

Elemente einer Ethik nach dem Traditionsbruch? Eine Spurensuche bei Hannah Arendt

Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit voll auf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden. Jeder ihrer gelebten Augenblicke wird zu einer *citation à l'ordre du jour* – welcher Tag eben der jüngste ist.

Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*¹

Nach dem Traditionsbruch, dessen Endgültigkeit Hannah Arendt im Kataklysmus des 20. Jahrhunderts verortet, ist keine Rückkehr zur und keine Neubegründung der Tradition möglich. Arendts Neubestimmung des Politischen – so meine These – enthält eine *implizit ethische Position*, die die Anerkennung von Kontingenz, einer Unverfügbarkeit der Zukunft, und damit auch immer schon die Anerkennung menschlicher Pluralität, der Anders- und Einzigartigkeit der Anderen voraussetzt.

Arendts Diagnose des Traditionsbruchs ist essentiell zum Verständnis ihrer Methode und Begrifflichkeit, ihrer „perlentauchenden“² Wiedergewinnung des Politischen. Dabei lassen sich zwei Dimensionen des Arendtschen Begriffs des Politischen unterscheiden: eine *agonale* – diese gründet auf dem performativen Aspekt des Politischen, der Selbstkonstitution von Freiheit im Hier-und-Jetzt des Handelns – und eine *narrative*, die sich in der Nachträglichkeit, in der sich der Sinn des Handelns im Erzählen der Geschichte narrativ immer erst konstituiert, zeigt.³

Im Bemühen, Kontingenz und Differenz auf der Rückseite des Handelns, in der narrativen Dimension der Erzählung, nicht untergehen zu lassen, greift Hannah Arendt auf das Konzept der reflektierenden Urteilskraft aus der *dritten Kritik* Kants⁴ zurück. Die *Kritik der Urteilskraft* ist Arendt zufolge politisch zu lesen – das (reflektierende) Urteilen beruht auf dem Vermögen, das Besondere qua Besonderem zu beurteilen und auf der – nach Arendt: politischen – Fähigkeit, „an der Stelle jedes Anderen zu denken“⁵.

Ausgehend von einem Spannungsverhältnis zwischen agonaler und narrativer Dimension des Politischen soll mit Hilfe der Urteilskraft der Frage nachgegangen werden, inwiefern sich aus dem Anspruch, politisch zu denken eine ethische Forderung ableiten lässt: eine, die auf die Anerkennung des Anders als irreduzibel Differenten und Kontingenz in die Welt bringenden – und damit zuletzt unverfügbaren – Anderen zuhört.

1 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: Ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt am Main 1977, S. 251-261, hier: S. 252. (Im Folgenden zitiert als: Benjamin: Über den Begriff der Geschichte)

2 So schreibt Arendt in ihrem Aufsatz über Walter Benjamin in dem Kapitel, das mit „Der Perlentaucher“ überschrieben ist: „Die griechische Polis wird so lange am Grunde unserer politischen Existenz, auf dem Meeresgrunde also, weiter da sein, als wir das Wort ‚Politik‘ im Munde führen.“ Hannah Arendt: Walter Benjamin, in: Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente, hg. v. Detlev Schöttker u. Erdmut Wizisla, Frankfurt am Main 2006, S. 45-97, hier: S. 95.

3 Vgl. Seyla Benhabib: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt am Main 1995, S. 97 f. u. 134 f. (Im Folgenden zitiert als: Benhabib: Selbst im Kontext) und Seyla Benhabib: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, erw. Ausg., Frankfurt am Main 2006, S. XII u. S. 202 f. Ich übernehme Benhabibs Unterscheidung von agonaler und narrativer Dimension, deute sie jedoch anders. Während Benhabib zu dem Schluss kommt, jedes „Handeln einschließlich des agonalen Handelns“ sei „narrativ verfasst“ (Ebd., S. 208), soll hier versucht werden, beide Dimensionen in ein produktives Spannungsverhältnis zu setzen, das sich nicht für eine Seite entscheidet.

4 Kant, Immanuel: Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 5: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, Darmstadt 1983. (Im Folgenden zitiert als Kant: Kritik der Urteilskraft)

5 Kant: Kritik der Urteilskraft, B 158.

Diese Lesart, die die Offenheit des Arendtschen Denkens gegenüber dem Differenten und Kontingenten betont, unterscheidet sich dahingehend von universalistischen, diskursethischen Interpretationen⁶, die eher die konsensorientierten Momente ihres Denkens in den Mittelpunkt stellen, als dass sie den Versuch darstellt zu zeigen, dass Arendt eine Position vertritt, die einen humanistischen Universalismus mit einem Denken der Differenz verbindet.

Genau diese Verbindung eines universalistischen Anspruchs, eines unbedingten Eintretens für politische Gleichheit und Gerechtigkeit mit der Anerkennung von Differenz als unverfügbarer, unhintergehbare Andersartigkeit des Anderen. Arendts Strategie der Anerkennung besteht in der Umarmung des Kontingenten, das mit dem Faktum der menschlichen Pluralität, dem schieren Dasein der vielen Anderen in die Welt kommt. Das Kontingente, Offene, das die Existenz des Anderen verspricht, wird so zur Möglichkeit von Freiheit – denn Handeln können wir nur in den offenen Raum dieses Versprechens hinein.

Das ethische Moment im Denken Arendts – im Sinne eines grundlegenden ethischen Verhältnisses – ist weder subjektorientiert⁷ noch objektiv-rational⁸ begründet, sondern entspringt als „konkrete Allgemeingültigkeit“⁹ der Konstitution des Politischen selbst, im Spannungsfeld von agonaler und narrativer Dimension.

