

Masterthesis

ZUR SACHE!

ÜBER DIE NEBENSÄCHLICHKEIT DER WELT

EIN PHILOSOPHISCHES NEBENEINANDER VON
MARTIN HEIDEGGER UND HANNAH ARENDT

Auteur:

Gregor Niedlich

Beoogde academische graad:

Master of Arts (MA)

's-Gravenhage, 4 juli 2010

Aantal woorden: 28800

Leerstoelgroep Filosofie van Mens en Cultuur

Faculteit der Wijsbegeerte

Erasmus Universiteit Rotterdam

Examenummer: 255780

Begeleider: Dr. Awee Prins

Adviseur : Prof. dr. Han van Ruler

Anstatt mit einem Vorwort zu beginnen, möchte ich mich an dieser Stelle bei meinen Dozenten Awee Prins und Han van Ruler für ihren intellektuellen Beistand bedanken, der mir in den Gesprächen zu meinen Texten zu Teil wurde.

Des Weiteren gilt mein besonderer Dank Elisabeth de Schipper für ihr aufmerksames und interessiertes Lesen meiner Arbeit. Die Kommentare und Gespräche, die sich daraus entsponnen, waren für mich von unschätzbbarer Hilfe.

Zu guter Letzt bin ich auch meiner lieben Frau Indy großen Dank schuldig. Sie hat es immer wieder verstanden, mich mit Wort und Tat für die Arbeit an meinem Thema zu begeistern.

INHALTSVERZEICHNIS

VERZEICHNIS VERWENDETER ABKÜRZUNGEN	4
Einleitung in das Thema	5
Einteilung und Überblick	8
1. Teil ‚Daseinsfundamentalismus‘	
1.1. Dasein und In-der-Welt-sein	10
1.1.1. Zuhandenheit	13
1.1.2. Das Man	19
1.2. Existentialität und das Ganzsein(-können)	22
1.2.1. Selbst kontra Man	22
1.2.2. Ganzheit und Wozu	26
1.2.3. Angst	30
2. Teil ‚Die Liebe zur Welt‘	
2.1.1. Kritik an der existentialen Heimatlosigkeit	35
2.1.2. Heimatlosigkeit als historische Erscheinung	39
2.1.3. Heimatlosigkeit als ein politisierender Begriff	45
2.1.3.1. Natalität	45
2.1.3.2. Dämon	50
2.1.3.3. Noch mal Natalität	55
2.2. Welt	61
Schluss	69
BIBLIOGRAPHIE	80

VERZEICHNIS VERWENDETER ABKÜRZUNGEN

- SZ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1955
- EU Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986
- LG Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*, München 1998
- MG Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, München 1970
- OR Hannah Arendt, *On Revolution*, England (St Ives plc) 1990
- VA Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 2002
- WE Hannah Arendt, *Was ist Existenz-Philosophie?*, Frankfurt/M. 1990
- WP Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, München 2003

Einleitung in das Thema

Meine Einleitung möchte ich mit einer Erfahrung beginnen, der ich einige Gedanken hinterher schicken werde. An klarlichten Nächten ohne Mondlicht kann es angenehm sein, in den Sternenhimmel zu schauen und die Tiefe der Dunkelheit auf sich einwirken zu lassen. Die Sterne üben dann eine unmerkliche Anziehungskraft auf mich aus. Damit meine ich jedoch kein ästhetisches Phänomen, denn der Sog ist wirklich da. Aber er wird erst in dem Augenblick spürbar, wenn er ein jähes Ende genommen hat. Denn was passierte: Je mehr mich das Licht eines Sterns anzog und ich mich stärker auf ihn richtete, desto abrupter war seine Auflösung, obwohl gerade die umringenden Sterne desto deutlicher hervortreten schienen. Bei weiterem Starren schien sich die Verdunklung allmählich auszubreiten bis ich in ein irritiertes Suchen am Himmel überging. Die kleinste Abschweifung meiner Augen von dem soeben verdunkelten Punkt, ließ ihn an alter Stelle wieder aufleuchten. Ein solches Phänomen lässt sich mit gleichem Verlauf wiederholen: Erst das Verschwinden und dann das Erscheinen des Sterns neben dem neuen anvisierten Fixpunkt.

In wortwörtlicher Weise habe ich es gar nicht mit einem Phänomen zu tun, denn mir erscheint ja gerade nichts. Das Umgekehrte eines Phänomens ist eher der Fall, da es als Erscheinung in dem Moment erst sichtbar wird, wenn ich nicht direkt hinsehe. Irgendwann habe ich mir die kindische Frage gestellt, ob nicht möglicherweise das Denken auf eine ähnliche Art und Weise funktioniert: Könnte die konzentrierte Beschäftigung mit Fragen und unmittelbare Befragung von Problemen diese zum Verschwinden bringen. Eine Lösung eines Problems wäre dann nichts anderes als dessen Auflösung. Da aber unser Denken kein solches säurehaltiges Mittel ist, gehe ich davon aus, dass die Probleme nicht verschwunden sind, sondern bei einer kleinen Schwerpunktverlagerung des Themas wieder sichtbar werden. Das würde aber nicht nur bedeuten, dass sich dieselben Probleme wiederholen, sondern auch dass Probleme keine passenden Lösungen haben. Oder wie steht es mit den Antworten? Werden die jemals ihren Fragen gerecht? Welches Kriterium haben wir überhaupt in den Händen, um dies einschätzen zu können?

In gleichem Kontext hinsichtlich der Ungewissheit des Verhältnisses zwischen Frage und Antwort, steht auch die Beziehung der Menschen untereinander. Vielleicht erkennt sich der eine oder andere von uns in dem Wunsch, ab und zu einen oder mehrere seiner Mitmenschen „verschwinden“ zu lassen. Ich erinnere nur an Momente des Wartens in der Schlange an der Kasse oder schwierigen Nachbarschaftsbeziehungen. Man wird mir hier vermutlich

entgegenhalten, dass solche Zaubereien eher unwahrscheinlich sind. Nichtsdestotrotz könnte womöglich ein gutes Gespräch mit der jeweiligen Person die Wartezeit verkürzen oder den Streit beilegen. Die Person ist dann noch nicht verschwunden, aber möglicherweise ihr garstiger Charakter.

Ich möchte hierzu Walter Benjamin zitieren, der unter der Rubrik „Unordentliches Kind“ in seinem Buch „Einbahnstraße“ schreibt: *„Kaum tritt es ins Leben, so ist es Jäger. Es jagt die Geister, deren Spuren es in den Dingen wittert; zwischen Geistern und Dingen verstreichen ihm Jahre, in denen sein Gesichtsfeld frei von Menschen bleibt. Es geht ihm wie in Träumen: es kennt nichts Bleibendes; alles geschieht ihm, meint es, begegnet ihm, stößt ihm zu.“*¹ Die Frage, die sich mir daraus ergibt, sind mir die anderen Einkäufer in der Schlange vor mir oder die hämmernden, musizierenden, trampelenden, feiernden Nachbarn jemals als meine Mitmenschen erschienen? Was ist der meinige Anteil am Sinn dieser Welt? Bekomme ich ihn von fremder Hand zugewiesen oder habe auch ich darauf Einfluss?

Diese Gedanken lassen sich noch ein wenig zuspitzen, wenn ich die Frage einbringe, ob das Denken, um einen Sinn zu ergeben, in freien Assoziationen Sprünge machen muss oder muss es sich streng an Vorschriften haltend an Argumentationsketten entlang hangeln? Die Argumentationsketten geben die Richtung vor und derjenige, der gut acht gibt, wird den Sinn möglicherweise auch entdecken können. Wir sind durch die Geburt an diese Welt gebunden und wir stehen immer schon in vorhinein in einem Sinnzusammenhang. Aber aus dieser Gebundenheit und diesem Zusammenhang entsteht doch gerade erst die Frage nach der Welt oder zumindest nach dem Sinn. Für eine geeignete Antwort muss es eine Möglichkeit geben, um sich aus diesem argumentativen Teufelskreis von Voreingenommenheiten herausheben und absetzen zu können. Wie soll sich dieser Wechsel zu einem anderen Zugang zu Welt und Sinn gestalten, wenn wir derart an sie gebunden sind? Sind wir Welt und Sinn näher, wenn wir ihren Gesetzen uns willig unterordnen oder aber müssen wir den Sprung aus ihnen wagen, wodurch ein Abstand und Vorsprung entsteht und uns Sinnhaftigkeit von Welt und Sinn aufgeht und sichtbar wird. Aber ist dieser Ausstieg möglich und erreiche ich überhaupt diese Schwerelosigkeit, so losgelöst von Welt und Sinn? Bin ich mir für dieses Projekt nicht selbst im Wege? Entlässt mich meine Abstoßungstendenz wirklich aus der Sinnhaftigkeit der Welt, die mir diese gerade in ihrer Fragestellung mitgegeben hat? Anders ausgedrückt: Gibt es in dieser gottlosen, das heißt zufälligen Welt noch die Möglichkeit der Inspiration? Wie sollen mir noch Flügel wachsen, die mich davor behüten, nicht in allgemeiner

¹ Walter Benjamin, *Einbahnstraße*, Frankfurt/M. 1955, 64.

Perspektivlosigkeit oder verschrobener Eigensinnigkeit zu versanden? Gibt es einen Ausweg aus dieser misslichen Lage?²

In meiner vorliegenden Arbeit werde ich hierzu keine definitive Antwort finden. Aber ich werde mich in meiner Arbeit mit zwei Denkern beschäftigen, deren Denktätigkeit sich innerhalb eines ontologischen beziehungsweise politologischen Spannungsfeldes bewegt, das ebenfalls nach Auswegen aus dieser verfahrenen „Chose“ sucht. Bei ihnen findet sich die Beschäftigung mit Schlüsselphänomene wie ‚Abstand‘, ‚Differenz‘, ‚Sorge‘, ‚Fremdheit‘, ‚Natalität‘, ‚Dämon‘ und mehr. Am Schluss werde ich versuchen diese Phänomene in einer Betonung der Nebensächlichkeit zu interpretieren. Zuvor jedoch geht es mir um eine Auseinandersetzung ihrer Begrifflichkeit in puncto der durch die Erfahrung übermittelten Welt und Sinnggebung. Hinsichtlich dieser „Zugangsformen“ werde ich mich in meiner Arbeit mit zwei unterschiedlichen philosophischen und politisch-theoretischen Denkwelten oder vielleicht auch Denkvorschlägen beschäftigen: Ich werde mich mit der existentialistischen Analytik befassen, die Martin Heidegger in seinem Buch „*Sein und Zeit*“ entwickelt, und mit Hannah Arendts politischer Theorie, wofür an dieser Stelle ihre Publikationen „*Vita activa oder vom tätigen Leben*“ und „*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*“ als herausragende Beispiele genannt seien.

Heidegger entfaltet in seinem wohl bekanntesten obwohl unvollendeten Werk ein *Dasein*, welches in einem hermeneutischen Welt-Zusammenhang lebt und ‚Welt‘ als ein Phänomen in seine interpretierende Auseinandersetzung einbezieht. Das Dasein bildet einen kontinuierlichen Übergang zwischen der Selbstverständlichkeit, mit der es in der Welt ist und der Fragwürdigkeit, die die Welt immer wieder für das Dasein bildet. Das Dasein konstituiert dabei selbstständig einen ontisch-ontologischen Schnittpunkt, wodurch Welt und Dasein einander begrenzen. Diese Begrenzung ist jedoch meines Erachtens Ausdruck einer Selbstbezüglichkeit des Daseins. Mein Verdacht ist dann auch, dass Heidegger in *Sein und Zeit* die Selbstverständlichkeit des Daseins als *In-der-Welt-sein* letztendlich eintauscht für dessen existentielle Selbstbezüglichkeit. Der faktische Ausgangspunkt der Banalität und des Alltags des Daseins wird sofort in Frage gestellt durch die existentielle Unumgänglichkeit der Sterblichkeit. Hieraus

2 Die philosophische Literaturgeschichte ist voll von Lösungsansätzen, wie weit man sich einerseits aus einem Sinnzusammenhang abheben kann ohne andererseits gänzlichen den Bezug zu verlieren, der darum so wichtig ist, um noch überhaupt etwas Sinniges sagen zu können. Jüngste Versuch hierzu sehen wir beispielsweise in Peter Sloterdijks hyperbolischen Schreibweise. Die Frage die sich mir jedoch stellt, ist die, inwieweit er die Übertreibung braucht, um einen adäquaten Denkbezug zur Welt zu erreichen oder aber um einen gewissen Charakterzug zur Arroganz zu stilisieren.

resultiert die notwendige existentielle Haltung des Daseins sich der Frage nach dem Sinn von (Da-)Sein zu stellen.

Für Heidegger steht also die existentielle Auseinandersetzung des Selbst mit der Welt im Vordergrund. Hannah Arendt verweist jedoch auf den Umstand, dass wenn die Welt nicht mehr selbstverständlich ist, dass es dann gerade um die Welt gehen muss, weil sie es ist, die uns herausfordert. Welt kann nur im Mittelpunkt stehen, wenn sie den Grund von politischen Auseinandersetzungen inmitten einer Pluralität von Menschen bildet. Das singuläre Dasein hat in seiner Auseinandersetzung nicht das Vermögen, die Welt allein auf sich nehmen, da es mit sich selbst niemals im Widerspruch stehen kann. Der Zugang des Selbst zur Welt ist einseitig, während die Welt sich gerade durch eine Vielseitigkeit auszeichnet. Nur eine politische Auseinandersetzung kann darum eine Welt bergen und auch gewährleisten. Lediglich inmitten eines politischen Tauziehens treten Menschen in einen direkten Kontakt miteinander. In solcher Begegnung ereignet sich Welt.

Während Heidegger also das Dasein davor „warnen“ möchte, nicht in ein Denken zu verfallen, das die Welt als etwas selbstverständliches annimmt, indem es sich mit „dessen“ Kontext identifiziert und sich dadurch die „*eigene Führung*“ (SZ, 21) abnehmen lässt, sichert das politische Handeln in der Welt bei Arendt dem Einzelnen seine Selbstständigkeit und Individualität. Einerseits wird vom Dasein „verlangt“, selbstständig und im Alleingang Stellung in der Welt zu beziehen und andererseits ergibt sich diese Stellung in der Welt aus dem Handeln heraus wie von selbst. Zum einen lässt sich fragen: Wird dem Dasein in der Einsamkeit nicht zu viel zugemutet? Immerhin trägt es die ganze Verantwortung für die Welt. Und zum anderen: Wenn Welt sich sowieso automatisch aus dem politischen Handeln ergibt, wer sollte sich dann noch für sie interessieren?

Die Frage wird darum auch sein: Wie gibt uns die Welt zu denken und lässt uns handeln, wenn es keine Selbstverständlichkeit mehr gibt? Von welcher Art ist der Zugang zur Welt bei Heidegger und Arendt?

Einteilung und Überblick

Im ersten Teil meiner Arbeit werde ich mich mit Heideggers ontologischer Phänomenologie beschäftigen, die das Dasein als immer schon in der Welt eingebunden analysiert. Für den Zusammenhang, in welchem sich das Dasein im Voraus schon befindet, worin also das Dasein quasi *geworfen* ist, wählt er die Bezeichnung *Faktizität*. Dieser faktische oder formale Weltzusammenhang

entbehrt jedoch jeglichen Sinns, wenn das Dasein den Zusammenhang nicht auf ein Ganzes hin projiziert. Die Beantwortung der Frage: „Wer bin ich?“ bekommt hier zentralen Stellenwert. Das Entwerfen eines Sinns des Zusammenhangs bezeichnet Heidegger als *Existenzialität*. Mein Hauptinteresse in diesem Abschnitt wird darum auch dem Durchgang zwischen Zusammenhang und Ganzheit gelten. Die Frage ist darum so interessant, weil ich mir Aufschluss dadurch erhoffe, von welcher Art der Zugang zur Welt ist: Ist Welt der praktische Umgang des Daseins oder aber immer schon vom Dasein onto-idealisiert?

Im zweiten Teil geht es mir um Hannah Arendts Auffassung von Welt. Hier geht es darum eine Antwort auf die Frage „Wer bist du?“ zu finden. Nicht der Einzelne kann der Welt eine Bedeutung geben, sondern die Bedeutung der Welt entsteht aus einem Handeln Vieler in ihr. Dadurch ist ihre Bedeutung auch niemals eindeutig, sondern zeichnet sich durch eine Viel- und Mehrdeutigkeit aus. Arendts Anliegen gilt der Welt in ihrer heterogenen pluralischen Form die sinnstiftende Kapazität „zurückzugeben“, die bei Heidegger das Dasein der Welt „genommen“ hat. Die Frage wird auftauchen, inwieweit diese Art der Heimatsuche wirklich im politischen Handeln untermauert ist und kein einfacher ethischer Aufruf ist.

Beenden werde ich meine Arbeit, indem ich einige Schlussfolgerungen aus den beiden Behandlungen einer kritischen Gegenüberstellung unterwerfe. Hauptaugenmerk bekommen dabei das Thema des Willens zum Dasein als *solus-ipse* bei Heidegger und der Liebe zur Welt als *inter-esse* bei Arendt. Beide sehe ich als Konzepte, die einen Absatz und Sprung zu einer freien Sinnggebung führen sollen, ohne sich von Welt und Sinn loszulösen.

„Intellektuelle neigen dazu,
um die Bedeutung von Ideen zu überschätzen und
die Komplexität der Wirklichkeit zu unterschätzen.“
Maarten van Rossum³

1. Teil ‚Daseinsfundamentalismus‘

1.1. Dasein und In-der-Welt-sein

Gleich eingangs in *Sein und Zeit* stellt Heidegger die Frage nach dem „Sinn von Sein“ (SZ, 2). Er sieht es als erwiesen, dass das Stellen dieser Frage grundsätzlich notwendig ist. Obwohl diese Fragestellung sicherlich von großem philosophischen Interesse ist, überrascht mich Heideggers Betonung der Notwendigkeit dieser Frage, denn woher sollte ein solcher Zwang kommen? Welche Begründung also gibt Heidegger für eine solche Dringlichkeit dieser Frage? Die Notwendigkeit ergibt sich aus der Tatsache, dass wir immer schon in einem Seinsverständnis leben, dessen Sinn und Bedeutung uns jedoch in seiner beziehungsweise ihrer Eindeutigkeit unerkannt und verborgen ist. Die Dringlichkeit der Frage ist jedoch umso größer, als das Sein mit dem Vorurteil damit abgetan wird, dass es selbstverständlich sei. In den Anfängen der Philosophie hatte es die Menschen noch in Unruhe versetzt. Seitdem sei aber die Suche nach einer Antwort aufgegeben. Dieser Umstand verleihe der Frage nach dem Sein laut Heidegger großen Nachdruck.

Auch ist diese Begründung wahr, dass diese Frage im Allgemeinen aber auch in der Philosophie keine sonderliche Beachtung findet, ergibt sich daraus meines Erachtens nicht ohne weiteres eine Notwendigkeit für ihr Stellen. Denn ich stehe auch immer vielfältig in einem Verständnis zu anderen Phänomenen, ohne dass ich mir über deren Sinn immer im Klaren wäre. Warum sollte also das Seinsverständnis einen gebotenen Vorrang genießen gegenüber beispielsweise meinem Verständnis von Kultur, von Gerechtigkeit, von Liebe und anderem? Also welche Dringlichkeit ergibt sich für Heidegger, um die Frage nach dem Sinn von Sein zu stellen?

Ein Grund, den er hierzu geben könnte, wäre, dass mein Verständnis von diesen Phänomenen immer schon ‚sein‘ voraussetzt, nämlich im Sinne von ‚kultiviert sein‘, ‚gerecht sein‘ und ‚liebvoll sein‘. Ein anderer Grund für den Nachdruck der Frage nach dem Sinn von Sein könnte mit der Ausgangslage der Frage, der Problemstellung also, *selbst* zusammenhängen. ‚Sein‘ ist zu allererst

³ „Intellectuelen hebben al snel de neiging de betekenis van ideeën te overschatten en de complexiteit van de werkelijkheid te onderschatten“ in ‚*Vrij Nederland*‘ 03.01.2004 Amsterdam (meine Übersetzung)

kein Phänomen, zu dem sich ein Verhältnis *aufbauen* lässt. ‚Sein‘ hat die Auszeichnung größter Allgemeinheit und Neutralität. Der Gedanke dieser größten Allgemeinheit trägt für Heidegger zumindest zwei wichtige Implikationen in sich: Nämlich ‚sein‘ als allgemeiner Begriff heißt nicht, dass er auch bedeutungslos wäre, denn ‚sein‘ ist immerhin auch der selbstverständlichste Begriff. Gerade der Gebrauch von ‚sein‘ ist in unserer Sprache allgegenwärtig. Außerdem schafft sich Heidegger damit einen grundlegenden und alles umfassenden Ausgangspunkt für seine Fundamentalontologie. Führt wiederum dies nicht aber zu dem Widerspruch, dass mit der Allgemeinheit des ‚seins‘ auch der konkrete Charakter des ‚Kultiviert-seins‘, ‚Gerecht-seins‘ und ‚Liebevoll-seins‘ abhanden geht? Und auch diese Erklärung lässt die Frage nach der Unumgänglichkeit und Notwendigkeit offen. Was ist dann damit gemeint?

Ergibt sich hieraus vielleicht mehr, wenn wir uns in die „entgegengesetzte“ Richtung der Frage probieren vorzuwagen. Denn es bleibt sehr zweifelhaft, ob es überhaupt eine sinnvolle Antwort auf diese Frage geben kann. Vielleicht geht es nicht um die Beantwortung der Frage nach dem Sinn von Sein, sondern um die Konkretheit der Erfahrung, die diese allgemeine Frage nach dem Sein veranlasste. Diese Erklärung hätte dann alles mit einer Selbstbezüglichkeit des Seins zu tun, wobei ich offen lasse, ob es sich hier um eine Selbstbezüglichkeit im Sinne einer zirkulären Umkehrung oder methodischen Reduktion der Fragestellung handelt.

Die Frage nach dem Sinn von Sein ist keine Sinnsfrage, deren Grund sich außerhalb des Seins finden ließe. Das erklärt meinen Verdacht der Selbstbezüglichkeit der Fragestellung. Der Sinn ist keine Begründung von etwas, sondern die Begründung selbst, dass es dem Sein und das heißt dem Dasein um seiner selbst geht. Und die Notwendigkeit hat ihre einfache Ursache darin, dass das Sein niemals ein fremdes sondern nur sich selbst sein kann. Aus der Tatsache, dass wir in einem Sein stehen ohne der Bedeutung dessen bewusst zu sein, ergibt sich für Heidegger eine ontologische Dringlichkeit. Er prägt bezüglich dieser Verwurzelung im Sein das Wort „*Dasein*“, das genau genommen eine Unbekannte ist. Da diesem Seienden es um sein Sein selbst geht, ergibt sich die Frage nach dem Sinn dessen. „*Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir sind es sogar je selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste.*“ (SZ, 15) Dasein besagt nur so viel, dass es (für sich) existiert, dass es da ist. Es ist sich selbst unumgänglich und notwendig. Damit ist zweierlei gesagt: „*Dasein existiert. Dasein ist ferner Seiendes, das ich je selbst bin.*“ (SZ, 53) Dasein also existiert und es ist sich immer schon in der Form der Positivität gegeben.

Diese Art des Gegebenseins wird jedoch nicht im Sinne eines Phänomens oder Vorhandenes von Heidegger verstanden, sondern im Sinne des existentialen Zusammenhangs, dass das Dasein im Sein ‚verwurzelt‘ ist und sich daraus nicht lösen lässt. Es gibt keine Möglichkeit der Unterscheidung von Dasein und Sein. Dieser Zusammenhang des *In-seins* zeigt sich dem Dasein in der konkreten und alltäglichen Auslegung des schon *In-der-Welt-seins*.

Die Notwendigkeit nach dem Sinn zu fragen, hat also mit der Tatsache der Existenz des Daseins zu tun, welche für die Auslegung unumgänglich, ja einziger Ausgangspunkt ist. „*Hermeneutik der Alltäglichkeit*“ ist eine typische Wendung der heideggerianischen Terminologie, die gut zusammenfasst, worum Heidegger es geht: Die Auslegung des menschlichen Lebens in seiner Alltäglichkeit (vgl. SZ, 37). Heidegger folgt in seinem Verständnis von Alltäglichkeit und Welt der negativen Formulierung von Dilthey: „*Hinter das Leben kann das Denken nicht zurückgehen.*“⁴ Er sucht darum auch nicht nach einem Denken, das die Grenzen des Lebens überschreitet, sondern lässt das Dasein von Innen heraus, das heißt auf innerweltlicher Weise denken. Hiermit ergibt sich die schon erwähnte positive Ausgangslage des Daseins, die in *Sein und Zeit* zentral steht und in dem Satz zusammengefasst werden kann: Dasein ist immer schon in der Welt. Jede theoretische Besinnung was oder wer wir Menschen sind, nimmt ihren Ausgangspunkt in einer unmittelbaren Lebenspraxis. Die theoretische Beschreibung der Welt ist immer etwas davon Abgeleitetes, denn „[...] primär hingegen ist der praktische Umgang des Menschen mit der Welt.“⁵ Ein theoretisches Verständnis von Welt erlangen wir nicht als weltunabhängige, transzendente Subjekte, die sich über die Welt als einem abstrakten und objektiven Gegenstand beugen, sondern nur dann, wenn der Mensch sein alltägliches Verhältnis zur Welt in seiner Untersuchung mit einbezieht. Jeder theoretischen Erkenntnis von Welt geht somit ein praktischer Umgang mit Welt voraus. Diese Praxis werde ich bezüglich der heideggerianischen Begriffe „*Zuhandenheit*“ und „*Man*“ erläutern.

Vorausschicken möchte ich lediglich eine kurze Einführung des Begriffs „*Vorhandenheit*“. In *Sein und Zeit* treffen wir eine Problematisierung an, die den objektivierten Charakter der Welt betrifft. Die Erkenntnis, die dahinter steckt, ist die Erfahrung, dass das „*hinsehende Feststellen*“ (SZ, 135) der Welt als *vorhanden*, bereits die Existenz, dass es ist, voraussetzt. Wenn der Mensch sich als in der Welt vorhanden und in ihr befindlich betrachtet, dann ist daran nichts

⁴ Wilhelm Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, hg. v. G. Misch, Stuttgart/Göttingen 1990, 5.

⁵ Christoph Demmerling, ‚Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25-38)‘, in *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hg. v. Thomas Rentsch, Berlin 2007, 91.

auszusetzen, aber es überspringt die Tatsache, dass es bereits in dieser Befindlichkeit, in diesem Verhältnis zur Welt steht. Es „[...] muß das in der Befindlichkeit erschlossene Daß als existentielle Bestimmtheit des Seienden begriffen werden, das in der Weise des In-der-Welt-seins ist.“ (SZ, 135) Das Dasein wird darum auch von ihm charakterisiert als die *Geworfenheit* in sein Da. Dasein ist darum immer schon ein konkret *gestimmtes Sichbefinden*. Erst auf dieser faktischen Grundlage kann es sich als wahrnehmendes Seiendes vorfinden. Der Selbstbezug des faktischen Daseins betrifft den „*Entscheidungscharakter des eigenen Lebens*“⁶, wie es Jaeggi ausdrückt. Damit ist dieser Bezug von einer anderen Art als der zu einem vorhandenen Objekt. In diesem Sinne kann man zusammenfassen, dass das Dasein einen innerweltlichen Zugang zum Seienden hat, wodurch die Welt ihm wesentlich *zuhanden* ist. Erst im ‚Nachhinein‘ als Konsequenz einer Abstraktion wird *Welt* als vorhanden beschrieben. Gemeinsam mit Jaeggi möchte ich soweit gehen und behaupten, dass Heidegger in der Annahme der Welt als vorhanden eine Entfremdung⁷ sieht. Es ist eine Entfremdung, die mit der *Seinsvergessenheit* einhergeht.

1.1.1. Zuhandenheit

„*Der Mensch ‚ist‘ nicht und hat überdies noch ein Seinsverhältnis zur ‚Welt‘.*“ (SZ, 57) Dasein und Welt bilden bei Heidegger eine notwendige Einheit, worin Dasein und Welt aufeinander treffen. Dieser Zusammenhang ist Heideggers Kampfansage gegenüber einem Denken einer vorhandenen Welt, die es vergisst, die Art und Weise seiner eigenen Perspektive mitzudenken. Wenn Heidegger der Vorhandenheit der Welt eine Absage erteilt, ergibt sich daraus die Frage, von welcher Art die Gegebenheit der Welt dann ist. Wie treffen Welt und Dasein aufeinander?

Heidegger spricht diesbezüglich von der *Faktizität*, die die Begegnungsart des Daseins und der Welt ist. Faktizität will sagen, dass das Dasein sich inmitten einer Welt befindet und diese in seinem Umgang nicht in Zweifel zieht. Das Dasein ist in eine Welt geworfen und geht darin auf. Umlagert die Welt dann das Dasein? Würde das nicht darauf hindeuten, dass es zumindest noch einen Rest oder eine Spur einer ontisch-faktischen Unabhängigkeit der Welt hinsichtlich des

⁶ Rahel Jaeggi, *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M. 2005, 38.

⁷ Jaeggi spricht gar von zwei Aspekten der Selbstentfremdung, die sich mit Heideggers Vokabular identifizieren lassen. „Entfremdung bedeutet einerseits, sich ‚zum Ding‘ zu machen, andererseits, sich in dem, was man tut, an anderen auszurichten.“ Hiermit ist das *Man* gemeint. vgl. ebd., 38.

