

Juliane Rebentisch

Der Streit um Pluralität

Auseinandersetzungen
mit Hannah Arendt

Suhrkamp

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

Erste Auflage 2022

© Suhrkamp Verlag Berlin 2022

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58781-2

Inhalt

1. Intellektuelle in finsternen Zeiten	7
2. Das Geschehen der Pluralität	29
3. Im Negativraum des Erscheinens	53
4. Politische Optik	77
5. Liebe zum Leben, Liebe zur Welt	97
6. Die Weltlosigkeitshypothese	121
7. Eichmanns Unfreiheit	143
8. Assimilation und Diskriminierung	171
9. Paradoxien der Gleichheit	195
10. Das Erscheinen des Streits	235
Dank	267
Nachweise	269
Siglen	270
Literatur	273
Namenregister	285

2. Das Geschehen der Pluralität

Hannah Arendts Staunen über die Pluralität des Menschen beginnt bei zwei Gegebenheiten, nämlich (1) der »Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern« und (2) »daß keiner dieser Menschen je einem anderen gleicht, der einmal gelebt hat oder lebt oder leben wird«.¹ Sosehr jedoch Arendts Texte vom Staunen über diese »grundsätzliche Bedingung« (VA 213) der Vielheit und Vielgestaltigkeit des Menschen geprägt sind, so sehr ist sie doch an der Pluralität des Menschen nicht als Bedingung, sondern als Implikation menschlichen Miteinanders im Sprechen und Handeln interessiert. Und weil Sprechen und Handeln für Arendt die politischen Tätigkeiten »par excellence« (VA 18) sind, geht es ihr also um Pluralität als ein politisches Phänomen.

Auch bei den jeweiligen Mitgliedern anderer Spezies gibt es »Variationen und Verschiedenheiten«, aber nur dem Menschen ist es laut Arendt »eigen, diese Verschiedenheit aktiv zum Ausdruck zu bringen, sich selbst von Anderen zu unterscheiden und eventuell vor ihnen auszuzeichnen, und damit schließlich der Welt nicht nur etwas mitzuteilen – Hunger und Durst, Zuneigung oder Abneigung oder Furcht –, sondern in all dem auch immer zugleich sich selbst« (VA 214). Sofern der Mensch sich von anderen Spezies also dadurch unterscheiden soll, dass er seiner Verschiedenheit Ausdruck verleiht und somit zur »Einzigartigkeit«

1 Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2001, S. 17. Im Folgenden zitiert als VA.

(ebd.) ausprägt, scheint auch das, was Arendt »Pluralität« nennt, zwar biologisch vorgespurt zu sein, sich aber erst kommunikativ, das heißt im Miteinander, zu verwirklichen. Entscheidend ist für Arendt deshalb eine »zweite Geburt« (vgl. VA 215), durch die sich das qua »erster« Geburt von anderen Menschen bereits verschiedene Einzelwesen als einzigartiger, ja erst eigentlich als Mensch zur Welt bringt. Die Welt, um die es hier geht, ist eine dezidiert menschliche Welt. Sie besteht, wie man mit Arendt auch sagen kann, in einem durch die kommunikative Vermittlung der pluralen Perspektiven entstehenden und durch diese Vermittlung sich stetig verändernden »Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten« (VA 225, vgl. auch VA 234). Konsequenterweise geschieht die »zweite Geburt«, durch die sich die Einzelnen als einzigartige in die Welt oder zur Welt bringen, im Sprechen und Handeln mit anderen. »Sprechend und handelnd«, schreibt Arendt, »unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart« (VA 214).

Anders als die erste Geburt vollzieht sich die zweite offenbar durch die Initiative der Einzelnen: Sie müssen sich sprechend und handelnd in die Welt »einschalten« (vgl. VA 215). Dies darf nicht, wie Arendt erläutert, voluntaristisch verstanden werden, im Sinne eines »besonderen Entschlusses« (VA 214). Schließlich könne »kein Mensch des Sprechens und des Handelns ganz und gar entraten« (VA 214). Dennoch rechnet Arendt das »Minimum an Initiative« (VA 215) zum Sprechen und Handeln, ohne die kein Mensch als Mensch existieren kann, interessanterweise nicht den intersubjektiven Prozessen des Miteinander selbst zu. Obwohl sie betont, dass »Menschen im Singular gar

nicht vorstellbar« (FP 214) sind, dass sie vielmehr wesentlich soziale und damit von der Kommunikation mit anderen abhängige Wesen sind, bindet sie die Initiative zum Sprechen und Handeln an die »Tatsache« des »Geborensseins« (VA 217). Dabei geht es ihr nicht, wie man vielleicht meinen könnte, darum, dass Menschsein zunächst voraussetzt, von einem anderen Menschen geboren worden zu sein,² sondern es geht ihr um das »Wunder« (VA 316), dass mit jedem Kind, das geboren wird, nicht nur etwas Neues in die Welt kommt, sondern etwas Neues, das selbst Neues beginnen kann: ein »Anfang des Anfangens« (vgl. VA 216). »Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen« (VA 215), zitiert sie Augustinus – und überträgt, was dieser im Blick auf die göttliche Schöpfung des Menschen sagt, auf die innerweltliche Geburt jedes einzelnen Menschen: »Weil jeder Mensch auf Grund des Geborensseins ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen« (VA 215; vgl. auch 459, Anm. 3). Wie bei ihrer These, dass sich die biologisch gegebene Verschiedenheit, die der Mensch qua Geburt »mit allem Lebendigen teilt« (VA 214), kommunikativ als menschliche Einzigartigkeit verwirklicht, scheint Arendt auch hinsichtlich des Umstands, dass mit der Geburt jedes neuen Menschen etwas Neues in die Welt kommt, davon auszugehen, dass diese »Tatsache« vom Menschen im späteren Leben eingeholt, nämlich als Neuanfangen, mit dem sie das Anfangen unter

