

## Der Sinn des Unterscheidens und die Gefahren des Unbegrenzten

### „Ich beginne immer erst zu sagen: a und b sind nicht dasselbe“ (Hannah Arendt)

*Christina Thürmer-Rohr*

Die Bedeutung des Unterscheidens war eine aufklärerische Entdeckung oder Wiederentdeckung. Christoph Martin Wieland antwortete auf die Frage „Was ist Aufklärung?“, „Das weiß jeder, der ... erkennen gelernt hat, worin der Unterschied zwischen ... Licht und Finsternis besteht... Im Dunkeln sieht man nicht, ... wo man hingehet noch was man tut, noch was um uns her ist ... , man läuft Gefahr, anzustoßen, etwas umzuwerfen, zu beschädigen oder anzurühren, was man nicht anrühren sollte ... Sobald Licht gebracht wird, klären sich die Sachen auf, werden sichtbar und können voneinander unterschieden werden ...“<sup>1</sup>. Man muss unterscheiden können, um die Dinge in ihrer Eigenart zu achten, ihnen nicht zu nahe zu treten, sie und sich selbst nicht zu verletzen. Unterscheiden heißt, Grenzen einhalten und sich mit Vorsicht und Rücksicht bewegen.

Hannah Arendts politisches Denken ist durchzogen von Unterscheidungen, mit denen sie das eine vom anderen trennt, um so die Dinge nicht indifferent, also unentscheidbar zu machen: „Ich beginne immer erst zu sagen: a und b sind nicht dasselbe“. Arendt unterscheidet bekanntlich das Private vom Öffentlichen, das Familiäre vom Politischen, die Welt von der Natur, die Politik von der Moral, das Innen vom Außen, die Brüderlichkeit von der Freundschaft, das Handeln vom Herstellen, das Herstellen vom Arbeiten, das Arbeiten vom Handeln, das Handeln vom Helfen, die Macht von der Gewalt, das Denken vom Urteilen, das Schreiben vom Denken, das Verstehen vom Erkennen, die Verlassenheit von der Einsamkeit, die Einsamkeit vom Alleinsein, die Ideologie von der Religion etc. Im Unterscheiden sieht Arendt das Spezifische menschlicher Fähigkeiten und den Kern politischen Denkens. Um zu denken, muss man unterscheiden – nicht assoziieren<sup>2</sup>, und erst wenn man unterscheidet, kann man urteilen<sup>3</sup>. In einer Denktagebucheintragung schreibt sie: „Da die Urteilskraft auf Andere reflektiert, ist nur der ‚böse‘ Mensch, der

1 Der Vortrag wurde am 2.4.6.07 im Rahmen des "Forums Akazie 3" gehalten, das seit 2003 Konzerte, Vorträge und Colloquien als "Übungen im politischen und musikalischen Denken" anbietet. Die Veranstaltungen haben Werkstattcharakter und in jeder Saison ein gemeinsames Thema: Dialog (2003/04), Verstehen (2004/05), Erinnerung (2005/06), Komposition-Dekomposition (2006/07), Freundschaften (2007/08). Veranstalterin ist der Verein "Akazie 3 e.V.", verantwortlich: Laura Gallati (Musikerin) und Christina Thürmer-Rohr (Soz.wiss.). Adresse: Akazienstraße 3, 10823 Berlin (<http://www.forumakazie3.de>)  
Christina Thürmer-Rohr, Prof.em., Dr.phil., Dipl.Psych., bis 2003 Technische Universität Berlin, FB Erziehungswissenschaften, Lehrstuhl "Feministische Theorie/ Menschenrechte". Arbeitsschwerpunkte: Feministische Kritik, Genderforschung, Politische Theorie Hannah Arendt.  
Christoph Martin Wieland: Sechs Fragen zur Aufklärung. In: Was ist Aufklärung? (Hsg.: Ehrhard Bahr). Stuttgart 1974, S.23 f.

2 Hannah Arendt: Denktagebuch Bd. 2, München 2002, S. 772

3 Hannah Arendt: Denktagebuch Bd. 1, München 2002, S. 121

nicht urteilt, den Unterschied nicht kennt, zu allem fähig. Urteilen selbst hängt mit Denken insofern zusammen, als sich im Denken die Differenz, also die angeborene Pluralität aktualisiert<sup>4</sup>. In diesem einen Satz ist der große Rahmen angedeutet, in dem Arendt die Bedeutung des Unterscheidens ansiedelt. Im Unterscheiden wird das Andere aufgerufen, mehr als die Zahl eins, und es ist das Andere, das dem Einen seine Grenzen setzt. Ohne die Präsenz des Anderen kann sich ungehindert ausbreiten, was Arendt mit dem archaischen Wort „das Böse“ bezeichnet hat. Das Böse leugnet die Grenzen, die durch die Pluralität gesetzt sind. Deswegen ist es „zu allem fähig“.

Unterscheiden heißt also Grenzen beachten. Was das bedeutet, will ich an Arendts Umgang mit dem Privaten bzw. der Innenwelt diskutieren. Für Arendt beginnt das Übel, wenn die Grenzen zwischen dem Familialen und dem Politischen, dem „Eigenen“ und dem Gemeinsamen, der Innenwelt und der Außenwelt eingerissen werden. Der Sinn dieser Unterscheidung erschließt sich erst, wenn man die oft ungewohnten Denkwege, die Arendt geht, mitgeht und die Denkräume, die sie schafft, erfasst – Denkbewegungen, die sich nicht einfach „als Information nach Hause tragen“ lassen<sup>5</sup>.

