

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

4. Politische Optik

Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft ist nicht das einzige Buch, in dem Arendt das Problem des Ausschlusses als eines von Unsichtbarkeit und Unwirklichkeit adressiert. In *Über die Revolution* wird Unsichtbarkeit, ein Leben in Dunkelheit, als eine besonders weitreichende Form von Unfreiheit identifiziert. Es ist bezeichnend, dass über Arendts ansonsten sehr positives Bild der Amerikanischen Revolution gerade in diesem Kontext ein gewaltiger Schatten fällt. Der relative Erfolg der Amerikanischen gegenüber der Französischen Revolution beruht für Arendt darauf, dass diese sich an einem positiven, durch Teilhabe an öffentlichen Belangen bestimmten Begriff politischer Freiheit orientiert habe, während die Französische ganz unter dem Eindruck der Not der Elenden gestanden und über deren Bekämpfung einen solchen positiven Begriff politischer Freiheit verloren habe. In den USA hingegen habe der Prozess des »constitution making« unter den Gründervätern bereits ein Moment einer durch die Teilhabe an öffentlichen Belangen bestimmten Freiheit realisiert und die Aufgabe ihrer weiteren Institutionalisierung vorbereitet. Im Ergebnis seien »die revolutionären Vorstellungen von öffentlichem Glück und politischer Freiheit ein unabdingbarer Teil der Struktur des republikanischen Gemeinwesens geworden und geblieben, und als solche [...] aus dem Bewusstsein amerikanischer Politik niemals ganz verschwunden« (R178). Diesen Erfolg rechnet Arendt jedoch keineswegs nur der Umsicht der Gründerväter oder der Tradition der Selbstregierung zu, auf die diese sich stützen konnten. Entscheidend sei viel-

mehr, dass Amerika, anders als Europa, nicht derart »unter dem Fluch der Armut« (R 85) gestanden habe; hier seien die »arbeitenden Klassen« zwar »arm, aber nicht verelendet« (R 86) gewesen. Ihre Not habe die Revolution entsprechend auch nicht so unter Druck gesetzt wie in Europa, so dass sich die Gründerväter der Vereinigten Staaten auf den Prozess des Entwurfs, der Diskussion und schließlich der Verabschiedung der Verfassung konzentrieren konnten. Die Wahrnehmung Amerikas als »a good poor Man's country«, wie Arendt William Penn zitiert (vgl. R 89), habe nicht nur die Konzentration auf die Institutionalisierung eines positiven, auf Teilhabe an öffentlichen Angelegenheiten ausgerichteten Begriffs der politischen Freiheit begünstigt, sie habe auch den Sinn für eine Dimension der Unfreiheit befördert, die dieser Idee von Freiheit komplementär ist. Im Blick auf die arme, aber nicht verelendete weiße Arbeiterklasse sei den Gründervätern das Problem augenfällig geworden, dass diese aufgrund des »durch die Notwendigkeit erzwungenen ständigen Arbeitens« weitgehend von »einer aktiven Anteilnahme an den öffentlichen Geschäften des Landes« ausgeschlossen war (R 86): »Selbst wenn die Not des Elends gestillt ist«, so fasst Arendt die von John Adams ausdrücklich formulierte Einsicht zusammen, »bleibt es das Unglück der Armut, daß das Leben keine Folgen in der Welt hat, keine Spur hinterläßt, daß es von dem Licht der Öffentlichkeit ausgeschlossen ist, in dem allein das Ausgezeichnete und Außerordentliche aufleuchten kann« (ebd.). Tatsächlich bestehe, referiert Arendt Adams, in einer solchen Unsichtbarkeit »die eigentlich politische Not und das eigentlich politische Problem der Armut« (R 87).

Jedoch vermutet Arendt, dass diese Einsicht »nur denen zugänglich [ist], die selber zu den Privilegierten gehören«

(R 87). Nimmt man diese Vermutung ernst, so drängt sich sogleich die Frage auf, ob die Wahrnehmung der Dunkelheit als eines undurchdringlichen Nichts, um im Bild zu bleiben, nicht vor allem dem Eindruck jener Augen zuzuschreiben ist, die an helles Licht gewöhnt sind. »Die im Dunkeln sieht man nicht«, zitiert Arendt aus Bertolt Brechts *Dreigroschenoper* (R 86). Aber dieses »Man« ist keineswegs neutral. Denn die an sich richtige Diagnose, dass das Problem des Ausschlusses von der Teilhabe an den öffentlichen Angelegenheiten als eine nicht zu vernachlässigende Form der Unfreiheit verstanden werden muss, wird hier auf eine Weise gestellt – als die Diagnose nämlich, dass dies einem Leben in absoluter Bedeutungslosigkeit gleichkomme –, die vermutlich mindestens ebenso viel über die privilegierte Position jener aussagt, die an der Erzeugung kultureller Bedeutsamkeit mitwirken dürfen und über die Verteilung von Wert bestimmen, wie über die von diesem Privileg Ausgeschlossenen. Der Schluss von dem, was für eine Öffentlichkeit unsichtbar bleibt, weil es von ihr ausgeschlossen ist, auf die Weltlosigkeit dessen, was sich in ihr, also innerhalb der von ihr etablierten Welt nicht zeigt, ist keineswegs unschuldig. Die Wahrnehmung der Armut als einer radikalen Weltarmut, wie sie auch Arendts eigene Charakterisierung des »Animal laborans« (des Arbeitstiers) in *Vita activa* bestimmt,¹ auf die Frage der Perspektive zu beziehen, aus der sie sich nahelegt, heißt, ihrer Objektivität zu misstrauen. Tatsächlich ist bereits die Unterstellung, dass es der Per-