1 Traditionsbruch

Ihren anspruchsvollen und durchaus emphatischen Begriff des Politischen entwickelt Hannah Arendt in Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus¹⁰. Auschwitz markiert für Arendt einen vollkommenen und nicht zu heilenden Bruch. Ihr „Dies hätte nicht geschehen dürfen“¹¹ ist nicht allein Ausdruck des moralischen Schocks, sondern verweist auf einen Abgrund, in den die Kategorien des Deutens und Verstehens von Wirklichkeit selbst hineingerissen werden. Dan Diner hat dafür den Begriff des Zivilisationsbruchs geprägt:

„Das Ereignis Auschwitz rührt an Schichten zivilisatorischer Gewissheit, die zu den Grundvoraussetzungen sozialen Verhaltens gehören. Die bürokratisch organisierte und industriell durchgeführte Massenvernichtung bedeutet so etwas wie die Widerlegung einer Zivilisation, deren Denken und Handeln einer Rationalität folgt, die ein Mindestmaß antizipatorischen Vertrauens voraussetzt.“¹²

6 Vgl. Jürgen Habermas: Hannah Arendts Begriff der Macht, in: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, hg. v. v. Adelbert Reif, Wien 1979 und Benhabib: Selbst im Kontext. Benhabib möchte aus Arendts politischer Interpretation der Kantischen *Kritik der Urteilskraft* eine universalistische Ethik gewinnen und betont die deliberativen Elemente der Übereinkunft und Einigung. Ich stelle gewissermaßen die gleichen Fragen von der anderen Seite her kommend: nicht universale Gleichheit (Benhabib: Selbst im Kontext, S. 138) ist als immer schon Vorhandenes anzusehen, sondern das „absolute Chaos an Differenzen“ (Hannah Arendt: Denktagebuch). Gleichheit ist in diesem Sinne immer etwas erst zu Konstituierendes.

7 Arendt diskutiert an einigen Stellen auch einen subjektorientierten, „sokratischen“ Begriff der Moral Vgl. Hannah Arendt: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, S. 59 ff. (Im Folgenden zitiert als: Arendt: Über das Böse)

8 Im Sinne von: jedem vernünftigen Wesen direkt einsichtig, allein nach den Regeln und Prinzipien der objektiven Vernunft begründbar.

9 Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 298.

10 Arendt fasst unter den Begriff des Totalitarismus bzw. der totalen Herrschaft sowohl den Nationalsozialismus als auch bestimmte Aspekte der stalinistischen Herrschaft. Zur Problematik dieser Kategoriebildung und der - durchaus problematischen - Rezeption des Begriffs in der Totalitarismusforschung vgl. Seyla Benhabib: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, erw. Ausg., Frankfurt am Main 2006, S. 118 f.

11 Hannah Arendt: Fernsehgespräch mit Günter Gaus, in: dies.: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, hg. v. Ursula Ludz, 2. Aufl., München 1997, S. 44-70, hier: S. 59 f.; Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München 2005, S. 947.

12 Dan Diner: Von "Gesellschaft" zu "Gedächtnis" - Über historische Paradigmenwechsel, in: Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten, München 2003, S. 7-15, hier: S. 10.

Arendt versteht den Traditionsbruch als Kennzeichen und Krise der Moderne – dennoch sagt sie ausdrücklich, dass der Totalitarismus nicht als dessen Folge verstanden werden kann. Der Traditionsbruch muss ihr zufolge als Bedingung einer Welt, in der dies – die totale Herrschaft, die Lager, Auschwitz – überhaupt möglich wurde, begriffen werden. Erst die Errichtung der Lager machen den Bruch der Tradition, der sich auf epistemologischer, moralischer und zuletzt politischer Ebene äußert, zu einem alle – somit die gemeinsame Welt – betreffenden Phänomen.¹³ Die Verbrechen, die mit den traditionellen Begriffen nicht mehr erfasst oder auch nur benannt werden können, öffnen einen Abgrund, der eben jene Kategorien, nach denen er beurteilt werden müsste, selber unbrauchbar macht. Der vollendete Traditionsbruch hindert Arendt, das Politische weiterhin in den Kategorien der philosophischen und politischen Tradition denken zu können oder zu wollen.¹⁴

Dieses Unvermögen äußert sich für Arendt zunächst in der unlösbaren und dennoch notwendigen Schwierigkeit, den Totalitarismus zu verstehen: er ist „ein Ereignis, das in seiner Beispiellosigkeit mit den überkommenen Kategorien politischen Denkens nicht begriffen, dessen ‚Verbrechen‘ mit den traditionellen Maßstäben nicht beurteilt werden“¹⁵ kann. Ihre Analyse der totalen Herrschaft zeigt, was verlorengehen kann und bereits einmal verloren gegangen ist: das Politische als der Raum zwischen den Menschen. Aus der Betrachtung des Totalitarismus könne jedoch nicht - gleichsam ex negativo – ein Begriff des Politischen wiedergewonnen werden. Dies gelinge allein aus einer Archäologie des Politischen selbst – in seinen eigenen Kategorien, so schwer sie auch immer sprachlich repräsentierbar seien. Die Schwierigkeit und Notwendigkeit, ohne die traditionellen Begriffe, gleichsam traditionslos, zu denken, charakterisiert Hannah Arendt mit Hilfe der Parabel „Er“ von Franz Kafka:

„Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein Traum, daß er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampferfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.“¹⁶

Das Bild der Lücke „zwischen Vergangenheit und Zukunft“, die die Tradition, die „tatsächlich während der Tausende von Jahren, die der Gründung Roms folgten und von römischen Begriffen beherrscht waren, diese Lücke [...] überbrückt“¹⁷ habe, lässt, sei die „perfekte Metapher“¹⁸ für das Denken im Traditionsbruch. Arendt geht jedoch einen Schritt weiter als Kafkas Bild: sie deutet die Zeit nicht als lineare Abfolge, als Zeitstrom – das „traditionelle Bild“¹⁹, das Kafka benutzt – sondern räumt

13 Vgl. Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, München 1994, S. 17. (Im Folgenden zitiert als: Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft)

14 Vgl. Hannah Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 945 ff.

15 Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 35.

16 Franz Kafka: „Er“, in: Ders.: Gesammelte Werke in Einzelbänden, hg. v. Max Brod, Bd. : Beschreibung eines Kampfes: Novellen, Skizzen, Aphorismen, zitiert nach: Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 11.

17 Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 17.