## Grenzen zwischen Privaten und Politischen

In Arendts Unterscheidung zwischen Privatem und Politischem geht es nicht um die empirische Familie und konkrete Politik, was oft zu Missverständnissen führt<sup>6</sup>. Privat ist der Ort, der historisch um den Familienherd zentriert war – ein natürliches Wir, ein natürlich gegebenes Band, fraglose Zusammengehörigkeit, Verwandtsein, Gleichsein. In diesem Sinne sind Familien präpolitische Einheiten, „artgleiche“ Gemeinschaften jenseits eigener Entscheidung und Wahl. Ganz anders die Freundschaft. Sie ist unabhängig von Bindungsmächten wie Geburt und Herkunft. Freunde sind Menschen meiner Wahl, nicht Menschen meiner Art. Familien bleiben Familien, auch wenn sie sich streiten. Freundschaften können sich auflösen. Der Freund ist der Andere, nicht gleich und nicht verwandt. Erfahrungen und Perspektiven unterscheiden sich, aber Freunde haben einen gemeinsamen Gegenstand<sup>7</sup>, gemeinsames Interesse an etwas, das außerhalb des jeweils Privaten liegt. In diesem gemeinsamen Dritten, dem Interesse an der Welt, sieht Arendt die politische Dimension von Freundschaft und damit den Unterschied zum Prinzip Familie.

Das familiale Gemeinschaftsmodell weist Arendt als Modell des Politischen zurück, wie jedes Modell, das auf Abstammung, Herkunft, Blut, Natur, natürliche Zusammengehörigkeit und Identität zurückgreift. „Familien werden gegründet als Unterkünfte und feste Burgen in einer unwirtlichen, fremdartigen Welt, in die man Verwandtschaft tragen möchte. Dieses Begehren führt zu der grundsätzlichen Perversion des Politischen, weil es die Grundqualität der Pluralität aufhebt ... durch die Einführung des Begriffs Verwandt-

---

4 Hannah Arendt: Denktagebuch Bd. 2, a.a.O., S. 767 f.

5 Albrecht Wellmer: Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. – Vernunftskritik nach Adorno. Frankfurt am Main 1985, S. 135

6 Arendt benutzt oft zwar vertraute Worte, aber sie füllt sie nicht umgangssprachlich. „*Alles Denken fängt mit der Alltagssprache an und entfernt sich von ihr*“. Sie will herausfinden, woher die Begriffe kamen, bevor sie zu abgegriffenen Münzen wurden: Hannah Arendt: Denktagebuch Bd. 2, a.a.O., S. 772

7 Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. In: dies.: Menschen in finsternen Zeiten. München 1989, S. 42

schaft“<sup>8</sup>. Wenn politische Körper nach dem Familienbild entwickelt oder vom familialen Prinzip vereinnahmt werden, geht das Politische zugrunde. Das Familiäre verbindet Menschen am Maßstab natürlichen Gleichseins. Im Innenverhältnis hebt es Differenz auf, zum Außenverhältnis schafft es Differenz. Deswegen ist das Familienmodell im Kern apolitisch. Es folgt dem Einheits- und Identitätsbegehren, es schafft Ausschlüsse und Hierarchien gegenüber den Nicht-Zugehörigen: Wir gehören zusammen, wir sind aus einem Holz geschnitzt; die Anderen gehören nicht zu uns; wir sind besser als die<sup>9</sup>. Was privat legitim sein kann, ist politisch verwerflich. So muss ich nicht unbedingt akzeptieren, dass jemand sich uneingeladen an meinen Frühstückstisch setzt, ich kann ihn mit gutem Gewissen auffordern, meine Wohnung zu verlassen. Ich darf ihn aber nicht von der öffentlichen Parkbank werfen und nicht aus dem Land weisen. Fürs Private und Politische gelten unterschiedliche Regeln und Rechte. Der Ausschluss Anderer ist mein privates, aber nicht mein politisches Recht.

Die Verwischung zwischen dem Familialen und Politischen verkennt also nicht nur die unterschiedlichen Qualitäten beider Bereiche, sondern zerstört das Politische, dessen Sinn im „Zusammensein der Verschiedenen“<sup>10</sup> liegt. Diese Verwischungen reißen Grenzen ein, die einzuhalten sind, wenn Politik nicht den Sieg des Völkischen über die Nation und damit den Boden bereiten will, den Ausschluss Nicht-Zugehöriger zu rechtfertigen. Ein in die Politik getragenes Familienprinzip - pluralitätsfeindlich nach innen, gleichheitsfeindlich nach außen - wird zum rassistischen Prinzip, das mit dem Argument der gemeinsamen Herkunft und Blutsbande, der Verwandtschaft und Identität, der völkischen Verbundenheit und natürlich-homogenen Nation<sup>11</sup> den Ausschluss Anderer selbstverständlich findet und so die Gleichheit aller Menschen negiert. Was das für die aus der „Familie der Nation“ Vertriebenen bedeutete, hat das NS-Regime vorgeführt. Auf den Verlust des Schutzes durch das eigene Land folgte die Rechtlosigkeit in jedem anderen Land. „Was sich herausstellte, war, dass das Menschengeschlecht, das man sich solange unter dem Bilde einer Familie von Nationen vorgestellt hatte, dieses Stadium wirklich erreicht hatte - mit dem Resultat, dass jeder, der aus einer dieser geschlossenen politischen Gemeinschaften ausgeschlossen wurde, sich aus der gesamten Familie der Nationen und damit aus der Menschheit selber ausgeschlossen fand“<sup>12</sup>.

Diese Aussagen machen das politische Gewicht deutlich, das Arendts Unterscheidung zukommt. Arendt verachtet das Private nicht, aber weist ihm seinen spezifischen Ort zu. Wird diese Eingrenzung überschritten, greifen also Bedingungen des Privaten aufs Gemeinsame über, wird das Private gar zum Modell des Politischen, dann beginnt zu herrschen, was das Politische zerstört: Homogenität, Monokultur, Identitätsdenken, völkisches Denken, totalitäres Denken, Gleichschaltung, Ausschluß, Säuberung. Arendts Verständnis des Familialen zeigt Parallelen zu dem, was wir heute Identität und Identitätspolitik nennen. Kollektive Identitäten sind wie Familien exklusiv, sie schließen die einen ein

8 Hannah Arendt: Was ist Politik? Aus dem Nachlass. München 1993, S. 10 f.

9 Christina Thürmer-Rohr: Die Anstößigkeit der Freiheit des Anfangens. Feministische Kritik - Feminismuskritik. In: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hrg.): Hannah Arendt - Nach dem Totalitarismus. Hamburg 1997, S. 139

10 Hannah Arendt: Was ist Politik?, a.a.O., S. 9

11 Monika Boll: Zur Kritik des naturalistischen Humanismus – Der Verfall des Politischen bei Hannah Arendt. Wien 1997, S. 125 ff.

