

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*

dern 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 einführenden *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.

6. Die Weltlosigkeitshypothese

Sollten sich weitere Nationen in Rassen verwandeln, wie dies die Transformation von Deutschen in Arier vorgemacht habe, so könnte sich damit, schreibt Hannah Arendt Ende der 1940er Jahre, »tatsächlich« der »Untergang des Abendlandes« vollziehen.¹ Nun hatte sie zuvor die »starke Affinität [aller Rassedoktrinen] zu Untergangslehren« (EU 378) festgestellt. Arthur de Gobineau etwa habe im 19. Jahrhundert den »Niedergang der Aristokratie mit dem Weltuntergang« (ebd.) identifiziert und mit einer Degeneration der Rassen begründet. Dennoch ist es auch Arendt ernst mit der Spengler'schen Formulierung vom Untergang des Abendlandes. Im Unterschied zu Gobineau aber sieht sie die Möglichkeit eines Untergangs der westlichen Zivilisation im Gedanken der Rasse selbst beschlossen: »Was immer gebildete Wissenschaftler sagen mögen«, so Arendt in einer Passage, die sich nur in der englischen Fassung ihres Buchs über den Totalitarismus findet, »Rasse ist, politisch gesprochen, nicht der Beginn der Menschheit, sondern ihr Ende, nicht der Ursprung der Völker, sondern ihr Verfall, nicht die natürliche Geburt des Menschen, sondern sein unnatürlicher Tod«.² Der Eindruck einer antirassistischen Wendung der Untergangsrhetorik aber trügt. In Arendts Version wird zwar der Untergang des Abendlandes, anders als bei Gobineau, nicht auf einen Niedergang der (Herren-)

1 Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, S. 204.

2 Ebd., S. 205.

Rasse, sondern auf die Logik der Rasse selbst zurückgeführt. Im Zentrum des Arguments steht aber die These, dass man sich die Durchsetzung des Rassegedankens innerhalb der europäischen Völker als ihren Weltverlust, eben: als Untergang der westlichen Tradition vorzustellen hat, und genau diese These wird von Arendt überraschenderweise unter Rückgriff auf einen eigenen Begriff der Rasse erläutert.

Arendt entwickelt ihr in verschiedenen Hinsichten höchst problematisches Argument in einem Kapitel ihres Buchs über den Totalitarismus, in dem sie den Versuch unternimmt, den Imperialismus als einen der Ursprünge und »Rasse und Bürokratie« als zwei Elemente totaler Herrschaft auszuweisen. Die Wurzel der Bürokratie als einer neuartigen Form »anonyme[r] Herrschaft auf dem Verordnungswege« (EU 443) sieht sie in der britischen Kolonialherrschaft und der dazugehörigen Verwaltung in Ägypten gegeben; die Wurzel einer auf dem Begriff der Rasse fußenden Form der Vergemeinschaftung hingegen in den burischen Gemeinwesen in Südafrika. Beide Elemente totaler Herrschaft, die Bürokratie wie die »Rassengesellschaft« (EU 406), müssen in ihren Ursprüngen, so Arendts These, als Antworten auf Erfahrungen verstanden werden, für die es in Europa keinen Vergleich gab. In Ägypten und Südafrika, so Arendt, seien »Lebens- und Regierungsformen in die von europäischen Völkern besetzten außereuropäischen Gebiete« (EU 454) eingeführt worden, von wo sie schließlich nach Europa reimportiert worden seien, um dort in der »Idee des Verwaltungsmassenmordes« (EU 408) der Nazis an den Juden zusammengeführt zu werden. Problematisch ist indes nicht Arendts Versuch, überhaupt einen Zusammenhang zwischen Kolonialismus und Nationalsozialismus herzustellen,

problematisch ist vielmehr, wie sie diesen Zusammenhang denkt.³

Zwar leugnet Arendt nicht, dass sich auch innerhalb des vorimperialistischen Europa Rassebegriffe herausbildeten. So verweist sie auf aristokratische Rasetheorien seit der Französischen Revolution und auf den Sozialdarwinismus (vgl. EU 376-397), aber zwischen diesem Rassedenken und dem das 20. Jahrhundert prägenden »Rassenwahn« (vgl. EU 407) liegt laut Arendt ein »Abgrund« (EU 403). Letzterer nämlich gehe auf Erfahrungen und politische Gegebenheiten zurück, die dem Europa des 18. und 19. Jahrhunderts noch unbekannt gewesen seien. Entscheidend für die Rasseideologie des 20. Jahrhunderts sei der »*scramble for Africa*« (EU 407) gewesen, also die als »Wettstreit um Afrika« bezeichnete Kolonisierung des afrikanischen Kontinents in der Hochphase des Imperialismus zwischen 1880 und dem Ersten Weltkrieg. Anders als der frühere Handelskolonialismus gehe die im Zeichen einer unbegrenzten Akkumulation von Kapital stehende imperialistische Phase des Kolonialismus mit einer Loslösung der Macht von national oder territorial vorgeschriebenen Zielen einher. Die »ziellose Akkumulation von Macht« in dieser Phase habe per definitionem