18 Ebd., S. 15.

19 Ebd., S. 14.

„seinem“ Standpunkt eine räumliche Dimension in der Zeit ein. Der „Traum von der Sphäre jenseits und über der Kampflinie“²⁰ sei nichts weiter als der „alte Traum“²¹ der Metaphysik, die das Denken auf einen objektiven, zeitlosen Standort zu verweisen sucht.

Genau dies möchte Arendt nicht; sie sucht einen unparteiischen Standort innerhalb der „Kampflinie“: Es ist der Ort, an dem „der Mensch in die Zeit eingefügt ist“²² und wo aus dem „Fluss der indifferenten Zeit“ die Zeiten – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – erst entstehen. „Er“ soll sich durch gedankliches Bewegen in dieser Lücke einen Raum und Ort in der Zeit selbst schaffen: als „Schiedsrichter“²³ über Vergangenheit und Zukunft.

2 Das Politische

Die agonale Dimension

Hannah Arendt bemüht sich um die Wiedergewinnung eines genuin politischen Handlungsbegriffs. Auf die Aristotelische Unterscheidung von praxis und poiesis zurückgreifend, unterscheidet sie die drei Tätigkeitsbereiche der *vita activa*: das Arbeiten, das Herstellen und das Handeln. Gehört das Arbeiten in die Sphäre biologischer Notwendigkeit und Reproduktion, liegt der Zweck des Herstellens in den Produkten, die es hervorbringt. Allein das Handeln fällt in die Sphäre des Politischen: es spielt sich im freien Zusammenspiel der Handelnden ab und wird von Arendt immer als ein Dazwischen - zwischen Menschen sich Ereignendes – begriffen.²⁴

Arendt argumentiert gegen eine philosophische Tradition, die das Politische seit Platon von einem Standort jenseits des Politischen her bestimmen möchte und das Ungewisse, Kontingente, das diese Sphäre kennzeichnet, eindämmt, indem sie politisches Handeln als eine Art Herstellen begreift. Sie selbst sucht einen Begriff des Politischen, der im Politischen selbst begründet ist und die ihm innewohnende Kontingenz und Pluralität anerkennt.

Arendt stellt die agonale, expressive und performative Seite politischen Handelns in den Vordergrund und vertritt ein strikt nicht-teleologisches Handlungsmodell: Handeln ist Selbstzweck, „reine Aktualität“²⁵, einzig geprägt von seiner eigenen Virtuosität²⁶. Handeln und Freisein fallen in Eins: „Der Sinn von Politik ist Freiheit.“²⁷ In der menschlichen Spontaneität liegt die Fähigkeit begründet, etwas vollkommen Neues zu beginnen – nach Arendt die ausgezeichnete Qualität des Handelns. Pluralität ist die Voraussetzung, und zwar nicht nur „die *conditio sine qua non*, sondern die *conditio per quam*“²⁸ politischen Handelns und Sprechens. Sie basiert auf Gleichheit in Verschiedenheit, auf der irreduziblen

20 Ebd., S. 15.

21 Ebd.

22 Ebd., S. 14.

23 Ebd., S. 16.

24 Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 5. Aufl., München 2007, S. 98-311. (Im Folgenden zitiert als: Arendt: *Vita activa*)

25 Ebd., S. 261.

26 Vgl. ebd., S. 263.

27 Hannah Arendt: *Was ist Politik?* München 1993, S. 35. (Im Folgenden zitiert als: Arendt: *Was ist Politik?*)

28 Arendt: *Vita activa*, S. 17.

Differenz der Einzelnen.

Wenn wir handeln, wissen wir nicht, was wir tun: Kontingenz – das Mögliche, aber nicht Notwendige – wird so zu einer positiven Bedingung von Freiheit und zu deren Schattenseite. Durch das unkontrollierbare Zusammenspiel der Vielen verliert das Handeln – im Gegensatz zum Herstellen – seine Souveränität, jeder Handelnde macht sich so „schuldig“. Es bedeutet,

„daß kein Mensch, wenn er handelt, wirklich weiß, was er tut; daß der Handelnde immer schuldig wird; daß er eine Schuld an Folgen auf sich nimmt, die er niemals beabsichtigte oder auch nur absehen konnte; daß, wie verhängnisvoll und unerwartet sich das, was er tat, auch auswirken mag, er niemals imstande sein wird, es wieder rückgängig zu machen; daß das, was doch nur er und niemand sonst begann, doch niemals unzweideutig sein eigen sein und sich keiner einzelnen Tat und in keinem einmaligen Ereignis jemals erschöpfen wird; schließlich, daß sogar der eigentliche Sinn dessen, was er selbst tut, sich nicht ihm, dem Täter, sondern nur dem rückwärts gerichteten Blick dessen, der schließlich die Geschichte erzählt, offenbaren wird, also dem, der gerade nicht handelt. All dies war immer Grund genug, sich in Verzweiflung von dem Bereich menschlicher Angelegenheiten wegzuwenden und mit Verachtung auf diese zweideutigste aller menschlichen Gaben, die Gabe der Freiheit, zu blicken, die das menschliche Bezugsgewebe zwar schafft, aber so, daß jeder, der an ihm mitwebt, in einem solchen Ausmaße in es verstrickt wird, daß er weit eher das Opfer und der Erleider seiner eigenen Tat zu sein scheint als ihr Schöpfer oder Täter.“²⁹

Wie begegnet Arendt der Gefahr, dass ein uneingeschränkter Agonismus die Grundlagen des Politischen – die Pluralität und die daraus erwachsende Gleichheit im Handeln – untergräbt? Kann ein selbstgenügsames, performatives Modell des Politischen überhaupt in Einklang gebracht werden mit der ethischen Forderung, die in Anerkennung des Anderen im Handeln besteht?³⁰ Wie kann aus dem ephemeren und kontingenten Charakter des Politischen so etwas wie ein ethischer Anspruch erwachsen? Ist nicht – umgekehrt – das Politische durch alle Versuche, es zu repräsentieren, gefährdet? Die Probleme erwachsen folglich aus zwei Richtungen: sowohl aus der Gefährlichkeit und Unkontrollierbarkeit des Handelns selbst als auch aus dem Bedrohtsein des Politischen durch Versuche, gerade dieses Unkontrollierbare einzuhegen.