12 Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1986, S. 457 f.

und die Anderen aus. Identitätsdenken, mit dem Menschen sich jeweils einem kollektiven Singular zuordnen bzw. zuordnen lassen, bedeutet immer zugleich „Wohltat der Inklusion“ und „Not der Exklusion“<sup>13</sup>. Und das ist kein politisches Prinzip. Die Vorstellung, die Zugehörigen seien alle identisch und nur durch ein einziges Kriterium definiert – Kultur, Religion, Geschlecht, „Kampf der Kulturen“, die Muslime, die Christen, die Deutschen, die Juden, die Frauen, die Männer – ist nicht nur wirklichkeitsfremd, sondern setzt Menschen in ihrer Würde herab, und sie kann töten und die Welt in Flammen setzen. „Die Illusion einer einzigen Identität stiftet weit mehr Unfrieden als das Universum der pluralen und mannigfaltigen Unterscheidungen“<sup>14</sup> - eine fundamentalistische Illusion, die die in Wirklichkeit vielfältigsten Zugehörigkeiten auf eine einzige reduziert und die Menschen „verkürzt“<sup>15</sup>. Im Unterschied zu dieser Identitätskritik will Arendt allerdings nicht auf plurale Identitäten hinaus, die Gleichzeitigkeit verschiedener Zugehörigkeiten, sondern besteht darauf, dass Identitätsbestrebungen im Politischen grundsätzlich nichts zu suchen haben<sup>16</sup>. Arendt verweist sie in den Privatbereich.

## **Grenzen zwischen innerer und äußerer Welt**

Arendt hat die Eingrenzung der privaten Welt bekanntlich der griechischen Polis entnommen. Für die Griechen entsprach das Private und das Öffentliche zwei unterschiedlichen Seinsordnungen<sup>17</sup>, die durch klare Grenzpfähle voneinander getrennt und voneinander geschützt waren. Der private Raum galt einerseits als heilig, weil er das Leben aufrechterhält, zugleich war er dem Öffentlichen untergeordnet, weil er als Stoffwechsel mit der Natur immer dem Zwang unterworfen bleibt<sup>18</sup>. Das Private war der Ort natürlicher Ungleichheit, der Naturnotwendigkeiten, der lebenserhaltenden Arbeit - Privatwirtschaft, Privathaushalt, Gebären, Aufziehen, Versorgen, Nahrung herstellen etc., erledigt von Sklaven und Frauen. Freiheit – der Sinn des Politischen – konnte es innerhalb dieses Haushaltsbereichs überhaupt nicht geben<sup>19</sup>, eine Tatsache, die die „Verachtung der Antike für Menschen, die sich nur im Privaten bewegten“<sup>20</sup> erklärt.

Diese Abneigung, die sich in der gewünschten Einhegung des Privaten spiegelt, konfrontiert mit neuen Fragen, die den Gedankengang, die Bedeutung des Unterscheidens i.S. der Grenzachtung fortsetzen. Für die Griechen galt die menschliche Hybris und alles Unbegrenzte, Maßlose, Unbestimmte als das Irrationale und als größte Gefahr<sup>21</sup>. Das Bemühen um Grenz- und Maßhalten betraf die Sorge um das ökonomische Leben, das als bloße Hauswirtschaft in seinem Wachstums gezügelt war, denn würde der Markt emanzipiert, wie in modernen kapitalistischen Gesellschaften, käme eine unbegrenzte Dynamik in die Welt, die auch ethische Grenzen wegschwemmen würde. Eine ähnliche Sorge betraf

---

13 Amartya Sen: Die Identitätsfalle – Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München 2007, S. 18

14 a.a.O., S. 32

15 a.a.O., S. 12

16 Ausnahme ist, wenn Menschen wegen ihrer Identität, z.B. als Juden, angegriffen werden. Dann muss man sich „als Jude“ verteidigen.

17 Hannah Arendt: Vita Activa oder Vom tätigen Leben. München 1981, S. 28

18 Hannah Arendt: Denktagebuch Bd.1, a.a.O., S. 530

19 Hannah Arendt: Vita Activa, a.a.O., S. 34

20 a.a.O., S. 46

21 z.B. mit dem Mittel der Tragödie.

die Subjektivität, der die gleiche potentielle Uferlosigkeit unterstellt wurde. Der Verdacht gründet darin, dass das Subjektive nur sich selbst und kein Gegenüber hat, keine Selbstbindung kennt, keine Pluralität durch das Andere – wie Narziss, der sich von seinem Spiegelbild täuschen lässt und sich in Liebe zu einem Luft- oder Wasserbild verzehrt. „Keiner kann in seiner eigenen Sache Richter sein“<sup>22</sup>. Individuelle Interessen sollten nicht auswuchern, sondern sich binden an eine mit anderen geteilte Welt, die auf Institutionen, öffentlich artikulierten Werten und einer im Konsens geschaffenen gemeinsamen Wirklichkeit der Verschiedenen basiert.

