

Tobias Albrecht

Die Urteilskraft der Paria

Zum Standpunkt der Theoretikerin (bei) Hannah Arendt¹

1. Einleitung

Obwohl die Arendt-Forschung seit mittlerweile 30 Jahren boomt,² sind Auseinandersetzungen mit der Methode ihres Denkens erst verhältnismäßig spät auf die Agenda gesetzt worden.³ Das mag einer der Gründe dafür sein, dass die Frage, »wie sie zu ihren Urteilen und Behauptungen kommt«,⁴ immer noch nicht abschließend geklärt ist.⁵ Insbesondere »wo die Autorin steht«, das heißt, »von welchem Ort aus [...] sie urteilt«,⁶ ist in Arendts Fall immer noch etwas umstrittener, als es bei vielen anderen ähnlich gut erforschten Denker*innen der Fall ist.

Zu ihren Lebzeiten wurde Arendt häufiger vorgeworfen, eine Art Außenperspektive auf die von ihr kritisierten gesellschaftlichen Ereignisse zu beanspruchen. Ihre meinungsstarken und selbstbewusst vorgetragenen Eingriffe als öffentliche Intellektuelle seien aus der Perspektive eines »Blick[s] von

1 Ich danke meinen Münsteraner Studierenden, die im Sommersemester 2022 über (*Politische*) *Urteilskraft: Kant und Arendt* mit mir diskutiert haben. Für wertvolle Verbesserungsvorschläge zu früheren Versionen dieses Beitrags danke ich Regina Schidel und den anonymen Gutachter*innen. Eva Deitert gilt Dank für die umsichtige Lektüre des Manuskripts.

2 Arendts Denken ist ein so beliebtes Thema von Qualifikationsarbeiten und Fachveröffentlichungen, dass Linda Zerilli mal von einer regelrechten »Arendtindustrie« (Zerilli 2005, S. 7) gesprochen hat. Die Anzahl der Bücher und Aufsätze, die verschiedene Aspekte ihres Denkens beleuchten, dürfte ohne Übertreibung in die Tausende gehen. Interpretationen ihres Werks bilden die Grundlage von wissenschaftlichen Karrieren, es werden Forschungsgelder in ihrem Namen beantragt, und seit 2018 erscheint eine zweisprachige *Kritische Gesamtausgabe* ihrer Schriften.

3 Wolfgang Heuer und Stefanie Rosenmüller (2022, S. XII) zählen »die Erforschung der Methode des Arendt'schen Denkens« auch in der gerade erschienenen Neuaufgabe des Arendt-Handbuchs noch zu den wenigen verbliebenen »Desiderata«. Jedoch ist hier in den vergangenen Jahren viel grundlegende Forschung geleistet worden (vgl. zum Beispiel Hyvönen 2014; Hyvönen 2021; Knott 2017; Loidolt 2018 a; Loidolt 2020; Robaszkiewicz 2017; Weißpflug 2014; Weißpflug 2019).

4 König 2022, S. 464; Hervorhebung T.A.

5 Eine zusätzliche Schwierigkeit dürfte in dieser Methode selbst liegen. So hat die Rezeption lange gebraucht, um »das scheinbar unsystematische Vorgehen Arendts als ihre bewusst eingesetzte Methode zu verstehen« (Schulze Wessel 2006, S. 37). Dass sich Arendt selbst kaum zu methodischen Fragen geäußert hat, hat die Auseinandersetzung zusätzlich erschwert.

6 König 2022, S. 464.

nirgendwo«⁷ gewonnen, so ließe sich die Kritik zusammenfassen. Arendt spreche mit »olympische[r] Autorität«, warf ihr beispielsweise Ralph Ellison nach ihrem Kommentar zu den Ereignissen in Little Rock vor.⁸ Und im Rahmen der Eichmann-Kontroverse wurde von ganz verschiedenen Seiten der Vorwurf vorgebracht, dass es Arendt »an einem festen Boden mangle«.⁹ Heute ist Arendt zwar eine wesentlich weniger polarisierende Autorin und der Blick auf ihr Denken trotz der blinden Flecken und interpretatorischen Schwierigkeiten, die es manchmal bereitet, insgesamt eher wohlwollend.¹⁰ Doch hält sich auch heute noch vereinzelt das Bild einer Theoretikerin, die »von oben« auf die Gesellschaft herabblickt und »ohne Geländer«¹¹ urteilt, zum Beispiel wenn Arendt – nun freilich in affirmativer Absicht – mit der Figur einer »freischwebenden Intellektuellen«¹² assoziiert wird. Diese Ansicht ist nicht völlig aus der Luft gegriffen. So hat Arendt selbst immer wieder betont, dass sie gänzlich unabhängig denke und nur für sich selbst spreche.¹³

Auf der anderen Seite steht diese Interpretation in Spannung zur ausführlichen Kritik an der Idee eines wie auch immer gearteten archimedischen Punktes, die Arendt in der *Vita Activa* übt.¹⁴ Es ist daher vielleicht nicht überraschend, dass viele jüngere Arbeiten zur Methodenfrage bei Arendt mittlerweile eine beinahe gegensätzliche Ansicht stark machen. So betont beispielsweise Jürgen Förster mit Nachdruck, dass Arendt jegliche »privi-

7 Nagel 1992.

8 Ellison, zitiert nach Rebentisch 2022, S. 90. Ob Ellison damit in diesem spezifischen Fall einen validen Punkt gehabt haben mag – wofür einiges spricht (vgl. dazu jüngst Rebentisch 2022, S. 77–95, oder Knott 2022) –, kann an dieser Stelle zunächst ausgeklammert werden.

9 König 2022, S. 464. So kritisierte der Literaturwissenschaftler (und ehemalige SS-Mann) Hans Egon Holthuber die von Arendt beanspruchte Unabhängigkeit und mahnte an, dass die Theoretikerin ein »konkretes politisches Substrat unter den Füßen« brauche (Holthuber, zitiert nach ebd.). Auch Gershom Scholems Vorwurf der mangelnden Loyalität gegenüber dem jüdischen Volk kann – freilich von einer ganz anderen Warte kommend – ähnlich verstanden werden. Für einen hervorragenden Überblick über die zeitgenössischen Reaktionen auf und die Debatte um das Eichmann-Buch vgl. das ausführliche neue Nachwort von Helmut König in der von Thomas Meyer herausgegebenen Studienausgabe von Arendts Schriften.

10 Vgl. Fußnote 2.

11 Arendt 2012 [1954], S. 37.

12 Zum Beispiel bei Auer 2012, S. 230; oder Meyer 2018, S. 53. Insbesondere die (Selbst-)Stilisierung Arendts, sie denke vollkommen »ohne Geländer«, wird, wie ich im Verlauf dieses Aufsatzes noch genauer zeigen werde, in der Sekundärliteratur gerne übernommen.

13 So zum Beispiel in ihrer Entgegnung auf Scholems Kritik an ihrer Meinung in Bezug auf Eichmann (vgl. Fußnote 9): »Was Sie dabei verwirrt, ist, daß meine Argumente und meine Denkweise nicht vorgesehen sind. Oder mit anderen Worten, daß ich unabhängig bin. Und damit meine ich einerseits, daß ich keiner Organisation angehöre und immer nur im eigenen Namen spreche; und andererseits, daß es darauf ankommt, selbst zu denken, und daß, was immer Sie gegen die Resultate einzuwenden haben, Sie selbige nicht verstehen werden, wenn Ihnen nicht klar ist, daß sie die meinigen sind und niemandes sonst.« (Arendt 2013 [1963], S. 37).

14 Arendt 2020 [1958], S. 366–380.

legierte Beobachterposition«¹⁵ kategorisch abgelehnt habe. Ganz ähnlich schreibt Maike Weißpflug ausdrücklich, dass die Theoretikerin (bei) Arendt »über *keinen* privilegierten Standort« verfüge, »von dem aus die Welt erschlossen werden kann«.¹⁶ Im Gegenteil habe sich Arendt doch immer wieder und »häufig mit scharfer Zunge«¹⁷ gerade gegen jene »Zweige [...] der Gesellschaftswissenschaften« gewendet, »deren Sinn und Ziel die Entlarvung ist«.¹⁸ Förster und Weißpflug grenzen Arendt damit beide von der marxistischen Ideologiekritik ab. Das von Marx und Engels in *Die deutsche Ideologie* entwickelte Kritikverständnis sei aus Arendt'scher Perspektive gerade deshalb problematisch, weil die Gesellschaftskritik hier für sich beanspruche, etwas »sehen« zu können, was den beteiligten und verstrickten (und daher in ihrem »falschen Bewusstsein« gefangenen) Gesellschaftsmitgliedern verborgen bleibt.¹⁹

Auch Sophie Loidolt, die in den vergangenen Jahren in wichtigen Interpretationen wiederholt dafür plädiert hat, Arendt als Phänomenologin ernst zu nehmen,²⁰ betont, dass diese auf keinen Fall mit einer »Dritte-Person-Perspektive«²¹ assoziiert werden dürfe. Vielmehr impliziere Arendts phänomenologische Methode eine Sichtweise, »die nicht ›von außen‹ oder ›von oben‹ auf die Vielzahl der Menschen blickt [...], sondern von innen, aus der Erfahrungs- und Interaktionsperspektive heraus [...]«.²² Und Wolfgang Heuer, der der Frage nach »Arendts Standort«²³ jüngst einen eigenen Aufsatz gewidmet hat, geht davon aus, dass sie stets nur aus der (Binnen-)Per-

15 Förster 2016, S. 449.

16 Weißpflug 2014, S. 211; Hervorhebung T.A.

17 Weißpflug 2019, S. 105.

18 Zum Beispiel Arendt 2020 [1963], S. 13.

19 Tatsächlich hat sich Arendt an mehreren Stellen gegen dieses Kritikverständnis gewendet. So kritisiert sie Marx ausdrücklich für seine »Weigerung, das ernst zu nehmen, was jede Epoche ›von sich selbst sagt und sich einbildet‹« (Arendt 2012 [1953], S. 313). Es ist allerdings fraglich, ob je eine Sozialtheorie ganz frei von »entlarvenden« Tendenzen sein kann. Und so finden sich solche durchaus auch bei Arendt selbst. In der Einleitung zu *Über die Revolution* beispielsweise kritisiert sie zwar zunächst eben jene »Zweige [...] der Gesellschaftswissenschaften, deren Sinn und Ziel die Entlarvung ist« (Arendt 2020 [1963], S. 13). Doch einige Seiten weiter will sie in der Debatte um Kommunismus und Antikommunismus »beiden Seiten [...] einen geheimen Vorbehalt nachweisen« und erklärt, was diese doch »in Wirklichkeit« und »in Wahrheit« (ebd., S. 16) meinen. Später bemerkt sie auch mit Bezug auf die Ideen der amerikanischen Gründerväter, man könne »niemals sicher sein, ob solche Worte im Ernst gemeint oder konventionell dahingesagt sind« (ebd., S. 210 f.). Daher beschäftigt sich Arendt mehr als einmal in dem Buch mit der Frage, was »[i]n Wahrheit« (ebd., S. 288) gemeint war oder was eine bestimmte Formulierung unter der Oberfläche »verrät« (ebd., S. 191).