- 2 So weist Adriana Cavarero auf die bemerkenswerte Abwesenheit der Figur der Mutter in Arendts Einführung der »Natalität« als eines »für politisches Denken [...] Kategorien-bildende[n] Faktum[s]« (VA 18) hin: Vgl. das Arendt-Kapitel in Adriana Cavarero, *Inclinations. A Critique of Rectitude*, Stanford 2016, S. 107–120, hier bes. S. 115.

der Hand gleichsetzt, im Handeln realisiert wird (VA 217). Allerdings ist dieses Neuanfangen Arendt zufolge zunächst etwas nicht sonderlich Hochstufiges, denn jedes Handeln sei in seinem »ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne« ein Neuanfangen: »[J]ede Aktion setzt vorerst etwas in Bewegung, sie agiert im Sinne des lateinischen *agere*, und sie beginnt und führt etwas weiter im Sinne des griechischen [*archein*].« (Vgl. VA 215) Sosehr insbesondere der Gedanke, dass nicht nur mit der Geburt eines jeden Menschen, sondern auch mit jeder (Sprech-)Handlung ein Neuanfang gemacht ist, zuweilen als der eigentlich originelle Beitrag Hannah Arendts zur Philosophiegeschichte gepriesen, gar mit zum »Unerhörtesten, was die moderne Geschichte des Denkens zu bieten hat«,³ erklärt wird, so erläuterungsbedürftig bleibt doch die suggestive Rückführung menschlicher Spontaneität auf das »Faktum der Natalität« (vgl. VA 216), und zwar selbst dann, wenn man die ebenfalls alles andere als selbstevidente Gleichsetzung von Handeln und Anfangen einmal beiseitelässt.⁴

3 Thomas Meyer, »Hannah Arendt oder Die Revolution des Denkens«, in: Hannah Arendt, *Die Freiheit, frei zu sein*, München 2018, S. 45-58, hier S. 57. Emphatisch als revolutionäre Denkerin des Anfangs gefeiert wird Arendt auch bei Oliver Marchart, *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien 2005.

4 Denn, so könnte man argumentieren, das praktische Vermögen zum Handeln und Sprechen muss erworben werden. Es verdankt sich dem Üben und Wiederholen allgemeiner Formen in konkreten Situationen und untersteht der Selbstkontrolle des Subjekts, d. h. auch der Bemeisterung jener Kräfte (der Spontaneität), die der Ausbildung von Vermögen vorausgesetzt sind. Vgl. Christoph Menke, *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Frankfurt/M. 2008, S. 33-37. Interessant ist allerdings, dass Arendt den Zusammenhang von Handeln und (Neu-)Anfangen vor allem im Hinblick auf die Dimension der Intersubjektivität diskutiert. Die Handlung, dabei eher verstanden

An einer anderen Stelle spricht sie jedoch davon, dass die Fähigkeit zum Neuanfang – nun durchaus anspruchsvoll als die »Begabung für das schlechthin Unvorhersehbare« verstanden – »ausschließlich auf der Einzigartigkeit beruht«. Zwar fügt sie hinzu, dass die Einzigartigkeit wiederum auf der »Gebürtlichkeit« beruhe, »kraft derer jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist« (VA 217), und gerät damit begrifflich in Konflikt mit ihrer zuvor entwickelten These, dass die Einzigartigkeit, anders als die Verschiedenheit, eben gerade nicht bereits mit der biologischen Geburt gegeben sei, sondern sich erst im kommunikativen Miteinander verwirkliche. Aber die Stelle enthält einen Hinweis auf den fundamentalen Status, den die Einzigartigkeit – und damit die Pluralität – auch noch für das Denken der Möglichkeit des »schlechthin Unvorhersehbaren«, also des Ereignisses, einnimmt. Dieser Zusammenhang lässt sich allerdings nur dann erhellen, wenn man die von Arendt eingeführte Differenz zwischen Verschiedenheit und Einzigartigkeit, Vielheit und Pluralität schärfer stellt, als dies bei Arendt selbst der Fall ist.

Wie Sophie Loidolt in ihrer phänomenologischen Arendt-Rekonstruktion betont, meint Pluralität bei Arendt weder »eine bloß quantitative Vielheit« noch »eine quantitativ oder qualitativ benennbare Unterschiedenheit«, ⁵ son-

als Tat, erscheint dann vor allem in der Fluchtlinie des (vom Handlungssubjekt per definitionem nicht kontrollierbaren) Geschehens, das sie auslöst. Einen Kommentar zu den begrifflichen Unklarheiten im Verhältnis von Spontaneität und Handlung bei Hannah Arendt bietet auch Terry Pinkard, »Von Autonomie zu Spontaneität: Menke und Arendt«, in: Thomas Khurana u. a. (Hg.), *Negativität. Kunst, Recht, Politik*, Berlin 2018, S. 261-277.

- 5 Sophie Loidolt, »Hannah Arendt und die *conditio humana* der Pluralität«, in: Reinhold Esterbauer, Martin Ross (Hg.), *Den Menschen im*

dem etwas viel Unfasslicheres, Fragileres, Flüchtigere: ein im Sprechen und Handeln erst als solches sich realisierendes »Pluralitätsgeschehen«.⁶ Erst bei einem solchen Geschehen, in dem die Perspektive der Einzelnen sich in ihrer jeweiligen Einzigartigkeit geltend macht, kann von »menschlicher Pluralität« gesprochen werden, das heißt von einer »Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist« (VA 214). Diese Einzigartigkeit ist dann jedoch gerade nicht, wie Arendt zuweilen nahelegt, als Kultivierung von biologisch angelegten Eigenschaften der jeweiligen Person zu fassen; vielmehr geht es, wie Loidolt erläutert, um die Einzigartigkeit des jeweiligen »Weltzugangs«,⁷ das heißt der Perspektive, aus der die Welt den Einzelnen erscheint: »Was die Einzigartigkeit [...] ausmacht, ist, dass niemand die Stelle des anderen einnehmen kann, ohne entweder sich oder den Anderen dabei zu verlieren.«⁸ Die in diesem Sinne einzigartige Perspektive ist notwendig allem vorausgesetzt, was in ihr erscheinen mag. Das bedeutet zugleich, dass sie selbst nicht in der Weise objektiviert werden kann wie das, was in ihr erscheint. Die jeweilige Perspektive erscheint nicht selbst in der Welt wie andere Gegenstände, vielmehr macht sie sich mal mehr, mal weniger explizit in allem geltend, was über das, was in ihr erscheint, mitgeteilt werden kann. Weil der Weltzugang

Blick. Phänomenologische Zugänge, Würzburg 2012, S. 375-398, hier S. 384. Der Aufsatz skizziert bündig einige der Kernargumente aus Sophie Loidolt, *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, London, New York 2018, hier bes. 175-189.

