

## Das Miteinander Sprechen und Handeln

### Hannah Arendts Begriff von Öffentlichkeit als Modell für den Diskussionsraum der Erwachsenenbildung

Ingeborg Nordmann

*„...die herrliche Genauigkeit des Zuhörens, die ständige Bereitschaft, Rede und Antwort zu stehen, die Geduld, bei der einmal besprochenen Sache zu verweilen; ja mehr noch, die Fähigkeit, das sonst Verschwiegene in den Gesprächsraum zu holen, es sprechwürdig zu machen und so alles im Sprechen und Hören zu verändern, erweitern, verschärfen...“*  
(Hannah Arendt über Karl Jaspers)

#### Zusammenfassung

*In Arendts Konzeption des öffentlichen Raums spielen Reflexionen über die eigene Dimension des Intersubjektiven jenseits der Mittel-Zweck-Bedingung eine große Rolle. Das hat dazu geführt, dass Arendt den verschiedenen Modi des Miteinandersprechens und Zuhörens eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat. Ihre subtilen Differenzierungen über das Bezugsgewebe zwischen den Menschen, das nur aus subjektiven Begegnungen, Wahrnehmungen und Urteilen besteht, bildete eine Art regulativer Idee für die Frage, welche Bedeutung ihre Überlegungen auch für die politische Erwachsenenbildung haben könnten. Das Experiment mit Arendts Ansatz hat in der Evangelische Stadtakademie Frankfurt zu neuen Erfahrungen und Formen der Offenheit zwischen den Vielen geführt, die mit einem Dialog zwischen zwei Personen nicht gleich zu setzen sind und als bewohnbare Distanzen bezeichnet werden können.*

In den ersten Briefen nach 1945 verständigten sich Hannah Arendt und Karl Jaspers, deren Gespräche durch den Nationalsozialismus und die Emigration Arendts unterbrochen worden waren, über die Gemeinsamkeiten im Denken. Vor dem Hintergrund der Erfahrung, dass ein Herrschaftsmechanismus entwickelt worden war, der

im Handumdrehen ein ganzes Volk in die Barbarei versetzt hatte, skizzierten sie, was kritische Geistesgegenwart für sie hieß. „Zählen werden nur die“, schrieb Arendt, „die bereit sind, sich weder mit einer Ideologie noch mit einer Moral zu identifizieren“<sup>1</sup>. Abgeblockt werden Realitäts- und Verantwortungsbewusstsein durch die innere Zwangsläufigkeit im Denken, die sich auf die Pflicht gegenüber höheren Gesetzmäßigkeiten beruft und dieser Pflicht unbedenklich die Zwischenmenschlichkeit und Freundschaft opfert. „Das Problem, das persönliche Problem, war doch nicht etwa, was unsere Feinde taten, sondern was unsere Freunde taten. Was damals in der Welle von Gleichschaltung, die ja ziemlich freiwillig war, jedenfalls noch nicht unter dem Druck des Terrors vorging: das war, als ob sich ein leerer Raum um einen bildete. Ich lebte in einem intellektuellen Milieu (...) Und ich konnte feststellen, dass unter den Intellektuellen die Gleichschaltung sozusagen die Regel war. (...) Das Schlimmste war, dass sie dann wirklich daran glaubten! (...) Aber das heißt doch: Zu Hitler fiel ihnen was ein. Und zum Teil ungeheuer interessante Dinge! Ganz phantastisch interessante und komplizierte! Und hoch über dem gewöhnlichen Niveau schwebende Dinge. Das habe ich als grotesk empfunden.“<sup>2</sup>