1 Das »Animal laborans«, schreibt sie dort (VA 191), sei von einer Weltlosigkeit, die es unfähig mache, »einen öffentlich-weltlichen Bezirk zu errichten und ihn zu bewohnen«; aus demselben Grund komme sein »gesellschaftliches Zusammenleben [...] niemals über Stammesorganisation« hinaus.

spektive der Herrschenden bedarf, um die Unfreiheit politischer Unsichtbarkeit zu Bewusstsein zu bringen, fragwürdig.²

In *Die Nacht der Proletarier* hat Jacques Rancière sich beispielsweise mit der revolutionären Praxis französischer Arbeiter beschäftigt, denen um 1830 herum weniger »das Elend, die niedrigen Löhne, die komfortlosen Unterkünfte oder [der] stets drohende Hunger« unerträglich geworden waren als der »Schmerz« der »gestohlenen Zeit« und der »demütigende[n] Absurdität, jeden Tag um [...] Arbeit zu betteln, in der sich das Leben verliert«.³ Die Praxis der Arbeiter bestand darin, die herrschende Sozialordnung und deren Strukturierung der Zeit zu untergraben – und zwar durch die Aneignung der Nacht für Tätigkeiten, die für die im Kreislauf von Arbeit und Erholung eingespannten Arbeiter nicht vorgesehen waren: die des Denkens, Schreibens, Publizierens. Unterhalb der großen Narrative, die sich die Berufsinstruktuellen zur gleichen Zeit vom arbeitenden Volk machten, zeugen die Geschichten jener Arbeiter, so Rancière, von einer zugleich »diskrete[n] wie radikale[n] Revolution«, durch die sie sich als »vollwertige Bewohner einer gemeinsamen Welt bewiesen«.⁴ In diesem Beweis liegt

2 Anders als Kimberley Curtis, die Arendt für den Hinweis auf die Konsequenzen der politischen Unsichtbarkeit für die von ihr Betroffenen lobt – das Verständnis für die eigene Situation gehe den von der Sichtbarkeit Ausgeschlossenen ebenso verlustig wie ein Sinn für die Wirklichkeit im Ganzen –, gehe ich davon aus, dass in dieser Annahme selbst eine gewisse Immunisierung gegen die Wirklichkeit (der Ausgeschlossenen) steckt. Vgl. Kimberley Curtis, *Our Sense of the Real. Aesthetic Experience and Arendtian Politics*, Ithaca, London 1999, S. 69.

3 Jacques Rancière, *Die Nacht der Proletarier. Archive des Arbeitertraums*, Wien, Berlin 2013, S. 7.

4 Ebd., S. 16.

aber zugleich der weitere, dass die offenbar auch von Arendt geteilte Annahme, nach der die Arbeiter »unterdrückt waren, weil sie nicht verstanden, und nicht verstanden, weil sie unterdrückt waren«, ⁵ nicht nur falsch ist, sondern ihrerseits Teil der Logik der Herrschaft.

Vor dem Hintergrund der Möglichkeit, eine Geschichte des Klassenbewusstseins von unten zu schreiben, ⁶ erscheint Adams' Diagnose von der Unsichtbarkeit als politisches Problem der Armut als mindestens ambivalent. Gerade weil der Zusammenhang von Erscheinen und Unsichtbarkeit, von Freiheit und Unfreiheit in der Tat von eminent politischer Bedeutung ist, erfordert er die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Perspektiven, aus denen er sich darstellt. Arendt selbst gibt einen Hinweis auf den Umstand, dass die Unsichtbarkeit der vom öffentlichen Erscheinungsraum Ausgeschlossenen nicht zuletzt der Effekt einer sozialen Blindheit der Privilegierten ist, wenn sie auf eine Form der politischen Unsichtbarkeit aufmerksam macht, die in Amerika so tief institutionalisiert war, dass sie gar nicht als ein Problem ins öffentliche Bewusstsein drang, das für die Revolution eine Rolle hätte spielen können. So ging John Adams' Erschütterung über die politische Unsichtbarkeit der Armen mit einer bemerkenswerten Gleichgültigkeit gegenüber dem Schicksal der Sklaven einher, auf deren Arbeit und deren Elend der relative Wohlstand der weißen Bevölkerung beruhte (vgl. R 89 f.). Vor dem Hintergrund dieser für die Gründerväter charakteristischen Verdrängung, so Arendt, erweist sich das Bild Amerikas als eines vom

5 Ebd., S. 15.

6 In diesem Zusammenhang ist natürlich auch an Edward P. Thompsons historisch früher ansetzende Studie *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse* zu denken (Frankfurt/M. 1987).