Antworten können Arendt zufolge nur aus dem Politischen selbst gewonnen werden und sind in den Handlungen des Verzeihens und Versprechens zu finden. Doch auch das Versprechen bedarf, genauso wie das Verzeihen, der Erinnerung und einem Verhältnis zur Vergangenheit.

Die narrative Dimension

Die narrative Dimension³¹ des Politischen steht in engem Bezug zu den Kräften von Vergangenheit und Zukunft: menschliches Handeln ist immer schon eingebunden in ein – wenn auch unsichtbares – „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“³². So hat jede Handlung,

29 Arendt: *Vita activa*, S. 298.

30 Vgl. Dana R. Villa: *Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action*, in: *Political Theory* 20 (1992), S. 274-308, hier: S. 288.

31 Vgl. Benhabib: *Selbst im Kontext*, S. 137.

32 Arendt: *Vita activa*, S. 222.

jeder absolute Neuanfang eine historische Dimension und bleibt dennoch kontingent: nicht determiniert, aber möglich. Die in die Vergangenheit ragende narrative Dimension ist konstitutiv für das Politische: „Durch das Freisein, in dem die Gabe der Freiheit, des Anfangenkönnens, zu einer greifbar weltlichen Realität wird, entsteht zusammen mit den Geschichten, die das Handeln erzeugt, der eigentliche Raum des Politischen.“³³

Die narrative Dimension bedeutet zugleich eine notwendige Begrenzung der Agonalität des Politischen: der öffentliche Raum, ohne den das Politische nicht gedacht werden kann, bedarf der erinnernden Bezugnahme auf vorausgegangenes Handeln. Gesellschaftliche Wirklichkeit, die über den performativen und agonalen Moment des Politischen hinausweist, konstituiert sich Arendt zufolge narrativ, nachträglich, als Spur in den erzählten Geschichten:

„Entscheidend für dieses Zusammensein von Freiheit und Gleichheit ist, daß Freiheit sich griechischer Auffassung zufolge nur in gewissen, keineswegs allen menschlichen Betätigungen manifestiert, und zwar solchen, die überhaupt nur möglich und realisierbar sind, wenn andere zugegen sind, um zu sehen, zu beurteilen und sich ihrer schließlich zu erinnern.“³⁴

Aus der Retrospektive erwächst jedoch eine Gefahr für das Politische: die Auslöschung des Besonderen, wenn rückblickend ein übergreifender Sinn im Geschehen erkannt werden kann. Dabei geht es um die ursprünglich politische und elementare Verlegenheit der Geschichte „daß jede Abfolge von Geschehnissen, wenn sie nur zeitlich verbunden ist, [...] immer noch einen Zusammenhang aufweist, um erzählbar zu sein und in dem Erzähltwerden einen Sinnzusammenhang zu ergeben.“³⁵

Die von Arendt zutiefst kritisierte moderne Geschichtsphilosophie setzt genau an diesem Punkt an und möchte der Aporie Herr werden, indem sie eine einzige große, sinnvolle Menschheitsgeschichte zu erzählen versucht. Geschichtsphilosophie braucht einen Autor der Geschichte, „sie [ist] mit den Gespenstern einer listig gewordenen Natur (Kant) oder Vernunft, mit Welt- und Zeitgeistern bevölkert“³⁶. Damit jedoch löscht sie das genuin Politische in der Geschichte aus: das Kontingente, Besondere, die einzelne Handlung, das einzelne Ereignis. Die Handlung des Einzelnen wird zu einer bestimmaren Variablen einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit, eines unerbittlichen Weltlaufs.

Gegen die Auslöschung des Anderen, des Partikularen und des Kontingenten aus der Geschichte die jede Form von historischer Gesetzmäßigkeit, die als Geschichtsphilosophie das Politische bedroht, setzt Hannah Arendt - an Walter Benjamin anknüpfend - das Verfahren des fragmentarisch und exemplarisch arbeitenden *storytellings*. Geschichte konstituiert sich aus

33 Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 225.

34 Hannah Arendt: Über die Revolution, München 1963, S. 37. (Im Folgenden zitiert als: Arendt: Über die Revolution)

35 Arendt: Vita activa, S. 229.

36 Ebd., S. 228.

Geschichten, Geschichten erzählen von Handlungen – so entspringt dem perspektivischen und archäologischen „Geschichtenerzählen“ ein anderes und in jedem Moment neu zu bestimmendes Verhältnis zur Vergangenheit. Einerseits kennzeichnet es einen ebenso radikalen Bruch mit der Idee des Fortschritts in der Geschichte wie überhaupt mit jeder in ihr waltenden Gesetzmäßigkeit. Auf der anderen Seite enthält das narrative Konzept der Geschichte als „Tigersprung in die Vergangenheit“³⁷(Benjamin) Politiken der Erinnerung; Geschichte lebt im Hier-und-Jetzt fort: „so können wir unsere Menschenwürde von dem modernen Götzen, der da Geschichte heißt, zurückfordern, gewissermaßen zurückgewinnen, wobei wir nicht die Bedeutung der Geschichte leugnen, sondern nur ihr Recht auf ein letztes Urteil.“³⁸

In der reinen Aktualität, der Virtuosität des Handelns ist der Sinn zunächst nicht enthalten. Er erscheint erst dem Betrachter, dem Zuschauer – demjenigen, der die Geschichte erzählen kann. Zwischen diesem Phänomen und der das Politische mitkonstituierenden Öffentlichkeit besteht ein Zusammenhang: Ohne Zuschauer keine Öffentlichkeit, ohne Öffentlichkeit kein politischer Raum.