Daseins gäbe? Oder ist Welt lediglich eine transzendental konstituierte Weise des Daseins? Wenn sich Welt bloß als eine Konstruktion eines weltlosen transzendentalen Selbst verstünde, wäre dann die Frage nach Welt und überhaupt Welt in dem phänomenalen Kompositum „*In-der-Welt-sein*“ nicht vollkommen unsinnig?

In *Sein und Zeit* geht Heidegger jedoch einen anderen Weg, wenn er versucht einen Zugang zur Welt aufzuweisen. Die Welt ist hier die Art und Weise des Zugangs des Daseins. Es ist in ihr und sie wird nicht erst im Nachhinein noch betreten. Seine Fragestellung nach der Zugangsform des Daseins zur Welt ist darum eine ontologische. Dieser Ausgangspunkt ist im gewissen Sinne kein Beginnpunkt. Es ist vielmehr eine Ausgangshaltung, die ohne die Annahme von metaphysischen, transzendentalen und außerweltlichen Prinzipien aus der Mitte der Existenz zu denken versucht. Ob ihm das wirklich gelingt, sei hier dahingestellt. Wichtig ist jedoch Heideggers Ansatz, dass wir es immer schon im Voraus mit einem ‚sein‘ zu tun haben, was soviel heißt, dass wir immer schon in der Welt aufgenommen sind. Es ist uns unmöglich der Welt unvoreingenommen gegenüberzutreten oder ihr überhaupt gegenüberzustehen. Faktizität heißt hier, dass wir es bei Welt nicht mit einem gegenwärtigen Ding oder wahrnehmbaren Phänomen zu tun haben. Die faktische Welt ist von einer anderen Ordnung als es die Vorstellungen von ihr zum Beispiel als Planet oder Schöpfung Gottes sind, auf der wir herumspazieren, beziehungsweise die es mit Anderen zu teilen gilt.

Aber Welt ist auch keine „transzendente Konstruktion“ des Menschen. Wenn man möchte, dann könnte man jedoch sagen, dass es Heidegger nicht um die transzendente Konstruktion sondern um die Art und Weise der transzendentalen Konstruktion geht. Im Gegensatz zur husserlischen Philosophie, unterwirft er sich und sein Denken der Aufgabe, das Dasein als in der Welt gehörend zu denken. Die Konstitution der Welt ist keine Leistung oder gar Erfindung eines weltlosen und unabhängigen transzendentalen Ichs, sondern ist „*eine zentrale Möglichkeit der Existenz des faktischen Selbst*“⁸. Die faktisch, ontische Welt wird als ein Strukturmoment verstanden, die die Voraussetzung des entwerfenden Daseins bildet.

In § 14 von *Sein und Zeit* richtet sich Heidegger darauf, um das In-der-Welt-sein des Daseins hinsichtlich des Strukturmoments „Welt“ zu explizieren. Nachdem er darauf hingewiesen hat, dass es durch die häufige Verwendung im Allgemeinen Sprachgebrauch ein breites Spektrum von Bedeutungen des Begriffs „Welt“ gibt, legt er sich auf vier Unterscheidungen der Welt fest. Für seine weitere

⁸ Romano Poci, ‚Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§14-18)‘, in *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hg. v. Thomas Rentsch, Berlin 2007, 51.

Untersuchung, scheiden die beiden ersten Unterscheidungen von Welt aus, da hier Welt als das „*All der Seienden*“ (SZ, 64) und als „*Region*“ (SZ, 64) von Seienden gedacht wird. Heidegger geht es, wie bereits betont, nicht um eine (ontologische) Bestimmung von Seienden, das wesensgemäß das Dasein nicht ist. Ihm geht es um einen Begriff „Welt“, der der Charakter des Daseins selbst ist. (vgl. SZ, 63)

Indem Heidegger die beiden ersten Bedeutungen von Welt ausgrenzt, hebt er die Bedeutungsnuance hervor, die die Reichweite der folgenden Analytik bildet. Die dritte Unterscheidung ist der ontische beziehungsweise vorontologische existentielle Begriff von Welt. Welt in dieser Bedeutung ist das, worin das faktische Dasein lebt. Welt bedeutet also, dass man immer inmitten von Anderen und von Dingen ist. In der vierten Bedeutung von Welt bezieht sich Heidegger auf den ontologisch-existentialen Begriff der Weltlichkeit. „Weltlich“ bezieht sich auf eine Seinsart des Daseins und wird von Heidegger als ein Existential verstanden. Weltlichkeit ist als transzendente Möglichkeit des Daseins zu Weltentwürfen zu verstehen. Der ontologische und existentielle Begriff der Weltlichkeit ist im Gegensatz zur vorontologischen und existentiellen Welt keine Voraussetzung im Sinne eines Worins mehr. Bezüglich einer Explikation der Faktizität des Daseins geht es Heidegger deshalb um die dritte Bedeutung: „*Das In-der-Welt-sein und sonach auch die Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit als der nächsten Seinsart des Daseins zum Thema der Analytik werden.*“ (SZ, 66)

Die Welt als Worin impliziert, dass das Dasein in dem Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit aufgenommen ist. Das In-der-Welt-sein des Daseins umfasst jedoch nicht nur eine Befindlichkeit des Daseins, sondern auch damit verbunden dessen Verständnis. Dasein befindet sich in der Welt und versteht sich daraus. Es ist seine natürliche „*Zugangs- und Auslegungsart*“ (SZ, 16). „In-der-Welt-sein“ bedeutet demnach eine Gleichursprünglichkeit der Befindlichkeit und des Verstehens. Befindlichkeit und Verstehen sind eine grundlegende konzeptuelle Konfiguration, da beides nicht ohne den Anderen sein kann. Diese Konfiguration bildet eine Spannung, die sich durch das gesamte Buch erhält.

Wie aber bewegt sich das Dasein in der Welt? Den alltäglichen Umgang in der Welt bestimmt Heidegger als eine „*Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens*“ (SZ, 67). Das Besorgen ist nicht gekennzeichnet durch ein theoretisches Erkennen, sondern hat eine überwiegend praktische und hantierende Orientierung. Das Besorgen des Daseins weist auf einen instrumentellen Umgang in der Welt hin. Heidegger macht hier einen Vorrang der Praxis gegenüber der

Theorie in der Welt sichtbar. Die Erschließung und Explikation innerhalb der praktischen Sphäre verläuft über die Vermittlung der instrumentellen Seienden.⁹

„Das hergestellte Werk verweist nicht nur auf das Wozu seiner Verwendbarkeit und das Woraus seines Bestehens, in einfachen handwerklichen Zuständen liegt in ihm zugleich die Verweisung auf den Träger und Benutzer. Das Werk wird ihm auf den Leib zugeschnitten, er ‚ist‘ im Entstehen des Werkes mit dabei.“ (SZ, 70ff.)

„Nicht das gemeinsame Sein der Menschen in einer öffentlichen Welt steckt den Horizont ab, sondern das instrumentelle Verhalten des einzelnen Daseins(). Nur vermittelt über die so zugänglichen Gebrauchsgegenstände gelangen die anderen Menschen in den Blickwinkel der Analyse.“*¹⁰ Der Zusammenhang von Welt erfolgt somit über das instrumentelle Seiende, das er als Zeug bezeichnet. Die Struktur der Verbindung des Zeugs fasst Heidegger als ein *Um-zu*, d.h., dass das Zeug niemals im Singular aufgefasst werden kann, sondern sich immer schon in einem Gefüge von Bezügen und Verweisungen befindet. In dem Sinne dieser Verweisungsmannigfaltigkeit spricht Heidegger auch von einem „Zeugganzen“ (SZ, 69ff.; 80), worin Zeug eingegliedert ist. Zeug gibt es in seinem instrumentalen Charakter immer nur aus seiner Zugehörigkeit zu anderen Zeug. Durch den Bezug des Zeugcharakters auf das Ganze, bildet die Zeugganzheit die Grundlage für den in *Sein und Zeit* entwickelten Weltbegriff: *„Der Zeugzusammenhang leuchtet auf [...] als [...] in der Umsicht ständig im vorhinein schon gesichtetes Ganzes. Mit diesem Ganzen aber meldet sich die Welt.“* (SZ, 75)

Das Zeug unterliegt also einer ihn konstituierenden ‚Um-zu‘-Struktur. Erst aus dieser Struktur heraus offenbart sich Zeug von ihm selbst her. Das bedeutet, dass Zeug nicht die Selbstständigkeit im Sinne der Vorhandenheit zukommen kann, denn dann wäre Zeug aus seinem Beziehungskontext herausgerissen und darum unverständlich. Heidegger sagt aus diesem Grunde auch, dass die Zuhandenheit des Zeugs kein willkürlicher Umgang mit dem Zeug bedeutet, sondern dass *„Zuhandenheit [...] die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem [ist], wie es ‚an sich‘ ist.“* (SZ, 71) Hier kommt, wie bereits unterstellt, die Präferenz des gebrauchenden Umgangs mit dem Zeug gegenüber dem bloßen

⁹ Ich habe große Zweifel, ob sich das Dasein lauter instrumentell leiten läßt. Meines Erachtens vergisst Heidegger, dass die Fragestellung der Dienlichkeit eines Instruments nicht nur von diesem abhängt.

* Die Bezeichnung ‚einzelnes Dasein‘ ist ein wenig problematisch. Streng genommen ist ‚einzelnes‘ zwar wahr, denn ontologisch kann es nur *ein* Dasein geben. Jedoch an dieser Stelle geht es um die (ontische) Analyse des Daseins als In-der-Welt-sein, wodurch das Dasein in seiner Art unbestimmt ist.

¹⁰ Romano Pocaí, ‚Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§14-18)‘, in *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hg. v. Thomas Rentsch, Berlin 2007, 55.

theoretischen Bescheidwissen zum tragen. „Der nur ‚theoretisch‘ hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit.“ (SZ, 69)

Jedoch ist der gebrauchende Umgang nicht blind. „Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des ‚Um-zu‘. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die Umsicht.“ (SZ, 69) Da die Zuhandenheit in einem Verweisungszusammenhang eingebettet ist, ist sie in ihrem zuhanden-sein nicht auffällig, sondern entzieht sich unserer Aufmerksamkeit. Damit betont Heidegger die Eingebundenheit des Verstehens in seinem praktischen Gebrauch des Werkzeugs und dass der abstrahierenden und theoretisierenden Begegnung mit dem Zeug keine wirkliche Beachtung zukommt. Die Begegnung ist der praktische Umgang, wodurch sich aber Zeug gerade (ohne Interferenz von außerhalb) innerhalb der Verweisungsganzheit aufeinander treffen kann. (vgl. SZ, 70) Zuhandenheit ist somit der Verbund von Seienden und darum in der Seinsart des Daseins und bildet so Welt.

Es stellt sich allerdings die Frage, in welcher Weise gibt sich Welt, wenn sie sich so durchsichtig unserer Aufmerksamkeit entzieht? Wir stehen der Welt ja nicht gegenüber, sondern unser Kontakt verläuft über die bemittelnde Zuhandenheit der Welt. Heidegger antwortet darauf, dass uns die Welt als eine Art Quasi-Vorhandenheit gegenübertritt, wenn das besorgende Dasein innerhalb des zuhandenen Zusammenhangs gestört wird. In der *Auffälligkeit*, *Aufdringlichkeit* und *Aufsässigkeit* wird am Zuhandenen des Zeugs der Charakter der Vorhandenheit sichtbar. Dann ist Zeug zwar vorhanden aber es ist in der Zuhandenheit unbrauchbar geworden, oder nicht am Platze, wodurch es fehlt, oder es stellt sich einem in den Weg, wodurch es stört. Die Vorhandenheit des Zeugs macht sich also lediglich indirekt geltend, indem sie sich erst bezüglich der Abstoßungstendenzen innerhalb des Verweisungscharakters der Zuhandenheit zeigt. Auch in diesem Zusammenhang bleibt die Vorhandenheit bedingt durch die Zuhandenheit. In der Störung der Verweisung wird noch immer die Verweisung ausdrücklich. Der Bruch oder die Leere, auf die die besorgende Umsicht durch diese Störung stoßen kann, bleibt an einem Zusammenhang gebunden, da diese erscheinende Vorhandenheit einen konkreten Ort einnimmt oder eben nicht einnimmt. Nicht als ontologische Struktur sondern als ontischer Zeugzusammenhang zeigt sich ein Ganzes und wie bereits zitiert, kündigt sich damit Welt an. (vgl. SZ, 75)

Wenn sich mit dem Ganzen Welt ankündigt, wie wird sie sichtbar und auffällig? Die Frage ist darum berechtigt, da *Unauffälligkeit*, *Unaufdringlichkeit* und *Unaufsässigkeit* den positiven Charakter des Seins in der Zuhandenheit meinen (vgl. SZ, 75) Aber Welt besteht nicht aus Zuhandenen, weil uns innerhalb

des Modus der Zuhandenheit Welt nicht begegnet – nicht auffällt. „[...] *das An-sich-sein des innerweltlichen Seienden [wird] nur auf dem Grunde des Weltphänomens ontologisch fassbar [...]*“ (SZ, 76). Welt kann sich nur *unthematisch*, in *Vertrautheit* mit der Welt dem Dasein zeigen. Dieses „Zeigen“ ist im Grunde kein Zeigen im herkömmlichen Sinne. Es ist eher so zu umschreiben, dass es ein Zeugnis von der Welt gibt. Das Dasein zeugt von der Welt, indem es auf umsichtige Weise in ihm aufgeht, sich in ihm verliert und von ihm benommen ist. (vgl. SZ, 76) In dieser Weise ist es in der Welt.

Nachdem Heidegger die Grundstruktur der Zuhandenheit und Verweisung universalisiert hat, indem er sagt, dass die Welt in allen Zuhandenen immer schon „da“ sei, nimmt er eine Art Perspektivenwechsel vor. Seine Frage ist jetzt: *„Wie kann Welt Zuhandenes begegnen lassen?“* (SZ, 83) Der Begriff „Bewandtnis“ bekommt jetzt zentrale Bedeutung und markiert den Übergang von Welt des In-der-Welt-seins zur Weltlichkeit des Daseins. Der Grund, dass die Bewandtnis eine solche Schnittstelle spielen kann, liegt darin, dass die Bewandtnis sich nicht nur auf das Ganze der Welt bezieht, sondern auch auf den Welt-konstituierenden Charakter des Daseins. Im Sinne der Weltlichkeit als Seinsverfassung des Daseins ist die Welt ein Existential des Daseins. Damit sagt Heidegger, dass der Standort, das *Worin* des Daseins, welches sich im vorgängigen Modus des Sich-Verweizens versteht, auch das *Woraufhin* des vorgängigen Begegnenlassens von Seienden bildet. Die Zuständigkeit des Sich-Begegnenlassens liegt deutlich nicht mehr bei der Welt, sondern ist auf das Dasein als dieses In-der-Welt-sein übergegangen. Laut Romano Poci, ordnet Heidegger damit die Geworfenheit des Daseins in der Welt dem Weltentwurf des Daseins unter. Das wechselseitige Konstitutionsverhältnis zwischen faktischer Welt und existentiellen Dasein wird aus dem Gleichgewicht gebracht, indem es zu einer Identität zwischen Worin und Woraufhin kommt. Dadurch, dass Heidegger die faktische Welt als eine entworfene auslegt, wird das Worin durch das Woraufhin aufgeschluckt. *„Die in §14 eingeführte vorontologisch-existentielle ‚Welt, worin ein faktisches Dasein als dieses lebt‘ [(vgl. SZ, 65)], erscheint nun als ‚ursprünglich vertraute‘ Welt, ‚worin Dasein [...] sich je schon versteht‘ [(vgl. SZ, 86)].“*¹¹

Das bedeutet nicht, dass er die Faktizität negieren würde, aber Faktizität ist je schon vom Dasein entworfen. *„Dasein hat sich [...] je schon auf eine begegnende ‚Welt‘ angewiesen [...]“* (SZ, 87) Hier ist von keiner passiven Ohnmacht die Rede, sondern es handelt sich hier um ein apriorisches Perfekt, der das Dasein als letzten Referenzpunkt der unhintergehbare Faktizität seines

¹¹ Romano Poci, ‚Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§14-18)‘, in *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hg. v. Thomas Rentsch, Berlin 2007, 62.

Weltentwurfs bestimmt. Es zeigt sich damit, dass Heidegger den Seinscharakter „[...] *einseitig am Entwurfcharakter des Daseins orientiert.*“¹², da das verstehende Dasein dadurch charakterisiert ist, dass es auf das Ganze der Seienden hinausgreifen kann, obwohl es selbst in der Welt existiert. Diesbezüglich spricht Heidegger beispielsweise vom *Bewendenlassen*, womit er einen konkreten Zusammenhang des faktischen Besorgens eines Zuhandenen als ontischen Sinn fasst. (vgl. SZ, 84) Diesen Sinn des *Sein-llassens* übersetzt er als die ontologische und damit die apriorische Bedingung der Möglichkeit, dass Zuhandenes begegnet. (vgl. SZ, 85) „*Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-llassen ist ein apriorisches Perfekt, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert.*“ (SZ, 85) Pocai stellt daraufhin fest: „*Die Weltanalyse des Buches vermag keine Erfahrung zu denken, für die das verstehende Denken nicht schon eine apriorische Form besitzt.*“¹³ Heidegger spricht in diesem Zusammenhang auch von *Bedeutsamkeit* des Daseins als „[...] *die ontische Bedingung der Möglichkeit der Entdeckbarkeit von Seiendem [...]*“ (SZ, 87), was meines Erachtens den entwerfenden Charakter und nicht die Geworfenheit des Daseins in dessen Zugang zur Welt in den Vordergrund rückt. Ich werde später noch auf diese Intuition weiter eingehen. Zuvor jedoch werde ich eine weitere Art der Geworfenheit behandeln.

1.1.2. Das Man

Heidegger beruft sich innerhalb seiner Hermeneutik des Alltags nicht nur darauf, dass das Dasein sich schon im Voraus in einem Zusammenhang der Zuhandenheit und Bewandtnis befindet. Zur Auslegung des menschlichen Lebens in seiner Alltäglichkeit gehört nicht nur sein Umgang mit den Dingen, sondern auch, dass sich das Dasein unter anderen Daseins befindet und sein Leben gemeinsam mit Anderen gestaltet. Aus dem praktischen Umgang mit der Welt ergibt sich auch konsequent die hermeneutische Frage nach dem *Wer* des Daseins. Heidegger fragt darum in diesem Zusammenhang: „*Wer ist es, der in der Alltäglichkeit das Dasein ist?*“ (SZ, 114) Er beantwortet diese Frage, indem er auf eine Identität verweist, die dem Dasein gegeben zu sein scheint. Ihn interessiert dieses bleibende Selbst, da es sich trotz allen lebensgeschichtlichen Veränderungen treu bleibt und sich auch auf eine Mannigfaltigkeit der Welt einlassen kann, ohne sich selbst zu verlieren.

¹² Ebd., 63.

¹³ Ebd., 63.

Die hermeneutische Analytik des Wer des Daseins hat Heideggers Ablehnung des cartesianischen Substanzdenkens zur Voraussetzung. Dieses Denken unterstellt im Vorhinein die Vorhandenheit des Daseins in der Form eines vergegenständlichten Bewusstseins oder einer Person. Dasein darf jedoch nicht als Objekt vorgestellt werden. Aber auch nicht als das Subjekt, denn jedes Subjekt wird letztendlich auch als ein Objekt gedacht. Die Selbstverständlichkeit des alltäglichen Daseins sollte sich nicht von der Annahme verleiten lassen, „[...] *dass ich es bin, der je das Dasein ist [...] Es könnte sein, dass das Wer des alltäglichen Daseins gerade nicht je ich selbst bin.*“ (SZ, 115) Heidegger gibt hier zu verstehen, dass das Dasein sich hinsichtlich seines eigenständigen Selbst täuschen kann. (Das ist natürlich ontisch und nicht ontologisch gemeint!)

Die Täuschung zielt, wie bereits gesagt, auf die Vorstellung, dass das Dasein als Subjekt zu denken sei. Was Heidegger damit zu sagen versucht, ist, dass das Dasein kein weltloses Subjekt ist oder sich als isoliertes Ich irgendwo aufhält. Um hier eine Antwort auf das Wer geben zu können, fragt Heidegger darum nach der Seinsart, worin „[...] *das Dasein zunächst und zumeist sich hält.*“ (SZ, 117) Ausgehend von der Orientierung, dass das Dasein sich immer schon inmitten der Welt befindet, ist das Dasein auch immer schon unter Anderen. Das Eintauchen unter die Anderen ist hier vollständig gemeint, denn von den Anderen spricht Heidegger nicht im Sinne als den Übrigen außer mir, von denen sich das Ich abhebt, sondern die Anderen sind die, von denen man sich zumeist gerade nicht unterscheidet. Für Heidegger ist Dasein damit auch ein *Mitsein*, denn es steht immer schon mit Anderen in einem Verhältnis und ist in seiner sorgenden und besorgenden Weise mit Anderen verbunden. Diesbezüglich hat seine Rede vom *Mitsein* nichts mit dem tatsächlichen Umstand zu tun, ob wir uns auch tatsächlich zumeist unter anderen Menschen aufhalten. „*Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt.*“ (SZ, 120) Das Mitsein ist ein Existential des Daseins. Damit ist gesagt, dass jeglicher Selbstbezug und Selbstbegriff erst im Umgang mit Anderen entsteht, gleichgültig welche konkrete Gestalt die Beziehungen zu Anderen bekommen.

Das Dasein befindet sich also immer schon unter Anderen in einem Verhältnis. Die folgende Frage ist dann, wie sehen die Beziehungen unter- und miteinander im Mitsein aus. Heidegger fragt daher nach der Art der Begegnung. Seine Antwort ist: „*Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie sind das, was sie betreiben.*“ (SZ, 126) Das Dasein steht in einem alltäglichen und beschäftigten Miteinandersein. Dieses Miteinandersein weist auf ein Verhältnis hin, um welches das Dasein von Anfang an besorgt ist. Die Sorge um dieses Verhältnis ist nicht unbegründet, denn mit einem Verhältnis ist auch

immer ein Abstand mitgegeben. Hinsichtlich dieses *Charakters der Abständigkeit* herrscht im Miteinandersein ein stete und rege Sorge, Besorgtheit und Unruhe. Das Miteinandersein vereinigt also zwei gleichzeitig unterschiedliche Bewegungen des Verbindens und Trennens in der Beziehung des Daseins mit Anderen. Mit anderen Worten: Das Miteinandersein ist eine unendlich verzwickte Verschachtelung von Einflussnahme und Rückzug, das sich nicht entheddern lässt.

Heidegger unternimmt daraufhin den letzten Schritt in seiner ontologischen Analytik des *Wer* des Daseins. Nach seiner Verweisung dessen in einen Raum, der im Voraus schon von Anderen und dem Dasein Fremden konstruiert oder zumindest mitkonstruiert ist, zeichnet er dieses *Wer* ganz klar als von Anderen abhängig und unselbstständig. Heidegger spricht bezüglich des inneren Zusammenhangs des alltäglichen Miteinanderseins, dass das Dasein in der *Botmäßigkeit* der Anderen steht. So heißt es: „*Nicht [das Dasein] selbst ist, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. [...] Diese Anderen sind dabei nicht bestimmte Andere. Im Gegenteil, jeder Andere kann sie vertreten. Entscheidend ist nur die unauffällige, vom Dasein als Mitsein unversehens schon übernommene Herrschaft der Anderen. Man selbst gehört zu den Anderen und verfestigt ihre Macht.*“ (SZ, 126) Und Heidegger sagt weiter: Das *Wer* des Daseins ist zunächst und zumeist das *Man!* (vgl. SZ, 126ff.) Das *Man* deutet auf die *Da-Seinsweise* der sozialen Einbindung, in der wir bereits stecken und welches unseren Ausgangspunkt bildet. Unsere Denk-, Handlungs- und Lebensmöglichkeiten sind bereits durch Tradition und eigener kultureller Gemeinschaft geprägt und begrenzt. Unsere Teilnahme am Alltag bezeichnet eigentlich dieses *Man*, wie es sich verhält. Unsere Verhaltensweisen, wie wir uns vergnügen, urteilen, zanken und uns vom Alltag der Gemeinschaft zurückziehen, ist im *Man* schon vorgegeben. Heidegger spricht in diesem Sinne auch von der *Diktatur des Man* (SZ, 126). Diese Alltäglichkeit als eine alles durchdringende Durchschnittlichkeit arbeitet in einer Unauffälligkeit, die alle Unterschiede immer wieder zu glätten und einzuebnen weiß. „*Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ‚die Öffentlichkeit‘ kennen.*“ (SZ, 127)

Aber das *Man* ist genauso wenig wie das Dasein als etwas Vorhandenes vorgestellt. Dem *Man* käme nicht die ontologische Bedeutung zu, um der es Heidegger geht, wenn es als ein Resultat von mehreren Subjekten erklärt wird. Das wäre eine Erklärung im Nachhinein. Das *Man* aber ist offensichtlich eine Voraussetzung für das Dasein und das bedeutet, dass je offensichtlicher das *Man* ist, desto versteckter und unscheinbarer es ist. Denn zum einen ist die Struktur

und Grammatik, die sich im Man verbirgt, transparent und zum anderen versteckt sich das Dasein mit seinen Entscheidungen in der Unauffälligkeit der Alltäglichkeit und des Man, so dass letztendlich niemand sich im Besonderen angesprochen zu fühlen braucht. Das Man entlastet so das jeweilige Dasein in der Alltäglichkeit von seiner Verantwortung. (vgl. SZ, 127)

Heidegger fasst das *Man* als ein Existential auf. Das heißt, dass er es zur positiven Verfassung des Daseins rechnet, auch können die Umstände dem Wechsel unterliegen, die die Daseinsverfassung ermöglichen und konkretisieren. Heidegger macht zwar einen Unterschied zwischen dem alltäglichen Selbst des Daseins als Man-Selbst und dem eigentlichen Selbst (vgl. SZ, 129), sagt aber auch, dass wir vorontologisch immer schon aus der nächsten Seinsart des Man schöpfen. Die einzige Unterscheidung zwischen dem uneigentlichen Man-Selbst und dem eigentlichen Selbst des Daseins erschöpft sich darin, dass das Dasein als Man der Tendenz zur Einebnung von selbstständigen Weltentwürfen unterliegt. Das Man richtet demnach unsere Interpretation und unser Verstehen von Welt als innerweltliches Seiendes aus.

1.2. Existentialität und das Ganzsein(-können)

1.2.1. Selbst kontra Man

In §17 spricht Heidegger noch im Sinne des Zusammenhangs vom Phänomen der Verweisung und vom Zeichen. Das Dasein hält sich in der Welt auf und ist faktisch ein Teil von ihr. Es befindet sich in einem alltäglichen Ablauf und ist in diesem Weltgeschehen so vollkommen involviert, dass das Dasein sich selbst durchsichtig ist. Das heißt, dass das Dasein dieses *In-der-Welt-sein* selbst ist, und sich darum in seiner konkreten Gestalt unerkannt, da unauffällig und unbewusst bleibt. Diese Unauffälligkeit und Durchsichtigkeit, in der das Dasein faktisch immer steckt, ist, wie schon beschrieben, die Seinsstruktur der alltäglichen Zuhandenheit. Das Dasein ist in den innerweltlichen Zusammenhang der Zuhandenheit geworfen und verfolgt innerhalb dieser vorgegebenen Strukturen seine Ziele. In diesem Zusammenhang des zuhandenen Zeugs eingebettet und sich selbst gänzlich transparent, zeigt Heidegger, dass wir es bei dem Dasein mit etwas zu tun haben, dass sich als Seiendes gänzlich unterscheidet von allen anderen Seienden in der Welt. Das Dasein ist zwar ein Seiendes, aber es ist sich selbst niemals Vorhanden im Sinne einer realen und festzustellenden Tatsache. Es kann nicht aus sich heraustreten und sich daraufhin anweisen. Das bedeutet, dass das Dasein in seiner Existenzverfassung zwar

etwas sein muss, dass die Grundlage alles Seiende in der Welt als Konstituierendes bildet, sich selbst aber nicht in dieser Positivität gegeben ist. Den einzigen Rückschluss, der sich vom innerweltlichen positiven Seienden auf das Dasein ziehen lässt, ist dass das Dasein im faktisch Konkreten der Welt existiert, womit sich hier Heideggers ontisch-ontologische Differenz auftut.

Die traditionelle (beispielsweise cartesianische) Philosophie der Neuzeit wurde begleitet von solchen Fragen, wie zum Beispiel: Wie gelangt das isolierte Ego zur Außenwelt und auf welche Weise lässt sich das Wissen von einer unabhängigen Wirklichkeit verifizieren. Indem Heidegger jedoch praktischen Handlungszusammenhängen, in welchen das Dasein im Alltag steht, zum existentiellen Ausgangspunkt nimmt, stellen ihm sich diese Fragen gar nicht erst. Denn in unseren alltäglichen Beschäftigungen und Aufgaben zweifeln wir nicht an der Existenz der Dinge, die uns zuhanden sind. Die Selbstverständlichkeit der Welt, dass sie so existiert, wie ich mich in ihr zurechtfinde, hat genau mit der Tatsache zu tun, dass das Dasein dessen Existenz gar nicht erst behauptet. In meinem praktischen Tun unterstelle ich selbstverständlich die Existenz der Welt.