Elend weitgehend verschonten und von einer, wie Thomas Jefferson meinte, »lovely equality« gekennzeichneten Landes als »Trugbild« (R 89).

Tatsächlich fiel das »furchtbare und furchtbar erniedrigende Elend der schwarzen Sklaven« (ebd.) Arendt zufolge so aus der Wahrnehmung der politischen Akteure der Amerikanischen Revolution heraus, dass es nicht einmal als »Teil der sozialen Frage« (R 90), geschweige denn als politisches Problem virulent wurde. Daraus könne man »nur schließen, daß die Finsternis, in der Sklaven leben, noch um einige Grade schwärzer ist als die Finsternis der Armut und des Elends. Nicht der arme Mann, wie Adams meinte, sondern der schwarze Sklave war schlechterdings »unsichtbar«, wurde immer und von allen übersehen« (ebd.). Unsichtbarkeit ist hier freilich nicht im buchstäblichen Sinne verstanden, vielmehr setzt sie »notwendigerweise Sichtbarkeit im eigentlichen Sinn des Wortes voraus«. ⁷ Deshalb ist es auch kein Widerspruch, dass Schwarzsein häufig, wie an anderer Stelle auch von Arendt selbst, mit einer erhöhten »Sichtbarkeit« assoziiert wird. ⁸ Denn innerhalb eines durch weiße Vorherrschaft geprägten Erscheinungsraums wird *blackness* auffällig, und zwar allein als Marker des Ausgeschlossenenseins aus ebendiesem Erscheinungsraum. ⁹ Auch der Schwarze Sklave wird also gesehen, aber in dem von

7 Vgl. Axel Honneth, »Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von »Anerkennung«, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/M. 2003, S. 10-27, hier S. 14.

8 Hannah Arendt, »Little Rock. »Ketzerische Ansichten über die N****frage und equality«, in: dies., *In der Gegenwart*, S. 258-279, hier S. 261. Im Folgenden zitiert als LR.

9 Racked & Dispatched, »Introduction«, in: dies. (Hg.), *Afro-Pessimism. An Introduction*, Minneapolis 2017, S. 7-14, hier S. 9.

Weißes geschaffenen Erscheinungsraum zählt er nichts, ist dort in den Augen der Herrschenden allenfalls vorhanden wie ein Ding, dem man keine, jedenfalls keine öffentliche Aufmerksamkeit schenken muss, das man übersehen, an dem man vorbei- oder durch das man hindurchsehen kann. Der antischwarze Rassismus auch noch des 20. und des 21. Jahrhunderts ist maßgeblich durch diesen Zug geprägt. Aufseiten der von dieser Form der Unsichtbarkeit Betroffenen steht die Erfahrung einer »gespenstischen« Unwirklichkeit der eigenen Existenz;¹⁰ ihnen ist hier nichts weniger entzogen als die Möglichkeit, um es mit Arendt zu formulieren, sich im Spiegel der sozialen Welt als wirklich zu erfahren (vgl. VA 264). Seine Wurzel habe dieser Zusammenhang in der Institution der Sklaverei, die umgekehrt auch erkläre, so Arendt, warum das Elend der Sklaven gar nicht ins Bewusstsein der weißen Gründerväter vordrang. Die Amerikanische Revolution habe

aufgrund der Institution der Sklaverei und wegen der Überzeugung, Sklaven würden einer anderen »Rasse« angehören, die Existenz der Elenden [übersehen] [...]. *Les malheureux*, die Unglücklichen, die im Verlauf der Französischen Revolution eine so gewaltige Rolle spielten und von ihr mit *le peuple* gleichgesetzt wurden, existierten in Amerika entweder nicht oder blieben völlig im Verborgenen.¹¹

10 Von dieser Erfahrung berichtet Ralph Ellisons Roman *Invisible Man*. »Ich bin ein Unsichtbarer«, beginnt er. »Nein, keine jener Spukgestalten, die Edgar Allan Poe heimsuchten, auch keins jener Kino-Ektoplasmen, wie sie in Hollywood hergestellt werden. Ich bin ein wirklicher Mensch, aus Fleisch und Knochen, aus Nerven und Flüssigkeit – und man könnte vielleicht sogar sagen, daß ich Verstand habe. Aber trotzdem bin ich unsichtbar – weil man mich einfach nicht sehen will. [...] Man fragt sich, ob man für andere Menschen nicht einfach ein Gespenst ist.« Ralph Ellison, *Unsichtbar*, Herbstein 1984, S. 9.