Arendt hat in ihrem Begriff diesen eingegrenzten Ort und Inhalt des Privaten im Prinzip für die Moderne beibehalten. Das erstaunt zunächst, denn moderne Familie und vor-moderner Haushalt haben nur noch wenig miteinander zu tun, private und öffentliche Welt sind längst dabei, sich zu vermischen. Arendt hat nicht die Veränderungen ins Feld geführt, die mit der Moderne ins Private eingezogen sind: die Freiheit des Individuums, über den eigenen Lebensentwurf selbst zu bestimmen, sich jedenfalls nicht voll und dauernd den Naturnotwendigkeiten unterwerfen zu müssen. Die Ökonomie hat sich längst vom Haushalt hinausverlagert, die Familie sich spezialisiert oder entkleidet hin zu einer „Affektgemeinschaft“, die weniger durch biologische und ökonomische Zwänge zusammenhält als durch emotionale Bindungen, oft auf Zeit. Die Individuen – auch Frauen – sind prinzipiell frei gesetzt, sie müssen nicht bleiben, sie können gehen, manchmal auch wiederkommen, sie akzeptieren nicht mehr den Vorrang eines Gemeininteresses gegenüber eigenen Entscheidungen<sup>23</sup>. Sie lösen sich so auch aus Traditionsbindungen, die früher die Expansion der Einzelnen begrenzt hatten.

Von diesen Errungenschaften individueller Freiheit ist bei Arendt nicht die Rede. Sie misstraut offenbar den privaten Freiheiten aus dem gleichen Grund wie die Griechen dem Privaten die Freiheit überhaupt absprachen, also Freiheit und Privatheit für unvereinbar hielten. Mehr noch: der Einzug der Freiheit ins Private scheint Arendts Befürchtung noch zu verstärken, dass das „Innere“ der freigelassenen Menschen, ihre Motive, Bedürfnisse, egozentrischen monologischen Perspektiven irradiieren könnte, dass der politische Freiheitsbegriff durch die beschränkten Maßstäbe des Privaten infiziert werde – eine Ausbreitung von „Idiotie“ im ursprünglichen Sinne des Wortes. Den Griechen erschien das Private „idiotisch“, weil ihm versagt war, was überhaupt erst erfahrbar ist, wenn man verschiedene Perspektiven auf die Wirklichkeit kennenlernt und sich ihnen aussetzt<sup>24</sup>. In ähnlichem Sinne zitiert Arendt Kant: Merkmal der Verrücktheit sei der Verlust des Gemeinsinnes, wie wenn jemand Stimmen hört, die kein anderer hört. Kriterium der „Gesundheit“ sei, dass wir unseren Verstand „auch an den Verstand anderer halten, nicht aber uns mit dem unsrigen isolieren und mit unserer Privatvorstellung ... öffentlich urteilen“<sup>25</sup>.

Die Ausbreitung privater Motive jedenfalls käme einer Deformation von Freiheit gleich. Damit hält Arendt implizit das griechische Misstrauen gegenüber einem entfesselten Privaten<sup>26</sup>, Subjektiven, Inneren aufrecht. Dass Arendt also die modernen Veränderungen

22 Hannah Arendt: Sonning-Preis-Rede. In: Text+Kritik. Hannah Arendt. IX, 2005, S. 6

23 Z.B. keine arrangierten Ehen, kein Einspruchsrecht des Familienverbands gegen die freie Wahl von Lebenspartnern, Lebensformen, Lebensorten etc.

24 Hannah Arendt: Was ist Politik? A.a.O. S. 52

25 Hannah Arendt: Denktagebuch Bd. 1., a.a.O., S. 601

26 Laut Whitebook war für Arendt das Schicksal des Privaten wie des Öffentlichen in der Moderne ein

Zerstörungs- und Degenerationsprozess, das moderne Subjekt also nicht Ergebnis des Zusammenhangs von

des Privaten durch das Eindringen individueller Freiheitsansprüche nicht thematisiert, weist darauf hin, dass ihr diese Freiheit nicht geheuer war, denn sie könnte ein „Inneres“ befreien, das auf nichts als auf sich selbst verzichten will und sich nicht von der Freiheit der Anderen begrenzen lässt. Arendt traut der Subjektivität des modernen Individuums, dem „Gesetz des Herzens“ nicht über den Weg. Das Fernhalten der Innenseite des Menschen aus dem Öffentlichen und der Impetus, mit dem Arendt es bekundet, entspringt ihrem Kampf um die Repolitisierung eines öffentlichen Lebens, das im Kern zerstört wird, wenn es von Gefühlsmaßstäben beherrscht wird. Was die Verwischung von Innen und Außen Fatales anrichten kann, zeigt Arendt am Beispiel des Mitleids im Zuge der Französischen Revolution. Es löste einen Sturm der Emotionen aus und mit ihm Hass, Gewalt und Mord. „Was (den Revolutionär) eigentlich interessierte, war nicht das Unglück anderer, sondern waren die Bewegungen des eigenen Herzens<sup>27</sup>“. Diese nennt Arendt weltlos. Sie sollen auf den privaten Ort beschränkt bleiben.

## Die Grenzenlosigkeit der Inneren Welt

In Arendts Sicht ist das „Innere“ nicht-differenziert, durch kein Anderes, keine Pluralität in Rahmen gehalten. Diese Position mündet in einer ziemlich pauschalen Abneigung gegen psychische Realitäten, gegen Innerlichkeit und Subjektivität sowie gegen Psychologie und Psychoanalyse. Oberflächlich gesehen ist Arendts Aversion sicher als Antwort auf die a-politische Entwicklung der Psychoanalyse und vieler in die USA emigrierter Analytiker zu verstehen, auf deren Leugnung politischer Verantwortungen und ihren Rückzug auf intrapsychische Prozesse. Der Unwille über dieses Abtauchen in die Innenwelt mag Kritiker dazu verleitet haben, unbewusste psychische Vorgänge mit ihren oft verstörenden antisozialen Wirkungen insgesamt zu unterschätzen oder vollends abzuwehren, wie Arendt es getan hat. Arendt bezieht sich wohl auf die sog. Ein-Personen-Psychologie, die die Wirklichkeit und das Andere auf Subjektives, Gefühles, Empfundenes reduziert. Und so sprach sie vom „Unsinn des Unbewussten“, vom „Trugschluss aller modernen Psychologie“, die vorgäbe zu wissen, was sie nicht wissen könne<sup>28</sup>, die die eigene Sicht verabsolutiere<sup>29</sup> und glaube, dass das Innere „den gleichen Standards unterworfen“ sei wie die Welt<sup>30</sup>.