20 Loidolt 2018 a; Loidolt 2020.

21 Loidolt 2018 b, S. 5.

22 Ebd.

23 Heuer 2020.

spektive der »kritisch urteilende[n] Bürgerin«²⁴ gesprochen habe. Dies weist Arendt für Heuer gar »als Nichtakademikerin und Nichtintellektuelle«²⁵ aus. Damit meint er ausdrücklich nicht nur, dass sie »keine Philosophin herkömmlicher Art«²⁶ war, sondern er empfindet es auch als »mehr als unpassend, Arendt als *public intellectual* zu bezeichnen«.²⁷ Selbst wenn ihre öffentlichen Interventionen zumeist die Form von Aufsätzen oder gar Büchern gehabt haben mögen, schrieb Arendt diese Heuer zufolge »nicht als Intellektuelle, sondern als *citizen*, als Bürgerin«,²⁸ die immer »mehr an der Welt als an politischer Theorie interessiert«²⁹ gewesen sei.

So unterschiedlich die hier versammelten neueren Interpretationen in Vorgehen und Anliegen sein mögen, sie alle eint, dass sie wichtige Korrekturen gegenüber denjenigen (eher älteren) Lesarten darstellen, die die Tendenz hatten, Arendt eine Version dessen zu unterstellen, was Donna Haraway mal als den »god trick of seeing everything from nowhere«³⁰ bezeichnet hat. Allerdings habe ich den Verdacht, dass sie in ihrem Eifer etwas über das Ziel hinausschießen, wenn sie Arendt im Umkehrschluss *jeglichen* »Bruch mit der Teilnehmerperspektive«³¹ kategorisch absprechen. Vielmehr, so möchte ich im Folgenden plausibel machen, erachtete Arendt eine Außenperspektive auf die von ihr kritisierte politische und gesellschaftliche Praxis durchaus für notwendig; auch wenn diese gebrochen und durch den Bezug auf die Welt immer wieder eingeholt wird. Eine Außenperspektive zumal, die gerade *durch* die Beschäftigung mit der Theorie – also durch den Abstand zur Praxis, den die *vita contemplativa* verschafft – hergestellt wird.

Der vorliegende Aufsatz möchte vor allem zeigen, dass und inwiefern das der Fall ist. Hierzu werde ich an diejenigen Momente in Arendts Denken erinnern, in denen sie eine solche Außen- oder Beobachterinnenperspektive affirmiert und/oder selbst beansprucht hat. Im ersten Schritt werde ich den Blick auf die Figur des »bewussten Parias« werfen, die Arendt vor dem Hintergrund ihrer eigenen Flucht- und Exilerfahrung als »verborgene Tradition« aus der jüdischen Assimilationsgeschichte entwickelt. Es geht mir vor allem darum, zu zeigen, dass Arendt in der Außenseiterrolle, die dem Paria zunächst von den Umständen aufgezwungen wird, (potenziell) auch einen Vorteil sieht. In einem zweiten Schritt werde ich an die in der

24 Ebd., S. 121.

25 Ebd., S. 105.

26 Ebd., S. 119.

27 Ebd., S. 120 f.

28 Ebd., S. 121.

29 Ebd., S. 109.

30 Haraway 1988, S. 581. Zur Abgrenzung Arendts von dieser Figur vgl. Weißpflug 2014, S. 212.

31 Förster 2016, S. 449.

Forschung eigentlich wohlbekannte Tatsache erinnern, dass Arendt über die Position der Paria nicht nur schriftlich reflektiert, sondern diese auch selbst verkörpert hat. Ich gehe über die existierende Literaturlage jedoch insofern hinaus, als ich zeigen werde, dass sie das nicht nur, wie bereits oft herausgestellt wurde, als *politisch* intervenierende öffentliche Intellektuelle tat, sondern den Standpunkt der Paria auch für ihre Arbeit als *Theoretikerin* beanspruchte. Arendt, so meine ich, kann das vor allem deshalb plausibel tun, weil sie eine klare Trennung zwischen Theorie und Praxis vornimmt. Für das Denken, als der Tätigkeit der Theoretikerin, ist ein Mindestmaß an Abstand zur Praxis konstitutiv, den es zugleich auch benötigt, um seine Aufgabe zu erfüllen. Denn für Arendt befähigt erst dieser Abstand die Theorie zu ihren Urteilen über die Praxis.

Hierbei geht es mir keinesfalls um eine Zurückweisung, sondern lediglich um eine Korrektur der oben angeführten neueren Lesarten. Denn dass Arendt in und durch ihre(r) Praxis als Theoretikerin eine Beobachterinnenperspektive einnahm, heißt tatsächlich nicht, dass sie eine »Vogelperspektive«³² für sich beanspruchte. In einem dritten Schritt werde ich das deutlich machen, indem ich zum einen zeige, dass Arendt nicht ganz so freischwebend oder »geländerlos« denkt, wie es von vielen Interpretationen und auch Arendt selbst zuweilen suggeriert wird. Zum anderen bleibt auch Arendts *theoretisches* Nachdenken stets auf die politische *Praxis* bezogen; in dieser Hinsicht haben die neueren Lesarten vollkommen recht. Ja, Arendts politische Theorie kann sogar als ein einziges Plädoyer dafür gelesen werden, »selbst die Zurückgezogenheit der geistigen Tätigkeiten in einem welthaften und weltzugewandten Sinne aufzufassen«.³³ Mit anderen Worten: Arendt steht weder für eine reine Innen- noch für eine reine Außenperspektive. Vielmehr nimmt sie eine Position ein, die zwischen Teilnahme und Beobachtung changiert.³⁴

Das vorrangige Ziel dieses Aufsatzes ist es, dies herauszustellen, damit eine Korrektur an der aktuellen Arendt-Interpretation vorzunehmen und

32 Loidolt 2018 b, S. 5.

33 Kurbacher 2018, S. XXXIX. In ihrer Einleitung zu Arendts *Der Liebesbegriff bei Augustin* scheint Frauke Kurbacher in dieser Frage eine ganz ähnliche Intuition zu haben wie ich.

34 Maike Weißpflug sieht das, wenn sie von einem »reflexiven Verweisungszusammenhang von Beobachter- und Akteursperspektive« in Arendts politischer Theorie spricht, will darin aber ausdrücklich »keinen« epistemologischen Bruch« (Weißpflug 2014, S. 211; Hervorhebung T.A.) erkennen. In ihrer umfangreichen Studie *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen* hat Stefania Maffei zudem in ähnlicher Manier die »hybride Zwischenlage« (Maffei 2018, S. 84; Hervorhebung im Original) herausgestellt, die Arendt zwischen akademischer Philosophie und der Position einer »kritischen Bürgerin« eingenommen habe. Auch wenn ich mit dieser Interpretation im Großen und Ganzen einverstanden bin, werde ich argumentieren, dass Arendts »hybride Lage« tatsächlich noch etwas akkurater als ein Changieren (im Sinne eines wechselnden Modus der Weltzuwendung) beschrieben werden kann.

so zu einem angemesseneren Verständnis ihres Denkens beizutragen. Mein Vorschlag hat aber auch darüber hinaus einen systematischen Wert. Denn er macht Arendt, wie zum Abschluss noch angedeutet werden soll, zugleich anschlussfähig an neuere Debatten über den Standpunkt der Theoretiker*in, wie sie (zum Beispiel im Umfeld der kritischen Theorie) aktuell wieder geführt werden.

2. Die Perspektive der »bewussten Paria«

Dass Arendts Sympathie für Außenperspektiven in der jüngsten Rezeption immer weniger Beachtung findet, ist verwunderlich, steht doch die intensive Auseinandersetzung mit einer Außen(seiter)position am Anfang ihrer politischen Philosophie. So beginnt Arendt vor dem Hintergrund ihrer eigenen Flucht- und Exilerfahrung über die Figur des »bewussten Parias« nachzudenken. An der Pariafigur, die Arendt aus der jüdischen Assimilationsgeschichte gewinnt, interessiert sie besonders, dass hier eine Außenseiterstellung, die den Betroffenen zunächst aufgezwungen wird, angenommen und in einen Vorteil umgemünzt wird. Denn aus dem »Paria-Dasein« kann im besten Fall nicht nur politisches Selbstbewusstsein erwachsen, sondern die Position »außerhalb der Gesellschaft«³⁵ geht auch mit epistemischen Vorteilen wie einer größeren Distanz und der daraus resultierenden Fähigkeit zum unabhängigeren Urteilen einher. Die Entwicklung dieser Figur, die für Arendt Zeit ihres Schaffens eine »Schlüsselkategorie des unabhängigen Denkens«³⁶ bleiben sollte, soll hier zunächst etwas ausführlicher rekonstruiert werden.

Arendt, die 1906 in eine Familie assimilierter Königsberger Jüdinnen und Juden hineingeboren wurde, floh 1933 nach ihrer Verhaftung durch die Gestapo »über die grüne Grenze«³⁷ aus Deutschland. Sie lebte sieben Jahre als Staatenlose im Pariser Exil, bevor sie nach dem Überfall der Deutschen auf Polen ein zweites Mal verhaftet wurde; dieses Mal nicht, weil sie Jüdin, sondern weil sie Deutsche war. Als »feindliche Ausländerin« wurde sie im Mai 1940 zusammen mit anderen Frauen ins südfranzösische Internierungslager nach Gurs gebracht. Sie konnte aus diesem noch im selben Jahr wieder fliehen und entging so nur knapp der Übergabe des Lagers an die Deutschen.³⁸ Arendts Fluchtroute führte sie über die Pyrenäen und nach Lissabon. Im Mai 1941 gelang ihr von dort zusammen mit Heinrich Blücher schließlich die Ausreise in die USA. Ihre Mutter folgte den beiden wenige

35 Arendt 2019 [1944], S. 51.

36 Nordmann 1994, S. 15.

37 Arendt 2013 [1964], S. 52.

38 Young-Bruehl 2004, S. 153 ff.

Wochen später nach, und die drei begannen eine zunächst unsichere Flüchtlingsexistenz in New York. Vor diesem Hintergrund dachte Arendt schon früh über Fragen politischer und gesellschaftlicher Zugehörigkeit nach. Am Ende dieses Nachdenkens steht die Figur des bewussten Parias.

