

Worauf ist noch Verlass? Die Problematik der Verlässlichkeit und Verlassenheit und ihre Bezüge zu Urteilskraft bei Hannah Arendt

Anna Schor-Tschudnowskaja

Abstract

What Hannah Arendt postulated in her later texts on common sense and the power of judgement can be better understood if one is familiar with her original questions; these included, amongst other things, the problem of abandonment, which corresponds to the question of the reliability of human relationships. The two terms – abandonment (Verlassenheit) and reliability (Verlässlichkeit) – share the same etymological origin, yet today they have opposite meanings.

The following article attempts to analyse the extent to which, for Arendt, the problem of reliable interpersonal relationships was, on the one hand, linked to the problem of reality (in particular the loss of reality she attributed to the modern world) and, on the other hand, of particular relevance to her political thought. Furthermore, the essay examines the connection, as understood by Arendt, between thinking and judging on the one hand, and the reliability and durability of interpersonal relationships on the other. Arendt had little interest in a solitary existence; she wanted to know what connects people and what they have in common. Her concern was with a fundamental problem, from the perspective of which the political present should be viewed and political philosophy conceived. The question of reliability, or the topic of abandonment, was, as one might argue, also instrumental in the creation of that specific perspective of understanding from which Arendt sought to comprehend the totalitarian experiences that seemed only to confirm her diagnosis of modern abandonment.

I.

Folgt man Ingeborg Nordmann, ist Hannah Arendt „die erste Philosophin, die nicht nur vom Ende der Metaphysik spricht, sondern von zerstörter Wirklichkeit, die es so nie wieder geben wird.“ (Nordmann 2007, 4) Und weiter heißt es: „Was im Danach eine schwer zu beantwortende Frage bleibt, ist, ob den menschlichen Fähigkeiten des Denkens und Urteilens, ‚Wurzeln zu schlagen‘ und den zwischenmenschlichen Beziehungen Verlässlichkeit und Dauer zu geben, weiter diese Macht zugesprochen werden kann.“ (Ebd.) Im Folgenden möchte ich in einer ersten Annäherung nachzeichnen, wie Arendt in ihrem Werk diese Frage beantwortet, wie sie also die Entscheidung trifft, ob und inwiefern Denken und Urteilen mit der Verlässlichkeit der zwischenmenschlichen

Beziehungen zu tun haben. Das „Danach“, von dem Nordmann spricht und in dem sich die Frage nach der Möglichkeit von verlässlichen Beziehungen so dringend stellt, betrifft offensichtlich nicht nur die „Banalität des Bösen“ sowie die Massen- und Völkermorde des 20. Jahrhunderts. Die „zerstörte Wirklichkeit“ scheint bei Arendt auch früher ein Thema gewesen zu sein: nicht zufällig identifiziert Nordmann (2008) den Wirklichkeits- und Weltverlust sogar als jenes zentrale Thema Arendts, das bereits in ihrer Dissertation über Augustinus (1928) sowie der (1938 vollendeten) Habilitationsschrift über Rahel Varnhagen zu erkennen sei. Deswegen möchte ich die These von Nordmann weiterdenken und rekonstruieren, inwieweit die Problematik von *verlässlichen* zwischenmenschlichen Beziehungen bei Arendt zum Einen mit der Wirklichkeitsproblematik verbunden und zum Anderen für ihr politisches Denken von besonderer Relevanz war. Grundsätzlich unterstütze ich die These von Sophie Loidolt, wonach „die Wirklichkeitsfrage für Arendt lebenslang zentral bleibt“ (Loidolt 2021, 11), möchte diese aber in einem anderen Kontext betrachten und auch aufzeigen, welche Konsequenzen diese Frage für Arendts Auffassung von dem hat, was Menschen verbindet und was ihnen gemeinsam ist.

Eine erste logische Vermutung wäre, dass die von Arendt diagnostizierte „zerstörte Wirklichkeit“ und die „Verletzung der Weltordnung“ die Frage aufgeworfen haben, wie man sich dieser Zerstörung bzw. Verletzung z.B. durch die Verlässlichkeit von zwischenmenschlichen Beziehungen widersetzen könnte. Andererseits ist auch denkbar, dass die z.B. bei der Auseinandersetzung mit totalitärer Herrschaft diagnostizierte ungenügende und eben nicht verlässliche Qualität dieser Beziehungen die Wirklichkeitsproblematik als eine mögliche Erklärung für diese Qualität verschärft (was auch Nordmann andeutet). Für mich ist hier wichtig zu zeigen, dass *Verlässlichkeit* bei Arendt mit dem Begriff der *Verlassenheit* korrespondiert, und das bereits in frühen Texten: Die oben formulierte Frage, inwieweit die Problematik von verlässlichen zwischenmenschlichen Beziehungen für Arendts politisches Denken relevant war, wäre also um den Begriff „Verlassenheit“ zu ergänzen. Beide Begriffe teilen übrigens die gleiche etymologische Herkunft, weisen heute allerdings gegenteilige Bedeutungen auf.

Die Problematik der Verlässlichkeit bei Arendt ist, zugespitzt formuliert, die Frage nach der Qualität zwischenmenschlicher Beziehungen angesichts eines ständig drohenden Zustandes der Verlassenheit. In ihren Briefen bekundete Arendt immer wieder die Angst, ‚verloren zu gehen‘, wenn ihr Adressat nicht schnell genug oder nicht wie verabredet antwortete. Die persönlichen Motive werden im Folgenden nicht systematisch berücksichtigt, sind aber auch nicht gänzlich auszublenden; daher sollen an dieser Stelle zumindest zwei Autoren zu Wort kommen, die Arendt persönlich kannten. So ist Ernst Vollrath zuzustimmen, wenn er feststellte:

Hannah Arendt ist zum politischen Denken nicht auf dem Wege der Theorie gekommen. Als Betroffene, als Jüdin, wurde sie in den Wirbel der politischen Katastrophe dieses Jahrhunderts hineingerissen, und aus der Erfahrung dieser Betroffenheit hat ihr Denken seine Urteilshinblicke und Urteilsmaßstäbe bezogen, die zu denen der akademischen Theorie im Widerspruch stehen. Aus dem akademischen Milieu ist die Eigenart ihres politischen Denkens mit der Weigerung beantwortet worden, es überhaupt zur Kenntnis zu nehmen, eine Weigerung, die sich

gelegentlich zum leisen Vorwurf des Dilettantismus gesteigert hat. (Vollrath 1979, 85)

Mehrere Autoren und Autorinnen bemerkten, wie sehr bei Arendt verschiedene – persönliche, intellektuelle, philosophische, politische – Denkebenen ineinandergreifen und dass persönliche Erfahrungen einen Einfluss auf ihr politisches Denken haben mussten, wobei dieser Einfluss nicht ausschließlich als ein verletzender und Resignation stiftender zu verstehen ist. Dies folgt z.B. aus einem kurzen Fragment aus der „Philosophischen Autobiographie“ von Karl Jaspers, in dem er von Arendt spricht:

Seit 1933 emigriert und durch die Welt gewandert, hochgemut unter unendlichen Schwierigkeiten, wußte sie Bescheid über die elementaren Schrecken unseres Daseins, wenn es aus dem Staate der Herkunft gelöst ohne Rechte preisgegeben ist an den unmenschlichen Zustand der Staatenlosigkeit. Sie hatte versucht, Boden zu finden, hatte jederzeit einen Boden, aber konnte an keinem so gefesselt werden, daß sie ihn kritiklos absolut gesetzt hätte“ (Jaspers 1977, 80-81).

So verleihen Arendts Betroffenheit und ihre Findigkeit, mit dieser Betroffenheit mithilfe künstlerisch durchdachter und geschriebener Texte umzugehen und immer wieder Boden unter den Füßen zu gewinnen, ihren Texten und Thesen einen besonderen Reiz. Dies gilt vielleicht besonders für jene, die sich mit den Phänomenen der (zwischen)menschlichen Verlassenheit und Verlässlichkeit befassen.

II.