Arendt also ging davon aus, dass Menschen sich im Inneren nicht voneinander unterscheiden und dass zudem die Psychologie und Psychoanalyse dieses unterschiedslose Innere nicht von der sichtbaren Welt unterscheide. Die seelischen Zustände seien bei allen die gleichen, „Gefühle“ hätten alle gemeinsam<sup>31</sup>. Das Psychische sei wie das Physiologische: Biologie, unwillkürliche, automatische Reaktion, reflexartige Antwort analog zur Ausschüttung von Hormonen. „Gefühlsmäßig“ würden wir wie Pawlowsche Hunde reagieren - z.B. auf Bedrohung mit Angst. Und da auch die Psychologie als Wissenschaft<sup>32</sup>

---

individuellen Freiheiten und Innerlichkeit/Intimität im Privaten, sondern inadäquate Antwort auf den Verfall des Öffentlichen.

27 Hannah Arendt: Über die Revolution. München 1974, S. 112

28 Hannah Arendt: Denktagebuch Bd. 2, a.a.O., S. 659

29 Hannah Arendt: Denktagebuch Bd. 1, a.a.O., S. 389

30 Hannah Arendt: Denktagebuch Bd. 2, a.a.O., S. 646

31 a.a.O., S. 645

32 Arendt differenziert meist nicht zwischen Psychologie, Tiefenpsychologie, Psychoanalyse

voraussetze, „daß wir seelisch ‚innen alle gleich sind‘“<sup>33</sup>, würde sie auch bei allen das gleiche zutage fördern<sup>34</sup>. Arendt meint, dass Menschen sich erst unterscheiden, unaustauschbar und einmalig werden<sup>35</sup>, wenn sie dem „Inneren“ Ausdruck verleihen<sup>36</sup>. Die Seele selbst, das „verborgenen Sein“ könne man weder verstehen noch untersuchen. Untersuchbar und verstehbar ist nur, was sichtbar wird, womit ein Mensch „wünscht, von anderen bestätigt zu werden“<sup>37</sup> und somit entscheidet, wie er erscheinen möchte<sup>38</sup>. „Der Mutige ist nicht einer, in dessen Seele die Emotion (Furcht) nicht vorkommt ... , sondern einer, der sich entschlossen hat, keine Furcht zu zeigen“<sup>39</sup>. Relevant sind nicht die „psychischen Instanzen“ - über diese wissen wir nichts, außer dass andere sie auch haben - , sondern allein die sichtbar werdenden, sprechenden und handelnden Personen, das, was ihre Unterscheidbarkeit ausmacht, was sich zeigt, was mitgeteilt wird und mitteilbar ist, also mit anderen teilbar.

M.E. ist weniger interessant, ob diese Aussagen richtig oder falsch sind. Interessanter ist, warum Arendt auf ihnen bestand und welche Denkwege sie eröffnen. Was würde es also bedeuten, wenn ein undifferenziert gedachtes Inneres zum Modell des gemeinsamen, politischen Lebens würde? Es wäre ein totalitäres Modell. Es geht um diese Gefahr eines alle Unterschiede einreißenden Bildes, das die Bedingungen des Politischen zerstören würde. Wenn man also von der Unterschiedslosigkeit des Inneren ausgeht, dann ergäben diese Innenleben in ihrer Summe Einheit im Sinne der Einzahl, Menschen im Singular, mit dem alle Zugehörigen wie gleiche Exemplare erscheinen, so als seien sie ein Mensch, eine Sorte Mensch. Und diese zur Einzahl reduzierten Menschen wären dann durch nichts mehr aufzuhalten, durch kein Gegenüber, kein Anderes begrenzt. Sie wären gefährlich. Wenn Arendt das „Innere“ auf seinen Platz verweist, ist das keine neurotische Abwehr von Subjektivität, sondern Hinweis auf eine fundamentale Gefahr durch Entgrenzungen, die nur auf politischem Wege einzuschränken sind.

## Die Entgrenzung und das Böse

In diesen Entgrenzungen steckt das Böse. Arendt beschreibt es als eine Art Wucherung, die der Totalitarismus in die Welt gebracht hat. Auschwitz nannte sie eine Grenzüberschreitung, mit der „alles möglich“ wird und die nicht nur wegen der Zahl der Toten nie hätte geschehen dürfen. Die technokratisch bewerkstelligte Zerstörung menschlicher Würde und unliebsamer menschlicher Körper war nicht mehr Teil des Panoramas menschlicher Erfahrung, nicht einfach die Steigerung krimineller Taten, sondern eine völlig neue Dimension des Verbrechens, die mit unserem ethischen Rüstzeug nicht mehr erfassbar ist. Begrenzungen und Selbstbegrenzungen sind gefallen, die einzureißen zuvor undenkbar gewesen war. In einem Brief an Karl Jaspers 1951 schrieb Arendt, dieses Böse habe mit menschlich begreifbaren, sündigen Motiven gar nichts mehr zu tun. „Was das

---

33 Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes 1. Das Denken. München 1989, S. 44

34 Hannah Arendt: Denktagebuch Bd. 2, a.a.O., S. 646

35 a.a.O., S. 720

36 a.a.O., S. 720

37 a.a.O., S. 664

38 Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes I, a.a.O., S. 41

39 a.a.O., S. 45

radikal Böse nun wirklich ist, weiß ich nicht, aber mir scheint, es hat irgendwie... zu tun (mit der) Überflüssigmachung von Menschen als Menschen ... Dies ... hängt zusammen mit dem Wahn von einer Allmacht ... des Menschen. Wäre der Mensch qua Mensch allmächtig, dann wäre in der Tat nicht einzusehen, warum es die Menschen geben sollte ... : die Allmacht des Menschen macht die Menschen überflüssig<sup>40</sup>. Die Anmaßung und Praktizierung von Allmacht ist nur möglich, wenn Pluralität zerstört ist und die verschiedenen Menschen wie zu Einem gemacht sind, erst dann kann diese Wucherung sich ausbreiten, denn wenn alle eins sind, finden sich keine Widerparts. Die Menschheit kann sich nur dann allmächtig gebärden, „wenn sie bereit ist, jene Eigenschaften abzustoßen, die uns zu Menschen machen“<sup>41</sup>.

