

## Über den Mut, Widersprüche zu riskieren: Rezension zu "Der Streit um Pluralität: Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt" von Juliane Rebentisch

Straßenberger, Grit

Veröffentlichungsversion / Published Version

Rezension / review

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Straßenberger, G. (2022). Über den Mut, Widersprüche zu riskieren: Rezension zu "Der Streit um Pluralität: Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt" von Juliane Rebentisch. *Soziopolis: Gesellschaft beobachten*. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-82746-7>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Grit Straßenberger | Rezension | 18.07.2022

## Über den Mut, Widersprüche zu riskieren

### Rezension zu „Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt“ von Juliane Rebentisch



**Juliane Rebentisch**

**Der Streit um Pluralität .**

**Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt**

Deutschland

Berlin 2022: Suhrkamp

287 S., 28,00 EUR

ISBN 978-3-518-58781-2

In ihrem Aufsatz „Tradition und die Neuzeit“ macht Hannah Arendt Karl Marx ein ungewöhnliches Kompliment. Ohne die seine Schriften durchziehenden Widersprüche, so Arendt, wäre „dies Werk in seiner unbezweifelten Größe undenkbar“.<sup>1</sup> Für Arendt, und darin besteht die Pointe ihres ambivalenten Lobs, besticht das Marx’sche Œuvre nicht trotz, sondern gerade wegen seiner Widersprüchlichkeit, die in ihren Augen nicht von Oberflächlichkeit, sondern von Tiefgründigkeit zeugt: „Selten unterlaufen solche grundlegenden und offenkundigen Widersprüche zweitrangigen Schriftstellern, bei denen man sich ohnehin nicht um sie zu kümmern braucht. Bei den großen Autoren führen sie meist in den eigentlichen Mittelpunkt ihres Werkes und bilden den wichtigsten Schlüssel für ein echtes Verständnis ihrer Probleme und ihrer neuen Einsichten.“<sup>2</sup>

Gemessen an diesem Maßstab gehört Hannah Arendt zweifellos ebenfalls zu den großen Schriftstellerinnen. Ihre *Übungen im politischen Denken* sind voller Widersprüche. Zu den Widersprüchen in ihrem eigenen Werk kommen, nicht anders als bei Marx und vielen anderen ‚widersprüchlichen‘ Denkern, die Widersprüche, die sie gegen andere erhebt. Da ist zunächst ihr Generalwiderspruch gegen die von Platon bis Marx reichende Tradition der politischen Philosophie, der sie vorwirft, im Prozess der Reflexion das genuin Politische zu

verfehlen oder, präziser formuliert: die immer riskante Freiheit politischen Handelns unter die philosophische „Tyrannei der Wahrheit“ zu zwingen. Arendt widerspricht zudem der aus ihrer Sicht in demokratischen Gemeinwesen vorherrschenden Neigung, das Konflikthafte des politischen Diskurses zu unterdrücken, indem politische Meinungen einer moralisierenden und dem wechselnden Zeitgeist folgenden Wertung unterzogen werden. Gegen diese Tendenz, den demokratischen Streit zu entpolitisieren, führt Arendt den politischen „Instinkt“ Lessings ins Feld: „Es ist nicht nur Noblesse, wenn er sagte, daß von ihm jeder Frieden habe, auf den alle losschlagen, es ist auch eine zum Instinkt gewordene Besorgnis um das relative Recht, das gemeinhin auch die Meinungen und Standpunkte haben, welche aus guten Gründen den kürzeren ziehen.“<sup>3</sup> Ausdrücklich macht sie sich Lessings „Gesinnung“ zu eigen, „[d]aß zum Denken nicht nur Intelligenz und Tiefsinn, sondern vor allem auch Mut“ zur „Parteinahme für die Welt“ gehört, die bei ihm „so weit gehen konnte, daß er für sie sogar die Widerspruchslosigkeit mit sich selbst, die wir doch bei allen, die schreiben und sprechen, als selbstverständlich voraussetzen, opfern konnte“.<sup>4</sup>