„An der Wirklichkeit, die keiner mehr verlässlich bestätigt, beginnt der Verlassene mit Recht zu zweifeln; denn diese Welt bietet Sicherheit nur, insofern sie uns von anderen garantiert ist.“ (Arendt 2005, 977). Dieser wohl vor allem philosophische Gedanke stammt aus dem Buch „Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft“. Die rund 1000 Seiten lange Studie endet mit einer knappen Abhandlung über die Verlassenheit. Diese, so heißt es dort, ist „die Grunderfahrung menschlichen Zusammenseins, die in totaler Herrschaft politisch realisiert“ (ebd., 975) werde. Gleichzeitig sei diese Grunderfahrung das, was auf eine totalitäre Herrschaft vorbereitet und „moderne Menschen leicht in die totalitären Bewegungen jagt“ (ebd., 978). Die Frage nach der Verlässlichkeit bzw. die Thematik der Verlassenheit war, so lässt sich vermuten, an der Schaffung jener spezifischen Erkenntnisperspektive beteiligt, aus der Arendt die totalitären Erfahrungen zu verstehen versuchte, die ihre Diagnose der modernen Verlassenheit nur zu bestätigen schienen. Die durch staatlichen Terror „organisierte Verlassenheit“ (ebd., 979) erklärte Arendt zwar zu einem Wesensmerkmal totalitärer Regime.¹ Das bloße Gefühl von *Verlassenheit* gehörte allerdings ihr zufolge nicht nur zu den Elementen dieser totalitären politischen Ordnungen, sondern zu ihren (historischen) Ursprüngen. Arendt betrachtete die ihr gegenwärtigen Totalitarismen als eine dramatische Intensivierung von Tendenzen, die in der Moderne angelegt waren, womit die bekanntesten totalitären Ordnungen des 20. Jahrhunderts durchaus mit allen anderen zeitgenössischen politischen Systemen, die nicht oder nicht so ausgeprägt totalitär waren, auf eine eigentümliche Weise verwandt

¹ Anette Vowinkel behauptet, dass dies bereits ein Begriff von Heidegger war (Vowinkel 2004, 67).

waren. Sie erkannte also im Wesen totalitärer Herrschaft „auch die Grundzüge jener Krise [...], in der wir heute alle und überall leben.“ (Ebd., 971)

Nach Arendt entsteht Verlassenheit, wenn ein Mensch „nicht nur von anderen Menschen und der Welt“ verlassen wird, „sondern auch von dem Selbst“: Denn wenn die Anderen meine Identität nicht bestätigen, kann ich sie auch nicht mit mir „selbst aufrechterhalten“ (ebd., 977). In dieser Verlassenheit, so Arendt, „gehen Selbst und Welt, und das heißt echte Denkfähigkeit und echte Erfahrungsfähigkeit, zugleich zugrunde“ (ebd.). Verlassenheit bedeutet, dass alles kollabiert, was Menschen miteinander verbindet, und dass „auf nichts mehr Verlass“ ist. Und: „Verlassenheit und das ihr entspringende logisch-ideologische Deduzieren zum Ärgsten hin [sind] eine antisoziale Situation und ein alles menschliche Zusammensein ruinierendes Prinzip“ (ebd., 978). Auf die eigenartige Verbindung der Verlassenheit mit dem Denken, das sich in den Sackgassen des „logisch-ideologischen Deduzierens zum Ärgsten“ verliert, wird weiter unten eingegangen.

Auch im „Denktagebuch“ begegnet man ähnlichen Motiven:

Ohne diese Verlässlichkeit, die nur der Einer gewordene Mensch im Verkehr mit dem Anderen erfahren kann, ist die Welt der Menschen schlechthin ein Chaos. In der Politik gilt gerade, dies Chaos im Wesentlichen zu belassen, weil es keine andere Garantie der Freiheit gibt, und alle Ordnung aus dem Eins-werden des Einzelnen mit sich selbst im Begegnen des Anderen entspringen zu lassen und sich im übrigen darauf zu verlassen, dass ja jeder im Einer-werden jenes Minimum an Verlässlichkeit in sich hat, ohne das er verloren wäre. (Arendt 2022, 74)

Wieder gilt es zu verhindern, dass ein Mensch „verloren“ geht. Ein absolutes Minimum an Verlässlichkeit, welches dieses Verlorengehen verhindern kann, sieht Arendt in der Möglichkeit, wenigstens auf sich selbst zu setzen. So ist es wieder im „Denktagebuch“ nachzulesen: „Die Unvorhersehbarkeit der Anderen – d.h. ihre Freiheit – können wir nur ertragen, wenn wir uns wenigstens auf uns selbst verlassen können.“ (Ebd.) Aber auch in diesem ‚auf sich selbst‘ ist der Andere konstitutiv, denn es ist ein Versprechen an ihn, das meine Willkür begrenzt und mir eine minimale Begrenzung (und somit Ordnung) zur Verfügung stellt, auf die ich mich verlassen kann. Arendt war an Verbindungen und nicht an einem solitären Dasein interessiert. Deswegen attestierte sie der Verlassenheit eine größere „Relevanz für das Politische, wo wir es immer mit den ‚Vielen‘ zu tun haben“, als der Einsamkeit (Arendt 1994, 73). Sie sah die Einsamkeit insofern als eine ‚politische Situation‘ an, als dass die Einsamkeit praktisch einen Dialog mit sich selbst erzwingt; hier würden die Ursprünge der menschlichen Pluralität liegen – eine „Pluralität wie im Keim gegeben“ wird sie in der Vorlesung „Einige Fragen der Ethik“ über den Denkprozess sagen (Arendt 2006, 93).

Die Beschäftigung mit dem Phänomen der Verlassenheit reicht aus Arendts Sicht weit in die Geschichte der Philosophie zurück. Mit einem Fragezeichen (dem Ausdruck von Unsicherheit?) versehen ist ihre Notiz, dass die früheste Unterscheidung zwischen Einsamkeit und Verlassenheit beim altgriechischen Denker Epiktet zu finden ist. Hier meint Verlassenheit in erster Linie Hilflosigkeit („keiner kommt mir zu Hilfe“), die jedoch dem diese empfindenden Menschen selbst angelastet wird, der sich bemühen sollte, selbstständig zu sein und der Anderen nicht zu bedürfen (Arendt 2022, 263). Auch in

„Vita activa“ bemüht sich Arendt um eine Unterscheidung; so besteht ihr zufolge Verlassenheit darin, dass der Mensch „sich auf die Einsamkeit nicht einlassen kann, nämlich darauf zu entdecken, daß Menschen die merkwürdige Fähigkeit haben, sich selbst Gesellschaft zu leisten, was letztlich nichts anderes ist, als die Fähigkeit zu denken“ (Arendt 1994, 73). Dieses Motiv war bereits in der Totalitarismusstudie deutlich geworden.

Das „Denktagebuch“ umfasst zwischen 1950 und 1973 angefertigte Notizen. In diesen machte die Beschäftigung mit der Problematik der Verlassenheit eine gewisse inhaltliche Evolution durch: In den ersten Jahren waren sie noch religiös geprägt, dann aber nahmen sie eine immer mehr politische Färbung an. Zunächst wollte Arendt zwei Arten der Verlassenheit unterscheiden: die Verlassenheit von Gott und die Verlassenheit von Anderen :

Die innermenschliche Verbundenheit, wie die Griechen sie kannten und gegen die sich aufzulehnen Hybris war [...] ist längst dahin, und an den christlichen Gott, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dach fällt, glaubt kein Mensch mehr. Dies ist die doppelte moderne Verlassenheit, die Gottes-Verlassenheit inmitten eines unübersehbar massenhaften Getriebes unbezogener, kontaktloser Individuen. Souveränität ist umgeschlagen in Verlassenheit, in der man noch nicht einmal mehr bedürftig ist. (Arendt 2022, 159)

So schonungslos diese Gegenwartskritik auch ausfiel, so ist späteren Texten zu entnehmen, dass Arendt die „Gottes-Verlassenheit“ weniger schockierte und beschäftigte als die „Unbezogenheit“ der Menschen aufeinander (auch geht sie nicht auf die mögliche, eigentlich naheliegende Verbindung zwischen den beiden „Verlassenheiten“ ein; bei der „doppelten modernen Verlassenheit“ konzentrierte sie sich auf die Unbezogenheit der Menschen aufeinander). Verlassen-sein unter Vielen – Verlassenheit also, die unter Menschen entsteht und auf (gegenseitigem) Misstrauen und Ignoranz basiert – fand sie angesichts des Wirklichkeits- und Weltverlustes besonders gravierend.