Hier knüpft der amerikanische Philosoph und Psychoanalytiker Joel Whitebook<sup>42</sup> in einem Aufsatz an, in dem er nach einer theoretischen Brücke zwischen Arendts Denken und der Psychoanalyse sucht. Stichworte für diesen Einstieg liefern die von Arendt selbst angedeuteten Verbindungen vom Inneren, Unterschiedslosen, Unbegrenzten, Maßlosen, Allmächtigen, Bösen. Es ist eine Verbindung, die an das psychoanalytische Konzept der Omnipotenz erinnert, dieser potentiell hochgefährlichen Entgrenzung einer inneren Dynamik. Freud definierte Omnipotenz als Erfahrung von Einheit, Einssein, Grenzenlosigkeit, als Fehlen von Andersheit<sup>43</sup>, als Abwesenheit des Anderen. Die klassische Psychoanalyse verstand den Omnipotenzwahn zunächst als transhistorisches Kennzeichen menschlicher Existenz. Sie führte ihn auf Erfahrungen des Existenzbeginns zurück, den primären Narzissmus, in dem Ich und Welt noch miteinander verschmelzen, ein Stadium ohne Entbehnung und Differenz, ohne Unterscheidungskwissen, ohne Pluralität, Ich und Welt im Singular, eine amorphe undifferenzierte Einheit<sup>44</sup>, in dem der Andere nichts als „Verfügmassse eigener Intentionen“ ist<sup>45</sup>. Diese Einheitserfahrung ist zugleich Omnipotenzzerfahrung, Grenzenlosigkeit, omnipotent perfection. Grenzerfahrungen entstehen erst mit der Unterscheidung von Ich und Anderem, eine Trennung, die zugleich Allmachtsbescheidung ist, denn jetzt gibt es Andere, die ihr Eigenleben haben, an die ich stoße, die sich mir verweigern oder widersetzen. Freud glaubte, dass die Einheitserfahrung als unbewusste Erinnerung erhalten bleibe, als lebenslängliche Suche nach der Wiedergewinnung dieser Einheit, ein Streben, das höchst zerstörerisch - böse - wird, wenn die Einssein- und Allmachtsphantasien tatsächlich agiert werden, wenn dieses „monster of unifying madness“<sup>46</sup> eine differenzierte Welt zu eliminieren und alle Unterschiede auszurotten beginnt. In dieser Logik setzt das Vorhaben, Unterschiede durch Genozid zu beseitigen, den Wunsch in die Tat um. So meint Whitebook, dass die Verbindung von Omni-

---

40 Hannah Arendt / Karl Jaspers. Briefwechsel 1926-1969. München 1993, S. 202

41 Margaret Canovan: Verstehen oder Missverstehen. Hannah Arendt, Totalitarismus und Politik. In: Daniel Ganzfried/Sebastian Hefti (Hrg.): Hannah Arendt - Nach dem Totalitarismus. A.a.O., S. 58

42 Joel Whitebook: Omnipotence and Radical Evil: On a Possible Rapprochement between Hannah Arendt and Psychoanalysis. In: Seyla Benhabib/Nancy Fraser (Hrg.): Pragmatism, Critique, Judgment. MIT Press, Massachusetts 2004

43 Joel Whitebook: Die Arbeit des Negativen und die Grenzen des ‚intersubjective turn‘. In: Martin Altmeyer/Helmut Thomä (Hrg.), a.a.O., S. 340

44 a.a.O., S. 47

45 Axel Honneth: Fassetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook. In: Martin Altmeyer/Helmut Thomä (Hrg.): Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse. Stuttgart 2006, S.318

46 Joel Whitebook: Omnipotence and Radical Evil, a.a.O., S. 257



potenz und Entdifferenzierung im Furor der Nazis real wurde, in ihren gottähnlichen Versuchen, die Veränderung der menschlichen Natur in KZ-Laboratorien zu erproben und die differenzierte Form menschlicher Körper rückgängig zu machen. Die Asche der Opfer wäre damit Symbol des Undifferenzierten in seiner reinsten Form.

Diese Argumentation steht im Kontext einer aktuellen Debatte um die sog. intersubjektive Wende in der Psychoanalyse. Die Fragen sind nicht neu, neu aber ist ein erbitterter Streit, der auch die Kritische Theorie betrifft, die sog. Habermasianer. Der Vorwurf lautet, sie würden einen Paradigmenwechsel betreiben, mit dem sie - vereinfacht gesagt - auf eine Lösung der Weltprobleme durch Kommunikation und Dialog setzen und damit weitgehende Revisionen psychoanalytischer Grundannahmen vornehmen würden. Whitebook, ein entschiedener Kritiker dieser Wende, meint, damit werde die vorsoziale Natur im Menschen als Quelle der Negativität, die ursprüngliche Feindseligkeit gegenüber dem Anderen ignoriert, die asoziale oder antisoziale Neigung des Unbewussten, widerständig gegen alles Intersubjektive zu agieren und das Andere zu zerstören. Whitebook wirft den „Habermasianern“ vor, alles Wissens um die Destruktivität der menschlichen Natur und um die Geschichte des 20. Jahrhunderts hintanzustellen, um den Glauben aufrechterhalten zu können, dass Menschen in ihrem Kern gesellschaftlich, d.h. intersubjektiv seien, also i.w. rationale Wesen, denen Dialog und herrschaftsfreie Kommunikation angemessen sei. Damit verliere die psychoanalytische Theorie ihre Radikalität und bleibe kein theoretischer Raum mehr, um die Kraft des Negativen überhaupt wahr und ernst zu nehmen. Whitebook hält daran fest, dass sich in jedem Individuum ein vorsoziales Überbleibsel omnipotenter Bilder und Süchte findet, das resistent gegenüber allen Sozialisierungen sei. Die Preisgabe der Idee einer Unangepasstheit zwischen Subjekt und Gesellschaft und die Verabschiedung des Gedankens einer Asozialität im Subjekt sei Anzeichen einer konformistischen Entwicklung der kritischen Theorie, die die Gefährlichkeit der Menschen bagatellisiere und die Abgründe des Irrationalen abschwäche oder leugne.

