



⇒ Eva Geulen

Streit-Zeit. Überlegungen zur Logik von Arendts Essayistik aus Anlass von Juliane Rebentischs Arendt-Buch¹

⇒ 1

Hannah Arendt ist die »Denkerin der Stunde« (Bernstein 2020). Und das schon etwas länger. Zeitgleich mit der sogenannten »Flüchtlingskrise« begann im Spätsommer 2015 eine bis heute andauernde Arendt-Renaissance. Gleichsam über Nacht war der Aufsatz *We Refugees* von 1943, ihr publizistisches Debut im US-amerikanischen Exil, in aller Munde, erschien dann auch auf Deutsch im handlichen Format der Reihe »Was bedeutet das alles?« des Reclam-Verlages und erreichte binnen weniger Monate die sechste Auflage (Arendt 2016a). Auch ein Vortrag aus dem Nachlass, *Die Freiheit, frei zu sein*, erschien als schmales Bändchen und wurde sogleich ein Spiegel-Bestseller (Arendt 2018). Die Texte brachten in der Sache wenig Neues, fanden aber rei-

ßenden Absatz. Arendt, deren Rezeption in Deutschland im Vergleich zu den USA insgesamt dürftig geblieben ist,² steht nun obenan auf den Seminarplänen. Fachtagungen mehren sich, publikumswirksame Veranstaltungen zu Person und Werk sind regelmäßig ausgebucht. Im vergangenen Jahr widmete das Deutsche Historische

Juliane Rebentisch (2022): Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt, Berlin: Suhrkamp. 287 S., ISBN 978-3-518-58781-2, EUR 28,00.

GND: 10.18156/eug-1-2022-rez-15

(1) Diese Überlegungen lagen in einer ersten Fassung und unter etwas anderen Umständen auch Johannes Voelz und dem Redaktionsteam der WestEnd-Hefte vor. Für ihr kritisches Feedback möchte ich mich an dieser Stelle sehr herzlich bedanken.

(2) Die Gründe für das überwiegende Desinteresse sind komplex. Daniel Cohn-Bendit hat auf einer öffentlichen Veranstaltung zu Arendt im Frankfurter Literaturhaus 2018 behauptet, dass die politische Linke ihr die Zusammenschau von Nationalsozialismus und Stalinismus nicht habe verzeihen können. Arendts amerikanischer Patriotismus dürfte ebenfalls ein Problem gewesen sein. Ihr Verhältnis zum Nationalstaat Israel war so schwierig wie ihre Identifikation als Jüdin emphatisch. Nicht zu reden schließlich von der lebenslangen Freundschaft mit Martin Heidegger. Als der Briefwechsel erschien, zeigten sich auch US-amerikanische Arendt-Verehrerinnen wie Seyla Benhabib mindestens irritiert.

Museum ihr eine Ausstellung.³ Für das postfaktische Zeitalter und den Trumpismus, für das Problem der Flüchtenden und die Problematik der Menschenrechte wurde Arendt zu einer festen Referenz. Während den Intellektuellen der Gegenwart, von Agamben bis Žižek, zur Pandemie nur einfiel, was und dass sie es immer schon gesagt hatten (vgl. Agamben 2021, Žižek 2021), wurde Arendt neu entdeckt.

Der in der Tat verblüffenden Aktualität ihrer Themen ungeachtet, versteht sich der späte Arendt-Furor nicht von selbst. Denn diese Denkerin ist, was man ›streitbar‹ nennt. Ihr Ton ist häufig krass, drastisch, sarkastisch, zynisch; mit ihren eigenwilligen und überpointierten Stellungnahmen bringt sie bis heute Freund und Feind gegen sich auf. Von dem essayistischen Erstling, in dem sie die Assimilationsbedürfnisse ihrer jüdischen Mitexilanten mitleidslos anprangerte, über den Bericht zum Eichmann-Prozess bis zu ihrer Stellungnahme zu den Ereignissen des Jahres 1957 an der desegregierten Schule im US-amerikanischen Little Rock hat sie in einer Weise provoziert, die historisch nicht abgegolten ist und unter den gegenwärtigen Umständen neue Unruhe stiftet. Im besten Fall gilt das neu erwachte Interesse an der Streitbaren also vor allem dem Streiten. Das ist aber nicht die Regel, sondern die rühmliche Ausnahme, die Rebentischs Buch über den *Streit um Pluralität* (Rebentisch 2022) darstellt.

Abseits der Spezialforschung wird nämlich nicht ›mit und gegen‹ Arendt gestritten wie bei Rebentisch, sondern um und über sie. Solcher Streit gehorcht einer Logik der symmetrischen Polarisierung. Weil das die Entfaltung eines Streites im Keim erstickt, bleibt einem häufig gar nichts anderes übrig als zu schweigen. Die Frage beispielsweise, wer Rassist sei und wer nicht, ist zu dem geworden, was in der Theologie einmal ›Fundamentalartikek‹ hieß und unverhandelbare Dogmenfragen betraf. Dass die Aktualität dieser Frage auch einen gerade in Deutschland überfälligen Sensibilisierungs- und Reflexionsschub ebenso anzeigt wie die weltweite Dringlichkeit des Rassismus-Problems, wird nach der *Black Lives Matter*-Bewegung niemand bezweifeln. Ob dabei Differenzierungen, auch und vor allem historische, wegfallen müssen, sollte man eigentlich fragen dürfen, lässt es aber meistens lieber bleiben, um im polarisierten Diskurs nicht auf der ›falschen‹ Seite zu landen. Dergleichen lag Hannah Arendt fern. Und dafür büßt sie jetzt gewissermaßen, wenn sie von einer Seite als Rassistin diffamiert, von der

(3) Vgl. Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert - Deutsches Historisches Museum (dhm.de).
Link: <https://www.dhm.de/ausstellungen/archiv/2020/hannah-arendt-und-das-20-jahrhundert/>
[zuletzt abgerufen: 30.03.2022, 11:53 Uhr].

anderen als Fürsprecherin einer rechten Identitätspolitik instrumentalisiert wird. Um das etwas zu illustrieren: Vor gut einem Jahr hielt ich vor Studierenden der Kulturwissenschaft im Rahmen der jährlichen Ringvorlesung an der Humboldt-Universität zu Berlin einen Vortrag zu Hannah Arendts Vorstellungen von Wahrheit und Lüge in Politik, Philosophie und Literatur. Trotz des digitalen Formats gab es gleich Rückfragen. Aber eigentlich wollte man nur wissen, wie ich mich denn dazu stellte, dass Hannah Arendt jüngst als Rassistin entlarvt worden sei.

Weil es in dem Vortrag weder um das Afrika-Kapitel in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Arendt 1951) gegangen war noch um *Reflections on Little Rock* (Arendt 1959), sondern um die *Pentagon Papers* zum Vietnam-Krieg, den Essay *Wahrheit und Lüge in der Politik* (Arendt 1967) und schließlich um den Brecht-Essay aus *Menschen in finsternen Zeiten* (Arendt 1968), war ich etwas perplex. Die geschätzte Kollegin Iris Därmann hatte im November 2020 dem Deutschlandfunk ein Interview über Arendt gegeben, in dem sie potenziell rassistische Tendenzen bei Arendt markiert hatte (Därmann 2022). Dass bei einigen Studierenden offenbar nur angekommen war, Arendt sei eine Rassistin (und die Dozentin, die sich bei der öffentlichen Gelegenheit nicht distanzierend dazu geäußert hatte, womöglich auch eine), wird plausibel, wenn man die Arendt-Rezeption im rechten Spektrum kennt. Bevor ihn *Youtube* rauswarf, plauderte Gunnar Kaiser, mit einem Bier und einem Exemplar von Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* im Vordergrund, über europäische Identität. Im Oktober 2020 erschien im Dresdner Loschwitz-Verlag ein Buch von Eva Rex mit dem Titel *Rettet den gesunden Menschenverstand. Hannah Arendt im Mehrheitsdiskurs* (Rex 2020). In der politisch ebenfalls einschlägigen Zeitschrift *Tumult* war von derselben Autorin etwas zu lesen, das einem unter exakt umgekehrten Vorzeichen bestens vertraut ist:

»Warum werden wir den Eindruck nicht los, dass immer größere Teile unserer Mitmenschen in einer Parallelwelt leben? Wie kommt es, dass die meisten Mitglieder der westlichen Gesellschaften so merkwürdig apathisch und desinteressiert an ihrem eigenen Geschick agieren und ihrer eigenen Verdrängung (als Volk, als Nation, als Kultur) entgegensehen, ja diese sogar beklatschen? Woher kommt die Verblendung und Leichtgläubigkeit gegenüber den Gaukeleien der etablierten Medien, oft entgegen besseren Wissens? Warum sind moderne Menschen trotz ausdifferenzierter ›Individualisierung‹ und ›Aufgeklärtheit‹ so empfänglich für ideologische Großkonzepte wie *Gleichstellung*,

Multikulturalismus und den *Kampf gegen den Klimawandel* und lassen sich entgegen ihren eigenen Interessen für deren Etablierung mobilisieren?« (Rex 2020a, Herv. i.O.)

Dem schließt sich der Aufruf an: »Befreien wir Hannah Arendt von mainstreamlinker Vereinnahmung und einseitiger Ausrichtung.« (ebd.)⁴

Demgegenüber zeichnen sich Rebenitschs ›Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt‹ durch intensive Einlassung auf den Gegenstand aus. ›Mit und gegen‹ Arendt zugleich zu argumentieren, schließt auch ein, »Arendt gegen Arendt zu diskutieren« (11). Das setzt ein intellektuelles Niveau voraus, für das man dankbar sein muss. Denn kaum etwas bezeugt die Existenz eines öffentlichen Raums, an der man immer häufiger zweifeln möchte, derart wie ein Buch, das Streit austrägt. Um seine besonderen Qualitäten – die Nähe zum Text, die Präzision der Lektüren und die Plausibilität der Argumentation – zu würdigen, muss man schon selber lesen. Fundierter Sach- und Forschungskenntnisse ungeachtet macht die Autorin es einem leicht mit ihrer zugewandten und unaufgeregten Prosa.

Der so erzeugten Evidenz auch und gerade der Einwände *gegen* Arendt kann man sich am wenigsten dort entziehen, wo sie wehtun, etwa wenn Rebenitsch nachweisen kann, dass Arendt »die Logiken der Herrschaft, die sie beschreibt«, tendenziell fortschreibt (91). Das ist u.a. der Fall in ihrer nüchtern-sachlichen Rekonstruktion von Arendts Versuch, die Entstehung des modernen Rassismus aus der Begegnung der europäischen Buren mit schwarzen afrikanischen Stämmen abzuleiten, wobei sie völlig abwegige Ideen wie eine Überbevölkerung des subsaharischen Afrika ins Spiel bringt. Rebenitschs Fazit: »Die selbst deutlich rassistische These, die Arendt hier vertritt, lautet, dass der moderne Rassismus seine Ursache in der Konfrontation mit dem hat, was sie ›wirkliche Rassen‹ nennt.« (127) Es handelt sich, wie Anne Norton auch schon festgestellt hatte, um einen »Fall von philosophischem Kolonialismus« (127).⁵ Meine eigene Lesart der fraglichen Passagen in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, der Tendenz nach auch

(4) Zudem wirbt in Arendts Namen eine kürzlich gegründete virtuelle Arendt-Akademie (zahlungskräftige) Studierende an. Die Website der ›Hannah Arendt-Akademie der Denker‹ wurde im November 2021 von dem Kollektiv Anonymous gehackt und ist seitdem nicht mehr zugänglich; vgl. die stattdessen errichtete Website <https://anonleaks.net/2021/optinfoil/es-konnte-nicht-so-bleiben-querfront-akademie-ge-aendert/> [zuletzt abgerufen: 30.03.2022, 12:23 Uhr].

