon*: „Die wahre Meinung ist also zur Richtigkeit des Handelns noch gar keine schlechtere Leiterin als die Einsicht“, doch ist sie deutlich unsicherer und schlechter als die Erkenntnis: „Denn auch die wahren Meinungen, solange sie dableiben, sind eine schöne Sache und bewirken lauter Gutes. Lange Zeit aber wollen sie nicht dableiben, sondern reißen aus der Seele des Menschen, so daß sie so lange nicht viel wert sind, bis man sie durch den Gedanken des Grundes anbindet. Das aber ist, Freund Menon, eben die Wiedererinnerung, wie wir uns im Früheren bereits verständigt haben. Hat man sie aber nun angebunden, so werden sie zuerst Erkenntnisse, sodann auch bleibend. Und deshalb nun ist Erkenntnis mehr wert als richtige Meinung, und es unterscheidet sich Erkenntnis von richtiger Meinung also durch dieses Band.“ Platon, *Menon*, 97b – c. Zu der Unterscheidung zwischen der Meinung und dem Wissen in Platon vgl. auch: *Theaitetos*, v.a. 187a – b.

98 H. Arendt, *Philosophy and Politics*, S. 80ff; vgl. hierzu: B. Assy, *Hannah Arendt's Doxa Glorifying Judgment and Exemplarity – A Potentially Public Space*, in: *Veritas* 50 (1), 2005, S. 1 – 21, insb. S. 12.

meinsame Welt präsentiert. Jedem, der sich innerhalb dieser Welt bewegt, zeigt sie sich nur von einer der vielen möglichen Perspektiven, was aber die Existenz der weiteren Sichtweisen impliziert. So erkennt sie die ‚eigentliche philosophisch-politische Entdeckung der Polis‘ als eines Raumes der Pluralität bei den Sophisten⁹⁹ und schließt Sokrates an diese Denktradition an. Während die Aufgabe des Philosophen in der Fassung Platons darin besteht, die höchste Wahrheit zu betrachten, lässt Sokrates – so, wie Arendt ihn darstellt – eine Vielzahl der *doxai* zu. Für ihn erscheint die Suche nach der ewigen, unveränderlichen Wahrheit als vergeblich, denn die Welt der menschlichen Angelegenheiten ändert sich ständig. Die Antwort auf diese Unbeständigkeit aus der Perspektive des tätigen Lebens ist, sich an der Meinung zu orientieren¹⁰⁰ – eine Orientierung, der Arendt selbst in ihrer Arbeit folgt.

Die Trennlinie zwischen *doxa* und *episteme* entscheidet für Arendt darüber, welche Fragen innerhalb der Welt betrachtet werden können und welche in den weltlosen Bereich des puren Denkens gehören. Ihr Interesse gilt demnach den Ersteren. Sie distanziert sich lange Zeit vom Thema des Denkens, denn es zeigt als ein philosophisches Problem keine Relevanz für das menschliche Zusammenleben im politischen Kontext. Erst ihr letztes, unvollendetes Werk *Vom Leben des Geistes* widmet sie dieser Problematik. Dies bedeutet allerdings nicht, dass sie in ihren früheren Schriften keine bestimmte Auffassung des Denkens vertritt. Wie im Falle vieler anderer Motive, tauchen die das Denken betreffenden Passagen in einer ziemlich reifen Form in mehreren ihrer Werke auf, bevor sie in ausführlicher Form ausgearbeitet werden. Arendts Interesse verschiebt sich von einem Aspekt der weltlichen Existenz des Menschen zum anderen, man kann aber von keiner Wende in ihrem Denken sprechen. Alle die Themen, die sie über die Jahre aufgegriffen hat, sind in ihren Texten schon sehr früh, als ob ‚im Kern‘, vorhanden. So wurde auch das Denken bei Arendt immer wieder zum Thema, lange bevor sie *Das Denken* verfasst hat.¹⁰¹

Gemäß dem traditionellen Bezugsrahmen ist das Handeln in erster Linie als die Beschäftigung des Staatsmannes oder Bürgers zu verstehen, das Denken

99 H. Arendt, *Denktagebuch*, Band I, S. 390f.

100 H. Arendt, *Truth and Politics*, S. 228.

101 Deutlich sieht man das in der *Vita activa*, wo Arendt das Denken folgendermaßen charakterisiert: „Denken hatte seit Plato, und vermutlich seit Sokrates, als der innere Dialog gegolten, in dem der Mensch mit sich selbst zu sprechen vermag (...); und obwohl dieser Dialog nach außen nicht in Erscheinung tritt, ja sogar voraussetzt, daß alle nach außen gewandten Aktivitäten und Bewegungen stillgelegt sind, so ist er selbst noch eine Tätigkeit und sogar ein höchst intensives Tätigsein.“ H. Arendt, *Vita activa*, S. 369f. Die einzige Wende, von der man bei Arendt ernsthaft sprechen kann ist die ‚anthropologische Kehre‘: die Verlegung des Schwerpunktes ihres Interesses von der Philosophie auf die Politik in den Jahren nach ihrer Promotion, vgl. J. Goldstein, *Perspektiven des politischen Denkens*, S. 43.

hingegen befasst sich mit den Gegenständen außerhalb der handelnden Erfahrung, jenseits der gemeinsamen Welt, also ist als das philosophische Denken zu verstehen. Obwohl Arendt die Trennung zwischen Denken und Handeln exponiert, liegt es auf der Hand, dass sie dies kritisch tut. Es lassen sich in ihren Schriften zwei Auffassungen des philosophischen Denkens unterscheiden: eine, die sich an metaphysische Tradition orientiert und die ich dementsprechend im Folgenden als metaphysisch bezeichnen werde,¹⁰² und die zweite, hier dialektisch genannt,¹⁰³ die der sokratischen Philosophie entspringt. Schon Margaret Canovan hat die unterschiedlichen Deutungen des Denkens bei Arendt systematisiert,¹⁰⁴ doch sie verkennt den normativen Anspruch, der dahinter steht und suggeriert, Arendt habe zwischen den diversen Auffassungen geschwankt. Doch vielmehr distanziert sie sich von dem radikalen Rückzug in die Einsamkeit des Philosophen und bekräftigt den stummen Dialog als die Form des philosophischen Denkens, die durchaus ein positiv besetztes politisches Element zulässt.

Arendts Schilderung des philosophischen Denkens in seiner metaphysischen Auffassung spricht eindeutig für dessen radikale Trennung vom Handeln. Dieser Ansatz lässt sich durch drei Hauptcharakteristika beschreiben: Das erste betrifft die Verortung des Denkens im Gegensatz zu dem Handeln – ährend das Handeln in der gemeinsamen Welt als Interagieren mit den Anderen oder ‚acting in concert‘ stattfindet, erfordert das Denken das Alleinsein, einen Rückzug aus der Welt.¹⁰⁵ Arendt kontrastiert zwei Sphären der Erfahrung, die sie oft ‚Welten‘ nennt und auf die ‚alte metaphysische Zwei-Welten-Theorie‘ zurückführt,¹⁰⁶ das heißt die Erscheinungswelt und die Sphäre des Denkens, die in erster Linie durch Unsichtbarkeit charakterisiert wird. Die Metaphysik ist eine Disziplin, die „mit

102 Ein Beispiel eines solchen weltlosen Philosophen, dessen Denken sich in diesem Bereich realisiert gilt Heidegger. Er selbst hat sich zwar von der Tradition des metaphysischen Denkens distanziert, vgl. M. Heidegger, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, S. 69ff. Im Rahmen der von mir eingeführten Systematik bedeutet das metaphysische Denken allerdings jegliches Denken, dass von der Welt als einem gemeinsamen Raum abstrahiert und einen Rückzug aus dieser voraussetzt. Heidegger bleibt somit an diese Tradition angebunden. Auch in diesem Sinne ist Arendts Kritik des philosophischen Denkens zu verstehen.

103 Die Bezeichnung stammt von Arendt selbst. In *Das Denken* schreibt sie: „Bewußtsein ist nicht dasselbe wie Denken; Bewußtseinsakte haben mit der Sinneserfahrung das gemeinsam, daß sie ‚intentionale‘ und somit *kognitive* Akte sind, während das denkende Ich nicht *etwas* denkt, sondern *über* etwas nachdenkt, und dieser Akt ist ein dialektischer: er verläuft in Form eines stummen Zwiegesprächs.“ H. Arendt, *Das Denken*, S. 186.

104 M. Canovan, *Socrates or Heidegger?* S. 162. Canovan nimmt in ihre Systematik auch die dritte Form des Denkens auf, die ‚erweiterte Denkungsform‘, d. h. das Urteilen, vgl. ebd. 159ff.

105 So heißt es bei Heidegger, dass das Philosophieren das Fragen nach dem Außer-ordentlichen ist; das Fragen selbst ist außer der Ordnung, vgl. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Band 40, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, S. 15; zitiert von Arendt in: *Das Denken*, S. 84.

106 H. Arendt, *Das Denken*, S. 79.

Gegenständen zu tun hatte, die nicht in der Sinneswahrnehmung gegeben waren, und (...) ihr Verständnis über den gemeinen Verstand hinausging, der aus Sinneserfahrung gegeben waren und mit empirischen Prüfverfahren bestätigt werden kann.“¹⁰⁷ Im Gegensatz zum Handeln und Sprechen, die des Erscheinungsraumes bedürfen und mit dem Sehen und Gesehenwerden verbunden sind, spielt sich das Leben des Geistes, und im Besonderen das Denken ‚nirgendwo‘ ab, es manifestiert sich nicht äußerlich: „Die einzige Äußerung des Geistes (...) ist die Geistesabwesenheit, das offenbare Ignorieren der Umwelt, etwas völlig Negatives, das in keiner Weise auf das hindeutet, was tatsächlich in unserem Inneren vorgeht“.¹⁰⁸ Dieser Rückzug aus der Welt bedeutet das Verlassen der Gesellschaft der anderen zugunsten der Sphäre, in der man statt mit einzelnen Erscheinungen der gemeinsamen Welt, im Alleinsein mit dem Allgemeinen verkehren kann.

Diese Singularität des denkenden Subjekts lässt sich mit der Pluralität des tätigen Lebens nicht vereinbaren. Wenn man handelt, kann man nicht denken, denn das Handeln erfordert *per definitionem* mehrere Akteure. Wenn man denkt, kann man nicht handeln, denn man ist von den anderen separiert, man ‚weilt nicht unter Menschen‘, sondern befindet sich, metaphorisch gesagt, im ‚Königreich des Denkens‘, in einem metaphysischen Bereich ohne Raum und Zeit. Das Subjekt, das sich aus der Welt zurückgezogen hat, um sich in das ‚Königreich des Denkens‘ zu begeben, distanziert sich von dem Zeitkontinuum, das die Erscheinungswelt definiert. Vergangenheit und Zukunft werden in diesem Sinne mit Gegenwart gleichgesetzt, sodass sie dem Zeitgefühl des denkenden Ichs gleich fremd erscheinen. So befindet sich das denkende Subjekt, nach Arendts Beschreibung, in der geistigen Gegenwart, die mit der biographischen oder historischen Zeit nichts gemeinsam hat, da sie im Sinne des alltäglichen Zeitbegriffes zeitlos ist.¹⁰⁹ Jede Tätigkeit im eigentlichen Sinne wird durch eine Dynamik charakterisiert und trägt eine Art Veränderung mit sich. Das Denken, als unsichtbar und zeitlos, ruft keine beobachtbare Veränderung hervor. Es spielt sich wie in einer anderen Welt ab, in einem *nunc stans*, von dem die Metaphysiker schon immer geträumt haben.

Zweitens konzentriert sich das Denken auf Universalien, im Gegensatz zum Handeln, bei dem immer einzelne Ereignisse im Vordergrund stehen. Denn das Denken findet außerhalb des Erscheinungsraumes statt und ist somit nicht nur selbst unsichtbar, sondern betrifft auch das Unsichtbare. Der Gegenstand des Denkens ist das, was den Sinnen nicht unmittelbar präsent ist, weshalb der Rückzug aus der Welt die wichtigste, oder gar ‚einzige wesentliche Vorbedin-

107 Ebd., S. 22.

108 Ebd., S. 78, vgl. auch ebd., S. 77f.

109 Ebd., S. 198f, 205.

gung‘ des Denkens ist.¹¹⁰ In dem alltäglichen Nachdenken kann es sich um Erinnerungen an Dinge handeln, die in der Vergangenheit gegeben waren, oder auch um Vorstellungen der Ereignisse in der Zukunft. Im philosophischen Denken gleicht das Unsichtbare den Allgemeinbegriffen: Dies gehört zur Essenz des philosophischen Denkens durch die Philosophiegeschichte hindurch, von Platon, Aristoteles, über die Scholastik, bis in die Neuzeit und die analytische Philosophie der Gegenwart. Entscheidend für Arendt bleibt, dass das Denken sich mit dem Allgemeinen im Unterschied zum Besonderen befasst,¹¹¹ mit dem Unsichtbaren bzw. den Vorstellungen vom Abwesenden.

Drittens bedeutet das philosophische Denken in seiner metaphysischen Auffassung die Suche nach Wahrheit. Arendt erinnert an die Aussage Pythagoras‘, dass, während die Sklavenseelen in der Festversammlung des Lebens dem Ruhm oder dem Gewinn nachjagen, die Philosophen darin nach Wahrheit suchen.¹¹² Das philosophische Streben nach Wahrheit erweist sich für die arendtsche Welt auf drei Ebenen als kritisch. Zum einen besteht eine der wichtigsten Aufgaben der Bürger im Mitwirken an der Gestaltung der gemeinsamen Welt mittels Äußerung ihrer Meinungen, wodurch sie die Pluralität des öffentlichen Raumes bereichern. Der Philosoph hingegen konzentriert sich auf der Suche nach singulärer, sicherer Wahrheit: „To the citizen’s ever-changing opinions about human affairs (...), the philosopher opposed the truth about those things, which in their very nature were everlasting and from which, therefore, principles could be derived to stabilize human affairs.“¹¹³ Die ‚Stabilisierung‘ der Welt, die in Arendts Augen von den Philosophen angestrebt wird, entspricht der metaphysischen Annahme des Primats des Unveränderlichen und des Bewegungslosen vor dem Beweglichen und dem Veränderbaren. Für die arendtsche Welt, die nur in ständiger Erneuerung denkbar ist, bedeutet eine solche Verfestigung eine fatale Stagnierung. Zum anderen bedroht die wahrheitszentrierte Perspektive die Welt, insofern sie als ein Erscheinungsraum zu verstehen ist. Die metaphysische Unterscheidung zwischen dem Sein und der Erscheinung impliziert eine Abstufung: Die Erscheinung ist zwar unmittelbar zugänglich, doch steht sie oft unter Verdacht als potentielle Täuschung,¹¹⁴ die Wahrheit hingegen ist das Verborgene

110 Ebd., S. 60, 84.

111 Ebd., S. 81, vgl. auch ebd., S 84; im Gegensatz zur Urteilskraft, die Einzelfälle betrifft, vgl. ebd. S. 191.

112 Vgl. Diogenes Laertius, *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*, Meiner, Hamburg 1998, Band 2, VIII.I.8, S. 114; H. Arendt, *Das Denken*, S. 98.