Die Sekundärliteratur nimmt bisweilen geradezu emphatisch auf die Paria-Figur Bezug.³⁹ Doch ist diese durchaus ambivalent. »Paria« – ohne den Zusatz »bewusst« – meint zunächst einmal nichts anderes als Außenseiter*in. Der Ausdruck kommt aus dem indischen Kastensystem und bedeutet frei übersetzt »jemand, der keiner Kaste angehört«. Arendt nutzt den Begriff, um die Position der Jüdinnen und Juden in Europa seit der Aufklärung zu beschreiben. Denn trotz der seit dieser Zeit fortschreitenden Emanzipation blieben diese in den europäischen Mehrheitsgesellschaften Außenseiter*innen, die nie ganz akzeptiert wurden. Auch »[i]n den 150 Jahren, in denen Juden wirklich inmitten und nicht nur in der Nachbarschaft europäischer Völker lebten, haben sie stets mit politischem Elend für gesellschaftlichen Glanz und mit gesellschaftlicher Verachtung für politische Erfolge gezahlt«, heißt es in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*.⁴⁰ Laut Arendt sind während dieser kollektiven Erfahrung des Außenseitertums zwei soziale Typen entstanden: zum einen die Parvenüs, die versuchen, in der nichtjüdischen Mehrheitsgesellschaft aufzugehen und den eigenen Wurzeln trotzdem nie richtig entkommen.⁴¹ Glauben wir Arendts Einschätzung, dann kommen Parvenüs in der Realität wesentlich häufiger vor. Sie träumen »nie von einer Änderung schlechter Zustände, sondern von einem Personalwechsel zu ihren Gunsten«. ⁴² Das Gegenstück dazu bilden nach Arendt

39 Vgl. Shklar 2020, S. 79 ff.

40 Arendt 2011 [1951], S. 141.

41 Im Aufsatz »Wir Flüchtlinge« wird diese Figur von einem Mitflüchtling mit dem Namen Cohn verkörpert. Besagter Herr Cohn, erklärt uns Arendt, fand 1933 »Zuflucht in Prag und wurde umgehend ein überzeugter tschechischer Patriot – ein so treu ergebener tschechischer Patriot, wie er vorher ein deutscher gewesen war. Die Zeit verging, und ungefähr 1937 begann die tschechische Regierung, die schon einigem Druck der Nazis ausgesetzt war, damit, die jüdischen Flüchtlinge auszuweisen, ohne auf die Tatsache, daß sich die Flüchtlinge als künftige tschechische Staatsbürger fühlten, Rücksicht zu nehmen. Unser Herr Cohn ging daraufhin nach Wien; um sich dort anzupassen, war ein eindeutiger österreichischer Patriotismus erforderlich. Der deutsche Einmarsch zwang Herrn Cohn, auch dieses Land zu verlassen. Er kam in Paris zu einem ungünstigen Zeitpunkt an und erhielt niemals eine reguläre Aufenthaltsgenehmigung. Da er es im Wunschenken bereits zu großer Geschicklichkeit gebracht hatte, lehnte er es ab, bloße Verwaltungsmaßnahmen ernst zu nehmen, denn er war davon überzeugt, er werde sein künftiges Leben in Frankreich verbringen. Deshalb bereitete er seine Anpassung an die französische Nation dadurch vor, daß er sich mit »unserem« Vorfahren Vercingetorix identifizierte« (Arendt 2016 [1943], S. 27 f.). Arendt sieht es schließlich als zwecklos an, sich weiter über die Abenteuer von Herrn Cohn auszulassen. Denn »[s]olange sich Herr Cohn nicht entscheiden kann, das zu sein, was er tatsächlich ist, nämlich ein Jude, kann keiner all die verrückten Verwandlungen voraussagen, die er noch durchmachen muß« (ebd., S. 28).

42 Arendt 2016 [1957], S. 211.

zum anderen die Parias, die die eigene Außenseiterrolle nicht verdrängen, sondern bewusst annehmen.

Die Figur der Paria wird von Arendt das erste Mal in ihrer sogenannten Rahel-Biographie erläutert. *Rahel Varnhagen – Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik* wurde von Arendt 1929 begonnen, aber erst 1938 im Pariser Exil fertiggestellt. Oberflächlich betrachtet legt Arendt mit dem Buch genau das vor, was sie im Untertitel ankündigt: Sie erzählt die »Lebensgeschichte« Rahel Varnhagens, die 1771 als Rahel Levin in Berlin geboren wurde. Als jüdische Frau – »nicht reich, nicht gebildet und nicht schön«⁴³ – ist sie »eigentlich ohne Waffen, den großen Kampf um Anerkanntsein in der Gesellschaft, um soziale Existenz, um ein Stückchen Glück, um Sicherheit und bürgerliche Situation zu unternehmen«.⁴⁴ Dennoch gelingt es Rahel, in ihrem Berliner Salon zumindest für eine kurze Zeit eine der diversesten und talentiertesten Gruppen der preußischen Gesellschaft zu versammeln.

Unter der Oberfläche dieser Biographie erzählt das Buch aber noch eine zweite Geschichte, eine, für die Rahels Leben eher »Vehikel«⁴⁵ denn Gegenstand ist. Diese Geschichte handelt vom jüdischen Kampf um Anerkennung. Im Vorwort schreibt Arendt dazu: »Ich hatte niemals die Absicht, ein Buch *über* die Rahel zu schreiben, über ihre Persönlichkeit, die man psychologisch und in Kategorien, die der Autor von außen mitbringt, so oder anders interpretieren und verstehen kann.«⁴⁶ Eher handelt es sich um den Versuch, die Ambivalenz der jüdischen Assimilation im 19. Jahrhundert am Beispiel einer Person herauszustellen. Was Arendt nach eigener Aussage interessiert, ist »Rahels Lebensgeschichte so nachzuerzählen, wie sie selbst sie hätte erzählen können«,⁴⁷ und das meint hier: als die Geschichte einer Parvenü, die zur Paria wird.⁴⁸

In elf von 13 Kapiteln kämpft Rahel mit ihrer »Infamie der Geburt«.⁴⁹ Sie kämpft um Anerkennung durch Anpassung. Sie heiratet einen Nichtjuden, lässt sich taufen und ändert ihren Namen. Sie wird deutsche Patriotin und pflegt während der Befreiungskriege Verwundete. Folgen wir Arendts

43 Ebd., S. 20.

44 Ebd.

45 Bernstein 1996, S. 19.

46 Arendt 2016 [1957], S. 12.

47 Ebd.

48 Ob diese Interpretation auch Rahels eigenem Selbstverständnis entspricht, sei hier dahingestellt. Es besteht der Verdacht, dass »die Judenfrage« für Rahel vielleicht nicht so zentral war, wie uns Arendt glauben machen will. In den Worten Richard Bernsteins (1996, S. 29): »Arendt does not really »narrate the story of Rahel's life as she herself might have told it«, but rather as Arendt thinks she *should* have told it.«

49 Arendt 2016 [1957], S. 24.

Darstellung, dann lässt Rahel also wenigstens unversucht. Aber: »Aus dem Judentum kommt man nicht heraus.«⁵⁰ Soll heißen: »Als Jüdin geboren zu sein, das mag für Rahel nur auf längst Vergangenes hindeuten, mag im Denken ganz und gar ausgelöscht sein; als Vorurteil in den Köpfen andere[r] wird es eben doch zur leidigsten Gegenwart.«⁵¹ Und so wird Rahels Kampf gegen ihre jüdische Herkunft zu einem Kampf gegen sich selbst: »Sich selbst muss sie den Konsens verweigern, sich selbst, die Benachteiligte, verleugnen, verändern, umlügen.«⁵² Assimilation, so will uns Arendt hier mitteilen, bedeutet immer auch, die eigene Identität auszulöschen. Das kann so weit gehen, dass man sich noch den Antisemitismus der Mehrheitsgesellschaft einverleibt. Die Jüdinnen und Juden assimilierten sich, so Arendt, an die »Emanzipationstheorien der Aufklärung«, damit aber »gestehen [sie] mit Begeisterung ihre eigene Minderwertigkeit zu.«⁵³

Erst als sie diesen Weg schon fast zu Ende gegangen ist, realisiert Rahel, dass er eigentlich nicht gangbar ist.⁵⁴ Und so wird sie am Ende ihres Lebens doch noch zur Paria. Von dieser Wandlung erzählen die letzten beiden Kapitel, die Arendt nachträglich im Exil hinzugefügt hat. Was ihr die meiste Zeit ihres Lebens »die größte Schmach, das herbste Leid und Unglück war, eine Jüdin geboren zu sein«, das möchte Rahel auf ihrem Sterbebett »um keinen Preis [...] jetzt missen.«⁵⁵ Ja, eigentlich habe sie schon immer gehaut, so zumindest Arendts Interpretation, dass der Paria »mehr Wirklichkeit besitzt als der Parvenu, der, ein Scheindasein zu führen verurteilt, von allen Gegenständen einer nicht für ihn eingerichteten Welt nur wie im Maskeradenspiel Besitz ergreift.«⁵⁶ Ganz zum Schluss des Buches berichtet Arendt dann von einer Unterhaltung, die Rahel kurz vor ihrem Tod 1821 mit Heinrich Heine hatte. Dieser verspricht ihr »»für die Sache der Juden und ihrer bürgerlichen Gleichstellung enthusiastisch« zu sein«,⁵⁷ woraufhin Rahel ihren Frieden findet: »Sie hinterlässt einen Erben, dem sie viel zu vermachen hat, die Geschichte eines Bankrotts und ein rebellisches Herz.«⁵⁸ Wer möchte, kann hierin ein etwas erzwungenes Ende bildungsbürgerlicher Präntention sehen. Der zu dem Zeitpunkt 23-jährige Heine spielt – von der Begegnung abgesehen – nämlich ansonsten keine größere Rolle in Rahels

50 »Aus dem Judentum kommt man nicht heraus« ist der Titel des letzten, 1938 in Paris hinzugefügten Kapitels.

51 Ebd., S. 23 f.

52 Ebd., S. 26 f.

53 Ebd., S. 22.

54 Vgl. ebd., S. 133–143.

55 Ebd., S. 17.

56 Ebd., S. 235.

57 Ebd., S. 237.

58 Ebd.

Lebensgeschichte. Man kann dieses Ende aber auch als Verweis auf eine andere Idee Arendts deuten. Eine Idee, der zufolge die jüdischen Parias eine »verborgene Tradition« darstellen.