Angesichts des tiefgreifenden moralischen Zusammenbruchs versuchten sie das Terrain des Denkens und Handelns abzustecken, für das sie von sich selbst Verantwortung forderten. Philosophie als übergeschichtliche Frage nach dem menschlichen Sein, darin stimmten beide überein, ist nicht mehr möglich. „Es wird sinnlos, so zu sprechen, wie ich es bisher tat“, schreibt Jaspers, „die Philosophie muss konkret und praktisch werden, ohne ihren Ursprung einen Augenblick zu vergessen“.<sup>3</sup> Hannah Arendt geht noch einen Schritt weiter. Sie will nicht weiter Philosophin genannt werden, sondern politische Theoretikerin. Politisches Engagement der Philosophie sollte jedoch nicht nach dem Vorbild von Marx gedacht werden. Nicht die historisch-materialistische Ableitung des philosophischen Fragens und Antwortens von Ökonomie und Politik wird gewollt, sondern eine Potenzierung der philosophischen Unabhängigkeit im Sinne der kritischen Unbestechlichkeit eines Sokrates. Sokrates war für Arendt der maßgebende Denker, dem es nicht darum ging, Wahrheiten aufzustellen und die anderen von ihr zu überzeugen, sondern Gewissheiten aufzulösen. Die berühmte Mäeutik des Sokrates ist aber im Verständnis Arendts keine pädagogische Strategie, die darauf abzielt, den Gesprächspartner auf eigenen Denkwegen zu einer bereits gewussten Wahrheit zu führen. Vor dem Hintergrund der Erfahrung, dass sich Meinungen und Vorurteile mit großer Schnelligkeit zu einer unumstößlichen Ideologie manifestieren können, die dann wie eine Wahrheit funktioniert, war Arendt an der auflösenden Kraft des Sokratischen Denkens interessiert. Mit Scharfsinn und Genauigkeit hat Sokrates in den Argumentationen die Momente aufgespürt, wo sich Meinungen zu nicht mehr irritierbaren Gewissheiten verschließen. Seine Fähigkeit, eine Sache durchzudenken, bis sie in ihren vielfältigen Aspekten gesehen werden kann, hat für Arendt eine unverzichtbare politische Dimension.

Entgegen der Tradition politischer Philosophie, die Politik mit Herrschaft gleichsetzt, lag nach Arendt der Sinn von Politik in der Freiheit. Diktaturen sind daher auch nicht gleichzusetzen mit einer Überpolitisierung aller Lebensbereiche. Sondern sie bringen das Politische zum Verschwinden. Dass Politik derart in Verruf geraten

konnte, so dass sie schließlich mit Gewalt identifiziert wurde, ist nicht zuletzt der negativen Nachrede der Philosophen zuzuschreiben. Mit Platon begann die Feindschaft zwischen Philosophie und Politik. Seitdem hat die Philosophie alles getan, „niemals auch nur den Ort zu finden, an dem Politik entsteht.“<sup>44</sup> Arendt versucht durch einen Rückgang durch die Geschichte der Philosophie die Überblendungen und Verstellungen des Politischen aufzulösen, um das, was Politik ursprünglich, zu ihrer Entstehungszeit, bedeutet hat, sichtbar zu machen. Als den Ursprung von Politik identifiziert sie die griechische Polis. Aber da es bereits unter den griechischen Philosophen unterschiedliche Auffassungen gab, impliziert Arendts Definition des politischen Raums eine Auseinandersetzung mit Platon und Aristoteles. Die Polis war ein durch Gesetz gestifteter Raum, an dem die Gewalt ausdrücklich ausgeschlossen war.<sup>5</sup> Allein im Modus des miteinander Sprechens und Handelns sollten die politischen Angelegenheiten beraten werden, in deren Mittelpunkt nach Aristoteles die Fragen des guten Lebens standen. Arendt übernimmt von Aristoteles die Auffassung, dass das politische Handeln nicht einen vorgefassten Zweck verfolgt, sondern seinen Sinn in sich selbst findet. Aber keineswegs stimmt sie mit seiner Definition überein, dass der Mensch ein politisches Wesen (*zoon politikon*) ist. Das Politische zeigt sich nach Arendt in dem, was *zwischen* den Menschen stattfindet: im miteinander Reden und Handeln.