(5) Das Thema wird in der Auseinandersetzung mit *Reflections on Little Rock* noch einmal vertieft; vgl. Kapitel 8, Assimilation und Diskriminierung, 171–191.

bei Seyla Benhabib und Micha Brumlik mindestens in Erwägung gezogen, hatte dies unter sarkastischen Perspektivismus rubriziert: So wenig man Arendts bitterböse Ausfälle gegen den Assimilationsdrang der geflüchteten Juden in *We Refugees* als Antisemitismus qualifizieren kann, so wenig buchstäblich sollte man ihr Argument mit den Buren nehmen, das Binnen-Perspektiven der Akteure referiert.⁶ Aber Reben-tischs Rekonstruktion setzt diese fromme Lesart erst einmal ins Unrecht. Ein anderer Fall sind Arendts schmerzhaft verächtliche Äußerungen über menschliches Elend in ihrem Buch *Über die Revolution* (Arendt 1963). Aber da könnte man immerhin behaupten, dass die sarkastischen Ausfälle kein wichtiges Argument tragen. Denn anders als viele, auch Reben-tisch, annehmen, ist die Französische Revolution für Arendt nicht gescheitert, weil sie sich des Elends annahm und ›Mitleidspolitik‹ betrieb, sondern weil sie das Souveränitätsproblem in der Phase nach der Revolte nicht zu lösen vermochte (vgl. Geulen 2008).

Ich will jetzt aber gar nicht in einen Sach- oder Auslegungsstreit einsteigen, sondern auf das Problem aufmerksam machen, das Arendts sog. Sarkasmus für uns alle darstellt: Manchmal lassen wir ihn ihr durchgehen als stilistische Überpointierung, manchmal aber auch nicht, je nach dem, was für uns im Streit jeweils auf dem Spiel steht. Hermeneutischer Opportunismus ist vielleicht legitim, aber inkonsistent. Wie geht man damit um? Reben-tisch begegnet dem Problem so, dass sie den Sarkasmus dem argumentativen Rigorismus zuschlägt, der vor allem in kaum nuancierungsfähigen Dichotomien wie ›Welt vs. Leben‹, ›politisch vs. privat‹ (mit dem von Arendt so genannten ›Sozialen‹ als einer etwas nebulösen Zwischenzone) und der ganz besonders in Arendts Blindheit für die ausgrenzenden Zugangsbedingungen zum ›Erscheinungsraum‹ des Öffentlichen zum Ausdruck komme. Diese starren Unterscheidungen führten Arendt in einen Selbstwiderspruch, sofern sie hinter ihre eigene Prämisse der Pluralität menschlicher Existenz zurückfielen, die Reben-tisch zum Leitfaden ihrer Untersuchung gemacht hat. Mit ihrer Kritik an der Unflexibilität von Arendts kategorischen Unterscheidungen reiht sich Reben-tisch in die Gruppe derer ein, die, angefangen von Arendts Freundin Mary McCarthy, diese *blind spots* benannt und versucht haben, Arendts Pluralitätsverständnis

(6) So hat auch Thomas Meyer argumentiert in seiner Rezension für die ZEIT. Er behauptet, »wer aufmerksam liest, erkennt Perspektiven- und Tempuswechsel bei ihr, kann stets nachvollziehen, wer gerade ›spricht‹«, bleibt den Nachweis aber schuldig (Meyer 2022, 35). Robert Zwarg fühlt sich an derselben Stelle an »Bauchrednerei« erinnert und konzidiert, dass bei Arendt »die direkte und indirekte Rede bis zur Ununterscheidbarkeit [verschimmen]« (Zwarg 2022).

gegen ihre Abdichtung verschiedener Sphären weiterzuentwickeln. Das erfordert schließlich offenbar »einen Schritt über Arendt hinaus« (265). Und Rebenitschs Buch hat diesbezüglich als ein besonders gelungenen und überzeugenden Versuch zu gelten.

⇒ 2

Aber aus welcher Perspektive und von welchem notwendig partikularen Standpunkt aus ist unhintergehbare Pluralität formulierbar? Die Vorstellung eines »archimedischen Punkts« hat Arendt bekanntlich vehement abgelehnt (vgl. Arendt 1981, 329–341, Kap. »Die Entdeckung des archimedischen Punkts«). Wenn sich Pluralität, wie Rebenitsch mit Arendt argumentiert, nur kommunikativ entfalten kann, liegt die Vermutung nahe, dass dieser Umstand auch Eingang in ihre Texte gefunden hat. Das würde Arendt nicht von Einwänden entlasten, aber das Argument des Selbstwiderspruchs entkräften. Ist es denn so, dass »mit sich selbst im Widerspruch« zu sein nach Sokrates nicht nur logisch, sondern moralisch unter allen Bedingungen zu vermeiden ist? (vgl. Arendt 2016, 55ff.)⁷ Was, wenn zum Kalkül von Arendts Texten, die keineswegs so zugänglich sind, wie sie auf den ersten Blick scheinen, gehört, dass sie *nicht* mit *einer* Stimme sprechen, auch wenn der Erscheinungsraum als der Ort des »Wagnis[s]es] der Öffentlichkeit« (Gaus 1964, 26) eigentlich die Sphäre darstellt, in der man zumindest den anderen *als* Person und als *eine* Person erscheint? Wenn die Fähigkeit, »die Dinge vom Standpunkt des anderen aus zu sehen [...], die politische Einsicht *par excellence*« ist (A:S, 53; Herv. i.O.), dann wäre das, was wir seit Nietzsche unter dem Schlagwort des Perspektivismus kennen, bei der Analyse von Arendts Texten in Rechnung zu stellen. Es hieße zu fragen: Wer spricht? Für oder mit wem und von wo aus? Vielleicht ist das, was die Literaturwissenschaft Rollenprosa nennt, doch ein Charakteristikum ihrer Texte.

Ein Symptom des Widerwillens gegen die Konsequenzen solcher Überlegungen – und eine Ahnung davon, wie tief dieses »Stilmittel« unter Umständen in die Diskursivität eingreift – ist die Neigung, Arendts Sprecherposition über die von ihr zustimmend verhandelten Figuren zu identifizieren, vor allem unter Bezug auf jene Texte, die der Gattung des Portraits zugerechnet werden können. So ist beispielsweise die Formel »dichterisch denken«, mit der Arendt im ersten und im letzten

(7) Weitere Zitationen aus Arendts *Sokrates. Apologie der Pluralität* (Arendt 2016) werden im Folgenden mittels Nennung der Sigle »A:S« und der Seitenanzahl im Fließtext angegeben.

ihrer drei im Merkur 1968 veröffentlichten Essays zu Walter Benjamin diesen charakterisiert (vgl. Arendt 1968, 62 und Arendt 1968a, 314), so häufig wie umstandslos als ihr eigenes Verfahren bestimmt und sie selbst als ›Perlentaucherin‹ beschrieben worden, die Bruchstücke der Vergangenheit ›aus des Meeres Hut‹ birgt (vgl. Arendt 1968a 314, sowie Correa 2008, aber auch Knott/Hahn 2007, Knott/Meyer 2011). Nachdem sie jedoch gezeigt hatte, dass Benjamins notorisches Missgeschick – dessen Emblem das ›bucklicht Männlein‹ ist, das er selber war – immer auch sein eigenes Ungeschick war (vgl. zu Benjamin auch Breuer 2021) und er sich an der Welt mehr als einmal gleichsam willentlich versah, darf man das auch dann bezweifeln, wenn die Rede von »Urphänomenen« dagegen zu sprechen scheint (vgl. Arendt 1968a, 314).

Fraglos tritt Arendt in diesen drei Essays, mit denen sie in einen um Benjamins Erbe tobenden Streit zwischen Adorno und Scholem intervenierte (vgl. Schöttker/Wizisla 2017), als eine Fürsprecherin Benjamins auf. Aber ob sie Benjamin zu ihrem Sprachrohr macht (oder umgekehrt), ist sehr schwierig zu ermitteln, gerade weil sie so eng mit dem Primärmaterial arbeitet. Diese merkwürdige Ungreifbarkeit der Sprecherposition, die sich gleichsam hinter dem so bestimmten Ton auftut, ist vielleicht nicht singulär, aber doch selten. Ein anderer Autor, bei dem man auch nie genau weiß, wer spricht, ist Ernst Cassirer. (Und diese Parallele zeigt auch schon, dass die schöne Formel vom ›dichterischen Denken‹ zur Erhellung dieses Phänomens nicht viel beiträgt). Beim vielstimmigen Nietzsche ist man nie im Zweifel darüber, mit wem man es zu tun hat. Das Paradox des Stils von Arendts Texten besteht in der Gleichzeitigkeit einer fulminanten Präsenz und Wiedererkennbarkeit der Person einerseits und deren Verschwinden, weniger in, als vielmehr hinter den Figuren andererseits.

Es gibt Texte von Arendt, in denen die Sprecherposition explizit markiert wird, meistens und oft überraschend am Ende, etwa von *Vita Activa*:

»[H]ätten wir die verschiedenen Tätigkeiten der Vita activa lediglich von der Frage her betrachtet, welche von ihnen die ›tätigste‹ ist und in welcher sich die Erfahrung des Tätigseins am reinsten ausspricht, dann hätte sich vermutlich ergeben, daß das reine Denken alle Tätigkeiten an schierem Tätigsein übertrifft.« (Arendt 1981, 414)

Der Essay *Wahrheit und Politik* schließt ebenfalls mit der Hereinholung einer anderen, im vorangegangenen Text ausgeschlossenen Perspektive:

»Wir haben hier von Politik unter dem Aspekt der Wahrheit gehandelt, und das heißt aus einer Perspektive, deren Standort außerhalb des eigentlich politischen Bereichs liegt. Dies hat zur Folge, daß all das, was innerhalb des politischen Raumes vor sich geht [...], unbeachtet bleiben musste.«

Deshalb müsse es so aussehen, »als handele es sich in der Politik um nichts anderes als um Macht- und Interessenkämpfe« (Arendt 2017, 91).⁸ Aber einerseits sind solche expliziten Markierungen nicht die Regel, und andererseits ist ihre Verbindlichkeit alles andere als sicher. Arendt könnte auch eine unzuverlässige Erzählerin sein.

Bei Rebenitsch erscheint Arendt in der Rolle der *public intellectual*, und auch sie findet die Vorbilder in Arendts Texten: »Ihrem Selbstverständnis als öffentliche Intellektuelle kommt man vielleicht dort am nächsten, wo sie über das intellektuelle Profil eines anderen spricht.« (11) Die Identifikationsfiguren heißen hier Sokrates und Lessing, deren Tradition eines »nachmetaphysische[n] Wahrheitsverständnis[ses]« (13) über Nietzsche bis zu Arendt selbst reiche, die sich streitbar einlässt auf den öffentlichen Streit und wie die Bremse die *polis* und ihre Bewohner nachhaltig irritiert (vgl. 12f.).