- 3 Mit dem Versuch, eine solche Verbindung herzustellen, steht Arendt, wie Richard King bemerkt, in einer Reihe mit französischen oder frankophonen Intellektuellen wie Aimé Césaire, Frantz Fanon oder Jean-Paul Sartre, die alle über den Nationalsozialismus als nach Europa reimportierten Kolonialismus nachdachten; Arendts Deutung dieses Zusammenhangs hingegen verbietet ihre Aufnahme in diese Riege antikolonialer Denker. Vgl. Richard H. King, *Race, Culture, and the Intellectuals 1940-1970*, Washington, D. C., Baltimore u. a. 2004, S. 97; ders., »On Race and Culture. Hannah Arendt and Her Contemporaries«, in: Seyla Benhabib (Hg.), *Politics in Dark Times. Encounters with Hannah Arendt*, Cambridge 2010, S. 113-134, hier S. 113.

in einem »Widerspruch zu der möglichen Neugründung politischer Körper« gestanden (EU 314) und daher zu ihrer Erhaltung und weiteren Ausdehnung anderer Instrumente bedurft – neben Formen der bürokratischen Verwaltung war dies vor allem die Ideologie der Rasse. Der Rassismus erscheint Arendt als »politische Waffe des Imperialismus« (EU 356), die für die totalitaristische Zerstörung der Nation, nämlich ihre Inbesitznahme durch die Ideologie der Rasse, ebenso prägend werden sollte wie für die totalitaristische Expansionspolitik. Gerade vor dem Hintergrund dieser Kritik am Rassismus mag allerdings erstaunen, dass sie sich genötigt fühlte, für die Herausbildung dieser Waffe eine »reale Erfahrungsgrundlage« (EU 408) anzugeben, die außerhalb des imperialistischen Unterfangens selbst lag. Entscheidend für ihr Argument ist nämlich nicht der *scramble for Africa* als solcher, sondern sind die »neuen erschütternden Erfahrungen, welche in ihm der europäischen Menschheit zuge-
mutet wurden« (EU 403f.) – Erfahrungen, auf die die Rasseideologie mit »politische[r] Treffsicherheit« geantwortet habe (EU 354). Denn erst in dem Moment, in dem Rassetheorien »sich auf genügend Erfahrungsmaterial stützen« konnten (EU 352), hätten sie sich zu einer Ideologie mit einer gewissen Glaubwürdigkeit und Strahlkraft entwickeln können. Ein solches Erfahrungsmaterial also, vor dessen Hintergrund sich dann die Rasseideologie habe entfalten können, soll der *scramble for Africa* geliefert haben.

Scharen von »Abenteurern neuen Typs«, so Arendts Erzählung, die in ihren europäischen Heimatländern von der kapitalistischen Maschinerie zu »Überflüssigen« gemacht worden waren, hätten sich, um ihr Glück zu machen, auf den Weg ins südliche Afrika gemacht, wo sie in der Kapkolonie auf die schon seit rund zweieinhalb Jahrhunderten

dort ansässigen Buren trafen, die als ehemalige Europäer vor Ort Orientierung in der fremden Umgebung gaben (vgl. EU 417). Mitte des 17. Jahrhunderts, lange bevor man hier die ersten Gold- und Diamantenfelder entdeckte, waren holländische Siedler »abgesetzt worden«, um die Schiffe auf den alten, dem Handelskolonialismus dienenden Routen um das Kap nach Indien mit Frischgemüse und Fleisch zu versorgen (vgl. EU 418). Weil dem »abgesehen von einer kleinen Gruppe französischer Hugenotten keine europäische Immigration mehr folgen« sollte, seien die sich selbst so nennenden Buren weitgehend unter sich geblieben und hätten, so Arendt, »in vollkommener Abgeschnittenheit von dem Strom europäischer Ereignisse ein Sonderdasein [...] und ein dem Abendland bislang unbekanntes soziales und wirtschaftliches Leben« geführt (ebd.). So begegneten »die Goldgräber und Spekulanten, die nach der Entdeckung der Diamantenfelder und Goldminen nach Südafrika strömten«, in der »einzigartigen Organisations- und Lebensform der Buren« einem »politischen Körper, der ausschließlich auf dem Rassebegriff beruhte« (EU 406). Dieser Begriff aber, so Arendt könne in »seiner verhängnisvollen Wirkung auf die moderne Politik nur verstanden werden, wenn man auch die Not versteht, aus der er entstand« (ebd.). Die Europäer, die es um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auf den »schwarzen Kontinent« (EU 417) verschlagen hatte, machten Arendt zufolge nicht nur massenhaft dieselben »erschütternden Erfahrungen« (EU 403) wie die Buren zuvor, sondern fanden in diesen auch ein Modell zur Bewältigung dieser Erfahrungen vor, das dadurch schließlich auch in Europa an Einfluss gewann. Die Not nun, die laut Arendt am Ursprung der Rasseideologie stand, beschreibt sie – erschütternderweise, muss man sagen – wie folgt:

Der in Afrika beheimatete Rassebegriff war der Notbehelf, mit dem Europäer auf menschliche Stämme reagierten, die sie nicht nur nicht verstehen konnten, sondern die als Menschen, als ihresgleichen anzuerkennen sie nicht bereit waren. Der Rassebegriff der Buren entspringt aus dem Entsetzen vor Wesen, die weder Mensch noch Tier zu sein schienen und gespensterhaft, ohne alle faßbare zivilisatorische oder politische Realität, den schwarzen Kontinent bevölkerten und übervölkerten. Aus dem Entsetzen, daß solche Wesen auch Menschen sein könnten, entsprang der Entschluß, auf keinen Fall der gleichen Gattung Mensch anzugehören. Hier, unter dem Zwang des Zusammenlebens mit schwarzen Stämmen, verlor die Idee der Menschheit und des gemeinsamen Ursprungs des Menschengeschlechts, wie die christlich-jüdische Tradition des Abendlandes sie lehrt, zum ersten Mal ihre zwingende Überzeugungskraft, und der Wunsch nach systematischer Ausrottung ganzer Rassen setzte sich um so stärker fest, als es offenbar war, daß im Gegensatz zu Australien und Amerika Afrika viel zu überbevölkert war, als daß die dort erprobten Lösungen des Eingeborenenproblems je ernstlich in Frage kommen könnten. (EU 407)