Wahrscheinlich ist es der Aufsatz „Was ist Existenz-Philosophie?“ aus dem Jahr 1946 (auf Deutsch erschienen 1948), in dem sie zum ersten Mal systematisch diese Begrifflichkeit durchdachte. Jahre älter (von 1928) ist allerdings eine bemerkenswerte Stelle in einem Brief an Martin Heidegger: „Die Einsamkeit dieses Weges ist selbstgewählt und ist die einzige Lebensmöglichkeit, die mir zukommt. Aber die Verlassenheit, die das Schicksal aufgehoben hat, hätte mir nicht nur die Kraft genommen in der Welt und d.h. nicht in der Isoliertheit, zu leben, sondern hätte mir auch den Weg selbst, der, weil er weit ist und kein Sprung, durch die Welt geht, versperrt.“ (Arendt / Heidegger 2002, 65f.) An verschiedenen Texten im „Denktagebuch“ ist zu erkennen, dass Arendt lange Zeit mit dem Gedanken spielte, Verlassenheit und Isoliertheit als Synonyme bzw. als Begriffe zu verwenden, die ein und dieselbe (zwischen-)menschliche Situation beschreiben. Sie gab diese Idee aber schließlich auf. Im „Denktagebuch“ notierte Arendt an einer Stelle einen Vorschlag zur Unterscheidung dieser Begriffe: „Isolierung: Einer gegen Alle (Ohnmacht); [...] Verlassenheit: Einer, verlassen unter Vielen.“ (Arendt 2022, 521) Die Verschiebung der Akzentsetzung ist subtil, jedoch wesentlich: Zeichnen sich bei der Isolierung klare Abgrenzungs- und Frontlinien ab, geht der Mensch in der Verlassenheit unter, obwohl er unter vielen anderen Menschen ist! Die räumliche

Metaphorik ist jeweils eine andere: bei der Isoliertheit ist man räumlich von Anderen getrennt, bei der Verlassenheit ist man trotz räumlicher Nähe oder gar fehlender Distanz ‚verloren‘ gegangen. In der 1965 gehaltenen Vorlesung „Einige Fragen der Ethik“ betonte Arendt sogar, dass die Existenzweise der Isoliertheit auch positive Aspekte haben kann, während die Verlassenheit ausschließlich negativ konnotiert ist, denn sie bedeutet, dass man von niemanden „als ein anderes Selbst“ verstanden wird (Arendt 2006, 83).

III.

In „Was ist Existenz-Philosophie?“ ist der Gedankengang der Autorin weitgehend streng philosophisch, obwohl sie hier eine Gegenwartsdiagnose skizziert und nach überzeugenden Lösungen sucht. Was sie später über den Gemeinsinn und die Urteilkraft postulieren wird, lässt sich besser einordnen, wenn man ihre ursprünglichen Fragen kennt. Sie will wissen, wie angesichts des dramatischen Verlustes des Vertrauens in die menschlichen Sinne und des Misstrauens gegenüber sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen noch verlässliche Wahrnehmung (und Verständigung darüber) möglich ist. Und was folgt daraus für die Beziehungen der Menschen untereinander, wie sind verlässliche persönliche Beziehungen, ja wie ist eine verlässliche Beziehung zu sich selbst noch möglich? Mit anderen Worten: Was ist Verlässlichkeit, worauf und auf wen ist Verlass, was hat das alles mit Politik zu tun und was ist dann die Verlassenheit? Das sind jene Fragen, die dem Menschenbild von Arendt und ihrem Verständnis des Politischen zu Grunde liegen und bereits in diesem früheren Aufsatz offensichtlich werden.

Das Danach, von dem Nordmann sprach, ist somit die Situation, in der der Kartesische Zweifel, vor welchem „nichts sicher ist, kein Gedanke und keine Erfahrung“ (Arendt 1994, 268), das Sagen hat. Die moderne Philosophie, so Arendt, begann mit einem Schock, und zwar „mit dem ungeheuren Chok [sic] einer an sich leeren Realität“ (Arendt 1948, 53). Die Leere der Realität entsteht ihr zufolge zum Einen durch die (vor allem von Kant) gekappte Verbindung bzw. „Einheit zwischen Gedachtem und Seiendem“, zum Anderen durch die „sogenannte Entgötterung der Welt, nämlich das Wissen, daß wir mit Vernunft Gott nicht beweisen können“. Und in dieser neuen, modernen entgötterten Welt (man beachte, dass in diesem Kontext Max Webers Begriff „Entzauberung“ nicht vorkommt, weil tatsächlich etwas anderes im Visier der Betrachtung steht) „kann der Mensch in seiner ‚Verlassenheit‘ oder ‚Eigenständigkeit‘ interpretiert werden. Für jeden der modernen Philosophen [...] wird diese Interpretation zum Prüfstein ihrer Philosophie“ (ebd., 56). Das ist auch bei Arendt der Fall. Es ging ihr hier um eine grundlegende Problematik, aus deren Perspektive die politische Gegenwart betrachtet und politische Philosophie gedacht werden sollen.

Im späteren Werk „Vita activa“ wird Arendt den Realitätsverlust der modernen Welt nur noch wie selbstverständlich mit der Verlassenheit in Verbindung setzen: Mit dem Verweis auf das 1950 erschienene Buch „The Lonely Crowd“ von David Riesman spricht sie hier von Verlassenheit, „die nachgerade ein Massenphänomen geworden ist, in welchem menschliche Beziehungslosigkeit sich in ihrer extremsten und unmenschlichsten Form äußert“ (Arendt 1994, 58). In „Vita activa“ erklärt sie auch, dass „Verlassenheit die dem Arbeiten selbst eigentümliche Befindlichkeit ist“ (ebd., 356) und

dass sie „in ihren zahlreichen Variationen so sehr im Widerspruch zu der Pluralität steht, die alles menschliche Leben überhaupt bedingt, daß sie schlechterdings unerträglich ist“ (ebd. 73). Die Diagnose der „Verlassenheit des Massenmenschen und der Massenbewegungen“ (ebd., 252) verbindet sich mit dem Aufstieg der Arbeitsgesellschaft und wird erneut als eine Art Vorbedingung (Ursprung) des modernen Totalitarismus verstanden.

Der Umstand, dass Verlassenheit im Zusammenhang mit Welt- und Realitätsverlust steht, verdient eine genauere Betrachtung, auch und gerade weil sich durch diese Verbindung eine Brücke zum Gemeinsinn schlagen lässt. Verlassenheit steht bei Arendt in einem klaren Widerspruch zu Pluralität, weil Erstere paradoxerweise etwas mit Erfahrung der Gleichartigkeit (und damit auch der Konformität!) zu tun hat. Etwas sarkastisch stellt Arendt in Bezug auf die moderne Situation fest: „In der Tat haben wir die Schöpfung Gottes, der den Menschen in der Pluralität schuf, rückgängig gemacht“ (Arendt 2022, 468). In „Vita activa“ ist nachzulesen, dass die

Gleichartigkeit erfahrungsmäßig gerade nur in der äußersten Verlassenheit zu realisieren ist, in die keine Verständigung mit anderen mehr dringt, ganz zu schweigen von Gemeinschaften und anderen Verbänden. Vom Gesichtspunkt der Welt und des Öffentlichen sind die Erfahrungen von Leben und Tod und von allem, worin sich Gleichartigkeit kundgibt, nicht-weltliche, antipolitische Erfahrungen eines Transzendenten (Arendt 1994, 210).

Damit sind für Arendt körperliche, „natürliche“ Vorgänge bei Menschen (wie auch die eigene Sterblichkeit) nichts Politisches, weil sie der Gattung Mensch an sich eigen sind und keine Individualität bzw. Pluralität erlauben. Ja, sie sind sogar etwas, was Menschen voneinander trennt und nicht verbindet (oder jedenfalls nicht auf eine politische Art und Weise). *Dieses* Gemeinsame interessiert Arendt nicht. Sie setzt das *Natürliche* des Menschengeschlechts der *politischen* Idee der Menschheit entgegen:

Die Entstehung des Menschengeschlechts, im Unterschied zu der Menschheit als einer regulativen Idee der Menschenwürde, besagt nicht mehr und nicht weniger als die Ausbreitung der modernen Gesellschaft über den ganzen Erdball und damit die Verschleppung der modernen gesellschaftlichen Phänomene, der Entwurzeltheit und Verlassenheit des Massenmenschen und der Massenbewegungen, in alle Länder der Welt (ebd., 252).

Auch die Liebe wird übrigens als ein Zustand deklariert, der apolitisch ist und etwas mit der Verlassenheit zu tun hat: „In der Liebe gibt es keine Gemeinsamkeit, weil die Sphäre des Gemeinsamen, die Welt, gerade in ihr verzehrt ist. Wenn man Liebe [...] will, muss man alles und alle verlassen – also auch im Stich lassen“ (Arendt 2022, 279).

