

Suhrkamp

Der Streit um Pluralität

Auseinandersetzungen
mit

Juliane
Hannah
Arendt

Rebentisch

SV

Juliane Rebentisch

Der Streit um Pluralität

Auseinandersetzungen
mit Hannah Arendt

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2022

© Suhrkamp Verlag Berlin 2022

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Satz-Offizin Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Pustet, Regensburg

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-58781-2

Inhalt

1. Intellektuelle in finsternen Zeiten	7
2. Das Geschehen der Pluralität	29
3. Im Negativraum des Erscheinens	53
4. Politische Optik	77
5. Liebe zum Leben, Liebe zur Welt	97
6. Die Weltlosigkeitshypothese	121
7. Eichmanns Unfreiheit	143
8. Assimilation und Diskriminierung	171
9. Paradoxien der Gleichheit	195
10. Das Erscheinen des Streits	235
Dank	267
Nachweise	269
Siglen	270
Literatur	273
Namenregister	285

1. Intellektuelle in finsternen Zeiten

Es besteht kein Zweifel, dass die Schriften von Hannah Arendt heute nicht zuletzt aufgrund der Aktualität ihrer Themen wieder mit großem Interesse gelesen werden. Ihre schonungslosen Beschreibungen von Flucht und Staatenlosigkeit, ihre klarsichtige Analyse der Aporien der Menschenrechte sowie ihre eindrucklichen Überlegungen zum Verhältnis von Politik und Wahrheit haben Eingang in die öffentlichen Debatten unserer Zeit gefunden. Arendts Lebenswirklichkeit war bekanntlich geprägt durch die Erfahrung von Antisemitismus, Staatsterror, Flucht und Staatenlosigkeit und, in den USA, durch die Enthüllungen einer von unwahren Behauptungen, von Täuschung und Selbsttäuschung seitens der US-Regierung durchgezogenen Geschichte des Vietnamkriegs. Trotz der historischen Differenz scheinen Arendts Versuche, ihre eigene Gegenwart zu verstehen, in unsere hineinzusprechen. Noch nicht einmal ein halbes Jahrhundert nach Hannah Arendts Tod im Dezember 1975 finden wir uns in einer Situation wieder, in der eine ethnonationalistische Rechte global Triumphe feiert, in der wir bezeugen mussten, wie ein US-Präsident von Anfang bis Ende seiner Amtszeit alles daransetzte, die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Unwahrheit zu untergraben, und in der die schlimmen Zustände in den immer zahlreicheren und immer größeren Flüchtlingslagern – der Arbeit internationaler Hilfsorganisationen und NGOs zum Trotz – jeden Tag aufs Neue den brutalen Kern nationalstaatlicher Souveränität demonstrieren. »Liest man Hannah Arendt heute [...]«, schreibt Richard J. Bernstein, »überkommt ei-

nen ein fast schon unheimliches Gefühl zeitgenössischer Relevanz«. ¹

Sosehr also die Themen begründen, warum Arendt heute posthum als »Denkerin der Stunde« erscheint: Die gegenwärtige Arendt-Renaissance erklärt sich nicht im alleinigen Blick auf die Themen. Es gibt darüber hinaus eine Faszination für die Person der Denkerin selbst, die sich zum einen Hannah Arendts bewegter Biographie im Strudel der politischen Geschichte des 20. Jahrhunderts verdankt, ² zum anderen aber auch dem intellektuellen Temperament einer Frau, die dieses Jahrhundert in Weisen gedeutet hat, die keineswegs unwidersprochen geblieben sind. Von diesem Temperament zeugen nicht nur einige Bild- und Tonaufnahmen, zum Beispiel das berühmte Fernsehinterview mit Günter Gaus. ³ Es steckt auch im Ton all ihrer Texte, in der außerordentlichen Unabhängigkeit ihrer Urteile und in der großen