Arendt war stets bereit, diese „Widerspruchslosigkeit mit sich selbst“ zu riskieren. Wie ihr Vorbild Lessing wollte sie „nicht nur von niemandem gezwungen werden, sondern auch niemanden zwingen, weder mit Gewalt noch durch Beweise“; wie er hat sie „die Tyrannei derer, die durch Rasonieren und Vernünfteln, durch zwingendes Argumentieren, das Denken zu beherrschen suchen, für die Freiheit für gefährlicher gehalten als die Orthodoxie“; und wie für Lessing ist der Mensch auch für Arendt „zum Handeln und nicht zum Vernünfteln geschaffen“ und entschließt sich zum Denken, weil er darin „eine Art und Weise entdeckt, sich in Freiheit in der Welt zu bewegen“.<sup>5</sup> Die Freiheit und die damit verbundenen Risiken stehen im Mittelpunkt von Arendts Werk. Sie bilden den Schlüssel zum Verständnis ihres Widersprüche riskierenden Denkens.

Die wichtigste Freiheit, die allen anderen zugrunde liegt, ist für Arendt die Bewegungsfreiheit: Im buchstäblichen Sinne ist damit zunächst die persönliche Freiheit gemeint, zu gehen, wohin man will. Sodann fällt darunter aber auch die politische Freiheit, sich im öffentlichen Raum mit anderen zu versammeln, sowie schließlich die Freiheit des Denkens oder – wie Arendt mit Immanuel Kant sagt – die Freiheit, seine Einbildungskraft zu lehren, Besuche zu machen.<sup>6</sup> Alle drei Freiheiten sind riskant: Es ist nicht sicher, ob der eingeschlagene Weg ans Ziel führt oder ob der Zielort der Vorstellung entspricht, die man sich von ihm gemacht hat; es ist nicht vorhersehbar, ob man im öffentlichen Versammlungsraum auf Freunde oder Gegner trifft und ob man im Streit der Meinungen obsiegt oder verliert; und selbst die Freiheit, sich die Welt aus den unterschiedlichen Perspektiven anderer anzusehen, ist ein Wagnis. Das eigene Denken um andere

Perspektiven zu erweitern, sich also eine „erweiterte Denkungsart“ anzueignen, ist für Arendt nicht nur die politische Grundfähigkeit *par excellence*, sie ist auch untrennbar verbunden mit der Bereitschaft, die eigene Meinung immer wieder aufs Neue infrage zu stellen und durch einen Perspektivenwechsel erschüttern zu lassen.

Arendts Widersprüche riskierendes und Widerspruch provozierendes Denken sorgt bis heute für Unruhe, wie Juliane Rebentischs im Frühjahr 2022 im Suhrkamp Verlag erschienenen Buch *Der Streit um Pluralität* einmal mehr zeigt. Rebentisch ist von vielen Überlegungen Arendts irritiert und stellt diese Irritationen auch sehr deutlich aus. Zugleich beabsichtigt sie, etwas Ordnung in Arendts widersprüchliches Denken zu bringen. Für beide Anliegen rekurriert Rebentisch auf den Begriff der „Pluralität“: Pluralität ist für sie sowohl die Schlüsselkategorie, die den „Zusammenhang des Gesamtwerks“ deutlich machen soll (S. 10), als auch die kritische Reflexionskategorie, mit der sie die Widersprüche in Arendts Denken aufzeigen will. Dabei stellt Rebentisch immer wieder Verbindungen zu aktuellen Debatten über Diversität, Identitätspolitik, Populismus, Migration, Rassismus und die Krise der Wahrheit im „postfaktischen Zeitalter“ her. Anders als Interpreten wie Richard J. Bernstein, die in Arendt die „Denkerin der Stunde“ sehen und ihren Überlegungen ungebrochene Aktualität attestieren,<sup>7</sup> hat Arendt für Rebentisch jedoch nur wenig Konstruktives zu den gegenwärtig diskutierten Themen beizutragen. Rebentisch zufolge muss sich Arendt vielmehr den Vorwurf gefallen lassen, bereits zu Lebzeiten einen höchst beschränkten Blick auf die sozialen, ökonomischen und kulturellen Bedingungen politischer Freiheit gehabt zu haben.

