

Situation in den USA, in denen der Spuk des »Trumpismus« mit der Abwahl Donald Trumps keineswegs vorbei sein dürfte, geht es heute um den Konflikt zwischen solchen Parteien, die an einem gemeinsamen Raum des Streits orientiert sind, und solchen, die sich populistisch im Namen des »wahren Volkswillens« von ihm abkehren. Eine derartige Abkehr kann – wie die Delegitimierung des politischen Gegners, mit der sie einhergeht – freilich nur dort erfolgreich sein, wo von einer Feststellbarkeit des »wahren Volkswillens« vor allem Streit ausgegangen wird.^[15] Die Sorge um die Möglichkeit eines öffentlichen Streits der Meinungen und damit einer gemeinsamen Welt betrifft jedoch nicht nur die Gefahr, die in dieser Hinsicht von populistischen Parteien und Bewegungen ausgeht, sondern auch die Effekte, die ihre asymmetrischen, nämlich den Streit der Meinungen verlassenden Polarisierungsbestrebungen auf die »traditionelle« Medienlandschaft haben – sei es dergestalt, dass die einzelnen Zeitungen und 25 Rundfunkanstalten schon gar nicht mehr damit rechnen, eine andere als die eigene Klientel überzeugen zu können; sei es dergestalt, dass die alte Neutralitätsidee der medialen Gleichbehandlung von politischen Opponenten unter Bedingungen asymmetrischer Polarisierung sich zugunsten derjenigen auswirkt, die kein Interesse mehr haben an der Bewährung ihrer Behauptungen in der öffentlichen Debatte und damit auch keines an der Institution der Presse als vierter Gewalt.^[16] Die Sorge um einen Verlust des öffentlichen Raums betrifft schließlich auch die explosive Mischung, die dieser Verlust mit dem Potenzial der neuen Technologien zur Manipulation der Meinungen bilden kann.^[17]

Angesichts der politischen Gefahren, die mit einem Verlust des öffentlichen Raums einhergehen, reicht es nicht aus, auf der Ebene des Streits von Meinungen zu verbleiben und etwa den von den Populisten behaupteten Wahrheiten andere entgegenzusetzen, wie dies derzeit häufig in etwas technokratischer Manier geschieht. Für Arendt in finsterner Zeit am dringendsten geboten ist eine Insistenz auf Menschlichkeit – allerdings nicht einer menschehenden Menschlichkeit, sondern einer Menschlichkeit à la Lessing, die der Möglichkeit des Streits der Meinungen Vorrang einräumt vor dem jeweils zu erfechtenden Sieg der eigenen 26 Meinung, ihrer Durchsetzung als Wahrheit. »Weil Lessing ein so durchaus politischer Mensch war, hat er darauf bestanden, daß es Wahrheit nur geben kann, wo sie durch das Sprechen vermenschlicht wird [...].« (GL 45) Denn »unmenschlich im wörtlichsten Sinne«, so Arendt weiter, wird jede Wahrheit in dem Moment, in dem sie sich solcher Besprechbarkeit entzieht, sei es – politisch – durch die Gewalt, mit der allein sie dann nur durchgesetzt werden kann, sei es – philosophisch – durch ihre Lokalisierung in einem von der Bedingung der Endlichkeit befreiten Reich letzter Ideen. In beiden Fällen wäre eine »Tyrannei der Wahrheit« (S 44) die Folge. Wenn Arendt es mit Lessing und Sokrates gegen Platon hält, also für den intellektuellen Einsatz im Streit der Meinungen und gegen die Entgegensetzung von Philosophie und Politik, von absoluter Wahrheit und bloßer Meinung plädiert, so geht es dabei nicht nur um die Verteidigung eines nachmetaphysischen Wahrheitsbegriffs, sondern zugleich um die Verteidigung einer menschlichen Welt. Gerade durch die