113 H. Arendt, *Truth and Politics*, S. 228.

114 Wie z. B. bei Descartes: „Als ob ich nicht ein Mensch wäre, der des Nachts zu schlafen pflegt, und den dann genau dieselben, ja bisweilen noch weniger wahrscheinliche Dinge im Träume begegnen, als jenen [Wahnsinnigen] im Wachen. (...) Denke ich einmal aufmerksam hierüber nach, so sehe ich ganz klar, dass Wachsein und Träumen niemals durch sichere Kennzeichen unterschieden

ne, dem die eigentliche Erkenntnis gilt bzw. das, was der Philosoph anstrebt.¹¹⁵ Auch die Denker, die die metaphysische Tradition in Frage gestellt haben, wie Kant, der sich über „[d]ie Metaphysik, in welche [er] das Schicksal habe verliebt zu sein, ob [er sich] gleich von ihr nur selten einiger Gunstbezeugungen rühmen kann“¹¹⁶ beklagt, orientieren sich an der grundlegenden epistemologischen Frage der Erkennbarkeit der Wahrheit. So korreliert der Vorrang des Seins und der Wahrheit vor der bloßen Erscheinung¹¹⁷ mit dem Vorrang der theoretischen vor der praktischen Lebensweise. Darüber hinaus entscheidet die Frage der Kommunizierbarkeit über die Inkongruenz der philosophischen Wahrheit und der Meinungsp pluralität der gemeinsamen Welt. Die Wahrheit, so Arendt, lässt sich nicht in Worte fassen¹¹⁸ – wie auf der fünften Erkenntnisstufe Platons.¹¹⁹ Der Raum des praktischen Handelns basiert hingegen auf der Kommunikation und dem sprachlichen Austausch zwischen den Akteuren. Die Existenz einer Meinung ist an ihre kommunikative Manifestation gebunden, während Wahrheit ihren ontischen Status beibehält, unabhängig davon, ob sie mitgeteilt oder gar erkannt worden ist.

Das Hauptproblem, das Arendt in der philosophischen Orientierung zur Wahrheitssuche sieht, sind jedoch die tyrannischen Untertöne, die im Begriff der Wahrheit impliziert sind. Ihre Argumentation verläuft in diesem Fall ähnlich wie bei der geschichtlichen Wahrheit, die auf etwas Unveränderliches, Ewiges, Uner-schütterliches hindeutet. Im Gegensatz zu politischen Postulaten, basieren die philosophischen Wahrheiten nicht auf Zustimmung – wie zum Beispiel die Unabhängigkeitserklärung im Gegensatz zum kategorischen Imperativ – und schließen so ein Element des Zwangs ein.¹²⁰ Für die politische Sphäre stellen sie daher eine Gefahr dar. Da das philosophische Denken in seiner Suche nach Wahrheit den Regeln der Logik untergeordnet ist, resultiert die Übertragung seiner Prinzipien auf den Bereich des Handelns in einer ideologischen Tyrannei: Wer A sagte, muss auch B sagen. Die Freiheit des Handelns, das eine aus menschlicher Spontanität resultierende Tätigkeit ist, wird durch die Notwendigkeit des logischen Denkens gefährdet. Die Verpflichtung zur Logik erklärt die

werden können (...).“ Vgl. R. Descartes, *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*, Meiner, Hamburg 1993, S. 16f.

115 Wie z. B. bei Locke: „He that would seriously set upon the search of truth ought in the first place to prepare his mind with a love of it.“ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV.19.1.

116 I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, II. 2, S. 384, über: Projekt Gutenberg, <http://www.gutenberg.org/files/36076/36076-h/36076-h.htm>, 27.07.2012.

117 H. Arendt, *Das Denken*, S. 34; vgl. auch: dies., *Vita activa*, S. 24ff.

118 H. Arendt, *Das Denken*, S. 115ff.

119 Vgl. Platon, *Siebenter Brief*, 342e – 344c.

120 H. Arendt, *Truth and Politics*, S. 242.

Tendenz der Philosophen, Tyrannen zu unterstützen und liegt der Forderung Arendts zugrunde, dass die Denker sich vom Politischen fernhalten sollen, da sie für das Handeln in der öffentlichen Sphäre nicht gerüstet sind.¹²¹

So bleiben die beiden Erfahrungswelten – die gemeinsame Welt der menschlichen Angelegenheiten und das ‚Königreich des Denkens‘ – prinzipiell getrennt und beeinflussen sich gegenseitig nicht. „In unserer Welt gibt es keinen klareren oder radikaleren Gegensatz als den zwischen dem Denken und dem Tun“,¹²² sagt Arendt und betont, dass auch die von ihr vorgeführte Reflexion „natürlich im Bereich des Denkens und Nachdenkens [verbleibt], und praktisch gesprochen vermag sie nichts, als zu weiterer Besinnung anregen.“¹²³ Das Denken und das Handeln gehören zu verschiedenen Erfahrungswelten, die keine Schnittstellen aufweisen. Die Unterscheidung geht also über die abstrakte Entgegensetzung der Theorie und Praxis hinaus.¹²⁴ Es handelt sich um die konkreten, gelebten Erfahrungen, die miteinander nicht kohärieren.

Es steht außer Zweifel, dass die zwei Erfahrungen, so wie Arendt sie beschreibt, voneinander entfernt sind. Doch die Fragestellung, die einen Ausgangspunkt ihrer Untersuchung des Phänomens des Denkens darstellt, betrifft das Problem der Unterscheidung zwischen Gut und Böse und ihres potentiellen Zusammenhangs mit dem Denkvermögen.¹²⁵ Obwohl sie sich in verschiedenen Erfahrungswelten abspielen, sind sowohl Handeln als auch Denken Tätigkeiten.¹²⁶ So ist das Leben des Geistes vom tätigen Leben nicht getrennt, sondern ein anderer Modus des Aktivseins. Um ihn aufzugreifen, blickt Arendt noch weiter in die Philosophiegeschichte hinein. Denn die metaphysische Tradition fängt mit Platon an und „Sokrates, der nichts von Platons Ideenlehre wußte und also auch nichts von der axiomatischen, nichtdiskursiven Selbstverständlichkeit der mit den Augen des Geistes gesehenen Dinge“¹²⁷, vertrat noch einen alternativen Ansatz des philosophischen Denkens.

In der zweiten, dialektischen Auffassung des philosophischen Denkens, die Arendt in ihren Schriften anführt, greift sie die sokratische Definition des Denkens auf, nach der dieses als „ein Gespräch, welches die Seele mit sich selbst

121 Das Argument, die Philosophen seien u. a. aufgrund der Orientierung auf Wahrheit zum politischen Handeln unfähig wiederholt sich bei Arendt, obwohl sie selbst anmerkt, dass die *theoria* im Sinne der Kontemplation der erschaute Wahrheit in der Philosophie nach dem 17. Jahrhundert keine Rolle mehr spielt, vgl. H. Arendt, *Vita activa*, S. 369f.

122 H. Arendt, *Das Denken*, S. 77; vgl. auch ebd., S. 190: „[D]as Denken als solches bringt der Gesellschaft wenig Nutzen“.

123 H. Arendt, *Vita activa*, S. 13f.

124 Vgl. J. Kohn, *Thinking/Acting*, in: *Social Research* 57 (1), 1990, S. 105 – 134, insb. 129.

125 H. Arendt, *Das Denken*, S. 15.

126 Vgl. u. a. H. Arendt, *Das Denken*, S. 78, 81, 167, 184; *Vita activa*, S. 14, 370; *The Gap between Past and Future*, S. 13.

127 H. Arendt, *Über das Böse*, S. 69.

hält über den Gegenstand ihrer Untersuchung“¹²⁸ beschrieben wird. Entscheidend bei diesem Ansatz ist die Verschiebung des Schwerpunktes von dem ‚Was‘ auf das ‚Wie‘ der Denktätigkeit. Während im Falle der metaphysischen Auffassung die Betonung auf dem Vorsatz des Denkens liegt, das heißt der Erkenntnis der Wahrheit, fokussiert die dialektische auf die Methode oder die phänomenologische Beschreibung der Denkerfahrung. Genau das ist auch das Ziel, das Arendt anstrebt: Sie betont deutlich, dass nicht die Konzepte oder Theoreme des Denkens, die von den ‚Denkern von Gewerbe‘ erstellt werden, für sie von Interesse sind, sondern die lebendige Erfahrung des denkenden Ichs.¹²⁹ Ähnlich wie die Geschichtsschreibung, die auf einer direkten oder berichteten Erfahrung basiert, erweist sich auch das Denken als eine durchaus praktische Tätigkeit, wenn auch von einer sehr besonderer Art.

Arendt sucht nach einer Auffassung des Denkens, die die geistige Aktivität dem tätigen Leben näherbringen würde. In den entscheidenden Kapiteln von *Das Denken*¹³⁰ behandelt sie Sokrates als Gestalt und seine Definition des Denkens als einen stummen Dialog mit sich selbst. Sie betont dabei, dass ihre Wahl nicht zufällig ist. Sokrates, so Arendt, ist ein sehr besonderer Philosoph, weil er in seiner Person zwei Leidenschaften vereinigt: das Denken und das Handeln; und zwar nicht in dem Sinne, dass er Gedanken anwendet oder Maßstäbe fürs Handeln erstellt, sondern weil er in beiden Sphären des Lebens zu Hause ist.¹³¹ Der Gestus der Aufwertung einer solchen Haltung kann als eine weitere Distanzierung Arendts vom puren, weltfremden Philosophieren verstanden werden, und es liegt nahe, dass sie eine solche Abgrenzung im Sinn hat. Ihr Punkt ist, zu zeigen, dass das Denken eine Erfahrung darstellt, die jedem Menschen zugänglich ist. Gegen den platonischen Elitismus betont sie, dass sich in die Praxis des Denkens jeder auf dem Markt angetroffener Mensch engagieren kann – obwohl sein Kompetenzniveau davon abhängt, wie geübt er in der Denktätigkeit ist. Das Denken ist also den Menschen in ihrer Pluralität gegeben, statt sich bloß als eine Beschäftigung der Wenigen zu erweisen. Diese egalitäre Zuschreibung der Fähigkeit zum Denken neben dem Vermögen zum Handeln erinnert an die zweifache Definition des Menschen bei Aristoteles als rationales und politisches Wesen. Ähnlich ist der arendtsche Mensch das denkende Wesen, genauso wie er durch die Handlungskompetenz definiert wird.

128 Platon, *Theaitetos*, 189e – 190a; vgl. auch: ders., *Sophistes*: „Denken und Aussage sind dasselbe; nur dass das erste ein Gespräch der Seele innerlich mit sich selbst ohne sprachliche Äußerung ist, weshalb es denn eben diesen Namen von uns erhielt: denken“, 263e. Arendt beruft sich auf diese Definition u. a. in *Das Denken*, S. 184; *Über das Böse*, S. 72; *Was heißt persönliche Verantwortung*, S. 93f.

129 Vgl. H. Arendt, *Das Denken*, S. 76, 166f, 200.

130 Arendt bestreitet, dass diese als eine Art Konklusion gesehen werden sollen, vgl. ebd., S. 193.

131 Ebd., S. 167.

Es bestehen scheinbare Ähnlichkeiten zwischen den zwei Auffassungen des Denkens, die jedoch bei näherer Analyse nicht unkritisch zu betrachten sind. Insbesondere die erste der genannten Bedingungen des metaphysischen Denkens, der Rückzug aus der Welt, wiederholt sich im Falle des dialektischen Denkens: auch Sokrates zieht sich aus der Gesellschaft der anderen zurück, um den stummen Dialog mit sich selbst zu führen – dies kommt zum Beispiel am Anfang von *Gastmahl* zum Ausdruck, als Sokrates aufgrund einer ‚Denkpause‘ verspätet zum Treffen erscheint.¹³² Doch der Charakter dieses Rückzugs wird nun anders aufgefasst. Der Denker sondert sich nicht in die ‚solipsistische Singularität des metaphysischen Königreichs‘ außerhalb von Raum und Zeit ab. In seiner Denktätigkeit ist er alleine, aber nicht einsam.¹³³ Da er einen Dialog mit sich selbst führt, kommt es zu einer merkwürdigen Verdopplung seiner selbst. Das Denken, so Arendt, ist reflexiv: denkend wirkt man auf sich selbst zurück.¹³⁴ In der Denkpraxis befindet sich der Mensch also in einer sehr besonderen existentiellen Situation: Obwohl er als Subjekt einer bleibt, verdoppelt er sich für sich selbst, um sich selbst zu reflektieren. Arendt sieht eine ideale Schilderung dieser Erfahrung in der von Sokrates geäußerten Kritik des Selbstwiderspruchs. Im Gespräch mit Kallikles stellt Sokrates fest, dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun und behauptet, dass jeder, der einer anderen Ansicht sei, sich selbst widersprechen müsse. Dies aber soll nach Sokrates um jeden Preis gemieden werden: Er beteuert, lieber eine Meinung zu vertreten, die in Widerspruch zu den Ansichten aller anderen stünde, als mit sich selbst in Disharmonie zu sein und sich selbst zu widersprechen.¹³⁵ Arendt betont die Formulierung, die Sokrates an dieser Stelle verwendet, um die Kondition des denkenden Ichs zu beschreiben: „[wenn] ich, ich *einer*, mit mir nicht in Einklang wäre und mir widerspräche.“¹³⁶ Diese verleiht seiner Aussage einen paradoxen Charakter, denn Sokrates ist, wenn er denkt, gleichzeitig einer und verdoppelt. Doch dieses Paradox ist notwendig, um die Erfahrung des Denkens richtig zu begreifen: Nichts, was mit sich selbst identisch ist, kann mit sich in Einklang stehen oder auch nicht – man braucht, um eine Harmonie zu erzeugen, immer mindestens zwei Töne.¹³⁷

So ist das denkende Ich immer in der Gesellschaft eines Gesprächspartners, und aktualisiert dadurch statt einer metaphysischen Singularität – eine dialektische Dualität. Aus der politischen Perspektive, so Arendt, liegt der Unter-

132 Platon, *Gastmahl*, 174d – 175e.

133 H. Arendt, *Das Denken*, S. 80.

134 Ebd. Arendt deutet auf den Unterschied zwischen dem Bewusstsein (kognitiv, intentional, denkt *etwas*) und dem Denken (dialektisch, denkt *über etwas*) hin, vgl. ebd., S. 186.

135 Platon, *Gorgias*, 482a-c; vgl. auch ebd. 509a-b.

136 Ebd., 482c.

137 H. Arendt, *Das Denken*, S. 181f. Arendt bezieht sich an dieser Stelle auf Heideggers Analyse dieses Fragments.

schied zwischen dem Denken und dem Handeln darin, dass das Handeln auf Macht basiert – einer Potenz, die aus dem ‚acting in concert‘ zwischen Menschen entsteht und nie ein Merkmal eines Individuums sein kann¹³⁸ –, das Denken hingegen durch eine Singularität charakterisiert wird. Doch das Denken in seiner dialektische Auffassung beinhaltet „die Pluralität wie im Keim“, „insofern nämlich, als ich nur denken kann, indem ich mich, obwohl ich einer bin, in zwei aufteile.“¹³⁹ Und auch wenn diese Dualität als eine Vorankündigung der Pluralität nur eine Spur des eigentlichen Zusammenseins mit den Anderen ausmacht, ist, wie im Falle einer Pflanze, ohne einen Keim kein Gewächs zu erwarten.