1 Vgl. Richard J. Bernstein, *Denkerin der Stunde: Über Hannah Arendt*, Berlin 2020, S. 15.

2 Arendt als Denkerin und Figur des 20. Jahrhunderts war das Thema einer großen Ausstellung im Deutschen Historischen Museum in Berlin 2020, zu der auch eine umfangreiche Begleitpublikation erschienen ist: Dorlis Blume, Monika Boll, Raphael Gross (Hg.), *Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert*, München 2020. Das Leben Hannah Arendts im Horizont ihrer Zeit wurde überdies Gegenstand einer Graphic Novel von Ken Krimstein: *Die drei Leben der Hannah Arendt*, München 2019. Ein Portrait Arendts als paradigmatischer Frau des 20. Jahrhunderts (neben Simone de Beauvoir, Ayn Rand und Simone Weil) zeichnet Wolfram Eilenberger in *Feuer der Freiheit. Die Rettung der Philosophie in finsternen Zeiten 1933-1943*, Stuttgart 2020. Eine wesentliche Quelle für all diese jüngeren Unterfangen ist indes die ältere, 1982 im Original erschienene Biographie von Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit*, Frankfurt/M. 1991.

3 Das Gespräch ist auf YouTube anzusehen und wurde dort – Stand Juli 2021 – mehr als eine Million Mal aufgerufen. Transkribiert ist es als »Fernsehgespräch mit Günter Gaus«, in: Hannah Arendt, *Ich will ver-*

Konsequenz, mit der sie diese trotz zum Teil erheblichen Gegenwinds und persönlicher Kosten in der Öffentlichkeit vertrat. Die geistesgeschichtliche Bedeutung Hannah Arendts bemisst sich nicht zuletzt an den zum Teil heftigen Kontroversen, die ihre Publikationen in der Öffentlichkeit auslösten.

Arendt war eine streitbare Intellektuelle, und diese Streitbarkeit hat einen Rückhalt in ihren Überzeugungen. Einen regelrechten Bären dienst würde man dem Erbe Hannah Arendts erweisen, würde man ihren Schriften die Autorität heiliger Texte zusprechen und sie so aus dem Raum der lebendigen Auseinandersetzung entfernen. Eine solche Heiligsprechung zu versuchen, wäre vermutlich ohnehin kein sonderlich aussichtsreiches Unterfangen, denn es ist eine der wesentlichen Qualitäten von Arendts Arbeiten, dass sie sich genau dagegen sperren: zu provokativ oft die Thesen, zu sarkastisch häufig der Ton, zu eigensinnig die Argumentation. Zwischen diesem Eigensinn der Texte und den darin entfalteten Thesen besteht ein interner Zusammenhang. Denn dass vom Werk die Person der Autorin nicht abzuziehen ist, dass sie in ihm auf spezifische Weise präsent bleibt, ist keine Äußerlichkeit, wenn es um ein Motiv geht, das sich wie ein roter Faden durch all ihre Publikationen zieht: Pluralität.

Tatsächlich steht die Überzeugung, dass menschliche Würde nicht ohne Pluralität gedacht werden kann, im Hintergrund ihrer umstrittensten Interventionen. So gründet diese Überzeugung ihre Verurteilung der Gedankenlosigkeit als einer banalen, aber darum besonders weitreichenden

stehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, München 1998, S. 44-70. Im Folgenden zitiert als GG.

Form des Bösen im Eichmann-Buch ebenso wie ihre eigenwillige Verteidigung sozialer Diskriminierung im Kontext ihrer Auseinandersetzung mit den staatlichen Maßnahmen zur Desegregation an Schulen im US-amerikanischen Little Rock. Sie ist auch zentral für ihre Hauptwerke *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, *Vita activa* und *Über die Revolution*. Die Überzeugung, dass die Entfaltung menschlicher Würde auf Pluralität angewiesen ist, bestimmt ihren Begriff der Öffentlichkeit und ihre Unterscheidung von Macht und Herrschaft; sie motiviert Arendts Kritik der modernen Arbeitsgesellschaft ebenso wie ihre Aversion gegen die Gleichsetzung von Souveränität und Freiheit sowie den Sog der Brüderlichkeit. Sie ist in ihrer frühen Kritik der Assimilation ebenso präsent wie im Spätwerk über das Denken und Urteilen. Kurz: Arendts Texte können in wesentlichen Zügen als Beiträge zu einer »Apologie der Pluralität«⁴ gelesen werden.

