

Sigrid Weigel

„Ist das ein Mensch?“ (Primo Levi)
Zur Gegenwärtigkeit von
Hannah Arendts und Walter Benjamins
Denken nach der Postmoderne

1. Prolog

Die Frage nach dem Menschen ist nie radikaler gestellt worden als in den Zeugnissen von Überlebenden, die sich an die Zeit im Lager und die erfahrene Unmittelbarkeit zur Vernichtung erinnern. Aus der Perspektive derjenigen, die einen „Kampf ums Überleben ohne Erbarmen“ führen, und, wie Primo Levi formuliert hat, „verzweifelt und grausam allein“ sind,¹ erhält diese Frage einen so grundlegenden Charakter, wie er andernorts in der Moderne kaum noch begegnet, – es sei denn in Ethikkommissionen, die über die Todesdefinition streiten oder auch über die Frage, wann genau in der Embryonalentwicklung das Leben beginnt – und im Streit um den Zeitpunkt ohnehin verkennen, dass das Leben des Einzelnen gar nicht beginnt, sondern übertragen wird. Während in solchen ethischen Kontroversen oft medizinische, philosophische und theologische Begriffe einander unversöhnlich gegenüberstehen, erinnern die Zeugnisse aus den Lagern daran, dass es um weit mehr und um ganz anderes geht.

Eine der Schlüsselszenen aus den Erinnerungen, die Primo Levi unmittelbar nach der Rückkehr aus Auschwitz aufgezeichnet und 1958 unter dem Titel *Se questo é un uomo* veröffentlicht hat, ist die Szene, in der er Verse aus Dantes *Divina Comedia* aus dem Gedächtnis zitiert, by heart, wie die schöne englische Wendung sagt. In dieser Szene, in der er einem jüngeren französisch sprechenden Häftling die lückenhaft erinnerten Verse vom Gesang des Odysseus aus der *Comedia* vorträgt, verdichtet sich die Titelfrage des Buches. Es ist jedoch nicht nur die Aussage der Verse, die auf ein gänzlich anderes menschliches Leben jenseits der Lagerexistenz verweist, sei es das „Damit der Mensch nicht weiter sich gebe.“ oder das:

„Bedenket, welchem Samen ihr entsprossen:
Man schuf euch nicht, zu leben wie die Tiere,
Nach Tugend und nach Wissen sollt ihr trachten.“

Und es sind nicht nur Poesie und Rhythmus der Strophen, das

„Considerata la vostra semenza:
Fatti non foste a viver come bruti,
Ma per seguir virtute e conoscenza.“

Vielmehr geht es vor allem auch um die Situation des Gesprächs. Die Szene ist gekennzeichnet durch das Miteinander, in dem der eine zum anderen spricht, dem anderen etwas mitteilt, ein Wissen mit ihm teilt – wobei sich auch ihm selbst auf diese Weise etwas neu erschließt, wenn nicht gar offenbart. „Jetzt merk auf, Pikkolo, öffne die Ohren und den Verstand, es kommt mir so drauf an, dass du begreifst“, heißt es vor dem Zitat der „Bedenket“-Verse, und danach:

„Als hörte ich das selbst zum erstenmal: wie ein Posaunenstoß, wie Gottes Stimme. Einen Augenblick vergesse ich, wer ich bin und wo ich mich befinde.“² Und wenn Levi an anderer Stelle darüber reflektiert, dass es im Lager zwei klar voneinander geschiedene Kategorien von Menschen gäbe, die Geretteten und Untergegangenen, dann werden die letzteren – und dafür stehen die sogenannten Muselmänner – von ihm gerade nicht als Bild oder Verkörperung des bloßen Lebens beschrieben, wie Giorgio Agamben das tut. Für Levi ist viel bemerkenswert, dass sie ihr Antlitz verloren haben.³

Warum aber wird Primo Levi in einem Kontext zitiert, in dem eine Bilanz der Kritischen Theorie gezogen werden soll?