Es ist genau diese Dualität der Denkerfahrung, die eine Anknüpfung an das Handeln mit seiner Pluralität ermöglicht. Die Verdopplung des Ichs im Denken „impliziert, dass die Menschen die Erde bewohnen und nicht der Mensch. Auch dann, wenn wir dieses Allein-Sein artikulieren oder aktualisieren, merken wir, dass wir in Gesellschaft sind, in der Gesellschaft mit uns selbst.“¹⁴⁰ Der Kontrast zwischen der Singularität des Einsam-Seins und der impliziten Dualität des Allein-Seins unterscheidet den Rückzug aus der Welt in der dialektischen Auffassung des Denkens vom Solipsismus des metaphysischen Denkens. In beiden Fällen werden zwar alle Tätigkeiten der gemeinsamen Welt unterbrochen und das Subjekt zieht sich in eine ruhige Sphäre zurück, in der es die ‚reinste Tätigkeit‘ des Denkens betreiben kann, aber im dialektischen Denken wird dabei das Hauptprinzip des menschlichen Zusammenseins nicht negiert, sondern lediglich auf ein anderes Niveau gebracht.

Das Denken in seiner dialektischen Auffassung befasst sich, ähnlich wie sein metaphysisches Pendant, mit Allgemeinbegriffen. Die Schwerpunkte von den sokratischen Dialogen zeigen das deutlich: Sokrates erörtert mit seinen Gesprächspartnern die Fragen nach Bedeutung von Tapferkeit, Liebe, Besonnenheit oder Tugend im Allgemeinen. Dieser Fokus unterscheidet sich jedoch von dem des metaphysischen Denkens, denn

„die Gegenstände dieser Tätigkeit [des Denkens] sind keineswegs spezifisch philosophische oder, was das betrifft, wissenschaftliche Themen. Denken als Tätigkeit kann aus jedem Ereignis entstehen; es ist da, wenn ich einen Vorfall auf der Straße beobachtet habe oder in ein Geschehen hineingezogen wurde und danach beginne, das, was geschah, zu betrachten, es mir selbst als eine Geschichte erzähle, es auf diese Weise für die anschließende Kommunikation mit anderen aufbereite usw.“¹⁴¹

138 H. Arendt, *On Violence*, Harcourt, Brace & World, New York 1969/70, S. 44.

139 H. Arendt, *Über das Böse*, S. 93.

140 Ebd., S. 78.

141 Ebd., S. 75.

Der Vorgang des dialektischen Denkens kann von jeder, selbst von einer banalen Erfahrung in Gang gesetzt werden. So wirken sich die beiden Tätigkeiten reziprok aufeinander aus. Denn das Denken kann von den Erfahrungen des Handelns ausgelöst werden, und bereitet wiederum durch die Reflexion der Begriffe die Gegenstände für das Urteilen vor,¹⁴² das eine Grundlage für das eigentliche Handeln darstellt.

Das Ziel des Denkens in seiner dialektischen Auffassung unterscheidet sich radikal von dem des metaphysischen Denkens. Während das Letztere nach Erkenntnis der Wahrheit strebt, hat im Falle des dialektischen Denkens die Tätigkeit des Denkens einen intrinsischen Wert. Das Denken als ein innerer Dialog hat, wie Arendt betont, kein Ende: Die aporetischen Dialoge, die Sokrates mit seinen Gesprächspartnern führt, bringen keine messbaren Ergebnisse hervor, die Argumente (*logoi*) befinden sich durch den sich wiederholenden Widerspruch (*elenchos*) ständig in Bewegung, der ganze Dialog bewegt sich im Kreise oder führt nirgendwo.¹⁴³ Diese Art abwägender Reflexion führt nicht zur Definition, das heißt, zu keinem Ergebnis im Sinne des wissenschaftlichen oder metaphysischen Denkens.¹⁴⁴ Der Denkvorgang scheint endlos zu sein, die Tätigkeit wirkt autotelisch. In diesem Sinne muss das von Arendt wiederentdeckte, sokratische Philosophieren mit einer Kontingenz leben, die im Bereich des Politischen nicht nur gewöhnlich, sondern gar konstituierend für die Freiheit des Handelns ist.¹⁴⁵ Doch, so Arendt, unterliegt das Zwiegespräch einem strengen Kriterium. Dieses ist nicht der Wahrheitsanspruch, sondern die Übereinstimmung mit sich selbst.¹⁴⁶ Diesem Kriterium wird nicht nur ein Wert an sich beigemessen. Es gewährleistet auch, wie weiter gezeigt wird, die Verbindung zwischen dem Denken und dem Handeln.

Ein weiteres Merkmal, das die metaphysische und die dialektische Auffassung des Denkens miteinander teilen, ist das zerstörerische Potential der Denktätigkeit, das sich allerdings in beiden Fällen auf unterschiedliche Weise äußert. Das metaphysische Trugbild versetzt uns in den ‚Bereich des puren Den-

142 H. Arendt, *Das Denken*, S. 82, 191.

143 Ebd., S. 169f. Sokratischer *elenchos* wird entweder konstruktivistisch gedeutet – demnach zielt Sokrates auf ein positives Ergebnis, vgl. z. B.: G. Vlastos, *Socratic Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, S. 4; oder nichtkonstruktivistisch interpretiert, vgl. H. Benson, *Socratic Method*, in: D. Morrison [Hrsg.], *The Cambridge Companion to Socrates*, Cambridge University Press, Cambridge u.a.O. 2011, S. 179 – 200. Arendt folgt eindeutig der letzteren Deutung, vgl. H. Arendt, *Das Denken*, S. 230.

144 H. Arendt, *Das Denken*, S. 171.

145 H. M. Schönherr-Mann, *Philosophie und Politik bei Hannah Arendt*, in: K. H. Breier, A. Gantschow [Hrsg.], *Politische Existenz und republikanische Ordnung. Zum Staatsverständnis von Hannah Arendt*, Nomos, Baden-Baden 2012, S. 73 – 93, insb. 88.

146 H. Arendt, *Das Denken*, S. 184f.

kens, den Himmel der Ideen‘,¹⁴⁷ wodurch wir vom Verlust der Beziehung zur gemeinsamen Welt bedroht werden. Der dialektische Denkvorgang bringt hingegen „die ausräumende Seite des Denkens (die sokratische Hebammenkunst, die die Konsequenzen ungeprüfter Meinungen herausarbeitet und diese dadurch zerstört – Werte, Doktrinen, Theorien und sogar Überzeugungen)“¹⁴⁸ zum Ausdruck. Das dialektische Denken kann also unser Weltbild verändern, unsere moralischen und politischen Überzeugungen in Frage stellen. Der Grund dessen ist weniger der Charakter der maieutischen Kunst, die bei der ‚Geburt‘ der richtigen Ideen hilft,¹⁴⁹ als der sokratische *elenchos*, der durch Prüfung und Widerlegung der Meinung anderer nach Weisheit sucht, die sich allerdings als eine göttliche Sache erweist, die dem Menschen nicht zugänglich ist.¹⁵⁰ So ist die Kraft des überprüfenden Dialogs immer mittelbar politisch: Durch die Zerstörung, die er verursacht, werden die festen Denkmuster relativiert oder vernichtet, was den Weg für das Urteilen vorbereitet.

Es passiert nach Arendt nur selten, dass diese praktische Relevanz des Denkens zur Geltung kommt. In den meisten Fällen, die meiste Zeit „bringt das Denken der Gesellschaft wenig Nutzen, (...) [es] schafft keine Werte; es sagt nicht ein für alle Mal was ‚das Gute‘ sei; anerkannte Verhaltensregeln bestätigt es nicht, sondern es löst sie auf.“¹⁵¹ Doch diese bescheidene Rolle, die Arendt dem Denken für das tätige Leben beimisst, überrascht im Kontext ihres Konzeptes der Welt. Sie unterscheidet nämlich deutlich zwischen dem Handeln und dem Verhalten: Während das Ertere eine spontane, konstruktive und kreative Aktivität bedeutet, das ‚acting in concert‘ und den Anfang des Neuen, beschränkt sich das Letztere auf die Erfüllung vorgegebener Aufgaben nach gängigen Regeln, auf den routinierten Vollzug des Alltäglichen. Das Handeln ist individuell, frei und unvorhersehbar, das Verhalten ist durchaus prognostizierbar und lässt sich durch psychologische Muster systematisieren. Der Unterschied zwischen der Wirkung, die die beiden Aktivitäten auf die Welt ausüben, ist demnach wesentlich. Die Welt, in der das Verhalten herrscht, droht zu ‚versteinern‘, das Handeln hingegen gewährleistet die ständige Erneuerung der gemeinsamen Welt.¹⁵² Wenn also das Denken mit seiner zerstörerischen Kraft die festen Verhaltensregeln auflöst, ist seine praktische Rolle nicht, wie Arendt behauptet, marginal, sondern ganz zentral. Die Tatsache, dass ‚kein schöner Gedanke je etwas bewirkt hat‘ ist nicht zu bezweifeln, doch die Rolle des Denkens als der Vorbedingung des Ur-

147 J. Kohn, *Thinking/Acting*, S. 125.

148 H. Arendt, *Das Denken*, S. 191; vgl. auch: *Philosophy and Politics*, S. 81.

149 Platon, *Theaitetos*, 149a-d.

150 Platon, *Apologie des Sokrates*, 23a-c.

151 H. Arendt, *Das Denken*, S. 190.

152 H. Arendt, *The Crisis in Education*, S. 189.

teilens – und dadurch mittelbar des Handelns in seiner Entgegensetzung zum bloßen Verhalten – ist entscheidend.

Arendt vertritt die Position, dass die praktische Relevanz des Denkens nur in den Grenzsituationen zur Geltung kommt.¹⁵³ Sie erkennt an, dass das menschliche Leben selbst gewissermaßen eine Grenzerscheinung ist, indem es zwischen Geburt und Tod begrenzt ist und den Menschen dazu zwingt, immer an die Vergangenheit zu denken, in der es ihn noch nicht gegeben hat, oder an die Zukunft, in der es ihn nicht mehr geben wird. Und „immer wenn man die Grenzen seiner eigenen Lebensdauer überschreitet und nachzudenken beginnt, urteilend über diese Vergangenheit und mit Plänen des Willens über diese Zukunft, dann ist das Denken nichts politisch Unerhebliches mehr.“¹⁵⁴ Nun aber, wenn das Leben von dieser *conditio humana* bestimmt wird, scheint es einer durchgängigen Krise gleichzukommen, in der das Denken unübersehbar eine politische Rolle spielen muss. Auch wenn das Handeln nicht zu unserem Alltag gehört und uns immer ‚wie ein Wunder anmutet‘, müssen die Situationen des Neuanfangens – vielleicht nicht immer in solch einer spektakulären Form, wie die Gründung der Stadt Rom – häufig genug passieren, um unsere Welt davor zu schützen, zu einem Fossil zu werden. Mit dem Bruch des Traditionsfadens ist der letzte Wegweiser verloren gegangen, der die Entwicklung des Handelns erahnen ließ. Somit sind die politischen Krisensituationen, wie auch das Handeln selbst, unvorhersehbar geworden – die Bereitschaft der politischen Akteure zum Denken wurde für die gemeinsame Welt zu einer Überlebensfrage.

Die Grenzsituationen sind in unserem Leben stets präsent. Dabei sind die politischen Notlagen nur eine Manifestation dieses Sachverhaltes. Das Denken selbst ist eine Grenzsituation, wenn es als ein (stummer) Dialog verstanden wird. Die gemeinsame Welt ist nicht der einzige Raum der Erscheinung, denn auch im Denken exponieren wir uns auf eine besondere, extreme Weise. In einer dialogischen Situation trifft man auf nur einen Dialogpartner, mit seiner ungeteilten Aufmerksamkeit, und ist – anders als im Falle der Rede im öffentlichen Raum, wo man mit mehreren Gesprächspartnern verkehrt – völlig exponiert: man kann kaum etwas vor dem anderen verheimlichen. Die Distanz des öffentlichen Raumes, den Arendt mit einem verbindenden und zugleich trennenden Tisch vergleicht,¹⁵⁵ gewährleistet einen Abstand, der wie ein gewisser Schutz wirkt. Der handelnde Mensch kann durch seine Taten die Weise, in die er in der Welt erscheint, mitbestimmen. In einem Dialog steht man vor dem anderen so, wie man ist. Und in einem inneren Dialog ist man nicht fähig, sich vor sich selbst

153 Den Begriff der Grenzsituation übernimmt Arendt von Karl Jaspers, vgl. K. Jaspers, *Philosophie II: Existenzerschließung*, Springer, Berlin/Heidelberg 2008, S. 201 – 254.

154 H. Arendt, *Das Denken*, S. 191.

155 H. Arendt, *Vita activa*, S. 66.

zu verstecken. Die einzige Möglichkeit, dies zu tun, wäre, sich selbst zu belügen. Hier bliebe aber das wichtigste Kriterium des dialektischen Denkens unerfüllt: man widerspricht sich selbst und ist mit sich selbst nicht einig. Diese Situation der radikalen Exponiertheit mag als unheimlich erscheinen. Sokrates bestätigt es, indem er seinen inneren Dialogpartner als einen ‚sehr unangenehmen Kerl‘ bezeichnet, der ihn ‚ständig verhöre‘:

„The philosopher who (...) takes this flight into absolute solitude, is more radically delivered to this plurality inherent in every human being than anybody else, because it is the companion with others which, calling me out of the dialogue of thought, makes me one again – one single, unique human being speaking with but one voice and recognizable as such by others.“¹⁵⁶

Die notwendige Ehrlichkeit des denkenden Dialogs mag für manche auch der Grund sein, sich zu weigern, die Denktätigkeit überhaupt auszuüben: die Unsicherheit oder Angst vor der Entblößung vor sich selbst können genauso wie die Unfähigkeit der Selbstreflexion zum Syndrom des ‚Rädchens im Getriebe‘ führen.

Arendt selbst zeigt die grundlegende praktische Relevanz des Denkens auf. Denn das dialektische Denken ist nicht nur destruktiv, sondern auch konstruktiv. Über die Denktätigkeit schreibt sie: „Denken ist im Gegensatz zur Kontemplation, mit der es allzu häufig gleichgesetzt wird, wirklich eine *Tätigkeit*, mehr noch eine Tätigkeit, die bestimmte moralische Ergebnisse hat, nämlich dass der, der denkt, sich selbst als ein Jemand, als eine Person oder Persönlichkeit konstituiert.“¹⁵⁷ Diese Konstituierung der Person im inneren Dialog ist eine *conditio sine qua non* der Moral. Ohne dass ein Jemand präsent ist, der für eine (böse oder auch gute) Tat verantwortlich gemacht werden kann, besteht kein Bezug zwischen den in einer Gemeinschaft lebenden Menschen. Es ist dieses Problem, das Arendt im Falle von Eichmann sieht: Er weigert sich, ein Jemand zu sein, was die Verantwortlichkeit für sein Verbrechen diffus erscheinen lässt.¹⁵⁸ Da die moralische Person im denkenden Dialog zwischen Ich und mir selbst gegründet wird, muss das Denken mittelbar als die Grundlage des moralischen Handelns angesehen werden. Auch wenn Arendt direkt hinzufügt, dass die Entstehung der Person nur ein ‚Nebenprodukt‘ des Denkens sei,¹⁵⁹ scheint diese Un-

156 H. Arendt, *Philosophy and Politics*, S. 86; vgl. dazu: *Das Denken*, S. 187; Platon, *Der größere Hippias*, 304e, wo „mein nächster Verwandter“ das eigene Ich bedeutet. Arendt stuft den Dialog nach Schleiermacher als pseudoplatonisch ein, die Diskussion zu seiner Echtheit bleibt in der Fachliteratur offen, obwohl diese heute als wahrscheinlich gilt, vgl. M. Erler, *Platon*, in: H. Flashar [Hrsg.], *Die Philosophie der Antike*, Schwabe, Basel 2007, S. 301ff.