Folglich spielt Arendts Essay *Sokrates. Apologie der Pluralität* von 1954, der in Rebenitschs erstem Kapitel über *Intellektuelle in finsternen Zeiten* ausführlich referiert wird, in ihrem Buch eine besondere Rolle. Er ist die Folie der positiven Standards, an denen Arendt sich messen lassen muss. Matthias Bormuth, der diesen Text 2016 dankenswerterweise in einer deutschen Übersetzung zugänglich machte, spannt Sokrates in seiner Einleitung ebenfalls mit dem Lessing der Preisrede zusammen und lässt seiner Bewunderung für Arendts »Begeisterung für die sokratische Gesinnung« (A:S, 31) freien Lauf. Arendts »sokratisch-jesuanische [...] (sic!) Gesinnung« sei die »moralische Prämisse ihres Journalismus« (ebd., 30f.). Derart unwahrscheinliche Deutungen unterlaufen Rebenitsch bei ihrer textnahen Charakterisierung von Sokrates als öffentlichem Intellektuellen natürlich nicht. Aber

(8) Weitere Zitationen aus *Wahrheit und Politik* werden im Folgenden mittels Nennung der Sigle »A:WP« und der Seitenanzahl im Fließtext angegeben.

es stellen sich doch Fragen: Ist es die ›sokratische‹ Position, die Arendt in diesem und anderen Essays einnimmt? Und ist Sokrates für sie und überhaupt tatsächlich »de[r] erste[] *public intellectual*« (18)? Gegen seinen Schüler Platon, dessen Reaktion auf die Verurteilung von Sokrates in dem Versuch bestand, absolute Wahrheitsmaßstäbe einzuführen und eine Philosophenherrschaft anzustreben, nimmt Arendt in der Tat »entschieden für Sokrates Partei« (15). Rebentisch zitiert Arendts Überzeugung, dass Sokrates »alle um ihn her und zuallererst sich selbst wahrhaftiger zu machen« versuchte, und da dieses Projekt »ebenso philosophisch wie politisch« sei (16), habe Sokrates als das Urbild und Vorbild der Erneuerung der politischen Philosophie zu gelten, auf die Arendt am Ende ihres Essays anspielt, die sie selbst verkörpere und die Rebentisch im Zeichen der Pluralität weiterentwickeln möchte. – Dieser Inanspruchnahme von Sokrates als *public intellectual* ist, freilich aus anderen Gründen, ebenso zu widersprechen wie Bormuths Sokrates-Interpretation als Bürge von Arendts »Gesinnungsethik« (A:S, 32). Es geht jetzt jedoch nicht darum, eine ›richtigere‹ Deutung von Arendts Sokrates-Verständnis vorzulegen, sondern um die Chance, anhand dieses freilich sehr besonderen Falles vorzuführen, wie schwierig die Vereindeutigung einzelner Aussagen sich gestaltet und was das für die Inhalte und Positionierungen von Arendts Texten bedeuten könnte. Dass der Sokrates dieses Essays ein Janusgesicht zur Schau trägt, so dass man den Eindruck gewinnen kann, es gäbe ihn gleichsam doppelt, in zwei Varianten, ist natürlich auch dem Umstand geschuldet, dass unsere einzigen Quellen Platon und Aristoteles sind, die ihrerseits ›mit Sokrates gegen Sokrates‹ argumentierten, während Arendt auf der Suche nach jenem von den Schülern um- und überschriebenen Ur-Sokrates zu sein scheint, mit dem sie ihrerseits gegen Platons tendenziell tyrannische Philosophie argumentieren kann. Aber in der strategischen Nutzung der Quellenlage erschöpfen sich die Ambivalenzen der Darstellung nicht. Es geht auch, und ebenfalls doppelsinnig, um historische Widersprüchlichkeiten, die an Sokrates als einer Schwellenfigur manifest werden. Arendt war auch eine außerordentlich historisch denkende und argumentierende Theoretikerin, aber diese Dimension ihres Verständnisses von Pluralität tritt bei Rebentisch zugunsten der Philosopheme in den Hintergrund.

⇒ 3

Auf Sokrates datiert Arendt den Verfall der griechischen politischen Kultur. Die zu seinen Lebzeiten noch latente Krise verschärft sich Arendt zufolge mit Verurteilung und Tod, auf die Platon und Aristoteles

reagieren. Sie nimmt Gestalt an in der Frage, ob »der Mensch der Polis auch außerhalb der Politik existieren kann«, und sie reißt die »Kluft [...] zwischen Gedanke und Tat« ebenso auf wie den »Abgrund zwischen Philosophie und Politik«, die »seitdem nie wieder geschlossen« wurden (A:S, 35, 36, 35). Damit einher geht für Arendt schon bei Sokrates selbst die Abwendung von der überredenden Rhetorik zugunsten der Dialektik, des Zwiegesprächs, das die platonischen Dialoge als sokratische Mäeutik literarisch entfalten.

Der Tod des Sokrates ist zwar das Fanal politischer Zerfalls-Prozesse, aber er selbst agierte nach Arendt noch unter anderen Prämissen. Er starb nämlich nicht um einer ›Wahrheit‹ willen (deren Unterscheidbarkeit von der ›Meinung‹ Sokrates nicht anerkennen wollte und die ihn nicht kümmerte), sondern »aus politischen Gründen« hat er die Todesstrafe erlitten, weil dieses »Verhalten zum Besten der Stadt sei« (ebd., 37). Seine folgenreiche Entscheidung, dem Urteil nicht zu entgehen, entsprang für Arendt »einem noch intakten Verhältnis zwischen der Politik und der spezifisch philosophischen Erfahrung« (ebd., 81). Die philosophische Erfahrung, das ist der immer Einzelne betreffende, sprachlos machende und deshalb isolierende Schock des *thaumazein*, jenes »Staunen über das, was ist, dass es ist, wie es ist« (ebd., 85). Die Einsamkeit dieser Denk-Erfahrung kannte Sokrates jedoch, so Arendt, nur als eine von der *polis* einzuräumende und ihr nützliche Möglichkeit, also als genuin *politisches* Phänomen. Anders als seine Schüler und Nachfolger glaubte Sokrates an den Primat der *polis*, ein Außerhalb dieser Sphäre kannte er nicht. Der fatale Fehler dieser *polis* war ein gleichsam tragisches Missverständnis seiner Person. Die Politik begriff nicht, dass Sokrates keiner der Weisen war, die in Athen als politisch fragwürdig, weil nutzlos galten, denn »als Philosoph hatte er wahrhaftig seine Mitbürger nichts zu lehren« (ebd., 43). Er beschränkte sich darauf, ihre Meinungen besser zu machen, weil er davon überzeugt war, dass ewige Wahrheiten nicht Sache sterblicher Menschen waren, seien sie Weise oder Politiker. Sein eigener Fehler bestand nach Arendt darin, seine Zeitgenossen nicht im für die Öffentlichkeit vorgesehenen Modus der Rhetorik, sondern in der neuen Form der Dialektik, also des Zwiegesprächs, zu adressieren. Sokrates hatte folglich überhaupt kein philosophisches, sondern *nur* ein politisches und erzieherisches Projekt. Erst die Schüler wurden ›Philosophen‹ und entwickelten als solche »eine eigene Solidarität« gegen den Staat (ebd., 39).

Die Ambivalenz des Sokrates als Schwellenfigur in einer Sattelzeit prägt Arendts Deutung der berühmtesten der von ihm überlieferten Aussagen, z.B., dass es besser sei, Unrecht zu erleiden als Unrecht zu

tun (vgl. Platon 2004). Arendt behauptet in dem späteren Aufsatz *Wahrheit und Politik*, dass dieser Satz nur gültig sein könne für den Menschen als denkendes, nicht als handelndes Wesen. Die sokratische Entscheidung, das ungerechte, aber legitime Urteil zu erleiden, war jedoch eine Handlung. Sokrates hat – und das ist die Analogie zu Jesus – ein »Exempel statuiert« (A:WP, 70). Wer ein Exempel statuiert, handelt, und diese besondere Handlung ist die einzige Beweisführung, deren Wahrheiten im öffentlichen Raum überhaupt fähig sind, in dem unter Bedingungen der Pluralität die Kriterien fehlen müssen, nach denen Meinungen und verbindliche Wahrheiten unterschieden werden könnten. Diese exzeptionelle Möglichkeit des *exemplum* als der einzige Weg, einer Wahrheit im öffentlichen Raum Geltung zu verschaffen, ist aber nach Arendt mit Sokrates »verschwunden« (ebd., 72).⁹ Antike *exempla* spielen denn auch in der neuzeitlichen Moralphilosophie keine Rolle mehr. Der Konflikt zwischen Denken und Handeln, der nach Sokrates offen aufbricht, war für ihn selbst noch keiner. Das beglaubigt einmalig und unwiederholbar seine exemplarische Handlung. Sie wurde zum Gründungsakt der westlichen Philosophie. Die gewissermaßen tragische Ironie und die objektive Widersprüchlichkeit seiner Figur liegen darin, dass sein *politisch gemeinter* Tod seine Aussage nicht bloß wahrhaftig machte, sondern seine *politisch* verantwortete Handlung in der Folge zu einer *philosophischen Wahrheit* mutierte.

Diese der Umbruchsituation geschuldete Widersprüchlichkeit bestimmt auch Arendts Deutung jenes anderen Sokrates-Diktums: »Lieber möge die ganze Welt mir widersprechen, als dass ich selbst nicht mit mir zusammenstimme.« (A:S, 54)¹⁰ In Arendts Sokrates-Verständnis ist (Selbst-)Widerspruch konstitutiv für das Phänomen der Pluralität: »Insofern ich Einer bin, werde ich mir nicht widersprechen, aber ich kann es doch, weil ich in Gedanken aufgespalten, Zwei-in-Einem bin.« (ebd., 56) Dass ich mich selbst als ein anderer sehen kann, ist die Voraussetzung dafür, dass es möglich ist, sich überhaupt in eine andere Perspektive hineinzusetzen. Der Selbstwiderspruch ist also (noch) nicht das

(9) Das *exemplum* gehört ins Gebiet der Moralphilosophie und die ist in der Tat auch für Arendt »ein Grenzgebiet zwischen Philosophie und Politik« (ebd., 71), eben weil ein Exempel statuieren heißt zu handeln. Sokrates starb politisch agierend und allenfalls moralphilosophisch denkend, aber sein Akt wurde für die Nachfolger, allen voran Platon, zum Gründungsakt der Spannungen zwischen Politik und Philosophie. Zu *exempla* vgl. Lowrie/Lüdemann 2015.

(10) Vgl. Gorgias, 482 St.: »Und doch, mein Bester, möchte ich sehr viel lieber, daß meine Leier verstimmt und mißtönend wäre und ein Chor, den ich zu leiten hätte, und daß die meisten Menschen nicht mit mir derselben Ansicht wären, sondern mir widersprächen, als daß ich, ich einer, mit mir nicht im Einklang wäre und mir widerspräche.« (Platon 2004, 89)

Problem, sondern die »Angst vor der Widersprüchlichkeit« [Hervorh. E.G.], auf die Aristoteles mit dem »Satz vom Widerspruch« ›philosophisch« reagiert habe (ebd.). Den Umgang mit mir selbst als Zwei-in-Einem, der für die politische Sphäre des Handelns so bedeutsam ist, lerne ich Arendt zufolge freilich zuerst und am radikalsten im Dialog mit mir selbst, also im einsamen Denken. Das »Bewusstsein vom Menschen als einem gleichzeitig denkenden und handelnden Wesen« ist auch für Sokrates eine Sache des Denkens und nicht des Handelns (ebd., 61), aber das Denken und das Handeln bildeten für ihn noch keine Gegensätze, während in der Tradition, die er unfreiwillig stiftet, angefangen mit Platon und Aristoteles, die *vita contemplativa* die Oberhand mit Folgen gewinnt, die Arendt in *Vita Activa* analysiert hat.

Wie die auf Sokrates folgende Philosophie die politischen Intentionen ihres Lehrers nicht mehr erkennen konnte oder wollte, so blind war sie, so Arendt, aber auch für ihre eigene politische Verstrickung: Alle haben »vergessen«, dass »der Konflikt [zwischen Philosophie und Politik, Anm. E.G.] einen politischen Ursprung hatte« (ebd., 69). Was in Platons Philosophie »als rein philosophisches Argument auftritt, war von einer ausschließlich politischen Erfahrung bestimmt: Prozess und Tod des Sokrates« (ebd., 43). Sokrates verstand sein Tun und Denken ausschließlich politisch, aber er wurde der Held der Philosophie. Die in seinem Namen antretende Philosophie wollte von der Politik nichts mehr wissen, aber ihre »ursprüngliche Ursache« war »politisch« (ebd., 82).

Das bedeutet zum einen, dass Philosophie und Politik vom Anfang ihres Spannungsverhältnisses an, sozusagen am Ursprung, schon wechselseitig aufeinander bezogen waren und verwechselt werden konnten. Mindestens *diese* Arendt'sche Unterscheidung ist das Gegenteil eines puristischen Rigorismus, denn der Streit um die sich ausdifferenzierenden Sphären begann als nicht durchschaubarer Selbstwiderspruch auf Seiten des Sokrates wie auf Seiten seiner Nachfolger. Die Schicksalsgemeinschaft von Philosophie und Politik nahm ihren Ausgang so oder so: im Zeichen der Politik.