11 Arendt, *Die Freiheit, frei zu sein*, S. 25.

Wenn Arendt die auf die Institution der Sklaverei und den antischarzen Rassismus zurückgehende »völlige Verborgenheit« Schwarzen Elends von der Szene der Amerikanischen Revolution als eine besonders radikale Form politischer Unsichtbarkeit charakterisiert – »schwärzer als die Finsternis der Armut und des Elends« –, dann verdeutlicht sich daran, dass die Form der Unfreiheit, um die es hier geht, nicht nur eine des Ausschlusses von der Teilhabe an der politischen Welt ist, sondern dass dieser Ausschluss selbst maßgeblich das Ergebnis einer in dieser Welt institutionalisierten politischen Optik ist. Und Arendt vermutet weiter, dass die mit dieser Optik einhergehende rassistische Mitleidlosigkeit auch den Begriff der politischen Freiheit beschädigen muss, den diese Optik mit hervorgebracht hat. Worum es hier primär geht, ist also nicht die elende Situation derer, die in der Welt des weißen Amerika »immer und von allen übersehen werden«; es geht um ein inhärentes Problem des von der weißen Welt hochgehaltenen Freiheitsverständnisses, das unabhängig von der Empathielosigkeit gegenüber dem Schicksal der Versklavten oder der mangelnden Solidarität mit ihnen besteht:

[W]enn Jefferson und gelegentlich, sehr selten, auch andere sich des ursprünglichen Verbrechens bewußt wurden, auf dem das Gefüge der amerikanischen Gesellschaft beruhte, wenn sie, mit den Worten Jeffersons, »zitterten bei dem Gedanken, daß Gott gerecht ist«, so deshalb, weil sie wußten, daß Sklaverei und Freiheit in dem gleichen Lande nicht miteinander zu vereinen waren, daß die Knechtschaft der N**** die Freiheit der Weißen dauernd bedrohte, nicht aber, weil sie Mitleid hatten oder sich als Menschen mit den Unterdrückten solidarisierten. (R 90)

Die »heute schwer verständliche und schwer erträgliche Gleichgültigkeit« (ebd.) gegenüber der Sklaverei, ihre Ak-

zeptanz gerade zu Zeiten, in denen es um die Kultivierung der Freiheit geht, ist indes historisch gesehen, wie Orlando Patterson gezeigt hat, keine Anomalie. Dass Aristoteles und Thomas Jefferson Sklavenhalter waren, könne, so Patterson, nur diejenigen erschüttern, die weder historisch noch Widersprüche zu denken bereit seien.¹² Patterson bestimmt die Unfreiheit des Sklaven in einer Weise, die stark an Arendts Charakterisierung von Unfreiheit als politischer Unsichtbarkeit erinnert – wenn man von der Definition der Sklaverei absieht, die Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* gibt. Dort schreibt sie, dass der Sklave, anders als der Staatenlose, weil seine Arbeit »gebraucht, genutzt und ausgebeutet wurde [...], immer noch in den Rahmen des Menschseins einbezogen blieb« (EU 616). Sklaverei aber, so die These Pattersons, kann nicht durch ökonomische Nutzenkalküle allein erklärt werden. In vielen Sklavenhaltergesellschaften waren die Halter nicht daran interessiert, was die Sklavinnen und Sklaven produzierten (vgl. SSD 11). Ihr Verhältnis zu den Versklavten war vielmehr durchgängig durch das starke Gefühl der Ehre bestimmt, das die Erfahrung des Herr-Seins durch die absolute Beherrschung und Entehrung der Versklavten generierte (vgl. ebd). Entsprechend fasst Patterson die Freiheit der »Herren« als eine Freiheit auf, die »parasitär« von den Versklavten abhängig blieb (vgl. SSD 337). Sie benötigte die Unfreiheit der Versklavten wie eine Art dunklen stumpfen Spiegel, vor dem sie sich abheben konnte. Der Kontrast konnte deutlicher nicht sein. Denn die Sklavinnen und Sklaven unterstanden Bedingun-

12 Vgl. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Mass.), London 1982, S. ix. Im Folgenden zitiert als SSD.

gen, die es ihnen verwehrten, in der Welt der Menschen zu erscheinen. Losgerissen aus ihrer sozialen Welt, getrennt von ihrer Familie und abgeschnitten von der eigenen Genealogie, habe ihre Existenz keine Legitimität gehabt, habe sie keiner sozialen Ordnung, keiner Welt mehr angehört.¹³ Alle Sklavinnen und Sklaven, so Patterson, hätten durch diese Form der »natalen Entfremdung« (SSD 7) etwas wie eine »säkulare Exkommunikation« (SSD 5) erfahren, einen Ausschluss aus der Welt der Menschen. Zwar hätten die Versklavten untereinander soziale Beziehungen unterhalten, aber diese hätten nichts gegolten, sie wären nicht als legitim oder bindend anerkannt worden. Genealogisch sowohl von ihren Vorfahren als auch von ihren Nachfahren isoliert, Außenseiter, Fremde in allen sozialen Welten, so Patterson weiter, hätten sie keine von ihren »Herren« unabhängige Existenz gehabt. Nicht nur seien sie damit deren willkürlicher Gewalt ausgesetzt gewesen, auch seien sie dazu verdammt gewesen, das Leben einer Nichtperson zu leben, die per definitionem keinen »öffentlichen Wert« haben kann. »Der Sklave hatte keinen eigenen Namen, den er verteidigen konnte. [...] Er stand [...] außerhalb des Spiels der Ehre.« (SSD 10) Sklaven waren durch diesen Ausschluss strukturell oder auf »generalisierte« Weise entehrt (SSD 11); sie lebten einen sozialen Tod, ohne aus diesem Zustand je zum Leben erweckt werden zu können. »Der Sklave«, zitiert Patterson Claude Meillassoux in diesem Zusammenhang, »wird für