Nun kann man sich bereits fragen, woher Arendt die Vorstellung einer Überbevölkerung des subsaharischen Afrika nimmt, denn für diese Behauptung gibt es keine wissenschaftliche Grundlage.⁴ Noch weit irritierender ist aber der Umstand, dass Arendt hier offenbar nicht, wie man ihr immer wieder großzügig unterstellt hat, den Schrecken der Buren vor der »Gespensterwelt des Schwarzen Erdteils« (EU 408) nur zitiert, um ihn selbst zum Gegenstand der Aufklärung zu machen.⁵ Statt diesen Schrecken etwa psy-

4 Vgl. Micha Brumlik, »The scramble for Africa«, Hannah Arendts paradoxer Versuch, den Holocaust aus dem Kolonialismus abzuleiten«, in: Lothar Fritze (Hg.), *Hannah Arendt weitergedacht*, Göttingen 2008, S. 153-165, hier S. 163.

5 So die These von George Kateb, der dennoch auch deutlich mit den entsprechenden Passagen kämpft und sie als einer der Ersten als

choanalytisch als Produkt einer Wahrnehmung zu adressieren, die abgespaltene eigene Anteile auf das Fremde projiziert,⁶ gilt Arendt dieser Schrecken vielmehr als die nicht weiter zu befragende Ursache für die Ausbildung rassistischen Denkens. Die selbst deutlich rassistische These, die Arendt hier vertritt, lautet, dass der moderne Rassismus seine Ursache in der Konfrontation der Europäer mit dem hat, was sie »wirkliche Rassen« nennt (EU 426). »Das Wort Rasse«, doziert sie, »hat eine präzise Bedeutung, sobald man es aus dem Nebel der pseudowissenschaftlichen Theorien herausnimmt und auf die Stämme bezieht, welchen alle eigenen geschichtlichen Erinnerungen und alle der Erinnerung werten Taten fehlen. Damit wird Rasse zu einem politischen Begriff [...]« (ebd.). Dieser vermeintlich nüchterne, politische Begriff der Rasse – es ist Arendts eigener – findet für sie Anwendung auf Menschen »in Afrika und Australien«, von denen sie meint sagen zu können, dass sie »bis heute die einzigen ganz geschichts- und tatenlosen Menschen [sind], von denen wir wissen, die einzigen, die sich weder eine Welt erbaut noch die Natur in irgendeinem Sinne in ihren Dienst gezwungen haben« (EU 426). Angesichts dieser durch nichts belegten Vorstellungen kann kein Zweifel bestehen, dass man es hier, wie Anne Norton festgestellt hat, mit einem Fall von philosophischem Kolonialismus zu tun

»schwer verdaulich« markiert. Vgl. George Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Oxford 1983, S. 61–63. Zu einer Verteidigung von Arendt in diesem Sinne vgl. auch Seyla Benhabib, *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne*, Frankfurt/M. 2006, S. 144–146; Dana Villa, »Introduction: The Development of Arendt's Political Thought«, in: dies. (Hg.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge 2000, S. 1–21, hier S. 4.

6 Vgl. Brumlik, »The scramble for Africa«, S. 161.

hat.⁷ Um ihre These vom Schrecken der Buren vor dem »Treiben der schwarzen Stämme« (EU 407) als »reale Erfahrungsgrundlage« (EU 408) des Rassewahns einsichtig zu machen, und zwar nicht zuletzt in dezidiertem Absetz von denjenigen, die den Begriff der Rasse für nichts als eine Konstruktion halten (vgl. ebd.), scheint Arendt bezeichnenderweise ein Stück Literatur, nämlich Joseph Conrads Erzählung *Herz der Finsternis*, geeigneter »als die einschlägige geschichtliche oder politische oder ethnologische Literatur« (ebd.).

Marlow, der Ich-Erzähler der Binnengeschichte (ein Bericht über eine Kongo-Reise) von Conrads komplex gebautem Text, beschreibt indes nicht nur das von Arendt immer wieder zitierte »Entsetzen vor Wesen, die weder Mensch noch Tier zu sein schienen« (EU 407⁸), sondern auch das vor den moralischen Verwüstungen und seelischen Abgründen der europäischen Imperialisten. »The horror! The horror!« lauten die letzten Worte von Kurtz, der charismatischen Figur, die im »Herz der Finsternis« durch Gewalt und Schrecken herrscht und es doch vor allem selbst ver-

7 Vgl. Anne Norton, »Heart of Darkness«. Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt«, in: Bonnie Honig (Hg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park 1995, S. 247-263, bes. S. 252-254. Eine Kontextualisierung von Arendts philosophischem Kolonialismus im Diskurs ihrer deutschen Zeitgenossen leistet King, »On Race and Culture. Hannah Arendt and Her Contemporaries«.