Diese Leugnung hält Whitebook für gefährlich eingeengt und naiv und einem politischen Programm radikaler Demokratie gerade nicht dienlich. Die Frage müsse vielmehr sein, wie man „das Böse“ ernst nehmen und zugleich an einem demokratischen Ideal festhalten könne<sup>47</sup>. Die Moderne habe die alten Wachsamkeiten zunehmend aufgegeben, sie habe eine potentiell unbegrenzte Dynamik wie eine Metastase in die Welt gebracht und gefeiert. Der lauernde Allmachtswahn werde immer weniger in Schach gehalten, sein Ausagieren werde durch die Verbindung von expandierender kapitalistischer Ökonomie, moderner Wissenschaft und technologischem Fortschritt zunehmend möglich und zunehmend destruktiver. Es müsse also darum gehen, neue posttraditionelle Grenzen zu finden, die die alten ersetzen.

Als zentrale und verbindende Frage taucht hier also die Frage nach Grenzen auf, die dem Einen durch das Andere gesetzt werden. Die Frage bleibt virulent, egal wie man die „intersubjektive Wende“ einschätzt: ob sie also das Denken des Negativen wirklich aufhebt, ob die Verabschiedung von einer „Ein-Personen-Psychologie“ wirklich eine Art „Politisierung“ des Problems bedeuten kann - z.B. durch die Einführung eines gemeinsamen Dritten, durch das psychoanalytische Konzept der Triangulierung, durch dialogische Kon-

---

47 Joel Whitebook: Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen. In: Psyche Nr.55, 2001, S.755-789

versation, in der mit jemanden über etwas gesprochen wird, das in der von beiden geteilte Welt existiert, durch einen „kategorischen Imperativ“<sup>48</sup>, der auch in der Analyse auf Werten wie Gleichberechtigung und Verantwortung besteht, durch ein moralisches Drittes also, das dem narzisstischen Monster seine Grenzen setzen kann. Allerdings überkommt einem beim Lesen der Fallbeispiele das Ungenügen, dass die Couch das Problem gar nicht repräsentiert und die erschreckenden Phänomene im relationalen Konzept der Psychoanalyse überhaupt nicht mehr auftauchen.

## Fazit

Zurück zu Arendt: meine Absicht ist nicht, ihr Denken ausgerechnet durch psychoanalytische Theorien zu vereinnahmen, die sie ablehnte. Dennoch ist es nicht verboten, die angebotene Brücke zu bedenken. Whitebook nutzt Arendts Theorie, um mit ihr die Konzepte einer intersubjektiv gewendeten Psychoanalyse und kritischen Theorie als zu glatt und zu konfliktfrei zurückzuweisen, jene Wende, die vom Selbst als einer von vornherein intersubjektiven Ko-Produktion oder Ko-Kreation<sup>49</sup> spricht, als einer auf Gegenseitigkeit beruhenden Schöpfung durch verschiedene Subjekte. Auch bei Arendt sind das Dritte, das Andere, Zwischenmenschlichkeit, Dialog und dialogisches Denken die zentralen Bestandteile ihrer Theorie. Der entscheidende Unterschied liegt aber darin, dass Arendt das Zwischenmenschliche nicht zur Grundkategorie „des Menschen“ erhoben hat, dass sie das Andere des Anderen nicht als etwas in der Innenwelt Vorhandenes beheimatet sah, dass sie Intersubjektivität und Pluralität gerade nicht als den psychischen Motor verstand, der von Anfang an und überall gleich am Werk ist. Pluralität ist als Tatsache in der Welt, nicht ursprünglich im Menschen. Die Mehrperspektivität, das „Zwischen-den-Menschen“ hat Arendt nur im Politischen für realisierbar gehalten. Wenn ihr Denken – da kann man Whitebook Recht geben – überhaupt an psychanalytische Konzepte anknüpfbar ist, dann weniger an die intersubjektive Wende als an deren Kritik. Vielleicht ist der von Arendt gestiftete Zusammenhang von Allmacht und Einheit, Pluralitätszerstörung und Grenzenlosigkeit einem klassisch psychoanalytischen Ansatz näher als vielen lieb ist. Dieser operiert zumindest mit ähnlichen Begrifflichkeiten und ist zugleich dabei, sich von ihnen zu verabschieden.

Was hat Arendt eigentlich mit dem „Inneren“ gemeint, dem Beginn der gezeigten Gedankenkette: Innenwelt - Einheit - Grenzenlosigkeit - Allmacht - das Böse? Auf den ersten Blick erscheint ihre Behauptung, dieses „Innere“ sei bei allen gleich, ja reichlich absurd und stimmen wohl alle darin überein, dass die komplexen Psyphen überhaupt nicht als Einheitsmodell zu beschreiben sind<sup>50</sup>. M.E. aber meint Arendt, wenn sie vom „Inneren“ spricht, gar nicht die Psyche, eher jenen seelischen Dunkelraum<sup>51</sup>, jenen Anteil des Psychischen, den Freud „Trieb“ genannt hat, den „Herrn der Innenwelt“, der diese im Griff

48 Jessica Benjamin: Tue ich oder wird mir angetan? Ein intersubjektives Triangulierungskonzept: In: Martin Altmeyer/Helmut Thomä (Hrg.): Die vernetzte Seele, a.a.O., S.99

49 Werner Bohleber: Der Andere in der psychoanalytischen Tradition. In: Martin Altmeyer/Helmut Thomä (Hrg.): Die vernetzte Seele, a.a.O., S. 208

50 André Green: Das Intrapsychische und das Intersubjektive in der Psychoanalyse. In: Martin Altmeyer/Helmut Thomä, Die vernetzte Seele, a.a.O., S. 233