Die Konzipierung des Zwischenraums durch Arendt zeigt deutlich, dass es ihr nicht um ein Zurück in die Vergangenheit ging, um sie so, wie sie war, wieder zu beleben. Sondern um die Konstruktion einer Art zweiter Gegenwart, in der die Erfahrungen der Polis mit denen der Gegenwart in eine Konstellation treten<sup>6</sup>, um dem Denken durch diese ungewöhnliche Gleichzeitigkeit zweier verschiedener geschichtlicher Erfahrungen einen neuen Freiraum zu eröffnen. Denn der Begriff des Zwischen weist ebenso auf eine zeitgenössische Quelle, auf Martin Bubers philosophischen Essay *Ich-Du*, wo es heißt, dass das „Apriori“ die Begegnung, das „Zwischen“ ist: „Der Mensch wird erst am Du zum Ich.“<sup>7</sup> Das Zwischen Bubers gründet „nicht mehr in der Sphäre der Subjektivität“.<sup>8</sup> Während Bubers Reflexion sich auf das Zwiegespräch zwischen dem Ich und Du beschränkt, findet Arendt bei den Griechen die politische Dimension des miteinander Redens und Handelns der Vielen. Die zwei konstitutiven Elemente des Handelns: das *archein* (anfangen) und das *prattein* (zu Ende führen) bedürfen der Anderen. Dass aber das Beziehungsgeflecht zwischen den Menschen an die Stelle des *zoon politikon* tritt, ist in dieser ausdrücklichen Betonung, wie sie Arendt vornimmt, neu. Das *Zwischen*, das „zugleich Abstand und Verbindung herstellt und als solches den Raum konstituiert“, gewinnt in Arendts Verständnis eine Eigenständigkeit gegenüber den Handelnden, denn es ist keineswegs als einfache Zusammenfassung der verschiedenen einzelnen Intentionen zu begreifen. Das *Zwischen* entsteht aus dem Handeln „ohne Intentionen“, „so dass was sich ergibt von vornherein niemandes alleinige Verantwortung ist und jeder sich wandelt, sobald er zu handeln beginnt.“<sup>9</sup> Die Pluralität vermittelt Arendt den Anstoß, Aristoteles’ anthropologische Definition des *zoon politikon* ebenso zu überschreiten wie Bubers harmonisierende Ausklammerung der Gefahr, dass der Dialog scheitern kann. Ihre Auffassung des *Zwischen* gibt auch dem Unwägbareren und Zufall Raum.

Doch wie ist das Handeln ohne Intentionen zu verstehen? Arendt nennt die dem Reden und Handeln eigentümliche Dimension ein „ausdrücklich in Erscheinung treten“<sup>10</sup>, und zwar für andere. Allein durch die Offenheit für die Anderen wird das in Erscheinung Treten und Handeln öffentlich. Indem die Menschen sich als Gleiche und Unterschiedene begegnen und aufeinander beziehen, konstituieren sie einen gemeinsamen öffentlichen Raum. Gleich sind sie, weil sie alle an der Freiheit partizipieren, die nach Arendt zunächst und grundsätzlich Bewegungsfreiheit ist: „Die Bewegungsfreiheit ist nicht nur die historisch älteste, sondern auch die elementarste; das Aufbrechen können, wohin man will, ist die ursprünglichste Gebärde des Freiseins, wie umgekehrt die Einschränkung der Bewegungsfreiheit seit eh und je die Vorbedingung der Versklavung war.“<sup>11</sup> Diese Bewegungsfreiheit bedeutet freie Äußerung der eigenen Meinung, aber auch sich frei bewegen zwischen den Meinungen der Anderen, so dass eine Sache von möglichst vielen Gesichtspunkten aus wahrgenommen werden kann. Meinungsfreiheit und Offenheit, miteinander Reden und einander Zuhören konstituieren das „Bezugsgewebe“ des politischen Raums, ein Bezugsgewebe, das nur aus subjektiven Begegnungen, Wahrnehmungen, Meinungen und Urteilen besteht. Der politische Raum ist somit der öffentliche Raum par excellence. Darin unterscheidet er sich auch von der Kultur, die ebenso zur Konstituierung von Öffentlichkeit beiträgt. Arendt zeigt auf, dass die kulturelle Tätigkeit, deren Spezifik das Herstellen und nicht das Handeln ist, durch eine zwischen privat und öffentlich oszillierende Ambivalenz geprägt ist. Während das Kunstwerk Teil der Welt wird, muss der Künstler, um es herstellen zu können, sich aus der Öffentlichkeit entfernen und „ihr verborgen sein“. Die „eigentliche politische Tätigkeit aber, das Handeln und Sprechen, (sind) überhaupt nicht vollziehbar ohne die Präsenz der anderen und die Öffentlichkeit eines durch die Vielen konstituierten Raumes.“<sup>12</sup> Die Trennung zwischen dem reinen politischen Bezugsgewebe und den Absichten und Zwecken der Einzelnen dient Arendt dazu, eine Dimension des Zwischenmenschlichen sichtbar werden zu lassen, die – würde man Politik nur als Interessenpolitik verstehen – nicht mehr wahrgenommen werden könnte.