8 Für ein direktes Zitat aus *Herz der Finsternis* vgl. EU 416. An anderer Stelle schreibt sie noch drastischer: »[W]as auch immer die Menschheit an Schrecken vor wilden barbarischen Stämmen gekannt hat, das grundsätzliche Entsetzen, das den europäischen Menschen befahl, als er N**** – nicht in einzelnen Exemplaren, sondern als Bevölkerung eines ganzen Kontinentes – kennenlernte, hat nirgendwo seinesgleichen.« (EU 425)

körpert.⁹ Während Conrad die Atmosphäre des Unwirklichen und Gespenstischen, die über den Szenen liegt, auch als einen Effekt der selbst irreal anmutenden imperialistischen Gewalt beschreibt,¹⁰ versteht Arendt noch diese Gewalt als einen Effekt der Angleichung der Europäer an die »Gespensterwelt des Schwarzen Erdteils« (EU 408, vgl. EU 427). Befremden müssen nicht nur die hemmungslos rassistischen Vermutungen über Afrika, über seine Weltlosigkeit und Grausamkeit, sondern auch die »Theorie der Mimesis ans Fremde«,¹¹ mit der Arendt ihre aparte Genealogie der Rassenideologie des 20. Jahrhunderts aus der Lebensform der Buren zu begründen versucht.

Entscheidend für diese Theorie ist Arendts Deutung der Effekte, die das Zusammenleben von Europäern und Afrikanern auf dem »bis in unser Jahrhundert unerschlos-

9 Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, London, New York u. a. 2007, S. 86.

10 Tatsächlich verwendet Conrads Erzähler Marlow das Wort »phantom« ausschließlich zur Beschreibung der von den Kolonialherren im Arbeitsdienst zerschundenen Schwarzen Sklaven (ebd., S. 20) oder für die Seite der Kolonisten. Sie erscheinen als »mean and greedy phantoms« (ebd., S. 85), die in ihrem Dampfer an der Umgebung, von der sie nichts verstanden, vorbeiglitten »like phantoms« (ebd., S. 43). Schließlich taucht das Wort auch zur Charakterisierung von Kurtz auf – »that atrocious« (ebd., S. 91), »eloquent phantom« (ebd., S. 95). Edward Said hat auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht, die Erzählung nicht nur, wie dies prominent etwa Chinua Achebe getan hat, als eine literarische Fortsetzung des Imperialismus zu lesen, den sie beschreibt, sondern als eine Narration, die, indem sie den Imperialismus selbst als eine radikal instabile Realität zeigt, zumindest implizit die Perspektive auf eine andere mögliche Weltordnung öffnet. Vgl. Chinua Achebe, »An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*«, in: ders., *Hopes and Impediments. Selected Essays*, London 2019, S. 1-20; Edward W. Said, *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt/M. 1994, S. 56-70, bes. S. 68.

11 Vgl. Brumlik, »The scramble for Africa«, S. 161.

sene[n], schwarze[n] afrikanische[n] Kontinent« auf die Europäer hatte (EU 409). Das systematische Gewicht, das sie auf diese Effekte legt, wird vor allem an ihrem Versuch deutlich, den vorimperialistischen Kolonialismus und die Sklaverei in den USA als für die Entwicklung der Rasseideologie des 20. Jahrhunderts unerheblich darzustellen. Dabei vertritt Arendt generell die These, dass die Verbrechen des Kolonialismus und der Sklaverei auf die vermeintliche Weltlosigkeit der Versklavten und Kolonisierten selbst zurückzuführen seien (vgl. EU 426f.). So versteigt sie sich zu der Behauptung, dass »die Bekanntschaft mit afrikanischen N*****«¹² auch in Amerika »einen Rückfall in die Sklaverei verursacht« habe, »von der man mit Recht hätte annehmen können, daß sie in dieser Form in der Neuzeit nicht mehr vorkommen würde« (EU 389). Die Sklavenhalter in den USA aber – und dieses Argument ist für die Sonderstellung der Buren in ihrer Genealogie des Europa heimsuchenden modernen Rassewahns entscheidend – seien deswegen »noch nicht zu ideologischen Verfechtern von Rassedoktrinen« (ebd.) geworden; vielmehr hätten sie, die Sklavenhalter, wie Arendt hier gegen alle historische Evidenz sagt, »[d]urch das ganze 18. Jahrhundert [...] noch die Sklaverei als eine vorübergehende Institution [betrachtet], die man nach und nach abschaffen müsse« (ebd.). An anderer Stelle heißt es: »Tatsache ist, daß die frühen Aus-

12 Und erneut heißt dies für Arendt: »mit Menschen [...], die von sich aus ganz offenbar weder das, was wir menschliche Vernunft, noch was wir menschliche Empfindungen nennen, besaßen, die keinerlei Kultur, auch nicht eine primitive Kultur, hervorgebracht hatten, ja kaum im Rahmen feststehender Volksgebräuche lebten und deren politische Organisation Formen, die wir auch aus dem tierischen Gemeinschaftsleben kennen, kaum überschritten.« (EU 388)

rottungen von Eingeborenenstämmen, die Schiffsladungen von N***** nach Amerika oder die Entdeckerfahrten in den schwarzen Kontinent ohne Bedeutung für die abendländische Geschichte im allgemeinen blieben« (EU 417).