Das bedeutet zum anderen, dass die eigentlichen Nachfahren von Sokrates nicht die *public intellectuals* sein können, sondern es allenfalls die staatlich eingeräumten und staatlich geschützten Institutionen sind, an denen sie meistens ihr Geld verdienen, vor allem »die Erziehungs- und Bildungsanstalten, die Universitäten, Forschungsinstitute und Hochschulen« (A:WP, 87). Dass die »Mächte innerhalb des politischen Raumes« eingesehen haben, dass der Staat solcher Stätten bedarf, »die außerhalb des eigenen Machtbereichs« liegen, dieses genuin

sokratische Zugeständnis, steigert die Chancen der Wahrheit im öffentlichen Raum erheblich, ohne dass irgendjemand ein Exempel statuieren müsste oder könnte (ebd.). Und von »unvergleichlich größerer Relevanz« als die Naturwissenschaften, die immer auch Handlanger der Mächte sind, erweisen sich die Geisteswissenschaften (ebd., 89). Der Preis, den sie dafür zahlen, ist, wenn man so will, der Verzicht auf unmittelbar politischen Einfluss. Sie sind bedeutend, haben aber weder viel Geltung noch viel Einfluss, denn »diese politisch bedeutsamen Funktionen spielen außerhalb des politischen Bereichs. Sie setzen Unabhängigkeit des Denkens und Urteilens voraus und sind unvereinbar mit parteipolitischen Bindungen und dem Verfolg bestimmter Gruppeninteressen.« (ebd., 90)

An diesem Punkt sind zwei bisher ausgesparte Aspekte von Arendts Sokrates-Essay nachzutragen, die ebenfalls gegen die Installation von Sokrates als Prototyp des *public intellectual* sprechen. Die Irritationen, die Sokrates in der *polis* ausgelöst hatte und die schließlich zu seiner Verurteilung führten, gingen für Arendt auf seine Bevorzugung des dialektischen Verfahrens über das rhetorische zurück. Damit rückt ein bis heute ernst zu nehmender Einwand gegen dieses in den Blick. Sophokles hatte am Schicksal des König Ödipus erwiesen, dass größere Wahrhaftigkeit und sukzessive ›Verbesserung‹ der Meinungen politische Existenzen auch vernichten können. Arendt räumt die Möglichkeit von Fällen ein, in denen alle Meinungen erfolgreich zerstört werden können, aber kein Wahrhaftes (um Wahrheit ging es Sokrates sowieso nie) an ihre Stelle tritt (vgl. A:S, 64). Diese im schlimmsten Falle zerstörerische Ergebnislosigkeit dialektischen Prozedierens spielt auch noch in der beginnenden Philosophie eine Rolle. Wo die platonischen Dialoge ergebnislos oder in einer Patt-Situation zu enden drohen, suchen sie ihre Zuflucht bei Mythen:

»Die Mythen von einem Jenseits, mit welchen Platon alle seine politischen Dialoge (mit Ausnahme der *Nomoi*) beschließt, sind weder Wahrheit noch lediglich Meinung; sie sind konstruiert als Geschichten, die zu erschrecken vermögen, also als ein Versuch, Gewalt lediglich durch Worte auszuüben.« (ebd., 46)

Die *Nomoi* bedürfen für Arendt solcher Erzählungen nicht, weil dort Regeln, Anweisungen und auch Drohungen unmittelbar ausgesprochen werden. Aber ihrer Funktion in den platonischen Dialogen ungeachtet, sind diese Mythen als konstruierte Geschichten offen für Interpretationen, die *mit ihnen gegen sie* argumentieren. Arendts Deutung des

Höhlengleichnisses stellt diese Möglichkeit auf eine für das Verhältnis von Philosophie und Politik besonders erhellende Weise unter Beweis. Ihrer eigenwilligen Deutung zufolge erzählt das Höhlengleichnis nämlich nicht, wie immer wieder behauptet, von der Bedrohung der Philosophie durch die Politik, deren in der Höhle verbliebene Vertreter dem, der nach der Schau des Lichts in die dunkle Höhle mit ihren Schattenbildern zurückkehrt, feindselig begegnen und nach dem Leben trachten. Arendt zeigt, dass das ganze Höhlen-Szenario und in ihm auch »die Politik, der Bereich der menschlichen Angelegenheiten, von der Philosophie aus betrachtet« werden (ebd., 73f.). Die Höhlenbewohner sind keine Handelnden, sondern Protophilosophen, die »durchaus auch die staunende Betrachtung lieben« (ebd., 74). Auch sie machen beim Anblick der Schattenbilder die Erfahrung des *thaumazein*, aber sie reagieren darauf so, wie wir alle reagieren, wenn wir uns mit Phänomenen konfrontiert sehen, die sich der Erklärung entziehen: Sie bilden sich Meinungen (*doxai*). Aber »Meinungen zu haben geht dann schief, wenn es um Dinge geht, die wir nur in sprachlosem Erstaunen über das, was ist, erkennen« (ebd., 79). Mit solchen Meinungen muss der wahrheitsliebende Philosoph zwangsläufig in Konflikt geraten. Anders formuliert: Platons Inkriminierung der Höhlenbewohner als störisch und gewalttätig ist für Arendt die Folge seiner Verwechslung dieser mit Protophilosophen im Schock des *thaumazein*. Der Konflikt zwischen Politik und Philosophie ist ein Philosophenirrtum und die Höhle ein Philosophen-Phantasma. Platon ist so blind für die Möglichkeit, dass es etwas jenseits der Philosophie geben könnte, wie Sokrates blind dafür war, dass es etwas jenseits der Politik geben könnte. Mit seinem Höhlengleichnis hat Platon den immer nur die einzelne Person erfassenden Schock des *thaumazein* »verallgemeinert. Die sokratische Position ging bei diesem Vorgang verloren.« (ebd., 81) Denn

»was auf jenes Staunen zutrifft, mit dem alles Philosophieren beginnt, gilt nicht für den darauf folgenden Dialog mit sich selbst. Die Einsamkeit mit sich selbst, der Dialog des Zwei-in-Einem ist integraler Bestandteil des Zusammenseins und Zusammenlebens mit anderen, und in dieser Einsamkeit kommt auch der Philosoph nicht umhin, sich Meinungen zu bilden – er kommt zu seiner eigenen *doxa*.« (ebd., 82)

Das hat Sokrates getan. Seine einzige Besonderheit bestand darin, dass er bereit war, sich dem philosophischen Schock etwas regelmäßiger auszusetzen, und deshalb bessere Chancen hatte, dem

Dogmatismus derjenigen zu entgehen, »die lediglich über Meinungen verfügen« (ebd.). Diese sokratische Position verschwand mit der Privilegierung der *vita contemplativa*, die in einer der vielen Verkehren der Tradition dem *animal laborans* zum Sieg verhalf.

Deshalb ist die Erneuerung der politischen Philosophie, für die Arendt am Ende ihres Essays (durchweg im Konjunktiv) plädiert, nicht mit einer Erneuerung der sokratischen Position zu verwechseln, die so verschwunden ist wie das *exemplum*. Arendt hält dem *thaumazein* die Treue, aber es soll einem anderen Gegenstand gelten, nämlich dem Wunder der menschlichen Pluralität: »[E]s [ist] nicht gut [], daß der Mensch allein sei«, lautet der letzte Satz von Arendts Sokrates-Essay (ebd., 85); und er ist ihr Versuch, der philosophischen Tradition, aber gegen diese, die von ihr exkludierte Pluralität und d.h. auch die Erfahrung des (Selbst-)Widerspruchs als Gegenstand des staunenden Nachdenkens weniger zurückzuerstatten als vielmehr überhaupt erst zu denken zu geben. So gesehen spricht Arendt in diesem Text als Philosophin. Ob und wie die Einsicht in das ›Wunder der Pluralität‹ der Politik hilft, die für Sokrates noch Primat hatte, weil er kein Philosoph war, bleibt bei Arendt offen. Dass eine *Politik* der Pluralität etwas anderes ist als eine *Philosophie* der Pluralität, darf man annehmen und auch daraus schließen, dass Arendt sich von einer erneuerten politischen Philosophie allenfalls Einfluss auf eine neue ›politische Wissenschaft‹ erhoffte. Über eine andere Politik sagt sie nichts. Ihr philosophischer Optimismus rechtfertigt sich dadurch, dass das Denken der Pluralität die einfachere Angelegenheit ist. Denn das Denken, diese tätigste aller Tätigkeiten, hat den letzten Absätzen von *Vita Activa* zufolge »von der neuzeitlichen Entwicklung noch am wenigsten Schaden genommen«, jedenfalls in liberalen Gesellschaften, denn »unter den Bedingungen tyrannischer Herrschaft [ist es erheblich leichter,] zu handeln als zu denken« (Arendt 1981, 414).

Auch wenn Arendts Sympathien fraglos bei Sokrates liegen, ist ihre Perspektive also nicht sokratisch, sondern scheint, mindestens in den Schlussspassagen, philosophisch. Aber stimmt das? Wo muss man stehen, um den politischen Horizont und die Selbstverkennungen der Akteure einsehen zu können, um sowohl den vorplatonischen wie den nachplatonischen Sokrates imaginieren und das Höhlengleichnis als philosophische Verzerrung entlarven zu können? – Das leistet keine Philosophie!

Möglich wurden diese Einsichten unter der Voraussetzung, dass »Philosophie und Politik trotz ihres alten Konflikts dasselbe Schicksal erlitten haben« (A:S, 84f.). Obwohl Platon »die Philosophie zu politischen

Zwecken deformiert hatte«, wusste er sich der *polis* doch verpflichtet genug, um das Bedürfnis verspürt zu haben, sich irgendwie nützlich zu machen, indem er »Maßstäbe und Regeln [lieferte], mit welchen der menschliche Geist zumindest versuchen konnte, zu begreifen, was im Reich der menschlichen Angelegenheiten vor sich ging« (ebd., 84). Aber der Anfang vom Ende kündigt sich mit Hobbes an, und die gesamte Tradition ist mit der letzten Umkehrung von Marx an ihr Ende gekommen. Mit Tocqueville gesprochen, »[erhell] die Vergangenheit nicht länger die Zukunft« (ebd.; vgl. Tocqueville 1967, 113). Der Traditionsfaden, der, über die Verkehrungen hinweg, die Philosophie von Platon bis Marx zusammenhielt, ist abgerissen. – Arendts Einsichten (oder schwächer: ihre Überlegungen) sind nicht nur ihrem philosophischen Perspektivismus, dem Wunder der Pluralität und dem nachmetaphysischen Wahrheitsverständnis geschuldet, sondern gebunden an das Bewusstsein eines Traditionsbruchs. Der erlaubt ihr bzw. zwingt sie, Perspektiven einzunehmen und Ansichten zu entwickeln, die unter den Bedingungen einer »intakten« Tradition gar nicht möglich und ihr inkompatibel gewesen wären; es erlaubt Arendt bis in die letzten Verästelungen der Verkehrungen hinein, die etwa Marx an Hegel vornahm, Zusammenhänge zu konstruieren, die die Tradition nicht kannte.