Hebt man das Arendt'sche Begriffsnetz von der Seite der Pluralität hoch, wird jedoch nicht nur ein Zusammenhang des Gesamtwerks deutlich, vielmehr gewinnt der Begriff der Pluralität auch umgekehrt durch die unterschiedlichen Beleuchtungen und Bezüge an Komplexität. Wie ich im Folgenden zu zeigen hoffe, eröffnen sich auf diese Weise überdies Perspektiven auf das Werk Hannah Arendts, die sich im Horizont gegenwärtiger Debatten als einschlägig erweisen, und zwar nicht zuletzt dadurch, dass sie es erlauben,

4 So Matthias Bormuths treffende Charakterisierung eines 1954 gehaltenen und kürzlich erst auf Deutsch zugänglich gemachten Vortrags von Hannah Arendt über Sokrates. Vgl. Matthias Bormuth, »Einleitung«, in: Hannah Arendt, *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Berlin 2016, S. 7-33, hier S. 8. Der Vortrag selbst (S. 34-85) wird im Folgenden zitiert als S.

Arendt gegen Arendt zu diskutieren. Dass Arendts Schriften zu einer solchen – mit der Autorin gegen sie streitenden – Lektüre einladen, hat indes nicht nur etwas mit dem Gedankenreichtum ihrer Schriften, sondern auch mit der Qualität der Präsenz der Autorin in ihnen zu tun. Denn diese wirkt einer unbedachten Übernahme der Thesen entgegen und fordert stattdessen zur aktiven Stellungnahme heraus. In diesem Effekt zeigt sich, dass sich das Motiv der Pluralität auch noch in der Weise manifestiert, wie Arendt ihre Publikationen, wie sie ihre eigene öffentliche Rolle verstanden hat.

Ihrem Selbstverständnis als öffentliche Intellektuelle kommt man vielleicht dort am nächsten, wo sie über das intellektuelle Profil eines anderen spricht. In ihren »Gedanken zu Lessing«, die sie anlässlich der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg 1959 vortrug, zeichnet sie ein Bild Lessings, in dessen Konturen sich die von Arendt selbst erkennen lassen. Lessing wird hier charakterisiert als jemand, der noch dort, wo er sich zum Denken zurückzog, zu anderen hinsprach.⁵ Das Denken, das die westliche philosophische Tradition seit Platon zumeist dem Handeln kontrastiert, weil es mit einem Rückzug von der Welt verbunden ist,⁶ zeichne sich bei Lessing durch einen »heimlichen Bezug« (GL 19) zum Handeln und auf die Welt aus. Bei Arendt ist dieser Bezug freilich nicht heimlich geblieben. Ihre Liebe zur Welt ist sicher ein wesentlicher Grund, weshalb sie sich angesichts des traditionellen

5 Vgl. Hannah Arendt, »Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten«, in: dies., *Menschen in finsternen Zeiten*, München 2019, S. 11-45, hier S. 19. Im Folgenden zitiert als GL.

6 Vgl. Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*, hg. von Mary McCarthy, München 1998, bes. S. 75-85.

Spannungsverhältnisses zwischen Philosophie und Politik, zwischen Denken und Handeln trotz ihres Studiums der Philosophie nicht als Philosophin, sondern als politische Theoretikerin (vgl. GG 45) verstand, der es im Denken um die Welt (des Handelns und der Politik) selbst geht. Arendts Selbstverständnis als politische Theoretikerin bezieht sich aber nicht nur auf die Gehalte ihres Denkens oder auf dessen impliziten Bezug zur Öffentlichkeit. Vielmehr geht es auch um die Idee davon, wie dieses Denken in ihren Schriften erscheint, wie es öffentlich auftritt. Auch in diesem Punkt gibt es eine gewisse Resonanz mit ihrer Charakterisierung Lessings.