Ohne Bedeutung jedenfalls offenbar für Hannah Arendt. Diese Missachtung der Bedeutung des vorimperialistischen Kolonialismus und des auf ihm aufbauenden transatlantischen Sklavenhandels für die Ausbildung des modernen Rassismus innerhalb der »abendländischen Geschichte«, Arendts geradezu gewaltsame Abwehr der Einsicht in die Bedeutung der europäisch-amerikanischen Sklaverei für das, was sie in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* zu verstehen versucht – nämlich »die Deutungsmuster, Ideologien und Praktiken, die zum Vorfeld und zu den notwendigen Bedingungen der industriellen Massenvernichtung [der] europäischen Juden gehört haben«¹³ –, dies alles ist schwer nachvollziehbar. Nun könnte man argumentieren, dass Arendts Fokussierung auf die imperialistische Phase des Kolonialismus im Kontext ihres Projekts dennoch historisch naheliegt. Denn es gibt ja beispielsweise direkte Verbindungen zwischen dem kolonialen Experiment der Deutschen in Namibia (damals: Deutsch-Südwestafrika) und

13 Micha Brumlik, »Der transatlantische Sklavenhandel, das Entstehen des modernen Rassismus und der Antisemitismus. Plädoyer für eine auch pädagogisch folgenreiche Synthese«, in: Fritz Bauer Institut (Hg.), *Grenzenlose Vorurteile. Antisemitismus, Nationalismus und ethnische Konflikte in verschiedenen Kulturen* (= *Jahrbuch zur Geschichte und Wirkung des Holocaust*, Bd. 6), Frankfurt/M. 2002, S. 69-86, hier S. 84. Brumlik weist etwa darauf hin (ebd., S. 77), dass mit den französischen Kolonien Ende des 18. Jahrhunderts die Strukturlogik des Lagers als eines rechtsfreien Raums in Gang kam, wie sie von Arendt im neunten Kapitel von *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* analysiert worden ist.

der Rassenpolitik der Nazis, aus denen Arendt, wie Richard King bemerkt, mehr hätte machen können. So wurde von den Deutschen unter dem Befehl des Generalleutnants Lothar von Trotha 1904 an den aufständischen Herero der erste von der Geschichtsschreibung anerkannte Völkermord des 20. Jahrhunderts verübt. In Reaktion auf die Aufstände der Herero und Nama wurden zudem auch Konzentrationslager errichtet, in denen Tausende starben. Und schließlich waren einige der deutschen Kolonisten später bei der Entwicklung der nationalsozialistischen Rassenpolitik aktiv, darunter Ernst Heinrich Göring, der Vater von Hermann Göring, sowie der spätere NS-Rassenhygieniker Eugen Fischer.¹⁴

Mit ihrem Fokus auf die Buren aber zeigt sich Arendt an einem anderen Zusammenhang interessiert, und sie wähnt sich dabei durchaus kritisch. Zum einen spricht sie den Buren eine »nicht zu unterschätzende Rolle« in der »Geschichte des modernen Rassenantisemitismus« (EU 436) zu. Denn die Buren hätten ihr Ressentiment gegen die auf der Suche nach Gold und Diamanten scharenweise einwandernden »Uitlanders« vor allem auf die für die Anfangsstadien der imperialistischen Entwicklung so wichtigen jüdischen Finanziers gelenkt – dies aber bereits innerhalb der Logik der Rasse, in deren Rahmen die Juden als eine »gesonderte ›Rasse‹ angesehen wurden« (ebd.), »so daß jeder Jude als ein ›weißer N****‹ und jeder Ausländer als ein ›weißer Jude‹ erscheinen konnte« (EU 437). Noch wichtiger aber ist Arendt der Umstand, dass dieser Idee weißer Rassen die Selbstrasifizierung der Buren vorausging; und dies ist in dem von Arendt zuvor definierten »politischen Sinn« der Welt- und Geschichtslosigkeit der »wirklichen Rassen« zu verstehen

14 Vgl. King, *Race, Culture, and the Intellectuals 1940-1970*, S. 107.

(vgl. EU 426). An den Buren soll sich demonstrieren, dass die mimetische Anverwandlung von Europäern an »schwarze Eingeborenenstämme« (EU 417) möglich ist. Genau in einer solchen Anähnung sieht sie das Modell für das gegeben, was ihrer Meinung nach in Deutschland geschah, als aus Deutschen Arier wurden, nämlich die Verwandlung von »europäischen Völker[n] aus Nationen in Rassehorden« (EU 406). Diese Transformation gilt Arendt als der entscheidende Baustein, um die nationalsozialistische Rassenideologie zu verstehen. »In diesem Sinne«, schreibt sie entsprechend, »benutzte Hitler das Wort ›Rasse‹, wenn er immer wieder betonte: ›Eine Rasse sind wir nicht, eine Rasse müssen wir erst werden‹« (EU 426).