herausgestellte Parteilichkeit in der Sache – ähnlich wie Lessing war Arendt in dieser Hinsicht »keineswegs ein besonders toleranter Mensch« (GL 40) – ist jede ihrer Interventionen an die unabsehbar vielfältigen Positionen und Meinungen anderer gerichtet und von der Bereitschaft begleitet, die eigene Position dem Fortgang des Austauschs von Gründen unterzuordnen, die perspektivisch angenommene eigene Wahrheit der Menschlichkeit einer durch die Differenzen zwischen den Menschen sich erst bildenden Welt zu »opfern« (vgl. GL 40-43). Denn eine Welt, so ist Arendt mit Lessing überzeugt, in der sich alle auf eine Meinung geeinigt hätten, hörte auf, eine Welt von und für Menschen zu sein. Gleiches gilt für eine Welt, in der sich niemand mehr um die Meinung der anderen scherte, ²⁷ eine Welt isolierter Einzelner. Als Intellektuelle in finsterner Zeit ist Arendt wie ihr Vorbild Lessing von einer Unruhe getrieben, die den Zerfall der Öffentlichkeit ebenso wenig erträgt wie deren Schließung und die sie deshalb nach beiden Seiten hin wachsam sein lassen.

Im Horizont dieser Sorge wächst das Bedürfnis nach einer »neue[n] politische[n] Philosophie« (S 85), welche die von Platon initiierte Entfremdung von Philosophie und Politik zu überwinden hätte, indem sie, wie Arendt am Ende ihres Vortrags über Sokrates spekuliert, zu jenem Staunen zurückkehrt, das am Anfang aller Philosophie steht. Gegenstand des »*thaumazeins* [Staunens] über das, was ist, wie es ist« müsste dann »die Pluralität des Menschen« sein, »aus der die ganze Vielfalt menschlicher Angelegenheiten hervorgeht« (ebd.). In ebendiesem Sinne aber ist Hannah Arendt selbst Philosophin gewesen: Ihr Werk kann als das einer politischen Philosophie gelesen werden, die ihren Ursprung im Staunen über die Pluralität des Menschen hat.

29 2. Das Geschehen der Pluralität

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

Auch bei den jeweiligen Mitgliedern anderer Spezies gibt es »Variationen und Verschiedenheiten«, aber nur dem Menschen ist es laut Arendt »eigen, diese Verschiedenheit aktiv zum Ausdruck zu bringen, sich selbst von Anderen zu unterscheiden und eventuell vor ihnen auszuzeichnen, und damit schließlich der Welt nicht nur etwas mitzuteilen – Hunger und Durst, Zuneigung oder Abneigung oder Furcht –, sondern in all dem auch immer zugleich sich selbst« (VA 214). Sofern der Mensch sich von anderen Spezies also dadurch unterscheiden soll, dass er seiner Verschiedenheit Ausdruck verleiht und somit zur »Einzigartigkeit« ³⁰ (ebd.) ausprägt, scheint auch das, was Arendt »Pluralität« nennt, zwar biologisch vorgespurt zu sein, sich aber erst kommunikativ, das heißt im Miteinander, zu verwirklichen. Entscheidend ist für Arendt deshalb eine »zweite Geburt« (vgl. VA 215), durch die sich das qua »erster« Geburt von anderen Menschen bereits verschiedene Einzelwesen als einzigartiger, ja erst eigentlich als Mensch zur Welt bringt. Die Welt, um die es hier geht, ist eine dezidiert menschliche Welt. Sie besteht, wie man mit Arendt auch sagen kann, in einem durch die kommunikative Vermittlung der pluralen Perspektiven entstehenden und durch diese Vermittlung sich stetig verändernden »Bezugsgewebe der menschlichen Angelegenheiten« (VA 225, vgl. auch VA 234). Konsequenterweise geschieht die »zweite Geburt«, durch die sich die Einzelnen als einzigartige in die Welt oder zur Welt bringen, im Sprechen und Handeln mit anderen. »Sprechend und handelnd«, schreibt Arendt, »unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander, anstatt lediglich verschieden zu sein; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart« (VA 214).