Mehr noch als der eigenen Position sei Lessing nämlich, wie Arendt betont, dem intersubjektiven Raum verpflichtet gewesen, in dem die eigene Position von anderen verhandelt und also auch bestritten werden kann. Es wäre ein Missverständnis, aus dieser Haltung einen erkenntnistheoretischen Relativismus oder gar eine frivole Indifferenz den eigenen Überzeugungen gegenüber abzuleiten. Lessing war überaus parteiisch und geradezu obsessiv detailversessen in der Sache. Aber jede noch so leidenschaftlich vertretene und hart erarbeitete Überzeugung richtete sich an die Öffentlichkeit als derjenigen Instanz, vor der sie sich zu bewähren hat, ja, die Leidenschaft der Argumentation speiste sich nicht zuletzt aus dieser Adressierung. Dem entsprach ein Denken, das hinsichtlich seiner programmatisch vorläufigen Resultate nicht nur mit Einwänden aus erwarteten wie unerwarteten Richtungen rechnete, sondern aus der Möglichkeit solcher Bestreitung sein Lebenselixier bezog. Der polemische Ton, der Lessings Texte zum Teil auszeichnet, ist nach Arendts deutlich sympathisierender Deutung Ausdruck weniger von Rechthaberei denn eines Wissens um die Be-

schränktheit der Perspektive des Einzelnen (vgl. bes. GL 39-45).

Lessing war davon überzeugt, dass es die eine, von solchen Perspektiven unabhängige Wahrheit nicht gibt, sondern dass es Wahrheit im Gegenteil nur durch den Vergleich der Perspektiven selbst geben kann. Denn im Streit der Meinungen, im Prozess des Austauschs von Gründen, ist es möglich, dass die jeweiligen perspektivischen Bestimmungen der Wahrheit durchaus an Allgemeinheit gewinnen, dass sie mehr werden als subjektive, willkürliche Bestimmungen oder bloße Meinungen. Dennoch aber, und auch das war Lessing durchaus bewusst, kann keine Bestimmung der Wahrheit die Bedingung der Endlichkeit aufheben. Auch die jeweils als allgemein gültig akzeptierten Bestimmungen bleiben prinzipiell an die Möglichkeit ihrer Bestreitung ausgesetzt. Nichts, auch das, was sich als Wahrheit etablieren mag, ist vor dieser Möglichkeit sicher oder sollte es sein. In diesem Sinne, so war Lessing überzeugt, kann die Wahrheit bei jedem Streit nur gewinnen. Denn noch jeder Streit hat »den Geist der Prüfung genährt, [...] Vorurteil und Ansehen in einer beständigen Erschütterung erhalten; kurz [...] die geschminkte Unwahrheit verhindert, sich an der Stelle der Wahrheit festzusetzen.«⁷

Die Begeisterung für ein derart »unorthodoxes« (GL 39) oder genauer: nachmetaphysisches Wahrheitsverständnis verbindet Arendt nicht nur mit Lessing, sondern auch, allerdings nicht ganz so ausdrücklich, mit Nietzsche.⁸ Gleiches

7 Gotthold Ephraim Lessing, *Wie die Alten den Tod gebildet. Eine Untersuchung*, in: ders., *Werke in drei Bänden*, München 2003, Bd. III, S. 189-245, hier S. 190.