6 Loidolt, »Hannah Arendt und die *conditio humana* der Pluralität«, S. 387.

7 Ebd., S. 386.

8 Ebd.

stets übersteigt, worin er sich, deshalb auch immer nur vorläufig, manifestiert, kann er sich im Sprechen und Handeln nur mit zeigen, nie aber als solcher vergegenständlicht werden.

Arendt überblendet dieses Motiv mit einer Ethik der Unfasslichkeit der Person. Das »Wer der Person« könne gerade nicht durch das Feststellen ihrer Eigenschaften bestimmt, sondern nur im lebendigen Miteinander erfahren werden. Versuche man die Person qua »Was« zu fassen zu bekommen, erhalte man allenfalls »Charaktertypen«, »die alles andere sind als Personen, hinter denen vielmehr das eigentlich Personale sich mit einer solchen Entschiedenheit verbirgt, daß man versucht ist, die Charaktere für Masken zu halten, die wir annehmen, um das Risiko des Aufschlusses im Miteinander zu verringern.« (VA 223) Wenn es nach Arendt eine greifbare Manifestation personaler Einzigartigkeit gibt, so in der Nachträglichkeit, in der sie sich in einer erzählbaren Geschichte auskristallisiert – einer Geschichte, die sich aus dem »Bezugsgewebe« zwischen den Menschen generiert, also gerade nicht in der Verfügungsgewalt der Einzelnen steht, die sprechend und handelnd ihre »Fäden« in dieses Gewebe »schlagen« (vgl. VA 226). Die für solche Geschichten entscheidenden Aspekte mögen sich zwar in der Gegenwart »für den Handelnden selbst erst einmal wie nebensächliche Nebenprodukte seines Tuns darstellen« (ebd.). Gleichwohl sind die von den Handelnden unter Umständen gar nicht intendierten Geschichten für Arendt »das ursprünglichste Produkt« des (Sprech-)Handelns im Miteinander, weil sich dieses »Produkt« nicht auf die »Realisierung vorgefaßter Ziele und Zwecke« (ebd.) zurückrechnen lässt, sondern der Unvorhersehbarkeit des Miteinander selbst entstammt.

Dies legt nun eine Deutung nahe, nach der das unvor-

hersehbar Neue eben nicht als »Begabung« (VA 217) an die Einzelnen – im Sinne einer biologischen Mitgift – zurückzubinden wäre. Vielmehr erscheint das Unvorhersehbare und Unkalkulierbare nun als eine Implikation des kommunikativen Pluralitätsgeschehens selbst. Der Zusammenhang zwischen erster und zweiter Geburt wäre dann ein anderer als der zwischen Anlage (als Anfang- und Verschiedensein) und ihrer kultivierten Aktualisierung durch das sprechende und handelnde Wesen (als Spontaneität und Einzigartigkeit). Ein Zusammenhang zwischen erster (biologischer) und zweiter (kommunikativer) Geburt wäre vielmehr durch das gegeben, was sich den Einzelnen konstitutiv entzieht, nämlich ihre Bedingtheit durch Alterität. Peg Birmingham hat diesen Aspekt an Arendts Idee der Natalität hervorgehoben: »Durch das Ereignis der Natalität werden wir«, schreibt sie, »in einer Öffnung gehalten, die wir nicht geschaffen haben und die wir uns nie aneignen können«.⁹ Wenn man die »Bedingung der Natalität« (VA 18) in diesem Sinne versteht, muss, so Loidolt im Anschluss an Birmingham, das kommunikative Pluralitätsgeschehen in seiner Produktion intersubjektiv erzeugter Unvorhersehbarkeiten als eine Aktualisierung ebendieser Bedingung vorgestellt werden: der Bedingung durch »Alterität, Entzug, Unergründlichkeit«.¹⁰ Dieses eher negativistische Verständnis des Zusammenhangs zwischen erster und zweiter Geburt betrifft indes nicht nur die vom Einzelnen nicht zu kontrollierende Generativität des Pluralitätsgeschehens.

9 Peg Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington 2006, S. 31. (So keine deutschsprachigen Quellen für Zitate angegeben sind, stammen sämtliche Übersetzungen von mir, JR.)

10 Vgl. Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, S. 206.

Auch die Einzigartigkeit der Person erscheint dann in einem anderen Licht: nicht als die kultivierte Fassung einer biologisch angelegten Besonderheit, sondern als die in keiner handelnden und/oder sprechenden (Selbst-)Positionierung je aufgehende Offenheit des Weltzugangs. Das »Wer« der Person erweist sich dann als gerade nicht fixiert, sondern wesentlich durch Kontingenz und Unvorhersehbarkeit bestimmt. Es ist damit offen für das Sich-Ereignen von etwas, das anders ist als das, als »was« es sich und anderen gerade erscheint.