Dieses Projekt steht nicht, wie die Entdeckung der vergessenen Seinsgeschichte oder der »andere Anfang« bei Heidegger, im Zeichen einer Restaurierung oder Erneuerung und ist auch nicht teleologisch wie bei Hegel, sondern: in jedem Sinne vorläufig. Deshalb sind Arendts Essays, die man so gerne als »Denken ohne Geländer« bezeichnet, Übungen im strengen Sinne. »*Exercises in political thought*« hat sie die Kapitel in *Between Past and Future* genannt (vgl. Arendt 1993). Es sind Stil- und Denkübungen, vorläufig, experimentell und ohne Angst vor Widersprüchen. Zwar verleiht sie im Vorwort dieses Bandes einmal mehr der Hoffnung Ausdruck, dass ihre Übungen nicht nur die wirklichen Ursprünge der alten politischen Begriffe wie Freiheit oder Gerechtigkeit aufdecken, sondern dass es möglich wäre, »to distill from them anew their original spirit which has so sadly evaporated from the very key words of political language« (ebd., 15). Das ist unter den immer wieder betonten Bedingungen des Traditionsabbruchs aber schlechterdings nicht möglich. »Anew« kann also nicht restaurativ gemeint sein im Sinne eines »von Neuem« und »noch einmal«, sondern kann nur heißen, die *Geschichte* dieser Tradition vollständig neu zu schreiben, die *als* Geschichte auch erst nach dem Traditionsabbruch geschrieben werden kann; aber nicht, weil die Eule der Minerva ihren Flug erst bei Dämmerung antritt, sondern weil erst die Konkursmasse einer verlorenen Tradition neue Perspektiven möglich macht. Das könnte Arendts

Leistung im Sokrates-Essay und andernorts gewesen sein. Aber auch wenn man Tradition und Geschichte nicht so scharf trennt und stattdessen die Spannung zwischen der Diagnose des Traditionsabbruchs und dem Erneuerungswillen als Widerspruch stehen lässt, wäre das kein subjektiver Selbstwiderspruch, sondern ein objektiver, der sich nicht auflösen lässt. Arendt spricht mit gespaltener Zunge. Und das ist eine gute Voraussetzung für guten Streit.

⇒ 4

Aber damit tritt ein Problem in den Blick, das Rebentisch und uns alle im Zeitalter der ›alternativen Fakten‹ und des Vorwurfs der ›Lügenpresse‹ umtreibt: Unter welchen Umständen geht doppelzüngige Rede über in Täuschung und Lüge? Und weiter: Wie grenzt man die Lüge ab von der Meinung, deren Äußerung in liberalen Gesellschaften oft sehr weitgehend rechtlich abgesichert ist? Wenn man Arendt in dieser Frage konsultiert, insbesondere ihre beiden Texte *Die Lüge in der Politik* und *Wahrheit und Politik*, muss man sich in aller Deutlichkeit die hohe Wertschätzung vor Augen halten, die die ›Denkerin der Stunde‹ der Lüge entgegengebracht hat. An der Fähigkeit zu lügen hängt für Arendt nichts weniger als die menschliche Freiheit: »[D]aß wir sagen können ›Die Sonne scheint‹, wenn es tatsächlich regnet[,] [...] beweist [...], daß wir mit unseren Sinnen und unserem Verstand zwar für die Welt gut ausgerüstet, daß wir ihr aber nicht als unveräußerlicher Teil eingefügt sind.« (Arendt 2017a, 9)¹¹ Die Fähigkeit zu handeln und die Fähigkeit zu lügen hängen für Arendt zusammen. Um zu handeln, muss

»etwas, das vorher da war, beseitigt oder zerstört werden; der vorherige Zustand der Dinge wird verändert. Diese Veränderung wäre unmöglich, wenn wir nicht imstande wären, uns geistig von unserem physischen Standort zu entfernen und uns vorzustellen, daß die Dinge auch anders sein könnten, als sie tatsächlich sind.« (ebd., 8)

Da Arendt sich auf die »Einbildungskraft« als die gemeinsame Quelle von Handeln und Lügen beruft (ebd., 9), könnte man gegen ihr Lob der Lüge einwenden, dass sie diese etwas vorschnell mit unserer Befähigung zur ›Vorstellung‹ oder Fiktionsbildung identifiziert. Aber die Denktätigkeit des Vorstellens oder Fingierens ist noch kein Handeln.

(11) Weitere Zitationen aus *Die Lüge in der Politik* werden im Folgenden mittels Nennung der Sigle »A:LP« und der Seitenanzahl im Fließtext angegeben.

Dagegen ist die Lüge bereits eine Gestalt des Handelns, weil sie in das Wirkliche interveniert: »[D]as Lügen [ist] immer primär ein Handeln.« (A:WP, 73) Und weil Handeln »das eigentliche Werk der Politik« ist, waren »gezielte Irreführungen und blanke Lügen« immer schon »legitime Mittel zur Erreichung politischer Zwecke« (A:LP, 9, 8, 8). »Keine moralische Entrüstung wird die Lüge aus der Politik vertreiben können; und niemand, der sich auf den Standpunkt der Wahrheit stellt und nichts will, als bloß die Wahrheit sagen, kommt gegen sie an. Die Fähigkeit zu lügen bestätigt, dass es so etwas wie Freiheit wirklich gibt.« (A:WP, 74) Gegen den Missbrauch und die Perversion dieser Freiheit sei »kein Kraut gewachsen« (ebd., 83).

Wie sehr das der Fall ist, konnten wir nicht nur an Trumps dreisten Lügen beobachten, sondern wir müssen es auch im Krieg Russlands gegen die Ukraine wahrnehmen. Der Londoner *Guardian* wirbt seit Kriegsbeginn in seiner online-Ausgabe für sich mit dem Hinweis »Truth is the first victim of war.« Im Krieg sind Lügen Teil der Kriegspropaganda und damit Fortführung der kriegerischen Handlungen mit etwas anderen als militärischen Mitteln. Gleichwohl wissen wir alle, dass Putin nicht nur die Welt systematisch belügt, sondern auch sein Militär, seine eigenen Landsleute und allem Anschein nach auch sich selbst. Welche »Entwirklichung« statthat, wenn beim »planmäßigen Lügen« der Sinn für den Unterschied zwischen Wahrheit und Lüge schwindet, hat Arendt in ihrer Analyse der Pentagon-Papers beschrieben (A:LP, 21, 16).

Rebentisch erklärt sich den fatalen Siegeszug der Lügen und populistischen Verschwörungstheorien mit der akuten Erosion des öffentlichen Raumes, in dem »die Orientierung der Öffentlichkeit an der Wahrheit mit Füßen getreten wird« (20). Das scheint mit Arendt, ist aber eigentlich gegen sie gedacht. Denn ihre Ausführungen über die politische Sphäre in den beiden Aufsätzen zur Lüge lassen nicht den geringsten Zweifel daran, dass politisches Handeln an »Wahrheit« so wenig interessiert ist, wie Sokrates es war. Nicht die Wahrheit, sondern die *Meinung* gehört »zu den unerlässlichen Voraussetzungen aller politischen Macht« (A:WP, 51). In dieser Sphäre mutiert jede Wahrheit zwangsläufig zu einer Meinung unter und neben anderen. Wahrhaftigkeit gehört folglich nicht »zu den politischen Tugenden und Wahrheit ist keine politische Angelegenheit« (ebd., 44).

Rebentisch konzidiert mit Arendt, dass es Lügen in der Politik immer gegeben habe, neu sei jedoch »der Umstand, dass der Nachweis der Lüge keine großen Konsequenzen mehr ha[be], weil von politischen Akteuren der gemeinsame Raum bestritten wird, in dem dies der Fall

sein könnte« (21). Das gemeinsame Entbergen der Wahrheit sei der partikularen Interessendurchsetzung gewichen (vgl. 21). Es ist aber fraglich, ob Politik ohne Interessendurchsetzung (also jenseits von Machtfragen) überhaupt möglich ist. Für Arendt war sie das jedenfalls definitiv nicht. Und es spricht für sich, dass die Lüge lange straffrei war und nicht einmal im christlichen Katalog unter die Kardinalsünden gerechnet wurde (vgl. A:WP, 50). Rebenitschs Argument für die Wahrheitsorientierung der Öffentlichkeit steht Arendts Politikvorstellung, wie sie sich in *Wahrheit und Lüge in der Politik* zeigt, diametral entgegen.

Wie Platon Arendt zufolge einst eine politische Erfahrung philosophisch verbrämte, so enthüllt sich Rebenitschs scheinbar rein philosophischer Blick auf die Dinge als politisch im Sinne der Durchsetzung von Interessen.

In einem weiteren Schritt macht Rebenitsch nämlich die Akteure namhaft, die sie für die Erosion des öffentlichen Raums zur Verantwortung zieht. Es gehe heute um einen »Konflikt zwischen solchen Parteien, die an einem gemeinsamen Raum des Streits orientiert sind, und solchen, die sich populistisch im Namen des ›wahren Volkswillens‹ von ihm abkehren« (24). Das, mit Verlaub, ist eine politische Position unter anderen, und die Infragestellung der Legitimität einer anderen Position dient hier der Selbstbehauptung eigener Interessen. Erweiterungen des politischen Spektrums um solche Positionen, die im öffentlichen Erscheinungsraum nicht vorgesehen waren, werden für Rebenitsch später im Buch einer der Haupteinwände gegen Arendt sein (vgl. 95). Hier aber wird einigermaßen willkürlich eine solche Position ausgegrenzt. Ich bin auch gegen Populismus, aber ob man es sich mit ihm so einfach machen kann oder darf, ist zu bezweifeln, zumal beispielsweise Eva Rex sich keineswegs auf einen Volkswillen beruft, sondern auf das für Arendt sehr wichtige und überaus ambivalente Konzept des ›gesunden Menschenverstands‹.¹² An dieser Stelle scheint Rebenitsch selbst

(12) Torsten Hoffmann hat unter dem Titel ›Ästhetischer Dünger‹ gezeigt, dass und wie linke Kulturpolitik von rechts adaptiert worden ist (vgl. Hoffmann 2021). Dem gesunden Menschenverstand haben Johannes von Moltke und Susanne Komfort-Hein 2021 eine sehr interessante Tagung gewidmet. Auf einer ihrer Sitzungen setzten sich die Arendt-Expertinnen Barbara Hahn und Vivian Liska mit dem gesunden Menschenverstand auseinander. In der Respondenz auf beide Vorträge habe ich versucht zu rekonstruieren, wie sich der aktuelle Populismus in Arendts Augen ausnehmen könnte. Deutlich wurde dabei, dass die in der vorangegangenen Sitzung von Caspar Hirschi vertretenen Thesen zum Populismus (denen Rebenitschs sehr ähnlich) nicht hinreichen. (Vgl. die Vorträge von Caspar Hirschi: Ein Speer mit zwei Spitzen: zur Kritik des Antipluralismus als populistische und intellektuelle Waffe, Barbara Hahn: »Die

nach Maßgabe der eingangs beschriebenen Polarisierungslogik zu verfahren.

Was sie, an der vermeintlich ›sokratischen Position‹ festhaltend, den »öffentlichen Charakter« der sich pluralistisch und sukzessive enthüllenden Wahrheit nennt, sei auch »auf einem Feld zur Geltung [zu] bringen [...], das Arendt in ihrem Text über Wahrheit und Politik von der Möglichkeit der Bestreitung weitgehend ausnehmen wollte: dem der Tatsachenwahrheiten« (20, Fußnote 12). Diese Behauptung ist kurios, weil Arendt im fraglichen Text im Gegenteil argumentiert, dass nichts labiler, bestreitbarer und folglich auch lügenanfälliger sei als immer kontingente Tatsachenwahrheiten, die so oder auch anders hätten sein können. Rebentischs Verweise auf Rheinberger und Latour als Autoren, die den »positivistischen Begriff der Tatsachenwahrheit« kritisch revidiert hätten, führen in die Irre (vgl. 20). Der auf Leibniz zurückgehende Begriff der Tatsachen- im Unterschied zur Vernunftwahrheit ist bei Arendt alles andere als positivistisch. Die Unterscheidung zwischen Tatsachen- und Vernunftwahrheiten ist bei der Beobachtung der politischen Sphäre nur deshalb hilfreich und relevant, weil »die glatte Lüge [...] nur im Bereich faktischer Feststellungen eine Rolle [spielt]« (A:WP, 50). Vernunftwahrheiten kann man glauben oder nicht, man kann sie auch einen Irrtum nennen, aber Lügen sind keine Option im Umgang mit ihnen.