8 So bemerkt Nietzsche, Lessing sei der »ehrfichste theoretische Mensch« gewesen, weil er »es auszusprechen gewagt« habe, dass »ihm mehr am

gilt für das nonkonformistische Misstrauen allem gegenüber, was gemeinhin für objektiv und unverrückbar wahr gehalten wird, für die Bereitschaft, gewohnte Perspektiven und Wertungen umzukehren, und für einen gewissen Zug zur sprachlichen Zuspitzung. Bei allen dreien – Lessing, Nietzsche, Arendt – nährt sich der polemische Geist aus der Überzeugung, dass kein Mensch jemals im Besitz der Wahrheit sein kann. Den »eingeschränkten Göttern«, wie Arendt Lessing zitiert (GL 39), ist Wahrheit nur im Medium des intersubjektiven Vergleichs ihrer Perspektiven möglich: »[J]e mehr Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen«, so Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral*, »um so vollständiger wird unser ›Begriff‹ dieser Sache, unsre ›Objektivität‹ sein.«⁹ Die beschränkten Perspektiven der Einzelnen erscheinen dann nicht, wie es die philosophische Tradition häufig gesehen hat, als unüberwindbare Hindernisse, wenn es darum geht, zur Objektivität der Welt vorzudringen, sondern im Gegenteil als die einzig verfügbaren Werkzeuge, diese Objektivität zu erschließen – gesetzt den Fall, das aus der beschränkten Perspektive der Einzelnen jeweils als wahr Erscheinende wird der Prüfung durch andere unterzogen.

Ein solcher erkenntnistheoretischer Perspektivismus geht,

Suchen der Wahrheit als an ihr selbst gelegen sei«. Vgl. Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin 1967 ff., Bd. 1, S. 9-156, hier S. 99.

- 9) Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, in: ders., *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, S. 245-412, hier S. 365. Zur überzeugenden Verteidigung von Nietzsches Perspektivismus gegen den Vorwurf eines erkenntnistheoretischen Relativismus vgl. James Conant, *Friedrich Nietzsche. Perfektionismus & Perspektivismus*, Konstanz 2014, S. 179-333.

wie Arendt immer wieder hervorgehoben hat, philosophiegeschichtlich auf Sokrates zurück. Seinen Ausspruch »Ich weiß, dass ich nichts weiß« versteht Arendt als Ausdruck einer tiefen Einsicht in die beschränkten Perspektiven der Sterblichen. Entgegen der seit Platons Höhlengleichnis etablierten Unterscheidung von philosophischer Wahrheit und bloßer Meinung nimmt Arendt entschieden für Sokrates Partei. Denn Sokrates wendet sich eben nicht im Namen einer vermeintlich höheren Wahrheit von den gewöhnlichen Sterblichen und ihren Meinungen ab, sondern legt in den Meinungen selbst ein Wahrheitspotenzial frei. Seine Mäeutik, die sokratische Hebammenkunst, zwingt die Gegenüber im Gespräch dazu, ihre Meinungen im Spiegel anderer möglicher Sichtweisen zu betrachten und so auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen. Ebendarin war Sokrates skandalös: dass er die gewöhnlichen Bürger zur Philosophie verführte – mit dem Ergebnis, dass sich die »unbedarfte Sittlichkeit« Athens, wie Hegel das vorkritische Verhältnis der Athener zu den geltenden Gesetzen und Geboten nannte, zersetzte.¹⁰ In Hegels Augen ist das sokratische Prinzip jedoch von einem entscheidenden Mangel gezeichnet: So helfe Sokrates' Gesprächsführung zwar dabei, Vorurteile infrage zu stellen, und motiviere zum ernsthaften Nachdenken, jedoch führe sie nicht auf das positive Resultat einer neuen Wahrheit, wie dies ein ordentliches philosophisches System beanspruchen müsse. Für Hegel beginnt deshalb auch erst mit Platon die »philosophische Wissenschaft als Wissen-

10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1969-1971, Bd. XVIII, S. 445.

schaft«. ¹¹ Auch Arendt bemerkt, dass es »[n]ach all dem, was wir von Sokrates' Wirkung wissen, [...] offensichtlich [ist], dass viele seiner Zuhörer nicht mit einer wahrhaftigeren Meinung nach Hause gegangen sind, sondern mit gar keiner« (S 64). Doch sieht sie in Sokrates' Abstinenz gegenüber jeder Festlegung auf eine positive Wahrheit gerade die Bedingung der Möglichkeit für das eigentliche Projekt des Sokrates, nämlich »alle um ihn her und zuallererst sich selbst wahrhaftiger zu machen« (S 65).