Die Verlassenheit, eine Situation also, in der „auf nichts mehr Verlass“ ist, hat folglich damit zu tun, dass eine *ganz spezifische Art* der (zuverlässigen) Verbindungen zwischen den Menschen fehlt. Und in dieser Situation „verkümmert“ (Arendt 1994, 204) auch der Gemeinsinn. „Das einzige, woran wir die Realität der Welt erkennen und messen können“, so steht es in „Vita Activa“, „ist, daß sie uns allen gemeinsam ist, und der Gemeinsinn steht so hoch an Rang und Ansehen in der Hierarchie politischer Qualitäten, weil er derjenige Sinn ist, der unsere anderen fünf Sinne und die radikale Subjektivität des sinnlich Gegebenen in ein objektiv Gemeinsames und darum eben Wirkliches fügt.“

(ebd., 203) Ausschließlich dem Gemeinsinn sei geschuldet, dass „Sinneswahrnehmungen Wirklichkeit überhaupt vermitteln und nicht nur als Nervenreize oder Widerstandsempfindungen registriert werden“ (ebd.). – Diese These ist kognitionspsychologisch betrachtet sehr fragwürdig, aber vor allem deswegen erstaunlich, weil sie Arendt nicht daran gehindert hat, der modernen Welt den Verlust des Gemeinsinns bzw. seinen Zusammenbruch zu attestieren, der „identisch mit der Verlassenheit“ sei (Arendt 2022, 317).

Durch den diagnostizierten Zusammenbruch des Gemeinsinns lässt auch „die Zuverlässigkeit der sinnlichen Erfahrung“ (ebd., 336) nach. Die Sinne könnten „nicht mehr zuverlässig eine Welt vermitteln“ (Arendt 2020a, 66), sodass der Mensch sich „unweigerlich in sein eigenes Selbst wie in ein Gefängnis gesperrt sehen muß“ (ebd.). Nun sei für Menschen nur noch die innere (mentale) *Repräsentation* der Wirklichkeit zugänglich, nicht aber sie selbst. Die Realität offenbare sich nicht mehr als die „selbstverständliche Entsprechung sinnlicher Wahrnehmungen, sondern hatte sich gleichsam aus der Welt zurückgezogen und konnte verlässlich nur noch erfahren werden in dem Wahrnehmen der Wahrnehmungen selbst“ (ebd.). Und der Gemeinsinn, der das Vermögen sei, „durch das die Gemeinsamkeit der Welt sich dem Menschen so erschließt, wie ihre Sichtbarkeit sich ihm durch das Sehvermögen erschließt, dieser Gemeinsinn gerade wurde jetzt als gesunder Menschenverstand zu einem inneren Vermögen ohne allen Weltbezug“ (Arendt 1994, 275). Es entsteht die Situation, in der jeder Mensch nicht mit einem Gegenstand zu tun hat, sondern ausschließlich mit seiner mentalen, inneren Repräsentation. Folgt man Arendt, gibt es in dieser Situation nichts mehr, was Menschen verbindet, was ihnen gemeinsam wäre, außer der natürlichen Verfügbarkeit über ein und dieselbe kognitive Fähigkeit, innere Repräsentationen zu haben.

Die fünf Sinne des Menschen sind für Arendt rein „animalisch“ (ebd., 276), und durch den Verlust des Gemeinsinns „bleibt vom menschlichen Wesen in der Tat nicht viel übrig als die Zugehörigkeit zu einer Tiergattung“ (ebd.). Damit ist die Welt entmenschlicht bzw. der Mensch bleibt seiner Welt beraubt zurück. Die Tatsache, dass Arendt bei solchen Ausführungen eine reduktionistische Vorstellung von menschlicher Kognition verfolgt und das Psychische eher missversteht, mag an dieser Stelle ohne Bedeutung sein, zumal dieser Reduktionismus der modernen Neuropsychologie durchaus eigen bleibt (vgl. Werbik und Benetka 2016). Man könnte wohl den Zustand der „Verlassenheit“ wie auch den „Verlust des Gemeinsinns“ als analytische Metapher verstehen. Hubert Dreyfus und Charles Taylor, um ein weiteres Beispiel zu geben, gehen ebenfalls diesem problematischen reduktionistischen Verständnis des Psychischen nach und stellen (wie Arendt) fest, dass dieses Verständnis uns „von der Welt, der Natur, der Gesellschaft und sogar von unserer eigenen emotionalen Natur“ trenne, so dass moderne Menschen „gespaltene Wesen“ seien, die „der Heilung bedürfen“ (Dreyfus und Taylor 2016, 55), welche die Autoren mit einer Wiedergewinnung des Realismus versuchen und dabei argumentieren, dass „wir weder in unserer Haut noch in unserem Geist eingesperrt sind, sondern der gemeinsamen Welt offen gegenüberstehen“ (ebd., 272) und es gäbe immer „viele verschiedene Möglichkeiten der Realitätsdeutung“ (ebd., 297).

IV.

Bekanntlich folgt aus der Wirklichkeitsproblematik bei Arendt die Einsicht in die Notwendigkeit der „Einbeziehung des Anderen“ (Habermas 1986): Das Wirklichkeitsgefühl entstehe *nur* dort, „wo die Wirklichkeit der Welt durch die Gegenwart einer Mitwelt garantiert ist, in der ein und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint.“ (Arendt 1994, 192-193). Die Welt bei Arendt ist wie auch die Wirklichkeit nur eine *gemeinsame* und zugleich die *einzig*e, die es gibt. Ihr zufolge werden diese *eine* Wirklichkeit und *eine* Welt mit anderen Menschen geteilt; es gibt also keine Pluralität der Welten, sehr wohl aber eine Pluralität der Menschen in dieser einzigen und gemeinsamen Welt. Wie bereits in dem Aufsatz „Was ist Existenz-Philosophie?“ bedingen die Begriffe „Welt“ und „Wirklichkeit“ auch in „Vita activa“ einander gegenseitig, ja fallen beinahe ineinander; und dieser Umstand konstituiert auch eine Brücke zwischen der Problematik der Wirklichkeit und der des Politischen: Letzteres ist damit durch den Umstand begründet, dass Menschen, die (wie es Arendt vertritt) nur frei sind, wenn sie spontan handeln können, sich in dieser neuen Situation der nicht mehr offensichtlichen Wirklichkeit mit anderen Menschen verständigen *müssen*, um die Wirklichkeit wieder gewiss und verlässlich zu machen. Die Verbindung von verschiedenen Perspektiven hat bei Arendt beinahe einen zwingenden Charakter, Dreyfus und Taylor möchten dagegen diese Einsicht in die Notwendigkeit anderer Perspektiven nicht überstrapazieren:

Dabei handelt es sich keineswegs um die dogmatische Überzeugung, eine Vereinigung sei gar nicht möglich, sondern um gesunde Urteilsenthaltung bezüglich der Frage, ob die Vereinigung letzten Endes gelingen kann. Damit geht die Einsicht einher, daß es sich durchaus lohnt, sich für die fortschreitende Vereinigung einzusetzen, und daß es sich bei einigen von uns sogar um einen Glauben handelt, der uns dazu drängt, es immer weiter zu versuchen (Dreyfus und Taylor 2016, 310-311).

Für Arendt war allerdings die moderne Kluft zwischen dem Gedachten und dem Seienden nicht einfach etwas, was Furcht erzeugt und keine Heimat zum Leben lässt; diese Kluft ist vor allem erniedrigend. Sie suchte nach Möglichkeiten, dem verlassenen Menschen in dieser Situation wieder ein Stück Würde und Macht zu geben. Sie hielt missverständlich (und kritisch in Bezug auf Heideggers Philosophie) fest, dass „ein Selbst genommen in seiner absoluten Isolierung“ sinnlos ist (Arendt 1948, 71). Und weiter heißt es: Der wesentliche Charakter dieses Selbst ist seine „absolute Selbstischkeit [sic], seine radikale Abtrennung von allen, die seinesgleichen sind“, und damit auch seine Nichtigkeit (ebd., 72f.). Eine solche radikal unmenschliche, menschenunwürdige Existenz, so Arendt, muss (wieder) erhellt werden. Die Erhellung vollzieht sich über die Begriffe ‚Spontaneität‘ und ‚Kommunikation‘, die, von Jaspers übernommen, bereits in „Was ist Existenz-Philosophie?“ auftauchen. Von Jaspers kommt auch die Vorstellung, dass der in seinen inneren Repräsentationen gefangene (verlassene) Mensch eigentlich „immer mehr [ist] als er von sich weiß und wissen kann“ (Jaspers 1977, 25). Dieser schlichte Satz soll den Menschen aus der *Selbstischkeit* befreien, ihn zurück in die Welt bringen: Nur insofern

sich der Mensch „in dieser seiner eigenen auf Spontaneität beruhenden Freiheit bewegt und ‚in Kommunikation auf andere Freiheit gerichtet ist‘, [ist] Wirklichkeit für ihn [...]“ (Arendt 1948, 76). Wieder geht es um die Welt und Wirklichkeit, die ‚zurückzugewinnen‘ sind, und erneut fällt die Wirklichkeit mit der Welt fast bis zur Ununterscheidbarkeit zusammen.