Hier verläuft allerdings eine Bruchlinie, die einen Moduswechsel vom Akteur zum Zuschauer und damit einen grundlegenden Wandel, einen *sea-change*³⁹ bedeutet. Das Problem des Erzählens der Geschichte fällt mit dem der Repräsentation des Politischen zusammen: das Kontingente, Unverfügbare ist durch die gedankliche Repräsentation und den *sea-change* stets bedroht, vereindeutigt und einem Gesetz, einem Allgemeinen unterworfen zu werden – allein schon durch die bloße Möglichkeit, im Nachhinein immer eine sinnvolle Geschichte erzählen zu können. Dieser *sea-change* in der „Lücke zwischen Gegenwart und Zukunft“ – und das betrifft immer schon alles Nachdenken über Handlungen, das Politische und die Geschichte – ist der Moment der Forderung des Anderen, Differenten als konkrete Möglichkeit.

Gerade also in der Spannung zwischen der radikalen Kontingenz des Politischen, seiner performativen Agonalität und dem narrativ vermittelten und vermittelnden „Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten“⁴⁰, das Realität – mit Arendt gesprochen: Welt - erst konstituiert, eröffnet sich ein ethischer Anspruch, ein Anspruch der vielen Anderen. In der „Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft“ sieht Arendt die Aufgabe des Denkens nach dem Traditionsbruch:

37 Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, S. 252.

38 Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes, Bd. 1: Das Denken, München 1998, S. 212.

39 Bei Shakespeare – von Arendt sowohl in ihrem Benjamin-Aufsatz (Arendt: Walter Benjamin, S. 85.) als auch in ihrem Spätwerk *Das Denken* (S. 208) im Zusammenhang mit dem Problem der Geschichte zitiert – heißt es:

„Full fathom five thy father lies;
Of his bones are coral made:
Those are pearls that were his eyes:
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.“
William Shakespeare: The Tempest, 2

40 Arendt: *Vita activa*, S. 222.

die Anderen und das Kontingente mitzudenken und der Versuchung zu widerstehen, die Lücke durch universelle Wahrheiten zu schließen. Die Fähigkeit, die in der Lage ist, das Politische im *sea-change* der Geschichte zu bewahren, ist Arendt zufolge das politische Denken: die Urteilskraft.

3 Die Urteilskraft

Arendt unternimmt eine politische Interpretation von Kants *dritter Kritik*, der *Kritik der Urteilskraft*, die ihre ursprüngliche Beschränkung auf den Bereich der Ästhetik, die Kant vornimmt, überschreitet. Arendt nimmt jedoch keine Ästhetisierung des Politischen vor, sondern deutet andersherum das ästhetische Urteil, das Geschmacksurteil als politisches Vermögen, um seine Geltung dann auf die Sphäre des Politischen ausdehnen zu können.

Arendt sieht im Urteilen eine retrospektive Fähigkeit – der Urteilende ist der Zuschauer, der seinen Blick auf das Geschehen richtet; er wandelt das Geschehen in Geschichte: in der nachträglichen, jedoch als unabschließbar verstandenen Beurteilung. Die Geschichte besteht für Arendt aus erzählten Geschichten, die unmittelbar aus dem Handeln hervorgehen. Die herausragende Qualität des Urteilens ist die Unparteilichkeit: es wird zu zeigen sein, dass ihre Allgemeinheit keine rational-universale, sondern eine „konkrete“⁴¹ und intersubjektive ist - welt- und wirklichkeitsbildend, öffentlich und sprachlich vermittelbar.

Ist die Urteilskraft „überhaupt das Vermögen, das Besondere als anhalten unter dem Allgemeinen zu denken“⁴², so unterscheidet Kant weiterhin zwischen bestimmender und reflektierender Urteilskraft: Ist das Allgemeine als Regel, Prinzip oder Gesetz gegeben und das Besondere wird darunter subsumiert, ist sie bestimmend; ist aber „nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend.“⁴³ Arendts Interesse gilt der reflektierenden Urteilskraft: der Fähigkeit, das Besondere qua Besonderem zu beurteilen, ohne es unter ein Allgemeines zu subsumieren. Das Allgemeine muss immer erst aus dem Besonderen gewonnen werden, es geht ihm nicht voraus. Dadurch erhält dies Allgemeine jedoch einen durchweg anderen Charakter als jede Form rationaler Universalität: die aus dem reflektierenden Urteil gewonnene Allgemeinheit ist immer an die konkrete Erscheinung gebunden, an das Besondere und Partikulare, aus dem sie gewonnen wird. Doch wie kann man sich diese konkrete Allgemeinheit vorstellen? Es muss schließlich etwas geben, das eine Verbindung herstellt zwischen den einzelnen Momenten – ansonsten fehlt jeder Maßstab, um

41 Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 298.

42 Kant: Kritik der Urteilskraft, B XXVI.

43 Ebd.

überhaupt urteilen zu können. Kant gibt darauf folgende Antwort: „Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt.“⁴⁴ Das Urteilen ist weder ein objektiver noch ein subjektiver Vorgang: „Das Geschmacksurteil bestimmt seinen Gegenstand in Ansehung des Wohlgefallens (als Schönheit) mit einem Anspruche auf jedermanns Beistimmung, als ob es objektiv wäre.“⁴⁵ Gleichzeitig ist es „gar nicht durch Beweisgründe bestimmbar, gleich als ob es subjektiv wäre.“⁴⁶ In Arendts Worten: „Die Gültigkeit solcher Urteile wäre weder objektiv und universal, noch subjektiv, von persönlichen Einfällen abhängig, sondern intersubjektiv oder repräsentativ.“⁴⁷ Urteilen ist nicht mit Empathie zu verwechseln – Arendt nennt das Beispiel von Slumbewohnern:

„Das Urteil, das ich fälle, wird keineswegs notwendigerweise dasselbe sein wie das der dort Lebenden, welche gegenüber ihrer Lebenssituation mit der Zeit und durch Hoffnungslosigkeit stumpf geworden sein mögen, doch wird es ein hervorragendes Beispiel für mein weiteres Urteilen in diesen Angelegenheiten werden. Überdies: Auch wenn ich Andere beim Urteilen berücksichtige, heißt das nicht, daß ich in meinem Urteil mit ihnen übereinstimme.“⁴⁸