Die heuristische Gegenüberstellung von Tatsachen- und Vernunftwahrheiten (vgl. ebd., 48f.) erlaubt es Arendt, die Lüge als politisches Phänomen zu fokussieren, aber die Unterscheidung der beiden Wahrheitstypen berührt nicht den seit Sokrates' Tod prinzipiellen Konflikt zwischen (jeglicher) Wahrheit und (aller) Politik. Einmal abgesehen davon, dass Arendt gleichsam anthropologisch davon ausgeht, dass es generell »im Wesen der menschlichen Angelegenheiten, der politischen wie der vorpolitischen, liegt, mit der Wahrheit auf Kriegsfuß zu stehen« (ebd., 56), ist das Schicksal von Vernunft- und Tatsachenwahrheiten in der politischen Sphäre dann auch weitgehend identisch: Wenn sie sich behaupten wollen, müssen beide zu Meinungen werden. Denn »wie alle Wahrheit« ist auch die Tatsachenwahrheit an einen Gültigkeitsanspruch gebunden, »der jede Debatte ausschließt« (ebd., 61).

nicht mehr gültigen Regeln des gesunden Menschenverstands«. Hannah Arendt über den common sense im Zeitalter der Ideologien und Vivian Liska: Denkfiguren des Neuanfangs: Heidegger, Arendt, Agamben sowie die Respondenz von Eva Geulen unter <https://sites.google.com/umich.edu/common-sense-colloquia-public/home> [zuletzt abgerufen: 13.04.2022, 12:12 Uhr]).

Pluralität kann und muss jedoch ausschließlich Sache von Meinungen sein. Meinungsbildung ist ein Handlungsvollzug mit anderen, ein ›*acting in concert*‹. Eine Meinung entsteht, wenn ich »eine bestimmte Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachte, indem ich mir die Standpunkte der Abwesenden vergegenwärtige und sie so mit repräsentiere« (ebd., 61). »Aber das Wahrheitsagen, gleich ob es sich um Tatsachen- oder Vernunftwahrheiten handelt«, ist kein Handeln (ebd., 73). Die bei Vernunftwahrheiten durch transzendente Garantieinstanzen verschattete Kontingenz tritt jedoch im Fall von Tatsachenwahrheiten gleichsam drastisch an den Tag. Arendt geht so weit zu sagen: »Wenn man Wahrheit mit Notwendigkeit identifiziert, kann es Tatsachenwahrheiten in der Tat nicht geben.« (ebd., 64) Die Lüge beglaubigt gewissermaßen diese irreduzible Kontingenz. Ein schönes Beispiel für die entsprechende Scheu politischer Akteure, sich überhaupt auf Wahrheiten zu berufen und sie im Zweifelsfall doch lieber als Meinung zu qualifizieren, liefert für Arendt Jeffersons Satz aus der Präambel der amerikanischen Verfassung: »We hold these truths to be self-evident.« (vgl. ebd., 69)¹³ Und die Option, wie Sokrates einer Tatsachenwahrheit durch das *exemplum* zu meinungstranszendenter Verbindlichkeit zu verhelfen, entfällt: Wollte einer eine Tatsachenwahrheit mit seinem Tod ›beweisen‹, wäre das ein Kategorienfehler, »denn was in seiner Tat manifest würde, wäre Mut oder auch Eigensinn, aber weder die Wahrheit seiner Aussage noch seine Wahrhaftigkeit« (ebd., 72).

Das »einfache Sagen dessen was ist« führt »von sich aus« und vollkommen unabhängig davon, ob es um Vernunft- oder Tatsachenwahrheiten geht, »zu keinem wie immer gearteten Handeln« (ebd., 74). Deshalb hat Wahrhaftigkeit »in der Tat wenig zu dem eigentlich politischen Geschäft, der Veränderung der Welt und der Umstände, unter denen wir leben, beizutragen« (ebd., 75). Arendt unterscheidet Tatsachen von Vernunftwahrheiten also nicht kategorisch, sondern graduell nach Maßgabe ihrer jeweiligen Nähe und Ferne zur politischen Sphäre des Handelns. »Da philosophische Wahrheit den Menschen im Singular betrifft, ist sie ihrem Wesen nach unpolitisch«, wohingegen derjenige, der Tatsachenwahrheiten leugnet, den »großen Vorteil« hat, »daß er immer schon mitten in der Politik ist« (ebd., 68, 74). Dabei kommt ihm zugute, dass Lügen oft viel bequemer und auch einleuchtender sind als unangenehme Tatsachenwahrheiten. Arendt kennt nur eine Ausnahme von dieser Regel. In totalitären Systemen wird ›Sagen, was ist‹, bereits

(13) Thomas Jefferson et al.: Copy of Declaration of Independence (07-04-1776) Manuscript/Mixed Material, <https://www.loc.gov/item/mtjbib000159/>, 1 [zuletzt abgerufen: 13.04.2022, 12:40 Uhr].

zu einem Handeln, das als solches meistens auch sofort erkannt und geahndet wird. Putins Gesetz gegen die Verbreitung von ›Unwahrheiten‹ beweist es. Die letzte unabhängige Presse in Russland hat ihre Arbeit daraufhin eingestellt.

Das »organisierte Lügen« (ebd., 74), dem Arendts Analyse der Pentagon-Papers galt und mit dem wir heute neu konfrontiert sind, nennt Arendt auch »Propaganda« oder »Totalfiktionen« (ebd., 82, 83). Wie Verschwörungstheorien zeichnen sie sich dadurch aus, dass sie die für Orientierung generell unverzichtbare Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit vernichten. Aber anders als Rebutisch glaubt Arendt, dass dieses Risiko konstitutiv zur politischen Sphäre gehört. Es handelt sich um eine »Folge der allen Tatsachen inhärenten Beliebigkeit« (ebd., 83).

Die der Lüge als Handlung dann aber doch noch gesetzten Grenzen fallen stattdessen zusammen mit den Grenzen, die die Zeit dem Handlungsvermögen setzt: Tatsachenwahrheiten betreffen Vergangenes und »weder die Vergangenheit [...] noch die Gegenwart [steht] [dem Handeln] offen, sondern nur die Zukunft. Werden Vergangenheit und Gegenwart ausschließlich von der Zukunft her verhandelt« – wie in totalitären Systemen, die an ein ›Gesetz der Natur‹ oder ›der Geschichte‹ glauben, das nur noch zu vollstrecken sei –¹⁴ ist »de[r] Punkt vernichtet, von dem aus man handelnd eingreifen kann« (A:WP, 84f.). Die Hartnäckigkeit der immer labilen, weil kontingenten Tatsachenwahrheiten wurzelt für Arendt in der Abgeschlossenheit und radikalen Unverfügbarkeit einer Vergangenheit, »die unserem Zugriff prinzipiell entzogen ist« (ebd., 85). Und diese Unzugänglichkeit alles Vergangenen ist ihr komplett folgenloser Wahrheitscharakter, denn Wahrheit ist »das, was der Mensch nicht ändern kann«, es ist dem politischen Vermögen entzogen (ebd., 92). Das ist an diesem Punkt aber eine rein formale Bestimmung. Gleichwohl wird man die Koppelung einer Resilienz der Fakten an ihr Vergangensein heute so nicht mehr nachvollziehen können. Denn die Fakten des Klimawandels, der Umweltzerstörung oder des Artensterbens beziehen sich unmittelbar auf Zukünfte, die prognostiziert, modelliert und simuliert werden. Arendt konnte von der Zukunft auf Gegenwart und Vergangenheit rückprojizierte Wahrheiten nur als ›totalitär‹ denken. Da liegt heute ein größeres Problem als in der

(14) Vgl. das Kapitel ›Ideologie und Terror: eine neue Staatsform‹, in: Arendt 1968, 944–979, bes. 952ff.

Erosion des öffentlichen Raumes, die nach Arendt schon mit Sokrates begonnen hatte.

Aber ist es wirklich so, dass Arendt aus der Perspektive der Wahrheit auf die Politik blickt, wie sie am Schluss relativierend behauptet: »Wir haben hier von Politik unter dem Aspekt der Wahrheit gehandelt...« (ebd., 91). Zu Beginn ihres Essays über *Wahrheit und Politik* war ihre Frage nach Wahrhaftigkeit und Lüge noch doppelt gestellt worden: »Was bedeutet es für das Wesen und die Würde des politischen Bereichs einerseits, was für das Wesen und die Würde von Wahrheit und Wahrhaftigkeit andererseits?« (ebd., 44) Ihren Ausgang nimmt Arendts Argumentation dann zunächst bei den »landläufigen Meinungen«, »Gemeinpl[ätzen]« und »geläufige[n] Redensart[en]« (ebd.), die zu der Konsequenz führen, dass »das Lügen sehr wohl dazu dienen kann, die Bedingungen für die Suche nach Wahrheit zu etablieren oder zu bewahren« (ebd., 45). Und auch die Gegenposition wird so zugespitzt, dass die Orientierungsleistungen von Wahrheit und Wahrhaftigkeit unverzichtbar seien, weil sie »den Bestand der Welt« garantierten (ebd., 46).

Dieses Erproben und Radikalisieren ›landläufiger Meinungen‹ gelangt mit Arendts Verweis auf Platons Höhlengleichnis jedoch an einen Wendepunkt. Die Aufgabe lautet jetzt zu ermitteln, »welchen Gefahren jede Art von Wahrheit im politischen Bereich ausgesetzt ist« (ebd., 48). Und dabei handele es sich offenbar eher um »ein politisches als ein philosophisches Anliegen« (ebd.). Damit hat sich die Perspektive gleichsam unter der Hand verschoben von der Wahrheit zur Politik! Und die oben ausführlicher beschriebene Analyse des Höhlengleichnisses im Sokrates-Essay bestätigt das: Ein Philosophenphantasma kann man nicht philosophisch entlarven, sondern man muss an einem anderen Ort stehen.

So gesehen führt Arendts Aussage, sie habe ›Politik aus der Perspektive der Wahrheit betrachtet‹, eigentlich in die Irre, denn der Standpunkt wurde gewechselt. Deshalb lautet die Frage jetzt »lediglich, ob diesem Standpunkt [der Wahrheit, E.G.] selbst eine *politische Bedeutung* [Herv. E.G.] zukommt« (ebd., 86). Arendt bejaht sie, aber sie verdankt sich »einer Perspektive, deren Standpunkt außerhalb des eigentlich politischen Bereichs liegt« (ebd., 91). Ist es der philosophische? Die Frage nach der ›politischen *Bedeutung*‹ kann aber eigentlich weder von einem philosophischen noch von einem politischen Standpunkt aus formuliert oder beantwortet werden. Vielmehr sind es einmal mehr die Institutionen und die Berufe des Wissenschaftlers, des Künstlers, des Historikers und Richters, deren Meinung nicht im politischen Raum,

also mit anderen sich bildet, sondern »der Position des Außenseiters inhärent ist« (ebd., 86). Diese Berufe als Berufe schließen für Arendt ›politisches Engagement‹ so aus wie für Max Weber. Aber wie dieser weiß auch Arendt, dass kein Mensch in seinem ›Berufsleben‹ aufgeht. Es geht um »politisch bedeutsame[] Funktionen« (ebd., 90), die außerhalb des politischen wie des philosophischen Bereichs liegen.