Es ist also die „Undenkbarkeit“, die den Menschen „aus der Scheinwelt des nur Denkbaren“ befreien soll (ebd.). Die Scheinwelt des nur Denkbaren wird durch Bezüge auf Andere überwunden, denn erneut Heimat werden kann eine Welt, die das nach dem Diskreditieren aller Ontologien und absoluten Wahrheiten nicht mehr ist, nur, wenn die Spontaneität des auf Andere bezogenen Handelns dem Menschen seine Freiheit (und Würde) gibt und ihn somit aus der Verlassenheit rettet. Auch bereits für Jaspers war dies alles zugleich eine philosophische *und* politische Angelegenheit, auch er erkannte, dass eine „Gemeinschaft aller Menschen“ nur durch das gemeinsame Medium der Kommunikation möglich ist. In seiner philosophischen Autobiografie schrieb er: „Dieses Medium bewußt und so weit als möglich verfügbar zu machen, darüber hinaus den Sinn ihrer existentiellen Verlässlichkeit zu erhellen, ist die Sache der philosophischen Logik“ (Jaspers 1977, 88). Im selben Werk bemerkte er: „Was eine Philosophie ist, zeigt sie in ihrer politischen Erscheinung“ (ebd., 85).

Die mit der Verlassenheit einhergehende Scheinwelt des nur Denkbaren sollte für Arendt ein Thema bleiben, das sie auch und gerade in politischen Kontexten immer wieder anging. Sie betonte mehrmals, dass ‚echtes Denken‘ eine einsame Beschäftigung ist, dass aber diese Einsamkeit zugleich dialogisch ist und daher nicht zur Verlassenheit zählt. Auch die Echtheit sei mit der Verlassenheit nicht vereinbar. So notierte sie in ihrem „Denktagebuch“, dass „allen Erfahrungen die Echtheit“ abzusprechen ist, „die nicht in der Einsamkeit gewonnen sind“ (Arendt 2022, 458). Und damit zieht sie die Schlussfolgerung, dass, wenn es die Verlassenheit ist, die so gut auf totalitäre Ordnungen vorbereitet, weder das Denken noch die Einsamkeit noch verlässliche Beziehungen zu Anderen oder die Echtheit der Erfahrung in einer totalitären Ordnung möglich sind. Sie findet eine bemerkenswerte Beschreibung der totalitären Herrschaft – diese sei eine Herrschaft durch *Fiktionen*, durch das Nicht-Echte; die totalitäre Herrschaft erzeuge fiktive Welten und zerstöre die tatsächlichen.² In den „Elementen und Ursprüngen“ schreibt sie:

Die Kunst des totalitären Führers besteht darin, in der erfahrbaren Realität geeignete Elemente für seine Fiktion herauszufinden und sie so zu verwenden, daß sie fortan von aller überprüfbaren Erfahrung getrennt bleiben. Dies geschieht dadurch, daß man Erfahrungselemente isoliert und verallgemeinert, also sie dem Bereich der Urteilskraft, die ihnen ihren Platz in der Welt angewiesen hatte, entzieht, um dann die so vom gesunden Menschenverstand unabhängig gewordene, aus ihrem allgemeinen Zusammenhang gerissene Erfahrung in das ihr logisch inhärente Extrem zu treiben. Dadurch wird eine Kohärenz und Stimmigkeit erreicht, mit der

² Zur Weiterentwicklung der These von Arendt und der Problematik des Fiktiven in den unfreien politischen Ordnungen der Gegenwart s. Schor-Tschudnowskaja und Benetka 2025.

die wirkliche Welt und die nicht verabsolutierte Erfahrung nie und nimmer in Konkurrenz treten können. (Arendt 2005, 763)

An dieser Beschreibung totalitärer Herrschaft ist bemerkenswert, dass sie eigentlich einem kognitiven Prozess gewidmet ist, man könnte sagen: wiederum einem Denken, das allerdings Arendt für falsch hält, weil es sich jenseits der Urteilskraft vollzieht und anstatt tatsächlicher Erfahrung nur strikter Logik folgend lediglich Fiktionen erzeugt.

Totalitäre Ordnungen haben also ihre Elemente und Ursprünge nicht einfach in der Verlassenheit, sondern in einem daraus resultierenden spezifischen ‚nicht echten Denken‘, das Fiktionen zeugt. Eine Beurteilung des Faktischen ist dann nicht mehr möglich – es ist so, als wäre jede Beurteilung „auf Treibsand gebaut“, was als „forcierte Abschottung gegenüber Realität“ zu verstehen ist (Nordmann 2007, 2). Eine Fiktion, die die totalitäre Herrschaft errichtet, ist die einer *Notwendigkeit*. Sie besagt, dass die Menschen in einer Welt leben, die von Gesetzmäßigkeiten bestimmt wird, die völlig unabhängig vom individuellen Handeln der Einzelnen wirksam sind: biologische Gesetzmäßigkeiten im Falle der Rassenideologie der Nazis sowie eine Eigengesetzlichkeit der geschichtlichen Entwicklung und der Klassengesellschaft im Historischen Materialismus. Das „spezifisch Zwingende der logischen Folgerungen“ kann Arendt zufolge „nur den von allen Verlassenen mit ganzer Gewalt überfallen“ (Arendt 2005, 976). Die Verlassenen sind Arendt zufolge gleichzeitig Erzeuger und Opfer der fiktiven Welten, aber auch (wie aus ihren späteren Texten hervorgeht) Täter. Und dennoch behauptet sie in ihrer Totalitarismusstudie :

Wo immer aber Menschen vor die an sich unerhörte Alternative gestellt werden, entweder inmitten eines anarchisch wuchernden und jeder Willkür preisgegebenen Verfalls dahinzuvegetieren oder sich der starren und verrückten Stimmigkeit einer Ideologie zu unterwerfen, werden sie den Tod der Konsequenz wählen und bereit sein, für ihn auch den physischen Tod zu erleiden – und dies nicht, weil sie dumm sind oder schlecht, sondern weil im allgemeinen Zusammenbruch des Chaos diese Flucht in die Fiktion ihnen immerhin noch ein Minimum von Selbstachtung und Menschenwürde zu garantieren scheint. (Arendt 2005, 747)

Die „Flucht in die Fiktion“ wurde also als ein Versuch dargestellt, ein Minimum an Selbstachtung zu bewahren! Explizit eruierte Arendt die Komplexität der sinnstiftenden Funktion der totalitären Fiktionen leider nicht. Sie merkte jedoch an, dass unter totalitärer Herrschaft, deren Elemente „heute in allen freien Gesellschaften existieren“ (Arendt 2020, 111), an die Bedingungen der Sinnlosigkeiten herangebrachte Menschen diese Sinnlosigkeit als solche nicht mehr erfahren.

Wie im Falle der Verlassenheit setzte Arendt der Fiktion einer deduzierten, logischen Stimmigkeit die Einsicht in die Notwendigkeit der Anderen entgegen: „Gesunder Menschenverstand und Logik unterscheiden sich, politisch, vor allem darin, daß der gesunde Menschenverstand, der Common sense, eine gemeinsame Welt, in die alle hineinpassen, voraussetzt“. (Ebd. 121) Wird bei der Beschreibung von Totalitarismen und Autokratien meistens die fehlende oder mangelnde Machtkritik genannt, ist es bei Arendt die fehlende *Denkkritik*, denn das (logische) Denken steht in Verdacht, ohne das notwendige Korrektiv des Urteilens totalitär zu werden und an der „Verletzung der Weltordnung“ mitschuldig zu sein. In ihrem „Postscriptum“ zum „Denken“ bringt Arendt

diesen Umstand auf den Punkt: Mit logischen Operationen „haben Urteile nichts gemein“ (Arendt 1985, 14).

V.

Es ist also die Urteilkraft, die als notwendiges Korrektiv das Denken nicht in das Totalitäre und Fiktive ableiten lässt und dadurch sowohl die Freiheit der Spontaneität als auch die Bezogenheit auf Andere gewährleisten kann und dem Menschen wieder Würde zurückzugeben vermag – in einer Epoche, in der er sich verlassen vorkommt und in fiktiven Welten bzw. durch deduzierendes Denken eine verlässliche Stimmigkeit und ein Minimum an Selbstachtung sucht. Zwei Fragen bleiben: Wie denn genau kann die Urteilkraft die Spontaneität und das Bezogensein zugleich gewährleisten? Und *auf wen genau* wird dadurch eine Bezogenheit möglich sein? Ich werde mit der zweiten beginnen, aber es kann nur gezeigt werden, dass es auf beide Fragen bei Arendt keine Antworten gibt.