Dass sich die für die Lebensgeschichten entscheidenden Momente nicht unbedingt mit dem decken, was die Person ursprünglich im Moment ihres Handlungsvollzugs intendiert hatte, erhält zudem eine Pointe für die in diesem Zusammenhang von Arendt eigentümlich übergangene Perspektive der ersten Person. Was der aktuell Handelnden unwichtig scheinen mag, kann sich später aufgrund der Verkettung ihrer Handlungen mit dem »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA 226), wie Arendt sagt, für die Geschichten, die sich in diesem Bezugsgewebe bilden, als zentral erweisen. Aber dieser Umstand hat einen Effekt auf die Weise, wie die Handelnde sich selbst im Nachhinein verstehen wird. Nach Erfahrungen mit bisher ungekannten und unerwarteten Einflüssen kann es zu Krisen oder Wendepunkten im Selbstverhältnis kommen, die ein neues Licht auf das bisherige Leben werfen, so dass sich die Perspektive auf die Geschichte verändert, die die Person sich bislang von sich selbst erzählt haben mag. Auch in der Perspektive der ersten Person kommt mithin zum Tragen, dass etwas, das vorher wie eine Nebensächlichkeit ausgesehen hat, sich in der Rückschau als Schlüsselmoment, als Beginn eines neuen Selbstverständnisses erweist. Es lassen

sich dann noch einmal andere Bögen in die eigene Biographie zurückschlagen, so dass sich die Narration des eigenen Lebens verändert. Dieser Umstand verweist auf die Differenz zwischen Leben und Erzählung, die für die ontologische Nichtfassbarkeit des »Wer« der Person entscheidend ist. Nie kann eine Erzählung unser Leben vollumfänglich erfassen. Unsere Versuche, uns unser Leben erzählend intelligibel zu machen, beschränken sich auf bestimmte Aspekte, die in einem bestimmten praktischen Zusammenhang hervortreten, wohingegen andere Aspekte unberücksichtigt bleiben. Gerade diese Beschränkung aber ist, wie Dieter Thomä gezeigt hat, eine Voraussetzung der konstruktiven Funktion, die Erzählungen des eigenen Lebens bei unseren Versuchen erfüllen, uns selbst und anderen verständlich zu werden.¹¹ Sofern keine solche Erzählung die Einzigartigkeit, das »Wer« der Person je ganz zu »enthüllen« (vgl. VA 226) vermag, erscheint dieses »Wer« lediglich auf sehr indirekte Weise: dort, wo sich die Grenzen der Erzählungen zeigen, dort, wo es zu Neubeschreibungen, zu Veränderungen im Selbst- und Weltverständnis kommt, also in Geschichten, die die einschneidenden Lebensereignisse und -krisen festhalten sowie die Wendepunkte thematisieren, an denen einer Biographie eine neue Richtung gegeben wird.

Den Begriff der Einzigartigkeit auf das »Weltzugang-Sein«¹² der Einzelnen zu beziehen legt den Fokus dann sowohl auf die Nichtaustauschbarkeit von deren Perspektiven als auch darauf, dass ihr Weltzugang selbst von Differenz affiziert bleibt, dass er als einer verstanden werden muss,

11 Vgl. Dieter Thomä, *Erzähle Dich selbst. Lebensgeschichte als philosophisches Problem*, Frankfurt/M. 2007.

12 Vgl. Loidolt, »Hannah Arendt und die *conditio humana* der Pluralität«, S. 386.

der prinzipiell offen ist. Sofern die Bedingung der Natalität als die Bedingung qua »Alterität, Entzug, Unergründlichkeit«¹³ begriffen wird, aktualisiert sie sich in ebenjenen Momenten, in denen der Austausch mit anderen und anderem auch in der Perspektive der ersten Person eine Differenz erzeugt; in Momenten also, in denen die Person durch ein Ereignis, etwa eine markante Begebenheit oder einen neuen Einfluss, in einer Weise in Distanz zu ihrem bisherigen Selbst- und Weltverständnis gebracht wird, dass sie dessen Gültigkeit befragen muss. Oftmals geht die Erfahrung einer solchen Selbstdifferenz, des Gefühls, mit sich selbst uneins zu sein, mit einer existenziellen Verunsicherung, einer Erschütterung einher. Ohne solche Erfahrungen gibt es jedoch die Momente nicht, in denen sich die Frage aufdrängt, wie wir leben wollen – die Frage der Selbstbestimmung. Erst in Distanz zu uns selbst können wir uns neu begreifen, uns für oder gegen eine bestimmte Lebensweise entscheiden oder unreflektiert übernommene Meinungen oder Einstellungen revidieren.¹⁴

Das Pluralitätsgeschehen wird mithin vor allem dadurch zu einem Geschehen, dass die scheinbar starren, unverrückbaren, konfrontativ in es eintretenden Perspektiven ihrerseits von dem Geschehen, in das sie sich einschalten, affiziert werden. Der Perspektivendifferenz auf intersubjektiver Ebene entspricht eine potenzielle Selbstdifferenz der Weltzugänge. Nur weil sich die jeweiligen Weltzugänge im Lichte anderer Möglichkeiten selbst befragen und verändern können, gibt es die Möglichkeit der – wenn auch stets fallib-

¹³ Vgl. Loidolt, *Phenomenology of Plurality*, S. 206.

¹⁴ Zu einer ausführlichen Erläuterung der Erfahrung der Selbstdifferenz als Bedingung der Möglichkeit von Selbstbestimmung vgl. Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit*, etwa S. 56-64, S. 81-85, S. 231-237.

len – Objektivität. Zu dem intersubjektiven Abgleich der Perspektiven, zu den »verschiednen Augen« (Nietzsche), die eine Sache in ihrer Objektivität erschließen, muss somit, um im Bild zu bleiben, die Parallaxe in den Perspektiven der Einzelnen hinzugedacht werden, das heißt jene Perspektivendifferenz der Augen der ersten Person, die bekanntermaßen erst das räumliche Sehen ermöglicht.¹⁵

Der Zusammenhang zwischen erster und zweiter Geburt kann dann in dem Sinne plausibel gemacht werden, dass Natalität nicht als Grund personaler Besonderheit, sondern gewissermaßen als Nichtgrund des Potenzials zu ihrer Veränderung erscheint und dass der Begriff der Einzigartigkeit nicht den kommunikativen Ausdruck einer Naturanlage meint, sondern den an die Ereignishaftigkeit des Pluralitätsgeschehens zurückgebundenen und darum wesentlich offen zu denkenden Weltzugang. Die Frage ist nun, welche Konsequenzen sich daraus für Arendts These ergeben, der öffentliche Raum sei idealiter ein »Erscheinungsraum« (VA 251) mit der primären Funktion, die Einzigartigkeit der Person zur Erscheinung zu bringen. Tatsächlich lässt sich die Differenz zwischen den zwei Interpretationen von Einzigartigkeit – zum Ersten als Expression einer Naturanlage, zum Zweiten als Potenzialität des Weltzugangs – in diesem Zusammenhang noch weiter konturieren.