13 Zu den Konsequenzen dieser Negation sowohl patriarchaler als auch matriarchaler Genealogien für die Bedeutung von Mutterschaft und Vaterschaft innerhalb des Systems der Sklaverei vgl. Hortense J. Spillers, »Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book«, in: dies., *Black, White, and in Color. Essays on American Literature and Culture*, Chicago, London 2003, S. 203-229.

immer ein ungeborenes Wesen bleiben (*non-né*)« (SSD 38) – offensichtlich nicht im biologischen, sondern im sozialen Sinne. »Die allgemeinste Definition einer Sklavin ist die der Fremden«, schreibt ähnlich Saidiya Hartman in *Lose Your Mother*: »Gewaltsam herausgelöst aus ihren familiären Bindungen und ihrer Gemeinschaft, aus dem Land vertrieben, entehrt und geschändet, besetzt die Sklavin die Position der Außenseiterin.«¹⁴ Folgt man Patterson, ist diese Position absolut. Auf generalisierte Weise nicht zugehörig, scheinen Sklavinnen und Sklaven der Möglichkeit beraubt, sich – denkt man an Arendts Motiv der »zweiten Geburt« – als sprechende und handelnde Personen zur Welt zu bringen. Versklavte scheinen keine Welt zu haben und in keiner Welt zu erscheinen.¹⁵ Sie leben, so Patterson, ihr Leben unter den Bedingungen des sozialen Todes, mit Arendt: ein Leben als lebender Leichnam.

Orlando Patterson war sich der argumentativen Nähe zu Hannah Arendt nicht bewusst, als er *Slavery and Social Death* verfasste. Von der Forschung ist sie allerdings nicht übersehen worden. So spricht Fred Moten von einer »tiefen Affinität«, die Pattersons Buch zum Denken Hannah Arendts habe.¹⁶ Innerhalb des begrifflichen Rahmens von Arendt sei es allerdings korrekter, nicht von sozialem, sondern von politischem Tod zu sprechen: Die »säkulare Exkommunikation« des Versklavten, von der Patterson spricht,

¹⁴ Vgl. Saidiya V. Hartman, *Lose Your Mother. A Journey Along the Atlantic Slave Route*, New York 2008, S. 5.

¹⁵ Vgl. hierzu auch Frank B. Wilderson III, *Red, White & Black. Cinema and the Structure of U. S. Antagonisms*, Durham, London 2010, S. 11.

¹⁶ Vgl. Fred Moten, »Blackness and Nothingness (Mysticism in the Flesh)«, in: *The South Atlantic Quarterly* 112:4 (2013), S. 737–780, hier S. 739f. Im Folgenden zitiert als BN.

müsse als ein radikaler Ausschluss aus einer politischen Ordnung verstanden werden, die Arendt zufolge einer radikalen Verbannung *in* den Bereich des Sozialen, also in die vorpolitische, nichtöffentliche Sphäre der Reproduktion gleichkäme. Relevant wird diese Differenzierung für Moten im Kontext einer an die Arbeit Pattersons anschließenden Diskussion, in der die Spezifik des antischwarzen Rassismus aus der Geschichte der Sklaverei erklärt und *blackness* mit einer Form des sozialen Todes assoziiert wird, der die Schwarze Existenz in einen außerhalb des Menschlichen liegenden Bereich verweist.¹⁷ Die Position des sozialen Todes ergebe sich, so Moten, indes allein aus der »imaginären Perspektive des politischen Subjekts«, für das sich »Differenz nur in Form einer klar umrissenen Individualität« manifestiert, die einen Standpunkt einnimmt oder besetzt« (BN 741). Sofern *blackness* aus dem Erscheinungsraum solcher Individualität ausgeschlossen sei, sei Schwarze Existenz in den wesentlich »undifferenzierten« (BN 740) Bereich des Sozialen verwiesen, in dem derlei Distinktionen gewissermaßen absorbiert würden. Statt nun aber die »imaginäre Perspektive« des vom Sozialen, also von den Notwendigkeiten der Reproduktion vermeintlich befreiten »politischen Subjekts« zu übernehmen, aus dessen Perspektive Schwarze Existenz nichts gilt, schlägt Moten vor, die Seite des Sozialen anders zu denken: Nicht mehr als einen schlichtweg undifferenzierten Negativraum, der außerhalb der Welt den