Dieses Projekt ist ebenso philosophisch wie politisch. Denn die »Bürger wahrhaftiger zu machen« bedeutet, die »*doxai* [zu] verbessern, die Meinungen, welche das politische Leben bildeten, an dem [Sokrates] teilnahm« (S 49). Die *doxa*, die Meinung, bezieht sich auf das, was »mir scheint«, sie erfasst die Welt, wie sie sich dem Einzelnen – in seiner beschränkten Perspektive – darbietet. Sie ist darin weder einfach willkürlich noch aber etwas Absolutes und Allgemeingültiges (vgl. S 47). Wahrheitsfähig, also »besser«, wird sie jedoch erst in dem Moment, in dem die Bürger, die sie vertreten, wahrhaftig werden, in dem Moment also, in dem sie in ein reflektiertes Verhältnis zu ihren Meinungen treten. Denn diese Form der Reflexivität speist sich aus der Erfahrung, dass die Welt anderen anders erscheint und dass die Wahrheit der *doxa* sich deshalb einzig in der Übereinstimmung der verschiedenen Perspektiven zeigen kann.

11 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, in: ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. XIX, S. 11. Zu Hegels Kritik der sokratischen Ironie (und den Möglichkeiten ihrer Verteidigung gegen Hegel) vgl. auch Juliane Rebentisch, *Die Kunst der Freiheit. Zur Dialektik demokratischer Existenz*, Berlin 2012, S. 91-149.

Selbst wahrhaftig zu werden kann dann nur heißen, gerade auch in der Einsamkeit des die eigenen Meinungen überprüfenden Denkprozesses noch auf die Welt und die sie auszeichnende Pluralität hin orientiert zu bleiben. Die »Signatur dieser Pluralität« (S 60) zeigt sich daher nicht zuletzt im denkenden Selbstgespräch. In dem von der impliziten Anwesenheit anderer gezeichneten Selbstgespräch kommt der Denkende, so Arendt, zwar gar nicht umhin, sich selbst eine Meinung, also eine eigene *doxa*, zu bilden (S 81f.). Auch eine solche in der Einsamkeit des prüfenden Selbstgesprächs entwickelte *doxa* aber kann niemals einen abschließenden Wahrheitsanspruch erheben. Vielmehr ist die Wahrhaftigkeit denkender Selbstkritik die Voraussetzung einer funktionierenden politischen Öffentlichkeit (vgl. S 62), in der sich deren Resultate – als dennoch »nur« endliche – aufs Neue erst als wahrheitsfähig zu erweisen haben.

Orientiert man sich an Sokrates statt an Platon, so liegt die besondere Stellung des Philosophen gerade nicht in einem gegenüber dem Feld der Meinung substanziiell verschiedenen Zugang zur Wahrheit; auch er kann schließlich die Bedingung der Endlichkeit nicht überwinden. Sie liegt vielmehr in einer Bereitschaft zur staunenden Infragestellung der eigenen Überzeugungen sowie in einer Verpflichtung auf die Pluralität der Meinungen selbst, in deren vergleichender Konfrontation allein die Wahrheit erschlossen werden kann – und dies immer wieder neu. Denn in ihrer Abhängigkeit vom Abgleich der Perspektiven muss die Wahrheit geschichtlich und also als fallibel gedacht werden. Das heißt aber auch, dass das Wahrheitspotenzial der *doxai* immer wieder dem »Dogmatismus des *doxazein*« (S 82), dem »Dogmatismus derer [...], die lediglich über Meinungen verfügen« (ebd.), abgerungen werden muss: Weil der

einzig Ort der Wahrheit, die Intersubjektivität der Sprache, zugleich auch der Ort des Geredes, der unbedacht übernommenen Meinung ist, muss die Wahrheit dieser Dimension immer wieder neu abgewonnen werden; und zwar durch Fragen und die von solchen Fragen provozierten Begründungen von dem, was jeweils für wahr gehalten wird. Genau hierin liegt die Rolle des Sokrates als des ersten *public intellectual*: »Die Rolle des Philosophen besteht [...] nicht darin, den Staat zu regieren, sondern dessen Bürger permanent zu irritieren (mit dem von Sokrates gebrauchten Bild: wie eine lästige summende Bremse) [...].« (S 49)