Die Buren sind für Arendts eigentümlich verdrehte Geschichte des Untergangs des Abendlandes eine Rasse nicht der europäischen Herren, sondern des nach dem Vorbild »schwarze[r] Rassestämme« (EU 427) geformten Mobs. Aufgrund der äußeren Umstände, vor allem des für Ackerbau ungünstigen Bodens, den sie in Südafrika vorfanden, hätten sich die holländischen Bauern in kürzester Zeit an die »nomadisierende Hirten- und Jägerexistenz ihrer barbarischen Umgebung an[geähnelt]« (EU 418), weshalb sie es auch zu keiner »staatlichen oder auch nur kommunalen Organisation« gebracht hätten (EU 419). Selbst die »Verwandlung von Eingeborenenstämmen in Arbeitssklaven« durch die Herrschaft der Buren ähnele »nur sehr äußerlich der Eroberung und Beherrschung eines Volkes durch ein anderes« (EU 419). Sie sei »in Wahrheit die Art und Weise, in der ein europäisches Volk sich dem Lebensstil der schwarzen Stämme anglich« (EU 420). Denn hier, erläutert Arendt weiter, habe man es mit der »einzige[n] uns aus der Geschichte bekannte[n] Sklavenwirtschaft« zu tun, »die nicht darauf

hinauslief, eine Herrenschaft für andere, ›höhere‹ Tätigkeiten freizusetzen, und die daher auch niemals die materielle Grundlage für eine immer geartete Kultur gebildet hat« (EU 420). Entsprechend seien die Buren

die ersten Kolonialmenschen gewesen, die sich nie wieder in normale europäische Verhältnisse hätten schicken können, weil ihnen das grundsätzliche Ethos des Europäers, der in einer von ihm selbst mitgeschaffenen und dauernd mitveränderten Welt lebt, nicht mehr begreiflich war. Indem die Buren die Eingeborenen nicht als Menschen, sondern als den Rohstoff des neuen Kontinents ansahen und indem sie rücksichtslos von der trägen, parasitären Ausbeutung dieser »Rohstoffe« lebten, sanken sie selbst auf die Stufe jener barbarischen Stämme, deren wesentliches Merkmal es ist, von der Natur zu leben, ohne sie für den eigenen Nutzen herrichten zu können, das, was die Erde gibt, hinzunehmen, ohne aus den geschenkten Schätzen eine für den Menschen brauchbare und von ihm beherrschte Welt zu erzeugen. (EU 420f.).

Arendt geht es hier offenbar nicht um eine Kritik an der Sklaverei an sich als vielmehr um eine Kritik an den Zwecken, zu denen sie eingesetzt wird. Ihre Kritik richtet sich, so muss man wohl aus der in moralischer Hinsicht irritierenden Parallelisierung eines Lebens von der Ausbeutung anderer Menschen mit einem Leben von der Natur schließen, lediglich gegen eine Sklavenherrschaft, die nicht im Dienst der Errichtung einer Welt stand.¹⁵ Die vermeintliche

15 In diesem Kontext zeigt sich Arendts (überdies anthropozentrischer) Eurozentrismus nicht zuletzt auch daran, dass sie den Begriff der Welt selbstverständlich mit naturbeherrschender Sesshaftigkeit und der Herstellung einer Dingwelt assoziiert. Vgl. Gail Presbey, »Critique of Boers or Africans? Arendt's Treatment of South Africa in *The Origins of Totalitarianism*«, in: Emmanuel Chukwudi Eze (Hg.), *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*, Cambridge (Mass.), Oxford 1996, S. 162-180, bes. S. 167-169.

Weltlosigkeit der schwarzen Stämme soll sich also in der unproduktiven Lebensweise der Buren spiegeln, einer Lebensweise, die deshalb durch nichts als die Hautfarbe, eine »natürlich-physische [...] Gegebenheit« (EU 424), zusammengehalten werde. Dabei könne, wie Arendt hinzufügt, noch nicht einmal das rassistische »Stammesbewusstsein« (ebd.) der Buren als eigene Kulturleistung zählen; vielmehr sei es ihnen aufgrund der »spontanen Anerkennung und Verehrung der Schwarzen für die mächtigen weißen Herren« (ebd.) zugefallen. Wie die These über die vermeintliche Weltlosigkeit der »Eingeborenen« entbehrt die der spontanen Anerkennung der weißen »Herren« jedoch ebenfalls jeder Grundlage – in Wirklichkeit gab es einigen Widerstand indigener Gruppen gegen die Fremdherrschaft in Südafrika.¹⁶ Auch diese These scheint sich vor allem Arendts inspirierter Lektüre von *Herz der Finsternis* zu verdanken.

Tatsächlich steht Conrads Figur des Herrn Kurtz bei Arendt Modell für den Typus des sich selbst rassifizierenden Europäers, wie er zu Beginn des 20. Jahrhunderts zunehmend auch in Europa an Einfluss gewonnen haben soll. Wieder »in den Gang der europäischen Geschichte« (EU 428) eingespeist wurde die Welt der Buren laut Arendt nämlich erst in der Zeit des Wettstreits um Afrika – als die Buren zum Vorbild für Männer wurden, die sich von den alten Entdeckern dadurch unterschieden, dass sie in das Abenteuer nicht von sich aus, sondern durch die Ausichtslosigkeit der ökonomischen Situation in ihren Heimatländern getrieben wurden (vgl. EU 413). »Ausgespien von der Gesellschaft und ihren Wertungen, waren sie auf sich zurückgeworfen« – und die »einzigsten Begabungen, die

¹⁶ Vgl. ebd., S. 174f.

unter diesen Bedingungen gedeihen konnten, waren die des Demagogen, des »Führers extremistischer Parteien«, Ressentimentsbegabungen im weitesten Sinne [...]« (EU 414); Begabungen wie diejenige des Herrn Kurtz also, die im afrikanischen »Herz der Finsternis« zu einer wahrhaft entfesselten Blüte kommen konnten (vgl. ebd.). Sein reales Spiegelbild findet Kurtz für Arendt in dem selbsternannten Herrenmenschen und »Mobführer« Carl Peters (vgl. EU 414, 442), dem von Hitler bewunderten Begründer der Kolonie Deutsch-Ostafrika.