Nun ist Rebentisch keineswegs nur daran gelegen, Arendts politisches Denken einer Generalkritik zu unterziehen, es geht ihr sehr wohl auch um eine Würdigung – und über weite Strecken des Buches scheint es kaum Unstimmigkeiten zwischen den beiden Denkerinnen der Pluralität zu geben. Wenn Rebentisch am Ende ihres Einstiegskapitels „Intellektuelle in finsternen Zeiten“ schreibt, Arendts Werk könne „als das einer politischen Philosophie gelesen werden, die ihren Ursprung im Staunen über die Pluralität des Menschen hat“ (S. 27), so gilt das auch für ihren eigenen philosophischen Ansatz. Vielleicht staunt Rebentisch etwas weniger als die deutsche Jüdin, Exilantin und Totalitarismustheoretikerin, aber sie teilt Arendts „Apologie der Pluralität“<sup>8</sup> (S. 10) und vollzieht deren verschlungene Denkwege zumeist eloquent, mitunter auch etwas umständlich nach. Dabei lässt sie die bekannten Motive im Lichte der von ihr verwendeten Schlüssel- und Reflexionskategorie „Pluralität“ noch einmal Revue passieren: Dazu gehören etwa die Erfahrung individueller Einzigartigkeit in aktiver Unterscheidung von anderen im pluralistisch verfassten öffentlich-politischen Raum (S. 33–44), die performative Macht

politischen Handelns und die damit verbundene Fähigkeit, etwas ganz Neues anzufangen (S. 119 f., 229 f.) oder die Kritik politischer Souveränitätsvorstellungen (S. 49 f.). Dabei gelangt Rebentisch zu instruktiven Deutungen und interessanten Einsichten, etwa wenn sie Arendts unabgeschlossene Überlegungen zu den soziomoralischen Voraussetzungen politischer Urteilskraft als eine „Frage der Habitualisierung“ charakterisiert: „Man muss darin geübt sein, man muss es ‚gewohnt‘ sein, die Dinge nicht einfach als Gegebenheit zu akzeptieren, man muss erfahren haben, dass sie auch anders betrachtet werden können und dass eine entsprechende Prüfung zu anderen Ergebnissen, anderen Urteilen führen kann. Man muss mit anderen Worten die Gewohnheit ausgebildet haben, sich gegen Gewohnheiten zu richten, gegen das, was dem Urteilen selbstverständlich, was ihm Automatismus geworden ist.“ (S. 165)

Trotz dieser und anderer kluger Passagen über Arendts „Ansätze zu einer Theorie des wechselseitigen Verweisungszusammenhangs von pluraler Öffentlichkeit, Denken und Urteilen“ (ebd.) wirken Rebentischs zwischen Würdigung und Kritik oszillierende Ausführungen über weite Strecken seltsam distanziert. Das ist zum einen ihrer philosophischen Neigung geschuldet, das stets auf konkrete politische Probleme und Erfahrungen bezogene narrative Denken von Arendt einer moralphilosophischen ‚Gütekontrolle‘ zu unterziehen. Dabei kommt es zwangsläufig zu Verkürzungen, etwa wenn Rebentisch wiederholt moniert, Arendts an der antiken Unterscheidung von *oikos* und *polis* orientierter Freiheitsbegriff sei elitär und vernachlässige die sozialen und kulturellen Bedingungen für politische Teilhabe (u.a. S. 46 ff., 199, 216 f., 240 f.). Abgesehen davon, dass dieser Einwand alles andere als neu ist, ist er auch keineswegs zwingend. Tatsächlich ist Arendts Position in dieser Frage weniger eindeutig als ihre Kritiker:innen suggerieren. Mögliche konstruktive Deutungen von Arendts Polisbezug bleiben aber auch bei Rebentisch außen vor. Das ist schade, weil man Arendts vermeintlich elitäre Position, der zufolge das Soziale im Bereich des Politischen nichts zu suchen habe, auch durchaus als normatives Postulat verstehen kann. Demnach gehört es zu einer guten politischen Ordnung, die sozioökonomischen Bedingungen bereitzustellen, die eine kompetente Teilhabe aller Bürger und Bürgerinnen an den politischen Angelegenheiten sicherstellen. Arendts schon fast teleologisch anmutende Auffassung, dass man über diese Selbstverständlichkeit nicht zu diskutieren brauche, mutet nur dann politisch naiv an, wenn man ihr unterstellt, faktisch offenkundig bestehende Ungleichheits- und Abhängigkeitsverhältnisse, die eine gleichberechtigte politische Partizipation verhindern, einfach auszublenden. Man kann darin aber auch eine Bekräftigung der egalitären Norm erkennen, dass die Inanspruchnahme politischer Freiheit das Befreitsein von sozioökonomischen Abhängigkeiten zur Voraussetzung hat.