157 H. Arendt, *Über das Böse*, S. 92f, Markierung im Original.

158 H. Arendt, *Das Denken*, S. 13f.

159 H. Arendt, *Über das Böse*, S. 93.

terbewertung völlig unberechtigt zu sein. Es ist ein Beispiel vom Schmetterlingseffekt: Als Nebenprodukt des Denkens beeinflusst die Konstituierung der Person jegliches Handeln, da das Handeln als eine sich zwischen den Menschen abspielende Tätigkeit immer unter moralische Maßstäbe fällt.

Aufgrund des Wertes, den sie der Pluralität in der öffentlichen Sphäre beimisst, spricht Arendt diesem ethischen Fundament eine politische Relevanz ab.¹⁶⁰ Ähnlich wie jeder andere Bereich der Philosophie, muss die Moralphilosophie vom Öffentlichen getrennt bleiben. Ihr Subjekt ist nämlich der Mensch im Singular: Meine ethische Haltung bleibt von Bedeutung für mein Gewissen, aber nicht für die Gemeinschaft: „in politics not [individual] life, but the world is at stake.“¹⁶¹ Arendt nimmt in zahlreichen ihrer Schriften trotzdem Bezug auf moralische Fragen und platziert diese im politischen Kontext. Wie alle ihrer Werke, sind auch die Essays, die um das Problem des Bösen und seiner Verbindung zum Denken kreisen¹⁶² in den politischen Erfahrungen ihres Zeitalters verwurzelt. Arendt denkt über die ethischen Probleme nach, die eine Relevanz für die Öffentlichkeit haben, statt einen rein spekulativen Diskurs zu entwickeln. Damit greift sie auf das sokratische Modell des Philosophierens zurück: ein Modell, das philosophisches Denken als eine Praxis sieht, die an die Agora angebunden bleibt, statt sich im Himmel der Ideen zu bewegen. Diese Auffassung der Denk-

160 Die Trennung zwischen der Moral und der Politik behandelt Arendt ausführlich in *Über die Revolution*, vgl. H. Arendt, *Über die Revolution*, Piper, München/Zürich 1994, S. 100 – 128 *passim*. Arendt diskutiert hier den Zusammenhang zwischen der Tugend und dem Terror und betont, dass „wo immer man die Tugend aus dem Mitleid abgeleitet hat, haben sich Grausamkeiten ergeben“, ebd., S. 114.

161 H. Arendt, *What is Freedom?*, S. 155. Vgl. hierzu auch: C. Enaudeau, *Hannah Arendt: Politics, Opinion, Truth*, in: *Social Research* 74 (4), 2007, S. 1029 – 1044, insb. 1039ff. Diese merkwürdige Entkräftung der Moral innerhalb der gemeinsamen Welt spricht in den Augen vieler InterpretInnen gegen Arendts Konzept des Politischen. So postuliert z. B. Seyla Benhabib die Anerkennung der moralischen Grundlage der Urteilskraft in Form von politischen Institutionen und Praxen, die einen realen Dialog unter den Bedingungen der Pluralität ermöglichen würden. Das Problem mit Arendts Aneignung des kantischen Ansatzes, so Benhabib, besteht darin, dass dieser das Denken an der Stelle eines jeden anderen erfordert – die anderen sind hier aber gleich, wie ich selbst: völlig rationale und autonome Akteure. Arendt begrenzt damit den Geltungsbereich der Pluralität und schließt diejenigen aus, die wirklich anders sind. Die moralische Verpflichtung gilt hingegen der Einschließung aller Gruppen an die Gestaltung der gemeinsamen Welt, darunter der traditionell ausgestoßenen und benachteiligten, vgl. S. Benhabib, *Urteilskraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts*, in: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 41 (4), 1987, S. 521 – 547, insb. 542f, 546.

162 Z. B.: *Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur?* (1964), zitierte Ausgabe; *Some Questions of Moral Philosophy* (1965), Schocken Books, New York 2003; *Basic Moral Propositions* (1966), The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress, MSS Box 46, [http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:1:/temp/~ammem_BEHQ:](http://memory.loc.gov/cgi-bin/query/P?mharendt:1:/temp/~ammem_BEHQ:;), 23.03.2014; *Civil Disobedience*, New Yorker, 12 September 1970, S. 70 – 105; *Thinking and Moral Considerations*, in: *Social Research* 38 (3), 1971, S. 417 – 446.

tätigkeit erweist sich als die primäre Grundlage des verantwortlichen politischen Handelns.

Die Frage lautet nun, ob das Prinzip der Selbststimmigkeit ausreichend ist, um ein moralisches Fundament der politischen Praxis zu bieten? Arendts Behauptung, niemand könne mit einem Mörder zusammenleben wollen, die sie dazu führt, die Praxis des Denkens als eines stummen Dialogs zur alternativen Begründung der Moral zu erheben, wurde von Anfang an in Frage gestellt. Die erste Kritikerin war Mary McCarthy, die argumentierte: „The modern person I posit would say to Socrates, with a shrug, ‚Why not? What’s wrong with a murderer? And Socrates would be back where he started.‘“¹⁶³ In der Tat, Arendt geht von dem Ideal eines rationalen Subjektes aus und folgt der sokratischen Überzeugung: Wer verstanden hat, was das Gute sei, wird es auch tun. Die Selbststimmigkeit, die hauptsächlich negativ wirkt¹⁶⁴ („Handle nicht so, dass du nicht mehr im Einklang mit dir selbst bist“) kann im Falle von moralisch gleichgültigen Menschen durchaus hinterfragt werden. Ihre Auswirkung bleibt also auf die Gruppe der rationalen, autonomen Subjekte beschränkt. Für Arendt gleicht die sokratische Selbststimmigkeit dennoch einer „Schiffsplanke, an die sie sich als Schiffsbrüchige festhält. [Sie] beinhaltet den Rettungsversuch des aufklärerischen Grundimpulses, dem Menschen überhaupt das Vermögen einer Urteilskraft in moralischen und politischen Dingen zuzusprechen zu können.“¹⁶⁵ Die Dualität des Denkens bleibt die Vorstufe der Pluralität des Handelns; Arendts Glaube an die Möglichkeit des Neuanfangs, den sie in den letzten Sätzen von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* so deutlich zum Ausdruck bringt, lässt sie die Hoffnung auf die Zukunft der gemeinsamen Welt nicht aufgeben: „*Initium ut esset, creatus est homo* – ‚damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen‘, sagt Augustin. Dieser Anfang ist immer und überall da und bereit. Seine Kontinuität kann nicht unterbrochen werden, denn sie ist garantiert durch die Geburt eines jeden Menschen.“¹⁶⁶ Das Fundament dieser Hoffnung – der Bedarf nach der inneren Harmonie – kann nicht als ein universelles Heilmittel gegen moralische oder politische Ignoranz fungieren. Doch das primäre Anliegen Arendts besteht nicht in Erarbeitung einer normativen Moralphilosophie, sondern in der politisch-phänomenologischen Erfassung des Bösen. Sie versucht nicht, ihrem Publikum zu vermitteln, wie dies handeln soll, sondern bringt ihr Bedürfnis, die politischen Phänomene zu verstehen, zum Ausdruck. Trotzdem kann diese Auffassung einem Bildungskonzept zugrunde gelegt werden, wodurch sowohl die mo-

163 C. Brightman [Hrsg.], *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy 1949 – 1975*, Harcourt, Brace, Jovanovich, New York 1995, S. 22.

164 B. Assy, *Hannah Arendt’s Doxa Glorifying Judgment and Exemplarity*, S. 15.

165 J. Goldstein, *Perspektiven des politischen Denkens*, S. 41.

166 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 979.

ralische als auch die politische Kompetenz der meisten daran beteiligten Menschen verbessert werden kann. Solch eine Bildung verläuft nicht nach einem intellektualistisch-theoretischen Prinzip, sondern stellt die Praxis des politischen Denkens, die sich als ‚erweiterte Denkungsart‘ entpuppt, in den Mittelpunkt. Da das dialektische Denken eine Vorstufe des politischen darstellt, wird im Rahmen der von Arendt präsentierten Übungen indirekt auch die philosophische Denkart unterstützt.

In der Arendt-Forschung wird ihre Behauptung diskutiert, keine Philosophin, sondern eine politische Theoretikerin zu sein. Nicht selten versuchen die InterpretInnen, ihre schwarz-weiße Logik umzudrehen und zu beweisen, Arendt sei doch eine Philosophin und nicht Politikwissenschaftlerin gewesen. Dolf Sternberger sagt, Arendts

„energischste Rehabilitierung des Handelns in seiner Eigenart, auch die trotzigste Umkehrung der Rangordnung von Denken und Tun als von Einsamkeit und Öffentlichkeit, auch die dringlichste Beschwörung der Freiheit, dass sie einzig als praktische, und das heißt als politische – im Raum der Polis – wirklich werde, bleibt unweigerlich eine philosophische Bestrebung.“¹⁶⁷

Margaret Canovan geht noch weiter und argumentiert ausführlich dafür, Arendt sei eine Kryptophilosophin gewesen. Im hohen Alter soll sie zugegeben haben, kein ‚politisches Tier‘ zu sein.¹⁶⁸ Darüber hinaus soll Arendt nach Canovan die Einsamkeit des Denkgeschäfts am eigenen Leib erfahren haben, was für den eigentlich philosophischen Charakter ihrer Werke sprechen soll: „she herself in her published works did not in general engage in dialogue with anyone except herself.“¹⁶⁹ Es ist schwer, dieser Einschätzung zuzustimmen. Nicht nur engagierte sich Arendt immer wieder in Debatten zu aktuellen politischen Themen und bestätigte ihre theoretischen Thesen mit den Beispielen des konkreten politischen Geschehens. Sie pflegte auch öffentlichen Gedankenaustausch mit den Kritikern ihrer Schriften (zum Beispiel Voegelin im Falle von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*; Scholem bei *Eichmann in Jerusalem*). Darüber hinaus schrieb sie mehrere Rezensionen und Kritiken von Veröffentlichungen anderer AutorInnen; sie war in dem New Yorker Intellektuellenmilieu durchaus aktiv und engagierte sich auch in Polemiken in *The New York Review of Books*. In ihren Schriften ist ein Dialog mit den Denkern vergangener Epochen stets präsent. Sie war

167 D. Sternberger, *Die versunkene Stadt*, S. 173. Einsamkeit als Attribut des Denkens (im Gegensatz zur Pluralität des Handelns) kann in diesem Kontext nur für die metaphysische Auffassung des Denkens gelten.

168 M. Canovan, *Socrates or Heidegger?*, S. 136.

169 Ebd., S. 163.

schließlich nicht nur Verfasserin theoretischer Schriften, sondern auch Lehrerin des politischen und philosophischen Denkens.¹⁷⁰ Es lässt sich wirklich kaum behaupten, wie Canovan es tut, dass das Element der Pluralität aus Arendts Werken und Arbeit verschwindet. Auch ihre spätere Unsicherheit, ob sie sich als ein ‚politisches Tier‘ sehen soll, ist nicht unbedingt ausschlaggebend – es kann sich bei dieser Aussage um eine Sentimentalität handeln: vielleicht kommen damit unerfüllte Ambitionen oder die Frage nach dem gut gelebten Leben zum Ausdruck. Ihr Œuvre und das Interesse, dem sie das ganze Leben lang folgt, sprechen gegen diese eher emotionale Aussage.

Schließlich, wenn man Arendts Texte als Übungen im politischen Denken interpretiert, implizieren sie einen Austausch. Ein Partner des Dialogs, oder ein Zuhörer der von Arendt erzählten Geschichten, wird vorausgesetzt. Es handelt sich also nicht um Protokolle des philosophischen Denkens, das in der Einsamkeit des ‚metaphysischen Königreichs‘ durchgeführt wird, sondern um lebendige Dialoge, die nicht nur die gemeinsame Welt betreffen, sondern auch zu deren Entwicklung und Aufbau beitragen sollen. Arendts Texte tragen ein Element der Pluralität in sich, genauso wie die von ihr bevorzugte Form des philosophischen Denkens: der sokratische Dialog vom Ich mit mir selbst. Arendt als Autorin ist nie allein, sie zieht sich nie völlig aus der Welt zurück. Der Leser als ein Mitbürger der gemeinsamen Welt ist in ihrem Denken immer schon mitgedacht. Deshalb ist der Versuch, Arendt eindeutig als eine Philosophin oder eine politische Theoretikerin einzuordnen verfehlt. In diesem Fall kann sich die Ablehnung dieser zweiwertigen Logik als die beste Lösung erweisen. Für eine solche Deutung entscheidet sich zum Beispiel Seyla Benhabib, die betont, dass die von Arendt postulierte Wiedergewinnung der öffentlichen Sphäre nicht nur ein politisches, sondern auch ein philosophisches Projekt sei, wobei Arendt selbst daran gescheitert ist, diese philosophische Signifikanz zu erkennen.¹⁷¹ Die Rolle des Denkens für das tätige Leben lässt sich nicht bestreiten – obwohl sie seine Bedeutung herunterspielt. Diese Intuition wird bei ihr durch den Rückgriff auf Sokrates deutlich, mit dem sie auf die Zeiten zurückblickt, in denen die Verknüpfung des Denkens und des Tuns noch möglich war. Der Anfang des Konfliktes zwischen dem Philosophen und der Polis liegt nach Arendt in der Tatsache, dass Sokrates die Philosophie für die Polis nützlich machen wollte,¹⁷² womit er die zwei entgegengesetzten Elemente zusammenzubringen versuchte. Die ‚sowohl-als auch-Lösung‘ des Problems, ob Arendt als eine Philosophin oder ei-

170 E. Young-Bruehl, J. Kohn, *What and How We Learned from Hannah Arendt: An Exchange of Letters*, in: M. Gordon [Hrsg.], *Hannah Arendt and Education. Renewing Our Common World*, Westview Press, Boulder, Colo. u.a.O. 2001, S. 225 – 256.

171 S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 50.

172 H. Arendt, *Philosophy and Politics*, S. 91.

ne politische Theoretikerin gesehen (und gelesen) werden soll, erlaubt es, in ihrer Gestalt beides zu vereinigen: das Denken und das Tun. Darin nähert sie sich Sokrates an, dessen Denken philosophisch bleibt, ohne auf die Pluralität und den praktischen Bezug zu verzichten.

Für Arendt ist die Trennung zwischen der praktischen und der theoretischen Lebensweise ein Faktum der Tradition. Somit kann es, solange man im traditionellen Rahmen bleibt, nicht bestritten werden. Nach dem Traditionsbruch muss das Verhältnis zwischen Denken und Handeln neu bestimmt werden und die Mittel dieser Bestimmung sind außerhalb des gängigen metaphysischen Schemas zu suchen. In der Person des Sokrates findet Arendt eine erwünschte Vereinigung zweier Erfahrungswelten, die es ermöglicht, die Praxis des Handelns in eine konstruktive Weise an die Praxis des Denkens anzubinden. Für das Handeln kann es nach Arendt nur schädlich sein, sich von den weltfremden, nach unveränderbarer Wahrheit suchenden Vorgängen der theoretischen Lebensweise tangieren zu lassen, wie die Beispiele von Platon und Heidegger beweisen. Die Pforte zwischen dem Denken und dem Handeln, die sie eröffnet, zeigt hingegen einen Modus auf, in dem das Denken für das tätige Leben nicht nur nützlich, sondern unabdingbar ist. Arendts Schriften verweisen auf eine solche dialektische Struktur ihres eigenen Denkens, was sich auch bei der Bearbeitung ihres Nachlasses deutlich machte: Die Fragmente der Texte hatten immer die Form eines Dialogs mit sich selbst.¹⁷³ So zeigt Arendt auch in der Praxis, dass im Prozess der Sinnbildung nach dem Traditionsbruch, durch den die Kategorien des Denkens in der gemeinsamen Welt neu bestimmt werden, die dialektische Auffassung vom Denken auf Kosten der metaphysischen erhoben werden muss.