Um diese Spur weiterzuverfolgen, muss man sich Arendts Essay *The Jew as Pariah: A Hidden Tradition* zuwenden. Der Text, der sechs Jahre nach dem Verfassen der eben zitierten Zeilen entstand, beginnt seinerseits mit der Beschreibung Heines. Blieb Rahels Pariatum noch recht diffus, so stellen Heinrich Heine, Charlie Chaplin, Franz Kafka und Bernard Lazare für Arendt hier »vier geradezu idealtypische Paria-Figuren«⁵⁹ dar. Jeder in diesem Quartett lebt »sein« Pariatum auf ganz eigene Weise. Besonders Lazares Variante sollte für Arendt wichtig werden. Hatten Heine, Chaplin und Kafka ihr Paria-Dasein in der einen oder anderen Art und Weise im Bereich der Literatur oder der darstellenden Kunst entwickelt,⁶⁰ so stellt Lazare einen genuin *politischen* Paria dar. Nach Arendt war es der französische Journalist, »der im Frankreich der Dreyfus-Zeit Gelegenheit fand, die Pariaqualität als spezifisch für die Existenz des jüdischen Volkes zu entdecken«.⁶¹ Lazare »entdeckte« die »Pariaqualität« dabei in zweifacher Hinsicht. Zum einen hat er sie selbst verkörpert: Lazare, der sich öffentlich für die Unschuld des Hauptmanns Dreyfus aussprach, *ist* ein bewusster Paria. Zum anderen hat er sie auf begrifflicher Ebene – als eine politiktheoretische Terminologie – eingeführt. Durch die Verwendung des Begriffs des »*bewussten* Parias« sei es Lazare gelungen, »aus der Grundtatsache der politischen Existenz des Volkes [der Jüdinnen und Juden; T.A.] eine neue politische Kategorie zu machen«.⁶²

Die Vorzüge dieser »neuen politischen Kategorie« erwachsen direkt aus der Außenseiterstellung der Parias. Denn den bewussten Paria zeichnet aus, dass er die Unmöglichkeit der Assimilation nicht bedauert, sondern die Außenseiterrolle, die ihm von der Gesellschaft ohnehin aufgezwungen wird, annimmt, ausdrücklich vertritt und darin sogar einen Vorteil zu erkennen beginnt. Die Distanz zur Gesellschaft wird in der Folge nicht nur als Verwehrung begriffen (die sie zweifelsohne ist), sondern auch als »großes Privileg«.⁶³ Denn dass der Paria »außerhalb der Gesellschaft steht und gewohnt ist, ein von ihr unkontrolliertes Leben zu führen«,⁶⁴ ermöglicht ihm zugleich

59 Weißpflug 2019, S. 47.

60 Eine aufschlussreiche Rekonstruktion der vier Idealtypen findet sich in ebd., S. 47–61.

61 Arendt 2019 [1944], S. 71.

62 Ebd., S. 73.

63 Arendt 2012 [1959], S. 24.

64 Arendt 2019 [1944], S. 75.

einen »sorglosen«⁶⁵ oder »unbelastet[eren]«⁶⁶ Blick auf ebendiese. Anders gewendet: Dass er in der Gesellschaft, in der er lebt, »nie eigentlich zu Hause ist«,⁶⁷ befähigt ihn auch zur kritischen Distanz (zum Beispiel zu überkommenen Traditionen und hegemonialem Denken, zur vorherrschenden Kultur oder, wie im Fall von Lazares Verteidigung des Hauptmanns Dreyfus, zu unhinterfragten Mehrheitsmeinungen) und erlaubt dadurch ein unabhängigeres Urteil und eine größere Vorurteilslosigkeit als aus der ungebrochenen Teilnehmerperspektive.

Sich dieser Stellung bewusst zu werden kann sogar zu größerem Selbstbewusstsein – bis hin zu einem Gefühl der »Überlegenheit«⁶⁸ – führen. Die (wörtlich und sprichwörtlich zugleich zu verstehende) Abgehobenheit des Parias ist daher immer nur »zu rechtfertigen, solange die Wirklichkeit nicht ignoriert wird, sondern als das, wovor man flieht, in der ständigen Präsenz gehalten wird«,⁶⁹ wie Arendt in ihrer Auseinandersetzung mit Lessing schreibt, den sie, obwohl nichtjüdisch, ausdrücklich in die Gemeinschaft der Parias aufnimmt. Wo dies aber gelingt, da kann sich der Paria der Welt mit einer Art »unverstellten Aufmerksamkeit« zuwenden. Es ist gerade sein Abstand, so das nur scheinbar paradoxe Argument, aus der seine – wohlgemerkt stets prekäre – »eigenwillige Realitätsnähe« folgt.⁷⁰

3. Die Theoretikerin als Paria oder vom »Vorteil, auf etwas von außen zu sehen«

Arendt ist der Figur des bewussten Parias aber nicht nur in ihren Schriften nachgegangen und hat *über* diese nachgedacht, sondern sie hat sie auch selbst verkörpert. Wie Lazare war auch Arendt eine bewusste Paria. Als politisch engagierte Intellektuelle hat sie diese Haltung bei zahlreichen Gelegenheiten unter Beweis gestellt: Die Kontroverse um *Eichmann in Jerusalem*, während der sie zum »rebel among her own people«⁷¹ wurde, ist

65 Ebd., S. 67.

66 Arendt 2012 [1959], S. 24.

67 Arendt 2019 [1944], S. 71.

68 Shklar 2020, S. 81.

69 Arendt 2012 [1959], S. 34. Ich werde im letzten Abschnitt dieses Textes ausführlicher darauf zurückkommen, dass Arendt diesem Imperativ in ihrer Rolle als Theorie-Paria auch selbst gefolgt ist.

70 Paradox scheint diese zunächst, weil es gerade ein Abstand ist, der diese Nähe ermöglicht: »Alle Parias, die Arendt zur verborgenen Tradition zählt, zeichnen sich durch eine eigenwillige Realitätsnähe aus, durch die [...] erkämpfte individuelle Fähigkeit, sich in Distanz zur Realität zu begeben, die trennt und zugleich dazu befähigt, sich in einer unverstellten Aufmerksamkeit ihr zuzuwenden« (Nordmann 1994, S. 22).

71 Feldmann 2007, S. xliv.

nur ein besonders prominentes Beispiel dafür.⁷² Arendt praktizierte stets ein »politiktheoretisches Problemendenken«,⁷³ das heißt, ihre Theoriebildung ging meistens von konkreten politischen Ereignissen aus, kommentierte diese und griff in ihre Deutung ein – nicht selten mit Positionen, die jenseits der vorherrschenden Mehrheitsmeinung lagen. Das gilt für einen Text wie *200 Jahre Amerikanische Revolution*, in dem sie mit der Nixon-Administration ins Gericht geht, ebenso wie für den als direkte Reaktion auf die Pentagon-Papiere geschriebenen Aufsatz »Die Lüge in der Politik«. Einer ihrer heute bekanntesten Texte, *Macht und Gewalt*, geht auf Arendts Auseinandersetzung mit den international aufkommenden Studierendenbewegungen der 1960er Jahre zurück. Und selbst Arendts größter Irrtum, ihr Kommentar zu *Little Rock*, kann, wenn man ihm überhaupt etwas abgewinnen möchte, sinnvoll nur als – gleichwohl fehlgeleitetes – Exempel für »eine Haltung der Kritik und des freien Urteilens«⁷⁴ verstanden werden.

Die Tatsache, dass Arendt selbst eine bewusste Paria war, ist in der Sekundärliteratur schon oft (und ausführlicher, als es hier getan werden kann) herausgestellt worden.⁷⁵ Vor diesem Hintergrund ist es umso erstaunlicher, dass der spezifischen Perspektive, die damit einhergeht, in der Regel wesentlich weniger Beachtung geschenkt wird.⁷⁶ Dabei hat Arendt diese bei verschiedenen Gelegenheiten selbst immer wieder herausgestellt. So zum Beispiel auf der ersten zu ihren Ehren veranstalteten Konferenz »Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto« (1972). Hier überträgt sie die vorteilhaften Außenseiterqualitäten der Paria-Figur ganz ausdrücklich auch auf ihre eigene Position als Theoretikerin. Auf die Frage ihres kanadischen Kollegen Crawford McPherson nach dem Verhältnis von Denken und Handeln antwortet Arendt vielsagend, »wenn es um die Politik ging«, habe sie »diesen Vorteil, auf etwas von außen zu sehen«, gerade weil sie »von Natur aus kein Handlungsmensch« sei.⁷⁷ Gerade weil sie eigentlich aus dem »Geschäft des Denkens«⁷⁸ kommt, so die Behauptung hier, kann sie zu neuen Einsichten in der Sphäre des Politischen kommen. Genau wie es dem

72 Dass Arendt auch gegenüber jüdischen Meinungen in Opposition ging, ist ihrer Paria-Idee gemäß nur folgerichtig. Denn der bewusste Paria führt immer einen »Doppelkampf« (Knott 2022, S. 58). Er rebelliert sowohl gegen die Mehrheitsgesellschaft als auch gegen die jüdischen Parvenüs.

73 Straßenberger 2020, S. 13.

74 Weißpflug 2013, S. 66.

75 Vgl. zum Beispiel Heller 1995, S. 18; Shklar 2020, S. 79–113; oder Young-Bruehl 2004, S. 85–92.

76 Für eine Ausnahme siehe jüngst Knott (2022, S. 63): »Arendts Rede war die Rede einer politischen Paria [...], deren Denken daraus lebte, dass sie nicht in die inneren Loyalitäten und Abhängigkeiten ihrer Ankunfts-gesellschaft verstrickt war.«

77 Arendt 2013 [1972], S. 79.

78 Ebd.

Paria vom Rand der Gesellschaft aus möglich ist, Missstände zu sehen, die den vollständig in sie integrierten (und damit eben auch: in sie verstrickten) Gesellschaftsmitgliedern versperrt bleiben, wird hier von Arendt auch die »randständige Position«, die die Theorie gegenüber der Praxis einnimmt, »als epistemologische Chance«⁷⁹ begriffen.

Interessant an dieser Antwort ist aber nicht nur, dass »der epistemologische Bruch mit der Akteursperspektive«⁸⁰ hier gerade als Chance begriffen wird, sondern auch, dass die spezifische Aktivität der Theoretikerin, das Denken, hier als eigenständige Tätigkeitsweise vorgestellt wird. Für Arendt hängen diese beiden Dinge, die ich selbst nur der übersichtlicheren Darstellung halber trenne, eng miteinander zusammen. Denn sie reklamiert hier nicht nur, dass ihr persönlich – gleichsam als durch kontingente biographische Umstände »Begünstigte«, die sich »in der Jugend weder für Geschichte noch für Politik interessiert«⁸¹ hat – eine Außenperspektive auf das Handeln zukommt. Sondern die Behauptung ist vielmehr, dass jede theorieschaffende Person zumindest während der Tätigkeit des Theoretisierens eine Außenperspektive auf die Praxis einnimmt und dieser Außenperspektive zugleich auch bedarf.