In Arendts Überlegungen zur Freiheit, die eng an das Handeln gebunden sind, spielt der Willensbegriff nur eine untergeordnete Rolle. Politische Freiheit ist eine Freiheit des „Ich kann“ und nicht des „Ich will“. Dieses Verständnis von Freiheit steht in engem Zusammenhang mit Arendts Auffassung, dass die Essenz des politischen Handelns die Pluralität ist. Daher kann Handeln niemals souverän sein, sondern immer nur als „acting in concert“<sup>13</sup> verstanden werden. Die Pluralität ist ein Weltphänomen und kann keineswegs im Dialog des Subjekts mit sich selbst erfahren werden. Dennoch spielt die Willensfreiheit für das Handeln eine bestimmte Rolle. Sie ist Teil der Spontanität, der menschlichen Fähigkeit, eine Reihe von vorn anzufangen, die Arendt bei Kant entdeckt, der die Spontanität allerdings nur als ein Denkphänomen begreift. Die Spontanität und das anfangen Können, das Arendt wie Augustinus in der Natalität des Menschen zu verankern sucht, sind trotz ihres durch Erfahrung bezeugten Daseins keine anthropologischen Eigenschaften. Sie können nicht bewiesen werden. Arendt spricht von einem „Überschuss“, „dass es etwas gibt, das nicht von irgendetwas bestimmt und doch nicht willkürlich ist.“<sup>14</sup> Dieser Überschuss

ermöglicht die Fortsetzung des Dialogs, aber in einer Richtung, die vorher nicht in ihm angelegt war. Er geht ein in das Bezugsgewebe erzählter Geschichten und nur durch sie wird seine Wirklichkeit bezeugt.

Was die Pluralität wirklich ist, erscheint Arendt als die schwierigste Frage. Denn als Wirklichkeit erfahrbar wird Pluralität erst durch das miteinander Sprechen und Handeln. Ihre Akzeptanz erfordert eine Freiheit in den Begegnungen der Menschen, die in einer Welt, die durch Vorurteile, Konformismus, Ausgrenzung und Gewalt geprägt ist, nicht selbstverständlich ist. Eine unverzichtbare Voraussetzung dieser Freiheit ist für Arendt die umfassende Entwicklung der Individualität eines jeden, „dass auch in der Pluralität (...) die Lebendigkeit des Eins-Werdens“ erhalten bleiben muss.<sup>15</sup> Mit geradezu emphatischem Nachdruck besteht sie darauf, dass sich im Sprechen und Handeln das „Wer“ des Menschen, seine unverwechselbare Individualität, offenbart, die den biologischen Kreislauf und das beruflich-fachliche Können übersteigt. Diese Erfahrung kann nicht theoretisch, sondern nur in Erzählungen weitergegeben werden, die auch dem Konkreten und Sinnlichen Raum geben.

Für Arendt spielt das rationale Argumentieren, die Begründung des eigenen Standpunkts, nicht die ausschließliche Rolle. Es geht nicht darum, den Anderen argumentativ zu besiegen, sondern sich vorzustellen, von welchem Ort in der Welt der Andere seine Argumente vorträgt und aus welchen Gründen er unterschiedlicher Meinung ist. Vergegenwärtigung wird daher nicht als Einfühlung verstanden. Das Vorstellungsvermögen, das Arendt meint, ist aber nicht die Vernunft, sondern die Einbildungskraft, die aus diesem Grunde das „wahre Band“ zwischen den Menschen stiftet. Damit weist Arendt auf ein vollkommen neues kommunikatives Verhalten, das sich „der Wahrheit nicht durch Überlegenheit der Argumentation vergewissern“ will.<sup>16</sup> Das Sprechen und Miteinandersprechen ist nicht identisch mit gekonnter Rhetorik, die „überzeugend“ und „gewaltsam“ zugleich ist. Dem Überzeugen fehlt sowohl das „Einer mit einem anderen“ wie die „Gemeinsamkeit, die gleiche Sache wissen zu wollen.“<sup>17</sup> Seinen „eigenen Aspekt“ durchzusetzen, ist nach Arendt zwar innerhalb bestimmter Grenzen wichtig. Die Gefahr besteht aber darin, dass dieser Aspekt zum „universal gültigen Phänomen“ verabsolutiert wird: „Wer mehr zeigen will, als seinen Aspekt, wird zum Demagogen oder (...) zum Tyrannen.“<sup>18</sup> Arendt betont daher nicht nur die strukturell offene und pluralistische Verfasstheit des politischen Raums als unabdingbare Voraussetzung der Freiheit und des Handelns. Sie konzipiert ebenso auf der subjektiven Seite neue Modi des Verstehens und Miteinandersprechens. An Stelle von Aristoteles' *phronesis* und Kants praktischer Vernunft, die beide wegen ihres normativen Charakters als zu starr und nicht entwicklungsfähig eingeschätzt werden, übernimmt Arendt von Kant die Kategorien der Einbildungskraft und Urteilskraft und macht sie zu zentralen Bausteinen des handelnden Verstehens, weil sie genug Beweglichkeit in sich haben, um auch auf das Unvorhergesehene reagieren zu können: die Einbildungskraft, die das Nahe, Gewohnte von sich wegrückt und das Ferne, Unbekannte zu sich heranholt, und die Urteilskraft, die das Konkrete einschätzen kann, ohne es unter eine Regel zu subsumieren. Dadurch dass beide Vermögen nicht subsumieren und hierarchisieren, bleiben das Besondere und das Allgemeine, das Nahe und Ferne in ihrer Eigenart bestehen. Das Besondere wird