Im ersten Fall erscheint das »Wer« der Person ungreifbar aufgrund einer sich jeder Verallgemeinerung entziehenden

15 Dass dabei, worauf Slavoj Žižek hingewiesen hat, der subjektive Blick dem Objekt als blinder Fleck eingeschrieben bleibt, zeigt an, dass das, was der ersten Person als objektiv erscheinen mag, strukturell an die Möglichkeit eines erneuten Aufbrechens einer (Selbst-)Differenz innerhalb der eigenen Perspektive ausgesetzt bleibt. Vgl. Slavoj Žižek, *Parallaxe*, Frankfurt/M. 2006, S. 21f.

Singularität, zu der sich die biologisch gegebene Verschiedenheit ausprägt. Das »Wer« der Person scheint sich Arendt in diesen Kontexten als eine Unverwechselbarkeit vorzustellen, die sich in allem, was die Person tut oder sagt, mit zeigt, und zwar insbesondere dort, wo die Person gar nicht erst versucht, einem bestimmten Bild von sich, einem Image, zu entsprechen. Im bereits erwähnten Fernsehgespräch mit Günter Gaus gibt Arendt zu Protokoll, dass sie zwar der Meinung sei, dass man nicht »auf sich selbst reflektiert in der Öffentlichkeit erscheinen und handeln darf«, zugleich aber wisse, »daß in jedem [Sprechen und] Handeln die Person in einer Weise zum Ausdruck kommt wie in keiner anderen Tätigkeit« (GG 70). In diesem Sinne spricht Arendt, durchaus überraschend, der Schauspielkunst eine besondere Funktion zu. Denn in der Schauspielkunst gehe es nicht so sehr um die Handlung, die sich auch erzählen ließe, sondern um das »So-und-nicht-anders-Sein der handelnden Personen« (VA 233). Bezeichnenderweise habe bereits Aristoteles im Blick auf die Kunst des Dramas »zumeist nicht von einer Nachahmung des Handelns (*praxis*), sondern der Handelnden (*prattontes*)« gesprochen (VA 460f., Anm. 12). Entsprechend sei in der griechischen Tragödie der Gang der Handlung vom Chor vorgetragen worden, wohingegen die Einzigartigkeit der handelnden Person durch die Schauspielkunst in einer Nachahmung des wirklichen Handelns vorgeführt worden sei. Nachgeahmt wird im Schauspiel nach Arendt also nicht das, was sich am individuellen Handeln in das Allgemeine von Plots und Charakteren übersetzen lässt; nachgeahmt wird, was sich in seiner authentischen Besonderheit jeder Verallgemeinerung entziehen soll.

Nun könnte allerdings die Paradoxie, dass das in seiner Singularität Unnachahmliche zugleich der maßgebliche Ge-

genstand ausgerechnet für die Kunst der Nachahmung sein soll, stutzig machen. Schließlich kann Nachahmung als ein Grundmechanismus der Sozialisierung verstanden werden,¹⁶ und in dieser Perspektive zeigt sich in der Nachahmung des Unnachahmlichen, das heißt im Auftritt der Person – ihr selbst im Rücken liegend zwar, sich aber dem Auge des Betrachters mit zuweilen durchaus komischer Pointe »enthüllend« –, unter Umständen etwas ganz anderes als die vermeintlich von allem Sozialen unbeeindruckte Besonderheit: die Konkretion, mit der sich das Allgemeine der sozialen Normen hier auf einzigartige Weise verkörpert.¹⁷ Dass Arendt gar nicht in Betracht zieht, dass sich die Person anderen auch anhand der Symptome ihrer zur zweiten Natur gewordenen sozialen Prägungen enthüllt, liegt sicher daran, dass sie Pluralität radikal zu denken bestrebt ist: nicht als eine Konstellation gesellschaftlicher Identitäten wie im heute geläufigen Begriff des Pluralismus, sondern als eine von Singularitäten. Der Versuch jedoch, die Einzigartigkeit im biologisch vorgespurten »So-und-nicht-anders-Sein« der Person zu verankern, impliziert nicht nur einen gewissen

16 Vgl. Gabriel Tarde, *Die Gesetze der Nachahmung*, Frankfurt/M. 2003.

17 Alenka Zupančič, *Der Geist der Komödie*, Berlin 2014, S. 35–38. Im Blick auf das politische Potenzial der Kunst des Schauspiels verschiebt sich in dieser Perspektive der Fokus vom in die jeweiligen Spezifika der besonderen Person mimetisch sich einfühlenden *method acting* zu einer brechtianischen Markierung der Gesten, die durch die Individualität der Handelnden hindurch das Allgemeine der Verhältnisse enthüllen. »Gesten zitierbar zu machen«, so Walter Benjamin in seinem Aufsatz über Brechts episches Theater, ist »die wichtigste Leistung des Schauspielers; seine Gebärden muß er sperren können wie ein Setzer die Worte.« (Walter Benjamin, »Was ist das epische Theater?« [I], in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. II: *Aufsätze, Essays, Vorträge*, Teilbd. 2, Frankfurt/M. 1977, S. 519–531, hier S. 529.)

Essenzialismus (und Authentizismus); er hat auch den Preis, dass das kommunikative Miteinander, das Geschehen der Pluralität, systematisch an Bedeutung verliert. Die anderen sind im Kontext dieser Motive zum Publikum depotenziert, dem sich die vermeintlichen Eigenarten der Person durch ihr Handeln und Sprechen zwar deutlicher zeigen mögen als dieser selbst, das jedoch auf die Ausbildung dieser Eigenarten selbst keinen Einfluss hat.