Anders als die erste Geburt vollzieht sich die zweite offenbar durch die Initiative der Einzelnen: Sie müssen sich sprechend und handelnd in die Welt »einschalten« (vgl. VA 215). Dies darf nicht, wie Arendt erläutert, voluntaristisch verstanden werden, im Sinne eines »besonderen Entschlusses« (VA 214). Schließlich könne »kein Mensch des Sprechens und des Handelns ganz und gar entraten« (VA 214). Dennoch rechnet Arendt das »Minimum an Initiative« (VA 215) zum Sprechen und Handeln, ohne die kein Mensch als Mensch existieren kann, interessanterweise nicht den intersubjektiven Prozessen des Miteinander selbst zu. Obwohl sie betont, dass »Menschen im Singular gar 31 nicht vorstellbar« (FP 214) sind, dass sie vielmehr wesentlich soziale und damit von der Kommunikation mit anderen abhängige Wesen sind, bindet sie die Initiative zum Sprechen und Handeln an die »Tatsache« des »Geborensseins« (VA 217). Dabei geht es ihr nicht, wie man vielleicht meinen könnte, darum, dass Menschsein zunächst voraussetzt, von einem anderen Menschen geboren worden zu sein,^[19] sondern es geht ihr um das »Wunder« (VA 316), dass mit jedem Kind, das geboren wird, nicht nur etwas Neues in die Welt kommt, sondern etwas Neues, das selbst Neues beginnen kann: ein »Anfang des Anfangens« (vgl. VA 216). »Damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen« (VA 215), zitiert sie Augustinus – und überträgt, was dieser im Blick auf die göttliche Schöpfung des Menschen sagt, auf die innerweltliche Geburt jedes einzelnen Menschen: »Weil jeder Mensch auf Grund des Geborensseins ein *initium*, ein Anfang und Neuankömmling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen« (VA 215; vgl. auch 459, Anm. 3). Wie bei ihrer These, dass sich die biologisch gegebene Verschiedenheit, die der Mensch qua Geburt »mit allem Lebendigen teilt« (VA 214), kommunikativ als menschliche Einzigartigkeit verwirklicht, scheint Arendt auch hinsichtlich des Umstands, dass mit der Geburt jedes neuen Menschen etwas Neues in die Welt kommt, davon auszugehen, dass diese »Tatsache« vom Menschen im späteren Leben eingeholt, nämlich als Neuanfangen, mit dem sie das Anfangen unter 32 der Hand gleichsetzt, im Handeln realisiert wird (VA 217). Allerdings ist dieses Neuanfangen Arendt zufolge zunächst etwas nicht sonderlich Hochstufiges, denn jedes Handeln sei in seinem »ursprünglichsten und allgemeinsten Sinne« ein Neuanfangen: »[J]ede Aktion setzt vorerst etwas in Bewegung, sie agiert im Sinne des lateinischen *agere*, und sie beginnt und führt etwas weiter im Sinne des griechischen [*archein*].« (Vgl. VA 215) Sosehr insbesondere der Gedanke, dass nicht nur mit der Geburt eines jeden Menschen, sondern auch mit jeder (Sprech-)Handlung ein Neuanfang gemacht ist, zuweilen als der eigentlich originelle Beitrag Hannah Arendts zur Philosophiegeschichte gepriesen, gar mit zum »Unerhörtesten, was die moderne Geschichte des Denkens zu bieten hat«,^[20] erklärt wird, so erläuterungsbedürftig bleibt doch die suggestive Rückführung menschlicher Spontaneität auf das »Faktum der Natalität« (vgl. VA 216), und zwar selbst dann, wenn man die ebenfalls alles andere als selbstevidente Gleichsetzung von Handeln und Anfangen einmal beiseitelässt.^[21]