Es wird einem nicht schwer fallen, den praktischen Ausgangspunkt Heideggers Analytik in der Selbstverständlichkeit der Welt wohlwollend zuzustimmen. Allerdings schicke ich weniger wohlgesinnt hierzu eine skeptische Nachfrage hinterher, nämlich: Ist es wirklich die faktische Eingebundenheit des Daseins in den Alltag, die den Zweifel an der Existenz der Welt nimmt? Nährt sich der Zweifel nicht gerade dadurch, weil die Berührung mit der faktischen Welt so durchsichtig ist? Wird stattdessen nicht die Welt im Sinne des faktischen Zusammenhangs und der Geworfenheit des Daseins von vornherein als existentielle Weltlichkeit und als ontologisches Ganzes ausgelegt? Das hieße, dass das existentielle Dasein die Existenz der Welt unterstellt, um seinem Zweifel Herr zu werden. Welt ist immer ein Ontologie schwangeres In-der-Welt-sein des Daseins. Erübrigt sich mit dieser Unterstellung nicht nur der Zweifel an der Geartetheit der Welt sondern auch überhaupt die Welt, denn Welt ist ein Entwurf des Daseins? Ich werde noch zu zeigen versuchen, dass Heidegger in meinen Augen einseitig zugunsten eines existentialen Daseins neigt.

Damit zusammenhängend kommt ein weiterer Punkt hinzu, der nicht unerwähnt bleiben darf. Der Zweifel ist im Allgemeinen damit nicht überwunden. Vielleicht schlimmer gar richtet er sich nicht mehr an die Welt sondern an das Selbst, an das Dasein selbst. Denn es findet lediglich eine kleine „Verschiebung“ statt, die jedoch in der Wirkung *unheimliche* Ausmaße annehmen kann, wenn der Zweifel an der Existenz der Außenwelt sich verlagert und zu einem existentialen Zweifel an der Sinngebung und Motivation des Daseins wird. Die Frage nach dem

Sinn ist dann der existentielle Zweifel, dem sich das Dasein auf ontologischem Niveau immer wieder aussetzen muss, um sich erschließen und entwerfen zu können.

Das Dasein lebt auf ontischem Niveau selbstverständlich und für sich durchsichtig in der Welt und zweifelt nicht in seinem konkreten Eingebundensein mit dem direkten Zuhandenen an dessen Existenz. Dennoch ergibt sich hieraus noch keine Antwort hinsichtlich der Bedeutung der Existenz beziehungsweise der obigen Frage nach dem Sinn von Sein. Was wir bisher lediglich wissen, ist, dass wir uns innerhalb praktischer Lebensvorgänge befinden. Mit diesen Lebenssituationen sind bedeutungsvolle Zusammenhänge in der Struktur des *Um-zu* dem Dasein mitgegeben. In der Zuhandenheit des Zeugs ist die Welt, in der das Dasein existiert, so eingerichtet, dass sich ihm daraus die Bewandnisganzheit ergibt. Wie jedoch ist aus einem gewöhnlichen Zusammenhang eine Bewandnisganzheit zu erschließen? Dass ein Zusammenhang auf andere und meinetwegen auch auf größere Zusammenhänge hindeutet, will ich ganz und gar nicht in Abrede stellen. Jedoch von einem Zusammenhang auf eine Ganzheit beziehungsweise eine Einheit zu schließen, deutet auf eine Veränderung der Qualität des Zusammenhangs hin! Denn es ist für das Dasein beispielsweise ein Unterschied zu schreiben oder sich als schreibend wahrzunehmen, obwohl es an der Tatsache, dass *Man* schreibt, nichts ändert? Zweifellos tut sich hier eine Unterscheidung auf, die nur dem Dasein gegeben ist, die jedoch dem Man verdeckt bleibt. Das Dasein selbst trägt damit eine ontologische Verantwortung über sich selbst, die sich nur im Entschluss zu seiner eigenen Verantwortung dem Dasein zeigen kann. Aber die Frage bleibt: Wie wird der offene Zusammenhang des In-der-Welt-seins zu einem ontologischen Ganzen? Ein Ganzes weist nicht auf eine Offenheit sondern eher auf eine Geschlossenheit hin. Meiner Meinung nach suggeriert Heidegger auch den Aspekt der Geschlossenheit, wenn er die *Entschlossenheit als ausgezeichneten Modus der Erschlossenheit* bestimmt. (vgl. SZ, 297) Von der anfänglichen Aufgeschlossenheit der Erschlossenheit im Da ist dann nichts mehr zurückzufinden. (vgl. SZ, 133) Die Aufgeschlossenheit des Daseins wird zu einer Entschlossenheit des Selbst. (vgl. SZ, 298)

Eine andere Frage, die hier hinzukommt, ist die, ob die Verantwortung des Daseins hinsichtlich seiner selbst im Konkreten überhaupt eine Relevanz haben kann? Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass das Dasein von Heidegger als *Mitdasein* ausgelegt wird. Auch das Alleinsein des Daseins ist nur zu verstehen aus dem Mitsein in der Welt. (vgl. SZ, 120) Der Selbstbezug verläuft immer über einen Fremdbezug. Heidegger spricht dem Dasein die Unmittelbarkeit seiner

selbst damit ab und betont die Bedeutung des Man für ein Selbstverhältnis des Daseins.

Dennoch zeigt sich in dieser Passage des Buches auch eine Rhetorik und Wortwahl, die suggeriert, dass das alltägliche Dasein als eine normativ „mindere“ Form der Existenz von dem „[...] *eigentlichen, das heißt eigens ergriffenen Selbst*“ (SZ, 128) zu unterscheiden sei.¹⁴ Abgesehen von dieser auffälligen Diskrepanz zwischen Ausdruck und Inhalt bezüglich der Bedeutung des Man für das Dasein, gibt es an dieser Stelle noch eine andere Merkwürdigkeit: Heidegger erkennt in einem solchen *Aufgehen* in der Welt und im Man die Gefahr, dass das *Weltphänomen selbst* übersprungen wird. (vgl. SZ, 130) Im Gegensatz zu dem Selbstverhältnis des Daseins als Mitdasein „führt“ Heidegger an dieser Stelle ein Dasein „ein“, das von einer Selbigkeit ausgeht. Es geht jetzt um die Erfassung des ursprünglichen Seins des Daseins, das *zu sein* hat. (vgl. SZ, 130ff.) Diese Verantwortung kann dem Dasein niemals abgenommen werden, wodurch es sich immer in seinen Entscheidungen aufs Spiel setzt. Es scheint mir, dass das Dasein in einem Konflikt zwischen zwei unterschiedlichen Formen der Selbstständigkeit steht. Die Frage, die sich hier philosophisch stellt, ist, welches der „beiden Formen des Selbst“ trägt nun die Verantwortung? Und welche Bedeutung hat dann die existentielle Verantwortung des Daseins, wenn daran gezweifelt werden muss, dass es sie auch auf existentiellem Niveau trägt? Das heißt, wieviel „Raum“ überlässt die existentielle *Diktatur des Man* der existentialen Selbstständigkeit? Welcher Sinn soll sich denn daraus ergeben, dass das Dasein *zu sein* hat? Denn dieses „Zu-sein-haben“ dürfen wir nicht als eine Vorhandenheit verstehen! Und noch eine Frage: Hat das *Dasein* zu sein oder hat *man* als Dasein zu sein?

Die Verantwortung bleibt dem Dasein zeit seines Lebens erhalten und ist nicht existential übertragbar. Dennoch und gerade darum ist sie von großem Einfluss für das Dasein, wie konkret es die Welt auslegt. Dass das Dasein faktisch existiert, ist nur ein gegebener Umstand. Mit diesem Umstand hängt auch immer eine *ganz* konkrete Interpretation und Bedeutung dieser Faktizität zusammen. Findet hier nicht ein Umschlag oder eine Verschiebung von der Frage des Zusammenhangs des Daseins mit der Welt nach einer Frage des Daseins als Übergang des Seins zu Seienden statt? Als in der Welt eingebettet, kann das Dasein nur aus einem Zusammenhang heraus Antwort geben. Ontologisch jedoch zieht es sich anscheinend hierzu selbst zur Verantwortung. Liegt hier der Grund, warum Heidegger hinsichtlich der Existentialität nach einer Ganzheit fragt? Nochmals: Auf ontischem Niveau befindet sich das Dasein in der Welt als in

¹⁴ Vgl. Christoph Demmerling, ‚Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25-38)‘, in *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hg. v. Thomas Rentsch, Berlin 2007, 95.

einem Zusammenhang eingebettet, jedoch auf ontologischen und existentialen Niveau fragt das Dasein nach der umfassenden Ganzheit für die Sinnggebung. Im ersten Fall ist es eingefasst und im zweiten ist es die Einfassung selbst. Wird aber das zweite Niveau nicht letztendlich ausschlaggebend für die Faktizität des Daseins? Entlehnt die Faktizität des Daseins ihre Bedeutung der Existentialität beziehungsweise wird sie durch jene gar abgedrängt?

1.2.2. Ganzheit und Wozu

Heidegger zeichnete den Zusammenhang des Zuhandenen als eine „Um-zu“-Struktur auf, die das Zeug seiner Dienlichkeit nach ordnet. Bezüglich der Zuhandenheit sprach er von der Welt. Auf existentialen beziehungsweise ontologischen Niveau tritt an die Stelle der Welt des In-der-Welt-sein die *Weltlichkeit*: *„Die Abwandlung ‚weltlich‘ meint dann terminologisch eine Seinsart des Daseins und nie eine solche des ‚in‘ der Welt vorhandenen Seienden.“* (SZ, 65) Hier fragt Heidegger nicht mehr nach der Faktizität des zuhandenen Seienden und dessen innerweltlichen Zusammenhang in der Welt. Denn es geht hier um die Bedeutsamkeit und Bewandtnis des Zusammenhangs als eine Ganzheit. *„Welche Bewandtnis es mit einem Zuhandenen hat, das ist je aus der Bewandtnisganzheit vorgezeichnet.“* (SZ, 84) Und weiter: *„Die Bewandtnisganzheit selbst aber geht letztlich auf ein Wozu zurück, bei dem es keine Bewandtnis mehr hat, was selbst nicht Seiendes ist in der Seinsart des Zuhandenen innerhalb einer Welt, sondern Seiendes, dessen Sein als In-der-Welt-sein bestimmt ist, zu dessen Seinsverfassung Weltlichkeit selbst gehört.“* (SZ, 84) Stand also anfänglich die Geworfenheit des Daseins in der Welt im Zentrum der ontologischen Analytik von *Sein und Zeit*, verschiebt sich jetzt dieser Ansatz hin zur Bestimmung und zum Entwurf des Daseins. Heidegger schreibt: *„Dasein verweist sich je schon immer aus einem Worum-willen her an das Womit einer Bewandtnis, das heißt, es läßt je immer schon, sofern es ist, Seiendes als Zuhandenes begegnen. Worin das Dasein sich vorgängig versteht im Modus des Sichverweisens, das ist das Woraufhin des vorgängigen Begegnenlassens von Seienden.“* (SZ, 86) Das Dasein steht in einer konstitutiven Weltvertrauen beziehungsweise in einem Seinsverständnis, die die Grundlage bildet für die ontologisch-existentialen Interpretation der Zuhandenheit. Heidegger lässt an diesem Punkt den Unterschied zwischen dem Dasein und dem Seienden deutlich zu Tage treten. Denn das Seiende inmitten des Zusammenhangs des Zuhandenen, verweist sich untereinander und aufeinander. Die Frage nach der Bewandtnisganzheit geht

jedoch auf ein Wozu zurück, bei dem es keine Bewandnis mehr hat, da es selbst kein Seiendes in der Seinsart des Zuhandenen ist, sondern dessen Seiendes auf das existentielle Sein des Daseins und die Weltlichkeit der Welt zurückgeht. (vgl. SZ, 84) Es ist also das (existenziale) Dasein, das als Worin den Zusammenhang des Zuhandenen auf ein Ganzes hin (Woraufhin) entwirft. Nur das Dasein bildet als Weltlichkeit die Grundlage für die Möglichkeit, dass Seiendes sich als Zuhandenes begegnen kann. Die Frage richtet sich demnach nicht auf eine Welt sondern auf das Dasein. Das Unbestimmte demnach, woraufhin sich alle Fragen nach dem Sinn zuspitzen, ist das Dasein in seiner Existentialität, das heißt nicht als Seiendes sondern in seinem Sein. In dem obigen Zitat war dies bereits zu sehen, worin Heidegger folgendermaßen Aufschluss zu seinem Programm gibt, dass das Dasein zwar ontisch das Nächste, jedoch ontologisch das Fernste sei. (vgl. SZ, 15) Er spricht diesbezüglich auch vom „*ontisch-ontologischen Vorrang des Daseins*“. (SZ, 16)

Andreas Luckner berichtet von einem Witz, den sich die Marburger Seminaristen Heideggers erzählten: „*Wir sind ja alle so entschlossen, wir wissen nur noch nicht, wozu.*“¹⁵ Es ist ein Witz mit Esprit, wie mir scheint, denn er spielt genau mit der ontisch-ontologischen Differenz, die leicht als eine ontisch-ontologische Schiefelage verstanden werden kann. Schließlich fragt auch Heidegger: „*Aber woraufhin erschließt sich das Dasein in der Entschlossenheit? Wozu soll es sich entschließen?*“ (SZ, 298) In der Antwort, die darauf folgt, zeigt sich seine „*fundamentalontologische Absicht*“ (SZ, 301), um „*[...] den ontologischen Sinn des gesuchten eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins zu umgrenzen.*“ (SZ, 301) Die Entschlossenheit gibt sich nur als ausübender Entschluss. Für ein Ganzseinkönnen des Daseins in seiner Entschlossenheit, ist es nicht so, dass es sich erst entschließt und dann diesen gefassten Entschluss ausführt. „*Die Entschlossenheit stellt sich nicht erst, kenntnisnehmend, eine Situation vor, sondern hat sich schon in sie gestellt. Als entschlossenes handelt das Dasein schon.*“ (SZ, 300) Die existenziale Unbestimmtheit des entschlossenen und verstehenden Daseins hat unmittelbar immer seinen konkreten und bestimmten Ausdruck in der Welt.

Heidegger legt das Dasein als solches aus, dessen Sein sich lediglich um sein eigenes Sein sorgt. Also welches die Frage hinsichtlich seiner selbst stellt und die Frage auch noch an sich selbst richtet. Demnach ist es das Dasein, welches in seinem Verstehensprozess die Grundlage für die Begegnung von Seienden als Zuhandenen geben kann.

¹⁵ Andreas Luckner, ‚Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60)‘, in *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hg. v. Thomas Rentsch, Berlin 2007, 156.

Das Dasein ist sich faktisch selbst immer mitgegeben, es geht ihm existentially immer um seiner selbst, aber das Dasein ist sich ontologisch unbekannt und bleibt auch als solches unerkannt. Es kann zu seiner Bestimmung keine erkenntnistheoretischen Fixierung oder Feststellung geben. Warum aber fragt Heidegger nach dem Dasein als einem Ganzen? Um eventuellen Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich hinzufügen, meine Frage zielt nicht auf die Tatsache hin, dass gefragt wird, aber dass (ausgerechnet) nach einem Ganzen gefragt wird. Das Dasein kann sich auf keine andere Instanz als seiner selbst berufen, um sich erkenntnistheoretisch zu erschließen. Wenn es sich jedoch unbekannt ist, woher kommt die Annahme, dass das Dasein überhaupt etwas mit dem Ganzen zu tun hätte? Wenn das existentielle Dasein den letztendlichen Grund für eine Ganzheit bildet, wird dann nicht vor diesem Hintergrund die Faktizität des Daseins als (offener) Zusammenhang des In-der-Welt-sein abgedrängt? Was lässt sich überhaupt noch hinsichtlich der Eigenständigkeit der Faktizität dann sagen?

Die gleichen Fragen haben sich also wieder ergeben. In *Sein und Zeit* scheint es einen ontisch-ontologischen Übergang von faktischem Zusammenhang zur existentiellen Ganzheit zu geben. Und vielleicht ist die Frage des Daseins nach der Ganzheit nicht grundlos, sondern in seiner Existenz mitgegeben. Welche Begründung lässt sich also hierzu in *Sein und Zeit* finden?

Worauf basiert Heidegger den Verweisungszusammenhang des In-der-Welt-seins? Dieser Zusammenhang wird schließlich getragen und bestimmt durch die existentielle Bestimmung des Daseins als endlich. Heidegger hat hierfür die Bezeichnung des *Seins-zum-Tode* formuliert. Damit zielt er in erster Linie nicht auf die existentielle Tatsache der Sterblichkeit des Daseins in der Form eines Abschlusses des Lebens. Vielmehr ist der Tod Teil und Phänomen des Lebens. „*So wie das Dasein vielmehr ständig, solange es ist, schon sein Noch-nicht ist, so ist es auch immer sein Ende. Das mit dem Tod gemeinte Enden bedeutet kein Zu-Ende-sein des Daseins, sondern ein Sein zum Ende dieses Seienden.*“ (SZ, 245) Es geht ontologisch um die „*privative Orientierung*“ (SZ, 246) des Daseins hinsichtlich seiner selbst. Der Tod ist ein „*ausgezeichneter Bevorstand*“ (SZ, 251) des Daseins, wodurch auch die Angst vor dem Tode keine x-beliebige Stimmung unter anderen ist, sondern als die „*Grundbefindlichkeit des Daseins*“ (SZ, 251) charakterisiert wird, „ [...] *daß das Dasein als Geworfenes Sein zu seinem Ende existiert.*“ (SZ, 251) Als „*existentielle Möglichkeit*“ (SZ, 251) und in der „*Weise des Sich-vorweg*“ (SZ, 251) ist das Dasein auf die Ganzheit seiner selbst gerichtet.

Demnach fragt Heidegger hier nicht nach dem Tod selbst, sondern es geht um das Verhältnis des Daseins zu seinem eigenen Tod. Er ist die äußerste und darum eigenste Möglichkeit der Unmöglichkeit des Dasein, nicht mehr da zu sein. Er umgrenzt das Dasein, da er die äußerste Existenzgrenze zieht, die das Dasein in seinem eigenen Seinskönnen hat. Heidegger versteht Sein-zum-Tode „*als das Sein zum eigensten, unbezüglichen und unüberholbaren Seinkönnen*“ (SZ, 255). Damit ist Sein-zum-Tod die bestimmende Beziehung, die das Dasein hat, da es sterblich ist. Dennoch ist er als Beziehungspunkt unbestimmt, da das Dasein, so lange es lebt, seinen Tod nicht kennen wird. Er ist die „*gewisse Möglichkeit*“ (SZ, 258) des Daseins und bleibt konkret unbestimmt. Nichtsdestotrotz bestimmt er als Ende das Dasein, da es ihm letztendlich nicht ausweichen kann und es keinen fremden sondern nur den eigenen Tod sterben muss: Das Dasein wird somit durch den Tod in so weit bestimmt, dass er es vereinzelt.

Der ontologische, das heißt strukturelle Rückzug auf die Existenz als einer „*gewissen Möglichkeit*“ hinsichtlich seines eigenen Todes, inwieweit hat eine solche Selbstbesinnung noch den Anschluss am konkreten, alltäglichen und durchschnittlichen Leben. Das Vorausgreifen auf den Teil des Dasein, dass noch nicht ist, aber dennoch zum Dasein gehört und dessen Sorge- und Entwurfstruktur ausmacht, ist das nicht vielleicht eine unerträgliche Last, da sie in ihrer Unbestimmtheit ein Leben lang ausgehalten werden muss. Aber nicht nur diese Unbestimmtheit kann zu einer „*übernatürlichen*“ Bürde werden, auch die stete Wiederholung und Erneuerung seines Verhältnisses zu seinem Tod, erscheint mir als eine nervöse Monotonisierung aller Möglichkeiten, die das Dasein als einer Möglichkeit der Unmöglichkeit hat. Das Dasein erkennt sich als Last!

Auch Heidegger erkennt dieses Problem, weshalb er von der *Uneigentlichkeit* des Daseins spricht. Das Dasein wählt zumeist nicht sich selbst und sein Verhältnis zum Tod als Ausgangspunkt, um zu einem Entschluss zu kommen, sondern versteckt sich in der sozialen Struktur des generalisierenden Man. Wir leben das Leben, wie *man* das Leben zu leben hat (vgl. SZ, 126) und leben im Allgemeinen nicht auf der Grundlage unseres eigenständigen Entschlusses. Damit wird gesagt, dass das Dasein normalerweise in der betriebsamen Befangenheit und Eingebundenheit seiner Besorgungen in der Welt lebt, so dass es das Verhältnis zu sich selbst und das zu den Anderen auf der Grundlage eines unhinterfragten Verweisungszusammenhangs beurteilt. Eine nicht-hinterfragte Struktur ist das praktische Verhältnis des In-der-Welt-seins und Mans, dass lediglich auf Besorgungen zugeschnitten ist. Indem sich das Dasein in diese allgemeine Struktur verstrickt, verwischt es die Unterschiede und werden

Dinge und Mitmenschen untereinander austauschbar. Authentizität wird nivelliert und Mitmenschen werden beispielsweise zu Kollegen, Konsumenten, Kunden oder ähnliches, je nach dem in welchen praktischen Zusammenhang sie passen beziehungsweise gehören.

Aber wie soll das Dasein seine Authentizität bewahren, wenn es so gemeinhin in diesem Besorgungszusammenhang zu leben hat? Diesbezüglich spricht Heidegger von der *Verfallenheit* des Daseins. Diesen Zug des Verfallens sieht er darin, dass das Dasein im Man und in der besorgten Welt aufgeht. Er kennzeichnet es als *Flucht des Daseins vor ihm selbst*. (vgl. SZ, 184) Existentiell gesehen bedeutet das, dass das Dasein von der Möglichkeit authentisch und selbst zu sein, sich wegbewegt und verschließt. Heidegger jedoch expliziert: „[...] *diese Verslossenheit ist nur die Privation einer Erschlossenheit* [...]“ (SZ, 184) Die Flucht des Daseins bleibt immerhin die Flucht vor ihm selbst oder mehr noch auf existential-ontologischen Niveau ausgedrückt, als Wovor kommt das Dasein seiner Flucht „hinter“ her. (vgl. SZ, 184) In privativer Weise ist die „*Abkehr*“ (SZ, 185) auch gleichzeitig eine „*Hinkehr*“ (SZ, 185). Eine solche Bewegung finden wir auch in der Analytik der Angst wieder, die aus dem Grunde so wichtig für das Dasein ist, weil er sie als eine *Grundbefindlichkeit* und damit als *ausgezeichnete Erschlossenheit* des Daseins auslegt.

1.2.3. Angst

Heidegger unterscheidet die *Angst* von der *Furcht*. Furcht kennzeichnet er in der Bewegung des *Zurückweichens* vor dem Bedrohlichen. Das Dasein erfährt Furcht, wenn es bedroht ist, aber an dieser Bedrohung keine Notwendigkeit verknüpft ist, dass die Bedrohung auch wirklich eintritt. „[...] *das Wovor der Furcht ist ein innerweltliches, aus bestimmter Gegend, in der Nähe sich näherndes, abträgliches Seiendes, das ausbleiben kann.*“ (SZ, 185) Der Unterschied zur Angst ist der, dass dem Wovor nicht ausgewichen werden kann, weil es als das Dasein selbst erkannt wird. Die Angst tritt ein als eine Furcht ohne Wovor, dass innerhalb eines innerweltlichen Seienden eine Rolle spielt. Das innerweltliche Seiende des Daseins wird selbst als Wovor der Angst erkannt. Darum sagt Heidegger, dass das Abträgliche und die Bedrohung in der Angst nichts Bestimmtes ist. „*Das Wovor der Angst ist völlig unbestimmt.*“ (SZ, 186) Diese Unbestimmtheit reicht jedoch noch weiter, denn es bleibt nicht nur „[...] *faktisch unentschieden, welches innerweltliche Seiende droht, sondern besagt, dass überhaupt das innerweltliche Seiende nicht ‚relevant‘ ist.*“ (SZ, 186) Das Wovor

der Angst ist das In-der-Welt-sein selbst, die in Unbestimmtheit und darum in *Unbedeutsamkeit* für das Dasein zusammensinkt. (vgl. SZ, 187) In dieser Orientierungslosigkeit kann es keine Annäherung und Entfernung der Bedrohung geben, sondern sie beengt indem sie schon „da“ ist. (vgl. SZ, 189) Angst ist das Dasein selbst oder anders ausgedrückt, in der Angst fällt das Dasein gänzlich auf sich selbst zurück.

Was das Dasein beängstigt, ist sein Fall in die Unbestimmtheit, die gerade den Möglichkeitsgrund von Zuhandenem bildet. Es ist die Unbestimmtheit der Welt selbst, die das Dasein beängstigt. In der Angst steht alles auf dem Spiel und das Dasein erschließt in dieser Befindlichkeit die Welt als Welt, das heißt als Ganzes. Und da Angst das Dasein auch auf sein *eigenstes* In-der-Welt-sein hin vereinzelt, kann sich das Dasein als „*Möglichsein*“ (SZ, 188) und damit als „*Freisein für die Freiheit des Sich-selbst-ergreifens*“ (SZ, 188) erschließen. „*Die Angst vereinzelt und erschließt so das Dasein als ‚solus ipse‘. Dieser existentielle ‚Solipsismus‘ versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor seiner Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.*“ (SZ, 188)

Heidegger vollzieht noch einen weiteren Schritt in seiner Auseinandersetzung der Angst als Grundbefindlichkeit, indem er Unbestimmtheit und Vereinzelung in der Angst mit der Erfahrung der *Unheimlichkeit* verbindet. Der Charakter des *In-seins* im Sinne eines „*Wohnen bei ... oder Vertrautsein mit ...*, die ein „Zuhause-sein“ (SZ, 188) in „*der alltäglichen Öffentlichkeit des Man*“ (SZ, 188) bedeutet, ist dem Dasein in der Angst nicht mehr gegeben. (vgl. SZ, 188) Das Wohnen in der durchschnittlichen Alltäglichkeit kann in der Angst keinen Halt mehr geben. (vgl. SZ, 189) Stattdessen „zeigt“ sich das In-sein in vollkommener Durchsichtigkeit des Nichts, wodurch dem vereinzelt In-der-Welt-sein der „*existentiale Modus des Un-zuhause*“ zukommt. (vgl. SZ, 189) Vor diesem Un-zuhause flieht das Dasein in das Verfallens-sein an die besorgende Mitwelt des Man. Die Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit und in die *Sicherheit des „alltäglichen Besorgens*“ (SZ, 189) ist eigentlich eine Flucht vor dem Un-zuhause und der Unheimlichkeit, die dem Dasein in dem Moment sich aufdringt, wenn es als „*geworfenes, ihm selbst in seinem Sein überantwortetes In-der-Welt-sein*“ sichtbar wird. (vgl. SZ, 189) Unheimlichkeit und das Un-zuhause des Daseins ist damit existential-ontologisch ein Grundphänomen und bedeutet, dass „[...] *das Dasein im Grunde seines Seins sich ängstet.*“ (SZ, 190) Für Heidegger übernimmt das Phänomen der Angst eine „*grundsätzliche methodische Funktion*“ (SZ, 190) in seiner Analytik, denn mit der Angst zeigt sich

dem Dasein das Möglichsein seines Ganzseins. Das Dasein selbst bildet die Ganzheit des Strukturanzens.

Für Heidegger ist es zumindest existential gesprochen ein Trugschluss, um davon auszugehen ein Zuhause zu haben. Sich in der Welt aufgehoben zu wissen, bedeutet lediglich eine zeitweilige existentielle Eingebundenheit gefunden zu haben, die sich wie ein Netz über die ontologisch abgründige Verantwortung zum Dasein legt. Zeitweilig und letztendlich haltlos ist dieses sinnstiftende Netz darum, weil Angst und damit verbunden Unheimlichkeit zu jedem Zeitpunkt das Dasein „befallen“ kann. Angst bestimmt das In-der-Welt-sein immer schon latent. (vgl. SZ, 189)

Anstatt also das Man „aufzusuchen“, um sich als Dasein von der eigenen Last zu entlasten (Kann denn dieser Entschluss nicht auch auf die Entschlossenheit des Daseins hinweisen?), muss das Dasein aus der existentialen Grundbefindlichkeit der Angst heraus sich selbst wählen. In der Angst zeigt sich die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie das Dasein aus der Verfallenheit an der Welt holt und es vereinzelt. (vgl. SZ, 190ff.) Damit ist das Dasein sich selbst als das *Je-meinige* gegeben. Was bedeutet aber diese ausgezeichnete Erschlossenheit seiner (meiner) selbst? Heidegger antwortet damit, dass er das Dasein als Seiendes bestimmt, dem es in seinem Sein um seiner selbst geht. (vgl. SZ, 191) Die Erschlossenheit seiner selbst aber bedeutet ontologisch, dass das Dasein als seine Möglichkeit sich vorwegnehmen kann. (vgl. SZ, 191) *„Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus‘, nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist. Diese Seinsstruktur des wesenhaften ‚es geht um ...‘ fassen wir als das Sich-vorweg-seins des Daseins.“* (SZ, 192)

Das Dasein als ein Ganzes zu ergreifen und sich selbst schon vorweg sein, bedeutet das nicht, das Dasein auch als Ganzes aufs Spiel zu setzen? Damit wäre ein Daseinsfundamentalismus ins Leben gerufen, der sich nur an sich selbst messen kann. Der ontologische Sinn bestünde in der nagenden Sinnfrage am Leben, im Zweifeln, wenn nicht gar in der Verzweiflung. Welche Entscheidung ließe sich noch in der Unbestimmtheit der Angst machen? Das Zweifeln hätte dann den zwingenden Charakter, der mich eingangs bezüglich der Notwendigkeit der Sinnfrage schon beschäftigt hat. Das existentielle Dasein ist sich selbst Grund und Notwendigkeit. Denn in einem solchen Zweifel lebend beziehungsweise von einer solchen Angst ergriffen, versinkt für das Dasein alles in Gleichgültigkeit. Damit steht dem Dasein der Weg zu sich selbst zwar frei, was genau diese Möglichkeit dem Dasein eröffnet, muss unbestimmt bleiben. Freundlich ausgedrückt, „bietet“ sie den Selbstsinn, unfreundlich, den Selbstzwang. Das

Selbst ist das Maß aller Dinge, nur weiß es nie, ob es sich selbst nicht auch verfehlt.