Demgegenüber steht allerdings Arendts Begriff des Erscheinungsraums, den sie wesentlich durch ein aktives Miteinander bestimmt sieht. Ein Erscheinungsraum entsteht ihr zufolge nicht einfach dadurch, dass Menschen an einem Ort zusammenkommen, vielmehr bildet er sich erst dann, wenn »Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen« (VA 251). Erst dieses Miteinander schafft einen intersubjektiven Raum, in dem die Menschen nicht wie Dinge in einer gegeneinander gleichgültigen Weise vorhanden sind, sondern ausdrücklich vor- und füreinander in Erscheinung treten. Es handelt sich mithin um einen performativ, durch eine gemeinsame Praxis hervorgebrachten Raum, der sich im »Zwischen« personaler Beziehungen konstituiert, von deren fortgesetzter Aktualisierung er abhängig bleibt. Der Erscheinungsraum unterscheidet sich folglich von anderen Räumen darin, so Arendt, »daß er die Aktualität der Vorgänge, in denen er entstand, nicht überdauert, sondern verschwindet, sich gleichsam in nichts auflöst [...], wenn die Tätigkeiten, in denen er entstand, verschwunden oder zum Stillstand gekommen sind« (VA 251). Auch die scheinbar stabilsten Verhältnisse können diese Bindung und damit den »potentiellen Charakter« (VA 252) des öffentlichen Erscheinungsraums nicht überwinden. Die Topologie dieses Raums, sofern man von einer solchen in-

nerhalb des begrifflichen Rahmens von Hannah Arendt überhaupt sprechen kann, wäre dann noch am ehesten durch die Pluralität der Weltzugänge der in ihm Anwesenden zu bestimmen: »[...] wiewohl die gemeinsame Welt den allen gemeinsamen Versammlungsort bereitstellt«, schreibt Arendt, »so nehmen doch alle, die hier zusammenkommen, jeweils verschiedene Plätze in ihr ein, und die Position des einen kann mit der eines anderen in ihr so wenig zusammenfallen wie die zweier Gegenstände. Das von Anderen Gesehen- und Gehörtwerden erhält seine Bedeutsamkeit von der Tatsache, daß ein jeder von einer anderen Position aus sieht und hört.« (VA 71)

Eine solchermaßen radikal diversifizierte, nämlich die Einzigartigkeit der einzelnen Weltzugänge in Rechnung stellende Pluralität ist für Arendt nicht nur eine notwendige, sondern auch eine hinreichende Bedingung – »nicht nur die *conditio sine qua non*, sondern die *conditio per quam*« (VA 17) – für die Politik. Denn die im Kern durch die Tätigkeiten des Sprechens und Handelns bestimmte Politik ist aus Arendts Sicht nichts anderes als die Vollzugsform des Pluralitätsgeschehens selbst. Genau in diesem Zusammenhang gründet auch das bei Arendt überaus eng gedachte Verhältnis von Politik und Freiheit. »Der Sinn von Politik ist Freiheit«, ¹⁸ lautet eine ihrer berühmtesten Formulierungen. Und dies ist keineswegs, wie man zunächst meinen könnte, so zu verstehen, dass Politik auf die Realisierung von Freiheit zielt, vielmehr »fallen« Politik und Freiheit bei Arendt »zusammen«; »sie verhalten sich zueinander wie die

18 Vgl. etwa Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, München 1993, S. 28; oder dies., »Freiheit und Politik«, in: dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 201–226, hier S. 203, 210. Im Folgenden zitiert als FP.

beiden Seiten der nämlichen Sache« (FP 202). Freiheit ist politische Freiheit – oder sie ist gar nicht. Denn Freiheit ist zu ihrer Realisierung angewiesen auf den sprechenden und handelnden, also den politischen Vollzug der Pluralität. Nur in seinem Rahmen können Menschen, so Arendt, erfahren, was »Freiheit positiv ist und daß sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden« (FP 201).

Diese Wechselbestimmung von Politik, Freiheit und Pluralität mag freilich für heutige Ohren ebenso suggestiv wie gewöhnungsbedürftig klingen. Neben dem, was »inter-est« (VA 224), also neben dem, was als Verhandlungsgegenstand zwischen den am kommunikativen Prozess Beteiligten liegt, geht es dann nämlich in der Politik immer auch um das, wie Arendt sagt, »zweite Zwischen« (VA 225), das in nichts anderem besteht als in der Dynamik des Bezugsgewebes einzigartiger Weltzugänge selbst. In freiheitstheoretischer Perspektive ist dieses – offensichtlich mit der »zweiten Geburt« verbundene – »zweite Zwischen« für Arendt sogar das entscheidende. Es ist nur konsequent, dass das Telos des politischen (Sprech-)Handelns in seinem Vollzug liegen muss, und nicht in diesem oder jenem Ergebnis: Das plurale Miteinander ist dann zugleich die Vollzugsform und die Bestimmung des politischen Lebens: »[W]ie in den Virtuositäten des Tanzens oder des Theaterspielens, [fällt hier] das ›Endresultat‹ mit dem Vollzug seiner Hervorbringung zusammen[...]« (VA 262f.). In dieser Analogie zu den performativen Künsten geht es, ganz anders als in Arendts Lob des Schauspiels als einer Kunst der Nachahmung des »So-und-nicht-anders-Seins« der Person, strikt um das Pluralitätsgeschehen selbst. In ihm erscheint das »Wer« der Person gerade dann, wenn sich ihr Weltzugang als offen erweist, in jenen Momenten also, in denen Einstellungen geändert und

Meinungen (*doxa*) geprüft werden, in denen die Einzelnen aufgrund des Austauschs mit anderen dazu gebracht werden, zu ihren bisherigen Überzeugungen in eine Distanz zu treten und sich gegebenenfalls anders zu verstehen. Ein derartiger Austausch, in dem die Einzelnen nicht dem Dogmatismus der unreflektiert übernommenen Meinungen (dem Dogmatismus des *doxazein*) erliegen, sondern sich der Konfrontation mit neuen und ungekannten Perspektiven aussetzen, kann laut Arendt allein dort stattfinden, wo Menschen »weder für- noch gegeneinander« (VA 220) agieren – wo sie also nicht im Dienst von Interessen lediglich die zu diesen gehörigen Meinungen vertreten –, sondern strikt miteinander, weil sie »unter [ihres]gleichen« (vgl. ebd.) sind; dort also, wo die Bedingung der Gleichheit gegeben ist.