Im „Denktagebuch“ ist nachzulesen: „Was sich im Geschmack zeigt, ist, welche Art Menschen *zusammengehören*. Und dies Zusammengehören ist weder moralischer noch theoretischer Natur; es ist das einzige, worauf Verlass ist!“ (Arendt 2022, 578. Hervorhebungen, Schreibweise und Zeichensetzung im Original). Arendt hatte bekanntlich ein distanziertes Verhältnis zum modernen Gesellschaftsbegriff. Sie erkannte durchaus, dass die moderne Gesellschaft ein historisches Faktum ist, sah aber darin die Unmöglichkeit verwirklicht, die menschliche Einzigartigkeit und Individualität (und damit auch die wahre Pluralität des Menschen) anerkennen zu können, weil darin Menschen nur als „identische Funktionen“ gesehen werden und „alle Realität verschwindet“ (Arendt 2022, 359). Im „Denktagebuch“ gab Arendt mit Bezug auf Immanuel Kant zu verstehen, dass ein Mensch „nur in der Gesellschaft“ nicht „verlassen“ (ebd., 580) ist. Freilich stellt sich die Frage, welche Gesellschaft Kant im Blick hatte und inwiefern diese etwas mit modernen Gesellschaften zu tun haben könnte. An einer anderen Stelle begegnen wir einer klaren Aussage: Handeln (Freiheit) ist in Gesellschaft nicht möglich, weil Moral „von vornherein ein Gesellschafts- und kein politischer Begriff“ ist und alles Handeln somit „a-moralisch, per definitionem“ ist, denn den Anfang, der im Handeln angelegt ist, hat die Moral (und damit die moderne Gesellschaft) „niemals vorgesehen“ (ebd., 520f.). Diese Kritik an der modernen Gesellschaft ändert nichts an der Tatsache, dass Arendt durchaus bewusst war, *dass* es diese moderne Gesellschaft gibt und *wie* sie geartet ist. Wenn sie also wusste, dass die moderne Gesellschaft ihre Gegenwart ist, in *welcher Gesellschaft* wollte sie dann ohne Verlassenheit leben? Die letzte Frage bringt uns auf das Terrain des soziologischen Denkens, dem Arendt gegenüber jedoch äußerst skeptisch war.

Ausgerechnet an den Parallelitäten zwischen der Analyse der Elemente und Ursprünge der totalitären Herrschaft sowie der Kritik an den Sozialwissenschaften konnte Vollrath demonstrieren, wie sehr es Arendt in ihrer Totalitarismusstudie eben um ein spezifisches Denken ging. Ihr zufolge haben die Sozialwissenschaften (und somit das Denken jener, die sie betreiben) einiges mit totalitären Fiktionen gemeinsam. Die Analogiebildungen, die ein neues Phänomen ausschließlich mit Hilfe altbekannter Muster

zu deuten versuchen, lassen eine unerfreuliche Situation entstehen, in der eine strikte Logik und „das Erkenntniswissen die analogisierenden Vorurteile ernst und wörtlich“ nehmen und sie zu Prämissen und Folgerungen machen, die wieder Fiktionen erzeugen, sich also „von der Wirklichkeit weiter und weiter entfernen“ (Vollrath 1979, 91). Und weiter heißt es lapidar: „Die Verfahren der objektiven Sozialwissenschaften versagen vor der Neuartigkeit und Einzigartigkeit politischer Phänomene“ (ebd.).

Peter Baehr hat das Verhältnis zwischen Arendt einerseits und verschiedenen Denkern und Begriffen der Sozialwissenschaften andererseits eingehend untersucht. Sein Urteil über die Totalitarismusstudie ist in diesem Kontext besonders aufschlussreich:

The Origins of Totalitarianism is an extraordinary text. The argument brims with paradoxes that continually upend the reader's expectations. The overall effect is disconcerting. It is the work of a great thinker, certainly, but also a great artist from whose creative palette springs a tableau of suffering and folly. Still, while Arendt was a fervent critic of cliché she was not entirely immune from caricature. Her theory of the masses was poetic and rich in human pathos. It was also tendentious, presumptive, and historically wrong. Philosophers may wish to ignore that fact. The sociologist must insist on it. (Baehr 2007, 17f.)

Nach Baehr verkannte Arendt die neuartigen Bezüge zwischen Menschen in den modernen Gesellschaften. Nach Arendt selbst verkennen eher die Sozialwissenschaften das Neue an der (politischen) Gegenwart. Die Lösung für diesen Widerspruch könnte darin liegen, dass sich Arendt tatsächlich nicht unbedingt für *soziale* Beziehungen interessiert hat. Die Art der *sozialen* Beziehungen (man könnte auch sagen: Institutionen), die notwendig wären, um vielleicht auch Freiheit, Würde und Nicht-Verlassenheit zu garantieren, vermochte Arendt nicht zu durchdenken; man könnte zugespitzt behaupten, dass bei ihr am besten die Gesellschaft von (mit) sich selbst durchdacht ist. Sie deutete an, dass ein solcher Maßstab der Philosophie entsprungen ist, d.h. vor allem für philosophisch denkende Menschen gilt, denn viele Philosophen hätten „den Verlust des Selbst und den Verlust der Einsamkeit nicht überlebt“. (Arendt 2006, 87) Auch hielt sie in „Vita activa“ fest, dass der Philosoph „sich in seiner Einsamkeit immer darauf verlassen [kann], daß seine Gedanken ihm Gesellschaft leisten“ (Arendt 1994, 73). Wie geht es aber anderen Menschen, die nicht unbedingt philosophisch versiert sind, aber anderweitig denkend ihr Leben verbringen?

Die Bezüge auf die Anderen, die durch die Urteilkraft gehegt werden (und zwar so, dass Freiheit und Würde aller garantiert sind), bleiben allerdings nicht ein utopisches, sondern vor allem ein bewusst nicht in die konkrete politische Praxis durchdachtes Anliegen. Auch darin wohl Jaspers folgend, vertrat Arendt das Prinzip der Freiheit von allen lösungs- bzw. ergebnisorientierten Festlegungen und konkreten Handlungsanweisungen. Aus „Kultur und Politik“ zitierend folgert Vollrath, dass die Urteilkraft nach Arendt nur und ausschließlich zu beurteilen hat, ob etwas nützlich oder schädlich für das Zusammenleben von Menschen in der Welt ist, von der es nur eine gibt. Es geht hierbei allein um das *Bestehen* dieser einen Welt von Menschen, denn für die Urteilkraft nach Arendt ist „das Primäre die Welt und nicht der Mensch, weder sein Leben noch sein Selbst“ (Vollrath 1979, 101). Ihre Ausführungen legen zudem eine besondere Verbindung zur Welt nach bzw. jenseits der eigenen Lebenszeitspanne dar.

Wir erfahren aber über die imaginierte Gesellschaft der Anderen kaum etwas Konkretes, nur z.B. dass dies andere „Leute“ sind, „die auch urteilen“ müssen (Arendt 2006, 142).

Bedenkt man wieder die Einsichten der klassischen Sozialwissenschaften, die Arendt doch durchaus vertraut waren, trägt dieses Menschen- und Weltverständnis vielleicht doch gewisse praktische Züge. So wurde die Sinnproblematik in der modernen Welt von Max Weber systematisch als jene thematisiert, die entscheidet, was die Soziologie überhaupt empirisch zu erforschen vermag und was ihr eigentlicher Untersuchungsgegenstand ist. Nach Weber ist die Voraussetzung einer jeden Kulturwissenschaft, zu der er auch die Soziologie rechnete, „daß wir Kulturmenschen sind, begabt mit der Fähigkeit und dem Willen, bewußt zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn zu verleihen. Welches immer dieser Sinn sein mag, er wird dazu führen, daß wir im Leben bestimmte Erscheinungen des menschlichen Zusammenseins aus ihm heraus beurteilen, zu ihnen als bedeutsam (positiv oder negativ) Stellung nehmen“ (Weber 1904, 55). Das sinnhafte Urteilen nach Weber geschieht somit immer, auch in den Zeiten des „Weltverlusts“; allerdings sind es unterschiedliche Modi der Rationalität oder auch des magischen Denkens, die in unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen die Sinnstiftung und das Urteilen anleiten.

Bei Arendt begegnet man immer wieder Einlassungen, die durchaus mit der Einsicht in die Sinnhaftigkeit des menschlichen Handelns, wie Weber sie vertrat, verwandt zu sein scheinen. Jedenfalls dürfte ihr bewusst sein, dass Sinn ein Produkt des Menschen ist, und zwar eine intersubjektive Leistung. Gleichzeitig äußert sie nüchternes Bedauern darüber, dass „in der modernen Situation“ die Instrumente des Verstehens und mit ihnen auch die Fähigkeit, Sinn zu erzeugen, verloren gegangen seien, womit „ein Wachstum von Sinnlosigkeit als eine Begleiterscheinung des Verlustes an gesunden Menschenverstand“ (Arendt 2020, 117) gesehen wird, – von ihr, die ja grundsätzlich die „zerstörte Wirklichkeit“ und die „Verletzung der Weltordnung“ diagnostizierte.