Dass Rebentisch diese Deutung und den darin enthaltenen Realismus übergeht, ist auch eine Konsequenz ihrer aktualisierenden und, damit verbunden, selektiven Lektüre. Arendts in langen und verwickelt argumentierenden Essays entfaltete politische Denkübenungen konsultiert Rebentisch weit weniger intensiv als die sogenannten Hauptwerke *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *Vita activa* und *Über die Revolution*, in denen sie eurozentrische, die Unterdrückungserfahrungen des Kolonialismus ausblendende und zudem rassistische Einschlüsse ausmacht. Rebentisch bezieht sich hier vornehmlich auf Arendts „in verschiedenen Hinsichten höchst problematisches Argument in einem Kapitel ihres Buchs über den Totalitarismus, in dem sie den Versuch unternimmt, den Imperialismus als einen der Ursprünge und ‚Rasse und Bürokratie‘ als zwei Elemente totaler Herrschaft auszuweisen,“ (S. 122) und dabei dem Rassismus eine „reale Erfahrungsgrundlage“ attestiere (S. 124). Das auf die rassistischen Passagen in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* fokussierte 6. Kapitel „Die Weltlosigkeitshypothese“ greift aber weiter aus, etwa wenn Rebentisch Arendts eurozentrische Ausblendung der Haitianischen Revolution kritisiert: Durch diese Auslassung verschenke es Arendt, „sich die Freiheitsideale der westlichen Tradition im Lichte der sie prägenden Gewalt- und Ausschlussgeschichten zu vergegenwärtigen“ (S. 139).

Den Vorwurf des Rassismus erhebt Rebentisch freilich auch gegen Arendts schon bei seinem Erscheinen 1957 überaus umstrittenen Artikel „Reflections on Little Rock“, in dem Arendt die „Rassenintegration“ an öffentlichen Schulen unter anderem mit der Behauptung ablehnt, es gebe zwar kein Recht auf politische, aber auf „gesellschaftliche Diskriminierung“, und die vermeintliche Instrumentalisierung der in ihren Augen politisch noch nicht mündigen Kinder durch die Schwarze Bürgerrechtsbewegung kritisiert. Im Anschluss an Ralph Ellison, der Arendt in seiner kritischen Replik auf „Little Rock“ eine geradezu „olympische Autorität“ attestiert, und Fred Moten, der ihr eine „konventionelle Optik“ bescheinigt (S. 90), identifiziert Rebentisch bei Arendt mit Blick auf ihre Haltung zu Fragen von Rassismus und Kolonialismus eine begriffliche Verlängerung eurozentrischer „Logiken der Herrschaft“, die „drei Konsequenzen“ habe: eine herrschaftliche und in diesem Sinne antiplurale „Beschränktheit der Freiheit selbst“; die aus dieser „systematischen Blindheit“ folgende Kaschierung der Gewalt gegenüber den unsichtbar bleibenden und als „weltlos“ charakterisierten Beherrschten; sowie schließlich die Unfähigkeit anzuerkennen, dass jedes menschliche Leben selbst „in den finstersten Extrembedingungen das Potenzial zur Verwirklichung eines würdevollen Lebens“ habe (S. 91–94). Zwar räumt Rebentisch ein, dass sich „in den Schriften Hannah Arendts“ auch „Stellen finden, wo sie das intersubjektive Bezugsgewebe zwischen denjenigen thematisiert, die außerhalb eines rechtlich gesicherten öffentlichen Erscheinungsraums leben“, doch

sieht sie hier „Beschränkungen am Werk, die sich aus Arendts Denken in Dichotomien ergeben“ (S. 95).