Heidegger spricht davon, dass der Sinn des Daseins als Zeitlichkeit in der Sorge liegt. (vgl. SZ, 326ff.) Ich hingegen frage mich jetzt, ob es für das Dasein unbedingt notwendig ist, um authentisch in seinem Entschluss sein zu können, dass es auf ein Ganzes vorausgreifen muss. Warum sollten authentische Entscheidungen lediglich solch einen ganzheitlichen und damit auch einheitlichen Ansatz zur Grundlage haben müssen? Hat nicht auch die Erfahrung der Wiederholung, dass das Dasein sich immer wieder sein Leben lang aufs Neue auf den Tod beziehen muss, möglicherweise eine relativierende Wirkung auf die Bedeutung, die das Dasein seiner ganzheitlichen Entschlossenheit gibt? Wird die ganzheitliche Erschlossenheit in der Form des Sich-vorweg-seins nicht auch bedroht, da zwischen Erschlossenheit und dem Sich-vorweg-nehmen im Entschluss sich eine (zumindest zeitliche) Diskrepanz auftut? Da das Dasein existiert, ist es einer unaufhörlichen Veränderung unterworfen, wodurch es sich kontinuierlich aufs Neue als Sein-zum-Tode verhalten muss. Das Dasein hätte eine Strafe ähnlich dem Sisyphos. Seine vergangenen sich täglich wiederholenden Mühsale haben in ihrer Selbstständigkeit keinerlei Bedeutung, da sie nur aus der gegenwärtigen existentialen „Qual“ eine Bestimmung finden können. Das Dasein erreicht keinen wirklichen existentialen Halt, sondern lebt in seinem vorgängigen faktischen Seinsverständnis immer auch in einer existentialen Unbestimmtheit und zusätzlich in einem analytischen „Zeitverzug“ hinsichtlich seines existentialen Sich-vorweg-seins. Mit dem konkreten Entschluss in der Welt zeigt sich die Entschlossenheit des Daseins, jedoch ist ein Wissen davon zeitlich versetzt, wie mir scheint.

Ein anderes Problem, das sich mir stellt, resultiert ebenfalls aus der ontologischen Tatsache heraus, dass das Dasein in seiner Erschlossenheit gänzlich alleingelassen ist. Kann sich dem Dasein in seiner ontologischen Abgeschlossenheit die Bedeutung der Liebe mitteilen? Ist für das existentielle Dasein Liebe überhaupt noch in anderer Weise zugänglich, als in der Interpretation der Eigenliebe? Aber nicht nur ontologisch stellt sich meines Erachtens dieses Problem. Auch die ontische Beziehung des Daseins zu einem anderen Seienden, wäre nicht von Liebe, sondern entweder von der Zweckdienlichkeit oder vom Man geprägt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Heidegger in *Sein und Zeit* eine derart ontologische Selbstbezüglichkeit des Daseins skizziert, als das es sich erschließt und entwirft und hinsichtlich der faktischen Geworfenheit des Daseins hervorhebt,

dass ich fürchte muss, dass das Dasein mit der faktischen Welt nie in Berührung steht. Es macht die Welt zu einer ideellen. Der Zusammenhang des Daseins als In-der-Welt-sein kommt nicht eigenständig zum Tragen, sondern wird im Gegenteil von einem existentialen Dasein überschattet, das sich auf eine transzendente Ganzheit hin entwirft. Für das Verstehen der Situation des Daseins steht nicht so sehr die Befindlichkeit und die damit verbundene Geworfenheit des Daseins in der Welt im Vordergrund, als der Entwurfscharakter des Daseins. Die Passivität des Daseins als „*Begegnenlassen*“ (SZ, 86) beziehungsweise als das Dasein, dass „*sich je auf eine Welt angewiesen hat*“ (SZ, 87), ist keine Passivität sondern entspringt der Souveränität des Daseins. In dieser „Passivität“ ist das Dasein eher aktiv, denn es *lässt* das Begegnen *zu* und *hat* sich *angewiesen*. In der für das Dasein bestimmenden Verschränkung von Geworfenheit und Entwurf, von Passivität und Aktivität geben immer letztere den Ton für ein bedeutungsvolles Verstehen an. Jegliche Notwendigkeit und Unumgänglichkeit des Zusammenhangs in der Welt, haben damit ihren letzten Referenzpunkt nicht in der Welt sondern im Dasein als In-der-Welt-sein. Und auch hinsichtlich der Frage nach dem Sinn von Sein, ist das Dasein die letztmögliche und damit notwendige Instanz für das Erteilen einer Antwort.

In *Sein und Zeit* zeichnet Heidegger einen „Durchgang“ auf, der das Dasein betrifft: Die Selbstverständlichkeit des Zugangs zur Welt, in dem sich das Dasein faktisch immer schon befindet, wird zur Selbstbezüglichkeit des Daseins in seinem Verstehensprozess, das sich als ein Ganzes umgreift. In diesem Vorauslaufen auf ein Ganzes lebt das Dasein als seine entworfenen und selbstbezüglichen Möglichkeiten. Das In-der-Welt-sein wäre lediglich *eine* Möglichkeit des Daseins. Durch diese hierarchisierende Neigung des existentialen Daseins, ist eine ontische (exzentrische) Welt nicht einbezogen. Es zeigt sich hier eher eine konzentrische Reduktion des Daseins als alles andere.

Utopien erweisen sich als weit realisierbarer, als man früher glaubte.
Und wir stehen heute vor einer auf ganz andere Weise beängstigenden
Frage: Wie können wir ihre endgültige Verwirklichung verhindern?
... Utopien sind machbar. Das Leben hat sich auf die Utopien hinentwickelt.
Und vielleicht beginnt ein neues Zeitalter, ein Zeitalter,
in dem Intellektuelle und Gebildete Mittel und Wege erwägen werden,
die Utopien zu vermeiden und zu einer nichtutopischen,
einer weniger vollkommenen und freieren Gesellschaftsform zurückzukehren.
Nicolai Berdjajew¹⁶

2. Teil ‚Die Liebe zur Welt‘

2.1.1. Kritik an der existenzialen Heimatlosigkeit

In *Sein und Zeit* ist Heidegger bemüht die ontologischen Grenzen der Subjektivität des Daseins zu umreißen. Die existenziale Frage, die das Dasein sich immer wieder stellt, ist: ‚Wer bin ich?‘ Heideggers Auseinandersetzung dreht sich um die Frage des Sinns von Sein. Dabei stellt er fest, dass nur das Dasein diese Frage stellen kann, da es als einziges mit dem eigenen Sein in Verbindung steht, womit es auf sich selbst zurückgeworfen ist. Bei Hannah Arendt scheint sich die Frage in ein „*Wer bist du?*“ (VA, 217) verändert zu haben. Ihre Frage tritt von außerhalb an den Befragten heran. Sie wird von Arendt nicht als eine ontologische Fragestellung verstanden, sondern betrifft „[...] *die schlichte Anerkennung einer politischen Gegenwart, die eine Zugehörigkeit diktiert hatte* [...]“¹⁷ Seyla Binnhabib kennzeichnet das frühe politische und philosophische Werk Arendts als von Leitmotiven geprägt, die Begriffe wie ‚Welt‘ beziehungsweise ‚Weltlosigkeit‘ in einem mehr politischen und nicht ontologischen Sinne betreffe. „*Es waren vielmehr die moralischen, politischen und kulturellen Dimensionen der ‚Heimatlosigkeit des Menschen in der Welt‘, die sie faszinierten.*“¹⁸ Ohne Binnhabib Unrecht zu geben, möchte ich hinzufügen, dass für Arendt die Sinnfrage und Heimatlosigkeit zu einseitig gestellt wäre beziehungsweise interpretiert werden würde, wenn sie lediglich dem Dasein überlassen werde. Ihre Frage nach der Welt stellt sie in einer wechselseitigen und pluralischen Weise, die die Verantwortung des Einzelnen übersteigen.

Leben und Werk von Martin Heidegger und Hannah Arendt haben in vielfältiger Form Zugang zu verschiedensten Diskussions- und Diskursplattformen gefunden. Das Interesse an beiden erstreckt sich gegenwärtig über einen ausgedehnten Bereich von philosophischen, literarisch-kulturellen, historischen-gesellschaftlichen und politischen Fragestellungen. Die Bedeutung, die diesem Paar zukommt, hat ihren Ursprung ohne Zweifel in ihren von einander

¹⁶ Aldous Huxley, *Schöne neue Welt*, Frankfurt/M 1981, 7, (Klappentext).

¹⁷ Seyla Binnhabib, *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Frankfurt/M. 2006, 77.

¹⁸ Ebd., 94.

unabhängigen herausragenden denkerischen Auseinandersetzungen, die sich auch in ihren biografischen Entscheidungen und Lebenswegen zurückfinden lassen. Was jedoch zusätzlich hinzukommt und das allgemeine Interesse verstärkt, ist der Umstand, dass sie einander auch in vielfältiger Weise als Kontrastmittel dienen. Ähnlich einem Kristall, der bei jeder Bewegung die Lichtfärbung und -intensität verändert, so tauchen auch bei diesem Antipodenpaar schier unendlich neue kontrastierte Aspekte ihres Denkens und Handelns auf, je nachdem welche Stellung der Brennpunkt einnimmt.

Ein beliebter Aspekt des philosophischen Gegensatzes ist, dass Heidegger das Denken auf die Sterblichkeit des Daseins zurückzuführen versucht, während Arendt in der Gebürtlichkeit des Menschen die Bedeutung dessen zu geben versucht. De Schutter und Peeters sprechen diesbezüglich von der *Natalität* als der Antwort Arendts auf Heideggers *Sein zum Tode*.¹⁹

Gegen diesen eingebrachten und bekannten philosophischen Gegensatz habe ich an dieser Stelle nicht viel einzuwenden, abgesehen davon, dass ich denke und was noch auszuführen sein wird, dass Arendt niemals bestreitet hat, dass der Mensch in seinem Denken durch seine Sterblichkeit gezeichnet ist. Was sie aber dagegen einwirft, ist, dass die *vita contemplativa* nur eine und nicht die alleinige Sphäre des Menschen bildet, um nach dem Sinn der Existenz zu fragen. Eine andere Sphäre ist die *vita activa*, die den Menschen als handelndes Wesen zum Gegenstand hat. In diesem Sinn fügt sie der Sterblichkeit die Natalität als ein ebenbürtiges existentielles Element des Menschen hinzu.

„Und da Handeln ferner die politische Tätigkeit par excellence ist, könnte es wohl sein, daß Natalität für politisches Denken ein so entscheidendes, Kategorien-bildendes Faktum darstellt, wie Sterblichkeit seit eh und je und im Abendland zumindest seit Plato der Tatbestand war, an dem metaphysisch-philosophisches Denken sich entzündete.“ (VA, 18)

Handeln und Denken sind demnach zwei voneinander unabhängige Horizonte des Menschen und begründen einander nicht.

In diesem Sinne ist das politische Denken von Arendt kein Versuch einer Widerlegung Heideggers Philosophie, sondern steht unabhängig davon. Das jedoch steht der Tatsache nicht im Wege, dass sie selbst auch an seiner Philosophie Kritik übt, wenn auch nur spärlich und vereinzelt. Es gibt da die frühe Schrift *„Was ist Existenzphilosophie?“*²⁰, worin sie sich direkt mit *Sein und Zeit*

¹⁹ Vgl. Dirk de Schutter und Remi Peeters, "Politiek en singulariteit - Enkele opmerkingen bij de Arendtlectuur van Rudi Visker", in *Ethische Perspectieven 19* (2), Internetsite: www.ethische-perspectieven.be EPN.19.2.2038100, Leuven 2009, 185.

auseinandersetzt. Abgesehen von weiteren kleineren und in ihrem Werk verstreuten Bemerkungen zu Heideggers Werk, richten sich ihre Angriffe im Allgemeinen gegen den Absolutheitsanspruch der Philosophie und des Denkens.

Wie sie in einem Interview mit Günther Gaus betonte, ist der Anlass für ihren Bruch mit der Philosophie den Erfahrungen politischer und gesellschaftlicher Ereignisse in ihrem Leben geschuldet. Nach der Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland hat sie sich vom akademischen Philosophiebetrieb verabschiedet. Der Grund war ihre große und bittere Enttäuschung, die sie erfuhr, als sich die Mehrzahl ihrer Kollegen und Freunde von ihr als Jüdin abwendeten. Enttäuscht war sie nicht nur von dem Verhalten ihrer Mitwelt ihr gegenüber, sondern auch von der intellektuellen Welt überhaupt. Sie sah nicht nur viele ihrer intellektuellen Freunde aus dem akademischen Betrieb ohnmächtig beziehungsweise uninteressiert gegenüber der faschistischen Ideologie und der Gleichschaltung von Staat und Gesellschaft. Es gab auch einige Freunde, wie zum Beispiel Heidegger, die sich aktiv und begeistert der Bewegung anschlossen. Durch diese Umstände sah sie sich gezwungen, sich denkerisch mit Politik auseinanderzusetzen und handelnd in das politische Geschehen einzugreifen. Sie selbst sieht sich darum auch nicht als Philosophin, sondern betont, dass ihr Metier die politische Theorie ist.

Aber welche Kritik übt sie konkret an Heidegger? Sie beanstandet als erstes die Behauptung der Identität von Sein und Denken: „*Der Mensch [...] geht darin auf, daß er ist [...]*“ (WE, 31). Eine Identität von Existenz und Essenz eröffnete die Möglichkeit, um nach dem Sein als Ganzen fragen zu können. Damit bekommt der Mensch die Rolle des „*Herrn des Seins*“ (WE, 31) zugewiesen, die in der traditionellen Ontologie nur Gott zustand.

Den Menschen als *Dasein* zu bezeichnen, hat außerdem zur Absicht, „*den Menschen in eine Reihe von Seinsmodi aufzulösen.*“ (WE, 32) Diese Seinsmodi sind zwar phänomenologisch nachweisbar, was aber hierdurch nicht sichtbar wird, sind Charaktere des Menschen wie Freiheit, Menschenwürde und Vernunft, da diese aus der Spontaneität des Menschen entspringen. Damit verberge sich hinter Heideggers ontologischem Ansatz ein *Funktionalismus*, der den Menschen lediglich als eine Funktion in der Welt kennzeichne. (vgl. WE, 33)

Zum dritten trete in *Sein und Zeit* das *Selbst* an die Stelle des Menschen. Das Einzige was an Freiheit übrig geblieben ist, ist die Selbstbezüglichkeit des Daseins. Hierzu dient in ausgezeichneter Weise die Philosophie als eine existentielle Seinsmöglichkeit des Daseins. Diese Selbstbezüglichkeit, dass es dem Dasein in seinem Sein um sein Sein selbst geht, drückt sich in der Grundstruktur der *Sorge* aus. Es ist die eigene Existenz, die andauernd vom Tod

bedroht ist, um dessentwillen sich das Dasein sorgt (vgl. WE, 33). Es ist bestimmt als *In-der-Welt-sein* und probiert sich in der Welt zu halten. Hannah Arendt wendet hier jedoch ein:

„Dies gerade ist ihm verwehrt; und darum ist die Grundart des In-der-Welt-seins die Unheimlichkeit in der doppelten Bedeutung von Heimatlosigkeit und furchteinflößend. In der Angst, die grundsätzlich Angst vor dem Tode ist, äußert sich das Nicht-zu-Hause-sein in der Welt.“ (WE, 34)

Da das Selbst, und das heißt die Frage nach dem *Wer* des Daseins, aufs Engste mit dem Tod als dem *principium individuationis* gekoppelt ist, kann das Dasein sich nicht auf ihm selbst zurückziehen, obwohl der Mensch genau in der Realisierung des Todes die Gewissheit erlangt, nur er selbst zu sein. (vgl. WE, 35) Er kann es darum nicht, weil es ansonsten eben seinen Tod im Sinne des Nicht-mehr-seins bedeuten würde.

Hannah Arendt weist damit auf zwei miteinander verbundene Probleme hin, die sich aus *Sein und Zeit* ergeben. Die Frage des Daseins nach seinem Selbst muss in solch einer absoluten Isolierung automatisch in Sinnlosigkeit münden. Durch die Rückführung des Daseins auf das Selbst ohne den Umweg über den Menschen ist die Frage nach dem Sinn von Sein anscheinend aufgegeben und durch die Frage nach dem Selbst ersetzt. (vgl. WE, 35) Es geht nicht mehr um den Menschen, sondern wenn überhaupt nur noch um eine eingeschränkte Fassung davon. In der Frage „Wer bin ich?“ stellen sich Urheber und Gegenstand der Frage als der Selbe dar. Der Verdacht besteht jedoch, dass es für den Fragenden schon eine Vorentscheidung und Vorannahme gegeben hat. Denn welche Begründung soll sich finden lassen, in der die *Je-meinigkeit* einen Vorrang gegenüber der *Je-unserigkeit* genieße? Wie soll das Dasein auf dieser Grundlage zwischen ‚mein‘ und ‚uns‘ unterscheiden? Die Sterblichkeit ist dem Mein zwar näher als dem Uns. Gleichwohl welcher Vorteil lässt sich aus der Negation des meinigen Daseins in der Sterblichkeit für die Je-meinigkeit gewinnen? Und für die *Je-unserigkeit* kann die Sterblichkeit nicht mehr den entscheidenden Faktor formen.

In der Frage „Wer bist Du?“ ist das Selbst nicht der Urheber der Frage. Die Frage scheint von außen an den Adressaten heranzutreten und involviert Frager und Befragter miteinander. Durch die Frage erscheinen beide einander. Es gibt hier eine direkte Involviertheit und konkrete Gebundenheit, die niemals absolut ist, denn die Frage verbindet auch gerade, indem sie unterscheidet. Dieser Umstand des gleichzeitigen Verbindens und Scheidens erlaubt die

Schlussfolgerung, dass der Mensch kein Selbst sein kann. Also nicht nur Dasein und Mitsein auch das Selbst verläuft über den Anderen. Hinzu kommt, dass es dem Dasein und Menschen offenbar nicht möglich ist, die Grundlage seiner selbst zu sein. Denn es ist in die Welt geworfen und hat sich nicht selbst ins Sein hineinmanipuliert und es manipuliert sich für gewöhnlich auch nicht selbst aus selbigem wieder heraus. (vgl. WE, 36)

Arendts Kritik an *Sein und Zeit* lässt sich also zu einen aber vernichtenden Punkt zusammenfassen: Das Dasein als Selbst ist „kein Mensch“. Heideggers Verlangen, ein Selbst sein zu wollen, hat er sich selbst widerlegt. (vgl. WE, 35) In ihrem späteren Werk „*Vom Leben des Geistes*“ wird sie diese Kritik abmildern, indem sie sagt, dass der Mensch nicht nur in der Welt sondern auch von der Welt ist und dass „[...] *das denkende Ich nicht mit dem wirklichen Selbst identisch ist* [...]“ (LG, 93). Das klingt insoweit anders, als dass das Dasein als Selbst nicht der „ganze“ Mensch ist. Inwieweit es wahrscheinlich ist, dass diese Bemängelung Heidegger wirklich getroffen hätte, lässt sich für mich nicht ermessen. Es lässt sich jedoch sagen, dass es Heidegger nicht um die Frage nach dem Menschen in *Sein und Zeit* ging. Sein Hauptinteresse galt der Frage, wie auf der Grundlage eines unbestimmten und allgemeinen Seins, „subjektive“ Willensbekundungen und konkrete Entscheidungen möglich sind.

Nichtsdestotrotz ist die von Arendt formulierte Kritik an dieser Stelle sehr aufschlussreich, denn nach meiner Einschätzung kündigt sich hier der Ausgangspunkt ihres zukünftigen Denkens an, den wir bereits bei Heidegger begegneten, der allerdings bei ihr eine andere Wendung nimmt. Die entscheidenden Worte hierzu sind in dem obigen Zitat enthalten: *Heimatlosigkeit* und *Nicht-zu-Hause-sein in der Welt*. Gerade das Versagen und Nichtgelingen der Möglichkeit einen eigenen Ort in der Welt anzuweisen, scheint mir die Voraussetzung für die politische Theorie von Hannah Arendt zu sein. Denn heimatlos und sinnlos ist das Dasein, sein Denken und Wollen, wenn es den Standort in der Welt verloren hat.

2.1.2. Heimatlosigkeit als historische Erscheinung

In ihrem wohl bekanntesten Buch „*Vita activa oder Vom tätigen Leben*“ entwickelt Arendt ihr Konzept politischen Handelns und Zusammenlebens, wobei insbesondere die Elemente der Natalität, Pluralität und Freiheit der Menschen herausgearbeitet werden. Neben dem Handeln sind den Menschen die Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens zueigen. Hierzu sagt sie einleitend:

„Alle drei Grundtätigkeiten und die ihnen entsprechenden Bedingungen sind nochmals in der allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens verankert, daß es nämlich durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr wieder verschwindet.“ (VA, 18)

Hannah Arendt spricht hier von der *Bedingtheit* des Menschen, in denen seine Tätigkeiten verankert sind. Dieser Zustand erinnert sehr an Heideggers existenzialer Auslegung des Daseins als *In-der-Welt-sein*. Lesen wir weiter, dann treffen wir noch einen anderen Gedanken an, der auch Heidegger in *Sein und Zeit* als *ontologische Differenz* sehr beschäftigt hat: Arendt sagt, dass uns nichts zur Annahme berechtigt, dass dem Menschen ein Wesen oder eine Natur in der Weise zueigen wäre, wie wir es den Dingen zuschreiben. (vgl. VA, 20) Aber anders als Heidegger macht sie sich diesen Gedanken als Argument zu nutze, um die Versuche der Philosophie, das Wesen des Menschen zu bestimmen, zu kritisieren: Sie enden „[...] zumeist mit irgendwelchen Konstruktionen eines Göttlichen [...], eines Philosophengottes [...]“ (VA, 21). Hannah Arendt sieht also den einzelnen Menschen in seinem Wesen in Abhängigkeiten eingespannt, aber erteilt auch eine klare Absage insbesondere an die Philosophie, dieses Wesen und seine Determinierung bestimmen zu können.²¹ Die Problematik hat alles mit der eingangs festgestellten Heimat- und Weltlosigkeit des Menschen zu tun, wovon Arendt fasziniert war. Jeder Versuch einer philosophischen Bestimmung, was das Wesen des Menschen sei, würde die Heimatlosigkeit nur verstärken, da sie die ontologische Voraussetzung zum Handeln außer Acht lässt. Aber Heimatlosigkeit ist nicht nur als ein existentieller Begriff, sondern ist auch gerade als ein konkret historisches Problem in Erscheinung getreten. Bevor ich zu diesem Faktum übergehe, sei noch vorausgeschickt, dass Arendt letztendlich den Gedanken menschlicher Heimatlosigkeit im Sinne der Natalität ummünzt und damit einen produktiven Begriff für ihre politische Theorie erhält. Aber davon später mehr.

In der zweiten Hälfte der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts schreibt sie an ihrem Buch „*The Origins of Totalitarianism*“, das also der *Vita Activa* zeitlich aber auch inhaltlich, wie Waltraud Meints-Stender betont, vorangestellt ist²² und später unter dem deutschen Titel „*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*“ erschienen ist. Dieses Buch ist eine gesellschaftskritische Auseinandersetzung mit Phänomenen des Antisemitismus', Imperialismus' und Totalitarismus', worin sie

²¹ Das erscheint mir dennoch keine Absage an Heideggers Denken, denn auch sein Anliegen war nicht, dass Wesen des Daseins zu bestimmen, sondern wenn überhaupt ihm lediglich näher zu kommen.

²² Vgl. Waltraud Meints-Stender, ‚Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung‘, in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007, 253.

die These von der *Weltlosigkeit* durch die Überflüssigkeit und das Überflüssigmachen von Menschen exponiert.²³ Sie probiert hierin einen politischen und historischen Zusammenhang aufzuweisen zwischen dem Verlust an sozialen, rechtlichen und traditionellen Bindungen unter den Menschen und der Entstehung von politisch-gesellschaftlichen Massenbewegungen. Diese Bewegungen mündeten letztendlich in totalitäre Herrschaftssysteme, wie wir sie vom deutschen Faschismus und sowjetischen Stalinismus her kennen.

Ein typisches Merkmal des Prozesses, den die Mitglieder der Bewegungen durchlaufen, ist, dass sie sich in dem zunehmenden Maße der inneren ideologischen Logik unterwerfen, in dem sie jeglichen anderen Halt in der Welt und zu ihren Mitmenschen verlieren. Die gesellschaftliche Isolation formt Menschen zu Atomen um, die als Teile einfach in einen ideologisch großen und notwendigen Prozess eingebunden werden können, in einen Prozess, in dem Terror und Gewalttätigkeit gleichsam die Allmächtigkeit von Naturgesetzen bekommen haben. Das totalitäre System kann sein Allmachtsanspruch jedoch nur so lange durchsetzen, wie es ihm gelingt, die Entwicklung des Überflüssigmachens der Menschen und die aktive Exklusion von Menschengruppen zu konzentrieren und zu beschleunigen.

Eine gleiche Tendenz liegt jedoch schon in den ökonomischen und technischen Arbeits- und Wachstumsprozessen der Neuzeit beschlossen, die den Menschen von der Welt entfremden und damit auch die (Zwischen-)Welt vernichten. Auch ist das tägliche Leben nicht von der Arbeit befreit. Stattdessen tritt vielmehr eine theoretische Verherrlichung der Arbeit ein, in der die Welt schließlich durch die heutige Arbeitsgesellschaft eingetauscht wird. (vgl. VA, 12) Menschen, die außerhalb des funktionalen Rahmens fallen, werden für die ökonomischen und gesellschaftlichen Funktionssysteme irrelevant und bekommen den entmenschlichten Status des *Überflüssigseins*.²⁴ Wenn der Mensch lediglich in einem Funktionalitätsverhältnis zur Welt steht, bedeutet jegliche Form des Überflüssigmachens, „[...] dass sie die „*menschliche Subjektivität irreversibel beschädigen*.“²⁵

Dennoch wird dieser Zustand gesellschaftlicher und sozialer Heterogenität, entfacht durch den funktionalen Ausschluss von Mitmenschen im 20. Jahrhundert, noch übertroffen infolge des Auftretens massenhafter Ströme von Staatenloser und Flüchtlinge nach dem Ersten Weltkrieg. Staatenlosigkeit bedeutete nun wirklich, dass diese Menschen keinen Ort mehr hatten, wohin sie gehörten. Damit

²³ Vgl. ebd., 253.

²⁴ Vgl. ebd., 253.

²⁵ Ebd., 253.

hatten sie auch automatisch jeglichen Schutz der Gesetze verloren, denn sie gehörten nicht mehr ihrem ursprünglichen Gemeinwesen und Nationalstaat an. Aus der Sicht der Ankunftsländer stellten die Staatenlosen eine Anomalie dar, „[...] für die das Gesetz nicht vorgesorgt hat“ (EU, 594). Die einzige praktische und territoriale Antwort, womit die Nationalstaaten auf dieses Problem reagierten, waren Deportationen und Inhaftierungen der Staatenlosen in Internierungslagern, um ihnen einen Ort zu geben. Die Schwelle zu den späteren Konzentrationslagern der totalitären Welt ist aus organisatorischen Gesichtspunkt nihil. Der Unterschied besteht lediglich darin, dass die damaligen Staatenlosen nicht dem Namens- und Identitätsverlust ausgesetzt wurden, wie es in den Konzentrationslagern praktiziert wurde.

Die Staatenlosen stellten eine Gefahr für den Nationalstaat dar. „Denn der Nationalstaat kann nicht existieren, wenn nicht alle seine Bürger vor dem Gesetz gleich sind, und kein Staat kann bestehen, wenn ein Teil seiner Einwohner außerhalb aller Gesetze zu stehen kommt und de facto vogelfrei ist.“ (EU, 601) Staatenlose stehen einerseits außerhalb des nationalen Rechtssystems, aber andererseits fallen sie innerhalb der Grenzen des nationalen Territoriums. Damit kennzeichnen sie ein paradoxes Verhältnis zum Nationalstaat. Sie sind lediglich noch Menschen aber keine Bürger mehr, wodurch ihnen die Teilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten genommen ist. Das Unterhalten der öffentlichen Beziehungen indes ist gerade auch für sie notwendig, um als (Rechts-)Person Achtung zu finden. Ohne jegliche rechtliche, gesellschaftliche oder anders geartete Zugehörigkeit verliert der Einzelne in seiner Isolation den Zugang zur (politischen) Welt und damit jede Möglichkeit, seine Individualität zum Ausdruck zu bringen. Arendt schreibt:

„Dies abstrakte Menschwesen, das keinen Beruf, keine Staatszugehörigkeit, keine Meinung und keine Leistung hat, durch die es sich identifizieren [...] könnte, ist gleichsam das genaue Gegenbild des Staatsbürgers, dessen Ungleichheit und Differenziertheit dauernd innerhalb der politischen Sphäre von [...] der Staatsbürgerschaft [...] eingegeben werden; denn wiewohl der Rechtlose nichts ist als ein Mensch, ist er doch dies gerade nicht durch die gegenseitig sich garantierende Gleichheit der Rechte, sondern in seiner absolut einzigartigen, unveränderlichen und stummen Individualität, der der Weg in die gemeinsame und darum verständliche Welt dadurch abgeschnitten ist, daß man ihn aller Mittel beraubt hat, seine Individualität in das Gemeinsame zu übersetzen und in ihm auszudrücken.“ (EU, 623ff)

Diesbezüglich kommt Arendts Argument der „Aporien der Menschenrechte“ (EU, 601) zum Tragen. Voraussetzung dafür, dass der einzelne Mensch in den Genuss

und Schutz der Menschenrechte gelangt, ist, dass er als Träger dieser Rechte anerkannt wird. Um jedoch diese Anerkennung zu bekommen, muss er Staatsbürger sein, also eine Rechtsperson aufgrund eines politischen Gemeinwesens. Es wäre für den Rechtlosen hingegen sinnlos, über die moralische Plattform idealisierter Menschenrechte, seine Gleichheit vor dem Gesetz einzufordern, da es für ihn überhaupt keine konkrete rechtliche Verbindlichkeit zu einem Gemeinwesen mehr gibt. Als Rechtloser ist er lediglich der Barmherzigkeit oder Willkür des Gemeinwesens ausgeliefert.