Dass Arendt nicht von Personen oder Funktionen, sondern von Berufen spricht, zu denen sie auch den Künstlerberuf rechnet, heißt zum einen, dass sie den Versuchungen der Stilisierung des *public intellectual* widersteht. Das professionelle Außenseitertum ist aber auch kein philosophischer Elfenbeinturm, sondern ein Drittes: jene gesellschaftlich eingeräumten Institutionen mit relativen Spiel- und Freiräumen. Einsehbar wird deren philosophische *und* politische Bedeutsamkeit weder von einem philosophischen noch von einem politischen Standpunkt aus, sondern von einem beiden Sphären um ein Weniges entrückten. Man könnte sagen, dass Arendt log, als sie behauptete, die Politik aus der Perspektive der Wahrheit zu betrachten. Sie war so frei. Aber im Prozess der Argumentation und des Wechsels der Perspektiven erschloss es ihr eine Perspektive oder einen Standort, der beide Sphären im Blick hat, aber weder den Standpunkt der einen noch der anderen Sphäre vertritt. Diese dritte Perspektive ist selbst kein Standpunkt, denn sie bildet sich (wie die Meinung) überhaupt erst diskursiv und pluralistisch, indem die Standpunkte der Wahrheit und der Politik durchlaufen werden (vgl. ebd., 62f.).

Unter den politisch bedeutsamen, aber selbst nicht unmittelbar politischen ›Berufen‹ nehmen Historiker und Dichter eine besondere Stellung ein, weil sie eine Eigenschaft des einfachen Sagens dessen, ›was ist‹, exponieren, die auch noch einmal einen anderen Blick sowohl auf die Lüge wie die Wahrheit erlaubt: »Wer es unternimmt, zu sagen, was ist – *legei ta eonta* –, kann nicht umhin, eine *Geschichte* zu erzählen, und in dieser Geschichte verlieren die Fakten bereits ihre ursprüngliche Beliebigkeit und erlangen eine Bedeutung, die menschlich sinnvoll ist.« (ebd., 89; Herv. i.O.) Das ist weder Fiktionalisierung noch Lüge. Dichter und Historiker sind aber auch nicht mit Statthaltern der Wahrheit zu verwechseln. Sie überführen das, ›was ist‹, die Unzugänglichkeit der historischen Fakten, in den Zustand sinnhafter Abgeschlossenheit, in die Kohärenz eines So-könnte-es-gewesen-Sein; sie vervollständigen und affirmieren so das unverfügbare Vergangensein alles Geschehenen. Arendt bringt diese Funktion in einem erstaunlichen Satz zum Ausdruck: »Die politische Funktion des Geschichtenerzählers, der Geschichtsschreiber wie der Romanschriftsteller liegt darin, daß sie

lehren, sich mit den Dingen, so wie sie nun einmal sind, abzufinden und sie zu akzeptieren.« (ebd., 90) Dichtung als beschwichtigender Anwalt des ewig Unabänderlichen, das man hinnehmen, mit dem man sich abfinden muss? Die der Literatur als ›Reich der Fiktion‹ nachgesagte Einbildungskraft wäre doch besonders dazu angetan, sich vorzustellen, dass alles und wie alles anders sein könnte. Geschichten zu erzählen hat für Arendt offenbar nichts mit Fiktion als Einübung in Kontingenz zu tun, sondern alles mit Wahrhaftigkeit: »Dieses Sichabfinden kann man auch Wahrhaftigkeit nennen; jedenfalls entspringt in der Gegend dieser Realitätsnähe die menschliche Urteilskraft.« (ebd.) Wenn Wahrheit, mit dem letzten Satz des Essays, begrifflich definiert werden kann als »das, was der Mensch nicht ändern kann« (ebd., 92), dann ist für Arendt wie vordem auch für Hegel, den sie in diesem Zusammenhang zitiert (vgl. ebd., 89), der Vergangenheitscharakter, der alles Geschehene dem Zugriff des Handelns entzieht, erst dort vollständig, wo er in die Geschichten der Historiker und der Dichter überführt worden und eingegangen ist. Als ›stimmige‹ Geschichten schaffen die Erzählungen der Dichter und Historiker eine Wahrheit zweiter Ordnung. Mit der Wahrheit erster Ordnung, die Funktion des Umstandes ist, dass Vergangenheit dem Handeln entzogen ist, teilen diese Erzählungen die Unumgänglichkeit: Auch eine multiperspektivisch und gebrochen erzählte, ihre eigene Darstellung intern relativierende und ihre Kohärenz unterminierende Geschichte ist so und nicht anders unumstößlich und unzugänglich in der Welt. Ich kann eine Erzählung so wenig umschreiben wie ich Vergangenes ändern kann. Anders als die uneinholbare Vergangenheit sind die Geschichten jedoch im Plural in der Welt und stiften so eine intersubjektive Sphäre verschiedener Geschichten und Perspektiven. Und in dieser Eigenschaft ist die Wahrheit der Geschichten keine Wahrheit im philosophischen und keine Lüge im politischen Sinne, sondern die Wirklichkeit dessen, was ist: »der Grund, auf dem wir stehen, und der Himmel, der sich über uns erstreckt« (ebd., 92).

Arendts emphatische Vorstellung von der Bedeutung des Erzählens ist schon lange ein Topos der Arendtforschung.¹⁵ Worauf es mir hier ankommt, ist die überraschende Wendung, die das ganze Problem von Wahrheit und Lüge, Philosophie und Politik an diesem Punkt ihres Essays nimmt. Die erzählend hergestellte Wirklichkeit, dieses hochgradig fragile und gleichsam lebendige Gewebe ist nicht ein für alle Mal festgestellt. Wie an Platons Mythen und Arendts eigener Deutung des

(15) Vgl. das Arendt-Kapitel ›Surviving for Others (Hannah Arendt)‹ in Gasché 2018, 81–110.

Höhlengleichnisses gesehen, sind solche Geschichten Umdeutungen und Neudeutungen zugänglich.

Damit ist aber auch die Frage nach der Unterscheidbarkeit von Lügen, Meinungen und ›Interpretationen‹ umzuformulieren: Können Dichter lügen? Platon war davon überzeugt. Und Hans Blumenberg hat »die Tradition unserer Dichtungstheorie seit der Antike« als »Auseinandersetzung« mit diesem Verdikt verstanden (Blumenberg 2001, 47). Ähnlich wie Arendt spricht Blumenberg der Literatur, insbesondere dem Roman seit Balzac, das Privileg zu, das in Antike und Mittelalter latent bleibende Wirklichkeitsverständnis der Moderne hervorzuheben, nicht weil Literatur Welten erfinden kann, sondern weil der Roman zeigt: »Wirklichkeit stellt sich immer schon und immer nur als eine Art von Text dar [...]. Wirklichkeit ist für die Neuzeit ein Kontext«, und damit von jeweils vorläufiger, auf Intersubjektivität angewiesener Kohärenz (ebd., 64). Unter den Bedingungen dieses Wirklichkeitsverständnisses können Dichter *nicht* lügen.

Arendts Unterscheidung zwischen dichterischer Wahrhaftigkeit und politischer Lüge ist so trennscharf nicht, dass Dichtung qua Dichtung schon von der Lüge ausgenommen wäre. Auch der Dichter ist ein Mensch, der nicht in seinem Beruf aufgeht. Von Bert Brecht gilt das in besonderem Maße. Um das »sehr fragwürdige Verhältnis von Dichtung und Politik« geht es in Arendts ihm gewidmeten Essay (Arendt 2012, 261).¹⁶ Dort tritt sie selbst betont unprofessionell als schlichte Bürgerin auf und nicht als »die Leute vom Fach«, die es sich aber, wie auch die Dichter selbst, »auch gefallen lassen müssen, von Bürgern als Bürger beurteilt zu werden« (A: BB 263). Wirklich ernst nehmen kann man diese Sprecherposition schon deshalb nicht, weil Arendts Werkkenntnisse mindestens so gut sind wie die der ›Leute vom Fach‹. Zur eigenwilligen und sehr ostentativ ausgestellten Dramaturgie dieses Textes gehört, dass er einerseits alle Erwartungen an eine moralische und politische Verurteilung im »Fall des Bert Brecht« (ebd., 271) erfüllt. Sein Sündenregister ist lang. Eine spitze Bemerkung reiht sich an die nächste, angefangen mit den Bedingungen von Brechts Umzug nach Berlin, der erst stattfand, nachdem er seinen tschechischen gegen einen österreichischen Pass eingetauscht, sich westdeutscher Verleger und eines Schweizer Bankkontos versichert hatte (vgl. ebd., 260). Erwähnt wird Brechts in Arendts Augen borniertes Festhalten am Kommunismus, sein Schweigen zum Hitler-Stalin-Pakt, seine politische

(16) Weitere Zitationen aus dem Essay *Bertolt Brecht* werden im Folgenden mittels Nennung der Sigle »A: BB« und der Seitenanzahl im Fließtext angegeben.

Linientreue, die er nach außen hin auch während der Schauprozesse Stalins beibehielt u.a.m. Besonders schwer wiegt, was Arendt sein »Stalin-Lob in Vers und Prosa« nennt (ebd., 266). Aber weder seine Begabung noch sein dichterisches Glück litten darunter. Erst im Dritten Reich »begann er zum ersten Mal zu lügen«, als er in dem Stück *Furcht und Elend des Dritten Reiches* eine Arbeitslosigkeit unter Hitler anprangerte, die es nicht gegeben habe, und so tat, schreibt Arendt, »als stünde man mitten im alten, wohlbekanntem Klassenkampf einmal mehr gegen das Proletariat, und die Rassenverfolgung sei eine optische Täuschung« (ebd., 302). Aber weder diese Lüge noch die Selbstbelügung über die Gründe für sein dänisches Exil reichen für eine Verurteilung hin, »es war nicht das Ende« (ebd., 303). Aller Suggestionen ungeachtet bleibt die Verurteilung aus, denn »[d]er einzige Maßstab, nach dem auch das persönliche Verhalten des Dichters zu beurteilen ist, ist seine Dichtung« (ebd., 266). Dichter sind vor dem moralischen Gesetz Ausnahmen, auf die das Goethe-Diktum »Dichter sündigen nicht schwer« angewandt wird (vgl. ebd., 264). Man dürfe von ihnen nicht das erwarten, was wir von anderen Menschen erwarten. Dichter zeichnen sich durch einen »Mangel an ›gravitas‹ – Schwerkraft, Verlässlichkeit und Verantwortlichkeit« aus (ebd., 265). Möchte Arendt also Brechts politische Verfehlungen, sein Schweigen und auch seine Lügen am Gelingen seiner Dichtungen ablesen oder umgekehrt? Dann hätte sie das gewiss politisch linientreue Stück *Die Maßnahme*, dessen Inhalt sie »nicht nur moralisch anfechtbar, sondern schlechthin abscheulich« findet (ebd., 301), für besonders misslungen zu erachten. Aber *Die Maßnahme* ist in ihren Augen ein sehr gutes Stück; nicht nur, aber auch, weil es die Wahrheit über den Stalin-Terror sagte, bevor sie an den Tag trat. Brecht »sprach die Wahrheit, wenn auch eine abscheuliche Wahrheit, mit der er Unrecht hatte, sich abzufinden« (ebd.). Aber er »hatte die Wahrheit gesagt«, was »Dichter zu tun pflegen, wenn man sie in Ruhe lässt« (ebd., 300).

Letztlich entscheidend ist für Arendt das Ausbleiben der literarischen Produktion in den letzten zehn Jahren von Brechts Leben, also seit Übernahme des Theaters in Ost-Berlin: »Und dies ist der einzige handgreifliche, unbezweifelbare Beweis dafür, daß Brecht die weiten, auch dem Dichter gesetzten Grenzen des Erlaubten überschritten, beziehungsweise die gerade ihm gesetzte Grenze verletzt hatte.« (ebd., 268) Dichter können lügen, aber wenn sie es tun, bleibt es nicht ohne Konsequenzen. Und die Vollzugs- wie die Beurteilungsinstanz sind keine »Bürger«, sondern es ist die Dichtung selbst. Nicht Arendt sitzt zu Gericht über Brecht, sondern die Götter, die ihm die Dichtungs-Gabe am Ende seines Lebens entzogen. In Ost-Berlin wäre alles Dichten

Leugnung der Wirklichkeit geblieben: »Er hatte sich in Verhältnisse hineinbegeben, war in sie vielleicht nur hineingestolpert, in denen Schweigen schon ein Verbrechen war, von gelegentlichen Lobpreisungen der Herrschenden nicht zu reden.« (ebd., 305) Und Brecht verstummte. Dichter können also sehr wohl lügen, aber das Exempel Brecht macht anschaulich, dass sie unter diesen Umständen keine Dichter mehr sind oder keine bleiben können. In Arendts Register von der Göttergabe werden »die wirklichen Sünden der Dichter von den Göttern der Dichtkunst gerächt« (ebd., 301).