Auch wenn Arendt der industriekapitalistischen Produktion von »Überflüssigen« in Europa eine nicht unwesentliche Rolle in der von ihr skizzierten Entwicklung zuspricht, so ist doch deutlich, dass sie den eigentlichen Ursprung für die Ausbildung der modernen Rassenideologie in der Assimilation von Europäern an die vermeintliche »Welt- und Zwecklosigkeit« der afrikanischen Vergemeinschaftungsformen sieht (EU 427). Mit dem Bezug auf diesen »Fluch des schwarzen Kontinents« (ebd.) will sie die These eines mit dem Totalitarismus gegebenen Bruchs mit der westlichen Tradition untermauern, dessen Ursprung indes außerhalb Europas liegen soll. Nun ist Arendts Versuch, das Gros der westlichen Tradition durch »den Puffer des Imperialismus« von der modernen Rassenideologie abzuheben, schon in ideengeschichtlicher Hinsicht – zieht man die rassistischen Züge innerhalb dieser Tradition in Betracht (Kant wäre hier ebenso zu nennen wie etwa Locke, Hume oder Hegel) – nicht zu halten.¹⁷ Zudem wird die Krise des Westens durch

¹⁷ Vgl. hierzu Robert Bernasconi, »When the Real Crime Began. Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* and the Dignity of the Western Philosophical Tradition«, in: Richard King, Dan Stone (Hg.), *Hannah*

Arendts Erzählung auch in moralisch-politischer Hinsicht erst in dem Moment angesetzt, in dem die Logik der Rasse gewissermaßen auf horizontaler Ebene auch den weißen Menschen umgreift,¹⁸ und ebendies wird ebenfalls noch mit einer politischen Theorie der Rasse begründet. Das alles ist, man muss es in aller Deutlichkeit sagen, schlichtweg unhaltbar; tatsächlich muss eine solche These, in der sich auch eine irritierende Empathielosigkeit, ja Kälte, gegenüber Schwarzem Leid ausspricht, das Projekt blockieren, Bezüge zwischen Kolonialismus, Sklaverei, Rassismus auf der einen Seite und Nationalsozialismus, Holocaust, Antisemitismus auf der anderen so herzustellen, dass sie einander erhellen und nicht verstellen.¹⁹

Man kann Arendts programmatischen Satz, dass »Rasse« nicht den »Beginn der Menschheit« markiert, sondern »ihr Ende, nicht den Ursprung der Völker, sondern ihren Verfall, nicht die natürliche Geburt des Menschen, sondern sei-

Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide, New York 2007, S. 54-67, hier S. 57.

¹⁸ Ebendarin unterscheidet sich Hannah Arendt fundamental von antikolonialen Denkern wie Aimé Césaire, der zwar wie Arendt auf die durch die Kolonisierung bewirkte Brutalisierung und Entzivilisierung der Kolonisten selbst hinweist. Für Césaire jedoch setzt der moralische und geistige Verfall des Westens bereits in dem Moment ein, in dem Eroberung und Plünderung mit einer vermeintlich überlegenen Ordnung gerechtfertigt werden. Vgl. Aimé Césaires Rede »Über den Kolonialismus«, in: ders., *Über den Kolonialismus*, Berlin 2017, S. 21-88, bes. S. 27, 29, 33, 36. Für einen Vergleich zwischen Arendt und Césaire vgl. auch Karuna Mantena, »Genealogies of Catastrophe. Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism«, in: Benhabib (Hg.), *Politics in Dark Times*, S. 83-112, bes. S. 100-105.

¹⁹ Zu den Grenzen, die ein solches Projekt an Arendts Eurozentrismus findet, vgl. auch Michael Rothberg, *Multidirectional Memory. Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford 2009, bes. S. 33-65.

nen unnatürlichen Tod«, ²⁰ aus einer antikolonialen, antirasistischen Perspektive jedoch dann unterschreiben, ²¹ wenn man ihn gegen jede Theorie der Rasse wendet, auch gegen die »politische«, um den Begriff der Weltlosigkeit zentrierte von Hannah Arendt selbst. Dann aber müssen die dieser Theorie verpflichteten Passagen aus *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* die Frage provozieren, wie überzeugend die Intuition noch genannt werden kann, für die Arendt dort argumentiert. Der Umstand, dass die Figur der Weltlosigkeit hier dazu beiträgt, die Gewalt von Kolonisierung und Sklaverei zu naturalisieren, verweist erneut auf ein bereits an anderen Stellen diskutiertes ²² systematisches Problem innerhalb von Arendts politischer Philosophie: Die Vorstellung vollständig weltloser Menschen verdeckt – wie auch in den Kontexten, in denen Arendt diese Weltlosigkeit als Konsequenz einer politischen Deprivation darstellt – das Freiheits- und Würdepotenzial der Verfolgten, der Kolonisierten, der Versklavten. Hier wie dort muss die vermeintliche Weltlosigkeit als Zuschreibung kritisiert werden, die selbst gewaltförmige Effekte hat, von denen nicht der geringste der systematischen Verdeckung von Widerstand ist. Dass ein politisches Ereignis wie die Haitianische Revolution in Arendts Buch *Über die Revolution* keine Beachtung findet, kann daher nicht verwundern. ²³ Diese Aus-