Die soziologisch relevanten Mechanismen der intersubjektiven Sinnbildung und des Urteilens wie auch ihre Ambivalenzen konnte und wollte sie nicht betrachten. Sie interessierte sich für Freiheit, Menschsein und das Bestehen der Welt *jenseits* von konkreten kulturellen oder sozialen Umständen und Formen: Es geht mehr um ein Bekenntnis zur Welt als um Mechanismen ihrer Integration; dieses Bekenntnis ist bei Arendt politischer Natur. Die eine Welt wird von besonderen Geschöpfen bewohnt, die sich in einem wesentlichen Merkmal *gleichen*: Für Arendt ist der Mensch „ein Geschöpf, dessen Wesen das Anfangen ist“, und daher mag es „in sich genügend Ursprung haben, um ohne vorgegebene Kategorien zu verstehen“ und zu urteilen (ebd., S. 125). Untersucht die Soziologie *tatsächliche* soziale Beziehungen und mit ihnen auch Akte der intersubjektiven Sinnbildung (die sich freilich auch unter Bedingungen der totalitären Herrschaft ereignen), denkt Arendt über *mögliche* Beziehungen nach. Sie hatte an solche Beziehungen gedacht, die immer das Potenzial des Möglichen für alle Menschen bewahren oder gar garantieren, dass niemand unnötig, überflüssig oder verlassen wird. Diese eine *mögliche Welt* kann bei Arendt als eine metaphorische Denkformel verstanden werden, mit der sie eher etwas zu *verhindern* versucht, und weniger als ein Rezept, das konkrete politische Gestaltungsrichtlinien gibt. So ist jedenfalls Loidolt darin Recht zu geben, dass sich Arendts Werk nicht auf den Begriff des politischen Pluralismus

reduzieren lässt und dass ihr Urteilen „weniger ein Verfahren zur Konsensfindung als das Weben einer gemeinsamen Welt“ sei (Loidoldt 2024, 93). So heißt es in „Organisierte Schuld“ :

Politisch gesprochen ist die Idee der Menschheit, von der man kein Volk ausschließen und innerhalb derer man keinem ein Monopol des Lasters zubilligen kann, die einzige Garantie dafür, daß nicht eine ‚höhere Rasse‘ nach der anderen sich verpflichtet glauben wird, dem Naturgesetz vom ‚Recht der Stärkeren‘ zu folgen und die ‚niederen lebensunfähigen Rassen‘ auszurotten – bis schließlich am Ende des ‚imperialistischen Zeitalters‘ wir uns auf einer Bahn bewegen werden, auf der die Nazis wie dilettantische Vorläufer einer zukünftigen Politik sich ausnehmen werden. Eine nichtimperialistische Politik zu machen, eine nichttrassische Gesinnung sich zu bewahren wird täglich schwerer, weil täglich klarer wird, was für eine Last die Menschheit für den Menschen ist. (Arendt 1945-1946/2022, 8)

War es vielleicht ihre wichtigste selbstauferlegte Aufgabe, dazu mithilfe der politischen Theorie dazu beizutragen, dass eine Welt, in der niemand unnötig und überflüssig wird, „für den Menschen“ nicht als eine Last erscheint?

Wir wissen, dass sie den Zusammenbruch der Urteilskraft mit der Verlassenheit gleichgesetzt hat. Wir wissen auch, dass uns der Gemeinsinn nicht unbedingt vor der Verlassenheit bewahren kann. Denn wie Arendt in ihrem „Denktagebuch“ auf Englisch notiert: „The more ordinary a person is the more lonely, because understanding outside of common sense demands the extraordinary effort of imagination“ (Arendt 2022, 316). Die Erträglichkeit der Welt und der eigenen Rolle darin, die Versöhnung mit der Welt wird wieder als Sinnfrage thematisiert. Und dieser Sinn, so fuhr sie in ihrem „Denktagebuch“ fort, „mit dem ich das Gemeinsame wahrnehme, ist das Verstehen. Als solches erhält Verstehen seine Vorschriften entweder von Regeln, unter denen alles subsummiert werden kann, oder es ist freie (kreative) Einbildung. Ohne Einbildungskraft ist Verstehen nur solange möglich, wie Sitten und Gebräuche (allgemeine Regeln des Verstehens) alles beherrschen“ (ebd., 317).³

Für den Fall, dass weder auf Sitten noch auf Gebräuche oder allgemeine Regeln Verlass ist (und diese Situation sah Arendt durchaus gegeben), ist es ihr zufolge wieder eine besondere kognitive Fähigkeit, um Verbindungen zwischen Menschen zu stiften. Die Gesellschaft, deren Teil ich bin und „zu der ich qua Gemeinsinn als Mitglied gehöre“ (Arendt 2006, 141), wird selbst dann, wenn ein Bankrott von Common sense zu diagnostizieren ist, zusammengehalten, – und zwar durch ein ganz spezifisches Denken: nämlich die Einbildungskraft, das Denken in Beispielen. Wenn „der Gemeinsinn zur Ebene des Urteilens aufsteigt“ (ebd., S. 146), hält uns das Beispiel fest: „Wir urteilen und unterscheiden Recht von Unrecht, indem wir in unserem Kopf einer zeitlich und räumlich abwesende Person oder einen Fall gegenwärtig haben, die zu Beispielen geworden sind“ (Ebd., 148). Beiner hat gezeigt, wie sehr Arendts Vorstellung von der politischen Relevanz der Urteilskraft dem Begriff des Eingedenkens von Walter Benjamin folgt: Das Urteilen oder „die rettende Kraft der Erinnerung“ (Beiner 1985, 196) hilft uns, das zu bewahren,

³ Hier zitiert in der deutschen Übersetzung des englischen Originals.

was sonst an die Zeit verlorenginge; auch diese Verhinderung des Verlorengehens macht die Welt erträglicher, weil sinnhafter und verlässlicher zugleich.

Die aufbewahrende Erinnerung, die sich nach Arendt in der Urteilskraft manifestieren kann, hilft zugleich, uns selbst „Wurzeln zu schlagen“ (Arendt 2006, 85) und sich auf jene zu verlassen, die vor uns gelebt haben. Und bei der Person, die „wurzelt [...], wird es Grenzen geben zu dem, was sie sich selbst zu tun erlauben kann, und diese Grenzen werden ihr nicht von außen aufgezwungen, sondern selbst gezogen sein“ (ebd., 86). Dieses metaphorische Bild korrespondiert mit den bereits zitierten Worten von Jaspers über Arendt: „Sie hatte versucht, Boden zu finden, hatte jederzeit einen Boden, aber konnte an keinem so gefesselt werden, daß sie ihn kritiklos absolut gesetzt hätte.“ (Jaspers 1977, 81)

VI.

Mit ihrem intersubjektiv ausgerichteten Ansatz sucht Arendt nach Wegen, nicht nur die Verlässlichkeit der Welt, sondern auch ihre Sinnhaftigkeit jenseits der Metaphysik zu begründen. Sie denkt in buchstäblich *weltlichen* Kategorien über eine rein menschliche bzw. zwischenmenschliche Welt nach; ihr Denken ist jedoch auf metaphorischer Ebene mit dem religiösen Denken verwandt. Wie im Falle des Begriffes „Verlassenheit“ weist auch der politische Begriff „Freiheit“ bei ihr religiöse Untertöne auf, denn es ist die Metapher der Schöpfung, des Neuanfangens, die mit ihrem Freiheitsverständnis assoziiert zu sein scheint. So wie sie den verlassenen Menschen mit Gott vergleicht, so ist hier ebenfalls eine Denkparallele unübersehbar: Neu anfangen sollen auch Menschen können, nicht nur der Schöpfergott. Sie spricht es auch mehr oder weniger explizit aus, indem sie (z.B. in „Vita Activa“) den Neuanfang ein Wunder nennt (Arendt 1994, 167).

Beiner untersuchte Arendts Auffassung vom Zusammenhang zwischen Denken, Urteilen und dem Wunsch, die Welt ‚für die Menschen‘ erträglicher zu machen. In seiner Interpretation

können [wir] uns nur in der Gegenwart aufrechterhalten und Hoffnung für die Zukunft bewahren, indem wir über das Wunderbare der menschlichen Freiheit, wie es sich in besonderen Augenblicken der Vergangenheit beispielhaft gezeigt hat, reflektieren. Ohne die Möglichkeit des rückwärtsgewandten Urteils könnte uns für die Gegenwart durchaus ein Gefühl der Sinnlosigkeit überkommen, und wir könnten uns der Verzweiflung über die Zukunft ausliefern. Allein das Urteilen sorgt in zufriedenstellender Weise für den Sinn und gestattet uns so möglicherweise, unsere Bedingtheit zu *bejahen* (Beiner 1985, 194).