Die recht grundsätzliche Kritik, Arendts Denken folge einer „dichotomen Logik“, in der „es nur entweder Sichtbarkeit und Freiheit oder Dunkelheit und Unfreiheit, entweder Welt oder Weltlosigkeit, entweder Mensch oder Tier“ gebe (S. 75), fasst Rebentischs Programm einer kritischen Würdigung von Hannah Arendts politischer Philosophie ganz gut zusammen: Sie schätzt die pluralistische und freiheitsliebende Arendt und hält deren „Kritik an der Kolonisierung der politischen Öffentlichkeit durch die kapitalistische Ökonomie für die heutige Gesellschaftskritik“ für anschlussfähig; aber „die Dichotomien von Welt und Leben, von Öffentlichkeit und Privatheit und von Politischem und Sozialem, die all ihren kritischen Einsätzen unterliegen“, überzeugen Rebentisch nicht: „Denn das Denken in diesen Polaritäten hat sie unter anderem auch dazu verleitet, das politische Erscheinen von zuvor als privat oder ‚bloß natürlich‘ geltenden Subjektivitäten auf der öffentlichen Bühne lediglich als ein weiteres Element der Vereinnahmung des Öffentlichen durch das Private, des Politischen durch das Soziale, der Welt durch das Leben zu kritisieren.“ (S. 238)

Ob Arendts politikwissenschaftliche Methode des Unterscheidens, die sie neben dem Erfahrungsbezug als Charakteristikum der politisch-historischen Urteilskraft auszeichnet, mit dem Etikett eines „Denkens in Dichotomien“ treffend beschrieben ist, mag hier dahingestellt sein. Angemerkt werden soll aber, dass diese Etikettierung wenig geeignet erscheint, den Widersprüchen gerecht zu werden, die Arendt riskiert hat und die ihr Denken durchziehen. Denn Mut bedarf es schon, wenn man sich „ohne Geländer“ auf das unwegsame Gelände politischen Handelns und Urteilens begibt. Man riskiert dann nicht nur Widerspruch, sondern muss auch mit Widerspruch umgehen und bereit sein, Kritik anzunehmen. Arendt hat dies in der Little-Rock-Kontroverse getan, als sie auf den Einwand von Ralph Ellison, sie habe „absolut keine Vorstellung von dem, was in den Köpfen schwarzer Eltern vor sich geht“, zugab, das „Ideal des Opfers“ nicht verstanden zu haben, das diese Eltern dazu bewog, ihre Kinder durch die „Feuerprobe“ der integrierten Schule gehen zu lassen.<sup>9</sup>

## Endnoten

1. Hannah Arendt, Tradition und die Neuzeit, in: dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hrsg. von Ursula Ludz, München 1994, S. 23–53, hier S. 33.
2. Ebd.
3. Hannah Arendt, Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten, in: dies., Menschen in finsternen Zeiten, hrsg. von Ursula Ludz, München 1989, S. 17–48, hier S. 21.
4. Ebd., S. 22.
5. Ebd., S. 23.
6. Hannah Arendt, Das Urteilen, hrsg. von Ronald Beiner, München 1998, S. 61.
7. Vgl. Richard J. Bernstein, Denkerin der Stunde. Über Hannah Arendt, übers. von Andreas Wirthensohn, Berlin 2020, S. 87.
8. Vgl. Hannah Arendt, Sokrates. Apologie der Pluralität, eingeleitet von Matthias Bormuth und mit Erinnerungen von Jerome Kohn, übers. von Joachim Kalka, Berlin 2016.
9. Vgl. Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt am Main 2004, S. 435 f.

### Grit Straßenberger

Grit Straßenberger ist Professorin für Politische Wissenschaft an der Universität Bonn.

**Dieser Beitrag wurde redaktionell betreut von Karsten Malowitz.**

**Artikel auf soziopolis.de:**

<https://www.sozopolis.de/ueber-den-mut-widersprueche-zu-riskieren.html>