In der Logik und Realität des Totalitarismus' wurden genau diese Aporien und Unverbindlichkeit der Menschenrechte in konsequenter Weise auf die Spitze getrieben, was der Barbarei Türen und Tore öffnete. Allgemeine moralische Forderungen haben keine Relevanz, wenn sie der gemeinsamen rechtlichen Grundlage entbehren. *„Der Mensch als bloß natürliches, aus allen politischen Gemeinschaften herausgerissenes Wesen besitzt für Arendt keine von Natur aus unmittelbar evidente Rechte, wie die vernunftrechtliche Tradition glaubte. Der Status als Rechtssubjekt ist für Arendt demnach gekoppelt an den des Rechtskoproduzenten.“*²⁶ (vgl. EU, 599) Arendt bekräftigt diese Einschätzung selbst, indem sie in diesem Kontext für ihre politische Theorie den wichtigen Ausgangspunkt formuliert, dass Gleichheit zwischen den Menschen keine natürliche Voraussetzung ist, auf deren Basis Menschen sich begegnen. Gleiche können sie erst werden, wenn sie miteinander zu handeln anfangen. Als Gleiche sind sie quasi das Produkt menschlichen Handelns und werden Glieder einer Gruppe, in der sie sich gleiche Rechte gegenseitig garantieren. (vgl. EU, 622)

Aus den Paradoxien heraus, worin die historischen Heimatlosen und ihre Ankunftsländer verkehrten, formuliert Hannah Arendt die Forderung nach einer Entkopplung des Staatsbegriffs von nationaler und territorialer Gebundenheit. Sie fordert, dass den Menschen die Garantie gegeben sein muss, um einem politischen Gemeinwesen zugehörig sein zu können. Den Menschen muss das *Recht, Rechte zu haben* zugestanden sein.

Stephan Gosepath fragt dahingegen zu Recht, auf welcher Grundlage solle aber das Recht eines Jeden auf Inklusion und Mitgliedschaft in einer politischen Gemeinschaft gestellt sein? Wer kann es garantieren, da die nationalstaatliche Institution diese Garantie nicht geben kann. Wie die historischen Ereignisse gezeigt haben, neigten sie in ihren Lösungsversuchen dieses Problems immer wieder zum Nationalismus. Nur die globale Menschheit selbst, organisiert in einer vorstaatlichen Weltgesellschaft, könnte dieses *Recht, Rechte zu haben*

²⁶ Stefan Gosepath, ‚Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr „Recht, Rechte zu haben“, in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007, 283.

sicherstellen. Jedoch stand gerade auch Arendt sehr skeptisch einer globalen staatlichen Institution gegenüber, da gerade auch mit Hilfe dieses Instruments die Menschheit durch sogar ‚höchst demokratischen‘ Majoritätsbeschluss Teile ihrer Selbst liquidieren könnte. (vgl. EU, 618) Damit ist mit dem *Recht, Rechte zu haben* „kein legitimatorischer Vorsprung vor der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zu sehen“²⁷, so Gosepath.

Fazit ist also, dass die Kritik, die Hannah Arendt an der moralischen Konzeption der Menschenrechte übt, indem sie sie als abstrakt und wirkungslos kennzeichnet, zwar gut nachvollziehbar ist, dass sie indes auch keinen besseren Lösungsansatz bietet. Gosepath kann ich in dieser Kritik nur beipflichten, und auch Arendt selbst zweifelt daran, ob ein solches Recht zu garantieren möglich ist. (vgl. EU, 618) Nichtsdestotrotz proklamiert sie dieses *Recht, um Rechte zu haben* auf der Grundlage der Tatsache, dass Millionen von Menschen aufgetaucht sind, die dieses Recht eingebüßt haben und aufgrund der nationalstaatlichen Organisation der Welt keine Aussicht darauf haben, es zurück zu gewinnen. (vgl. EU, 614) Ihre Forderung nach diesem Recht stellt sie anscheinend nicht auf eine rechtliche oder metaphysische Grundlage, sondern sie erhebt ihren Anspruch auf der Grundlage der Existenz vieler Staatenloser und der Tatsache ihrer eigenen persönlichen Situation als Flüchtling. Sie spricht also auf der Basis ihrer existentiellen Situation als Rechtloser und Heimatloser, der seine rechtlose Lage nicht als ein Naturgesetz hinnimmt, sondern als von Menschen „hausgemachte“ Fehlentwicklung begreift und darum die politische Initiative ergreift, sich gemeinsam mit anderen zu organisieren.

In ihrem Interview mit Günter Gaus vom 28. Oktober 1964 sagt sie: “Wenn man als Jude angegriffen ist, muss man sich als Jude verteidigen.“ Damit scheint sie sagen zu wollen, dass man den Angriff auf die eigene Person nutzen sollte, um dazu Stellung zu nehmen und sich politisch zu organisieren. In dem Denken von Hannah Arendt kann niemals das Gesetz oder Recht an die Stelle der Natur, aber auch nicht der Welt treten. Gesetze sind Angelegenheiten der Menschen, weswegen es in dieser Größenordnung keinen Ausschluss beziehungsweise keine Überflüssigkeit von Menschen geben kann, ohne damit gleichzeitig das politische Maß der Dinge zu überschreiten. Nichts und Niemand darf sich mit der Welt identifizieren oder mit ihr gleichgestellt werden, um den öffentlichen Raum, darin erscheinen zu können, offen zu halten. Darum ist ein theoretisches Infragestellen einer Person oder Gruppe nach herrschendem Gesetz ohne Bezug zur handelnden Initiative und zum konkreten Engagement der Personen nicht genug. Die Verurteilung zur Überflüssigkeit von Menschen findet

²⁷ Ebd., 285.

immer noch auf der Basis der gemeinsamen geteilten Welt statt. Sie sind in der Verurteilung nicht bloß Menschen, sondern gerade auch Teilnehmer. Ohne etwas Bestimmtes getan zu haben, sollte sich der Einzelne auch nicht schuldig fühlen.²⁸ Genauso wenig kann es einen allgemeinen Grund geben, der Menschen überflüssig macht. Nur bestimmte Handlungen können konkrete Urteile ergeben. Damit verankern sich Rollen unter den Teilnehmern, die ihre Überflüssigkeit unmöglich macht. Auch das *Recht, Rechte zu haben* ist darum nicht als ein allgemeingültiges und metaphysisches Recht zu verstehen, sondern kann immer nur aus dem konkreten Handeln in der konkreten Situation heraus sich ergeben. Indem man handelt, klagt man eigentlich dieses Recht auch mit ein.

2.1.3. Heimatlosigkeit als ein politisierender Begriff

2.1.3.1. Natalität

Der Gedanke der Heimatlosigkeit des Menschen bei Arendt ist nicht als eine Wesensbeschreibung zu verstehen, sondern meint genau das, was es sagt: Der Mensch hat keine (zumindest feststehende) Essens. Nicht nur hindert die Tatsache nicht daran, dass der Mensch keine bestimmte Essens hat, danach zu fragen, vielmehr ist die Unbestimmtheit der Grund dafür, dass er Fragen danach stellt. Damit zeigt sich ein aporetischer Ausgangspunkt, der Fragen veranlasst ohne einen Grund geben zu können. Wir sind einem vergleichbaren Ausgangspunkt bereits bei Heidegger begegnet. Der Unterschied zwischen beiden liegt in der Begründung. Heidegger arbeitet mit der ontologischen Differenz und koppelt daran das Selbst, während Arendt der Natalität des handelnden Menschen einen ontologischen Status verleiht. Wie dem auch sei, für Arendt ist Heimatlosigkeit, und damit verbunden Sinnlosigkeit, ein Ausgangspunkt, dem sich der einzelne Mensch nur gemeinsam mit anderen stellen kann. „*Denn was immer Menschen tun, erkennen, erfahren oder wissen, wird sinnvoll nur in dem Maß, in dem darüber gesprochen werden kann.*“ (VA, 12) Die Faszination für die Heimatlosigkeit des einzelnen Menschen bekommt in ihrer Handlungstheorie die produktive Komponente, um eine Heimat zu finden. Hieran knüpft sie ihr Konzept der Natalität.

Handeln und damit auch das Sprechen sind die einzigen Tätigkeiten, die laut Arendt den Menschen zum Menschen machen, denn nur so kann er als konkretes Individuum in seiner Einzigartigkeit in Erscheinung treten. Den

²⁸ Vgl. Antonia Grunenberg, ‚Hannah Arendt, Martin Heidegger und Karl Jaspers. Denken im Schatten des Traditionsbruchs‘, in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007, 110.

Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens kennt sie diese Bedeutung nicht zu, denn diese sind auf Mitmenschen übertragbar und somit nicht entscheidend für die Charakterisierung und Identifizierung des individuell Menschlichen. Nicht die Arbeit sondern das Handeln machen den Menschen zu einem (unverwechselbaren) Menschen. Arendt erläutert dies mit dem Beispiel, dass auch das Leben eines Despoten oder Sklavenhalters spezifisch menschlich ist, wenn auch moralisch verwerflich. (vgl. VA, 214ff.) Damit ist nicht gesagt, dass Arbeit zumeist nicht lebensnotwendig wäre, aber im Unterschied zu Marx' Theorie erzeugt sich der Mensch nicht in ihr. Die Arbeit taugt nicht zu einer Kennzeichnung des Menschen, da Arbeit immer eine Auseinandersetzung mit der Natur bedeutet. Arendt hingegen setzt auf die Auseinandersetzung der Menschen untereinander und miteinander.

Den Bereich des Handelns, die *vita activa* also, grenzt Arendt nicht nur von dem der Arbeit ab, worin der Mensch als *animal laborans* sein Leben fristet, sondern sie zieht zusätzlich eine klare Trennungslinie zwischen *praxis* und *poiesis*. Die *poiesis* gehört in den Bereich des *oikos*, dort wo Menschen in privater und familiärer Abgeschlossenheit für den reibungslosen Ablauf der Hauswirtschaft sorgen und ihren eigenen Zielen nachgehen. Hauptziel ist eine gewisse wirtschaftliche Autarkie der eigenen Familie. Hier auch gehört das Bild des Menschen als *homo faber*, der dafür sorgt, dass Häuser und Städte gebaut, Gesetze geschrieben, Erfindungen und wissenschaftliche Entdeckungen gemacht werden. Es werden hier ganz klar umrissene Leistungen erbracht, die sich besonders gut eigenen nach ihrem Erfolg und Nutzen beurteilt zu werden. Für die *praxis* dahingegen und damit für das politische Konzept von Hannah Arendt gilt, dass der Mensch nur dann handelt, wenn er diesen intentionalen Bereich der Interessen, Absichten und Zwecke ausklammert. Erst wenn das Handeln aus der Umklammerung der *poiesis* befreit ist, kann die *eigentümliche Energie* und *aletheische Wirkung*²⁹ aus der Unmittelbarkeit des Miteinander-handelns hervortreten. Was hier hervortritt, wird von Arendt in ihrem Werk mit verschiedenen Ausdrücken umschrieben, wie *Welt*, *Freiheit*, *phronesis*, *Gemeinsinn*, *Allseitigkeit*, *Macht* und mehr. Was diese miteinander gemeinsam haben, ist der Umstand, dass sie nicht als Resultate gedacht sind, sondern nur in der menschlichen Spontaneität gegenseitigen Handelns entstehen können. Man kann sie nicht wollen oder, wenn sie sich ergeben, festhalten. Im gewissen Sinne sind sie nie zu erreichen, weil sie nur wie Nebenprodukte entstehen, die im gleichen Moment verschwinden, wenn Menschen aufhören miteinander zu

²⁹ Vgl. Ingeborg Nordmann, 'Die Vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie', in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007, 205.

handeln. Auch auf die Gefahr hin, dass gerade Arendt meinen Vergleich wahrscheinlich ablehnen würde, da er ein politisches Phänomen auf einen physikalischen und damit gewalttätigen Vorgang reduziert, möchte ich dennoch erklärungs halber eine naturwissenschaftliche Parallele ziehen: Anstatt des Handelns könnte man auch von Reibung sprechen, die als Nebenprodukt Energie hat. Auch diese verschwindet im gleichen Moment, wenn die Reibung aufhört. In ähnlicher Weise sind auch die Menschen von einer politischen Praxis abhängig, die sie in Kontakt bringt mit der Welt, Freiheit, phronesis u.s.w.

„Im Sinne von Initiative – ein initium setzen – steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten, was nichts anderes besagt, als daß diese Tätigkeiten eben von Wesen geübt werden, die durch Geburt zur Welt gekommen sind unter der Bedingung der Natalität stehen.“ (VA, 18) Gleich der biologischen Geburt des Menschen in eine schon existierende Welt so auch sind sein Handeln und Sprechen wie eine zweite Geburt, mit denen sich der Mensch in die Welt der menschlichen Angelegenheiten aktiv einschaltet und als Anfänger Neues in Bewegung setzt. (vgl. VA, 215) Im politischen und öffentlichen Raum liegt für Arendt der Schwerpunkt für die individuelle Menschwerdung der Personen beschlossen, die miteinander in interpersönlichen Vorgängen handelnd und sprechend verwickelt sind. Entscheidend für die Individualität ist nicht der gewalttätige, beziehungsweise nutzbringende Aspekt, den eine Tätigkeit als reinen Leistungsvorgang oder Informationsaustausch hat. *Wer* hier in Erscheinung tritt, ist die handelnde und sprechende Person. Arendt zieht damit eine klare Grenzlinie zwischen den handelnden Personen und ihren einzelnen Taten, die sich an politisch externen Maßstäben messen. Das politische Phänomen ‚Mensch‘ steht im Vordergrund und nicht, ob die Taten des Einzelnen erfolgreich und nutzbringend oder gegenstandslos und ineffektiv waren.

Dass praxis im Allgemeinen als poiesis verstanden wird, zeigt sich in der Unfähigkeit des Handelns, um für klare und unmissverständliche Verhältnisse zu sorgen. In der Mathematik und den Geisteswissenschaften ist man immer wieder auf die Suche gegangen nach künstlichen Zeichensprachen, da sich die natürliche Sprache als umständlich und für Missverständnisse anfällig erwiesen hat. Auch vom Standpunkt des bloßen Nutzens muss das Handeln als unpraktisch erscheinen, da man im Allgemeinen durch den Gebrauch von Gewaltmitteln zumeist schneller und einfacher seine Zwecke verfolgen kann. Arendt weist jedoch daraufhin, dass es ihr unmissverständlich um den Menschen geht. *„Der Umstand, der sie [die natürliche Sprache] so umständlich macht, ist die Person, die in ihr mitspricht.“* (VA, 219) Gleiches betrifft eben auch das Handeln, wobei immer die handelnde Person als ein nicht zu kalkulierender Faktor mitschwingt

beziehungsweise sich gar als störend erweist, wenn lediglich dem Erfolg der Tätigkeit alleinige Aufmerksamkeit zukommt. Die agierende Person und nicht (nur) ihr Erfolg verleiht der Handlung in ihrer Ausführung diesen einzigartigen und unverwechselbaren Charakter. Und schließlich ist die *poiesis* ungeeignet ein Gemeinwesen zu stiften. Der Gemeinschaftssinn, so wie es ihn in der griechischen Polis gab, ist kein künstliches Gebilde und lässt sich darum auch nicht erzwingen, wodurch gerade Gewaltmittel inadäquat für politische Tätigkeiten sind.

Aber genau die Versuche, um politisches Handeln mit der Gewaltkomponente zu verbinden, hat es historisch ununterbrochen gegeben. Politik wurde zumeist mit Herrschen gleichgesetzt. In der politischen Theorie wimmelt es förmlich von utopischen Programmen, um das menschliche Miteinander auf technische Weise zu regeln. (vgl. VA, 289) Durch das Festhalten an der Gewalt-Mittel-Kategorie spielten „[...] *der Herrschaftsbegriff und die sich aus ihm ergebenden Probleme der Legitimität der Macht und Autorität theoretisch eine viel größere Rolle [...] als die Versuche, das Handeln selbst zu verstehen und zu interpretieren.*“ (VA, 290) Besonders virulent sind die gewalttätigen Elemente im politischen Handeln der Neuzeit geworden, als man zur Überzeugung kam, dass man nur jenes wirklich kennen kann, was man selbst erzeugt hat. Der schlagende Beweis dieser Gewaltverherrlichung ist in den Revolutionen der Neuzeit zu sehen. (vgl. VA, 290)

Was diese Theorien immer wieder übersehen haben, ist sowohl der *Prozesscharakter* als auch die *Brüchigkeit* des Handelns. Da das Handeln auf kein Resultat ausgerichtet ist, kommt ihm die Fähigkeit zu, Prozesse einzuleiten, die sich unaufhörlich fortsetzen und deren Folgen unabsehbar sind. Nichtsdestotrotz bietet das Handeln allerdings in den menschlichen Fähigkeiten des Verzeihens und Versprechens die Möglichkeiten, aus der Verlegenheit der Unwiderruflichkeit und Unabsehbarkeit der Prozesse herauszukommen. (vgl. VA, 301) Beide Vermögen sind Modi des Handelns, wodurch sich die handelnden Menschen von einer Vergangenheit lösen, die sie auf immer zu binden suche, und einer Zukunft halbwegs vergewissern kann, die für sie ansonsten ungewiss wäre. (vgl. VA, 303) Damit wird der Verlauf und das Geschehen der Handlungen immer wieder unterbrochen und abgelenkt.

Mit diesen beiden Möglichkeiten des Verzeihens und Versprechens ist den miteinander Handelnden die Fähigkeit gegeben, in das alltägliche Geschehen einzugreifen, es anzuhalten und damit neu anzufangen. Ohne das Vermögen des Neuanfangs und Richtungswechsels wären die Menschen an die Gesetzmäßigkeit und Folgerichtigkeit eines Prozesses verurteilt, die ihnen alles spezifisch und individuell Menschliche nehmen und in ihren gesetzmäßigen Untergang reißen

würde. Gegen diese bestehende Gefahr ergibt sich für das Handeln die Verantwortlichkeit für die Welt Neues anzufangen. (vgl. VA, 316) Arendt sagt hierzu:

„Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und von dem Verderben rettet [...], ist schließlich die Tatsache der Natalität, das Geborensein, welches die ontologische Voraussetzung dafür ist, daß es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann.“ (VA, 316)

Wir tragen demnach eine Verantwortung für die Welt. Indem wir immer wieder aufs Neue in ihre Abläufe eingreifen, erhalten wir sie uns als die, zu der wir gehören. Kann uns demnach auch eine Schuld erwachsen, wenn wir die Verantwortung nicht tragen? Das erscheint mir nicht der Fall, denn dann leben wir lediglich „unpersönlich“ noch in den Folgeprozessen von Handlungen, die sie einst initiiert haben. Aus diesen treten wir aber wieder heraus, sobald wir zu handeln anfangen. Wir tragen also entweder die Verantwortung zur Welt und sind Jemand oder wir tragen sie nicht und sind Niemand. Es erwächst hier aber die Frage, womit sich Natalität noch vergleichen lässt, wenn sie solche Extreme von ‚Sein oder Nicht-sein‘ angeht. Wenn Natalität ein wirkliche Unterbrechung darstellen soll, womit kann sie noch gemessen werden? Sie erscheint als ein abgeschlossener Augenblick, da dieses Neue sich gegenüber dem Vorausgegangenen als Neues absetzen muss, also keine Folgeerscheinung davon ist. Auch steht diese Unterbrechung unabhängig gegenüber seinen späteren Resultaten und Erfolgen, die sich daraus entwickeln. Die Natalität erscheint mir darum als der Anfang vom Ende. Was ist das spezifisch Menschliche daran? Welcher Sinn soll in diesem unvergleichlichen Moment zu Tage treten? Arendt sagt hierzu, dass das Handeln seinem Wesen nach lediglich dem „*Kriterion der Größe*“ untersteht. (vgl. VA, 260) Damit meint sie, dass dem Handeln automatisch die Größe zukommt, da es das „*gemeinhin Übliche*“ (VA, 261) und das, was im Alltagsleben maßgebend ist, unterbricht. Es ist dieser Bruch mit dem „*täglichen Sichverhaltens*“, dass das Handeln mit dem Außerordentlichen verbindet. (vgl. VA, 261)

Worauf weist dieses „*Kriterion der Größe*“ hin? Geht es um die Möglichkeit für den Einzelnen, indem er mit Anderen gemeinsam handelt, sich hervorzutun, Bekanntheit, Ansehen und Ruhm zu erringen? Geht es darum einen herausragenden Platz in der Geschichte als ‚Held‘ einzunehmen? Arendts häufiger Verweis in ihrem gesamten Werk auf Helden aus dem griechischen Heldenepos legen diesen Schluss nahe. Ohne diesen Verdacht gänzlich beiseite räumen zu wollen (denn merkwürdig bleibt es, dass Arendt auf Helden verweist, obwohl

diese zumeist in den Epen sehr apolitisch dargestellt sind), möchte ich den Schwerpunkt einwenig verlagern in die Richtung des Auffallens und das will sagen *Erscheinens* der Person unter seinesgleichen. Nur in den pluralischen Beziehungen des Handelns und Sprechens mit seinesgleichen kann sich die Person beziehungsweise können sich die Personen als diese oder jene enthüllen. Dabei enthüllen sie sich immer als einen Teil der Gruppe.³⁰

2.1.3.2. Dämon

Hiermit kündigt sich eine weitere Unterscheidung an und zwar die zwischen dem *Was* und dem *Wer* einer Person. Arendt schreibt:

„Im Unterschied zu dem, was einer ist, im Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Talenten, Defekten, die wir besitzen und daher so weit zum mindesten in der Hand und unter Kontrolle haben, daß es uns freisteht, sie zu zeigen oder zu verbergen, ist das eigentlich personale Wer-jemand-jeweilig-ist unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mitoffenbart, was wir sagen oder tun.“ (VA, 219)

Sie vergleicht dieses *Wer* mit einem Dämon, *„der den Menschen zwar sein Leben lang begleitet, ihm aber immer nur von hinten über die Schulter blickt und daher nur denen sichtbar wird, denen der Betreffende begegnet, niemals ihm selbst.“* (VA, 219ff.) Der Mitwelt zeigt sich das *Wer* der handelnden Person in unmissverständlicher und eindeutiger Weise, während ihm selbst diese Sichtbarkeit verwehrt ist und verborgen bleibt. Es hat den Anschein, dass derjenige, der handelt, sich selbst im Wege steht. Der Brennpunkt des Wahrnehmens und Erkennens hat sich von der handelnden Person weg nach außen auf das Geschehen verlagert. Über das Handlungsgeschehen werden die daran beteiligten bestimmt und erkannt. Das Zutage-treten der Personen auf einer solchen politischen Bühne, steht also in Abhängigkeit zum Kontext des Geschehens und aller Teilnehmer. In dieser Konstellation gibt es keinen souveränen Urheber. Diese werden erst auf einer anderen ‚Ebene‘ aus dieser Abhängigkeit heraus bestimmt.

Mit dem Bild des Dämons taucht meiner Meinung nach die für Hannah Arendts Denken kennzeichnende Frage auf nach dem „Wer bist du?“, denn auch hier eröffnet sich ein Spannungsverhältnis, woraus Arendt zu denken pflegt.

³⁰ Kritisch sei hier angemerkt, dass es, wie mir scheint, in Arendts Denken hinsichtlich der politischen Abhängigkeit des Handelnden von seinesgleichen, keinen Raum persönlichen Selbstvertrauens gibt. Nur die *poiesis* ermöglicht diese Unabhängigkeit zum Selbstverständnis. Sind die Trennungen zwischen *praxis* und *poiesis* von Arendt vielleicht zu streng gesetzt?

Einerseits zeigt sich der Dämon Anderen, nur der handelnden Person nicht, und andererseits ist sie auf eine Art mit dem Dämon verbunden, die ihr nicht freisteht, während die Anderen dem gegenüber souveräner zu sein scheinen. Also wem „gehört“ nun der Dämon beziehungsweise die Erscheinung, dem Handelnden oder den Anderen? Ist der Dämon immer schon da oder muss er erst noch im Handeln mit Anderen entstehen? Verbindet der Dämon den Handelnden mit seiner Umwelt oder unterscheidet er ihn von dieser? Der Dämon scheint auf einem Knotenpunkt zwischen Einzelnen und Gruppe zu stehen. Aus diesem Grunde sehen wir uns den Dämon noch etwas näher an.

In seinem Buch *„Lof der zichtbaarheid“*, das zusammen mit dem Buch *„Vreemd gaan en vreemd blijven“* ein Diptychon bildet, skizziert Rudi Visker seine Interpretation der Metapher des Dämons bei Arendt. Der Dämon wird hierbei in eine Interpretations- und Argumentationslinie gestellt, in der Visker auf die Suche nach Anweisungen und Kennzeichen des Fremden und Anderen, nach Lücken und Leerstellen innerhalb des Selbst geht. Seine philosophische Fragestellung bewegt sich also innerhalb des Selbst hinsichtlich dessen Befremdung über und Verfremdung von sich selbst. In diesem Zusammenhang rückt Visker auch das Bild des Dämons als einen Akt der Verfremdung in die Nähe des Phänomens des Selbst. Der Dämon sei dasjenige, welches vom Selbst in seiner Auseinandersetzung mit seiner Sterblichkeit und Vergänglichkeit und nicht mit der Mitwelt nach außen gekehrt und sichtbar gemacht werde. Der Dämon habe einen eindeutigen Besitzer, wodurch der Person eine Singularität zukomme und daraufhin erst der Interaktion mit der Mitwelt Gestalt gebe und ihr Grenzen auferlege. Visker schreibt: *„Der Dämon, als Metapher dessen, was mich singularisiert, ist ein Bild des Tods, woran wir unser Leben lang leiden.“*³¹ oder *„[...] etwas, was schon tot in mir ist, das nicht (mehr) reagiert, aber von wo aus ich reagiere und worum ich gravitiere [...] eine Art erste Ursache, [...] die mich zum Handeln bewegt.“*³² Den Dämon sieht Visker als eine Art, um das, was in mir tot ist und unveränderlich anwesend ist, nach außen kehren zu können und öffentlich und sichtbar zu machen.³³ Das Handeln und die Mitwelt kommen erst im Nachhinein zum Zuge, nachdem der Dämon sich schon herausgebildet habe.

Worauf Visker anscheinend aus ist, ist zu zeigen, dass mit der faktischen Gegebenheit des Dämons, worauf das Selbst keinen Einfluss hat, eine Singularität mitgegeben ist. Etwas also, was sich vom Selbst unterscheiden lässt und was es zum Handeln treibt. Nur warum verbindet Visker diese Tatsache der gegebenen

³¹ Rudi Visker, *Lof der zichtbaarheid – Een Uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*, Amsterdam 2007, 63. (meine Übersetzung)

³² Ebd., 62. (meine Übersetzung)

³³ Vgl. ebd., 63.

Singularität mit dem Phänomen der Sterblichkeit? Warum zieht er keine Parallele mit dem nackten Leben? Immerhin sind die wichtigen Themen aus dem politischen Denken Hannah Arendts die *vita activa* und *vita contemplativa*. Ist nicht gerade die ‚vita‘ die große Unbekannte und damit vielleicht das Fremde in Arendts Werk?

Um möglichen Missverständnissen vorab aus dem Wege zu gehen, möchte ich nur kurz eine Bemerkung einschieben. Es ist darauf hinzuweisen, dass sich Arendt in doppeldeutiger Weise in ihren Büchern zum Begriff des Lebens ausspricht. Ingeborg Nordmann spricht gar von einer Aporie, die sich in Beziehung auf den Lebensbegriff bei Arendt auftut. *„Einmal sind Denken und Handeln [...] ‚schieres Lebendigsein‘, das eine ‚eigene Spannung bewirkt, die ein Menschenleben spannt und in Atem hält [...]‘ [(vgl. VA, 239)]. In Form der Verherrlichung der reinen Dynamik des Lebensprozesses liefert dagegen der Lebensbegriff das Denkmodell für die Zerstörung der Welt [...]“*³⁴ Worauf jedoch hier hingewiesen werden muss, ist eine weitere Aporie oder Doppeldeutigkeit eines Begriffs bei Arendt. Denn auch der Begriff „Welt“ erscheint in mehreren verschiedenen Kontextzusammenhängen mit einer unterschiedlichen Bedeutung besetzt: Einmal als die, die aus den Tätigkeiten des Handelns auftaucht, aber auch als die, die den Menschen vorausgeht. So schreibt Arendt, dass der Anfang, den jeder Mensch darstellt, nicht zusammenfällt mit der Schöpfung der Welt: *„[...] das, was vor dem Menschen war, ist nicht Nichts, sondern Niemand [...]“* (VA, 216) Daraufhin schildert Arendt die Erschaffung der Welt in erstaunlicher Parallelität zum Lebensprozess: Denn ähnlich wie dieser ist auch die Erschaffung der Welt kein Beginn: *„[...] seine Erschaffung [Welt] ist nicht der Beginn von etwas, das, ist es erst einmal erschaffen, in seinem Wesen da ist, sich entwickelt, andauert oder auch vergeht [...]“* (VA, 216) Hier ist die Welt ähnlich dem Prozess und Zyklus des Lebens beschrieben. Behalten wir aber vorläufig diese Parallelität in Erinnerung, ich werde später noch auf diesen Gedanken zurückkommen. Kehren wir zur Figur des Dämons zurück.