nicht zu einer neuen Allgemeinheit verabsolutiert, noch ist das Allgemeine die beherrschende Kraft, die alle Besonderheiten determiniert. Nähe und Ferne werden nicht in ihrer Spezifik aufgelöst, sondern durch die Entwicklung von Zwischenzonen, die man als bewohnbare Distanzen bezeichnen kann, in eine neue und andere Balance gebracht.

### **Bewohnbare Distanzen**

Die Überlegungen Arendts, die sich weniger auf die institutionelle Seite der Öffentlichkeit beziehen, sondern sich in besonderer Weise mit den Erfahrungen des Sprechens und Miteinandersprechens befassen, geben ein Beispiel auch für die politische Bewusstseinsbildung in der Erwachsenenbildung. Dadurch dass sich die Diskussionsräume der Erwachsenenbildung in Distanz zu den weltanschaulichen Richtungskämpfen der Parteien und dem Schlagabtausch von Argumenten in der Medienöffentlichkeit halten können, bieten sie geradezu eine Chance, Erfahrungen entstehen zu lassen, die Arendt als bedeutsam für das politische Denken und Handeln angesehen hat. Der Diskussionsraum, um den es hier geht, unterscheidet sich einerseits von der Vermittlung reinen Fachwissens und andererseits von einem Forum, das sich vor allem an tagespolitischen Diskussionen orientiert. Im Mittelpunkt des gemeinten Raums stehen Themen, die – wie in den Sokratischen Dialogen – grundlegenden Fragen gelten: Was ist Gerechtigkeit? Was ist Freiheit? Was ist Politik? Das Thema begründet eine gewisse Gemeinsamkeit zwischen den Teilnehmern, nämlich die, dass die Versammelten sich ausdrücklich im Umkreis der Fragestellung bewegen wollen und ein Interesse an einer Nachdenklichkeit haben, die sich nur in der Distanz zum politischen Tagesgeschehen entwickeln kann. Das heißt nicht, dass dieser Diskussionsraum nicht auch während einer Debatte über aktuelle Fragen entstehen kann, wie umgekehrt die Diskussion grundlegender Fragen auf aktuelle politische Fragen hinführt.