17 Moten nennt vor allem Jared Sexton und Frank B. Wilderson III als Vertreter der entsprechenden, unter dem Titel »Afropessimismus« bekannt gewordenen Bewegung kritischer Theorie. Zum Verhältnis Pattersons zu den Afropessimisten vgl. auch »Blacks and the Master/Slave Relation. Frank B. Wilderson, III Interviewed by C. S. Soong«, in: *Racked & Dispatched* (Hg.), *Afro-Pessimism*, S. 15–30, hier S. 17f.

öffentlichen Bühnen vorgelagert ist, sondern als einen Raum für eine Form von Intersubjektivität, die von dem Begehren unabhängig wäre, sich für die »konventionelle Optik zu zeigen, in deren Rahmen jemand beschrieben und identifiziert wird« (BN 761). In einem Raum jenseits der Politik und der Repräsentation, jenseits der Fiktion des souveränen Subjekts (vgl. BN 750), macht Moten einen »uto-pischen Untergrund der Dystopie«¹⁸ aus: Der nicht in der Welt erscheinenden »Appositionalität« (BN 750) Schwarzen Lebens soll die Möglichkeit einer »Differenz ohne Opposition« (BN 756), ohne Asymmetrie und ohne Herrschaft entsprechen – eine Sozialität jenseits des »staatlich geduldeten, staatlich geförderten Terrors machtgeladener Intersubjektivität« (BN 740).

Das liest sich wie der Traum einer Versöhnung, der aus der Immanenz des Negativraums der Herrschaft heraus geträumt wird. Interessanterweise aber nimmt die von Moten in der Tat sehr »optimistisch«¹⁹ ins Dystopische hineingespiegelte Utopie gelingender Intersubjektivität Motive auf, die bei Arendt mit der Freiheit im Politischen assoziiert sind. Denn der Bereich des Politischen ist als Erscheinungsraum der Freiheit nach Arendt gerade nicht identisch mit dem Staat, und was Arendt Macht nennt, ist strikt unterschieden von Herrschaft. Macht ist nach Arendts Verständnis immer Macht der Vielen (vgl. VA 254, 299). Während sich Stärke als eine individuelle Eigenschaft ansprechen lasse, die die Einzelnen, wenn auch in je unterschiedlichem Ausmaß, mehr oder weniger von Natur aus besitzen, entste-

18 Vgl. Stefano Harney, Fred Moten, *Die Undercommons. Flüchtige Planung und schwarzes Studium*, Wien, Linz u. a. 2016, S. 57.

19 Zu Motens Charakterisierung der eigenen Arbeit durch den Begriff »black optimism« vgl. BN 738, 750, 773.

he Macht »zwischen Menschen, wenn sie zusammen handeln«, und könne daher auch von niemandem besessen werden (ebd.). Überdies ist die Idee einer identitätslogisch nicht einzuhegenden und gerade darin zu verteidigenden »Appositionalität« nicht sehr weit weg von Arendts Betonung der Unfasslichkeit der Person, die niemals in der Position aufgeht, die sie aktuell gerade einnehmen mag. Gleiches gilt für die Vorstellung einer »Differenz ohne Opposition« (BN 756), die an Arendts Pluralität erinnert, die ja eine Vielheit sein soll, die sich aus Singularitäten (und nicht Identitäten) bildet – und dies aufgrund ihres Potenzials zum Anfangen immer wieder neu und auf unberechenbare Weise. Und wie Moten wendet sich auch Arendt ausdrücklich gegen das Prinzip der Souveränität. Man könnte daher sagen, dass Moten und Arendt darin übereinkommen, »kein Einzelwesen« sein zu wollen beziehungsweise den Menschen nicht als ein solches Einzelwesen denken zu wollen.²⁰

Dennoch ist es kein Zufall, dass Moten in Arendt eine Vertreterin der »konventionellen Optik« entdeckt, die es zu bekämpfen gilt. Das liegt sicher zu einem großen Teil an Arendts bemerkenswerter Fremdheit, ja ihrem Unverständnis gegenüber den Schwarzen Kämpfen um Integration in Bildungseinrichtungen sowie um die Veränderungen derselben. Ralph Ellison kritisierte die »olympische Autorität«,²¹

20 »Consent Not to Be a Single Being« ist der programmatische Titel einer Reihe von Publikationen von Fred Moten. Zu einer genaueren Rekonstruktion der entsprechenden Motive bei Arendt vgl. noch einmal oben, das Kapitel »Das Geschehen der Pluralität«.