Zur Begründung betont Arendt an dieser Stelle zunächst, »dass Denken und Handeln nicht dasselbe sind«.⁸² Im Einklang mit ihrer topologisierenden Vorgehensweise⁸³ bestimmt sie das Denken vielmehr als eigene »Tätigkeitsweise«, die von der des Handelns abzugrenzen sei. Das Denken habe einen eigenen Wert und Sinn und weise eine distinkte Handlungslogik auf, die »in der Natur der Sache selbst«⁸⁴ liege oder dieser »entspricht«.⁸⁵ Als McPherson, der sich von Arendts strikter Trennung von Theorie und Praxis irritiert zeigt, noch einmal nachfragt, führt sie daher erläuternd aus:

»Sie wissen, dass bei all den modernen Philosophen irgendwo in ihrem Werk ein ziemlich apologetischer Satz steht, der lautet: Denken ist auch handeln. Oh nein, das ist es eben nicht! Dies zu behaupten ist ziemlich unehrlich. Ich meine, wir sollten den Tatsachen ins Gesicht sehen: Es ist nicht dasselbe! Im Gegenteil. Ich muss weitgehend aufs Teilnehmen, auf das Eingehen von Verpflichtungen verzichten.«⁸⁶

79 Rieger-Ladisch 2020, S. 110.

80 Förster 2016, S. 451.

81 Arendt 2013 [1963], S. 31.

82 Arendt 2013 [1972], S. 76. Und sie schiebt mit Nachdruck hinterher: »Und an dieser Unterscheidung muss festgehalten werden – im Namen der Ehrlichkeit, wenn schon in keinem anderen.« (Ebd.)

83 Arendts Neigung zum Topologisieren ist in der Sekundärliteratur oft herausgestellt worden. Eine besonders empfehlenswerte Darstellung findet sich bei Markell 2011.

84 Arendt 2020 [1958], S. 112.

85 Ebd., S. 23.

86 Arendt 2013 [1972], S. 76.

Denn nur wenn die Theoretikerin aufs Teilnehmen verzichtet, so nimmt Arendt an, kann sie das Geschehen gut überblicken. Solange sie involviert bleibt, ist das hingegen nicht möglich. Es sind »diejenigen, die zuschauen [...], die das Wesentliche mitbekommen«, wie Arendt in Anlehnung an eine »dem Pythagoras zugeschriebene Geschichte über die Menschen, die zu den olympischen Spielen gehen«, sagt.⁸⁷

Dies ist für Arendt nicht nur eine rhetorische, im Gespräch zugespitzte These. Vielmehr greift sie das Argument in ihrem Spätwerk wieder auf.⁸⁸ Sowohl im ersten mit *Das Denken* überschriebenen Band ihres Werkes *Vom Leben des Geistes* als auch im nicht mehr vollendeten dritten Teil *Das Urteilen* wird diese Idee in der exakt gleichen Metaphorik wieder angeführt. Auch hier wird von Arendt jeweils der »Vorteil« herausgestellt, »den der Zuschauer hat [...], daß er das Spiel als ein Ganzes sieht, während der Akteur nur seine Rolle kennt oder, wenn er aus der Perspektive des Handelns urteilen soll, nur den Teil des Ganzen, der ihn betrifft«.⁸⁹ Laut Ernst Vollraths zwar in kritischer Absicht formulierter, doch treffender Zusammenfassung spricht Arendt hier »das Vermögen des Urteilens nicht dem Handelnden, sondern dem Zuschauer, also dem *Theoretiker* zu. Nur der Zuschauer, beziehungsweise die Zuschauer vermögen den Sinn des Ganzen zu überblicken und einzusehen, weil und sofern sie *nicht* als Agenten in das Spiel verwickelt sind.«⁹⁰

Der zumindest vorübergehende Rückzug aus dem Handeln ist für Arendt sogar eine Grundvoraussetzung – eine *sine qua non* – für das Denken. Denn im Gegensatz zum Handeln, das sich immer nur »zwischen Menschen abspielt«,⁹¹ benötigt das Denken eine gewisse Form von Zurückgezogenheit, ja Einsamkeit: »Ich glaube wirklich, dass Sie nur ›im Konzert‹, in Gemeinschaft mit anderen handeln können, und ich glaube wirklich, dass

87 Die ganze Stelle lautet: »Es gibt eine alte, dem Pythagoras zugeschriebene Geschichte über die Menschen, die zu den olympischen Spielen gehen. Und Pythagoras sagt: Die einen gehen dorthin als Wettkämpfer, andere, um ihrem Gewerbe nachzugehen, und die Besten [sic!] sitzen dort in Olympia, im Amphitheater, um zuzuschauen. Das heißt, daß letztlich diejenigen, die zuschauen, das Wesentliche mitbekommen.« (Ebd.)

88 In der Antwort auf MacPherson erklärt Arendt bereits, sie »versuche derzeit, darüber zu schreiben« (ebd., S. 78), und kündigt »einen zweiten Band« (ebd., S. 79) der *Vita activa* an.

89 Arendt 2020, S. 107.

90 Vollrath 1992, S. 195 f. Vollrath gehört zu einer Reihe von Leser*innen, die glauben, dass Arendt eigentlich »two theories« of political judgment« (Yar 2000) vorgelegt habe. In ihren frühen Schriften sei sie demnach eher an der Akteurs-, in ihren späteren eher an der Beobachterperspektive interessiert. An meinem Versuch, Arendts Vorliebe für Außenperspektiven bis zur Paria-Figur zurückzudatieren, sollte deutlich werden, dass ich es hingegen für treffender halte, Arendts frühere, stärker auf politisches Handeln abstellende Theorie und ihr stärker am Denken und der Urteilskraft interessiertes Spätwerk als »two sides of the same coin« (Ucnik 2021) zu sehen.

91 Arendt 2020 [1958], S. 24.

Sie nur allein, mit sich selbst denken können.«⁹² Solange Menschen tätig sind, sei es politisch oder auf andere Weise, können sie nicht nachdenken.⁹³

Das Argument hier ist philosophisch zunächst einmal gar nicht besonders anspruchsvoll und deckt sich mit unserer Alltagserfahrung. Die Behauptung ist lediglich, dass ich, während ich mit Anderen oder Anderem beschäftigt bin, nicht in Ruhe nachdenken kann. Das Denken erfordert eine »Unterbrechung aller anderen Tätigkeiten«,⁹⁴ weil ich nur im Stillen in mich hineinhorchen kann. Nur in der Ruhe ist das stumme Gespräch »zwischen mir und mir selbst«⁹⁵ möglich, als das sich Arendt – Sokrates und Platon folgend – den Denkprozess vorstellt.⁹⁶ In einer philosophisch etwas ambitionierteren Variante dieses Arguments geht sie sogar noch einen Schritt weiter und bringt diese Intuition mit der Kantischen Idee der »Einbildungskraft« oder dem »Vermögen der Repräsentation«⁹⁷ in Verbindung. Demnach ist es für die Möglichkeit guten Urteilens vorteilhaft, »nicht direkt affiziert«⁹⁸ zu sein und sich den zu beurteilenden (abwesenden) Gegenstand mithilfe der Einbildungskraft nur in der Vorstellung zu vergegenwärtigen. Nur so könne der Gegenstand, wie Arendt es mit Kant formuliert, mit »uninteressiertem Wohlgefallen« betrachtet und unter der »Bedingung der Unparteilichkeit« beurteilt werden.⁹⁹

Außenperspektive und Theoriearbeit bedingen sich für Arendt dabei gegenseitig. Nicht nur erfordert das Denken einen Rückzug aus dem Han-

92 Arendt 2013 [1972], S. 77.

93 Vgl. auch Arendt 2012 [1971 b], S. 133.

94 Ebd., S. 143.

95 Ebd., S. 151.

96 Arendt, die sich gerne alltäglicher Redewendungen bediente, weil sie davon ausging, dass kollektive menschliche Erfahrungen in diesen gleichsam sedimentiert mitüberliefert würden, hat das einmal auf die folgende Formel gebracht: »Es gibt im Englischen einen idiomatischen Ausdruck: ›stop and think‹ – halt an und denk nach. Kein Mensch kann nachdenken, ohne anzuhalten.« (Arendt 2007 [1964])

97 Arendt 2020, S. 122.

98 Ebd., S. 107.

99 Ebd. Auch diese im Rückzug ausgeführten Tätigkeiten des Denkens und Urteilens bleiben in zweierlei Hinsicht auf Andere bezogen. Zum einen bedarf der Denkprozess selbst der Perspektiven der Anderen, die, wenn auch nur als geistig vergegenwärtigte, immer mitgedacht werden müssen. Ein und derselbe Gegenstand muss im Denken von möglichst vielen unterschiedlichen Standpunkten aus betrachtet werden, um das eigene Urteil – auch hier schließt Arendt an Kant an – durch diese »erweiterte Denkungsart« wachsen zu lassen und von unserem festgefahrenen und eingeschränkten eigenen Meinen zu »befreien« (ebd., S. 113). Zum anderen muss das Ergebnis dieses Denkprozesses den (dieses Mal: realen) Anderen am Ende auch wieder kommunizierbar sein. Denn ob die Befreiung von unseren eigenen nur »subjektiven Privatbedingungen« (Kant 2014 [1790], S. 225) gelungen ist, können wir immer erst sehen, wenn wir unser Urteil Anderen »ansinnen« (ebd., S. 223). Die Theoretikerin muss um Zustimmung zu ihrem Urteil aber nur deswegen überhaupt werben, weil sie eben keine philosophische (und schon gar keine verbindliche) Wahrheit verkündet, sondern politische (und das heißt stets vorläufige und potenziell fehlbare) Urteile.

deln, sondern umgekehrt gilt auch, dass das Denken selbst alle anderen Tätigkeiten unterbricht. Das Denken stellt die von ihm benötigte Außenperspektive auf die Praxis also auch selbst her. Das ist ein wichtiger Unterschied zur Position der Paria: Im Fall der Theoretikerin ist die Außenstellung selbstgewählt und, wichtiger noch, temporär begrenzt. Sie ist kein Dauerzustand, die der Theoretikerin qua ihrer gesellschaftlichen Stellung zukommt, sondern eine Perspektive, die sie während der »Denktätigkeit«¹⁰⁰ einnimmt. Denn

»das Hauptmerkmal des Denkens ist, daß es alles Tun unterbricht – alle gewöhnlichen Tätigkeiten, gleichgültig um welche es sich jeweils handeln mag. Was immer die Fallstricke der Zwei-Welten-Theorie gewesen sein mögen, sie sind aus genuinen Erfahrungen hervorgegangen. Denn es stimmt, daß wir in dem Augenblick, in dem wir über etwas, ganz gleich was es ist, nachzudenken beginnen, alles andere anhalten.«¹⁰¹

4. Denken mit wechselnden Geländern

Trotz ihres Beharrens darauf, dass das Denken nur in Distanz zum Handeln möglich ist, nimmt Arendt aber auch keine freischwebende Vogelperspektive ein, wie es die frühe Kritik teilweise unterstellte. Denn weder verläuft ihr Denken, wie ich in diesem Abschnitt noch zeigen möchte, völlig freischwebend, noch ist ihre Außenperspektive vollständig von der Welt entkoppelt.