An der Diagonale entlanggehen: Über das Urteilen

Der objektive, immaterielle Blick, der dem metaphysischen Denken, aber auch der modernen Wissenschaft zugrunde liegt, wird seit dem 20. Jahrhundert zunehmend zum Gegenstand der Kritik. Nicht zuletzt sehen feministische Theorien darin eine Verfälschung der eigentlichen Unparteilichkeit, da der ‚neutrale Beobachter‘ als kulturell männlich durchaus positioniert ist.¹⁷⁴ So übt Donna Hara-

173 U. Ludz, *Arendt's Observations and Thought on Ethical Questions*, in: *Social Research* 74 (3), 2007, S. 797 – 810, insb. S. 803.

174 Im Bereich der Ethik zeigt das z. B. Carol Gilligan *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1982; im Bereich der Epistemologie u. a. Vertreterinnen der feministischen Standpunkt-Theorie, vgl. z. B.: N. Hartsock, *The Feminist Standpoint*, in: S. Harding, M. B. Hintikka [Hrsg.], *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Kluwer, Dordrecht

way Kritik an dem traditionellen Begriff der Objektivität und plädiert für die Gründung der neuen, feministisch ausgerichteten Wissenschaft. Diese, so Haraway, braucht keinen abstrakten Objektivitätsbegriff, der eine Körperlosigkeit postuliert und zugleich jede Verantwortung ablehnt. Die Objektivität muss neu aufgefasst werden:

„Feminists don't need a doctrine of objectivity that promises transcendence, a story that loses track of its mediations just where someone might be held responsible for something, and unlimited instrumental power (...) but we do need an earthwide network of connections (...). We need the power of modern critical theories of how meanings and bodies get made, not in order to deny meanings and bodies, but in order to build meanings and bodies that have a chance for life.“¹⁷⁵

Die auf einem solchen Objektivitätsbegriff basierende Wissenschaft distanziert sich vom radikalen Konstruktivismus mit seinen subjektivistischen Tendenzen, aber auch vom Realismus, der eine vom Beobachter unabhängige Wirklichkeit voraussetzt. Jeder Blick ist nach Haraway ein verkörperter Blick, daher ist die Metapher der transzendenten metaphysischen Vision verfehlt. Feministische Objektivität realisiert sich hingegen als ‚positionierte Wissensinstanzen‘ (*situated knowledges*).¹⁷⁶ Entscheidend dabei ist, dass Haraway über Wissen im Plural spricht. Sie lehnt das Konzept des Wissens als einer einheitlichen Wahrheit ab, die der Substanz der Welt zugrunde liegt und darauf wartet, entdeckt zu werden. Wissen ist nur als Teilwissen möglich, als *partial perspective*.¹⁷⁷ Dies ist im doppelten Sinne gemeint, nämlich, dass einem Beobachter nur ein unvollständiger Blick auf die Welt zugänglich ist, und zugleich, dass jeder Beobachter in dieser Welt positioniert ist. Pluralistisch aufgefasst, wird das Wissen zu einem weltumfassenden Netz der sich wechselseitig beeinflussenden und einander ergänzenden Perspektiven. Haraways Fokus liegt dabei auf dem kommunikativen Aspekt des Wissens, das sie als „partial, locable, critical knowledges sustaining the possibility of webs of connections called solidarity in politics and shared conversations in epistemology“¹⁷⁸ beschreibt und präzisiert: „We seek [knowledges] ruled by partial sight and limited voice – not partiality for its own sake

1983, S. 283 – 310; K. Warren, *Critical Thinking and Feminism*, in: *Informal Logic X* (1), 1988, S. 31 – 44, insb. 33ff; S. Harding [Hrsg.], *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Routledge, New York 2004.

175 D. Haraway, *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*, in: *Feminist Studies* 14 (3), 1988, S. 575 – 599, insb. 579f.

176 Ebd., S. 581. Die deutsche Übersetzung des Begriffs von Helga Kelle – ‚situiertes Wissen‘ – bringt die ihm implizite Pluralität nicht zum Ausdruck, vgl. D. Haraway, *Situiertes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive*, in: dies., *Die Neuerfindung des Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Campus, Frankfurt a.M. 1995, S. 73 – 97.

177 D. Haraway, *Situated Knowledges*, S. 583.

178 Ebd., S. 584.

but, rather, for the sake of the connections and unexpected openings situated knowledges make possible.“¹⁷⁹

Indem sie Multiperspektivität, kommunikativen Austausch und Einzigartigkeit des Beobachters betont, schließt die von Haraway skizzierte ‚neue Wissenschaft‘ ein politisches Element im arendtschen Sinne ein, und zwar die Pluralität. Angestrebt wird nicht eine in sich geschlossene, abstrakte Erkenntnis einer immanenten Wahrheit, sondern ein politischer Modus des Wissens, der die Positionierung der Wissenden berücksichtigt und ihnen die Verantwortung für die eigene Stellungnahme zutraut. Ein solcher politischer Modus des Wissens kann in der von Arendt ausgearbeiteten Praxis des Urteilens gefunden werden, die somit für feministische Kritik fruchtbar gemacht werden kann.¹⁸⁰ Das arendtsche Urteilen erfüllt nämlich die zweifache Forderung, die Haraway dem adäquaten Modus des Wissens stellt: ein Urteil ist kritisch gemäß ihrem neuen Begriff der ‚Objektivität‘ und positioniert im Sinne der *situated knowledges*. Es sind diese zwei Merkmale, die das Urteilen, so wie es sich in den Übungen im politischen Denken realisiert, maßgeblich charakterisieren.

Arendt geht in ihrem Konzept der Übungen im politischen Denken eben vom Vermögen des Urteilens aus.¹⁸¹ Ihr Ansatz des dialektischen Denkens ver-

179 Ebd., S. 590.

180 Der Begriff des Urteilens wurde von den feministischen InterpretInnen bisher meistens am Rande behandelt. Das Urteilen wurde jedoch ausführlich von Linda Zerilli in *Feminism and the Abyss of Freedom*, insb. S. 124 – 163 diskutiert, außerdem spielt es eine gewichtige Rolle in den Interpretationen von Seyla Benhabib, vgl. S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 172 – 198; dies., *Urteilkraft und die moralischen Grundlagen der Politik*, *passim*, Iris Marion Young, vgl. I. M. Young, *Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought*, in: *Constellations* 3 (3), 1997, S. 340 – 363; und Lisa Disch, vgl. L. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, insb. S. 141 – 171. Disch ist zudem die einzige Autorin, die Arendt und Haraway in Verbindung bringt, sie tut es allerdings nur im Rahmen einiger Nebenbemerkungen, vgl. ebd., S. 218f; dies., *On Friendship in „Dark Times“*, in: B. Honig, [Hrsg.], *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pa 1995, S. 285 – 311, insb. 294f. Ich bedanke mich bei Prof. Maggie Bullen für den Hinweis auf die Schnittstellen zwischen Arendt und Haraway.

181 *Das Urteilen* sollte der dritte Teil der Trilogie *Vom Leben des Geistes* werden, Arendts letzten Werkes. Da am Tag ihres Todes, wie ihre Biographin erzählt, gerade das Titelblatt des Buches in ihrer Schreibmaschine gefunden wurde, musste das Werk aus dem Nachlass rekonstruiert werden, vgl. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt. For Love of the World*, S. 467. Dies war unter anderem deswegen möglich, weil Arendts Denken, wie das des Sokrates, sich oft im Kreise bewegte. Sie behandelte gerne dieselben Fragestellungen immer wieder, mal im größeren, mal im kleineren Rahmen. Man kann vermuten, dass sie ihre Abhandlung des Urteilens um eine umfangreiche historische Perspektive ergänzt hätte, es ist aber berechtigt anzunehmen, dass die Grundlagen ihrer eigenen Position bereits den Vorlesungen *Some Questions of Moral Philosophy* (eine Vorlesung an der New School for Social Research, 1965; ich beziehe mich im Folgenden auf die deutsche Ausgabe: H. Arendt, *Über das Böse*, Piper, München/Zürich 2010) und *Lectures on Kant's Political Philosophy* (eine Vorlesung an der New School for Social Research, Wintersemester 1970; die Erstausgabe des Textes erfolgte als: H. Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982; die

einigt das philosophische und das politische Element, indem die Dualität des dialogischen Vorgangs der Pluralität der handelnden Welt vorausgeht. Es ist allerdings erst das Urteilen, das diese Pluralität in einer angemessenen Weise berücksichtigen lässt, indem es individuelle, aber gleichzeitig intersubjektiv kommunizierbare Modi der Welterschließung (*doxai*) zum Ausdruck bringt. Um das Wesen des politischen Denkens zu erfassen, erzählt Arendt eine Geschichte, die an eine Parabel von Franz Kafka ansetzt:

„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 nur 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.“¹⁸²

Die zwei Gegner des Protagonisten identifiziert Arendt als Vergangenheit und Zukunft und seine Erfahrung als die Erfahrung des Denkens. ‚Er‘ träumt nur davon, von der Kampflinie weg zu springen und zum Richter über seine Gegner zu werden. Doch wohin könnte er rauspringen? – fragt Arendt und antwortet: „,he‘ falls into a dream of a region over and above the fighting-line and what else is this dream and this region but the old dream which Western metaphysics has dreamed from Parmenides to Hegel of a timeless, spaceless, suprasensuous realm as the proper region of thought?“¹⁸³

Arendt schlägt eine andere Lösung vor, die einen Schritt weiter geht, als Kafka selbst es beabsichtigt. Demnach würde an der Stelle der Begegnung zweier Kräfte eine dritte, diagonale Kraft entstehen, die ‚Ihm‘ eine Fluchtmöglichkeit bieten könnte: ‚Er‘ könnte sich entlang der diagonalen Linie bewegen, was eine Denkerfahrung ermöglichen würde, die nicht außerhalb Zeit und Raum stattfindet, sondern an die Gegenwart angebunden bleibt. ‚Er‘ könnte zum Richter über die Vergangenheit und Zukunft erhoben werden, ohne sich aus der Welt vollkommen zurückziehen zu müssen: „,he would have found the place in time which is sufficiently removed from past and future to offer ‚the umpire‘ a position from

deutsche Ausgabe: *Das Urteilen*, Piper, München/Zürich 1998) zu entnehmen sind. Kleinere Anmerkungen zum Urteilen finden sich auch in anderen ihrer Texte.

182 F. Kafka, *Er*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1963, S. 217f. Arendt führt diese Parabel an zwei Stellen ein: in *Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft*, in: H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, Piper, München/Zürich 1994, S. 7 – 19, insb. 11 (Amerikanische Ausgabe: *The Gap between Past and Future*, S. 7) und in *Das Denken*, S. 198.

183 H. Arendt, *The Gap between Past and Future*, S. 11.

which to judge the forces fighting with each other with an impartial eye.“¹⁸⁴ Eine solche Verortung erlaubt es ‚Ihm‘, die Welt, die ihm erscheint, zu verstehen und darüber zu urteilen. Die Übungen im politischen Denken wären somit Übungen im Beschreiten dieses diagonalen Weges immer wieder aufs Neue.¹⁸⁵

Kafkas Parabel bietet Arendt ein Denkbild, das ihr als Ausgangspunkt der Konzeptualisierung von den Übungen im Urteilen dient. Doch das Bild lässt einige Fragen offen: Warum lässt sie den Protagonisten alleine entlang der Diagonalen gehen? In welchem Sinne kann ‚Er‘ die Welt mit ‚unbefangenen Auge‘ betrachten? Welches Verhältnis besteht zwischen dem Anfang der Diagonalen und der Position, die ‚Er‘ darauf einnimmt? Die Antworten auf diese drei Fragen fügen sich in die Darstellung des politischen Denkens als einer Praxis, die sich als kritisch und positioniert zugleich erweist und als solche den arendtschen Übungen zugrunde liegt.

Das kritische Denken

Dem Begriff des Urteilens, den Arendt ausarbeitet, liegt ihre idiosynkratische Rezeption der kantischen *Kritik der Urteilskraft* zugrunde. Sie stellt mehrmals fest, dass Kant eine politische Philosophie nie geschrieben habe.¹⁸⁶ Objektiv gesehen ist ihre Behauptung falsch,¹⁸⁷ Arendts Gründe für diese Aussage entspringen jedoch ihrer Idee des Politischen. Seine dritte Kritik, so Arendt, ist der einzige Anlass, zu dem sich Kant mit Menschen im Plural befasst. In allen anderen Fällen, vor allem in seiner praktischen Philosophie der Moral, tritt der Mensch in der Einzahl auf, er wird nicht in seiner Interaktion mit den anderen, sondern als

184 Ebd., S. 12.

185 Vivian Liska liefert eine Interpretation dieser Parabel als einer Darstellung des Verhältnisses zwischen Theorie und Geschichte und betont, dass die Umsetzung des von Arendt postulierten Modus des Denkens in der Praxis unmöglich sei, vgl. V. Liska, *The Gap between Hannah Arendt and Franz Kafka*, in: Arcadia. International Journal for Literary Studies 38 (2), 2008, S. 329 – 333, insb. S. 329, 331. Sollte jedoch das letztere der Fall sein, würde das Konzept der Übungen im politischen Denken, das Arendt wenige Seiten weiter einführt, keinen Sinn ergeben. Statt den Praxisbezug des politischen Denkens zu bestreiten, betont Arendt seine Verwurzelung in der lebendigen Erfahrung und seine Ausrichtung auf die Zukunft der gemeinsamen Welt. Vgl. hierzu: H. Arendt, *The Gap between Past and Future*, S. 13f.

186 Vgl. H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 17f, 19, 46, 83f.

187 Wie z. B. Margaret Canovan anmerkt, vgl. M. Canovan, *Socrates or Heidegger?*, S. 160. Gleichzeitig scheint es unberechtigt zu behaupten – was Canovan an der Stelle tut – Arendt habe die Tatsache, dass Kant seine eigene politische Philosophie geschrieben hatte, ignoriert. Sie bietet tatsächlich eine eigensinnige Interpretation seiner Philosophie, die jedoch im Rahmen ihres eigenen Denkens adäquat ist und als solche völlig legitim; vgl. Arendts Argumentation für ihre Herangehensweise: H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 17ff.

ein individuelles moralisches Subjekt behandelt.¹⁸⁸ Für Arendt ist aber die Pluralität die *conditio sine qua non* jegliches politischen Denkens und Handelns. Da, wo man mit einem singulären Menschen zu tun hat, kann vom Politischen nicht die Rede sein. Insofern ist Arendts Rezeption der kantischen Urteilslehre nicht exegetisch, sondern als eine Antizipation ihrer eigenen politischen Philosophie zu sehen.