Brecht, der engagierte Poet, war für Arendt am Ende fast zu dem geworden, was er selbst am meisten verachtete: »noch ein großer und einsamer Dichter, der die deutsche Tradition zu Ende dichtet« (ebd., 306). Als er sich nach Ostberlin begab, »hat er die dem Dichter eigentümliche Aura der Ferne nicht ablegen können und sich in der Wirklichkeit des eigentlich Politischen nie ganz ausgekannt« (ebd.). – Nicht sein Engagement also war Brechts Problem, nicht sein Mitleid und auch nicht seine Lügen, sondern ein Dichter zu sein in wirklichen Verhältnissen, die Dichtung nicht mehr zuließen. Schon früh in ihrem Essay berichtet Arendt die Anekdote, in der Brecht, als man ihn fragte, ob es ihm eigentlich ernst sei mit seinem Kommunismus, antwortete, ganz ernst könne es ihm auch damit nicht sein, weil er ja ein Theatermacher sei und im Theater nicht alles Ernst sei (vgl. ebd., 264). Als er aber endlich sein eigenes Theater hatte, da war aus Brecht geworden, was er nie sein wollte, nämlich ein *l'art pour l'art*-Dichter (vgl. ebd., 307).

Dichter, resümiert Arendt ihre doppelbödige und doppelzüngige Argumentation, »müssen abseits stehen und wären doch keinen Schuß Pulver wert, wenn sie nicht ständig versucht wären, sich zu exponieren, die dichterische Distanz aufzuheben und zu sein wie alle anderen« (ebd.). Auf diese Karte hatte Brecht aber alles gesetzt; keine Ausnahme sein, keine Ausnahmestellung für sich beanspruchen: Dafür hat er sein Leben wie seine Dichtung riskiert. Und er verlor doppelt: In Ostberlin wurde aus dem engagierten Poeten ein einsamer Dichter-Heros, und dann setzte sein dichterisches Vermögen ganz aus. Der Entzug der Göttergabe der Begabung ist für Arendt der Beweis, dass Brecht eine Grenze überschritten hatte, die auch nicht so schwer sündigende Dichter nicht konsequenzlos überschreiten können. Auch im Verhältnis von Dichtung und Politik gibt es also eine durchaus flexible Grenze, deren Übertritt allerdings Folgen hat. Aber wie Wahrheit und Politik konfliktieren *müssen*, so muss auch der Dichter seine Abseitsposition überschreiten und sich der Wirklichkeit exponieren. Ein Dichter, der sich auf seiner Ausnahmestellung ausruht oder sich auf sie beruft und

die Wirklichkeit um sich herum ausblendet, ist keiner mehr. In diesem Sinne können Dichter *nicht* lügen und sind als Instanzen der Wahrhaftigkeit und Wahrheit auch die Garanten unserer Wirklichkeit. Diese hochemphatische Installierung der Dichter an einem Ort weniger jenseits als vielmehr abseits des Streits von Politik und Wahrheit unterliegt jedoch den Bedingungen einer quasi theatralen Inszenierung.

Das zutiefst Bürgerliche eines solchen Literaturverständnisses wird nicht abgestritten, sondern von Arendt ostentativ in Anspruch genommen und die Beurteilung an eine göttliche Instanz delegiert. So ernst es ihr mit Brechts ›Verfehlungen‹ ist, so ganz ernst ist es ihr dann auch wieder nicht. Der Essay ist wie eines von Brechts eigenen Lehrstücken gebaut. Die Mimikry ans Objekt geht auch auf der Mikroebene erstaunlich weit, einschließlich der Neigung zum schnoddrigen Ton: Die Original-Zitate ›sitzen‹ hier so fest im Text wie im Benjamin-Essay auch. Aber niemand wird auf den Gedanken kommen, Arendts Sprecherposition mit Brecht identifizieren zu wollen. Und deshalb ist der Brecht-Essay tatsächlich ein Lehrstück über das Ausmaß von Arendts Rollenprosa und Rollenspiel. Sie trägt den Streit mit sich und anderen in ihren Texten aus, aber sie sorgt auch dafür, dass das erkennbar bleibt. Zwischen den Stimmen und Rollen wird das Abseits wahrnehmbar, aus dem sie spricht, zeigt sich die minimale Distanz, die dieser Streitbaren Streit erst ermöglichte.

⇒ Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio (2021): An welchem Punkt stehen wir? Die Epidemie als Politik, übers. v. Federica Romanini. Wien: Turia u. Kant.

Arendt, Hannah (2018): Die Freiheit, frei zu sein, übers. v. Andreas Wirthensohn, m. einem Nachwort v. Thomas Meyer. München: dtv.

Arendt, Hannah (2017): Wahrheit und Politik, in: dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München / Zürich: Piper, 44–92.

Arendt, Hannah (2017a): Die Lüge in der Politik, in: dies.: Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München / Zürich: Piper, 7–43.

Arendt, Hannah (2016): Sokrates. Apologie der Pluralität, hg. v. Matthias Bohrmuth, übers. v. Joachim Kalka. Berlin: Matthes und Seitz.

Arendt, Hannah (2016a): Wir Flüchtlinge, übers. v. Eike Geisel, m. einem Essay v. Thomas Meyer, 6. Aufl., Stuttgart: Reclam.

Arendt, Hannah (2012): Bertolt Brecht, in: dies.: Menschen in finsternen Zeiten, München / Berlin / Zürich: Piper, 259–310.

Arendt, Hannah (1993): Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought, New York: Penguin Books.

Arendt, Hannah (1986): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München / Zürich: Piper.

Arendt, Hannah (1981): Vita Activa oder vom tätigen Leben, München / Zürich: Piper.

Arendt, Hannah (1968): Walter Benjamin – I. Der Bucklige, in: Merkur 238, 50–65.

Arendt, Hannah (1968a): Walter Benjamin – III. Perlentaucher, in: Merkur 240, 305–316.

Bernstein, Richard J. (2020): Denkerin der Stunde. Über Hannah Arendt, Berlin: Suhrkamp.

Blumenberg, Hans (2001): Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans, in: ders.: Ästhetische und metaphorologische Schriften, hg. v. Anselm Haverkamp, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 47–73.

Breuer, Ulrich (2021): Ungeschickt. Eine Fallgeschichte der deutschen Literatur, Paderborn: Brill / Fink.

Correa, Bernardo (2008): Arendt und das dichterische Denken, in: Hannah Arendt.net. Zeitschrift für politisches Denken 1.4, übers. v. Marie Luise Knott u. Stefanie Rosenmüller, <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/127/220> [zuletzt abgerufen: 27.01.2022, 12:00 Uhr].

Därmann, Iris (2020): Rassismus bei Hannah Arendt - Blind für den Widerstand der Kolonisierten | deutschlandfunkkultur.de, Interview vom 22.11.2020 [zuletzt abgerufen: 30.03.2022, 12.09 Uhr].

Gasché, Rodolphe (2018): Storytelling: The Destruction of the Inalienable in the Age of the Holocaust, Albany: SUNY Press.

Gaus, Günter (1964): Gespräch mit Hannah Arendt, München: Piper.

Geulen, Eva (2008): Gründung und Gesetzgebung bei Badiou, Agamben und Arendt, in: dies., Georg Mein, Kai Kauffmann (Hg.): Hannah Arendt und Giorgio Agamben – Parallelen, Perspektiven, Kontroversen, Paderborn: Fink, 59–74.

Hoffmann, Torsten (2021): Ästhetischer Dünger: Strategien neurechter Literaturpolitik, in: DVjs 95/2 219–254.

Knott, Marie Luise / Meyer, Nanne (2011): Verlernen: Denkwege bei Hannah Arendt, Berlin: Matthes und Seitz.

Knott, Marie Luise / Hahn, Barbara (2007): Hannah Arendt – Von den Dichtern erwarten wir Wahrheit: Ausstellung, Literaturhaus Berlin (Texte aus dem Literaturhaus Berlin, Bd. 17), Berlin: Matthes & Seitz.

Lowrie, Michele / Lüdemann, Susanne (Hg.) (2015): Exemplarity and Singularity. Thinking through Particulars in Philosophy, Literature, and Law, London, New York: Routledge.

Meyer, Thomas (2022): Vom Olymp sieht es anders aus. War auch Hannah Arendt eine Rassistin? Juliane Rebentisch und Marie Luise Knott analysieren in ihren Büchern die vermeintlichen blinden Flecke der Philosophin – mit unterschiedlichen Konsequenzen, in: DIE ZEIT 12, 35–36.

Platon (2004): Gorgias, in: ders.: Sämtliche Dialoge, hg. u. übers. v. Otto Apelt, Bd. 1: Protagoras, Laches, Eutyphron, Apologie, Kriton, Gorgias. Meiner: Leipzig, Kap. 24–31, 62–77 (468–576 St.).

Rex, Eva (2020): Rettet den gesunden Menschenverstand. Hannah Arendt im Mehrheitsdiskurs, Dresden: Edition BuchHaus Loschwitz.

Rex, Eva (2020a): Rettet den gesunden Menschenverstand (I), in: Tumult – Vierteljahresschrift für Konsensstörung, 24.01.2020, <https://www.tumult-magazine.net/post/eva-rex-rettet-den-gesunden-menschenverstand-i> [zuletzt aufgerufen: 30.03.2022, 12:19 Uhr].

Schöttker, Detlev / Wizisla, Erdmut (2017): Vorwort, in: dies. (Hg.): Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 9–11.

Tocqueville, Alexis de (1967): Das Zeitalter der Gleichheit, hg. u. übs. v. Siegfried Landshut (= Klassiker der Politik, Bd. 4), Wiesbaden: Springer, 3–116.

Žižek, Slavoj (2021): Pandemie! 2: Chronik einer verlorenen Zeit, übs. v. Andreas Pöschl, Wien: Passagen.

Zwarg, Robert (2022): Arendt gegen Arendt. Das neue Buch von Juliane Rebentisch über Hannah Arendt, in: Jungle World 12, <https://jungle.world/artikel/2022/12/arendt-gegen-arendt> [zuletzt abgerufen: 13.04.2022, 10:14 Uhr].

Eva Geulen, *1962, PhD, Direktorin des Leibniz-Zentrums für Literatur- und Kulturforschung Berlin, Prof. am Institut für Kulturwissenschaft, Humboldt-Universität zu Berlin (geulen@zfl-berlin.org).

Zitationsvorschlag:

Geulen, Eva (2022): Rezension: Streit-Zeit. Überlegungen zur Logik von Arendts Essayistik aus Anlass von Juliane Rebentischs Arendt-Buch. (Ethik und Gesellschaft 1/2022: Wohnvermögen). Download unter: <https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2022-rez-15> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2022: Wohnvermögen

Uwe Höger: Wohn-Vermögen. Zur wohnungswirtschaftlichen, politischen und biographischen Bedeutung des Einfamilienhauses in Deutschland

Gisela Schmitt: Wohnen auf gemeinsamen Boden

Corinna Hölzl: Potenziale und Grenzen von Housing Commons zur Reduzierung der Ungleichverteilung von urbanem Wohnvermögen – Das Beispiel des Mietshäuser Syndikats

Vanessa Lange, Jan Üblacker: Ländliche Gentrifizierung und soziale Konflikte. Das Beispiel Gerswalde bei Berlin

Julian Degan: Die Entwicklung der Wohnraumpreise. Wie die Wohnungsfrage wieder zu einer sozialen Frage wurde

Torsten Meireis, Lukas Johrendt, Clemens Wustmans: Die Stadt als Garten. Zum Recht auf urbanes Wohnen im Nachhaltigkeitskontext