Eine von Arendts wenigen methodologischen Selbstauskünften besteht in der recht schwammigen Formulierung, sie betreibe ein »Denken ohne Geländer«.¹⁰² Die Rezeption hat diese Metapher gerne aufgenommen.¹⁰³ Anders als durch das Zitieren der schillernden Phrase suggeriert wird, schwebt aber auch Arendts Denken nicht im luftleeren Raum; insoweit haben die eingangs besprochenen jüngeren Arendt-Interpretationen vollkommen recht. Es ist daher auch irreführend, sie mit Figuren wie Karl Mannheims »freischwebendem Intellektuellen« oder Max Webers »Paria-Intellektualismus« gleichzusetzen,¹⁰⁴ auf dessen Begriff des »Paria-Volkes« Arendt in *Die verborgene Tradition* gleichwohl lose Bezug nimmt.¹⁰⁵ Eher ist die Theorie-Paria Arendt »an outsider and yet never completely an outsider«.¹⁰⁶ Diese changierende Position kann sie aber nur deshalb ein-

100 Arendt 2012 [1971 b], S. 136.

101 Ebd., S. 133.

102 Arendt 2012 [1954], S. 37.

103 So zum Beispiel Frauke Kurbacher (2018, S. XLII), für die Arendts Denken »per se nur ein ›Denken ohne Geländer‹ sein kann«.

104 Zur Abgrenzung von Arendts und Webers Figuren siehe Weißpflug 2019, S. 40.

105 Arendt 2019 [1944], S. 65.

106 Matveev 2007, S. 316.

nehmen, weil sie sich eben doch einiger »Geländer« bedient.¹⁰⁷ Arendts Auswahl und Kombination von Autor*innen mag ungewöhnlich sein, doch hat sie einen (übrigens über die Jahre relativ stabilen) eigenen Kanon an Referenzen, die ihr als (wechselnde) Geländer dienen. Eine ähnliche Ansicht scheint auch Ron H. Feldmann zu haben. In seiner Einleitung zu Arendts *Jewish Writings* hat er die Frage, wo sie als Theoretikerin steht, wie folgt beantwortet:

»Als Paria ist ihr Werk durch die dialektische Spannung zwischen [...] ihrer modernen jüdischen Erfahrung einerseits und ihrer europäischen [...] Erfahrung in der Moderne andererseits gekennzeichnet. Daraus entsteht eine besondere Perspektive sowohl auf jüdische als auch auf europäische Angelegenheiten [...]. Weder ausschließlich innerhalb noch außerhalb ihres jüdischen oder europäischen Erbes stehend, nutzt Hannah Arendt beide als Plattform, von der aus sie kritische Einsichten in die jeweils andere Seite gewinnt. Auf der einen Seite steht sie bewusst außerhalb der jüdischen Tradition und unterzieht die Erfahrung der Juden in der modernen Welt einer kritischen Betrachtung aus Sicht einer in den europäischen Klassikern verwurzelten deutschen Philosophin [...]. Auf der anderen Seite nutzt Arendt ihre Erfahrung als Jüdin und ihre Perspektive als bewusste Paria, die außerhalb des Mainstreams der westlichen Gesellschaft steht, um diese Gesellschaft zu analysieren und zu verstehen.«¹⁰⁸

Und Arendt nutzt nicht immer nur diese beiden Geländer oder, wie Feldmann es nennt, Plattformen: Sie schaut nicht nur von der jüdischen Warte auf die deutsche Philosophie und umgekehrt. Vielmehr liegt diese changierende oder oszillierende Denkhaltung ihrem Umgang mit *sämtlichen* Traditionen, Texten und Ideen zugrunde. So kann Arendts häufiger Bezug auf die Antike als Versuch gedeutet werden, eine Außenperspektive auf die zeitgenössische Gesellschaft herzustellen: »Gerade weil sie so ganz anders ist als die modernen Gesellschaften, soll die Beschäftigung mit der griechischen Polis den ›Modernen‹ dabei helfen, die Verhältnisse ihrer eigenen Zeit vermittlels des Kontrasts zur Antike neu zu betrachten.«¹⁰⁹ Und so erklärt sich zumindest teilweise auch ihre manchmal auf den ersten Blick etwas ungewöhnlich anmutende Kombination von Theoriereferenzen. Arendt bringt in ihren Texten bekanntermaßen »auch Menschen [zusammen], die im realen Leben möglicherweise nie miteinander gesprochen haben, nie miteinander hätten sprechen wollen oder können«.¹¹⁰ Und sie tut auch dies, so meine Vermutung hier, gerade weil diese so verschieden sind. Weil sie so verschie-

107 Diesen Punkt macht auch Forst 2011, S. 196.

108 Feldmann 2007, S. xlv; Übersetzung T.A.

109 Rebentisch 2022, S. 51.

110 Knott 2017, S. 106.

den sind, können sie ihr als Geländer dienen, von denen aus die jeweils andere Position aus einer neuen Perspektive betrachtet werden kann.¹¹¹

Es gilt meinen Vorschlag noch in einer zweiten Hinsicht zu qualifizieren. Nicht nur »schwebt« Arendts Denken nicht frei in der Luft, sondern ebenso ist die von ihr präferierte Außenperspektive nicht vollständig von der Welt entkoppelt. So sollte ihr Insistieren auf einer Trennung von Denken und Handeln tatsächlich nicht als Plädoyer für einen Rückzug ins reine Denken oder eine Rückkehr in die akademische Philosophie verstanden werden, aus der Arendt auch dem eigenen Selbstverständnis nach entstammte.¹¹² Gegenüber denjenigen, die sie mit Kant »gewerbsmäßige« Denker¹¹³ nannte, sollte sie zeitlebens skeptisch bleiben. Vielmehr schwebte Arendt ein Denken vor, das »der Welt auch dann noch verpflichtet bleibt, wenn man [wie die Paria; T.A.] aus ihr verjagt ist oder sich [wie die Theoretikerin; T.A.] aus ihr zurückgezogen hat«.¹¹⁴

Arendt hatte schon in ihrer Auseinandersetzung mit der Paria-Figur betont, dass das »Vorrecht« der Paria »oft teuer genug bezahlt«¹¹⁵ wird. Zum einen, weil die Paria-Existenz, wie ich zu Beginn des Textes gezeigt hatte, nicht auf einer freiwilligen Entscheidung beruht und mit einer Leidenserfahrung einhergeht. Zum anderen und an dieser Stelle noch wichtiger, weil die Außenseiterstellung des Parias auch von der ständigen Gefahr eines »radikale[n] Weltverlusts« begleitet wird. Ein solcher Weltverlust birgt das Risiko, die stets prekäre »Menschlichkeit«, welche die Parias eigentlich für sich reklamieren können, »zu einer Phrase oder einem Phantom werden zu lassen«.¹¹⁶ Der im ersten Teil dieses Textes beschriebene Idealfall des gesteigerten Realitätssinns ist nämlich auch deshalb eine »verborgene« Tradition, weil er historisch in den allermeisten Fällen nicht eingetreten ist. Viel häufiger folgt aus dem Paria-Dasein im Gegenteil »eine so furchtbare Verkümmern aller Organe, mit denen wir der Welt zugewandt sind – von dem Gemeinsinn oder gesunden Menschenverstand angefangen, mit dem wir uns in einer gemeinsamen Welt orientieren [...], dass man in extremen

111 Dies stellt auch Grit Straßenberger (2020, S. 12; Hervorhebung T.A.) heraus, wenn sie schreibt: »Ungewöhnlich ist indes nicht allein die Auswahl der Referenzautoren, sondern auch die Art und Weise, *wie* Arendt sie miteinander ins Gespräch bringt. So werden etwa der Begründer der abendländischen Politikwissenschaft Aristoteles, der umstrittene Florentiner Fürstenberater Niccolò Machiavelli und der französische Sozialwissenschaftler Alexis de Tocqueville zu ideengeschichtlichen Referenzen für ein um Freiheit zentriertes politisches Handlungskonzept, während Sören Kierkegaard, Karl Marx und Friedrich Nietzsche als ›Wegweiser zu einer Vergangenheit‹ vorgestellt werden, ›die ihre Autorität verloren hat.«

112 Vgl. Hill 2021, S. 33–49.

113 Arendt 2012 [1971 b], S. 136.

114 Arendt 2012 [1959], S. 34.

115 Ebd., S. 23.

116 Ebd., S. 34.

Fällen, in denen das Pariatum über Jahrhunderte angedauert hat, von wirklicher Weltlosigkeit sprechen kann«. ¹¹⁷

Und der Gefahr der Weltlosigkeit setzt sich auch die Theoretikerin potenziell immer aus, das hat die Geschichte der Philosophie für Arendt gezeigt. Auch die besondere Perspektive der Theoretikerin kann daher nur gerechtfertigt werden, solange die Welt »in der ständigen Präsenz gehalten wird«. ¹¹⁸ Das wird sie bei Arendt in zweierlei Weise: Zum einen darf der »Rückzug aus dem Handeln auf das Denken« ¹¹⁹ stets nur ein vorübergehender sein, er darf also stets nur im und für den Moment des Nachdenkens erfolgen. Zum anderen muss der Blick der Theoretikerin dabei auf die Welt gerichtet bleiben, muss das Denken auch in seiner »Zurückgezogenheit« ¹²⁰ auf die Welt bezogen bleiben.

Ich denke sogar, dass Arendt genau dies im Fernsehgespräch mit Günther Gaus zum Ausdruck bringen wollte, als sie darauf insistierte, sie »gehöre nicht in den Kreis der Philosophen«. ¹²¹ Häufig wird diese Aussage gerade als Beleg für Arendts absolute Teilnehmerinnenperspektive herangezogen. Dies unterschlägt jedoch den zweiten Teil ihrer Aussage; nämlich dass ihr »Beruf« die »politische Theorie« ¹²² sei. Der vorliegende Beitrag kann als Plädoyer dafür gelesen werden, auch den zweiten Teil des Satzes ernst zu nehmen.