Der Dämon als ein sprachliches Bild bezieht sich auf das Wer einer Person, dass sich im Handeln und Sprechen, in der Interaktion der Mitwelt zeigt. Mit diesem Wer, dass sich auf diese Weise en passant offenbart, erscheint ein Subjekts, man könnte sagen, in der Art und Weise eines Nebenprodukts dieser Handlungen. Es ist ein großes Risiko, das die Handelnden nehmen, da sie selbst auch nicht wissen, als wen sie sich „entpuppen“. (vgl. VA, 220) Der Dämon hat also alles mit dieser Offenheit zu tun, die dieses Handeln in sich trägt. Arendt

³⁴ Ingeborg Nordmann, ‚Die Vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie‘, in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007, 210.

spricht in diesem Zusammenhang von einer zweiten und damit politischen Geburt des Menschen als ein Jemand. Damit hält das Prinzip des Anfangens selbst Einzug in die Welt. War dieses Prinzip bei der Schöpfung der Welt noch außerhalb als ein göttliches Prinzip verblieben, so ist der Anfang jetzt selbst inmitten der Welt. Die Menschen sind Anfänge, da sie selbst im Besitz der Fähigkeit sind, anzufangen.

Der Dämon steht also in dieser Beziehung zur Natalität des Menschen, die als ein öffentliches Prinzip die zweite Geburt des Menschen meint, während die leibliche Geburt und das daran verbundene Leben in die Privatsphäre, den *oikos* gehört. Darum ist es auf den ersten Blick seltsam, dass Visker den Dämon mit dem Tod in Beziehung stellt. Arendts Handlungskonzept käme hierdurch verdächtig dicht in die Nähe von Heideggers existentialen Gedanken hinsichtlich des *Sein zum Tode*. Das Konzept des Dämons jedoch orientiert sich ausschließlich an der Natalität des Menschen. Die Sterblichkeit ist für sie nicht das entscheidende *prinzipium inivationes*, die den Menschen zu einem politischen Wesen macht. Menschen haben die Fähigkeit zu handeln und damit etwas Neues anzufangen, weil sie geboren wurden und damit diese ‚nackte‘ und existentielle Tatsache immer wieder im Handeln als zweite Geburt wiederholen können. Das unkalkulierbare Handeln zwischen den Menschen hat hier Priorität, nicht das folgerichtige Denken, das sich wie bei Heidegger auf die Sterblichkeit hin orientiert.

Diesen Unterschied zwischen Handeln und Denken scheint Visker auszulöschen, wie Dirk De Schutter und Remi Peeters in ihrer Kritik³⁵ gegen Visker einwenden. Der Dämon ist kein anderes, dass ich wie den Tod mein Leben lang in mir trage, und wozu ich mich als einer Möglichkeit immer schon verhalte, sondern, so schreiben De Schutter und Peeters, er ist

*„[...] die Weise, in der ich mein Zur-Welt-gehören in der zweiten Geburt meines Handeln aktualisiere, auf mich nehme und gestalte. Der Dämon geht dem Prozess nicht voran. Ich bin nicht jemand bevor ich handle. Ich bin nicht anwesend im Dämon den ich enthülle. Dennoch ist der Dämon meine Antwort auf die Frage, die aus der Welt kommt.“*³⁶

Die Herangehensweise Viskers in der Klärung des Dämons erweckt demzufolge den Anschein nicht zu stimmen.³⁷ In der politischen Aufmerksamkeit Hannah

³⁵ Dirk de Schutter und Remi Peeters, "Politiek en singulariteit - Enkele opmerkingen bij de Arendtlectuur van Rudi Visker", in *Ethische Perspectieven* 19 (2), Internetsite: www.ethische-perspectieven.be EPN.19.2.2038100, Leuven 2009.

³⁶ Ebd., 186. (meine Übersetzung)

³⁷ An dieser Stelle möchte ich noch einen Zusatz einschieben. Die Kritik an Visker ist berechtigt, da er Arendts Metapher des Dämons auffallend nahe zur Sterblichkeit des Einzelnen stellt. Außerdem verknüpft Visker in seiner Suche nach einem singularisierenden Element den Dämon, wie mir scheint,

Arendts steht die Welt und nicht die Sterblichkeit oder das Selbst. Laut Arendt verbindet politisches Handeln die Menschen nur durch die Liebe zur Welt. Der *amor mundi*³⁸ und keineswegs die Eigenliebe, der *amor sui*, ist für Arendt die treibende Kraft zum Handeln, wie De Schutter und Peeters betonen.³⁹ Das verknüpfende Handeln miteinander übersteigt das Vermögen des Einzelnen in seiner Beschränkung mit sich selbst. In dem Loslassen des absoluten oder totalen Souveränitätsanspruchs auf sich selbst, können Erfahrungen des relativen und relationalen Zusammenhangs gemacht werden, wobei sich Seiten des Wer in unbeabsichtigter und ungewollter Weise an Andere enthüllen. Nicht das Selbst sondern die Welt bildet das Gewebe, worin die Menschen miteinander verstrickt sind. Der Dämon als diese Außenseiten des Wer bildet Grenze und Verbindung in dem Gewebe der Welt. Politisches Handeln bedeutet darum, sich von der Abhängigkeit zur und der Involviertheit in der Mitwelt bewusst zu sein. Diese Verwobenheit des Menschen ist jedoch nichts anderes als alle Beziehungen, die er zu Anderen hat, mit denen er in Kontakt steht. Nichtsdestotrotz stehen diese Verhältnisse niemals fest, denn der Mensch ist nicht nur *in der Welt* sondern auch durch seine Gebürtlichkeit *von der Welt* (vgl. LG, 32). Natalität und das Bild des Dämons sind Formen der Brüchigkeit, die damit zusammenhängen, dass der Mensch nicht nur in der Weise des „Es-scheint-mir“ in der Welt ist, sondern auch selbst Erscheinung ist. (vgl. LG, 32) Diese gegebene Brüchigkeit ist also kein denkerisch gesteuerter Abstand, so wie wir ihn von der Reflexivität her kennen

zu einseitig an einen Besitzer [vgl. Rudi Visker, *Lof der zichtbaarheid – Een Uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*, Amsterdam 2007, 62.] und unterschätzt ihn als eine Auseinandersetzung in der Öffentlichkeit. Visker geht es aber letztendlich um etwas anderes, als in der Kritik bisher gezeigt ist, nämlich um den Effekt der Sichtbarkeit des Dämons: Die Sterblichkeit ist dann keine Last, die der Einzelne zu tragen hat, sondern der Einzelne kann infolge der Möglichkeit der Erscheinung des Dämons sich ihrer in der Öffentlichkeit entlasten. Man kann hier von einer ‚Entlastung der Privatsphäre durch die Öffentlichkeit‘ sprechen. Sein Anliegen ist eigentlich eher auf eine Art Beklemmung („*beklemming*“) hinzuweisen, die vom Privaten (etwas was nur mir und niemand anderen zugänglich ist) ausgeht, mit der man nicht allein bleiben will oder kann. Diese Beklemmung hat dann ihre Ursache in dem Mangel oder Verlust an Abstand. Der öffentliche Raum kann diesen Abstand bieten, die im Privaten fehlt: Die Übersetzung der Taten und der Handlungen in einen Diskurs von Geschichten und Erzählungen geben der Person einen Bewegungsraum und einen Platz außerhalb seiner. Damit interpretiert Visker letztendlich den Dämon nicht in der betont Heideggerianischen Weise zur Sterblichkeit, wie De Schutter und Peeters behaupten. Eher erscheint es mir, als ob er den Dämon als ein Loskommen von der Sterblichkeit interpretiert. Die private Last wird erst dank der öffentlichen Sphäre erleichtert und das eigene Leben „lebbarer“. [vgl. Rudi Visker, *Lof der zichtbaarheid – Een Uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*, Amsterdam 2007, 63 ff.] Stellt er aber damit nicht die Öffentlichkeit in den Dienst des Privaten? Für Arendt jedoch erweist die politische Öffentlichkeit keinen Dienst. Nur in ihrer Nutzlosigkeit garantiert sie Freiheit.

³⁸ Es bleibt undurchsichtig, was genau mit der „Liebe zur Welt“ gemeint ist: Man kann sie als einen ontologischen Ausgangspunkt des Einzelnen oder als ein ethisches Gebot an den Einzelnen interpretieren. Meiner Ansicht nach ist dieser Ausdruck der Verbundenheit von allgemeiner und ontologischer Qualität, der wir im konkreten Handeln nicht begegnen. Denn da haben wir es mit einer Liebe zu tun, die auch in Trübsinn, Verzweiflung und Hass umschlagen kann. Das, was Arendt anscheinend mit diesem Ausdruck zu sagen versucht, ist, dass nicht der Einzelne im Sinne des Selbst eine konkrete Realität hat, sondern dass er eine metaphysische und philosophische Idee ist. Der Ausgangspunkt, der Wirklichkeit hat, ist die Verbundenheit im konkreten Handeln.

³⁹ Vgl. Dirk de Schutter en Remi Peeters, ‚Politiek en singulariteit – Enkele opmerkingen bij de Arendtlectuur van Rudi Visker‘, in *Ethische Perspectieven 19 (2)*, Internetsite: www.ethischeperspectieven.be EPN.19.2.2038100, Leuven 2009, 185.

und in der sich der Einzelne stellen kann, sondern scheint aus einer existentiellen Pluralität der Menschen unmittelbar hervorzutreten. Hinzu kommt, dass sie so unmittelbar ist, dass es keine Möglichkeit gibt, aus der Erscheinung herauszutreten. Wir ändern höchstens unsere Erscheinung.⁴⁰ (vgl. LG, 33)

Während für Visker genau der Aspekt der Natalität auf eine Befremdung der handelnden Person mit sich selbst hindeutet, bezieht sich laut De Schutter und Peeters die ontologische Natalität auf den Aspekt der Pluralität der Erscheinung. De Schutter und Peeters deuteten bereits an, dass die Antwort einer Person auf die Welt sich zu einer Vielzahl und von einander unabhängiger Interpretationen eignet.⁴¹ Arendt spricht auch diesbezüglich von der „*Aufschlussgebenden Qualität*“ (VA, 220) des Sprechens und Handelns und weist damit auf den Aspekt des Sinnstiftens als ungerichteten und zufälligen Vorgang hin, der keinen bestimmten Urheber kennt. Die Welt der politisch Handelnden muss erst noch bestimmt und konkretisiert werden.

2.1.3.3. Noch mal Natalität

Der Dämon hat die Aufschlussgebende Qualität, da das Involviertsein mit seinesgleichen Reaktionen hervorruft, die darauf hindeuten, dass man jemand ist und nicht niemand. Dieser Jemand wird nicht ignoriert. Der Dämon ist darum die konkrete Erscheinung des Einzelnen im Beisein von Andern und mit ihm werden die Erfahrungen verknüpft, die sie nur in der gemeinsamen Welt machen können. Laut Arendt sind es die Erfahrungen des Vergeben-könnens und des Verprechungen-machen-könnens, die nur dank der öffentlichen und politischen Sphäre möglich sind. Denn eingeschlossen in einem selbst ohne Andere, ermangelt es der Person dieser Vermögen. Jedoch sind es gerade die Fähigkeiten zu vergeben und zu versprechen, die einer Person zeigen können, dass sie mehr ist als die Schuld, die sie auf sich geladen. (vgl. VA, 308; 311) In der Vergebung tritt das Wer in Erscheinung, weil es um den Schuldigen und nicht um die Schuld geht. Und in Möglichkeit des Versprechens zeigt sich ebenfalls eine Spontaneität der Person in einem Miteinander. *„Alle Freiheit liegt in diesem Anfangen-können*

⁴⁰ Was diesen Erscheinungsaspekt betrifft, so möchte ich noch folgende Konsequenz hinzufügen: Der Dämon hat die Eigenschaft noch nach dem Tode der Person in den Geschichten und Einflüssen unter seinesgleichen als Erscheinung fortzubestehen, obwohl er im Sinne des Handelns keine Wirkung mehr hat.

⁴¹ vgl. Dirk de Schutter en Remi Peeters, ‚Politiek en singulariteit – Enkele opmerkingen bij de Arendtlectuur van Rudi Visker‘, in *Ethische Perspectieven 19 (2)*, Internetsite: www.ethische-perspectieven.be EPN.19.2.2038100, Leuven 2009, 186.

beschlossen. Über den Anfang hat keine zwangsläufige Argumentation je Gewalt." (VA, 306; vgl. WP, 34)

Visker hingegen interpretiert die Natalität im Sinne eines Anfangs vom Ende, so ist mein Eindruck. Der Grund für eine solche Auslegung, kann mit dem Aspekt des Prinzips der Natalität zusammenhängen, den Hannah Arendt in ihrem Buch „*On Revolution*“ gibt, um den Akt der Natalität von Willkürhandlungen und Selbstherrlichkeit zu unterscheiden. Sie schreibt:

„What saves the act of beginning from its own arbitrariness is carries its own principle within itself, or, to be more precise, that beginning and principle, principium and principle, are not only related to each other, but are coeval.“ (OR, 212) und weiter *„For the Greek word for beginning is αρχη, and αρχη means both beginning and principle.“* (OR, 213)

Ontologisch gesehen ist die Gebürtlichkeit, wie bereits zitiert, nicht herzuleiten und auch durch keine Mittel zu provozieren. Die Natalität bricht spontan und unerwartet in die Welt und zwischen die Menschen wie jede Geburt. Der Anfangscharakter der Natalität ist also anarchisch, frei und zufällig. In ihrer ontologischen Ursprünglichkeit ist sie unvergleichbar und gesetzlos. In dem obigen Zitat jedoch geht Arendt auf einen Aspekt der Natalität ein, der als Anfang ein neues Prinzip in sich trägt und damit einen neuen regelmäßigen Prozess in die Wege leitet. Der Anfang ist demnach willkürlich, der Prozess aber, der daran hängt, wickelt sich unaufhörlich ab. Ähnlich dem Trägheitsprinzips der klassischen Mechanik würde sich dieser inhärente Automatismus des Prozesses bis in die Unendlichkeit weiter durchziehen. Das käme einer Erstarrung gleich, da mit seiner inhärenten Gesetzlichkeit auch seine Begrenztheit mitgegeben ist und es zu keinen Veränderungen mehr kommen kann. Ohne die Zuversicht eines erneuten Einbruchs der Natalität in den Vorgang des Prozesses, der den Ablauf beeinflusst, bliebe die Natalität nur ein Anfang vom Ende.

Visker scheint sich auf einen solchen singulären Aspekt der Natalität innerhalb der Metapher des Dämons zu beziehen, indem er ihn als seinen „privaten Dämon“ beschaut, dem er in der Öffentlichkeit eine Gestalt geben könne.⁴² Die Öffentlichkeit kommt hier in ein Dienstverhältnis zur privaten Sphäre zu stehen, indem sie die private Last erleichtert und *persönliches Glück* ermöglicht.⁴³ Es scheint sich hier alles um das private Glück des Einzelnen zu

⁴² vgl. Rudi Visker, *Lof der zichtbaarheid – Een Uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*, Amsterdam 2007, 64.

⁴³ Ebd., 64.

drehen. Der Dämon hält darüber wacht, dass sein Besitzer sich nicht „zu weit“ von sich „selbst“ entfernt und damit entfremdet. Wie bereits gesagt, interessiert sich Visker für diese Entfremdung des Selbst zu sich selbst, die sich aus dem zwangsläufigen und notwendigen Charakter des Prozesses ergibt.

Damit ignoriert Visker jedoch zum einen die strenge Trennung von poiesis und praxis. Das Handeln bekommt den Zweck des privaten Glückstrebens. Zum anderen setzt er sich darüber hinweg, dass es in dem Denken von Arendt bezüglich des Handelns keinen solchen singulären Prozess gibt. Der Dämon als Metapher desjenigen, was mich singularisiert, ist eine Außengrenze, die der Einzelne gemeinsam mit Anderen bildet. *„Alles Handeln ist [...] ‚to act in concert‘; was bei diesem Tun herauskommt, hat niemals ein Ende und daher auch weder die Beständigkeit noch die Eindeutigkeit [...]“* (EU, 957) Das Handeln läuft ähnlich den Prozessen unendlich fort, aber im Unterschied zu diesen wird die Kontinuität der Gemeinsamkeit immer wieder durch den erneuten und erneuernden „Eingriff“ der Natalität, der Menschen erschüttert und verändert. Der Dämon ist darum genau genommen kein Wer, welches singularisiert, sondern es ist die immer in der Pluralität stattfindende Natalität in der Erscheinung, die einem Wer zugeordnet wird. Ähnlich der leiblichen Geburt ist die Natalität und das Wer der Person selbst, das diesem Prinzip unterliegt, in ihrer Einzigartigkeit bedeutungslos. Erst aus dem Zusammenspiel mehrerer Natalitäten und Teilnehmer, die zusammenhandeln, werden die einzelnen Identitäten konkret und damit bedeutungsvoll. Der Dämon unterliegt in seiner Bedeutung der Pluralität und der Wiederholung des Wunders der Natalität.

Eine solche Erklärung kann dennoch nicht den Einwand entkräften, dass sich Hannah Arendt auf eine ganz bestimmte und „unselbstständige“ Art der Bildung von Identitäten beschränkt. Dirk de Schutter verwundert sich zu Recht, über die eigenartige Verschränkung von Passivität und Aktivität in der Natalität: *„[...] die Aktivität schlechthin, die das Handeln ist, ist von einer unauflösbaren Passivität geprägt.“*⁴⁴ Gerade das Geboren-werden zeugt eher von einer Passivität als von einer Aktivität des Handelnden. Welcher aktive Einfluss bleibt ihm aber dann noch? Denn wie bereits erwähnt, liefert die tätliche und geistige Auseinandersetzung mit der Natur keinen Beitrag zur Menschwerdung der Person. Immerhin kann gefragt werden, auf welche Weise die Identifizierung des animal laborans und homo fabers dann zustande gekommen ist. Wie bereits ausgeführt, wäre Arendts Antwort, dass beide Tätigkeiten in Einsamkeit geschehen und der arbeitenden oder herstellenden Person die Möglichkeit nehmen, wiederholt neu

⁴⁴ Dirk de Schutter, *Geboortes, omwentelingen*, hg. v. Antoon Van den Braembussche en Maurice Weyembergh (red.), *Hannah Arendt. Vita activa versus vita contemplativa*, Budel 2002, 109. (meine Übersetzung)

geboren zu werden. Ohne Andere ist der Einzelne in der Abhängigkeit eines Prozesses, der ihn prägt.

Arendt präferiert damit eine Identität, die immer erst noch in der Wiederholbarkeit und Pluralität der Natalität entstehen muss. Schutz und Heimat in der Welt sind nur dann gewährleistet, wenn die einzelne Identität sich immer wieder aufs Neue aufs Spiel setzt und damit sich in Frage stellt. Es bleibt dennoch offen, wie die Passivität der Geburt, die den Anfang möglich macht, und die Passivität des Prozesses, die auf ein Ende zu laufen, sich noch unterscheiden lassen. Wie dem auch sei, in beiden Fällen haben wir es mit Formen der Aufkündigung oder passiver Ausgedrückt, mit der Aufgabe⁴⁵ des souveränen Selbst zu tun und ich denke, dass es Arendt gerade darum ging. Es gibt entweder eine passive Abhängigkeit in dem ständig wechselnden „Lichte“ der Öffentlichkeit und wird darin wiedergeboren oder aber es steuert passiv und unabhängig „im Dunkeln“ des Privaten auf sein Ende zu. Beide Bereiche sind in ihrer Abgrenzung für die Menschen notwendig. Denn während die „Identität“ des Einzelne sich im politischen Bereich auf ein unsicheres Spiel einlässt, so kommt ihr im privaten Bereich eine gewisse Stabilität zu. So haben wir es vielleicht mit einer Abwechslung zwischen Über- und Unterforderung des Menschen zu tun.

Aber nicht nur hinsichtlich des Zusammenhangs zur Passivität und Aktivität, zeigt sich ein zumindest merkwürdiger Übergang in der Natalität. Auch als Verbindung zwischen Singularität und Pluralität spielt die Natalität die „Hauptrolle“, wie mir scheint. Wir wissen, dass der Begriff der Politik bei Arendt kein ontologisches Prinzip zur Grundlage hat. Lediglich der Mensch ist durch das ontologische Prinzip der Natalität ausgezeichnet. Dieses Prinzip ist jedoch nicht einfach. Peg Birmingham betont, dass das Prinzip zweifach ist⁴⁶ und Dirk de Schutter gar, dass es n+1fach ist.⁴⁷

De Schutter bespricht dieses Prinzip wie folgt: Um ein Zeugnis von der Natalität geben zu können, muss immer wieder neu angefangen werden. Erst im Geboren-werden kann ich die Geburt bezeugen, die dem Akt des Geboren-werdens vorausgeht. Es ist immer erst ein Nachhinein, die die Natalität bestätigt. Neubeginnen ist jedoch keine bloße Wiederholung dessen, was geschehen ist, sondern ein Wiederaufnehmen dessen, was nicht beendet wurde, was in der

⁴⁵ Mir scheint, dass genau in diesem Wort sich das Denken Arendts bewegt. Zum einen ist „Aufgabe“ als ein Versuch zu sehen, den Ausgangspunkt von der Souveränität des Selbst fallen zu lassen, zum anderen ist „Aufgabe“ auch ein ethischer Auftrag (zum politischen Handeln) an das Selbst.

⁴⁶ vgl. Peg Birmingham, 'The An-Archic Event of Natalty and the "Right to Have Rights"', in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007, 277.

⁴⁷ vgl. Dirk de Schutter, *Geboortes, omwentelingen*, hg. v. Antoon Van den Braembussche en Maurice Weyembergh (red.), *Hannah Arendt. Vita activa versus vita contemplativa*, Budel 2002, 115.

Vergangenheit nicht geschehen ist und darum zukünftig geblieben ist. Damit entsteht, so ist mein Verständnis, eine unendliche Reihe der Verspätung.

Birminghams Ausgangspunkt ist der, dass sie eine Schichtung des pluralischen und singulären Aspekts in der Natalität annimmt. Das Prinzip der Natalität als Beginn ist darum schon nicht einfach, weil es immerhin auch eine Kontinuität in der Form der tatsächlichen Existenz gibt. Im Handeln steckt auch ein Nicht-tun, ein Bleiben, was über den neuen Beginn hinweg getragen wird und nicht verändert. Birmingham kennzeichnet das Geschehen der Natalität als dasjenige, „[...] *in which two different principia emerge without coincidence: the principia of beginning (initium) and the principia of givenness. Each of these principia give rise to a different relation: the first is a relation to plurality, the second to uniqueness and singularity.*“⁴⁸ Die Natalität besteht demnach nicht nur als ein Neuanfang, sondern auch als die Voraussetzung des Neuanfangs. Im Handeln gibt es ein gemeinsames Auftreten von Distanz und Distanzlosigkeit. Handeln ist für Arendt immer ein distanzloses Tätigsein und Erscheinen auf Distanz. Wir begegneten beiden bereits in dem Ausdruck, dass der Mensch zweifache Weltverhältnisse kennt: *In der Welt sein* und *von der Welt sein*. Eine vergleichbare Stratifizierung von Bereichen war auch in dem Ausdruck des *Rechts, Rechte zu haben* wieder zu finden, wo die Person *de facto* en *de jure* nicht von einander loszulösen waren. Nur die Natalität gibt die Möglichkeit eines Übergangs von der singulären Fremddisposition zu einem pluralischen Selbst.

Dieser Übergang ist notwendig für die Menschen, um sich frei entfalten zu können, jedoch kann er nicht erzwungen werden, weil er vom politischen Handeln abhängig bleibt. Als ein Jemand in Erscheinung zu treten, bedeutet „[...] *in diesem Miteinander auch künftig zu existieren, und daß heißt [...] im Miteinander unter seinesgleichen sich zu bewegen [...] und auf die ursprüngliche Fremdheit dessen, der durch Geburt als Neuankömmling in die Welt gekommen ist, zu verzichten.*“ (VA, 220) Die Fremddisposition betrifft die eigene Befremdlichkeit bezüglich der unaussprechbaren und damit unqualifizierten Einzigartigkeit und Singularität, die ebenfalls vor der Pluralität geschützt werden muss. Hierfür trennt sie den notwendigen Bereich des dunklen Privaten von der hellen Öffentlichkeit ab. Das Geheimnis der Geburt und des Todes liegt in der Verborgenheit des Privaten (vgl. VA, 77) „*So ist es nicht das Innere dieses Bereichs, dessen Geheimnis die Öffentlichkeit nichts angeht, sondern seine äußere Gestalt, dasjenige nämlich, was von außen errichtet werden muss, um ein Inneres zu bergen, was von politischer Bedeutung ist.*“ (VA, 78) Das heißt, Geburt und Tod, die die

⁴⁸ Peg Birmingham, 'The An-Archic Event of Natality and the "Right to Have Rights"', in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007, 277.

einzigartige Gegebenheit des Menschen bedingen, haben keine äußere Gestalt, wodurch sie politisch nichts taugen. Denn die Einzigartigkeit aber auch Fremdheit hat mit dem nackten Leben und mit dem einzelnen Menschen zu tun. Nur in der politischen Sphäre können wir gleiche werden und scheint es darum keine Fremdheit zu geben. (vgl. EU, 622) Hannah Arendt geht sogar noch weiter: Nicht nur dass es keine Fremdheit innerhalb der politischen Sphäre gibt, sie [die politische Sphäre] hat einen „Groll“ gegen diese Einzigartigkeit und Fremdheit und stellt darum auch eine Bedrohung dieser dar, (vgl. EU, 623) denn sie begrenzen die Macht. Somit bekommen wir es mit einer politischen Aufgabe zu tun, die eigentlich gänzlich unpolitisch ist, wie Arendt betont: Das nackte Leben in der Form des Privatbereichs muss den nötigen Schutz vor äußeren Gewaltanwendungen bekommen.

Betrifft dieser Schutz aber auch das nackte Leben in der Form des Fremden und Heimatlosen? Birmingham scheint genau dieses zu suggerieren, wenn sie sagt: *„The isolation of each individual is the inherent strangeness of each unique individual.“*⁴⁹ Erinnern wir uns an die Reaktion von Arendt in ihrem Interview, dass man sich als Jude zu verteidigen hat, wenn man als solcher angegriffen werde. Eigentlich sagt sie damit, dass der Einzelne schon dem Schutz, nämlich dem der jüdischen Gemeinschaft unterstellt ist. Das bedeutet jedoch nichts anderes, als dass dieser Jude schon eine „Heimat“ hat, nämlich seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volk. Wie steht es aber mit Illegalen, Heimatlosen und sozial ausgegrenzten Menschen, zum Beispiel mit dem gut assimilierten deutsch-nationalen Juden? Wie mir scheint, steht es um sie schlecht, da sie unter keinen gemeinsamen Schutz fallen. Arendt gibt hierauf nur insofern eine Antwort, dass niemand gänzlich auf sich selbst fallen und dass niemals ein absolut Fremdes in der Welt akzeptiert werden darf. Ist der politische Grundsatz des Rechts, Rechte zu haben, demnach der, dass es keine absolute Fremdheit und Überflüssigkeit geben kann?

Birmingham hat vollkommen zu Recht gezeigt, dass in dem Geschehen der Natalität Singularität und Pluralität miteinander in Berührung kommen. Auch ist es richtig, dass beide Bereiche in keinem zufälligen und willkürlichen Verhältnis zu einander stehen. Aber ich bezweifle, dass beide Seiten in dieser Stratifikation einander gleichgestellt sind. Die Membran zwischen beiden erscheint mir semipermeabel, wodurch die Pluralität einen Vorrang und eine zeitliche Voraussetzung gegenüber der Singularität hat. Der Neuanfang kann immer erst im Nachhinein bei einem erneuten Neuanfang bestätigt werden, wie De Schutter gezeigt hat. Damit ist das Prinzip des Initiums dem Prinzip des Gegebenseins

⁴⁹ Ebd., 277.

zeitlich vorausgestellt. So gesehen, scheinen sich für mich zwei Voraussetzungen bezüglich der Natalität in dem Denken von Arendt abzuzeichnen: Der Vorrang und die zeitliche Voraussetzung der Pluralität gegenüber der Singularität und Einzigartigkeit. Wie sich herausgestellt hat, unterstellt Natalität immer schon Politik und Welt.