Das historische Modell für ein solches politisches Miteinander liefert die antike Polis, genauer: die Polis in der Beschreibung, die Aristoteles von ihr gegeben hat. Insbesondere Arendts Identifikation der politischen Sphäre mit einem »Erscheinungsraum der Freiheit«¹⁹ ist an der griechischen Trennung zwischen dem quasi naturwüchsigen Zusammenleben im Haushalt (im Oikos) einerseits und dem politischen Leben im öffentlichen Bereich (in der Polis) andererseits orientiert. Während das Leben im Oikos vornehmlich von menschlichen Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten diktiert ist, soll das Leben in der Polis von allem bloß Notwendigen und Nützlichem frei sein. Es ist eine begriffliche Implikation des antiken Verständnisses von politischem Handeln, dass alles, was einem Zweck dient, als apolitisch oder privat gilt, und das trifft für die Ökono-

19 Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 2000, S. 79. Im Folgenden zitiert als R.

mie ebenso zu wie für die oft gewaltsamen Herrschaftsverhältnisse, die als eine unumgängliche Dimension der Bewältigung der Lebensnotwendigkeiten toleriert wurden, weil sie die Freiheit in der Polis erst ermöglichten. In diesem Kontext ist es bezeichnend, dass das griechische Wort *archein*, das Arendt dort für »das Anfangen« zitiert, wo sie es als eine »Begabung« oder »Fähigkeit« des Einzelnen deutet, eben nicht nur »anfangen« bedeutet, sondern auch »führen« oder »herrschen«. In »Freiheit und Politik« weist Arendt ganz explizit auf die »Vieldeutigkeit des Wortes [*archein*]« hin: »Das Anfangen kann nur dem zufallen, der Herrscher bereits ist, und dies hieß in Griechenland einem Mann, der einem Sklavenhaushalt vorstand, sich durch Herrschaft von den Notwendigkeiten des Lebens befreit hat und so frei geworden ist für das Leben in der Polis unter seinesgleichen; das Anfangen selbst aber fällt mit dem Andere-Anführen zusammen, denn nur mit Hilfe der anderen kann der Anfangende etwas vollbringen [*prattein*].« (FP 218) Nur vor dem dunklen Hintergrund eines als vorpolitische Sphäre bestimmten Raums der Herrschaft also vermag die Polis hell als Reich der Freiheit zu erstrahlen: Ihre privilegierten Mitglieder sind nicht durch Notwendigkeiten gebunden, sie sind – nicht zuletzt durch die Beherrschung anderer – frei zur Politik.

Politik und Freiheit fallen in der antiken Vorstellung indes nicht nur deshalb zusammen, weil dem Leben in der Polis eine negative Freiheit, eine Freiheit von den Notwendigkeiten des Lebens vorausgesetzt ist, sondern weil hier ein Sprechen und ein Handeln praktiziert werden kann, durch das sich Freiheit positiv zu verwirklichen vermag. Dabei fällt auf, dass Sprechen und Handeln, obwohl sie von Arendt häufig als zwei komplementäre Vollzugsformen mensch-

licher Freiheit genannt werden, nicht ganz gleichwertig sind. Zum einen ist auch das Sprechen eine Form des Handelns, und zwar, wie Arendt sagt, nicht die geringste (vgl. VA 36), zum anderen bringt die Polis als ein Erscheinungsraum der Freiheit einen gewissen Vorzug des Sprechens vor anderen Formen des politischen Handelns mit sich. Dort nämlich, wo jedwedes Eigeninteresse und alle Gewalt aus dem politischen Raum verbannt sind, weil sie als vopolitisch gelten, wird das politische Handeln konsequenterweise allein im zwanglosen Wettstreit um die beste Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten bestehen (VA 36f.). Solange die Hausherrn gemeinsam die Polis »waren«, ²⁰ der öffentliche Erscheinungsraum also durch nichts anderes als ihr zwangloses Miteinander hervorgebracht und erhalten wurde, konnte dieses Miteinander nicht ausschließlich in der Regelung der die Stadt als Ganzes oder ihr Verhältnis zu anderen Gemeinwesen betreffenden Angelegenheiten bestehen. Politik war vielmehr eine ganze »Seins-, eine Lebensweise«, die wesentlich dadurch bestimmt war, eben »nicht Mittel zum Zweck für Interessen aus anderen Sektoren des Lebens« ²¹ zu sein. Nicht zuletzt ging es daher hier um das von der Durchsetzung von Interessen befreite öffentliche Sprechen selbst – um ein Sprechen um des Sprechens willen. ²²

20 Vgl. Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1980, S. 253.

21 Ebd., S. 258.

22 Vgl. Christian Meier, *Kultur, um der Freiheit willen. Griechische Anfänge – Anfang Europas*, München 2009, S. 198f.; Jacob Burckhardt, *Griechische Culturgeschichte*, Bd. 1, München, Basel 2002, S. 52f. Für Arendts Bezug auf Burckhardts Beschreibung der *polis* als der »schwatzhaftesten« aller Staatsformen vgl. auch VA 36.