2. Zur neuen Gegenwärtigkeit der Kritischen Theorie

Ich greife zu Primo Levis Texten, weil diejenigen Gesichtspunkte, mit denen er die Frage nach dem Menschsein stellt, in der jüngeren Vergangenheit weitgehend aus Theorie und Diskurs verschwunden sind. Die gegenwärtige Theorie-landschaft stellt sich so dar, als hätte sich die Prophezeiung aus dem Schlussatz von Michel Foucaults *Les mots et les choses* (1966) erfüllt, der Satz „dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand.“⁴ Foucault verknüpfte diese Prophezeiung an das Eintreten eines Ereignisses, durch welches die fundamentalen Dispositionen des Wissens vom Menschen, deren Entstehung er um 1800 datiert, ins Wanken geraten würden. Voraussetzung dieser Vorstellung ist seine Überzeugung – und die Überzeugung der mit seiner *Ordnung der Dinge* begründeten Diskurstheorie –, dass der Mensch eine junge Erfindung sei. „Der Mensch ist eine Erfindung, deren junges Datum die Archäologie unseres Denkens ganz offen zeigt.“

Nun sollte es tatsächlich weniger ein einzelnes Ereignis sein, das das Wissen vom Menschen grundlegend verändert und dabei den Begriff des Menschen hat weitgehend verschwinden lassen. Vielmehr ist dafür das Zusammenspiel zahlreicher wissenschaftlicher, ökonomischer und technischer Entwicklungen verantwortlich, mit denen sich nicht nur der Begriff des Menschen in eine Kombination aus Evolutionseffekten, neurophysiologischen, genetischen und hormonalen Funktionen aufgelöst hat. Und mit ihnen ist zugleich auch der Begriff des Politischen und politisches Handeln überhaupt abhanden gekommen. Zur kritischen und selbstkritischen Reflexion der intellektuellen Geschichte der letzten Jahrzehnte gehört allerdings auch die Beobachtung, dass die theoretischen Diskurse von Postmoderne und Dekonstruktion dem Verschwinden des menschlichen Gesichts über lange Zeit in die Hände gearbeitet haben. Infolge der These, dass der Mensch eine Erfindung und ein Effekt des Wissens sei, sind auch die Sorge um den Menschen als Produkt selbstverantworteter kultureller Anstrengungen, um Grundsät-

ze menschlichen Handelns wie auch die Idee der Menschlichkeit aus dem Blick geraten. Im Zuge einer notorischen Faszination für dekonstruktive Lektüren und für den Entzug von Sinn bei vielen Intellektuellen und während der damit einhergehenden Nobilitierung von Rändern, Lücken und Abgelegenen und der Übernahme der jeweils letzten Technologie als Meistertrope der Theorie sind grundlegende anthropologische Fragen ins Abseits geraten. Ähnlich wie auch mit der – ebenso notwendigen wie berechtigten – Kritik am Eurozentrismus gleich die Grundbegriffe der europäischen Kulturgeschichte insgesamt unter Verdacht gestellt und vernachlässigt worden sind. In dieser Situation gilt es, hinter die Theorie der Postmoderne zurückzugehen und jene Arbeit an grundlegenden Begriffen wie Leben, Mensch, Handeln u.a. zu erinnern, wie sie von einigen Denkern aus dem Umfeld der Kritischen Theorie entwickelt worden sind. Auffälligerweise waren das gerade diejenigen Stimmen, die zum Teil im intellektuellen Widerstreit mit den führenden Vertretern der Kritischen Theorie standen.