Der Rekurs auf Kant lässt Arendt die geistige Einstellung der Kritik, also des Denkens, das Unterscheidungen macht und Grenzen setzt, stark machen. Arendt spannt dieses Konzept zwischen zwei Figuren auf: Kant und Sokrates,¹⁸⁹ wobei der Ertere das kritische Denken auf der theoretischen, der Letztere auch auf der praktischen Ebene verwirklicht. Für Kant ist die Kritik ein Ausdruck des Zweifels an der traditionellen Metaphysik. Sie bedeutet einen Versuch, die Quellen und Grenzen der Vernunft zu entdecken. Kant spricht sich gegen die Dogmatik, aber auch gegen die Indifferenz aus, die von vielen als die Reaktion auf die Krise der Metaphysik bevorzugt worden ist:

„[Diese Gleichgültigkeit] ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urteilskraft des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt, und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis aufs neue zu übernehmen“;

und weiter:

„In Ermangelung [der Prinzipien der Erkenntnis] sind Gleichgültigkeit und Zweifel, und, endlich, strenge Kritik, vielmehr Beweise einer gründlichen Denkungsart. Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muss. (...) [Majestät und Religion, die sich der Kritik entziehen wollen] könne[n] auf ungestellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können.“¹⁹⁰

So soll die freie und öffentliche Prüfung, durch die eine Kritik zu gewährleisten ist, an die Stelle von Dogmatik treten, aber auch an die Stelle der Gleichgültig-

188 H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 83.

189 Arendt stellt hier das kritische Denken in einem sehr begrenzten historischen Kontext dar. Außer den Begriff an Kant und Sokrates fest zu machen, erwähnt sie noch, dass Marx und Sartre zu den wenigen Denkern gehören, die ihre Werke als ‚Kritik‘ bezeichnen, vgl. H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 46, 52f. Dabei greift sie die Frage nicht auf, dass die kritische Haltung dem Denken der Aufklärung im Allgemeinen eigen war. So taucht der Anspruch, sich sowohl dem Dogmatismus als auch dem Skeptizismus zu entziehen beispielsweise schon in den 1740ern bei Émilie du Châtelet auf, vgl. E. du Châtelet, *Institutions Physiques*, Paris 1742, abgedruckt in: J. École, u. a. [Hrsg.], C. Wolff, *Gesammelte Werke*, Band 28, Georg Olms, Hildesheim 1988, S. 6, 10f; vgl. hierzu: R. Hagengruber, *Émilie du Châtelet and the Transformation of Metaphysics*, in: *Émilie du Châtelet between Leibniz and Newton*, Springer, New York 2011, S. 1 – 59, insb. 23.

190 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XI (13); vgl. H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 56.

keit Problemen gegenüber, die „der Menschlichen Natur nicht gleichgültig sein [können].“¹⁹¹ Die Kritik steht einerseits der dogmatischen Metaphysik, andererseits dem Skeptizismus entgegen. Damit bietet sie einen neuen Weg des Denkens. Für Arendt ist sie somit keine Vorbereitung für eine neue Doktrin, in dem Sinne, dass eine (scheinbar negative) Kritik ausschließlich zu einer (scheinbar positiven) Systembildung führen sollte. Die Kritik soll vielmehr das ‚Selbstdenken‘ befördern, oder es ermöglichen, ‚sich seiner eigenen Vernunft zu bedienen‘.¹⁹² Solch ein ‚öffentlicher Gebrauch der Vernunft‘¹⁹³ ist die Bedingung der Relevanz des Urteilens für die Sphäre des politischen Handelns.

Dass das kritische Denken eine öffentliche Auswirkung haben kann, zeigt nach Arendt Sokrates’ Praxis des Philosophierens: „Kritisch zu denken, einen Pfad des Denkens durch Vorurteile zu bahnen, durch ungeprüfte Meinungen und Überzeugungen, ist ein altes Anliegen der Philosophie, das wir, insofern es ein bewusstes Unternehmen ist, bis auf die sokratische Hebammen-Rolle in Athen zurückverfolgen können.“¹⁹⁴ Durch seine Methode vollzieht Sokrates eine ‚freie und öffentliche‘ Prüfung der Meinungen, sowohl der seiner Gesprächspartnern als auch der eigenen. Als ein kritischer Denker steht er somit in Wechselwirkung mit der Polis. Der Prozess von Sokrates, der nach Arendt den Konflikt zwischen Philosophie und Politik initiiert hat, stellt den Philosophen vor ein Dilemma. Seine Schüler bereiten für ihn eine Flucht vor, er aber entscheidet sich, seinen Bürgerpflichten nachzukommen und sich der Strafe zu unterziehen. Die Aussage hinter seiner Entscheidung ist eine politische: Der Denker muss Rechenschaft ablegen können über das, was er denkt und sagt; und zwar nicht nur in dem Sinne, dass er bereit ist, von seinen Gedanken Rechenschaft zu geben.¹⁹⁵ Er muss dies auch in dem Sinne tun, indem er in der Öffentlichkeit die Verantwortung für seine – auch durch sein kritisches Denken hervorgebrachten – Taten übernimmt. Sokrates tat das faktisch, Kant postulierte es in seinen Schriften, und Heidegger hat dieser Prüfung nicht standgehalten.

Die feindliche Reaktion der starren, autoritären Staatsstrukturen gegen den kritischen Denker resultiert aus Angst: Das kritische Denken hat immer politische Implikationen, weil es, ungleich den dogmatischen Wahrheiten und reiner Spekulation, im Grunde antiautoritär ist.¹⁹⁶ Deshalb erscheinen diejenigen, die kritisch denken, als gefährlich für den Status quo, für die anerkannten Regeln

191 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A X. (12).

192 H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 47; vgl. auch ebd., S. 53.

193 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: Berlinische Monatsschrift, Dezember-Heft 1784, S. 481 – 494, insb. 484, über: Das Deutsche Textarchiv, http://kaskade.dwds.de/dtaq/web/book/show/kant_aufklaerung_1784, 30.05.2013.

194 H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 53.

195 Ebd., S. 58.

196 Ebd., S. 54.

und Wahrheiten. Das Selbstdenken tritt als Ergebnis der Kritik zutage, ist daher eine Bedrohung für ‚die Welt, so, wie sie ist‘ mit ihren, auch politischen, Autoritäten, die es in Frage stellt und herausfordert. Arendt befürwortet diese Art der Infragestellung und sieht darin die Kraft, die die Welt am Leben hält. Die Erstarrung des staatlichen Apparats mit Institutionen, Bürokratie und festgelegten Normen bedeutet eine Einschränkung der Freiheit des Handelns in ihrer alltäglichen Ausführung und in Konsequenz – die Lähmung des politischen Raumes. Für ihre Fortexistenz und Entwicklung erfordert die öffentliche Sphäre kritische Denker, die, wie Sokrates, gleich einer Stechfliege, den Körper der politischen Gemeinschaft irritieren und stimulieren.

Es ist diese kritische Tradition in der Philosophie, mit ihrer Anbindung an das Öffentliche, von der sich Arendt angezogen fühlt. Zum Vorbild des kritischen Denkers wird für sie außer Sokrates und Kant – dem ‚Alleszermalmer‘¹⁹⁷ – auch Lessing, der über Diderot mit Anerkennung schreibt, er sei: „einer von den Weltweisen, welche sich mehr Mühe geben, Wolken zu machen, als zu zerstreuen. Überall wo sie ihre Augen hinfallen lassen, erzittern die Stützen der bekanntesten Wahrheiten, und was man ganz nahe vor sich zu sehen glaubte, verliert sich in eine ungewisse Ferne.“¹⁹⁸ Arendt selbst war bemüht, diese kritische Linie zu verfolgen. Die Essenz ihrer Methode der Montage ist es, die anerkannten Autoritäten in Frage zu stellen, für sich selbst zu denken und – nach kritischer Überprüfung – Elemente der Theorien anderer Denker zu übernehmen und neu zu interpretieren, sodass sie in einem unerwarteten Kontext eine Anwendung finden. So entzieht sich Arendt jeglicher einfachen Einordnung und bleibt eine einzigartige Figur, deren Werk sich nicht nach den gängigen Klassifikationen etikettieren lässt.¹⁹⁹ Dieses kann nicht mithilfe eines singulären Schlüssels interpretiert werden und muss mit der ihm spezifischen Pluralität anerkannt werden.

Arendts Konzept des Urteilens wird eben vom Prinzip der Pluralität bestimmt. In der gemeinsamen Welt sind die *doxai* nur in der Mehrzahl denkbar. Kein Urteil kann objektiv sein, denn jeder bleibt an die Welt gebunden und diese eröffnet sich jedem Menschen, gemäß der Natalität, auf eine andere Weise. Ein allgemeingültiges Urteil müsste entweder diese unendliche Vielzahl an Perspek-

197 Wie ihn Moses Mendelssohn bezeichnet, vgl. M. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesung über das Daseyn Gottes*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 3.2, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 3.

198 G. E. Lessing, *Das neueste aus dem Reiche des Witzes*, in: ders., *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Band 2, S. 125 – 140, insb. 135, über: German Classics Collection, http://gateway.proquest.com/openurl?ctx_ver=Z39.88-2004&res_dat=xri:dkv-us&rft_dat=xri:dkv:ft:all:Z400046997, 02.09.2013; zu Lessings kritischer Haltung vgl. H. Arendt, *Gedanken zu Lessing*, S. 19.

199 Vgl. dazu: E. Vollrath, *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*, in: *Social Research* 44 (1), 1977, S. 170 – 182, insb. 160f; vgl. auch: L. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, S. 17f.

tiven einebnen und auf den kleinsten gemeinsamen Nenner bringen, was seine Aussagekraft in Frage stellt; oder von der immateriellen, von der Welt losgelösten Position eines Niemandes gefällt werden, was seine Validität für die Öffentlichkeit aufhebt. Gleichzeitig darf das Urteilen nicht mit subjektiver Lust verwechselt werden. Kants ästhetische Urteile basieren auf dem Geschmack, den er als einen *sensus communis* versteht: einen Sinn, der allen Menschen gemeinsam ist. Diese Annahme gewährleistet, dass ein Urteil nicht subjektiv zu betrachten ist, sondern „in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (*a priori*) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten.“²⁰⁰ Arendt projiziert dieses Konzept auf den für sie relevanten Bereich des Öffentlichen und betont, dass das Urteilen eine Mehrzahl daran beteiligter Menschen voraussetzt. Dies markiert den Schritt von der Dualität der dialektischen Denksituation in die Pluralität des politischen Raumes. Die implizierte Pluralität des Urteilens ist dabei nicht, wie im Falle des Handelns, eine in der Welt gegebene, sondern eine spekulative. Der Geschmack entpuppt sich somit als der Sinn, durch den der Egoismus überwunden werden kann. Scheinbar äußerst subjektiv, deutet er auf eine Intersubjektivität des gemeinsamen Gefal- lens hin: Im Geschmack werden die Gefühle, Meinungen und Vorlieben der anderen mitberücksichtigt.²⁰¹ So platzieren sich die Ergebnisse des Urteilens zwischen der Subjektivität des bloß individuellen Empfindens und der angestrebten Objektivität, die von einem archimedischen Standpunkt ausgeht.

Die intersubjektive Gültigkeit der Urteile erfordert notwendigerweise eine spekulative Pluralität, indem „man sein Urteil an andere, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem man bloß von den Beschränkungen, die unserer eigenen Beurteilung zufälliger Weise anhängen, abstrahiert.“²⁰² Diese ‚erweiterte Denkungsart‘ ermöglicht durch die Bezugnahme auf die möglichen Urteile der anderen die Entstehung einer spekulativen ‚Gemeinschaft der Urteilenden‘,²⁰³ die eine *conditio sine qua non* des Urteilens darstellt. Sie ermöglicht Berücksichtigung der zahlreichen Perspektiven, was die Qualität eines Urteils erhöht: Mein Urteil

200 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §40, B 157. Ronald Beiner weist in diesem Kontext darauf, dass die von Kant in seiner dritten Kritik eingeführten Kategorien einen transzendentalen, nicht einen empirischen Charakter haben und somit nur die Bedingungen der intersubjektiven Gültigkeit eines möglichen Urteils bestimmen, nicht aber, wie Arendt es gern hätte, Regeln, die in einer tatsächlichen menschlichen Gemeinschaft einzuführen wären, vgl. R. Beiner, *Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures*, S. 95f. An der Stelle ist nochmal zu betonen, dass Kants *Kritik der Urteilskraft* für Arendt eine Inspirationsquelle darstellt und dass ihre Interpretation keinen exegetischen Charakter hat. Beiner selbst merkt an, dass „what typically characterizes major thinkers is that everything they read gets shaped and appropriated by their own dominant driving concerns.“ Ebd., S. 98.

201 H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 91.

202 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §40, B 157; vgl. H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 95.

203 H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 97.

ist umso repräsentativer, je mehr mögliche Standpunkte anderer Menschen ich in meinem Denken vergegenwärtigen kann.²⁰⁴ So ist der Protagonist von Kafkas Parabel auf dem diagonalen Wege des Urteilens zwar empirisch alleine, doch wird dabei die Pluralität der Gemeinschaft der Urteilenden impliziert. Sein Blick ist weder subjektiv, da er von seiner beschränkten Perspektive durch die Berücksichtigung der Sichtweisen der anderen an dieser Gemeinschaft beteiligten Betrachter abstrahiert, noch objektiv, da er von der Welt nicht völlig losgelöst ist. Seine Position ist vielmehr kritisch, indem er die möglichst große Repräsentativität seines Urteils durch freie und öffentliche Prüfung seiner Elemente anstrebt.

Der positionierte Beobachter

Die Pluralität des Urteilens ist also eine spekulative: Die anderen, deren Meinungen ich im Akt des Urteilens in Betracht ziehe, sind nicht unmittelbar präsent, sondern ein Objekt meiner Vorstellung. Darüber hinaus, während der Gegenstand des Handelns die tatsächlichen Handlungen und Worte darstellt, ist es im Falle des Urteilens eine Vorstellung einer besonderen Situation, die nicht unmittelbar gegeben ist.²⁰⁵ So befindet sich ein handelnder Akteur inmitten der Ereignisse, der urteilende Betrachter hingegen muss sich aus der Welt zurückziehen; dieser Rückzug ist aber weniger radikal als beim Denken.

Die Möglichkeit, die abwesenden Gegenstände für die Urteilskraft präsent zu machen, bietet die Einbildungskraft, „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen.“²⁰⁶ Für Arendts Schilderung des politischen Urteilens ist dabei entscheidend, dass auf diese Weise auch die Meinungen der anderen Beteiligten an der Gemeinschaft der Urteilenden berücksichtigt werden können, das heißt, ein Urteilender kann anstelle jedes anderen denken und seine Meinung berücksichtigen, auch wenn der Meinungsvertreter selbst nicht präsent ist. Obwohl er mit sich selbst allein ist, „durch die Einbildungskraft macht [das kritische Denken] die anderen gegenwärtig und bewegt sich damit in einem Raum, der potentiell öffentlich, nach allen Seiten offen ist.“²⁰⁷ In diesem potentiellen öffentlichen Raum mit seiner spekulativen Plu-

204 H. Arendt, *Über das Böse*, S. 143; Arendt merkt an, dass sich Kants Aufwertung des kritischen Urteilens im Anspruch, die eigenen Schriften zu popularisieren ausgedrückt hat, vgl. dies., *Das Urteilen*, S. 55. Kant behauptete, die Werke, die keine Popularität erreichen können, verbergen „unter einem Dunst von Scheinbarem Scharfsinn, vermutlich Unsinn“, vgl. I. Kant an Ch. Garve, 7. August 1783, in: I. Kant, *Briefwechsel*, Meiner, Hamburg 1972, S. 225 – 232, insb. 228.

205 H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 87.

206 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 151.