Anders als die philosophische Tradition lehnt Arendt die Gültigkeit abschließender Wahrheiten für den Raum menschlichen Zusammenlebens zwar ab und ist stattdessen vor allem an Pluralität und Politik interessiert. Aber sie interessiert sich dafür eben aus der Perspektive der *Theoretikerin*: Ja, Arendt war eine »streitbare« öffentliche Intellektuelle, die sich oft zu politischen Entwicklungen und zum Tagesgeschehen äußerte und auf diese Weise auch politisch eingriff. Aber es fällt doch auf, dass diese Eingriffe nicht, wie es damals gar nicht unüblich war, durch Auftritte im Radio oder in Fernseh-Talkshows, sondern fast ausschließlich in Textform erfolgten. ¹²³ Und diese eingreifenden Texte sind (wie zum Beispiel im Fall von *200 Jahre Amerikanische Revolution* oder *Macht und Gewalt*) Theorietexte oder (wie im Fall von *Eichmann in Jerusalem* oder *Little Rock*) zumindest durch Theorie informierte Texte. Theoretische Texte, die Arendt deshalb

117 Ebd., S. 23.

118 Ebd., S. 34.

119 Ebd., S. 18.

120 Kurbacher 2018, S. XXXIX.

121 Arendt 2013 [1964], S. 46.

122 Ebd.

123 Grundsätzlich zur Praxis »Medien-Intellektueller« zwischen Kriegsende und den späten 1960er Jahren vgl. Schildt 2020.

verfassen konnte, weil sie sich in ihrer Rolle als Theoretikerin zumindest für den Moment des Nachdenkens aus dem Handeln zurückgezogen hatte, das Gedachte aufschrieb¹²⁴ und gerade aus diesem Abstand die eine oder andere neue Einsicht beizusteuern können glaubte. Umgekehrt sind auch ihre umfangreichen theoretischen Bücher, wie die *Vita activa* oder *Über die Revolution*, indirekter verfahrenende und grundsätzlicher angelegte Eingriffe, in denen es Arendt zwar nicht um den Kommentar eines konkreten zeitgenössischen Ereignisses, aber sehr wohl um eine »Kritik dominanter Wahrnehmungskategorien«¹²⁵ und eine grundsätzliche »Neuerzählung des Politischen«¹²⁶ geht. Deswegen kann sie ihr Vorhaben in der *Vita activa* auch als »eine Art Besinnung«¹²⁷ beschreiben. Es geht ihr um ein Anhalten oder Zurücktreten im oben beschriebenen Sinne, um »dem nachzudenken, was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind«.¹²⁸ Den Grenzen dieses Unternehmens in Bezug auf seine praktische Wirkmächtigkeit ist sich Arendt dabei durchaus bewusst. Denn »[s]olch eine Besinnung«, schreibt sie, »verbleibt natürlich im Bereich des Denkens und Nachdenkens, und praktisch gesprochen vermag sie nichts, als zu weiterer Besinnung anregen«.¹²⁹ Auch als *politische* Theoretikerin bleibt Arendt daher letztendlich einem »Primat der Kritik«¹³⁰ verhaftet.

5. Ausblick

Das Anliegen dieses Aufsatzes war eine Intervention in die Arendt-Forschung. Es ging mir hauptsächlich darum, die jüngst vermehrt aufgekommene These, Arendt lehne *jeglichen* Bruch mit der Akteurs- oder Teilnehmer*innenperspektive kategorisch ab, mit einem Fragezeichen zu versehen. Demgegenüber habe ich aufgezeigt, dass Arendt die Außen(seiter)perspektive, die sie schon während ihrer Beschäftigung mit der Paria-Figur zu schätzen gelernt hatte, auch für ihre Arbeit als Theoretikerin fruchtbar macht. Während die randständige Position der Paria von den äußeren Umständen

124 Auch Denken und Schreiben sind für Arendt »geschiedene Tätigkeiten« (Arendt 2020 [1958], S. 124). Während Denken – hierin dem Arbeiten ähnlich – prozesshaft und tendenziell endlos ist, erinnert das Schreiben laut der in der *Vita activa* vorgenommenen Einteilung eher an den Prozess des Herstellens. Schreiben dient der »Verdinglichung« (ebd.) des Gedachten: »[U]m der Welt den ›Gehalt‹ seiner Gedanken mitzuteilen, muß der Denkende vor allem aufhören zu denken und anfangen, sich des bereits Gedachten zu erinnern.« (Ebd.)

125 Straßenberger 2020, S. 54.

126 Ebd., S. 12.

127 Arendt 2020 [1958], S. 19.

128 Ebd., S. 20.

129 Ebd., S. 19.

130 Söllner 2018, S. 207.

aufgezwungen und hier sozusagen nur aus der Not eine Tugend gemacht wird, stellt die Theoretikerin ihre Außenperspektive gerade durch die Tätigkeit des Denkens selbst her. Diese durch den theoretischen Zugang erst ermöglichte Außenperspektive steht jedoch auch nicht *vollständig* außerhalb der Gesellschaft, so weit haben die angesprochenen neueren methodologischen Auseinandersetzungen wiederum recht. Zum einen ist der Rückzug der Theoretikerin ins Denken immer nur ein vorübergehender, zum anderen muss auch das theoretische Denken für Arendt stets auf die politische Welt bezogen bleiben.

Das vorrangige Anliegen dieses Aufsatzes war es, diesen Zusammenhang aufzuzeigen, um so zu einem differenzierteren Verständnis von Arendts Denken beizutragen. Ich denke aber, dass diese Re-Lektüre der Frage, wo die Theoretikerin (bei) Hannah Arendt steht, *auch* systematisch interessant ist. Denn mein Vorschlag macht Arendt anschlussfähig an neuere Diskussionen im Feld der kritischen Gesellschaftstheorie und Sozialphilosophie, die die Fragen nach dem »Standpunkt [...], von dem aus eine Kritik der gesellschaftlichen Zustände zu formulieren sei«,¹³¹ in den vergangenen Jahren wieder verstärkt auf die Agenda gesetzt haben. Ja, in groben Zügen kann die Debatte um den Standpunkt der Kritikerin innerhalb der Sozialphilosophie sogar als analog zum eingangs skizzierten Verlauf der Arendt-Rezeption zur gleichen Frage erzählt werden. Die frühe kritische Theorie hat die Frage, »von welchem Standpunkt aus die Kritik erfolgt und in welchem Verhältnis sie zu ihren Adressaten steht«,¹³² ebenfalls zunächst mit einem »Modell des Bruchs« beantwortet.¹³³ Hierfür ist vor allem die in der Einleitung dieses Aufsatzes schon angesprochene klassische Variante der Ideologiekritik exemplarisch. In ihr kann die Kritikerin aus einer »epistemisch privilegierten Beobachterperspektive«¹³⁴ problematische gesellschaftliche Arrangements erkennen und kritisieren, die aus der in die gesellschaftlichen Verhältnisse verstrickten (und ideologisch »verblendeten«) Teilnehmer*innenperspektive verborgen bleiben müssen. Die Position der Kritik bleibt ausschließlich der »außerhalb der Ideologie stehenden Beobachterin«¹³⁵ vorbehalten. Die Betroffenen, in deren Namen die Kritik eigentlich geübt wird, können sie gar nicht einnehmen. Daher ist für die-

131 Honneth 2009, S. 9.

132 Celikates 2009, S. 29.

133 Ebd., S. 39. Dieser großen und teilweise fächerübergreifenden Debatte kann ich im Rahmen eines Ausblicks nicht annähernd gerecht werden. Ich stütze mich hier, wo es nur darum geht, Arendts Anschlussfähigkeit anzudeuten, daher vollständig auf die Darstellung von Robin Celikates (2009).

134 Ebd., S. 20.

135 Ebd., S. 21.

ses Kritikmodell sogar eine gewisse »Gleichgültigkeit gegenüber der Teilnehmerperspektive«¹³⁶ charakteristisch.

Diese paternalistische Sichtweise wird heute allerdings – zumindest in dieser starken Form – kaum mehr ernsthaft vertreten. Sie wurde von »interpretativen und pragmatischen Ansätzen«¹³⁷ abgelöst, die »die Teilnehmerperspektive« und »das Selbstverständnis der Akteure und seine Artikulation in Selbstdeutungen [...] als irreduzibel oder sogar grundlegend«¹³⁸ ansehen. Genau wie ich es den neueren methodologischen Auseinandersetzungen zu Arendt vorgeworfen hatte, schießen aber auch diese eigentlich als Korrekturen intendierten Anläufe, die ein kategorisches »Primat der Praxis, der Teilnehmerperspektive und des Selbstverständnisses der Akteure«¹³⁹ propagieren, dabei über das Ziel hinaus. Denn sie laufen Gefahr, »bloß zu duplizieren, was die Akteure sowieso schon sagen und tun«,¹⁴⁰ und damit der Theorie jegliche (kritische) Rolle oder Funktion abzusprechen, wie es beispielsweise auch in Heuers Arendt-Interpretation anklang. Demgegenüber hat sich in den vergangenen Jahren daher zunehmend ein »postpragmatisches« Verständnis¹⁴¹ kritischer Theorie herausgebildet, das um einen Mittelweg zwischen rein extern verfahrenender und rein intern verfahrenender Kritik bemüht ist. So nehmen neuere Formen der Gesellschaftskritik Akteurs- oder Teilnehmer*innenperspektiven als »gleichberechtigte Dialogpartner«¹⁴² ernst und fragen nach ihrer Relevanz »für die Theoriebildung«,¹⁴³ ohne dem spezifischen Zugang kritischer Theorie in der Folge seinen Eigenwert abzusprechen.

Wenn mein Vorschlag, Arendt zu lesen, plausibel ist, wäre ihr Anliegen dem durchaus vergleichbar. Auch sie stünde dann für eine Position, die den Eigenwert der Theorie betont, Theoriebildung aber immer in einem der Pluralität der Welt zugewandten Sinne betrieben wissen will. Ihre changierende Haltung zwischen beiden Positionen stellt zudem eine Erinnerung daran dar, dass die Perspektive der Theoretikerin weniger mit ihrer gesellschaftlichen Stellung zu tun hat, sondern sich aus einem spezifischen Modus der Weltzuwendung ergibt. Es handelt sich, wie Arendt ausdrücklich schreibt, um eine »Fähigkeit«, die »jedermann zuerkannt werden«¹⁴⁴ muss. So stellt Sokrates'

136 Ebd.

137 Ebd., S. 23.

138 Ebd., S. 22.

139 Ebd.

140 Ebd., S. 23.

141 Ebd., S. 36.

142 Ebd.

143 Ebd., S. 35; Hervorhebung T.A.

144 Arendt 2012 [1971 b], S. 135.

Denkpraxis auch deshalb ein »Modell« mit exemplarischer Gültigkeit für sie dar, weil er »dachte, ohne Philosoph zu werden«, und dabei – *pace* Heuer – »Bürger unter Bürgern«¹⁴⁵ blieb.