Was Walter Benjamin mit der um vierzehn Jahre später geborenen Hannah Arendt verbindet, war nicht nur eine Freundschaft, die aus der Zeit von beider Exiljahren in Paris rührt. Die Art und Weise, wie beide über die Grundbegriffe menschlichen Lebens reflektieren, berührt sich deutlich, – allerdings bei sichtlich verschiedener Schreibweise.⁵ Beide haben ihre Einsichten bewusst in einem Zwischenraum zwischen Philosophie, Literatur und Politik entwickelt. Und bei beiden verbinden sich Erkenntnistheorie und die Arbeit am Begriff mit der Analyse konkreter Phänomene, die durch einen je spezifischen historischen Index ausgezeichnet sind. Dabei ist die Signatur ihrer Schriften durch die einschneidenden Zäsuren und Katastrophen des 20. Jahrhunderts geprägt, die sich auch in ihren Biografien niedergeschlagen haben, während ihre Analysen jedoch weit über die konkreten historischen Anlässe hinausweisen. Und beider Theorien zeichnet sich dadurch aus, dass ihre Argumente und Begriffe niemals naturphilosophisch begründet werden, sondern aus dem Wechsel- und Spannungsverhältnis zwischen sprach- und geschichtsphilosophischen Betrachtungen. Beider Denken gründet in der Auseinandersetzung mit der doppelten Überlieferung von Athen und Jerusalem und in der Aufmerksamkeit für religionsgeschichtliche Prägungen der Moderne. Sowohl Benjamin als auch Arendt waren säkular aufgewachsene Juden, deren Erkenntnisinteresse sich auf die Dialektik der Säkularisierung richtet. Im Zentrum steht dabei die Sorge um die prekären Folgen einer vollständigen Profanierung jener Bereiche, die traditionell mit übermenschlichen Instanzen besetzt waren, weil sie den Menschen nicht zugänglich, nicht verständlich oder von ihm nicht beherrschbar waren. Anders als in Hans Blumenbergs Säkularisierungsanalyse geht es bei ihnen weniger um Umbuchungen ehemals religiöser oder sakraler Gehalte in der Moderne als um die folgenreiche Verkenning der Grenzen menschlichen Vermögens und menschlicher Erkenntnis im Zuge der zunehmenden Besetzung von und immer weiteren Eindringens in vormalig als überweltlich betrachteter Räume.

3. Zur Sorge um die Verkennung überweltlicher Dimensionen

Im Schlussbild von Walter Benjamins Buch *Einbahnstraße* (1928) wird unter dem Titel „ZUM PLANETARIUM“ das Vergessen der kosmischen Dimension im Umgang des Menschen mit der Flugtechnik reflektiert. Den geschichtlichen Horizont bildet der Erste Weltkrieg, der u. a. auch Benjamins Bruch mit der Jugendbewegung motiviert und seine kritische Auseinandersetzung mit dem Lebensbegriff der Lebensphilosophie eingeleitet hatte. Im Planetarium diskutiert Benjamin eine doppelte Verkennung des technischen Fortschritts. So weist er zunächst die Vorstellung zurück, es ginge bei der Technik um Naturbeherrschung, und setzt dem die Auffassung entgegen, dass es allenfalls um eine Beherrschung des Verhältnisses von Natur und Menschheit gehen könne. Diese kleine Verschiebung ist ebenso symptomatisch für sein Denken, wie sie brisant ist für die Problemstellung. Denn damit wird der Mensch aus der phantasmatischen Position eines autonomen Akteurs und Herrschers über die Natur verstoßen, während die Technik zugleich ihren Status als bloßes Mittel verliert. Stattdessen macht Benjamin deutlich, dass die technische Entwicklung beide, Natur wie Menschheit, nicht unberührt lässt, ebenso wenig wie ihr Verhältnis zueinander. In diesem Sinne erörtert Benjamin dann die Frage, auf welche Weise sich der Kosmos-Bezug, der in der Antike als Rausch praktiziert wurde, in der Gegenwart gestaltet, wo er sich „im Geiste der Technik“ und im planetarischen Maßstab ereignet. Indem er daran erinnert, dass die Technik in der Moderne ebene Stelle einnimmt, die vormals durch Kulte besetzt war, reflektiert er die Effekte, die ein Vergessen und Verdrängen der vormals kultischen Besetzung des Kosmos zeitigt, wodurch sich, so sein Befund, die Technik gegen die Menschen wendet. Mit dieser Vergegenwärtigung der verdrängten kultischen Vergangenheit in der menschlichen Auffassung vom Kosmos entwirft Benjamin eine Art religionskulturelles Unbewusstes im Verhältnis zwischen Mensch und Technik. Zugleich thematisiert er in diesem Text diejenigen Veränderungen, welche die Erfahrungen von Geschwindigkeit, Zeit und Rhythmus zeitigen und somit die Menschen bis in ihre Physis hinein betreffen werden:

„Menschen als Spezies stehen zwar seit Jahrzehntausenden am Ende ihrer Entwicklung; Menschheit als Spezies aber steht an deren Anfang. Ihr organisiert die Technik sich eine Physis, in welcher ihr Kontakt mit dem Kosmos sich neu und anders bildet als in Völkern und Familien.“⁶

Während der erste Satz über die „Menschen als Spezies“ den Abschluss der Gattungsentwicklung in der Evolution betrifft, wird dem die „Menschheit als Spezies“ entgegengesetzt. Wenn Benjamin deren Entwicklung am Anfang sieht, betrachtet er sie als deren eigenes Projekt. Damit markiert er eine deutliche Zäsur zwischen Evolutionsgeschichte und Kulturgeschichte, wobei nur letztere

für menschliches Handeln zugänglich und veränderbar ist. Von der gleichen Zäsur nimmt auch Hannah Arendts Denken ihren Ausgangspunkt. Im selben Jahr wie Benjamins *Einbahnstraße* erschien Arendts Dissertation über den *Liebesbegriff bei Augustinus*, die 1928 an der Universität Heidelberg angenommen wurde. Auch darin geht es um die Frage nach der Stellung der Menschen zum Kosmos, und zwar im Zusammenhang einer Untersuchung der Augustineschen Konzeption von Weltlichkeit. Dreißig Jahre später, in den einleitenden Bemerkungen zu ihrem Buch *Human Condition* (1958), das zwei Jahre danach in deutscher Übersetzung als *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (1960) erschien, kommt Hannah Arendt auf diese Thematik zurück. Geschrieben nach dem Einschnitt des Nazismus und des Zweiten Weltkriegs und aktuell unter dem Eindruck des sogenannten Sputnik-Schocks, erörtert die Einleitung, unter Anspielung auf die Kant'sche Formel vom bestirnten Himmel über uns und dem moralischen Gesetz in uns, was es bedeute, „dass von dem bestirnten Himmel über uns nun unsere eigenen Apparate und Geräte uns entgegenleuchten sollen.“ Im Kern geht es ihr hier um die Phantasmen einer durch Weltraumforschung und Biowissenschaften angestrebten „Emanzipation des Menschenschlechts von der Erde“⁷. In der Besorgnis, die Arendt hier zum Ausdruck bringt, äußert sich keineswegs eine theologisch motivierte Fortschrittsfeindlichkeit, sondern das Bewusstsein eines epochalen Bruchs mit dem neuzeitlichen Welt- und Menschenbild, welches in der Weltlichkeit menschlicher Existenz gründete und in der Tatsache, dass Menschen „bedingte Wesen“ sind. Dabei sieht Arendt gerade in der „allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens“, in der Natalität, eine Möglichkeitsbedingung besonderer Art, nämlich die immer wieder gegebene Möglichkeit eines Neubeginns und damit eine grundlegende Bedingung des Handelns überhaupt. Im Zusammenhang dieser Einleitung reflektiert sie auch die Begrenztheit menschlicher Erkenntnismöglichkeiten überhaupt, und dies gerade im Hinblick auf uns selbst:

„Die Formen menschlicher Erkenntnis sind anwendbar auf alles, was ‚natürliche‘ Eigenschaften hat, und somit auch auf uns selbst, insofern die Menschen Exemplare der höchst entwickelten Gattung organischen Lebens sind; aber diese gleichen Erkenntnisformen versagen, sobald wir nicht mehr fragen: Was sind wir, sondern: Wer sind wir.“⁸

Nicht nur das Motiv der Menschen als Erdbewohner und die Frage nach seiner Stellung im Kosmos verbindet die *Human Condition* mit ihrem ersten, drei Jahrzehnte zurückliegenden Buch, das den Grundstein ihrer politischen Anthropologie bildet.