Das „Wagnis der Öffentlichkeit“ (Jaspers) besteht hier darin, dass dem Wort und dem miteinander Sprechen noch einmal die Anziehungskraft übertragen wird, wie sie in Arendts eingehenden und engagierten Reflexionen zum Reden und Handeln in der Polis zum Ausdruck kommt. Dabei ist für die Erweiterung des dialogischen Miteinandersprechens wesentlich, dass den Reflexionen des Einzelnen möglichst viel Spielraum gegeben wird. Das kann dadurch geschehen, dass Anschauung nicht zur Illustration von theoretischen Reflexionen verkürzt wird, sondern ein Dialog zwischen den verschiedenen sinnlichen Erfahrungen und Reflexionsformen entwickelt wird, zum Beispiel durch die gleichzeitige Präsentation von Ausstellung oder Filmvorführungen und Vorträgen, von Konzerten und Lesungen. Indem die verschiedenen Präsentationsformen in ihrer Eigenheit betont werden, können sie eine Mehrbezüglichkeit der Erfahrungen bereit stellen, die dem Einzelnen mehrere Möglichkeiten für seine Entscheidung lassen, wohin er sich bewegen und wie er seine Eindrücke verknüpfen will. Eine auf diese Weise erworbene Multiperspektivität befreit von dem Verdikt, sie gefährde die Sicherheit von Identität. Sie wird erfahrbar als Erweiterung der „Denkungsart“ (Kant) und des Dialogs. Die „Vielfalt von Eindrücken“ ordnet sich „zum Reichtum von Erfahrungen.“<sup>19</sup>

Die Frage, die sich in einem solchen Kontext, der durch die Offenheit für Verschiedenheit und Multiperspektivität konstituiert wird, grundlegend stellt und probe-weise beantwortet werden muss, ist die: Wie viel Bereitschaft mitzudenken können die Zuhörer entwickeln und in welchen Ausmaß können sie in den Vortragenden nicht nur die Experten sehen, die fertiges Wissen präsentieren, sondern auch diejenigen, die nachgedacht haben und zu weiterem Denken einladen? Umgekehrt, wie viel Bereitschaft lassen die Vortragenden erkennen, ihr Wissen in einen Fragehorizont zu stellen, der erst im miteinander Sprechen Konturen gewinnt und ausgestaltet wird. Ein konstituierendes Kriterium für diese wechselseitige Offenheit ist, dass wir uns von gängigen Vorstellungen über Nähe und Distanz verabschieden. Die politisch problematischste Illusion, die mit Nähe assoziiert wird, ist die Identifikation oder dass Distanz durch emotionale Nähe überwunden werden kann. Denn gerade die Distanz zwischen den Individuen ist der Raum, in dem sie sich in ihrer Besonderheit zeigen können. Diese Distanzen sind aber nicht identisch mit gesellschaftlichen Hierarchien oder denen des Wissens. Arendt erläutert die Bedeutung der Distanz oder des Zwischenraums mit dem Bild des Tisches, der verbindet und trennt. Aufgabe ist es nicht, dass die miteinander Sprechenden sich näher kommen, sondern dass der Tisch gedeckt wird. Das gemeinsame Projekt muss bewohnbar gemacht werden. Das Verbindende ist daher nur dann produktiv, wenn es nicht durch ein homogenisierendes Einverständnis erzielt wird, und das Individuelle wirkt sich nur dann kreativ aus, wenn es nicht mit Vereinzelnung oder Selbstbehauptung verwechselt wird. Was heute als Überlastung des Einzelnen mit Verantwortung diskutiert wird, wäre nach Arendt ein Phänomen der Verlassenheit.

„Menschen bedürfen der Leibhaftigkeit.“<sup>20</sup> Das Zwischen in den Mittelpunkt stellen, schließt eine emotionale Teilhabe keineswegs aus. Arendt nannte sie „public happiness“. Durch ihre Orientierung an der Freiheit als Bewegungsfreiheit lenkte Arendt die Aufmerksamkeit auf Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen, die an beidem teilhaben: der Reflexion und der Sinnlichkeit. Das sich Zeigen und Gesehenwerden, die Gedanken hin- und her gehen lassen, sie anhalten und in eine andere Richtung wieder losschicken, sie gleichsam „darzustellen“ (Arendt), die Gestik und die stimmliche Modulation, der fragende oder zustimmende Blick oder einfach die Freude daran sich mitzuteilen und gehört zu werden, dies alles unterscheidet Arendts Dialog von einer rationalistischen Konzeption, deren Trumpf das bessere Argument ist. Die Facetten dessen, was uns miteinander verbindet und trennt, sind vielfältiger, überwindet man das Denken in Gegensätzen, das nur die Farben von Schwarz und Weiß kennt. Distanzen erscheinen als bewohnbar, wenn Unterschiede als beweglich und nicht mehr als starre und ausschließende Gegensätze wahrgenommen werden.