21 Ralph Ellison, »The World and the Jug«, in: John F. Callahan (Hg.), *The Collected Essays of Ralph Ellison*, New York 2003, S. 155–188, hier S. 156. Ellison bezog sich damit auf Arendts Einlassungen zu den Vorgängen in Little Rock unten. Arendt hatte gegen die Initiative der Eisenhower-Regierung Stellung bezogen, die Segregation an öffentlichen

aus der heraus Arendt die entsprechenden Vorgänge meinte kritisieren zu können. Moten wird noch deutlicher: Aus seiner Sicht ist Arendts fehlendes Gespür in dieser Sache ein klassisches Exempel weißer Dominanz und Ignoranz, wenn auch in ihrem Fall ein besonders enttäuschendes.²² Der Punkt, um den es hier geht, betrifft indes nicht nur die Ebene politischer Einstellungen und Einschätzungen; er betrifft erneut die in diesem Buch schon mehrfach thematisch gewordene systematische Ambivalenz im Werk Hannah Arendts. Arendt ist deshalb immer wieder auch als Vertreterin der »konventionellen Optik« lesbar, weil sie sich der Möglichkeit begibt, eine wie auch immer prekäre Welt in dem zu entdecken, was aus der Perspektive der Herrschaft bloß als undurchdringliches schwarzes Nichts erscheint. Weil sie diese Möglichkeit im Wortsinn unterbelichtet lässt – und zwar unabhängig davon, ob es um Staatenlose, um Verfolgte, um Arme oder um Sklaven geht –, tendiert sie an nicht wenigen Stellen ihres Werks dazu, die Logiken der Herrschaft, die sie beschreibt, begrifflich zu verlängern.

Dies hat drei Konsequenzen, die ich zum Abschluss die-

Schulen aufzuheben. Vgl. zur Auseinandersetzung um Arendts Reflexionen zu Little Rock unten, das Kapitel »Assimilation und Diskriminierung«.

- 22 Vgl. Fred Moten, *The Universal Machine*, Durham 2018, S. 65–139, bes. S. 138. Neben Arendts Text über »Little Rock« diskutiert Moten hier auch Arendts irritierend elitäre Kritik des Schwarzen Teils der US-amerikanischen Studentenbewegung. Vgl. Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München 2017, bes. S. 21–23. In der Tat irritiert, wie Arendt die »Frage der Schwarzen« als ein »Problem der Schwarzen« selbst beschreibt, statt sie zurück auf den antischarzen Rassismus der Weißen und ihrer Institutionen zu beziehen. Vgl. hierzu Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, Bloomington, Indianapolis 2014, bes. S. 2 f.

ses Kapitels kurz zusammenfassend darstellen möchte. Erstens: Arendt selbst hat tendenziell ebenjenes Problem, das sie im Blick auf Jefferson diagnostiziert, nämlich dass ihr Freiheitsbegriff sich mit Herrschaft in einer Weise gemein zu machen droht, die der Idee der Freiheit am Ende widersprechen muss. Das Problem eines Freiheitsbegriffs, der den lichten Erscheinungsraum der Freiheit gegen das Reich einer weltlosen Dunkelheit stellt, ohne diese Opposition selbst kritisch zu befragen, besteht nämlich nicht bloß darin, dass sich das Privileg der Freiheit auf nur wenige begrenzt. Wäre das der Fall, wäre das Problem womöglich nicht im Privileg selbst zu suchen, sondern nur in dem Umstand, dass es nicht für alle zugänglich ist. Es müsste dann lediglich darum gehen, die Freiheit der Herrschenden zu demokratisieren. Das Problem liegt jedoch tiefer: Es besteht nicht in einer Zugangsbeschränkung zur Freiheit, sondern in der Beschränktheit der Freiheit selbst, einer Beschränktheit des Zugangs zur Welt, die sich nicht zuletzt in der Ignoranz der Herrschenden gegenüber großen Teilen der Welt zeigt. Man muss, sagt Fred Moten, über die »Weltlosigkeit oder die verrückte Irrealität der Upper West Side«²³ sprechen, also über die Partikularität der Perspektive der Herrschenden. Sofern Arendt dieses Problem einer Irrealisierung der Welt durch die beschränkte Perspektive der Herrschenden nicht thematisiert, bleibt sie hinter ihrer eigenen Konzeption eines nur in und durch eine wesentlich plural verfasste Öffentlichkeit voll zu entfaltenden menschlichen Potenzials zurück.

Zweitens: Die systematische Blindheit gegenüber diesem Problem kaschiert die Gewalt, die mit der herrschenden