51 Marcia Cavell: Subjektivität, Intersubjektivität und die Frage der Realität. In: Martin Altmeyer/Helmut Thomä (Hrg.), a.a.O., S. 197

hält. Die gern verleugnete Wirklichkeit, schreibt Freud in „Das Unbehagen in der Kultur“, sei der menschliche Aggressionstrieb, mit dem der andere Mensch immer auch zur Versuchung wird, „ihn zu demütigen, ihm Schmerzen zu bereiten, zu martern und zu töten. „Homo homini lupus; wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten?“<sup>52</sup>. Der Freudsche Aggressionsbegriff ist allerdings mit Arendts „Bösem“ nicht identisch. In diesem Bösen kommt die bloße Destruktivität mit einer Einheits- und Allmachtsillusion zusammen, deren Zerstörungskraft das Politische trifft, welches Einheit überhaupt nicht bzw. nur als Ideologie kennt. Geht man jedenfalls von der klassischen Triebtheorie zusammen mit jener ins Unbewusste geschobenen ursprünglichen Einheitserfahrung aus, dann wird die These plausibel, dass diese Seite des Inneren als „Natur“ bei allen gleich und unter den Bedingungen totaler Herrschaft mit allen Absolutheitsansprüchen wirksam werden kann. Und geht man weiter davon aus, dass der so verstandene „Trieb“ „seinen Ort unterhalb der Schwelle zum Psychischen (hat) und in enger Nachbarschaft zum Körperlichen (steht)“<sup>53</sup>, dann verliert Arendts Behauptung ihre Absonderlichkeit.

Damit wird das Böse nicht zum immerwährenden Verhängnis naturalisiert. Aber verständlich wird Arendts Skepsis, mit der sie die menschliche Natur, den Menschen als Natur für nicht besonders veränderbar hielt. Er darf nicht das sein, was macht, dass ein Mensch ein Mensch ist. Nicht „der Mensch“ ist in den Brennpunkt der Sorge zu stellen, sondern die Welt, die Welt ist aus den Fugen geraten, nicht „der Mensch“<sup>54</sup>. Damit weist Arendt die akademische, therapeutische, pädagogische, mediale „Verschiebung des Interesses von der Welt auf den Menschen“ zurück<sup>55</sup>. Von einer Veränderungsfähigkeit des Menschen erwartete sie nicht viel, von einer „Erziehung des Menschengeschlechts“ hielt sie nichts<sup>56</sup>. Veränderung ist nicht erstrangig eine Erziehungsaufgabe am Menschen, sondern Aufgabe des Politischen, das mit dem Prinzip der Pluralität dem Menschen Grenzen setzt. Eine Antwort auf die Krise der modernen Welt und auf die Unheimlichkeit der menschlichen Natur, eine Antwort, „welche den Menschen in den Mittelpunkt der ... Sorge rückt und meint, ihn ändern zu müssen ... ist im tiefsten unpolitisch; denn im Mittelpunkt der Politik steht immer die Sorge um die Welt und nicht um den Menschen ... (eine Sorge), ohne welche diejenigen, die sich sorgen, das Leben nicht wert dünkt, gelebt zu werden. Und eine Welt ändert man so wenig dadurch, dass man die Menschen in ihr ändert - ganz abgesehen von der praktischen Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens“<sup>57</sup>.

In Arendts Drängen auf Unterscheidung steckt die Warnung vor „Verflüssigungen“, die Grenzen zwischen Natur und Politischem wegschwemmen. Unterscheiden ist eine Form des Maßhaltens, ein Haltmachen, Anhalten, eine Art Stop. Arendt war viel stärker um Grenzen durch Politik besorgt, als gemeinhin angenommen wird. Sie setzt auf stabile Verfassungen, die die Autorität haben, zu überdauern und zugleich das Anfangen zukünftiger Generationen schützen, auf den humanen Wert des Grenzen-einhaltens durch Gesetze,

---

52 Als Motto zit. in: Jessica Benjamin: Die Fesseln der Liebe – Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht. Frankfurt am Main 1990, S. 7

53 André Green: Das Intrapsychische und das Intersubjektive, a.a.O., S. 246

54 Hannah Arendt: Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. A.a.O., S. 18

55 Hannah Arendt: Was ist Politik?. A.a.O., S. 23 f.

56 Hannah Arendt: Rahel Varnhagen – Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik. München 1995, S.23

57 Hannah Arendt: Was ist Politik. A.a.O., S. 24

die die Menschen selbst machen, auf Gesetzesherrschaft als Selbstbeherrschung<sup>58</sup>, und auf die Heilkraft des menschlichen Handelns, das jedes unbegrenzte Weiter-so unterbrechen kann, weil es immer noch andere als Gegenüber hat und durch die Macht der Pluralität begrenzt ist - ein Windschutz gegen den totalitären Hurrikan<sup>59</sup>. Gegen diese Betonung von Grenzen regt sich oft ein reflexartiger Widerstand. Verlockender für meine Generation waren sicher zunächst jene animierenden Grenzüberschreitungen, wie sie am Anfang politischer Bewegungen stehen. Dabei können wir uns zugleich erinnern an die eigene Rebellion gegen das, was wir mal patriarchalen Allmachtswahn nannten, an die Forderungen nach Grenzen des Wachstums, der Forschung, nach Begrenzungen kapitalistischer und ökologischer Zerstörungen, nach dem „Verhängniszusammenhang des Fortschritts“.

„Insofern das Denken immer ... dialogisch ist, ist es per definitionem Zweifeln. Der Zweifel hat die Zwei, die beiden Möglichkeiten dauernd in der Unterschiedenheit und Unentschiedenheit festzuhalten; zwischen ihnen geht der Dialog hin und her, bis aus ihm ... der Funke des Gedankens herausspringt“<sup>60</sup>.

---

58 Hannah Arendt: Denktagebuch Bd.1, a.a.O., S. 376

59 Margaret Canovan: Verstehen oder Missverstehen, a.a.O., S. 62

60 Hannah Arendt: Denktagebuch Bd.1, a.a.O., S. 246