Das Urteil kann im Zuge dieser Überlegungen immer nur exemplarisch gültig sein⁴⁹ und sein „Anspruch auf Geltung kann nie weiter reichen als die anderen, an deren Stelle mitgedacht wird.“⁵⁰ Wer sind die anderen? Die Menge derer, die in das Urteilen miteinbezogen werden, ist grundsätzlich nicht abschließbar. Denn das Urteilen verlangt, sich an jedes möglichen anderen Stelle zu versetzen, sich an die „bloß mögliche[n] Urteile“⁵¹ der anderen zu halten. Das Urteil hält auf den Anderen zu, ohne ihn einzukalkulieren. Somit bleibt das Urteil in einer seltsamen Schwebelage zwischen dem konkreten Anderen, dessen mögliches Urteil ich zu berücksichtigen habe und der Offenheit und Unbestimmtheit des möglichen Anderen, die das politische Element des Urteilens kennzeichnet. Es ist ja gerade die Kontingenz, die Unverfügbarkeit des Anderen, die eigentümlichen Eigenschaften des politischen „Zwischen“, die das Urteilen zu einer politischen Angelegenheit machen. Diese Unentschiedenheit findet sich bei Kant und Arendt in der Wendung des „als ob“ - und damit befinden wir uns sogleich und erneut im Raum des Kontingenten, des Möglichen, Offenen. Man könnte mit Derrida auch fragen: „Aber was tun wir, wenn wir ‚als ob‘ sagen?“⁵²

Dies verweist zugleich auf die immer noch offene Frage nach dem, was das Besondere und das

44 Kant: Kritik der Urteilskraft, B 157.

45 Ebd., B 136

46 Ebd., B 140

47 Arendt: Über das Böse, S. 143.

48 Ebd., S. 142.

49 Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft, B 68.

50 Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, 298 f.

51 Kant: Kritik der Urteilskraft, B 157.

52 Jacques Derrida: Die unbedingte Universität, Frankfurt am Main 2001, S. 26.

Allgemeine „auf geheimnisvolle Weise“⁵³ miteinander verbindet, nach einem tertium comparationis, das das Urteil seiner Beliebigkeit enthebt. Arendt findet auf diese Frage zwei Antworten bei Kant: 1. Die Konstitution einer Allgemeinheit, einer menschlichen Gemeinschaft: „Auch erwartet und fordert ein jeder die Rücksicht auf allgemeine Mitteilung von jedermann, gleichsam als aus einem *ursprünglichen Vertrage*, der durch die Menschheit selbst diktiert ist.“⁵⁴; 2. die exemplarische Gültigkeit der Urteile: das gewählte Beispiel bleibt etwas Besonderes, doch es deutet auf das Allgemeine, Verbindende hin. Indem es das Besondere bestimmt, ohne es je zu definieren, bleibt das Urteil von einer radikalen Offenheit: es umschließt auch immer das, was in der Allgemeinheit einer Definition ausgeschlossen bleibt. Es bleibt im Modus des Möglichen, indem es auf die Vielzahl möglicher Realisationen verweist: „Mut ist *wie* Achilles.“ (Hervorhebung H.A.)⁵⁵

Das Urteilen vermag eine Gesellschaft zu konstituieren, indem sie bereits im Denken eine Beziehung zu den Anderen etabliert und mit Hilfe von Beispielen Recht von Unrecht unterscheiden: „Diese Gesellschaft wird durch das Denken in Beispielen ausgewählt, in Beispielen von toten oder lebenden wirklichen oder fiktiven Personen und in Beispielen von vergangenen oder gegenwärtigen Ereignissen.“⁵⁶ Das gewählte Beispiel kann historisch, gegenwärtig oder gar fiktiv sein.⁵⁷ Dass Arendt selber gerne auf fiktive, meist literarische Beispiele zurückgreift, zeigt ein Kapitel aus *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Hier beruft sie sich auf Marcel Prousts Roman *A la recherche du temps perdu*, um den Charakter des gesellschaftlichen Antisemitismus in den französischen Salons des 19. Jahrhunderts zu schildern; nicht, weil Proust eine zuverlässige historische Quelle oder einen besonders erfahrungsreichen Zeugen darstellt, sondern wegen seiner Fähigkeit zu urteilen. Lévinas beschreibt diese Fähigkeit Prousts folgendermaßen: Die Wirklichkeit des Romans ist die kontingente, „niemals definitive Welt, die als verwirklichte keine ihrer Möglichkeiten geopfert hat“⁵⁸, die „den beschriebenen Dingen und Personen den Glanz von Möglichkeiten bewahrt, die die Definition nicht gelöscht hat.“⁵⁹

Arendt sagt in ihrer „Vorlesung zu Fragen der Ethik“⁶⁰, dass das eigentliche *skandalon*, die Grenze, an die menschliches Urteilsvermögen stößt, die Verweigerung der Beziehung zu Anderen durch

53 Hannah Arendt: *Das Urteilen*. Texte zu Kants politischer Philosophie, München 1998, S. 102. (Im Folgenden zitiert als: Arendt: *Das Urteilen*)

54 Kant: *Kritik der Urteilskraft*, B 163

55 Arendt: *Das Urteilen*, S. 102.

56 Arendt: *Über das Böse*, S. 143.

57 Vgl. ebd., S. 149.

58 Emmanuel Lévinas: *Der Andere bei Proust*, in: Ders.: *Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur*, München und Wien 1988, S. 93-100, hier: S. 95

59 Ebd. Arendt weist in dem genannten Kapitel auf die „ausgezeichnete Analyse“ von Lévinas hin (Vgl. Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, S. 191.).

60 Arendt: *Über das Böse*.

das Urteilen sei. Ist die Beziehung zum Anderen bedingt durch seine Bereitschaft an der Teilnahme an der Gemeinschaft der Urteilenden? Insofern das Urteilen selbst den Anderen niemals ganz bestimmen kann, verweist es auf eine grundsätzliche Offenheit – es hält auf den Anderen und sein mögliches Urteil zu. Es ist die Hoffnung auf den Anderen – erst in der faktischen Weigerung, „durch Urteil zu Anderen in Beziehung zu treten“⁶¹ liegt der „Horror des Bösen und zugleich seine Banalität“⁶².