Literatur

- Arendt, Hannah 2007 [1964]. »Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest. Eine Rundfunksendung aus dem Jahr 1964«, in *Hannah Arendt.net. Zeitschrift für politisches Denken* 1, 3.
- Arendt, Hannah 2010 [1963]. *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2011 [1951]. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2012 [1953]. »Religion und Politik«, in *Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, S. 305–326. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2012 [1954]. »Tradition und Neuzeit«, in *Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, S. 23–35. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2012 [1959]. »Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten«, in *Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, S. 11–45. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2012 [1961]. »Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft«, in *Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, S. 7–19. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2012 [1971 a]. »Walter Benjamin«, in *Hannah Arendt: Menschen in finsternen Zeiten*, S. 195–258. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2012 [1971 b]. »Über den Zusammenhang von Denken und Moral«, in *Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken*, S. 128–155. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2013 [1963]. »Brief an Gerhard Scholem«, in *Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, S. 31–38. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2013 [1964]. »Fernsehgespräch mit Günter Gaus«, in *Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, S. 46–72. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2013 [1972]. »Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto«, in *Hannah Arendt: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, S. 73–115. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2016 [1943]. *Wir Flüchtlinge*. Ditzingen: Reclam.
- Arendt, Hannah 2016 [1957]. *Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2019 [1944]. »Die verborgene Tradition«, in *Hannah Arendt: Sechs Essays. Die verborgene Tradition. Kritische Gesamtausgabe*, Band 3, S. 64–85. Göttingen: Wallstein.
- Arendt, Hannah 2020 [1958]. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2020 [1963]. *Über die Revolution*. München: Piper.
- Arendt, Hannah 2020. *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hrsg. v. Beiner, Roland. München: Piper.
- Auer, Dirk 2012. »Theorists in Exile. Adorno's and Arendt's Reflections on the Place of the Intellectual«, in *Arendt and Adorno. Political and Philosophical Investigations*, hrsg. v. Rensmann, Lars; Gandesha, Samir, S. 229–245. Stanford: Stanford University Press.
- Bernstein, Richard 1996. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge: Polity Press.
- Celikates, Robin 2009. *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*. Frankfurt a. M.: Campus.

145 Ebd., S. 137.

- Feldmann, Ron H. 2007. »Introduction: The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt«, in *Hannah Arendt: The Jewish Writings*, S. xli-xxx. New York: Schocken.
- Forst, Rainer 2011. *Kritik der Rechtfertigungsverhältnisse. Perspektiven einer kritischen Theorie der Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Förster, Jürgen 2016. »Metakritische Reflexionen des Realismus. Hannah Arendt und das Problem der Ideologiekritik«, in *Leviathan* 44, 3, S. 447–475.
- Haraway, Donna 1988. »Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective«, in *Feminist Studies* 14, 3, S. 575–599.
- Heller, Ágnes 1995. »Eine Frau in finsternen Zeiten«, in *Hannah Arendt: »Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin ...«*, hrsg. v. Alte Synagoge, S. 13–22. Essen: Klartext-Verlag.
- Heuer, Wolfgang 2020. »Jenseits der akademischen und intellektuellen Welten. Arendts Standort«, in *Hannah Arendt. Lektüren zur politischen Bildung*, hrsg. v. Oeftering, Tonio; Meints-Stender, Waltraud; Lange, Dirk, S. 105–123. Wiesbaden: Springer VS.
- Heuer, Wolfgang; Rosenmüller, Stefanie 2022. »Einleitung«, in *Arendt-Handbuch: Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. v. Heuer, Wolfgang; Rosenmüller, Stefanie, S. XI–XIV. Stuttgart: Metzler.
- Honneth, Axel 2009. »Vorwort«, in *Robin Celikates: Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, S. 9–13. Frankfurt a. M.: Campus.
- Hill, Samantha Rose 2021. *Critical Lives. Hannah Arendt*. London: Reaktion Books.
- Hyvönen, Ari-Elmeri 2014. »Tentative Lessons of Experience: Arendt, Essayism, and ›The Social‹ Reconsidered«, in *Political Theory* 42, 5, S. 569–589.
- Hyvönen, Ari-Elmeri 2021. »Genealogy of Experiential Frames: Methodological Notes on Arendt«, in *Genealogy* 42, 5, S. 1–14.
- Kant, Immanuel 2014 [1790]. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Knott, Marie Luise 2017. *Verlernen: Denkwege bei Hannah Arendt*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Knott, Marie Luise 2022. *370 Riverside Drive, 730 Riverside Drive. Hannah Arendt und Ralph Waldo Ellison*. Berlin: Matthes & Seitz.
- König, Helmut 2022. »Ein faszinierendes Buch und zähleibige Missverständnisse. Hannah Arendt über Eichmann, das Verbrechen gegen die Menschheit und die Gerechtigkeit – Nachwort«, in *Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, hrsg. v. Meyer, Thomas, S. 455–552. München: Piper.
- Kurbacher, Frauke 2018. »Einleitung«, in *Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, hrsg. v. Kurbacher, Frauke, S. VII–XLVI. Hamburg: Meiner.
- Loidolt, Sophie 2018 a. *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge.
- Loidolt, Sophie 2018 b. »Hannah Arendts Phänomenologie der Pluralität: Sozialontologische, politische und ethische Aspekte«, in *HannahArendt.net – Zeitschrift für politisches Denken* 1, 9, S. 1–20.
- Loidolt, Sophie 2020. »Sinnräume: Ein phänomenologisches Analyseinstrument, am Beispiel von Hannah Arendts Vita activa«, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 68, 2, S. 167–188.
- Maffei, Stefania 2018. *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Matveev, Julia 2007. »Hannah Arendt on Action and Exile«, in *Naharaim. Zeitschrift für deutsch-jüdische Literatur und Kulturgeschichte* 1, 2, S. 298–318.
- Markell, Patchen 2011. »Arendt's Work: On the Architecture of ›The Human Condition‹«, in *College Literature* 38, 1, S. 15–44.
- Meyer, Thomas 2018. »Nachwort: Hannah Arendt oder die Revolution des Denkens«, in *Hannah Arendt: Die Freiheit, frei zu sein*, S. 45–61. München: dtv.
- Nagel, Thomas 1992. *Der Blick von nirgendwo*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nordmann, Ingeborg 1994. *Hannah Arendt*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Rebentisch, Juliane 2022. *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*. Berlin: Suhrkamp.
- Rieger-Ladisch, Markus 2020. *Bildungstheorien zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.

- Robaszkiewicz, Maria 2017. *Übungen im politischen Denken. Hannah Arendts Schriften als Einleitung der politischen Praxis*. Wiesbaden: Springer VS.
- Schildt, Axel 2020. *Medien-Intellektuelle in der Bundesrepublik*. Göttingen: Wallstein.
- Shklar, Judith 2020. *Über Hannah Arendt*. Berlin. Matthes & Seitz.
- Söllner, Alfons 2018. »Der Essay als Form politischen Denkens. Die Anfänge von Hannah Arendt und Theodor W. Adorno nach dem Zweiten Weltkrieg«, in *Alfons Söllner: Political Scholar. Zur Intellektuellengeschichte des 20. Jahrhunderts*, S. 203–221. Hamburg: Europäische Verlagsgesellschaft.
- Straßenberger, Grit 2020. *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius Verlag.
- Schulze Wessel, Julia 2006. *Ideologie der Sachlichkeit. Hannah Arendts politische Theorie des Antisemitismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ucnik, Lenka 2021. »Hannah Arendt's Action and Contemplation: Two Sides of the Same Coin«, in *Journal of Social Philosophy* 5, 1, S. 76–92.
- Vollrath, Ernst 1992. »Handeln und Urteilen. Zur Problematik von Hannah Arendts Lektüre von Kants Kritik der Urteilskraft unter einer politischen Perspektive«, in *Filosofski Vestnik* 2, S. 183–203.
- Weißpflug, Maike 2013. »Es gibt keine zeitlose Wahrheit. Hannah Arendt. Eine Neubewertung«, in *The Germans* 4, S. 62–69.
- Weißpflug, Maike 2014. »Erzählen und Urteilen. Narrative politische Theorie nach Hannah Arendt«, in *Narrative Formen der Politik*, hrsg. v. Hofmann, Wilhelm; Renner, Judith; Teich, Katja, S. 209–225. Wiesbaden: Springer VS.
- Weißpflug, Maike 2019. *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Yar, Majid 2000. »From Actor to Spectator. Hannah Arendt's ›Two Theories‹ of Political Judgement«, in *Philosophy and Social Criticism* 26, S. 1–27.
- Young-Bruehl, Elisabeth 2004. *Hannah Arendt. For Love of the World*. 2. Auflage. New Haven: Yale University Press.
- Zerilli, Linda 2005. »Vorwort«, in *Oliver Marchart: Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, S. 7–12. Wien: Turia+Kant.

Zusammenfassung: Die jüngste Arendt-Forschung betont mit Nachdruck, dass Arendt jeglichen Bruch zwischen Teilnehmer- und Beobachterperspektive kategorisch abgelehnt habe. Der vorliegende Beitrag erinnert demgegenüber an diejenigen Momente in ihrem Denken, an denen sie eine Außenperspektive durchaus affirmiert und/oder selbst beansprucht hat. Für das Denken – als der Tätigkeit der Theoretikerin – ist ein Mindestmaß an Abstand zur Praxis sogar konstitutiv, den es zugleich auch benötigt, um seine Aufgabe zu erfüllen. Denn für Arendt befähigt erst dieser Abstand die Theorie zu ihren Urteilen über die Praxis.

Stichworte: Hannah Arendt, Immanuel Kant, Standpunkt, Paria, Urteilskraft, Theorie und Praxis, Methode der politischen Theorie, öffentliche Intellektuelle

The Judgment of the Pariah. The Perspective of the Theorist (in) Hannah Arendt

Summary: Recent Arendt scholarship emphatically stresses that Arendt categorically rejected any distinction between the perspectives of participants and observers. This article, however, recalls those moments in her thought in which she affirmed and/or even claimed an outside perspective for herself. For thinking – as the activity of the theorist – a certain distance from practice is even constitutive, which it also needs in order to fulfill its task. For Arendt, only this distance enables theory to make judgments about practice.

Keywords: Hannah Arendt, Immanuel Kant, viewpoint, pariah, judgment, theory and practice, methodology of political theory, public intellectual

Autor

Tobias Albrecht
Universität Münster
Institut für Politikwissenschaft
Scharnhorststr. 100
48151 Münster
Deutschland
tobias.albrecht@uni-muenster.de