Es fällt nicht schwer, im sokratischen Modell des Intellektuellen als »lästige[s] Insekt« (S 63) einen Vorläufer des »Ahnherr[n] und Meister[s] aller Polemik in deutscher Sprache« (GL 41) zu sehen – einen Vorläufer Lessings. Dennoch ist die Lage für Lessing eine grundsätzlich andere als für Sokrates. Denn Lessing ist nach Arendts Diagnose bereits mit einer Situation konfrontiert, in der der plurale Raum der Öffentlichkeit gegenüber der Antike deutlich an »Leuchtkraft« (GL 12) verloren hat, in der die durch die öffentliche Diskussion der verschiedenen Perspektiven erzeugte Gemeinsamkeit der Welt im Schwinden begriffen ist (vgl. GL 19f.). Dies ist zugleich eine Situation, in der sich die Erschütterung etablierter Wahrheiten weniger einem durch Kritik angestoßenen öffentlichen Diskurs verdankt denn einem Zerfall des fragilen intersubjektiven Raums, in dem Wahrheit überhaupt ihren Ort haben kann. »In den zweihundert Jahren, die uns von Lessings Lebenszeit trennen«, bemerkt Arendt, »hat sich in dieser Hinsicht manches geändert, aber wenig zum Besseren« (GL 19f.): »Die Welt liegt zwischen den Menschen, und dies Zwischen [...] ist heute der Gegenstand der größten Sorge und der offenbars-

ten Erschütterung in nahezu allen Ländern der Erde.« (GL12) Man muss heute feststellen, dass sich die Lage in den rund 60 Jahren, seit Arendt diesen Satz vortrug, ebenfalls nicht zum Besseren verändert hat.

Schlagwörter wie »postfaktisches Zeitalter« oder »alternative Fakten« weisen auf die jüngste Krise der Wahrheit hin. Doch erweist sich die damit nahegelegte Diagnose vor dem Hintergrund des eben skizzierten Wahrheitsverständnisses als irreführend. An der Rede von den »alternativen Fakten« ist dann nämlich weniger der Umstand skandalös, dass bestritten wird, was allgemein als Tatsache erwiesen scheint, etwa dass zu Donald Trumps Amtseinführung im Januar 2017 deutlich weniger Menschen anwesend waren, als vom Pressesprecher damals behauptet, oder dass Joe Biden – und nicht Trump – die Präsidentschaftswahl 2020 gewonnen hat, sondern dass sich die Falschbehauptung aus dem Raum der Beweisführung meinte herausnehmen zu können. Der Skandal liegt nicht schon in der Behauptung einer alternativen Tatsachenwahrheit, sondern in der Abkehr von jenem Raum des Gebens und Nehmens von Gründen, an dem jeder Wahrheitsanspruch seinen Prüfstein findet. Und diese Abkehr findet ironischerweise gerade unter Berufung auf einen positivistischen Begriff der Tatsachenwahrheit statt. Mit anderen Worten: Das Problem der Rede von »alternative facts« liegt nicht bei »alternative«, sondern bei »facts«. Denn diese werden ohne jede Beweisführung, nämlich im Gestus schlichter Faktenfeststellung behauptet. Es geht in solchen Fällen jedenfalls offenkundig nicht darum, die Gegenseite argumentativ von der Evidenz einer alternativen Wahrheit zu überzeugen. Vielmehr werden die anderen als Gegenüber entwertet, wird ihr Einsatz im Feld der Gründe von vornherein diskreditiert. Die Be-