Arendt selbst ist zu dieser Frage erstaunlich lakonisch: Die sich erinnernde Einbildungskraft ist „der einzige innere Kompaß, den wir haben“. (Arendt 2020, 127)

Die wohl wichtigste Schlussfolgerung aus den obigen Auseinandersetzungen mit Begriffen und Thesen von Arendt könnte lauten: Politisch betrachtet kann gemeinsam primär das Vertrauen sein, also eine auf Vergangenheit wie Zukunft gerichtete Qualität von verlässlichen Beziehungen. In den Zeiten von wuchernden Ressentimenthaltungen,

grassierenden Verlustängsten⁴ und dem starken Begehren nach Sicherheit könnte die Akzentuierung des Noch-Möglichen in der politischen Philosophie Arendts etwas mehr Vertrauen stiften und Menschen etwas mehr Mut bringen und anregen, mit anderen Menschen dieselbe Welt zu teilen und sie auch jenseits von Fiktionen als erträglich und sinnhaft wahrzunehmen. Ein gutes Beispiel für diese Art eines politischen Selbst- und Weltverständnisses wäre Arendt selbst. Sie wusste zwar, dass sie ihre Lebensenergie anderen Menschen (und vor allem solchen, denen sie sich freundschaftlich verbunden fühlte) zu verdanken hat, doch Vieles von dieser Lebensenergie und Bereitschaft, sich den schwierigsten Themen zu stellen und sie pionierhaft ('dilettantisch') zu ergründen, ging auch auf ihre eigene Persönlichkeit und das Vermögen ihres erhellenden Denkens zurück, „befreiend in die Häuser und Gehäuse anderer“ einzudringen und „diese von innen heraus“ zu öffnen“ (Eilenberger 2017). Sie fühlte sich mit denkenden und schreibenden Menschen aus unterschiedlichen Epochen verbunden. Jahrzehnte nach dem Tod von Arendt schöpfen wir aus ihren Texten nicht nur aufschlussreichen philosophischen Enthusiasmus, sondern jede Menge Zuversicht, die mit freiem, furchtlosen, experimentierenden und vor allem den Anderen zugewandten, ihnen *vertrauenden Denken* einhergeht. Ihr politisches Anliegen war wohl, nicht nur den Menschen helfen, aus der Verlassenheit ihrer modernen Existenz auszubrechen, sondern ihnen bis zuletzt zu vertrauen. Diese wohl wiederum ganz besondere Art des Denkens – das Vertrauen – war bei ihr paradoxerweise häufig dem unfassbaren Bösen in den Menschen und den von ihnen angerichteten Katastrophen gewidmet, die nicht hätten geschehen dürfen. Und dieses Vertrauen ist das beste Beispiel für Handeln, Freiheit und Würde, denen sie ihr Denken ein Leben lang unermüdlich widmete. Man kann es wohl kaum besser beschreiben als es Jaspers in seiner „Philosophischen Autobiographie“ getan hat:

Mit ihr [Arendt] konnte ich noch einmal wieder auf die Weise diskutieren, die ich mein Leben lang begehrte [...]: in der vollkommenen Rückhaltlosigkeit, die keine Hintergedanken zulässt –, in dem Übermut, sich vergaloppieren zu dürfen, da es korrigiert wird und selber etwas anzeigt, das sich lohnt, in der Spannung vielleicht tief gegründeter Differenzen, die doch umgriffen sind von einem Vertrauen, das auch sie offenbar zu werden erlaubt, ohne daß die Neigung gemindert würde –, das radikale gegenseitige Sichfreilassen und das Aufhören von abstrakten Forderungen, die sie erlöschen in der faktischen Treue (Jaspers 1977, 81).

Literatur

Arendt, Hannah. 1945-1946/2022. „Organisierte Schuld“. *Die Wandlung. Eine Monatsschrift*. Jahrgang 1, Heft 4: 333-344. <https://jochenteuffel.com/wp-content/uploads/2022/06/arendt-organisierte-schuld.pdf> (12.07.2025).

Arendt, Hannah. 1948. „Was ist Existenz-Philosophie?“ In: Dies. *Sechs Essays*. Schneider. S. 48–80.

Arendt, Hannah. 1985. „Postscriptum“. In: Dies. *Das Urteilen*. Piper. S.13-16.

4 Vgl. aktuell: Reckwitz 2024; Staab 2022.

- Arendt, Hannah. 1998. *Vom Leben des Geistes: – Das Denken – Das Wollen*. Hrsg. von Mary McCarthy. Piper.
- Arendt, Hannah. 1994. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. Piper.
- Arendt, Hannah. 2005. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*. Piper.
- Arendt, Hannah. 2006. *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Aus dem Nachlass hrsg. von Jerome Kohn. Piper.
- Arendt, Hannah. 2020. „Verstehen und Politik“. In: Dies. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*. Piper. S. 110-127.
- Arendt, Hannah. 2020a. „Natur und Geschichte“. In: Dies. *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken I*. Piper. S. 54-79.
- Arendt, Hannah. 2022. *Denktagebuch, 1950-1973*. Hrsg. Von Ludz, Ursula und Nordmann, Ingeborg. Piper.
- Arendt, Hannah / Heidegger, Martin. 2002. *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*. Vittorio Klostermann.
- Baehr, Peter. 2007. „The ‘Masses’ in Hannah Arendt's Theory of Totalitarianism“. *The Good Society*, Vol. 16, No. 2: 12-18.
- Baehr, Peter. 2010. *Hannah Arendt, totalitarianism, and the social sciences*. Stanford University Press.
- Beiner, Ronald. 1985. „Hannah Arendt über das Urteilen“. In Arendt, Hannah. *Das Urteilen*. Piper. S. 115-198.
- Dreyfus, Hubert & Taylor, Charles. 2016. *Die Wiedergewinnung des Realismus*. Suhrkamp.
- Eilenberger, Wolfram. 2017. „Heidegger und Arendt: ‚Das Dämonische hat mich getroffen‘“. *philosophie Magazin*. 01. Juni 2017.
<https://www.philomag.de/artikel/heidegger-und-arendt-das-daemonische-hat-mich-getroffen> (12.07.2025).
- Habermas, Jürgen. 1986. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Suhrkamp.
- Jaspers, Karl. 1977. *Philosophische Autobiographie*. R. Piper & Co. Verlag.
- Loidolt, Sophie. 2021. „Wirklichkeit als politische Kategorie. Hannah Arendt über Wahrheit und Lüge in der Politik.“ In *Faktum, Faktizität, Wirklichkeit. Phänomenologische Perspektiven*, hrsg. von Inga Römer, Sergej Seitz und Georg Stenger. Felix Meiner Verlag.
- Loidolt, Sophie. 2024. „Pluralität, Freiheit und Urteil. Arendt liest Kant.“ In *Immanuel Kant – Freiheit, Vernunft, Sinnlichkeit*, hrsg. von Violetta L. Waibel, Max Brinnich, Gabriele Geml und Philipp Schaller. De Gruyter.
- Nordmann, Ingeborg. 2007. „Das Böse, das die Weltordnung als solche verletzt. Hannah Arendts Vorlesung zu Fragen der Ethik.“ *HannahArendt.net* 3(1).
<https://doi.org/10.57773/hanet.v3i1.119>.
- Nordmann, Ingeborg. 2008. „Liebe und Denken gehören zusammen“. *HannahArendt.Net* 4 (1). <https://doi.org/10.57773/hanet.v4i1.142>.
- Reckwitz, Andreas. 2024. *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*. Suhrkamp.

- Schor-Tschudnowskaja, Anna und Gerhard Benetka. 2025. „Fiktive Welten und ‚Fakes‘ als Herrschaftsinstrumente. Autoritäre Verhältnisse in Russland mit Hannah Arendt gelesen“. *Berliner Debatte – Initial* 36 (1): 124-140.
- Staab, Philipp. 2022. *Anpassung. Leitmotiv der nächsten Gesellschaft*. Suhrkamp.
- Vollrath, Ernst. 1979. „Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft.“ In *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*, hrsg. von Reif, Adelbert. Europaverlag. S. 85–107.
- Vowinckel, Anette. 2004. *Hannah Arendt. Zwischen deutscher Philosophie und jüdischer Politik*. Lukas Verlag für Kunst- und Geistesgeschichte.
- Weber, Max. 1904. „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19 (1), S. 22-87.
<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-50770-8>.
- Werbik, Hans und Gerhard Benetka. 2016. *Kritik der Neuropsychologie*. Psychosozial.