207 H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 60.

ralität kann die entscheidende Bedingung des gültigen Urteilens erfüllt werden: die Unparteilichkeit.

Diese Unparteilichkeit des politischen Urteilens, für die Arendt plädiert, wird zur Quelle zahlreicher Interpretationsschwierigkeiten, zumal sie sich dezidiert von dem Anspruch der wissenschaftlichen Objektivität distanziert, also von der Forderung, sich aus der Welt zurückziehen zu müssen, um aus einer völlig unbeteiligten Perspektive die Wahrheit über den Gegenstand der eigenen Erforschung zu betrachten. Für Arendt wird die Glorifizierung der körperlosen, abstrakten Betrachtungsposition durch die Entdeckung des Teleskops symbolisiert;²⁰⁸ in den letzten Jahrzehnten wurde diese losgelöste, hoch technologisierte Sichtweise allgegenwärtig, wie Donna Haraway bildhaft ausführt:

„The eyes have been used to signify a perverse capacity (...) to distance the knowing subject from everybody and everything in the interests of unfettered power. The instruments of visualization in multinationalist, postmodernist culture have compounded these meanings of disembodiment. The visualizing technologies are without apparent limit. The eye of any ordinary primate like us can be endlessly enhanced by sonography systems, magnetic resonance imaging, artificial intelligence-linked graphic manipulation systems, scanning electron microscopes, computed tomography scanners, color-enhancement techniques, satellite surveillance systems, home and office video display terminals, cameras for every purpose from filming the mucous membrane lining the gut cavity of a marine worm living in the vent gases on a fault between continental plates to mapping a planetary hemisphere elsewhere in the solar system. Vision in this technological feast becomes unregulated gluttony; all seems not just mythically about the god trick of seeing everything from nowhere, but to have put the myth into ordinary practice.“²⁰⁹

Auch Arendt war davon überzeugt, dass ein solcher Blick auf die menschlichen Angelegenheiten von außerhalb der gemeinsamen Welt immer verfälscht und ‚weltfremd‘ sein muss. In ihren Werken lehnt sie es ab, über das Politische ‚*sine ira et studio*‘ zu sprechen. Wie ist also das Postulat der Unparteilichkeit des Urteilens in diesem Kontext zu verstehen? Die beiden Forderungen lassen sich vereinbaren, wenn die Vorstellung beiseitegelegt wird, die Unparteilichkeit schließe notwendigerweise die Abstraktion ein. Arendt zeigt, dass der Urteilende eine Art distanzierter Haltung annehmen kann, ohne sich gleichzeitig aus der Sphäre der menschlichen Angelegenheiten loslösen zu müssen. Sie setzt dem Mythos der objektiven Erkenntnis einen Modus des politischen Wissens entgegen: die geistige Tätigkeit des Urteilens – „the political kind of insight *par excellence*“²¹⁰ – deren Ergebnisse weder subjektiv noch objektiv und weder, partikular noch abs-

208 H. Arendt, *Vita activa*, S. 342.

209 D. Haraway, *Situated Knowledges*, S. 581.

210 H. Arendt, *Philosophy and Politics*, S. 84.

trakt sind, sondern positioniert und kritisch.²¹¹ Der Urteilende bleibt ein Individuum innerhalb der gemeinsamen Welt, eine Person. Gleichzeitig aber, durch die Einbildungskraft, erweitert er sein Denken um potentielle Meinungen anderer Beteiligter an der Urteilsgemeinschaft.²¹² Diese Deutung des Urteilenden als des kritischen Betrachters, die als einer der bedeutungsvollen Momente von Arendts Philosophie gelten kann,²¹³ führt zu einer interpretativen Spannung in der feministischen Rezeption ihrer Schriften.

Seyla Benhabib übernimmt Arendts Konzept des auf der erweiterten Denkungsart basierenden Urteilens, um die Normen der universellen moralischen Anerkennung und egalitären Reziprozität zu etablieren. Diese muss, als eine kommunikative Praxis, symmetrisch sein und auf einer Austauschbarkeit der Perspektiven beruhen.²¹⁴ Benhabib präsentiert das arendtsche Urteilen als „the ability to take the standpoint of the other“ und ergänzt, dass dies nichts mehr bedeutet, als sich vorzustellen, was die Sichtweisen der anderen Beteiligten sind oder sein könnten.²¹⁵ Eine solche Praxis des Urteilens soll auf Austauschbarkeit der Perspektiven beruhen, die ihrem Ergebnis eine ethische Gültigkeit verleiht: „The development of this capacity for reversing perspectives and the development of the capacity to assume the moral point of view are intimately linked. In the final analysis, universalizability requires us to practice the reversibility of standpoints by extending this to the viewpoint of humanity.“²¹⁶

Dieses Modell der symmetrischen und reversierbaren egalitären Reziprozität kritisiert Iris Marion Young. Sie argumentiert, die Übernahme des Standpunktes eines anderen sei weder ontologisch möglich, noch ethisch zu befürworten.²¹⁷ Statt für die symmetrische Reziprozität, plädiert Young für die asymmetrische Variante. Menschen, betont sie, sehen die Welt aus Perspektiven, die mindestens auf zwei Weisen asymmetrisch sind: Erstens in Bezug auf die Zeitlichkeit (Bestimmung aufgrund der eigenen Geschichte mit ihren historischen und kulturellen Besonderheiten sowie der persönlichen Erfahrungen) und zweitens auf die soziale Position (die Bestimmung aufgrund der gesellschaftlichen Stellung, die an sich innerhalb eines fluktuierenden Systems verortet ist). Trotzdem

211 L. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, S. 29, 68.

212 So zählt Kant die erweiterte Denkungsart („an der Stelle jedes andern denken“) zu den drei Maximen, die zur Erläuterung der Grundsätze der Geschmackskritik dienen sollen, neben dem Selbstdenken (Vorurteilsfreiheit) und dem sich selbst nicht widersprechen (konsequente Denkungsart), vgl. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §40, B 158.

213 L. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, S. 22.

214 S. Benhabib, *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge 1992, S. 32, 52. Benhabib knüpft dabei an Habermas an.

215 Ebd., S. 137; vgl. auch ebd., S. 31f.

216 Ebd., S. 52.

217 I. M. Young, *Asymmetrical Reciprocity*, S. 346.

soll das Verständnis über die Unterschiede – ohne diese zu vernachlässigen – möglich sein. Um dies zu erreichen, schlägt Young vor, diese Unterschiede im Rahmen der erweiterten Denkungsart zu berücksichtigen, um durch die asymmetrische Reziprozität die Perspektive auf das gesamte Netz der Menschlichen Angelegenheiten auszudehnen.²¹⁸

Beide Interpretationen entfernen sich vom arendtschen Konzept des Urteilens in einem sehr zentralen Punkt. Die Deutung der erweiterten Denkungsart als ‚die Annahme der Perspektive eines anderen‘ (‚to adopt one another’s standpoint‘) und die Intention, dadurch eine objektive Sicht zu erzielen, die Benhabib und Young Arendt letztendlich zuschreiben,²¹⁹ ist problematisch und missverständlich. Arendt äußert sich sehr dezidiert dazu, dass die erweiterte Denkungsart keine Annahme des Standpunktes einer anderen Person bedeutet. Demnach besteht ein Unterschied zwischen dem Anspruch, die Position eines anderen annehmen zu können und ‚an der Stelle eines anderen zu denken‘, der ich nicht bin. Im ersteren Fall meint man, eine Perspektive teilen zu können, die nicht die eigene ist, das heißt man könne denken, *als ob* man eine andere Person *wäre*. Arendt behauptet nicht, dass eine solche Annahme der Perspektive eines anderen möglich ist. Vielmehr kann man versuchen, eine dritte Perspektive zu finden: eine, in der ein Urteilender gleichzeitig er selbst bleibt *und* die eigene Position in Klammern setzt: ‚Der entscheidende Punkt ist, dass mein Urteil in einem bestimmten Fall *nicht nur von meiner Wahrnehmung abhängt*, sondern davon, dass ich mir etwas repräsentiere, *was ich nicht wahrnehme*.‘²²⁰ Der arendtsche Urteilende behauptet also nicht naiv, er sei imstande, wie eine andere Person zu denken, was alleine aufgrund der existentiellen Bedingung der Natalität nicht möglich wäre. Er urteilt als er selbst, versucht nur dabei, die Perspektiven der anderen – von denen er sich unterscheidet – auf eine kritische Weise zu berücksichtigen:

„Auch wenn ich die anderen im Urteilen berücksichtige, heißt das nicht, dass ich in meinem Urteil mit dem ihren übereinstimme. Ich spreche immer noch mit meiner eigenen Stimme und zähle nicht die Stimmen ab, um zu dem zu kommen, was ich für richtig halte. Aber mein Urteil ist auch nicht mehr in dem Sinne subjektiv, dass ich zu meinen Schlussfolgerungen nur komme, indem ich mich selbst berücksichtige.“²²¹

Es besteht ein deutlicher Unterschied zwischen der parteilichen, unkritischen Meinung des interessierten Bürgers und der kritischen, distanzierten Meinung

218 Ebd., S. 351ff, 354f.

219 S. Benhabib, *Situating the Self*, S. 137; I. M. Young, *Asymmetrical Reciprocity*, S. 357.

220 H. Arendt, *Über das Böse*, S. 140f, Markierung M.R.

221 Ebd., S. 141.

des Urteilenden als eines Betrachters,²²² doch die Unparteilichkeit des Letzteren ist nicht mit Objektivität gleichzusetzen. Seine Haltung ist als ‚relative Unparteilichkeit‘²²³ zu verstehen: sie ist positioniert und kritisch zugleich, wodurch der Urteilende die intersubjektive Gültigkeit seines Urteils anstrebt.

Kafkas Protagonist, der die Welt von seiner Position des unparteilichen Richters mit ‚unbefangenen Auge‘ betrachtet, tut dies nicht als immaterieller, objektiver Beobachter und sein Standpunkt ist nicht ein archimedischer. ‚Er‘ kann nur begrenzt von seiner individuellen Perspektive abstrahieren, indem er die mögliche *doxai* der anderen Urteilenden in Betracht zieht. Dies ist allerdings notwendig, um die Gültigkeit seines Urteilens zu gewährleisten und ihn von einem der an der Handlung beteiligten Akteure zu unterscheiden. Je mehr Perspektiven, die sich von seiner eigenen unterscheiden, ‚Er‘ berücksichtigen kann, desto höher kann die Qualität seines Urteils werden. Damit misst er es an einem hohen, kritischen Standard, der durch seine Mittelbarkeit überprüft wird. Die Asymmetrie der *doxai*, auf die Young hinweist, ist dabei als eine Schwierigkeit einzusehen, der das arendtsche Urteilen entgegensehen muss. Dieses Problem findet seine Lösung, wie ich im dritten Kapitel dieser Studie argumentieren werde, im Konzept der Übungen im politischen Denken.

Das Urteilen als politisches Denken

Das Verhältnis zwischen dem Urteilen und dem Handeln beschreibt Arendt mithilfe der Metapher einer Theatervorstellung.²²⁴ Sie vergleicht die Welt mit einer Bühne, auf der die politischen Akteure auftreten und sich dadurch im öffentlichen Erscheinungsraum exponieren.²²⁵ Die Urteilenden erweisen sich hingegen als Zuschauer, die das Spiel der gemeinsamen Welt aus einer Distanz betrachten. Die Dichotomie zwischen den Darstellern und dem Publikum, die Arendt durch diese Metapher einführt, dient der Unterscheidung zwischen dem Handeln und

222 H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 68.

223 Ebd., S. 97.

224 Dieses Bild wurde zum exponierten Motiv in der Arendt-Forschung, vgl. z. B.: R. Halpern, *Theater and Democratic Thought: Arendt to Rancière*, in: *Critical Inquiry* 37 (3), 2011, S. 545 – 572; R. C. Pirro, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, zitierte Ausgabe; J. P. Euben, *Arendt's Helenism*, in: D. Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge u.a.O. 2000, S. 151 – 164.

225 H. Arendt, *Vita activa*, S. 233, 249; sie betont dabei, dass die *technè politike* nicht in den Bereich der herstellenden, sondern der ausführenden Künste gehört, deren Tätigkeit sich in ihrem Vollzug selbst erschöpft, vgl. ebd., S. 262f. Die Analogie zwischen dem Handeln und dem Schauspielen ist auf das griechische Konzept von Mimesis zurückzuführen, demnach eine Tragödie das Leben nachahmen soll. Aristoteles bezeichnet Tragödie als eine Nachahmung einer Handlung von bestimmter Größe, vgl. Aristoteles, *Poetik*, 1450b25.

den Tätigkeiten des Geistes. Sie stellt sich jedoch nicht als eine starre Entgegensetzung, sondern ein dynamisches Wechselspiel heraus.

Die einzigartige Position des arendtschen Urteilenden setzt voraus, dass er weder aus der Welt der menschlichen Angelegenheiten völlig ausgeschieden ist, noch, dass er eine objektive Stellung einnimmt, die von seiner Person abstrahieren und damit jegliche Subjektivität unterbinden würde. Stattdessen strebt er ein Urteil an, das in der Welt verortet ist und zugleich auf der erweiterten Denkungsart basiert, das heißt auf der Fähigkeit, ‚an der Stelle jedes andern zu denken‘. Dies ist nicht mit Übernahme der Position eines anderen gleichzusetzen, sondern baut auf der Einbildungskraft auf: Der Urteilende nimmt gedanklich die Position eines anderen ein, der er nicht ist, und versucht, von dieser Position aus zu denken, ohne auf die eigene Persönlichkeit zu verzichten. Das Resultat soll ein Urteil sein, das unparteiisch ist und eine intersubjektive Gültigkeit besitzt. So kommt in der geistigen Fähigkeit des Urteilens ein Element der Pluralität zur Geltung: Das Urteilen ist das politischste aller menschlichen Geistesvermögen, denn es führt zu der Wiedergewinnung der multiperspektivischen Qualität der gemeinsamen Welt, in der das Handeln stattfindet.²²⁶

Damit wird das Urteilen zum politischen Erkenntnismodus schlechthin. Jede Interpretation, die das Urteilen als eine Art Wissen deutet, muss allerdings Arendts Vorbehalt entgegensehen, dass das Urteilen keine kognitive Angelegenheit sei.²²⁷ Was Arendt damit meint, ist erstens, dass ein Urteil nicht durch Anwendung von allgemeingültigen Regeln (zum Beispiel der Logik) gefällt werden kann und zweitens, dass es keine sichere und ‚wahre‘ Erkenntnis hervorbringen kann.²²⁸ Um das Urteilen also als ein politischer Modus des Wissens gelten zu lassen, muss man auf die traditionellen philosophischen Kategorien verzichten und den kognitiven Anspruch an die zentrale Forderung der arendtschen Politik anpassen: die Freiheit, die ihre *raison d'être* darstellt.

Jegliche Erkenntnis, die durch das Urteilen zu gewinnen ist, ist an sich kontingent. Sie gilt nur für einen Einzelfall und nur unter gegebenen Umständen. Da das Urteilen ein *politischer* Modus des Denkens bleibt, muss es dem Freiheitsanspruch folgen: Die *doxa* des Urteilenden, also die Weise, in die sich ihm die Welt eröffnet, ist nie ein für alle Mal bestimmt. Seine Aufgabe besteht in ihrer Optimierung, die durch die Verbesserung der Qualität seines Urteils erfolgt. Je mehr Standpunkte er berücksichtigen kann, je besser seine Fähigkeit, sich diese vorzustellen – desto ‚wahrhafter‘ wird seine *doxa*. Gleichzeitig muss er damit rechnen, dass sein Urteil nie den Kriterien des Wissens in herkömmlichem Sinne

226 S. Benhabib, *Situating the Self*, S. 141.

227 H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 95; vgl. hierzu: L. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, S. 136, 140f.