In ihrer Rede zur 200-Jahrfeier der amerikanischen Verfassung sprach Arendt von der Gefahr, dass das Politische in der Welt der Menschen verloren gehen könnte: „Eine der Entdeckungen totalitärer Regierungssysteme war die Methode, riesige Erdlöcher auszuheben, um darin unliebsame Tatsachen und Ereignisse zu vergraben (...) Denn die Vergangenheit war dazu verurteilt, dem Vergessen anheim zu fallen, als hätte es sie nie gegeben.(...) Bei uns sollen nicht Terror, sondern Überredung, der mit Druck nachgeholfen wird, und Manipulation der öffentlichen Meinung das zuwege bringen, was der Terror nicht geschafft hat.“<sup>21</sup>

Nicht nur die Manipulation durch Medien und Parteien kann das Politische zum Verschwinden bringen, sondern auch die Tatsache, dass es gar keine Räume mehr gibt, in denen die gemeinsame Welt besprochen wird. Denn „menschlich ist die Welt nicht schon darum, weil sie von Menschen hergestellt ist, und sie wird auch nicht schon dadurch menschlich, dass in ihr die menschliche Stimme ertönt, sondern erst wenn sie Gegenstand des Gesprächs geworden ist (...) und in diesem Sprechen lernen wir, menschlich zu sein.“<sup>22</sup>

Aus der Sicht von technokratischen Ideologen und Medienprofis, die das Prozesshafte allen Geschehens betonen und unermüdlich Beweise dafür sammeln, dass Unmündigkeit und Überflüssigkeit des Menschen ein neues Stadium der Unumkehrbarkeit erreicht haben,<sup>23</sup> erscheint Arendts Plädoyer für die Freiheit und Einzigartigkeit eines Jeden ein altmodisches Unterfangen. Arendt setzt auf die unendlichen Kontexte der Pluralität, die sie von ihren verschiedenen Phänomenen aus zu erschließen sucht: vom Erscheinungscharakter der Welt und des Sprechens und Handelns und den verschiedenen subjektiven Möglichkeiten, durch Denken und Urteilen sich innerhalb der Welt der Phänomene zu orientieren. Der Tatsache dass es in der Geschichte immer ein zuviel an Gewalt, Ausgrenzung, Konformismus und Hoffnungslosigkeit gegeben hat, setzt sie die Tatsache entgegen, dass sich auch immer Menschen dagegen gewehrt haben. Diese Erfahrungen möchte sie weniger als moralischen Appell einbringen, sondern konkret: als Erzählen von Geschichte. Auch Freiheit bedarf der Erfahrung. Ohne das praktische Wissen, was im miteinander Sprechen und Handeln, im Zuhören und Einbringen des eigenen Aspekts zwischen den Menschen vor sich geht, und ohne die Erfahrung der „public happiness“, die es in dem Einzelnen auszulösen vermag, kann nach Arendt keine Demokratie Bestand haben. Arendt hat mit dem Anfangen einen Kontrapunkt zum Kreislauf des Immergleichen gesetzt, weil sie den Anfang nicht als ein zwingendes Prinzip oder als Selbstermächtigung interpretiert, sondern als eine Gabe, die sich in der Begabung für das Anfangen eines jeden Menschen, der „einmal als ein einzigartig Neues in der Welt“ erscheint,<sup>24</sup> fortsetzt. Das Anfangen, das stets im Widerspruch zu „statistisch erfahrbaren Wahrscheinlichkeiten“<sup>25</sup> steht und zugleich in die Richtung des vielfältigen und experimentellen Miteinandersprechens weist, muss nicht autorisiert werden. Es kann überall stattfinden, wo Erfahrungen möglich sind, die davon handeln, was Freiheit wirklich ist und dass sie „mehr ist als ein Nicht-gezwungen-werden“<sup>26</sup> „Politisch verantwortlich verhalten Menschen sich nur, wenn eine Vielheit von Positionen zugelassen, ausgehalten und gehalten wird. Wenn ein Abend an einem öffentlichen Ort dies ermöglicht, haben sie sich dem Verschwinden von Politik entgegen gestellt. Auch wenn sie über Dinge sprechen, die in der Alltagssprache nicht als ‚politisch‘ gelten.“<sup>27</sup>

## Anmerkungen

- 1 Hannah Arendt, Karl Jaspers, Briefwechsel 1929-1969, München-Zürich 1985, S. 59
- 2 Hannah Arendt, „Fernsehgespräch mit Günter Gaus“, Oktober 1964, in: Dies., Ich will verstehen, Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Hg. von Ursula Ludz, München 2006, S. 58 f.