20 Vgl. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, S. 205.

21 In diesem Sinne affirmativ zitiert wird er etwa von Hartman, *Lose Your Mother*, S. 157.

22 Vgl. dazu oben, die Kapitel 3-5.

23 Zur Symptomatik dieser Auslassung bei Arendt vgl. Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed. Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution*, Durham 2004, S. 7-9; Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, S. 72-76.

lassung ist indes umso bedauerlicher, als Arendt hier das Modell einer Revolution hätte vorfinden können, die den von ihr in *Elemente und Ursprünge des Totalitarismus* selbst kritisierten leeren Universalismus der Menschenrechte²⁴ ins Zentrum rückt und die Gründung der Freiheit an die Frage konkreter Bedingungen für politische Teilhabe bindet.²⁵ Sofern auch dieses revolutionäre Ereignis durch ein »andenkendes Nachdenken« zu würdigen wäre, wie Arendt dies für die Amerikanische Revolution und den Rätegedanken fordert (vgl. R 283, 360), hätte sich dieses An- und Nachdenken einem revolutionären Geist zu verpflichten, der sich nicht nur auf die von Arendt betonte Erhaltung der Möglichkeit zum Neuanfangen konzentriert, sondern auch auf das dauerhafte Bemühen, jene Gewaltverhältnisse gar nicht erst zuzulassen, gegen die sich die Revolution ursprünglich richtete.²⁶ Das Ereignis der Haitianischen Revolution zu denken bedeutet deshalb nicht zuletzt, sich die Freiheitsideale der westlichen Tradition im Lichte der sie prägenden Gewalt- und Ausschlussgeschichten zu vergegenwärtigen.

Der sich in ihrer Figur der Weltlosigkeit des »Schwarzen Erdteils« (EU 408) aussprechende Eurozentrismus setzt Arendts Philosophie der Pluralität eine deutliche Grenze – eine Grenze, die die in pluralitätstheoretischer Hinsicht durchaus naheliegende Problematisierung und nötige Dy-

24 Vgl. dazu oben, das Kapitel »Im Negativraum des Erscheinens«.

25 Zu der Herausforderung des westlichen Universalismus durch seine Reformulierung in den haitianischen Verfassungen von 1801 und 1805 vgl. Jeanette Ehrmann, »Konstitution der Rassismuskritik. Haiti und die Revolution der Menschenrechte«, in: *Zeitschrift für Menschenrechte* 1 (2015), S. 26-40.

26 Vgl. Jennifer Gaffney, »Memories of Exclusion: Hannah Arendt and the Haitian Revolution«, in: *Philosophy and Social Criticism* 44:6 (2018), S. 701-721.

namisierung des westlichen Universalismus blockiert. Die Weltlosigkeitshypothese ist aber ebenso unproduktiv, wenn man sie auf die Seite der Herrschenden bezieht. So richtig die Intuition ist, dass man es auch hier mit einer Form der Unfreiheit zu tun hat, so irreführend erweist sich deren Erläuterung über die Figur der Weltlosigkeit. Während Arendts Genealogie der modernen Rasseideologie auf eine Kritik an der Weltlosigkeit des weißen Mobs hinausläuft, dessen Herrschaft zugleich den Untergang des Abendlandes markieren soll, ist unbestreitbar, dass die westliche Welt gerade auch dort, wo man die Idee der Freiheit kultivierte, mit einer Akzeptanz der Sklaverei einherging, die spätestens seit Mitte des 16. Jahrhunderts nicht nur im Rekurs auf zweifelhafte Theorien natürlicher Ungleichheit, sondern auch dezidiert rassistisch legitimiert wurde.

Dennoch bleibt in pluralitätstheoretischer Hinsicht der naheliegende, aber nicht triviale Punkt bestehen, dass in der Logik der Rasse zwangsläufig ein Verlust an Pluralität beschlossen liegt, der auch in der Selbststrassifizierung der Rassisten wirksam ist. Um die Destruktivität einer solchen Logik, also die Konsequenzen des Versuchs einer äußeren wie inneren, die Gemeinsamkeit der Welt wie den je Einzelnen betreffenden Auslöschung der Pluralität zu ermessen, bedarf es jedoch einer Perspektive, die diese Logik als eine historisch realisierte Möglichkeit der westlichen Tradition selber denkt, das heißt als Bestandteil der Errichtung und Erweiterung der westlichen Kultur, nicht als Untergang des Abendlandes, sondern als eine seiner tragenden Säulen. In den Blick gerät dann auch ein Böses, das sich gerade nicht in der Extremform des aus aller westlichen Kultur vermeintlich herausfallenden sadistischen Gewaltexzesses bannen lässt, sondern das sich selbst ausdrücklich auf die westliche

Tradition beruft. Arendt hat sich bekanntermaßen auch mit dieser Gestalt des Bösen auseinandergesetzt. Den Schock eines mit Zitaten der abendländischen Philosophie dekorierten Zivilisationsbruchs erfuhr sie indes nicht angesichts der Gräueltaten der europäischen Kolonialherrschaft, was ja durchaus möglich gewesen wäre, sondern in der Beobachtung einer Figur, die nichts mit den sadistischen Charismatikern vom Schlage Kurtz' beziehungsweise Peters' gemein zu haben schien: Eichmann.