2.2. Welt

Gemeinsames Handeln lässt eine Welt von Gleichen entstehen. Differenzen und Unterschiede zwischen den Teilnehmern der politischen Sphäre finden ihren Ausdruck und Akzeptanz innerhalb einer gemeinsamen und gemeinschaftlichen Welt von Gleichgestellten und Sich-gleichstellenden. Die Welt bildet dabei immer wieder eine wechselnde Grundlage der Möglichkeiten für Übersetzung und Vergleich von Unterschieden. Das öffentliche Leben und das Handeln siedelt Hannah Arendt auf einer Ebene an, auf der Prozesse eingeleitet und Gesetze beschlossen werden. Das Handeln der physischen Person steht damit auf dem Niveau der juristischen Person. *„Gleichheit ist nicht gegeben, und als Gleiche nur sind wir das Produkt menschlichen Handelns. Gleiche werden wir als Glieder einer Gruppe, in der wir uns kraft unserer eigenen Entscheidung gleiche Rechte gegenseitig garantieren.“* (EU, 622)

Dennoch weist auch Arendt selbst daraufhin, dass je mehr und je länger die Bereiche des öffentlichen Lebens unter den vereinheitlichen Nenner der gemeinsamen Gesetze stehen, sich eine größer werdende Diskrepanz zwischen dem Gleichen und dem Fremden auftut. Die Neigung zur Fremdenfeindlichkeit hat ihren Ursprung in der Unfähigkeit einer Gemeinschaft um Unterschiedliches zu assimilieren. Das Unterschiedliche und Fremde bildet immer auch die Grenze in der öffentlichen Sphäre, *„[...] die jeder menschlichen sinnvollen Betätigung innerhalb des Reiches des Handelns gezogen sind.“* (EU, 623) Hierin zeigt sich die Begrenztheit der Macht einer menschlichen Gemeinschaft. Jede Überschreitung der Grenze der Macht bedeutet eine Gewaltanwendung im Sinne einer erzwungenen Angleichung oder Ausgrenzung. Damit zeigt sich eine Unflexibilität, die der öffentlichen und politischen Sphäre bezüglich des außen- beziehungsweise nichtpolitischen Bereichs zueigen ist.

Auch die Gesetze, die ihren Ursprung in dem politischen Handlungsprinzip haben und aus dem pluralistischen Mchtsbeschluss hervorgegangen sind, laufen auf die Gefahr hinaus, sich zu Institutionen zu verhärten, aus dem alles Leben entschwunden ist, analog dem gesellschaftlichen Prozess, der auf sein Ende und

Untergang zuläuft. In bewusster Nachfolge von Montesquieu, der zwischen der Struktur einer Staatsform und dem Prinzip darin zu handeln, differenziert (vgl. EU, 954), trifft auch Arendt eine klare Unterscheidung zwischen der unpolitischen Gewalt und der politischen Macht, zwischen der Ausübung des Gesetzes und dem Handlungsprinzip. Erstes bildet Grenze und Schutz, dass sich öffentliches Handeln entfalten kann und zweites bildet die Grundlage des mehrheitlichen Beschlusses für ersteres. Beide Seiten bedingen sich und können einander niemals gänzlich ausschließen. (vgl. MG, 57) Dennoch gibt es zwischen beiden keine quantitativen oder qualitativen Übergänge und sind beide nicht von einander ableitbar. (vgl. MG, 58) Aber beide Seiten bedrohen sich gegenseitig entweder mit der pluralischen Auflösung oder in der Erstarrung von Gesetz und Recht. Anscheinend geht es nicht um ein Entweder-Oder beider Bereiche, sondern um einen Balanceakt zwischen beiden. Wie also die Balance halten?

Arendt sprach von der Fremdheit, die mit der ersten Geburt in das Leben getreten ist und in der zweiten aufgehoben werden muss und auch hier spricht sie, dass eine Gesellschaft zwangsläufig in den eigenen Untergang läuft, wenn es ihr nicht gelingt den *„dunklen Hintergrund des rätselhaft Gegebenen auszuscheiden oder zu reduzieren und die unendliche, natürliche Differenziertheit einzuebneten [...]“* (EU, 623) In diesem Satz liegt meines Erachtens nicht die Betonung auf *„Gegebenheit“* und *„Differenziertheit“* sondern auf *„rätselhaft“*, *„unendlich“* und *„natürlich“*. Unterscheidungen sind nur so lange zu überbrücken, so lange sie in der Welt immer wieder als von Menschen gemachte Unterschiede konkretisiert werden. Der, die oder das Fremde darf niemals als etwas absolut grundverschiedenes gesehen werden, sondern muss immer wieder in einen konkreten Weltbezug und Kontext gestellt werden, um politisches Handeln zu ermöglichen. Wenn es ein also ethisches Gebot in dem Denken von Arendt gibt, dann ist es wahrscheinlich ihre Forderung Verantwortung in der Welt zu tragen, um Fremdheit niemals als etwas Absolutes in der Welt zu sehen, sondern es immer wieder einen Platz zu geben.

Arendts Forderung sich politisch einzubringen, bedeutet demnach nichts anderes, als Fremdheit und Einzigartigkeit immer wieder in vielerlei Bezug zu Anderen zu stellen und im Handeln konkret zu machen. Die Gefahr für den Mensch besteht, dass er den Standort in der Welt verliert, durch die er allein überhaupt Rechte haben kann, wenn er vergisst, dass seine Perspektive fragmentarisch ist. Nur im Handeln kann er sich dessen bewusst werden, bloß ein Teil des Ganzen zu sein.

Das Recht, Rechte zu haben ist aber auch keine Forderung an eine Gemeinschaft flexibel und tolerant dem Fremden gegenüber aufzutreten. Denn

dieses „Eintreten-für“ überließe dem Fremden keinen Raum zu Handeln, sondern hätte ihm diesen öffentlichen Raum, um in Erscheinung zu treten, abgenommen. Wie auch liebenswürdig immer es gemeint ist, die Frage hinsichtlich des Fremden wäre dann nicht, ‚Wer bist du?‘ sondern ‚Wer ist er?‘ Der Fremde wäre nicht Gesprächspartner sondern lediglich Gesprächsthema. Das bedeute eben eine Ausgrenzung des Fremden als Person. Als Thema ist der Fremde weltlos und an einen Diskurs ausgeliefert, woran er nicht aktiv teilnimmt. Damit ist der Diskurs für ihn keiner, sondern er hat für ihn lediglich eine dialektische Form zwischen Extremen genereller Akzeptanz und Duldung oder konkretem Ausschluss seiner Person.

Solches Vorgehen bedeutet auch immer eine Gefahr für den Diskurs, da hier Abhängigkeiten sichtbar werden, die sich als Strukturen verfestigen beziehungsweise institutionalisieren lassen. Um den politischen Bereich offen zu halten, sollten sich aber keine Abhängigkeitsstrukturen konkret herauskristallisieren. Das Einzige, was konkret werden soll, ist der Mensch. Arendt betont vielfach, dass das Gesetz, das ebenfalls Strukturen sichtbar macht, den Raum bieten sollte, um darin ein freies Handeln zu ermöglichen. Das Gesetz darf nicht unumstößlich zwischen den Menschen stehen, so wie es in den totalitären Bewegungen der Fall war. Denn hier war jeder in die Gesetzmäßigkeit eines rücksichtslosen und totalitären Prozessablaufs eingespannt.

Darum fordert Arendt, die Fremdheit aufzugreifen, als die man angegriffen wird. Diesen Angriff möchte Arendt nicht als einen kriegerischen sondern politischen interpretieren. Soll es nicht zu gewalttätigen Übergriffen kommen, dann ist es nicht genug, den Fremden nicht nur nicht als ein Absolutes aufzufassen. Auch darf es dann kein sich absolut stellendes Gemeinwesen geben. Arendt erteilt darum lediglich den Phänomenen wie Frieden und Macht den Status des Selbstzwecks. *„Friede ist etwas Absolutes [...] Ein solches Absolutes ist auch die Macht; sie ist [...] ein Selbstzweck.“* (MG, 52) Aber da diese Phänomene an das Gemeinwesen gekoppelt sind, geht auch weiterhin die Gefahr damit einher, dass sich eine Gemeinschaft auch damit verabsolutiert, beispielsweise in der Form des Nationalismus. Sich so absolut setzend, hat sie jedoch ihr politisches Vermögen verloren.

Das Gemeinwesen hat zwar seine Bedeutung als konkrete Form der politischen Auseinandersetzung, aber kann im Denken Arendts nicht die endgültige Grenze der politischen Pluralität darstellen. Auch das konkrete Gemeinwesen muss sich als ein Teil einer Welt verstehen, um nicht in Verabsolutierungen seiner selbst aufzugehen. Der konventionelle Rahmen der bloßen dialektischen Erörterung wird mit der konkreten Erscheinung der Person in

der Welt und damit in dem konkreten Diskurs einer Gemeinschaft aufgesprengt. Denn seine konkrete Erscheinung bedeutet einen Standort und eine Perspektive in der Welt und damit auch eine Vervielfältigung der Meinungen. ‚Von der Welt sein‘ meint, dass die Pluralität der Standpunkte der Handelnden erhalten bleibt, zwischen denen sich eine Welt aufspannen kann. Das hat eine Vervielfältigung der Distanzen und Verbindungen unter den Teilnehmern zur Folge. Hierdurch entsteht eine lebendige Wechselseitigkeit, die die Menschen in Beziehungen verankert, die größer und mehr sind, als sie selbst in ihrer Begrenztheit überblicken können. Was sie gleichzeitig überragt und auch einspannt, ist die unerschöpfliche Mehrbezüglichkeit untereinander und Spontaneität des Handelns, die von niemand auch nicht als Gruppe absolut festgestellt und festzustellen ist. Welt vollbringt somit immer schon gleichzeitig zwei verschiedene Dinge: Sie versammelt Menschen, aber hält sie auch auseinander.

„In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist [...]; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist. Der öffentliche Raum, wie die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen.“ (VA, 66)

Dieses Vermögen des Auseinanderhaltens ist dem Einzelnen, der auf sich selbst fällt, nicht vergönnt. Der Ausgangspunkt ist eine das Individuum übersteigende Welt, die nicht im Alleingang zu begreifen ist. Offenbar ist das theoretische Zwiegespräch des Selbst letztendlich ungeeignet, diese Brüchigkeit und Fragmentation der Welt zu denken. Es schafft nämlich immer nur Übergänge. Erst über das Handeln und den politischen Diskurs in der Auseinandersetzung mit Anderen, kann Welt als Gemeinschaft von Unterschieden erfahren werden. Diskurs und Welt werden über die Politik geöffnet.

Welt ist demnach im Stande, um Distanzen zu schaffen. Die Frage, die hieraus entsteht, ist, wozu diese Distanzen sinnvoll sind. So verrückt es auf den ersten Blick klingen mag, Arendt geht es in diesem Zusammenhang um einen neuen Gleichheitsbegriff unter den Menschen. Ingeborg Nordmann zitiert Arendt hierzu aus ihrem Denktagebuch: Es „[...] wäre ein neuer Gleichheitsbegriff zu entwickeln, der den Schrecken, die ursprüngliche Angst vor der Menschheit [...] bewahren könnte. Wir können uns mit der Nähe (dem Gemeinsamen) nur abfinden, weil sie im Fremden verborgen ist und als Fremdes sich präsentiert. Wir können uns mit dem Fremden nur abfinden, weil es Nahes verbirgt,

*Gemeinsames ankündigt.*⁵⁰ Welt bedeutet kein bloßes Verhalten in oder zu ihr, sondern ein Bewegen innerhalb vieler Verhältnisse, die sich nicht miteinander vereinigen lassen. Es ist ständig eine Vervielfältigung der Distanzen im Gange, die wie ein Buffer wirken und eine absolute Synthese mit der Welt und somit auch mit sich selbst verhindern. Diese Distanzen bieten Orientierung aber auch Schutz vor dem Fremden. Sie sind notwendig für den Einzelnen, dass das Fremde nicht zu nahe kommt. Denn wenn das Fremde zu nahe kommt, wird der Einzelne in seiner Entscheidung und Verantwortung gelähmt, denn es macht ihn orientierungslos. Die Distanzen sind schließlich der (politische) Raum, innerhalb dessen freie Bewegungen von Annäherung und Entfernung möglich sind.⁵¹

Singularität und Identität kann nur innerhalb des politischen Rahmens der Pluralität verstanden werden, die wiederum durch das Ereignis der Natalität auf keine eindeutige Identität reduziert werden kann. Pluralität und Natalität wirken in soweit zusammen, dass Pluralität in den vielfältigen Distanzen die Welt auseinander hält und Natalität die Verhältnisse beschreibt, worin sich der Einzelne handelnd, und das heißt perspektivisch bewegt. *„Menschen im eigentlichen Sinne kann es [...] nur geben, wo die Pluralität des Menschengeschlechts mehr ist als die einfache Multiplikation von Exemplaren einer Gattung.“* (WP, 106) und *„Welt [...] entsteht nur dadurch, daß es Perspektiven gibt, sie ist nur jeweilig als die so oder anders gesichtete Ordnung der Welt Dinge.“* (WP, 105) Es geht demnach um die zwischen den Menschen und sie individuell überdauernde Welt und Arendt fügt hinzu, dass je mehr Völker und Menschen in der Welt es gibt, *„[...] die miteinander in dieser oder anderer Verbindung stehen, desto größer und reicher wird die Welt sein.“* (WP, 106) Pluralität im Sinne von Arendt kann keine geschlossene Identität haben. Sie lässt sich auch nicht zu einer Totalität reduzieren. Niemand kann an die Stelle der Pluralität treten. Damit verbunden ist die Grundlosigkeit der Forderung nach einem Recht, um Rechte zu haben. Dieses Recht ist ein universales Recht zur Politik, welches nur in Wechselseitigkeit garantiert werden kann. Jedoch gibt es für dieses Recht keine gesellschaftliche, historische oder politische Autorität oder Souveränität, die es einfordern könne. Arendt orientiert Rechte an der konkreten politischen Praxis de facto. Auf der Basis der tatsächlichen Gegenseitigkeit können Gesetze und Rechte de jure entstehen.

Aber dieses Geflecht der Gegenseitigkeit meint keinen automatischen Schutz, innerhalb dessen man seine eigene partikuläre Nische im Sinne eines

⁵⁰ Ingeborg Nordmann, ‚Die Vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie‘, in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007, 211.

⁵¹ vgl. ebd., 211.

Sommersitzes bewohnt, von wo aus die Welt zu genießen ist. Das würde lediglich ein Verhalten-zur-Welt gleichkommen, jedoch diese Welt nicht garantieren.

Das heißt, dass das Politische aber auch die Welt bei Arendt nicht als eine eindeutig zu verstehende Sache zu behandeln ist. Es gibt niemanden, der sie garantieren beziehungsweise für Voraussetzungen sorgen könnte, dass beide auch eintreten werden. Nordmann sagt darum zu Recht, dass es sich anscheinend um Phänomene handelt, die nicht ausschließlich phänomenologisch begriffen werden können: *„Arendt öffnet den Diskurs über das Politische durch die Beziehung zu einem Überschuss, ohne den es nicht wirklich werden kann, der aber das Eintreten der Wirklichkeit nicht garantiert, dem es keinen neuen theoretischen Statthalter gibt und der in seiner ganz eigenen Dimension nur nachträglich im Erzählen von Geschichte aufgefangen werden kann.“*⁵² Der Grund hierfür ist, dass Arendt Welt und Politik in pluralischer Form zu denken versucht. Die Voraussetzung für das Handeln der Menschen, belässt sie darum in freier Unbestimmtheit, die ihrerseits erst zu bestimmten Strukturen führt.

In diesem Sinne grenzt sie die Einsichtsfähigkeit des politischen Menschen von der philosophischen Weisheit ab. Ihr geht es um eine pluralische *phronesis*, worin eher politisch Sachverhalte auf eine vielschichtige Weise besprochen und worin es um eine größtmögliche Übersicht über die möglichen Perspektiven hinsichtlich des Sachverhalts geht. Die *phronesis* wird hier gedacht als das Präsent-haben dieser Vielschichtigkeit. (vgl. WP, 97) *„Das Einander-Überreden und -Überzeugen, das die eigentliche politische Umgangsart der freien Bürger der Polis war, setzte eine Art Freiheit voraus, die weder geistig noch physisch an den eigenen Standpunkt oder Standort unabänderlich gebunden war.“* (WP, 97) Die *phronesis* ist der Argumentationszwischenraum, der die politische Wirklichkeit bildet, innerhalb dessen ein Schlagabtausch von Meinungen zum gleichen Thema stattfinden kann. Die *phronesis* hält sich in Stand durch den verbalen, das heißt politischen Schlagabtausch. Auf vielschichtiger Weise werden in den Streitgesprächen Übergänge und Definitionen geschaffen, die zusammengenommen die Vernunft des Einzelnen und seine subjektiven Privatbedingungen überschreiten. (vgl. WP, 98) Dabei geht es Arendt um zweierlei: Zum einen um die größtmögliche geistige Bewegungsfreiheit, um die verschiedensten Standpunkte zu vergegenwärtigen (vgl. WP, 97), ganz im Sinne der aristotelischen These: *„Die Phronesis vergisst nicht.“*⁵³ Zum anderen geht es dabei auch um die Anerkennung der eigenen Sicht als bloß perspektivisch, und dass die gleiche Sache so viele verschiedene Seiten kennt und in diesen

⁵² Ebd., 211.

⁵³ Ebd., 206.

erscheinen kann, als Menschen an ihr beteiligt sind. (vgl. VA, 71ff.) Die phronesis ist demnach auch ein Übersetzungsverfahren zwischen der Erfahrung einer relativ stabilen pluralischen Welt und der eigenen veränderlichen singulären Identität. Die phronesis bildet einen Übergang also, womit den politischen Teilnehmern eine Welt erfahrbar und zugänglich wird, die sie nicht in ihrem Umfang ermessen können, die sie übersteigt und die sie dennoch sind.

Innerhalb diesen wechselseitigen Kontexts der phronesis und Welt ist die bestimmende und identifizierende Frage des „Wer bist Du?“ anzusiedeln. Die Frage hat alles mit dem Umschlag zwischen Pluralität und Singularität zu tun. Es ist bereits darauf hingewiesen, dass die Übersetzung unvollständig ist, weil die Fassungskraft des Einzelnen begrenzt ist, und dass die Unterschiede in der Welt nebeneinander bestehen bleiben. Nur vor dem Hintergrund eines Überschusses und pluralischen Überflusses der Welt kann der Einzelne in Erscheinung treten. Im Gegensatz zur Rolle des Denkens, das nur auf der Negation beruhend sich von seinem Ausgangspunkt abhebt, scheint Arendt auf eine politische Positivität aus zu sein, die aus und mit dem Weltkontext geboren wird. Diese Positivität ist wie das Vertrauen in die Welt, das in unbestimmter Form vorausgesetzt sein will, um überhaupt ein Handeln zu ermöglichen. Im Handeln will man sich kundgeben und erscheinen, aber dieses Wollen setzt das Vertrauen in die Welt voraus, dass auch Andere sich für dieses Initiativnehmen interessieren. In diesem Sinne ist die Welt beziehungsweise die Liebe zur Welt ein Sich-einlassen in einen Überschuss. Einzig in dem Vertrauen in den Überschuss und Überfluss der Welt kann es für die Menschen ein Kommen und eine Zukunft in der Welt geben. Nur so können sie aufs Neue geboren werden. Nur aus dem Überfluss heraus, der die Pluralität für eine Singularität immer hat, kann die Frage „Wer bist Du?“ an den Menschen herantreten. Menschen sind wir, da wir auf diese Frage vertrauen.

Weltlosigkeit und Heimatlosigkeit bedeutet darum auch, dass diese Frage keine Bedeutung mehr geben kann. Das Handeln des Einzelnen bleibt leer, wenn seine Anwesenheit in der Welt nicht mehr von Anderen wahrgenommen wird. Wird man nicht mehr aufgemerkt, dann bildet die Welt nicht den Überfluss an Möglichkeiten, sich an dieser anzuschließen. In Abgeschlossenheit und Verlassenheit erfährt der Einzelne seine eigene Überflüssigkeit. In diesem Sinne gibt es auf existentiellern und existentialem Niveau keine Antwort auf die Frage „Wer bist du?“. Sie ist nur als eine politische Antwort möglich.

Vor dem Hintergrund der Zerbrechlichkeit, die den menschlichen Angelegenheiten innewohnt, ist laut Arendt neben der Philosophie einzig die Polis, die eine Antwort und damit Sinn stiften kann. Indem man an den Taten und Worten teilnimmt und sie mitteilt, kann überhaupt ein Maß an Sinnvollem

entstehen. (vgl. VA, 247) Sie zieht in ihrem Denken somit eine eindeutige Verbindung von Pluralität zur Welt und zur Sinnstiftung. Sie schreibt: *„Sofern wir im Plural existieren, und das heißt, sofern wir in dieser Welt leben, uns bewegen und handeln, hat nur das Sinn, worüber wir miteinander oder wohl auch mit uns selbst sprechen können, was im Sprechen einen Sinn ergibt.“* (VA, 12)

Aufgrund des Geboren-werdens in die Welt hinein ist der Mensch einer Fremdheit anheim gefallen, die sich im Für- und Gegeneinander zu den Mitmenschen als Distanz und Verlassenheit und ich möchte sagen Heimatlosigkeit zeigen. Diese Phänomene der Verlassenheit dürfen nur am Rande menschlicher und damit politischer Angelegenheiten auftreten, wenn nicht der Bereich des Politischen zerstört werden soll. Das es jedoch Arendt um eine Wahrung der Welt hiervor geht, formuliert sie auf unmissverständliche Weise in dem posthum herausgegebenen Buch *Was ist Politik?* In der Politik geht es nicht an erster Stelle um die Menschen und schon gar nicht um *den* Menschen, sondern um die Welt: *„Denn in Mittelpunkt der Politik steht immer die Sorge um die Welt, und nicht um den Menschen.“* (WP, 24) Ein Politiker ist in den Augen von Arendt kein Politiker, wenn er sein politisches Programm an dem Willen der Bevölkerung orientiert oder nach einem Interesse einer bestimmten politischen Partei oder gesellschaftlichen Schicht versucht auszurichten. In dieser repräsentativen Haltung distanziert er sich von der Welt und handelt darum nicht. Die Welt hat sich ihm schon im Sinne einer bestimmten Bedeutung erschlossen und das einzige, was er verfolgt, sind die ‚politischen‘ Ziele, die er sich gesteckt hat. Damit hat sich seine Tätigkeit in eine Art Leistung umgekehrt und seine Person unterliegt lediglich noch der Einschätzung, ob er erfolgreich war oder eben nicht. Aber die Eigenschaft über das *Wer* einer Person Aufschluss zu geben, ist verloren gegangen. (vgl. VA, 221) Hannah Arendt scheint damit zu sagen, wenn man den Menschen dienen möchte, dann trage man Verantwortung um die Welt, indem man sich durch sie immer wieder aufs Neue herausfordern lässt.

Schluss

Abgesehen von einigen einleitenden Äußerungen der Kritik seitens Arendts an Heidegger bin ich bis zu dieser Stelle meiner Arbeit einer direkten Konfrontation beider Denker aus dem Wege gegangen. Es war mein Bestreben, um in weiträumigen Linien zu skizzieren, welche Betonungen und Zusammenhänge ‚Welt‘ und ‚Sinn‘ im Denken von Heidegger und Arendt haben. Bei Heidegger sehen wir den Versuch das Dasein aus seiner endlichen und damit weltlichen Ausgangslage heraus hermetisch zu denken. Das Problem, das daraus erwächst, ist ein existentialer Solipsismus und eine „Erstarrung“ des Daseins in existentieller Verzweiflung und radikaler Angst. Es entdeckt seinen einmaligen, unvergleichlichen und unauswechselbaren Bezug in und damit auch zur Welt. Dieser Bezug oder dieses Verhältnisses des In-der-Welt-sein bildet das Fundament, auf das sich die Existentialität des Daseins an sich selbst orientierend beschränkt. Sorge und Endlichkeit des Daseins haben ihr Zusammenstehen in dessen Sein-zum-Tode. Nur so kann es seine Existenz auf sich nehmen.

Arendt nimmt genau dieses Vorgehen kritisch unter die Lupe. Sie bestreitet einerseits diesen Solipsismus als dem einzigen ontologischen Verhältnis der Menschen in der Welt, indem sie entgegenhält, dass die Menschen auch von der Welt sind (vgl. LG, 30), räumt aber andererseits ein, dass sich solcher Solipsismus logisch zwingend ergeben muss, da die phänomenologische Welt in *Sein und Zeit* einer denkerisch-philosophischen Leistung unterworfen ist. Welt jedoch lässt sich nicht als konkretes Phänomen herleiten, denn das Denken, die *vita contemplativa* neigt zu Verallgemeinerungen konkreter Erfahrungen. Hierin zieht sich das Denken zurück und entfernt sich vom Besonderen der Welt. (vgl. LG, 81) Arendt stellt damit Heideggers existentiellen Ausgangspunkt zur Diskussion. Sie fragt, ob Heideggers existentielle Fragestellung nicht letztendlich ein reflexives „Wer bin ich?“ ist. Das würde bedeuten, dass Heidegger zu übersehen scheint, dass es nicht existentielle Angst und Verzweiflung sind sondern reflexiver Zweifel, die sich seiner Analytik in *Sein und Zeit* bemächtigt.

Damit verbunden geht der Trugschluss einher, dass die Reflexivität eine Aktivität wäre, die in einer Beziehung zur Welt stehe. Es ist eher so, dass die Reflexivität des denkenden Ichs den bewussten Kontakt zur Welt und den Erkenntnisvorgang unterbricht und zum Stehen bringt. Es lässt sich gar nicht sagen, ob man denkend in einer Beziehung zur Welt steht. Das Denken stellt sich

⁵⁴ Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997, 110.

„*außer der Ordnung*“ des Handelns in der Welt. (vgl. LG, 423) Die denkende Tätigkeit entdeckt hierbei den Willen und verwickelt sich hierdurch mit der Erfahrung des wollenden Ichs. (LG, 81) Trotzdem ist auch das Denken kein völliger Rückzug von der Welt, sondern eher ein Rückzug aus der sinnlichen Gegenwart der Welt. In der geistigen Tätigkeit tritt das Vorgestellte an die Stelle der Erscheinung. Und in der Reflexivität wird der Versuch unternommen, den Abstand zwischen der denkenden Tätigkeit und dessen Inhalt in seiner Ganzheitlichkeit zu besetzen. Mit Hinsicht auf die *vita contemplativa* treffen wir auf einen die Abständigkeit des Denkens nivellierenden *solus-ipse*.

Demgegenüber ist die *vita activa* mit einer geringfügig anderen Betonung versehen. Sie meint, dass der Abstand im Sinne eines *inter-esse* zwischen den Menschen Verbindungen schafft, ohne dass sie zusammengehen. Der Abstand bleibt als Interesse erhalten. Dem *Dasein* aus *Sein und Zeit* stellt sie die Metapher des *Dämons* gegenüber, worin Natalität und Pluralität die Bedingungen sind, deren äußeren Einfluss sich die Menschen im politischen Umgang miteinander nicht entziehen können. Da der Zugriff des Einzelnen auf den politischen Zwischenbereich nicht möglich ist, bleibt er als offen bestehen. Das Denken geschieht in Einsamkeit, jedoch zum politischen Handeln und Sprechen braucht der Mensch Andere. Im Gegensatz zu Heidegger kürt Arendt in ihrer Theorie ein vergleichendes und verallgemeinerndes Gewissen innerhalb eines zwischenmenschlichen und politischen Handelns und außerhalb der vereinzelt Person.

Heideggers und Arendts Auseinandersetzungen ähneln in puncto Sinn und Welt einander, indem sie versuchen eine Ontologie als Ausgang und Begrenzung zu bestimmen. Zum einen die Existentialität als ontologischer Ausgangspunkt der reflexiven Frage „Wer bin ich?“ und zum anderen der ontologische „Mutterboden“ der politischen Frage „Wer bist Du?“ Im ersten Teil habe ich bereits zu zeigen versucht, dass Heidegger hinsichtlich einer solchen Fragestellung keine ontologische sondern eher eine onto-idealistische Richtung einschlägt. Auch Arendts Kennzeichnung der Natalität als einer ontologischen Voraussetzung zum politischen Handeln ist eine Behauptung, die sich aus der politischen Praxis heraus nicht direkt ergibt. Meines Erachtens geht sie deshalb zu weit, wenn sie der Sterblichkeit des Menschen schlicht die Natalität auf dem Niveau der Ontologie gegenüberstellt, denn welche politische Praxis könnte dies tun? Ist Natalität nicht eher eine apolitische Instanz, die für den einzelnen politischen Teilnehmer als Ursprung gilt? Arendt besteht zwar auf das amorphe Formprinzip des Geboren-werdens und Anfangens als einen unbeherrschbaren und zu wiederholenden Ausgangspunkt. Ebenfalls in der Wiederholung hat eine solche

ontologische Kennzeichnung den Nachteil des gestalterischen Nachhineins, was immer auch einem ontologischen „Entschwinden“ der Natalität gleichkommt. Gezeichnet von der Natalität stecken die Menschen sich selbst wahrnehmend dennoch niemals in ihr.