Zwar findet Arendt in der antiken Polis ein historisches Modell des öffentlichen Raums und des politischen (Sprech-)Handelns vor, in dem das (indirekte) Erscheinen der Weltzugänge und ihr wechselseitiges Sich-Beeinflussen tatsächlich von großer Bedeutung ist, aber dieses Modell ist auch mit Problemen behaftet, die keineswegs nur das Offensichtliche betreffen, dass dieses Pluralitätsgeschehen auf Gewalt und sozialem Ausschluss beruht. Darüber hinaus, und Arendts Intuitionen ebenfalls zuwiderlaufend, reduziert die Herrschaft, die in der »Vieldeutigkeit« des griechischen *archein* enthalten ist, das Anfangen auf die Souveränität des seine Interessen durchsetzenden Hausherrn. Das so verstandene Anfangen aber entspricht offenkundig nicht nur nicht dem Unvorhersehbaren, das ein Effekt des Pluralitätsgeschehens ist; es verträgt sich mit ihm ganz grundsätzlich nicht. Denn Souveränität ist an die Vorstellung einer »Unabhängigkeit von allen anderen und gegebenenfalls das Sich-Durchsetzen gegen sie« (FP 213) gebunden und steht damit Arendts Vorstellung einer wesentlich an das Geschehen der Pluralität gebundenen Verwirklichung menschlicher Freiheit diametral entgegen. Nichts, bemerkt Arendt entsprechend in »Freiheit und Politik«, hat sich in politischer Hinsicht als »so verderblich erwiesen wie die [...] Identifizierung von Freiheit und Souveränität« (ebd.). Jene Herrschaft, die die negative Freiheit von der Notwendigkeit und damit das Leben in der Polis ermöglichen soll, beruht somit auf zwei problematischen Voraussetzungen: auf der Gewalt gegen die Beherrschten und auf der mit ihr einhergehenden Verkürzung des Anfangens auf die Souveränität des herrschenden Subjekts. Darüber hinaus und in systematischer Hinsicht noch entscheidender: Dass die positive Freiheit des politischen Miteinanders auf Herrschaft beruht,

beschränkt auch diese Freiheit selbst. Wenn nämlich Freiheit mit einem Verzicht auf Souveränität (vgl. FP 215) und mit der Befreiung von dem »Vorurteil« beginnt, dass »Nicht-Souveränität das gleiche sei wie Abhängigkeit« (FP 214), weil die Entfaltung menschlicher Freiheit der Konfrontation der pluralen Perspektiven bedarf, der Erfahrung der Differenz also, dann muss sich auch und gerade die positive Freiheit der privilegierten Mitglieder der Polis zum miteinander (Sprech-)Handeln als defizitär erweisen, weil sie unter ihresgleichen bleiben. In diesem Zusammenhang nimmt Arendts aristotelisches Lob der politischen Relevanz der Freundschaft²³ eine nicht ganz unbedenkliche Färbung an. Denn Freundschaft als politische Kategorie hegt diejenige Differenz, die sich im Streit der Perspektiven aufspannen kann und soll, von vornherein ein. Ein basaler Gleichklang der Freunde ist, wie man weiß, gerade ihrem Streit vorausgesetzt. Mit anderen Worten: Die Freundschaft hat nicht genug Abstand von der Brüderlichkeit,²⁴ von deren »alle Unterschiede verwischenden Distanzlosigkeit« (vgl. GL 44) Arendt sich doch im Namen der Pluralität immer wieder dezidiert abgrenzt.

Nun wird Hannah Arendt oft als eine Autorin gelesen – und kritisiert –, die von der antiken Welt der Griechen fasziniert ist und deren Lehren etwas schräg auf die moderne Welt projiziert. Die Ausschlüsse und der Elitismus des griechischen Modells sind ebenso kritisiert worden wie die darin implizierte Trennung von Freiheit und Notwendigkeit, von Politik und Sozialem. So berechtigt diese Einwän-

23 Vgl. etwa GL 37 sowie S 53.

24 Vgl. zur ideengeschichtlichen Überlagerung von Freundschaft und Brüderlichkeit auch Jacques Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt/M. 2000.

de sind, so sehr verdecken sie doch, dass die Zurückwendung auf die antike Polis für Arendt vor allem einen heuristischen Wert hat. Gerade weil sie so ganz anders ist als die modernen Gesellschaften, soll die Beschäftigung mit der griechischen Polis den »Modernen« dabei helfen, die Verhältnisse ihrer eigenen Zeit mittels des Kontrasts zur Antike neu zu betrachten. Einleitend zu *Vita activa* betont Arendt, dass ihre »Besinnung auf die Bedingungen, unter denen Menschen bisher gelebt haben«, dass also auch ihr Rückgriff auf die antike Erfahrungswelt, »auch wenn es nicht ausdrücklich gesagt ist, von den Erfahrungen und den Sorgen der gegenwärtigen Situation« angeleitet ist (VA 13). Arendts hartnäckiges Festhalten an der Vorstellung einer Freiheit, die zu ihrer Realisierung von der Etablierung und Erhaltung eines plural und dynamisch verfassten öffentlichen Raums abhängt, ist nur im Lichte der spezifisch »modernen Erfahrungen« zu verstehen, die das »antike Modell« als »Erscheinungsraum der Freiheit« für Arendt überhaupt erst so attraktiv haben werden lassen. Eine Schlüsselrolle spielt hierbei die Erfahrung des Totalitarismus mit seiner Zerstörung der pluralen Öffentlichkeit. Indem er den offenen Austausch der Perspektiven erstickt, geht verloren, was durch diesen Austausch sich erst ergeben und erhalten kann: die relative Stabilität der Welt *und* ihre Dynamik beziehungsweise Veränderlichkeit. Einerseits stellt der Austausch der Perspektiven sicher, dass man sich in einer gemeinsamen Welt bewegt, er bringt also gewissermaßen den Raum in die Zeit; andererseits treibt dieser Austausch auch Unvorhergesehenes hervor und sorgt auf diese Weise dafür, dass die Zeit nicht gänzlich zum Raum erstarrt, dass die Stabilität der gemeinsamen Welt stets der Ereigniszeit des in ihrem Bezugsgewebe Erscheinenden ausgesetzt

bleibt.²⁵ Der Verlust von Welt – sowohl in ihrer räumlichen wie in ihrer zeitlichen Dimension – ist das Ergebnis eines Versuchs, »der Pluralität Herr zu werden« beziehungsweise: »die Öffentlichkeit überhaupt abzuschaffen« (VA 279). Versuche dieser Art, das zeigt die Geschichte der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts, deren Zeugin Hannah Arendt geworden ist, führen in die Katastrophe. Arendts politische Philosophie der Pluralität ist daher nicht von ihrer Analyse des Totalitarismus zu trennen.

25 Für diese Charakterisierung vgl. Jürgen Habermas, »Hannah Arendts Begriff der Macht«, in: ders., *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart 1978, S. 103-126, hier S. 107f.