Es ist Kennzeichen des Traditionsbruchs, dass der *common sense*, der „gesunde Menschenverstand“, der eng mit der Urteilskraft verbunden ist, nicht mehr funktioniert. Wie kann es sein, dass Arendt gerade im Moment des Zusammenbruchs der Urteilskraft auf sie zurückgreift?

Die Tradition kann nicht neu begründet werden, so ist auch die Aneignung des Konzepts der Urteilskraft nicht als Wiederbelebung des alten *common sense* zu verstehen, der sich auf eine ganze Reihe alter Gewissheiten stützen konnte. Arendt hofft und beruft sich auf die Fähigkeit des Urteilens, eine gemeinsame Welt zu konstituieren, Beziehungen zwischen den Menschen und damit Öffentlichkeit herzustellen.

4 Elemente einer Ethik nach dem Traditionsbruch?

Das Urteilen stellt eine Beziehung zum Anderen her, es ist zugleich Gabe und Forderung im *sea-change* „zwischen Vergangenheit und Zukunft“. Arendt formuliert es mit Kant so: „Wir müssen sozusagen um der Anderen willen auf uns verzichten.“⁶³ Dies scheint die zentrale Frage – ist es eine Forderung – einer politischen Ethik, einer „ethischen Beziehung“⁶⁴ zu sein: einer, die das Politische erst ermöglicht. Die so entworfene Ethik – die eher eine Ethik der Ethik oder Metaethik zu nennen wäre – verrät nicht, was getan werden soll. Sie beinhaltet keinen Katalog von Normen, auch keine Vorstellung des guten Lebens, sondern bezieht sich allein auf das „Wunder“⁶⁵ des Handelns, das des Anderen immer schon bedarf.

Die Fragilität des Handelns ist beständig bedroht durch retrospektive Logiken, die einen Sinn in der Geschichte suchen. Arendts Forderung liegt darin, die Lücke, die sich zwischen „Vergangenheit und Zukunft“, zwischen dem performativen Moment des Handelns und seiner narrativen Nachträglichkeit eröffnet, nicht zu schließen. Die Schwierigkeit dabei ist, die

61 Arendt: Über das Böse, S. 150.

62 Ebd.

63 Arendt: Über das Böse, S. 143.

64 Gedacht im Sinne einer Metaethik, einer „Ethik der Ethik“ – auch hier eine Ähnlichkeit zum Denken Lévinas’.

65 Arendt: Was ist Politik? S. 35.

grundlegende Beziehung zu den Anderen, die dem Handeln, das ohne Pluralität und Spontaneität nicht denkbar ist, immer schon mitgegeben ist, im Moment des Moduswechsels zu bewahren.

Arendts Lösung dieses Problems liegt in einem politisches Denken, das sie zugleich auch immer als „Übung“⁶⁶ versteht, die niemals endgültige Wahrheiten produziere, und das die Anderen mitzudenken vermag, sich des kontingenten und ungewissen Charakters des Handelns ständig bewusst ist und dennoch auf der Suche nach Maßstäben bleibt.

Arendt verfolgt dabei keinen rational-deduktiven Universalismus, der die menschliche Gleichheit als Prämisse setzt – ihre Rezeption der Kantschen Urteilskraft zielt auf eben jenen nicht universalisierbaren Rest des Politischen ab, der sich nicht in der allgemeinen Idee der einen Menschheit wiederfindet, sondern nur in der Figur des „als ob“ aufscheint: „gleichzeitig verlangt die Würde des Menschen, daß der Mensch (jeder einzelne von uns) in seiner Besonderheit gesehen und als solcher – ohne Vergleichsmaßstab und zeitunabhängig – als die Menschheit im allgemeinen wiedergespiegelt betrachtet werde.“⁶⁷ Die Vorstellung, *als ob* die Menschheit im allgemeinen sich in der Einzigartigkeit des Einzelnen sich finde: Der Mensch bleibt als abstrakte Idee unbestimmbar, da eine Definition immer das, was sie selbst ausschließt, mit hineinnehmen müsste.

Hier findet sich ein Denken, das Gleichheit als etwas immer erst zu Verwirklichendes begreift – diese Erkenntnis Arendts beruht auch auf der bitteren Einsicht, die die Ereignisse des 20. Jahrhundert mit sich brachten; dass für die „Staatenlosen, die Überlebenden der Vernichtungslager, die Insassen der Konzentrations- und Internierungslager [...] die abstrakte Nacktheit ihres Nichts-als-Menschseins ihre größte Gefahr war.“⁶⁸ Gleichheit bedarf der Anerkennung der Verschiedenheit – von Arendt als Einzigartigkeit, verstanden: „Gleichheit ist nicht gegeben, und als Gleiche nur sind wir das Produkt menschlichen Handelns.“⁶⁹

Das Politische ist überhaupt nur vorstellbar in einer gemeinsam – narrativ – konstituierten Welt, die die Möglichkeit des anderen, des ganz anderen, den möglichen und doch konkreten Anderen umfasst. Das Wunder des „Unwahrscheinlichen und Unerrechenbaren“⁷⁰ anzuerkennen, kann Grundlage einer intersubjektive Ethik sein, die auf das ethische Verhältnis verweist, das – wie erörtert – auch immer ein politisches ist. Man könnte somit auch von einer *Ethik des Politischen* sprechen. Der Anspruch und die Anwesenheit der Anderen, in der reinen Aktualität des Handelns, dem Zusammen-Handeln als *acting in concert*, immer schon vorausgesetzt, entspringt als Forderung im Moment der narrativen Selbstvergewisserung, die als Moduswechsel verstanden

66 Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 18.

67 Arendt: Das Urteilen, S. 102.

68 Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 620.