Natürlich spielt hierbei der Umstand eine Rolle, dass die *vita activa* sich selbst keine theoretische Begründung geben kann. Hierzu muss sie auf die *vita contemplativa* zurückgreifen. Arendt spricht diesbezüglich von der Degradierung der *vita activa*, weil ihr Wesen traditionell vom Standpunkt der *vita contemplativa* her bestimmt ist. (vgl. VA, 26) Heidegger hat diesbezüglich den Vorteil, dass er es in seiner philosophischen Auseinandersetzung mit einer ontologischen Fragestellung zu tun hat, für deren Selbstbegründung lediglich die Philosophie in Betracht kommt. Mit anderen Worten: Frage und Begründung bleiben innerhalb einer kontemplativen und konzentrischen Auseinandersetzung. Demgegenüber hält Arendt entgegen, dass das Denken im Sinne der *vita contemplativa* sich in seinem Einzugsbereich überschätzt, wenn es annimmt in der denkenden Praxis auf sich selbst zu stoßen. Hierzu zitiert sie Heidegger, der da sagt: *„Die innere Grenze jedes Denkers ... besteht darin, das der Denker sein eigenstes Selbst nie sagen kann ... weil das sagbare Wort aus dem Unsagbaren seine Bestimmung empfängt.“* (LG, 119) Das Selbst zeigt sich, aber lässt sich nicht sagen, womit wir wieder beim Dämon wären!

Heideggers *In-der-Welt-sein* ist ein Unternehmen, den praktischen Bezug, in dem das Dasein eingebettet ist, in einen Einklang mit dem Denken, der *Umsicht* zu bringen. Ungeachtet meiner Bedenken zeichnet sich Heideggers Auseinandersetzung in *Sein und Zeit* dadurch aus, dass er den Versuch unternimmt, einen Denkweg in die Alltäglichkeit der menschlichen Existenz frei zu schlagen. Praktischer Gebrauch und Wissen um des Zeugs finden eine Einheit, indem beide sich gegenseitig zu ergänzen scheinen. Um diese praktische Alltäglichkeit geht es Arendt jedoch nicht in erster Linie, da solches Handeln einem Nützlichkeitsdenken und Funktionalismus unterliegt. Sie fordert daher eine stricte Trennung der praxis von der poesis zur Sicherung eines politischen Alltags. Es geht ihr um die Konstitution des politischen Raums, was sich nur ereignet, wenn sich Menschen in Freiheit vereinigen. Im Unterschied zu Heidegger verbindet sie ihre Form der Praxis nicht mit einem Denken sondern mit dem Sprechen.

Der Mensch steht nicht einzig und allein in einem einseitigen praktischen und funktionalen Verhältnis zur Welt. Arendt lehnt es ab, dass dem Dasein eigenständig als einem *solus-ipse* das *principium individuationis* zukommt, da die Welt durch die reflexive Betrachtungsweise des Selbst außerhalb dessen

Reichweite zu stehen kommt. Das Dasein steht ganz allein auf ontologischem und damit sinnstiftendem Niveau. Vielleicht ähnlich unabhängiger Atome stehen auch die „Daseins“ lediglich in einem mechanischen und funktionalen Umgang zueinander. Jedoch lassen sich hierzu keine Betrachtungen anstellen, da Dasein und Welt bei Heidegger gegenseitig ineinander aufgehen.

In *Sein und Zeit* wird auf existentialem Niveau des Daseins das *Man* zugunsten des Selbstsein als einer Gegenbewegung und Befreiung vor der alle Unterschiede einebnenden *Diktatur des Man* ausgetauscht. Politisches Handeln ist jedoch durch den „Auftrag“ zum Selbstsein ausgeschlossen. Ebenso bei Arendts politischer Theorie treffen wir auf den Gedanken des Widerstands gegen gesellschaftliche Gleichmacherei: Gleichfalls der pluralisch-politische Gedanke hat seinen Ursprung in der Zeitdiagnose, dass die gesellschaftliche Interaktion der Staatsbürger durch eine Tendenz der Nivellierung und Normalisierung geprägt wird. Diesbezüglich verwendet sie den Begriff der *Herrschaft des Niemand*, mit welchem sie in erster Linie auf die Bürokratisierung der Politik verweist. Das Gros politischer Handlungen innerhalb des modernen Nationalstaats beschränkt sich auf administrative Erlassungen von Verordnungen.⁵⁵ Ihre Kritik hinsichtlich der schleichenden Ersetzung der Politik durch die Administration ist kein Angriff gegen die staatliche Einrichtung als solches, sondern eher ein Warnen vor Konsequenzen, die sich daraus ergeben, wenn Staatsbürger und Staatsdiener einzig in gehorchender Weise ihre Rolle ausführen und nicht politisch aktiv werden. Gedankenlosigkeit und politisches Desinteresse wird die Menschen nicht an einer Welt teilhaben lassen können. Arendts Suche gilt also einer Aktivität, die die einzelnen Menschen zu einander führt und an der Welt teilhaben lässt, welche ihnen Sinn und Motivation aber auch ein Zuhause geben kann.⁵⁶ Dieses politische Interesse muss einen anderen Weg in der Welt einschlagen als es Heideggers Denken in der direkten Form der philosophischer praxis tat. Gedankenlosigkeit ist ihm dennoch nicht in erster Linie anzukreiden, aber eine Überbewertung des Daseins gegenüber dem *Mitsein*.

Heidegger habe ich den Vorwurf gemacht, dass in seinen philosophischen Auslegungen in *Sein und Zeit* Dasein und damit auch Welt zu einem onto-ideologischen Projekt werden. Arendt hingegen fordert deshalb vielleicht die

⁵⁵ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 2004, 59.

⁵⁶ Als Hintergrund passt hierzu gut das bekannte Zitat von Thomas Hobbes „Homo homini lupus“, dass in seiner Originalfassung von Titus Maccius Plautus noch stärker war: „lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit non novit.“ („Ein Wolf ist der Mensch dem Menschen, nicht ein Mensch, wenn man sich nicht kennt.“) Der Mensch als apolitische Gefahr seiner Gattung gegenüber und politischer Schutz gegenüber seinesgleichen!

übertriebene, radikale Trennung der praxis von der poeisis. Diese Unterscheidung geschieht meines Erachtens auf keiner politischen Grundlage. Ohnehin erscheint mir die *vita activa* aufgrund dieser Trennung apolitisch motiviert. Natürlich geht es Arendt letztendlich um eine Motivierung, die sich an den konkreten Reibeflächen inmitten des politischen Raums entzünden. Das bedeutet freilich auch, dass sich solche Motivation nicht generalisieren lässt, als gäbe es einen allgemeinen politischen Reiz zur Politik. Es gibt entweder ein Verantwortungsgefühl oder es gibt keines. Beide Fälle aber sind situationsgebunden, wie ich meine. Darum denke ich, dass man bei Arendt von einem politischen Purismus sprechen kann. Er deutet sich darin an, dass sie einerseits die beschriebene Trennung vornimmt und andererseits wiederholend darauf hinweist, dass es in der Menschheitsgeschichte nur sehr selten wirkliche politische Gemeinschaften gegeben hat, und dass sie auch nur von sehr kurzer Dauer waren. Beides zusammengenommen, klinkt eher nach einem ethischen Auftrag *zur* Politik als nach einer situationsgebundene Selbstverständlichkeit *der* Politik. Arendt liest sich daher als ein ethischer Aufruf, der zum Tragen politischer Verantwortung verpflichtet, auf dass sich ein inter-esse ergebe. Ist Welt darum ein ethisches Projekt?

Wenn es sich so verhält, dass es sich um einen solchen ethischen Auftrag zur politischen Gemeinschaftlichkeit der Menschen handelt, dann möchte ich an dieser Stelle kurz auf die mögliche Ursache der Trennung von poeisis und praxis eingehen. Gleichzeitig werden auch die Art und Weise sichtbar werden, wie Welt bei Arendt die Erfahrungen der Menschen bestimmt. Wie bereits gezeigt, verstrickt sich das Dasein als *solus-ipse*, als Selbstsein in einem beengenden und zermürbenden Zweifel. Das Selbst gerät in einen wahren Konflikt mit sich selbst. Das Problem, in dem es sich befindet, ist, dass die Form des Zwiegesprächs, die dem Denken eigen ist, sich auf den Willen überträgt. Wenn die Fähigkeit zu Wollen wirklich in Freiheit stattfinden soll, dann muss es demgegenüber auch ein Nicht-Wollen geben. Jedes Wollen ruft sein Gegenpart hervor. Das Dasein trägt demnach bereits eine Grenze in sich. Sie führt aber nicht zu einem Entschluss, sondern macht eher inaktiv und phlegmatisch, da beide Seiten sich gegenseitig blockieren beziehungsweise aufheben. Der nivellierende Charakter, den beide Denker auf gesellschaftlicher Ebene anprangern, liegt demnach schon im Einzelnen verborgen.

Im politischen Handeln jedoch erfahren die Handelnden einen situationsgebundenen Widerstand, da ihr jeweiliges Gegenüber nicht ihrem direkten Einfluss unterliegt. Die anderen politischen Teilnehmer lassen sich nicht zu einer Form des Willens oder zu einem anderen Modus des Daseins reduzieren.

Die jeweilige Erscheinung eines Handelnden kann nur durch die Anwesenheit der anderen handelnden Personen bestätigt werden. Diese stehen ihm entgegen und gerade ihnen gegenüber will er sich behaupten. Zu einer solchen Bestätigung ist jedoch sein eigenes Wollen selbst nicht in der Lage. Eine Bestätigung hat nur dann ihre Aussagekraft, wenn sie unabhängig und freiwillig ist. Der Wille aber ist wie jedes Planen immer auf seinen Zweck, sein Ende, sein Nicht-mehr-Wollen gerichtet. Hierbei kann er aber nicht den Umstand seiner Gegebenheit bezeugen. (vgl. LG, 275) Der Wille hindert sich diesbezüglich selbst. (vgl. LG, 305) Das bedeutet, dass der Einzelne nicht in der Lage ist, die Freiheit seines Willens selbstständig zu gewährleisten und zu bezeugen. Es muss einen unabhängigen Kontrast außerhalb geben, um den Streit zwischen Wollen und Nicht-Wollen auskämpfen und daraus heraus eine Position beziehen zu können. Um frei sein zu können, muss der Wille die Möglichkeit haben, um nicht (auch sich selbst nicht!) zu gehorsamen.

Genau genommen ist der innere Streit des Wollens und des Nicht-Wollens die Tatsache, dass man sich zur Frage geworden ist. Dieses Zur-Frage-werden sollte aber nicht an der Tatsache vorbeigehen, dass der Ursprung der Frage in der Beziehung zu einem oder mehreren Dritten und nicht in einem Selbst liegt. Dabei geht es nicht nur darum, dass man dann in einer reflexiven Selbsterfleischung gefangen sitzt, sondern auch, dass es keine Vergleichsmöglichkeiten mehr gibt, inwieweit der Frage überhaupt entsprochen werden kann.

Der Zwiespalt, der den Willen betrifft, ist also kein denkerisches Zwiegespräch sondern eine Unstimmigkeit. Nur als solcher Konflikt kann er sich frei äußern. Das heißt aber auch, dass er niemals ganzheitlich sein kann, denn als Ganzes wäre er seiner Freiheit und Spontaneität beraubt und damit kein Wille mehr. (vgl. LG, 329) Mit diesem Einwand, dass dem Willen keine Ganzheitlichkeit gegeben ist, richtet sich Arendt der *Liebe*, insbesondere der *Liebe zur Welt* zu. Sie steht auf gleicher Ebene wie das *inter-esse*. Die Liebe⁵⁷ denkt Arendt als eine Erlösung des Willens vor dessen Überforderung. Sie gleicht dem Willen darin, dass sie auch verbindet. Dennoch nimmt die Liebe darin einen anderen Verlauf: Sich an Augustinus wendend vergleicht Arendt sie mit der Schwere, die sie der Seele verleiht und diese in ihrem Schwanken zur Ruhe kommen lässt. Den Willen hingegen sieht sie als ein Gewicht, das die Seele ins Schwanken versetzt. (vgl. LG, 337) Liebe umfasst den Willen und ist zu Dauerhaftigkeit fähig. Hinzu kommt das Vermögen, dass die Liebe sich darin versteht, Getrennt-bleibendes fest zusammenzufügen ohne den Unterschied darin aufzuheben. (vgl. LG, 336)

⁵⁷ Bezüglich des Unterschieds zwischen Wille und Liebe, den Arendt macht, ließe sich „Liebe“ auch mit dem Wort „Wohlwollen“ umschreiben, womit möglicherweise auch eine Verbindung zu Kants „Guten Willen“ gelegt wäre.

Diese Liebe zur Welt kann sich demnach über den Bruchcharakter der Natalität hinweg erstrecken. Wie auch das Fremde niemals als etwas absolut Fremdes gedacht werden darf, so ist auch der Anfang niemals absolut. Es gibt immer Übergänge und Verbindungen, die nebenher laufen und von der Brüchigkeit des Anfangs nicht direkt betroffen sind. Die Pluralität der Verknüpfungen in der Welt bedeutet, dass bei einem Anfang einige Übergänge abbrechen und neue hinzukommen können. In den pluralischen Verhältnissen bleiben über dessen Neuanfang hinweg genügend Verbindungen bestehen, worin der Einzelne in der Welt aufgehoben bleibt.

Wie bereits gesagt, kombiniert Arendt das Handeln nicht so sehr mit dem Denken des Einzelnen als mit dem Sprechen der Menschen untereinander. Handeln und Sprechen vollziehen sich zwar in der Welt und beziehen sich auch auf diese, aber zusätzlich knüpfen die Menschen hierdurch Verbindungen miteinander. In diesen Aktivitäten „wuchert“ eine Welt hervor, die vergleichbar mit dem Efeu über die Dinge der Welt hinweg wächst. Es entsteht ein ganzes Netzwerk von Ranken und Verbindungen, wodurch die Handelnden einander stützen und in Erscheinung treten, denn den Halt in diesem Netzwerk finden sie, indem sie miteinander, übereinander und über etwas kommunizieren.

Aber reicht das Mitteilen aus, um dafür zu sorgen, dass genügend „Kontrastmittel“ entstehen? Möglicherweise ist das der Fall, aber beweisen lässt sich eine solche Behauptung nicht. Steckt nicht immer auch schon ein nivellierender Zug in der Kommunikation, da es das Ziel ist den Anderen zu verstehen, wenn es friedlich zugeht beziehungsweise wenn es streitend zugeht, zu verstehen zu geben? Nichtsdestotrotz bleiben die verschiedenen Perspektiven erhalten, da es niemand gelingt seinen eigenen Standort mit dem eines Anderen einzutauschen oder zusammenzufügen. Es gibt keinen noch so großen Intriganten, der den Zwischenraum der Kommunikation beherrschen und in den Griff bekommen könnte. Sinn und Welt können als diejenigen, die uns umgreifen, nicht unmittelbar gekannt werden. Jeder spielt die zwei Rollen des Teilnehmers *in der Welt* und desjenigen, der sich *von der Welt* abhebt. Er spielt beide wie es scheint gleichzeitig ohne den Zwischenraum besetzen zu können und zu wissen, wann und wo er ist.

Demnach hat es den Anschein, dass wir Menschen zur Freiheit und Spontaneität gezwungen werden, denn die Welt umgreift uns, aber wir werden niemals gemeinsam die Welt ausfüllen können. Das Netzwerk verleiht uns lediglich eine relative Stabilität. Es unterliegt sich stetig ändernden Verbindungen, die immer wieder neue Strukturen und Zwischenräume entstehen lassen. Niemand ist darin einfach austauschbar, denn wenn jemand in den extremen

Fällen von Geburt oder Tod hinzukommt oder wegfällt, dann verändert es auch die Zusammenstellung und vollzieht sich ein Wandel der Kräfteverhältnisse. Das Ganze ist wie die Suche nach einem Gleichgewicht, das sich niemals gänzlich und vollkommen einstellen kann, da sich Faktoren ändern, vermehren und verkleinern.

Die Liebe bildet also im Zusammenhalt eine Schwere, innerhalb dessen die einzelnen Willen sich wie tektonischen Platten aufeinander zu und weg bewegen. Mit der Liebe zur Welt ist also etwas anderes angedeutet als lediglich *meine* Liebe. Sie ist keine Intimität, da es um keinen Akt der Verschmelzung geht, mit der sich für gewöhnlich zwei Liebende begegnen. Ein Zwischenraum muss erhalten bleiben beziehungsweise muss entstehen können, um das Handeln und Sprechen miteinander möglich zu machen. Nur aus der politischen Heteronomie zwischen den Menschen entsteht *Macht*, die die Welt bedeutet. Die Liebe zur Welt lässt sich nicht als eine Liebe zur Einheit verstehen, sondern verweist eher auf den verbindenden Charakter zwischen den Unterschieden der Welt. Diese Liebe gravitiert nicht um einen Mittelpunkt, sondern bleibt in ihrem Kräfteverhältnis diffus verteilt. Wie weit Arendt darin geht, die Liebe zur Welt als politischen, pluralischen und freiheitlichen Ausgangspunkt zum Handeln zu deuten, zeigt sich, wenn sie die Orientierung an der Wahrheit als ungeeignet für die Kennzeichnung der politischen Bedingung bezeichnet. Wahrheit hat ausschließlich einen zwingenden Charakter (vgl. LG, 261), an dem sich das Denken orientiert.

„Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der Vita activa, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material und Dingen direkt zwischen den Menschen abspielt. Die Grundbedingung, die ihr entspricht, ist das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern. Zwar ist menschliche Bedingtheit in allen ihren Aspekten auf das Politische bezogen, aber die Bedingtheit durch Pluralität steht zu dem, daß es so etwas wie Politik unter Menschen gibt, noch einmal in einem ausgezeichneten Verhältnis; sie ist nicht nur die conditio sine qua non, sondern die conditio per quam.“ (VA, 17)

Pluralität ist für das politische Handeln aber auch für den einzelnen Menschen nicht nur notwendige, sondern gleichzeitig auch hinreichende Bedingung. Nach meiner Einschätzung bedeutet das, dass die Pluralität zwar die Ausgangslage des (handelnden) Menschen ist, sich jedoch daraus niemals seine Natur im Sinne einer Wahrheit oder Essenz des Menschen ergeben wird beziehungsweise sich festmachen lässt. Somit ist auch Politik nicht nur die Antwort auf die Pluralitätsfrage, was die Welt sei, sondern Pluralität wird von Arendt anscheinend

auch als das Problem der Politik gesehen: Die politische Welt wird der Pluralität niemals Herr werden; im Gegenteil sie wird sie vielleicht sogar vergrößern.

Heißt das nicht, dass Arendt zu suggerieren versucht, dass allein der Grundsatz der Pluralität genüge, um unweigerlich in einem politischen Handeln zu münden? Wenn dem so ist, dann möchte ich diesem widersprechen, denn inwiefern schützt eine pluralische Ausgangslage vor Gleichgültigkeit zwischen den Teilnehmern? Wie soll ein politisches Interesse entstehen und zum Handeln führen, wenn unter dem Denkmantel der Liebe die jeweiligen Unterschiede zwischen den Menschen Akzeptanz finden? Macht der pluralische Ausgangspunkt nicht auch inaktiv, wenn es keine zusätzlichen Impulse gibt? Ohne ideologische Zielstellungen oder Feindbilder wird es meines Erachtens schwierig, Menschen zum politischen Handeln zu motivieren. Natürlich gibt es Menschen mit einem übertriebenen Drang zur Selbstdarstellung und Selbstbehauptung. Sind das dann die politischen Stimmungsmacher? Oder geht es Arendt um einen politischen „Gruppensolipsismus“, das heißt, dass es in der Politik um die Sorge und Stütze von Seinesgleichen geht. Würde das aber nicht wiederum bedeuten, von vornherein festzulegen, wer dazu gehört und deshalb auch, wer nicht? Geht es Arendt aber nicht gerade um eine solchen solipsistischen Gruppenzusammenhalt, die den Menschen eine Heimat in dieser Welt geben kann, wie es aus ihrer Kritik an den internationalen Menschenrechten ersichtlich. Ich erinnere, dass das *Recht, Rechte zu haben* von ihr an eine politische Gruppenzugehörigkeit gebunden war.

Wie dem auch sei, auch bei einer Form des Gruppensolipsismus zeigt sich, dass die Trennung zwischen poesis und praxis sich als zu streng gestaltet. Vielleicht sollte es erlaubt sein, die praxis nicht in übertriebener Weise von der poesis abzuschotten, und auch Einflüsse und kleinere Überschneidungen zwischen dem öffentlichen und privaten Raum zuzulassen. Inwieweit kann obendrein derjenige wirklich seine privaten Angelegenheiten beiseite schieben, wenn er politisch handelt. Wird er nicht möglicherweise unbewusst durch private Vorzüge in seinen öffentlichen Entscheidungen beeinflusst? Außerdem kann ich mir nicht vorstellen, dass das Handeln automatisch in dem Moment als unpolitisch disqualifiziert ist, sobald auch nur ein Teilnehmer bewusst oder unbewusst Privatinteressen ins Spiel bringt.

Welches Kriterium dann noch übrig bleibt, um einschätzen zu können, ob oder ob nicht politisch gehandelt wird, bin ich außerstande zu sagen. Abgesehen davon, dass Arendt hierzu keine Antwort erteilt, da sie an einer strikten Trennung festhält, geht auch solche erkenntnistheoretische Fragestellung an ihrem politischen Thema vorbei. Außer Frage jedoch zu stehen scheint bei ihr, dass aus einer Vielfalt heraus die Welt immer im Entstehen begriffen ist. Zwischen

Menschen kann es zu politischen Handlungen kommen, die auf andere Handlungen Einfluss haben. Dieser Einfluss ist nicht kanalisiert. Er verursacht unkontrolliert ein unübersichtliches „Gestrüpp“ von Zweigen, die sich verästeln und verzweigen (der Efeu wuchert eben weiter!). Sie sind durch die *vita activa* zwar ausgelöst, jedoch nicht direkt beabsichtigt. Die Welt, die entsteht, scheint durch die Interaktion und Kommunikation der Menschen miteinander wie ein Nebenprodukt anzufallen. Die Überschüssigkeit der Welt hatte ich bereits angedeutet. Dieser Überschuss deutet sich aber jetzt als eine Nebensächlichkeit der Welt an. Welt entsteht inmitten einer relativen Entzweiung der Handelnden. Anstatt der Entzweiung im Zweifel mit sich selbst, scheint Arendt den Vorschlag zu machen, den Vorgang der Entzweiung auf politischer Bühne auszutragen, die sich in Vertrauen auf und in Liebe zur Welt zwischen den Menschen ereignet.

Arendts Problem ist genau die Entzweiung und Brüchigkeit, was sie der Freiheit wegen „propagiert“, aber trotz alledem nicht im politischen Sinne auseinandersetzen kann. Verstrickt sie sich hierdurch nicht auch mit dem Willen, dem ethischen Willen zur Politik? Inwieweit ist diese politische Auseinandersetzung wirklich durch die Pluralität gegeben und nicht durch eine ethische Normierung, wenn hinter der Pluralität ein ethisches Verlangen nach Pluralität sich zeigt. Die politische und ethische Ambivalenz im Denken Arendts bleibt erhalten: Zwischen der politischen Praxis und Arendts politischer Theorie einerseits und andererseits zwischen dem Selbstzweck der politischen Pluralität bezüglich eines zu erreichenden Konsensus untereinander.

Die Liebe zur Welt hat als Voraussetzung, dass sie entfernt bleibt. Das politische Handeln bietet dem Menschen eine möglichst sanfte Entfremdung mit sich selbst, in dem das Handeln ihn in der Liebe zur Welt eintauchen lässt. Als würde Arendt sagen wollen, dass der Mensch ohnehin stetig einer Entfremdung von sich selbst unterworfen ist, so bietet das Handeln und Sprechen unter Seinesgleichen zumindest die Möglichkeit, um aktiv und gestalterisch auf die Veränderungen einzugehen. Liebe und Vertrauen zur Welt und damit auch zum Leben können eine Brücke schlagen über die Aporien und Unsicherheiten eines sich selbstständig machen wollenden Denkens. Denn jede Erfahrung und somit auch die der Heimat in der Welt verläuft über die Sprache. Wie Karl Kraus einmal mystisch sagte: *„Je näher man ein Wort ansieht, desto ferner sieht es zurück.“*⁵⁸ So scheint Arendt als Therapie hierzu anzubieten, nicht die Sprache zu untersuchen sondern zu sprechen.

Bei Arendt treffen wir auf eine Indirektheit und ich möchte sagen Nebensächlichkeit der Welt, die sich konsequent aus dem politischen Gedanken

⁵⁸ Karl Kraus, ‚Pro Domo et mundo‘, in *Die Fackel*. Nummer 326/327/328, Wien 1911, 44.

der Pluralität und Freiheit ergibt. Einerseits lässt sich Freiheit nicht durch Zwang und Ausrichtung eines politischen Programms erlangen und andererseits kann sich Freiheit immer nur vor dem Hintergrund der Unfreiheit abheben.⁵⁹ Aus dieser Zwickmühle heraus kann erst das politische Handeln zeigen, wie unfrei, sinnlos und heimatlos alle anderen Tätigkeiten sind, da diese sich an fremden Zielen ausrichten, die nicht aus dem politischen Handeln selbst hervorgehen. Dieses Unterordnens an fremden Gesetzmäßigkeiten wegen betont Arendt den säuberlichen Schnitt zwischen poesis und praxis. Ohne fremden Impuls kann das Handeln einzig und allein nur sich selbst zum Ziel haben und ist frei. Rein zufällig und ohne direkten Antrieb entsteht der Sinn und die Welt wie ein Nebenprodukt. Auf den Sinn, und das heißt auf das Bezugsgewebe der Welt haben wir keinen direkten Zugriff. Nur als eine Nebensache sind sie von Bedeutung.

Abschließend könnte man sagen, dass Menschen durchaus ihren Zielen und Wünschen nacheifern sollen. Aber sie sollten auch während der Verfolgung egoistischer Zwecke nicht vergessen, ein wenig zur Seite zu schielen, denn nur da ist die „wirkliche“ Welt, denn nur da sind die anderen Menschen. Weil sie nämlich nebeneinander auf gleicher Höhe stehen, werden sie sie niemals erreichen können. Nur die Liebe und das Vertrauen kann die Gegenwärtigkeit der Anderen bewusst machen, kann einen gewissen Abstand gewährleisten und überbrücken. Ein direkter Zugang zu dieser Pluralität ist wegen des Nebeneinanderstehens verwehrt. Die Besonderheit des Denkens von Arendt liegt meines Erachtens darin, dass sie dieses Nebeneinanderstehen der Pluralität in dieser unbegreiflichen Form belässt. Sie unternimmt nicht den Schritt des Brückenschlagens. Es erfolgt kein Versuch die Differenz als eine beispielsweise ontisch-ontologische zu bestimmen, so wie es bei Heidegger zu sehen ist. Diese Unbestimmtheit der Pluralität bei Arendt, wenn Menschen sich in einem konkreten Kontakt zueinander befinden, betrachte ich als den größten Segen für uns Menschen. Ein Segen, wie mir scheint, der sich in seiner Nutz- und Zwecklosigkeit nicht zu einem idealistischen Fluch verwandelt.

⁵⁹ Ganz ähnlich gestaltete sich die Sachlage auch bezüglich der Natalität. Freiheit und Natalität lassen sich nicht einholen, denn sie liegen immer schon zurück. Als Ursprung jedoch gibt es die Hoffnung, denn da müssen sie erst noch geschehen.

BIBLIOGRAPHIE

- Arendt, H. *Eichmann in Jerusalem – Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München 2004
- Arendt, H. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986
- Arendt, H. *Vom Leben des Geistes*, München 1998
- Arendt, H. *Macht und Gewalt*, München 1970
- Arendt, H. *On Revolution*, England (St Ives plc) 1990
- Arendt, H. *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 2002
- Arendt, H. *Was ist Existenz-Philosophie?*, Frankfurt/M. 1990
- Arendt, H. *Was ist Politik?*, München 2003
- Benhabib, S. *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*, Frankfurt/M. 2006
- Benjamin, W. *Einbahnstraße*, Frankfurt/M. 1955
- Birmingham, P. 'The An-Archic Event of Natality and the "Right to Have Rights"', in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007
- Demmerling, Ch. 'Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25-38)', in *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hg. v. Thomas Rentsch, Berlin 2007
- Dilthey, W. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*, hg. v. G. Misch, Stuttgart/Göttingen 1990
- Gosepath, S. 'Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr „Recht, Rechte zu haben“', in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007
- Grunenberg, A. 'Hannah Arendt, Martin Heidegger und Karl Jaspers. Denken im Schatten des Traditionsbruchs', in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen 1955
- Huxley, A. *Schöne neue Welt*, Frankfurt/M 1981
- Jaeggi, R. *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M. 2005
- Kraus, K. 'Pro Domo et mundo', in *Die Fackel. Nummer 326/327/328*, Wien 1911

- Luckner, A. ‚Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54-60)‘, in *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hg. v. Thomas Rentsch, Berlin 2007
- Meints-Stender, W. ‚Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung‘, in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007
- Nordmann, I. ‚Die Vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie‘, in *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität?*, hg. v. Heinrich Böll Stiftung, Berlin 2007
- Pocai, R. ‚Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität (§§14-18)‘, in *Martin Heidegger: Sein und Zeit*, hg. v. Thomas Rentsch, Berlin 2007
- Rossum, M. van ‚*Vrij Nederland*‘ 03.01.2004 Amsterdam
- Dirk de Schutter und Remi Peeters, „Politiek en singulariteit – Enkele opmerkingen bij de Arendtlectuur van Rudi Visser“, in *Ethische Perspectieven 19 (2)*, Internetsite: www.ethische-perspectieven.be EPN.19.2.2038100, Leuven 2009.
- Schutter, D. de. *Geboortes, omwentelingen*, hg. v. Antoon Van den Braembussche en Maurice Weyembergh (red.), *Hannah Arendt. Vita activa versus vita contemplativa*, Budel 2002
- Visser, R. *Lof der zichtbaarheid – Een Uitleiding in de hedendaagse wijsbegeerte*, Amsterdam 2007
- Waldenfels, B. *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997