³³ An einer anderen Stelle spricht sie jedoch davon, dass die Fähigkeit zum Neuanfang – nun durchaus anspruchsvoll als die »Begabung für das schlechthin Unvorhersehbare« verstanden – »ausschließlich auf der Einzigartigkeit beruht«. Zwar fügt sie hinzu, dass die Einzigartigkeit wiederum auf der »Gebürtlichkeit« beruhe, »kraft derer jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist« (VA 217), und gerät damit begrifflich in Konflikt mit ihrer zuvor entwickelten These, dass die Einzigartigkeit, anders als die Verschiedenheit, eben gerade nicht bereits mit der biologischen Geburt gegeben sei, sondern sich erst im kommunikativen Miteinander verwirkliche. Aber die Stelle enthält einen Hinweis auf den fundamentalen Status, den die Einzigartigkeit – und damit die Pluralität – auch noch für das Denken der Möglichkeit des »schlechthin Unvorhersehbaren«, also des Ereignisses, einnimmt. Dieser Zusammenhang lässt sich allerdings nur dann erhellen, wenn man die von Arendt eingeführte Differenz zwischen Verschiedenheit und Einzigartigkeit, Vielheit und Pluralität schärfer stellt, als dies bei Arendt selbst der Fall ist.

Wie Sophie Loidolt in ihrer phänomenologischen Arendt-Rekonstruktion betont, meint Pluralität bei Arendt weder »eine bloß quantitative Vielheit« noch »eine quantitativ oder qualitativ benennbare Unterschiedenheit«,^[22] sondern ³⁴ »etwas viel Unfasslicheres, Fragileres, Flüchtigeres: ein im Sprechen und Handeln erst als solches sich realisierendes »Pluralitätsgeschehen«.^[23] Erst bei einem solchen Geschehen, in dem die Perspektive der Einzelnen sich in ihrer jeweiligen Einzigartigkeit geltend macht, kann von »menschlicher Pluralität« gesprochen werden, das heißt von einer »Vielheit, die die paradoxe Eigenschaft hat, daß jedes ihrer Glieder in seiner Art einzigartig ist« (VA 214). Diese Einzigartigkeit ist dann jedoch gerade nicht, wie Arendt zuweilen nahelegt, als Kultivierung von biologisch angelegten Eigenschaften der jeweiligen Person zu fassen; vielmehr geht es, wie Loidolt erläutert, um die Einzigartigkeit des jeweiligen »Weltzugangs«,^[24] das heißt der Perspektive, aus der die Welt den Einzelnen erscheint: »Was die Einzigartigkeit [...] ausmacht, ist, dass niemand die Stelle des anderen einnehmen kann, ohne entweder sich oder den Anderen dabei zu verlieren.«^[25] Die in diesem Sinne einzigartige Perspektive ist notwendig allem vorausgesetzt, was in ihr erscheinen mag. Das bedeutet zugleich, dass sie selbst nicht in der Weise objektiviert werden kann wie das, was in ihr erscheint. Die jeweilige Perspektive erscheint nicht selbst in der Welt wie andere Gegenstände, vielmehr macht sie sich mal mehr, mal weniger explizit in allem geltend, was über das, was in ihr erscheint, mitgeteilt werden kann. Weil der Weltzugang ³⁵ stets übersteigt, worin er sich, deshalb auch immer nur vorläufig, manifestiert, kann er sich im Sprechen und Handeln nur mit zeigen, nie aber als solcher vergegenständlicht werden.

Arendt überblendet dieses Motiv mit einer Ethik der Unfasslichkeit der Person. Das »Wer der Person« könne gerade nicht durch das Feststellen ihrer Eigenschaften bestimmt, sondern nur im lebendigen Miteinander erfahren werden. Versuche man die Person qua »Was« zu fassen zu bekommen, erhalte man allenfalls »Charaktertypen«,