69 Ebd., S. 622.

70 Arendt: Was ist Politik? S. 35.

werden kann: im Wechsel von der Akteurs- in die Zuschauerperspektive. Die Perspektive des Zuschauers übersteigt den eigentlichen Bereich des Politischen, geht ihm aber dennoch konstitutiv voraus: ohne Zuschauer (im Plural!) keine Öffentlichkeit, ohne Öffentlichkeit der „Kritiker und Zuschauer“⁷¹ kein politischer Raum.

Die weiterhin offen bleibende Frage betrifft den Umgang mit der und das Verhältnis zur Geschichte, die Forderung, sie urteilend zu öffnen, und die „Menschenwürde vom modernen Götzen, der da Geschichte heißt, zurückfordern“⁷². Die menschliche Würde gebiete es, die Geschichte nicht als unerbittlichen Ablauf zu begreifen. Die Dialektik von Zerstörung und Versöhnung, die in diesem Verhältnis zur Geschichte liegt, drückt Walter Benjamin im Zusammenhang der eingangs zitierten Stelle so aus: „erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden.“⁷³ An die Stelle der messianischen Hoffnung Benjamins setzt Arendt mit Augustinus die Hoffnung des Politischen, die auf der Möglichkeit eines Neuanfangs, auf der unverfügbaren menschlichen Spontaneität beruht: „Initium ut esset, creatus est homo – ,damit ein Anfang sei, wurde der Mensch geschaffen.“⁷⁴

Eine in diesem Sinne verstandene „Historisierung“ bedeutet weder ein distanzierendes In-die-Ferne-rücken, noch ein blindes In-die-Geschichte-Fallen, sondern vielmehr: Geschichte auf einen Abstand der Lesbarkeit zu rücken. Dies beinhaltet durchaus Ambivalenz: Kontingenz wird nicht nur bewahrt, sondern auch bewältigt. Die exemplarische, fragmentarische Deutung von Geschichte, die sich gegen eine Einbettung in die „großen Erzählungen“ (Lyotard) sträubt, bietet Orientierung und vermittelt Sinn, ohne das Partikulare im Allgemeinen aufzulösen.

Die hier nur angerissenen Grundzüge einer politischen Ethik, die aus Arendts politischem Denken zu gewinnen sind, versuchen deren genuines Merkmal als das schwer zu erfassende *Zwischen* zu begreifen, das dem Handeln mitgegeben ist. Diese Ethik würde demnach keine rein politische, nicht auf die Politik zu beschränkende sein, sondern immer dort zum Tragen kommen, wo Menschen einander begegnen.

Wie oder ob sich dieser Gedanke mit der scharfen Trennung, die Arendt zwischen dem Sozialen, von Notwendigkeiten geprägten Raum und dem Politischen vornimmt, verträgt, muss an anderer Stelle diskutiert werden. Vielleicht, und dies nur als Hinweis, indem das Politische als *Modus*⁷⁵ begriffen wird, der nicht thematisch – durch die Frage *was*, sondern eben modal, im *wie* des Thematisierens bestimmt ist, ein *Modus*, in den wir immer schon übertreten, wenn wir anfangen

71 Arendt: Das Urteilen, S. 85.

72 Arendt: Das Denken, S. 212.

73 Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, S. 255.

74 Augustinus: De Civitate Dei, Buch 12, Kap. 20, zitiert nach: Arendt: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, S. 979.

75 Vgl. Ernst Vollrath: Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg 1987, S. 43; auch: Chantal Mouffe: On the Political, London und New York 2005, S. 8 f.

zu urteilen. Der Andere bleibt Unverfügbar, doch in der Sphäre des Politischen tritt er uns als Gleicher gegenüber: in Übereinstimmung, möglicherweise nicht übereinzustimmen.⁷⁶

⁷⁶ An diese Überlegungen anknüpfend, könnte man Arendts politisches Denken des Politischen in einen Dialog treten lassen mit dem Denken Emmanuel Lévinas' (Vgl. u.a. den dieses Jahr erschienenen Band: Emmanuel Lévinas: Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische, hg. v. Pascal Delhom und Alfred Hirsch, Berlin 2007.) oder Jacques Derridas und den Fragestellungen, wie sie unter dem Stichwort einer „Ethik der Dekonstruktion“ (Vgl. u.a. Simon Critchley: Ethics of Deconstruction. Derrida und Levinas, Oxford et al., 1992.) seit einiger Zeit diskutiert werden.

Bibliographie

- Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, hg. v. Ronald Beiner, München 1985.
- Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, 10. Aufl., München 2005.
- Arendt, Hannah: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, hg. v. Jerome Kohn, München 2003.
- Arendt, Hannah: Über die Revolution, München 1963.
- Arendt, Hannah: Vita activa oder Vom tätigen Leben, 5. Aufl., München 2007.
- Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, München 1998.
- Arendt, Hannah: Was ist Politik? München 1993.
- Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, erw. Ausg., Frankfurt am Main 2006.
- Benhabib, Seyla: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt am Main 1995.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt am Main 1977, S. 251-261.
- Critchley, Simon: Ethics of Deconstruction. Derrida und Levinas, Oxford et al. 1992.
- Derrida, Jacques: Die unbedingte Universität, Frankfurt am Main 2001.
- Diner, Dan: Von "Gesellschaft" zu "Gedächtnis" - Über historische Paradigmenwechsel, in: Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten, München 2003, S. 7-15.
- Kant, Immanuel: Werke in sechs Bänden, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 5: Kritik der Urteilskraft und Schriften zur Naturphilosophie, Darmstadt 1983.
- Lévinas, Emmanuel: Der Andere bei Proust, in: ders.: Eigennamen. Meditationen über Sprache und Literatur, München und Wien 1988, S. 93-100.
- Lévinas, Emmanuel: Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische, hg. v. Pascal Delhom und Alfred Hirsch, Zürich und Berlin 2007.
- Mouffe, Chantal: On the Political, London und New York 2005.
- Villa, Dana R.: Beyond Good and Evil. Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action, in: Political Theory 20 (1992), S. 274-308.
- Vollrath, Ernst: Grundlegung einer philosophischen Theorie des Politischen, Würzburg 1987.