- 3 Hannah Arendt, Karl Jaspers, Briefwechsel 1929-1969, (wie Anm. 1), S. 44.
- 4 Hannah Arendt, Denktagebuch 1950-1973, hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, München-Zürich 2002, S. 17.
- 5 Der Gründungsakt gilt bereits bei den griechischen Philosophen als vor-politisch, weil er die institutionelle Voraussetzung und den Rahmen von Politik darstellt, die durch ein Herstellen zustande kommt und immer auch gewaltsame Züge hat. Diese strikte Trennung zwischen Herstellen und Handeln ist nicht unproblematisch, da ja bereits die Gestaltung des politischen Körpers einen politischen Konsens voraussetzt. Arendt geht es hier um den reinen Begriff des politischen Handelns, um das „Bezugsgewebe“ des Politischen, das in der Geschichte der politischen Philosophie weitgehend unberücksichtigt geblieben ist und das für die hier behandelte Fragestellung vor allem von Interesse ist. Während Arendt in der Vita activa vor allem das Handeln erörtert, widmet sie sich in ihrem Buch über die Revolution ausführlicher den Institutionen.
- 6 Arendts Hermeneutik der Konstellation ist von Walter Benjamin beeinflusst.
- 7 Martin Buber, Ich-Du (1923), Heidelberg 1995, S. 28.
- 8 Martin Buber, Die Schriften über das dialogische Prinzip, Heidelberg 1954, S. 295.
- 9 Hannah Arendt, Denktagebuch, (wie Anm. 4), S. 471.
- 10 Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981, S. 192.
- 11 Hannah Arendt, „Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten“, Rede am 28. September 1959 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises, EVA Reden Bd. 27, hrsg. von Sabine Groenewold, mit einem Essay von Ingeborg Nordmann, Hamburg 1999, S. 25.
- 12 Hannah Arendt, „Kultur und Politik“, in: Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft, hrsg. von Ursula Ludz, München 1994, S.297.
- 13 Hannah Arendt, „Freiheit und Politik“, in: Zwischen Vergangenheit und Gegenwart, (wie Anm. 11), S. 224. Von hier aus entwickelt Arendt auch ihren kommunikativen Begriff von Macht. Macht ergibt sich durch das Handeln der Vielen. Gewalt ist nicht potenzierte Macht, sondern zerstört sie, weil sie Handeln verunmöglicht. Gewalt ist für Arendt auch außenpolitisch ein Grenzphänomen.
- 14 Hannah Arendt, Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, hrsg. von Jerome Kohn, München-Zürich 2003, S. 127.
- 15 Hannah Arendt, Denktagebuch, (wie Anm. 4) S. 61.
- 16 Hannah Arendt, Denktagebuch 1950-1973, (wie Anm. 4), S. 45.
- 17 Ebda., S. 384.
- 18 Ebda., S. 391.
- 19 Barbara Hahn, „Zur Verabschiedung von Frau Dr. Ingeborg Nordmann am 16. November 2007. [www.roemer9.de](http://www.roemer9.de)
- 20 Hannah Arendt, „Ansprache anlässlich der öffentlichen Gedenkfeier der Universität Basel am 4. März 1969, in: Hannah Arendt, Karl Jaspers, Briefwechsel 1926-1969, (wie Anm. 1), S. 719.
- 21 Hannah Arendt, „200 Jahre amerikanische Revolution“, in: Dies., Zur Zeit. Politische Essays, hrsg. von Marie Luise Knott, Berlin 1986, S. 173.
- 22 Hannah Arendt, „Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten“, (wie Anm. 10), S. (47)
- 23 Vgl. dazu Hans Bude, Die Ausgeschlossenen, München 2008.
- 24 Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, (wie Anm.), S. 167.
- 25 Ebda., S. 167.
- 26 Hannah Arendt, „Freiheit und Politik“, in: Zwischen Vergangenheit und Zukunft (wie Anm. 11), S. 201.
- 27 Barbara Hahn, „Zur Verabschiedung von Frau Dr. Ingeborg Nordmann“ (wie Anm. 19).
- 28 Barbara Hahn, „Zur Verabschiedung von Frau Dr. Ingeborg Nordmann“ (wie Anm. 19)