228 Vgl. H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 25, 53.

gerecht werden kann, das heißt, es wird nie sicher und allgemeingültig werden. Bei der Urteilsbildung, so Arendt, kann ich nicht die Perspektiven von allen anderen berücksichtigen – ich kann bloß eine größtmögliche Repräsentativität meines Urteils anstreben: „Die Gültigkeit solcher Urteile wäre weder objektiv und universell, noch subjektiv, von persönlichen Einfällen abhängig, sondern intersubjektiv und repräsentativ.“²²⁹

Das arendtsche Urteilen gehört nicht zu den Motiven, die von den feministisch geprägten TheoretikerInnen besonders oft aufgegriffen werden. Die Gründe dafür sind, wie Linda Zerilli ausführt, unter anderem im grundlegenden Fokus der VertreterInnen der Standpunkt-Theorie auf der Gültigkeit der Erkenntnis, auch wenn diese nicht mehr als Allgemeingültigkeit verstanden werden kann. Durch den fehlenden Wissensanspruch der arendtschen Urteilskraft schien dieses Konzept für eine epistemologisch orientierte feministische Politik keine Relevanz zu haben.²³⁰ Doch zu den Grundvoraussetzungen der Standpunkt-Theorie gehört die Annahme, dass der Standpunkt der Marginalisierten – hier: Frauen – nicht gegeben ist, sondern erst erarbeitet werden muss.²³¹ Das Urteilen, dessen Hauptkriterium die Mitteilbarkeit darstellt, die als intersubjektive Gültigkeit zu verstehen ist, kann als ein Mittel einer solchen Erarbeitung fungieren.²³² Im Gegensatz zur metaphysischen Tradition, die das Erkenntnissubjekt immer im Singular, als einen aus der Welt ausgeschiedenen Betrachter der Wahrheit sieht, kann der arendtsche urteilende Zuschauer nicht im Singular gedacht werden, sondern immer als ein Teil eines Publikums.²³³ Er urteilt innerhalb der Gemeinschaft der Urteilenden und legitimiert sein Urteil durch seine Mitteilbarkeit an die Miturteilenden. In anderen Worten: Bei jedem Urteil ist durch die erweiterte Denkungsart die potentielle Zustimmung der anderen mitgedacht.²³⁴ Das Urteil wird zwar nicht durch das Stimmenkalkül erreicht, doch spielen dessen Mitteilbarkeit und Begründbarkeit gegenüber der spekulativen Urteilsgemeinschaft bei der Urteilsfällung eine entscheidende Rolle. Der Urteilende ist nicht aus der Welt ausgeschieden, muss sich also an ihrer Pluralität orientieren. Ein Urteil, das auf keinerlei Zustimmung seitens der Miturteilenden stößt, entfremdet den Urteilenden.

Das Urteilen beruht auf einer Art Dialog auch in diesem Sinne, dass es die erweiterte sokratische Denkungsart ist: Ein stummer Dialog wird in diesem Fall als ein multistimmiges Gespräch geführt, in dem ich sowohl meine eigenen

229 H. Arendt, *Über das Böse*, S. 143.

230 L. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, S. 137ff, 146.

231 S. Hekman, *Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited*, in: *Signs* 22 (2), 1997, S. 341 – 365, insb. 346.

232 L. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, S. 138f.

233 H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 80f, 85.

234 H. Arendt, *Über das Böse*, S. 144.

als auch die möglichen Urteile der anderen in Betracht ziehe. Die Pluralität der Welt äußert sich bei so verstandener Urteilskraft sowohl in ihrer vereinenden als auch in trennender Funktion: Man sucht in der öffentlichen Sphäre nach den anderen, mit denen man sich identifizieren und politische Bündnisse schließen kann, das heißt eine Gemeinschaft bilden; aber auch nach den anderen, von denen man sich abgrenzen kann. Ähnlich wie im Falle des Denkens, bei dem wir entscheiden ‚mit wem wir zusammen leben wollen‘, bloß im weniger metaphorischen Sinne, entscheiden wir dies auch beim Urteilen. Das Kriterium der Mittelbarkeit hilft dem Urteilenden zu bestimmen, mit wem er zusammen handeln und die gemeinsame Welt mitgestalten will. Der Maßstab dabei ist die ‚gute Gesellschaft‘²³⁵ in der sich jeder Handelnde, nun nicht nur in einem stummen Dialog mit sich selbst, sondern auch in der realen Welt, befinden will.

Das Urteilen ist also nicht ein Wissen in diesem Sinne, dass es einem die objektive und sichere Erkenntnis bietet; es hat auch keinen Einfluss auf das Handeln in dem Sinne, dass es dem Urteilenden zwingende Handlungsmuster vorschreiben würde.²³⁶ Obwohl Arendt die Perspektive des Akteurs von der des Zuschauers als getrennt sehen will, besteht eine Wechselwirkung zwischen dem Handeln und dem Urteilen.²³⁷ So bietet sie selbst einen Anhaltspunkt, um diese Trennung zu relativieren, indem sie die Rolle der Mittelbarkeit der – ästhetischen, aber vor allem politischen – Urteile folgendermaßen bestimmt:

„Die *conditio sine qua non* der Existenz schöner Gegenstände ist die Mittelbarkeit; das Urteil des Zuschauers schafft den Raum, ohne den solche Gegenstände überhaupt nicht erscheinen könnten. Der öffentliche Bereich wird durch die Kritiker und Zuschauer konstituiert, nicht durch die Akteure oder die schöpferische Tätigkeit. Und dieser Kritiker und Zuschauer befindet sich in jedem Akteur und Hersteller; ohne dieses kritische wäre der Handelnde oder Schaffende so losgelöst vom Zuschauer, dass er nicht einmal wahrgenommen würde.“²³⁸

Die gemeinsame Welt, also der politische Raum, in dem sich das gemeinsame Handeln abspielt, ist für Arendt ein Raum der Erscheinung, in dem wir die ande-

235 Ebd., S. 149f.

236 Arendt betont, dass ‚kein schöner Gedanke je etwas bewirkt habe‘ und dass einer, der auf Basis der Urteile handeln will, die er als unbeteiligter Zuschauer gefällt hat, also von der theoretischen Perspektive aus, zu einem idealistischen Narren wird, vgl. H. Arendt, *Das Urteilen*, S. 74.

237 Leora Bilsky schlägt diesbezüglich im Kontext ihrer Analyse des juristischen Urteilens einen Dialog zwischen dem Zuschauer und dem Akteur, der in der Person des Richters selbst stattfinden könnte, vgl. L. Bilsky, *When Actor and Spectator Meet in the Courtroom: Reflections on Hannah Arendt's Concept of Judgment*, in: *History and Memory* 8 (2), 1996, S. 137 – 173, insb. 140; vgl. hierzu: S. Rosenmüller, *Treffen sich Akteur und Zuschauer? Zur Rolle des Richters in Hannah Arendts Urteilslehre*, in: *HannahArendt.net* 1 (1), 2005, S. 1 – 14, insb. 8f, <http://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/viewFile/83/131>, 6.12.2015.

238 Ebd., S. 85.

ren sehen und uns selbst denen gegenüber exponieren. Er entsteht durch das Sehen und Gesehenwerden und so erfordert er einen Zuschauer, der sich in jedem Akteur – und in jedem Geschichtenerzähler als einem Hersteller der erzählbaren Geschichten – befindet. Um überhaupt in der öffentlichen Sphäre zu erscheinen, braucht jeder Akteur die Zuschauer, die ihn erscheinen sehen und wahrnehmen können. Der Zuschauer hingegen braucht das Spiel der Darsteller, um seine Aufgabe zu legitimieren. Mit dieser Wechselbeziehung zwischen den zwei Positionen wird die Verbindung vom Urteilen und Handeln geschaffen: Die Rücksicht auf die Mitteilbarkeit der Meinungen, die Arendt nach Kant als ‚uninteressierte Lüste‘ bezeichnet, soll zugleich zum Prinzip des Urteilens und des Handelns werden.²³⁹

Um die Vorteile beider Positionen zu bewahren, kann es allerdings nicht zur Verschmelzung des Zuschauers und des Akteurs kommen. Wie Linda Zerilli argumentiert: „Spectator‘ is not another person, but simply a different mode of relating to, or being in, the common world.“²⁴⁰ Es ist also vielmehr so, dass jeder an der öffentlichen Sphäre beteiligte Mensch beide Rollen in sich vereinigt und zwischen den beiden fluktuiert, ohne von der anderen völlig zu abstrahieren. Der Zuschauer ist nicht aus der Welt völlig ausgeschieden und der Akteur hat beim Handeln und bei der Mitgestaltung des politischen Raumes die Ergebnisse seines Urteilens zur Verfügung. Die Konstitution der gemeinsamen Welt ist nur durch die Wechselwirkung der Perspektiven vom Zuschauer und Akteur möglich, fängt aber mit der Praxis des politischen Urteilens an. So wird die Übung der Urteilsfähigkeit zu einer der wichtigsten Aufgaben nicht nur im Bereich der politischen Propädeutik, sondern auch im Bereich des ausgereiften Handelns. Denn Arendt wusste, ähnlich wie Benjamin, dass die Aufklärung nie ein für alle Mal erreicht werden kann²⁴¹ und dass das Licht des Öffentlichen immer wieder in den finsternen Zeiten überschattet wird.

Die Vorstellung der Fluktuation zwischen der Rolle eines Akteurs und eines Zuschauers entspricht dem Weg auf der Diagonalen, dem ‚Er‘ auf und ab folgt. Die diagonale Linie hat ihren Anfang am Treffpunkt von Vergangenheit und Zukunft, der der im Präsens gelebten Realität eines handelnden Akteurs entspricht. Die Bewegung auf der Linie selbst distanziert ihn zunehmend von der Praxis des Handelns und erlaubt es ihm, seine Denkungsart zu erweitern,

239 Ebd., S. 99f.

240 L. Zerilli, „We feel or Freedom“: *Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt*, in: *Political Theory* 33 (2), 2005, S. 158 – 188, insb. 179. Zu der in der Arendt-Forschung prävalenten Annahme, dass Arendt zwei Theorien des Urteilens formuliert hat und dementsprechend angenommen hat, dass auch der politische Akteur urteilt, s. S. Lederman, *The Actor does not Judge: Hannah Arendt’s Theory of Judgment*, in: *Philosophy and Social Criticism*, 2015, S. 1 – 15, online, <http://psc.sagepub.com/content/early/2015/05/29/0191453715587974.full.pdf+html>, 8.12.2015.

241 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, These VIII.

wodurch er seine Kompetenz des politischen Urteilens steigern kann. Die Wechselwirkung zwischen dem Handeln und dem Urteilen animiert ihn dazu, sich das eine Mal seiner Rolle als Akteur, das andere Mal der als Zuschauers anzunähern und so zwischen den zwei Positionen zu fluktuieren. Das politische Wissen, das ‚Er‘ durch diese Bewegung erarbeitet, ist unparteiisch, indem es kritisch ist; positioniert, indem es nicht von der Person des Urteilenden losgelöst werden kann; es ist nur als Teilwissen vorhanden, denn ‚Er‘ kann nicht in seinem Urteil alle vorhandenen Perspektiven berücksichtigen. Insofern korreliert es mit dem von Donna Haraway postulierten Wissensmodell. Ihre Epistemologie basiert nicht auf dem Ideal der Objektivität und sieht von dem Kriterium der bedingungslosen Allgemeingültigkeit ab. Jedes Wissen, das sich als positioniert, kritisch, pluralistisch und partiell erweist, ist an sich politisch. Haraways ‚neue feministische Objektivität‘ ist eigentlich gar keine Objektivität, sondern nähert sich am ehesten der arendtschen Intersubjektivität der mitteilbaren Urteile an, die über die traditionelle Entgegensetzung des Subjektiven und des Objektiven hinausgeht. Das Urteilen als politisches Wissen bedeutet eine ‚weltstiftende Praxis‘, durch die ‚(Grenzen) der Gemeinschaft konstituiert und entdeckt werden‘.²⁴² So bringt es ein Element des Neuen in die Welt: Durch seinen imaginativen Charakter geht das Urteilen über die statische, zwingende Logik des ‚deduzierenden Denkens‘²⁴³ hinaus und ermöglicht die ‚neue Verbindungen und unerwartete Erschließungen‘, für die Haraway plädiert.²⁴⁴ So ist ein Resultat einer solchen politischen Erkenntnis eine Welterschließung, die das umfassende Netz der menschlichen Angelegenheiten und die unendliche Summe der Perspektiven berücksichtigt, die das Licht auf die gemeinsame Welt werfen.

Ist Hannah Arendt, trotz ihrer Abneigung, als Philosophin gesehen zu werden, eine gewesen? Manche InterpretInnen, wie Sternberger, Canovan oder Benhabib, vertreten diese Meinung. Der hier präsentierte Ansatz zeigt, dass jeglichem Handeln in arendtschem Sinne eine Konstituierung der Person in einem inneren Dialog vorausgehen muss, und sie ist im Grunde philosophisch. Arendts Abneigung gegen den Begriff der ‚politischen Philosophie‘ beruht auf der metaphysischen Deutung des philosophischen Denkens. Doch ermöglicht die Berücksichtigung des dialektischen Denkens einen arendtschen Gestus, über die traditionelle Polarität der *vita contemplativa* und der *vita activa* hinauszugehen. Das Element der Pluralität in Form der Dualität des denkenden Ichs deutet auf die Möglichkeit,

242 L. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, S. 159.

243 H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 968.

244 D. Haraway, *Situated Knowledges*, S. 590; vgl. hierzu auch: L. Zerilli, *Feminism and the Abyss of Freedom*, S. 162.

Arendt zugleich als politische Theoretikerin und Philosophin anzuerkennen und somit die schwarz-weiße Logik, die sie selbst in diesem Fall vertritt, aufzuheben.

Der Begriff des politischen Denkens erscheint bei der Annahme einer strikten Trennung zwischen dem Denken und dem Handeln, gegebenenfalls sogar als Theorie und Praxis verstanden, als problematisch. Dieses Kapitel zeigt, dass diese Trennung nicht unkritisch vorausgesetzt werden kann. Arendt selbst bietet Möglichkeiten einer Verbindung zwischen dem Handeln und dem Denken, ohne den Unterschied zwischen den beiden Praxen zu verleugnen. Diese Verknüpfung ist durch die Praxis des Urteilens möglich, die sich als das kritische, politische Denken entpuppt, und somit ein Element des Denkens und des Handelns in sich vereinbart. Die Verbindung zwischen den zwei Praxen ist dabei nicht so zu verstehen, dass das Gedachte verwirklicht werden könnte, sondern indem eine Fluktuation der Rollen eines Individuums stattfindet – vom Zuschauer zum Akteur und zurück. So ist das Urteilen als ein politischer Modus des Wissens für das verantwortliche Handeln notwendig und für das Fortdauern der gemeinsamen Welt unabdingbar. Die Frage, auf welche Weise dieses geübt und optimiert werden kann, wird somit zu der Frage von erstklassiger politischer Bedeutung.



<http://www.springer.com/978-3-658-16516-1>

Übungen im politischen Denken
Hannah Arendts Schriften als Einleitung der politischen
Praxis

Robaszkiewicz, M.

2017, XXI, 236 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-16516-1