23 Moten, *The Universal Machine*, S. 114.

Optik einhergeht. Denn die aus der Unsichtbarkeit für die Herrschenden gefolgerte Weltlosigkeit der von der herrschenden politischen Ordnung Ausgeschlossenen ist keine Feststellung, sondern eine Zuschreibung. Sie bringt performativ immer wieder mit hervor, was sie bloß zu konstatieren scheint; und sie kann von den deutlich »handfesteren« Praktiken der systematischen Vernachlässigung, der Entehrung und Entmenslichung nicht separiert werden, welche die Wahrnehmung und das Gefühl der Überlegenheit aufseiten der Herrschenden stützen. Die Performanz einer derartigen Ignoranz ist Ergebnis und Fortsetzung der entehrenden und entmenslichenden Gewalt. Nicht zufällig zeigt sich an den Extremformen einer solchen Gewalt besonders deutlich, dass sie auf eine Verletzlichkeit des Menschen trifft, die sich daraus ergibt, dass sich menschliches Leben nie auf bloßes, »nacktes« Leben reduzieren lässt. Anders als es das Klischee von der solche Extremformen allererst ermöglichenden Wahrnehmung des anderen als Ding oder Tier will, setzt die Gewalt der Entehrung und Entmenslichung in ihren brutalsten Formen die Anerkennung des Menschen mitsamt seinem Würdepotenzial voraus. Die Wahrnehmung des anderen als entmenslicht steht hier, mit anderen Worten, nicht am Ursprung der Gewalt, sie ist vielmehr ihr Ziel.²⁴ Das möchte Patterson mittels seiner Analyse des Zusammenhangs zwischen der Ehre (des »Herrn«) und der Entehrung (der Versklavten) zeigen,²⁵ und

24 Einen Überblick über jüngere Forschung zum Thema (auf den Feldern der antisemitischen, rassistischen und sexistischen Gewalt) gibt Paul Bloom, »Beastly«, in: *The New Yorker* vom 27. November 2017, S. 74-77.

25 Zu einer ausführlichen Untersuchung der verschiedenen Weisen, wie die Anerkennung der Menschlichkeit der Sklavinnen und Sklaven durch den »Herrn« nicht aus der Gewalt der Entehrung herausführte,

auf vermittelte Weise will das wohl auch Arendt mit ihrem Bericht von den verschiedenen Stufen der »Ermordung« der Person in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Das heißt aber weiter, dass sich die Gewalt der Entehrung und Entmenschlichung nie einfach nur darin manifestiert, dass sie den anderen auf bloßes Leben reduziert; vielmehr hat sie ihre schreckliche Pointe nicht zuletzt in dem Umstand, dass dies nie vollständig gelingen kann.

Drittens: Die Einsicht in eine spezifisch menschliche Verletzbarkeit, die sich daraus ergibt, dass menschliches Leben noch unter den extremsten Bedingungen mehr und anderes ist als bloßes oder »nacktes« Leben, impliziert umgekehrt, dass noch in den finstersten Extremsituationen das Potenzial zur Verwirklichung eines würdevollen Lebens gegeben ist.²⁶ Daraus erwächst die moralische Verpflichtung, die prekären Welten derer in den Blick zu nehmen, die von der herrschenden, an einer bestimmten Ordnung öffentlichen Erscheinens orientierten Optik nicht gesehen werden. Motens Insistenz auf der Welt derer, die von der »konventionellen Optik« ausgeschlossen sind, ist in dieser Hinsicht

sondern sich im Gegenteil mit ihr verband, vgl. Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, New York, Oxford 1997.

- ²⁶ Vgl. hierzu etwa auch Ralph Ellisons Kommentar, dass es zu kurz greife, dem Sklaven, in welcher kritischen Absicht auch immer, die Menschlichkeit abzusprechen: »A slave«, writes Le Roi Jones, »cannot be a man.« But what, might one ask, of those moments when he feels his metabolism aroused by the rising of the sap in the spring? What of his identity among other slaves? With his wife? And isn't it closer to the truth that far from considering themselves only in terms of that abstraction, »a slave«, the enslaved really thought of themselves as men who had been unjustly enslaved?« Zit. nach Robert Penn Warren, *Who Speaks for the Negro?*, New York 1965, S. 325-354, hier S. 331. Im Folgenden zitiert als WS.

von großer systematischer Relevanz für das Werk Hannah Arendts. Denn es liegt nahe, gerade in der Möglichkeit des Heraustretens aus dem Dunkel ein wesentliches Element eines durch Pluralität bestimmten politischen Raums zu erkennen. Am Erscheinen eines Fremden entscheidet sich, wie Arendt selbst in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* sagt, ob eine politische Gemeinschaft fähig ist, den einzigartigen Weltzugang des Neuankömmlings als potenzielle Quelle ihrer eigenen Erneuerung anzuerkennen, oder ob sie ihn im Namen nationaler, ethnischer Gleichförmigkeit in die bloß biologische Verschiedenheit zurück- und damit wegstößt (vgl. EU 622f.). Mit anderen Worten: Wie ein Gemeinwesen mit Fremden umgeht, sagt Wesentliches über das Gemeinwesen selbst aus.

Auch in den Schriften Hannah Arendts lassen sich Stellen finden, wo sie das intersubjektive Bezugsgewebe zwischen denjenigen thematisiert, die außerhalb eines rechtlich gesicherten öffentlichen Erscheinungsraums leben. Wie sich jedoch zeigen wird, sind hier erneut jene Beschränkungen am Werk, die sich aus Arendts Denken in Dichotomien ergeben.