4. Theoretische Urszenen – Systematische Lektüren der Quellen

Bei Hannah Arendts Dissertation handelt es sich um eine Untersuchung Augustinescher Schriften. Aus einer präzisen philologischen Analyse seiner Begriffe – im Zentrum steht der Begriff des Nächsten und damit die Frage nach dem Anderen – gewinnt Arendt eine Interpretation – und interpretieren heißt für sie, „das explizit machen, was Augustin selber nur implizit gesagt hat“⁹, – aus der sie eine Theorie vom doppelten Ursprung des Menschen ableitet: (1) einerseits im Sinne eines *genus humanum* aufgrund einer gemeinsamen Abstammung von Adam, die eine Äquivalenz, wechselseitige Angewiesenheit und Verwandtschaft der Menschen begründet, mit der diese sich vom Status der *creatura* unterscheiden, demgegenüber in eine geschichtliche Existenz eintreten und eine *civitas terrena* begründen, mit der zugleich der *mundus*, also Weltlichkeit, beginnt; (2) andererseits in einer Umwandlung dieser *societas* in eine Zugehörigkeit aufgrund von Wahl bzw. *imitatione*, d. h. die Bildung einer *vita socialis*, die als Gemeinschaftskörper, als *corpus Christi*, gedacht ist, der durch das Gebot der Nächstenliebe verbunden ist, während der Mensch sich dabei erst als Einzelner erfährt.

„Obwohl erst auf dem Grunde der Zugehörigkeit zum *genus humanum* der Andere überhaupt begegnen kann, so wird doch erst in der Isoliertheit des Einzelnen *coram Deo* dieser Andere zum Nächsten, d. h. er wird aus der selbstverständlichen Angewiesenheit gehoben, in der alle Menschen untereinander leben, und der Umgang mit ihm steht unter der ausdrücklichen Verbindlichkeit der Verwandtschaft mit ihm.“¹⁰

Nun soll keineswegs unterstellt werden, dass die Autorin dieser Lesart der Schriften von Augustinus sich das Modell des christlichen Kirchenvaters selbst zu eigen gemacht hat. Doch haben der Gedanke einer gegebenen Äquivalenz der Menschen ebenso wie die Idee einer Transformation der gegebenen Gemeinschaft eines *genus humanum* – qua Entscheidung des Einzelnen – in einen neuen, selbst gestifteten *corpus communis*, in der der Andere zum Nächsten wird, sichtlich Spuren in Arendts Denken hinterlassen. Im Augustinus-Buch hatte sie hervorgehoben:

„Die Freiheit der Wahl ruft zwar den Einzelnen aus der Welt und aus dem notwendigen Verwurzelsein in der *societas* des *genus humanum* zurück, aber sie kann die einmal gesetzte Äquivalenz der Menschen damit nicht aufheben, sie verleiht ihr nur einen neuen Sinn. Dieser Sinn ist die *dilectio proximi*. Das aber besagt: das Miteinander der Menschen in der Gemeinschaft wird aus einem notwendigen und selbstverständlichen zu einem frei ergriffenen und für den Einzelnen verbindlichen.“¹¹

Mit dieser Deutung hat die Zweiundzwanzigjährige eine Lesart vorgelegt, die für säkulare Entwürfe des Miteinanders und für Begriffe des Politischen anschlussfähig

ist. Man könnte sie als Strukturanalyse der christlich-europäischen Gemeinschaftskonzeption bezeichnen. Arendt hat daraus eine systematische Unterscheidung ebenso wie eine dialektische Urszene gewonnen, die ihr weiteres Nachdenken über die *Conditio humana* entscheidend prägen wird.

Das zweite Referenzfeld von Arendts Denken entstammt den Grundbegriffen der griechischen Antike; hier ist es insbesondere die Unterscheidung von *oikos* und *polis*, die eine Art Matrix ihrer Theorie bildet. Doch kommt diese erst in denjenigen Schriften zum Tragen, die nach der Ankunft von Arendt im amerikanischen Exil entstanden sind. Dabei ist auffällig, dass der Unterschied zwischen der Sphäre des *genus humanum* und der auf Entscheidung der Einzelnen beruhenden Körperschaft in gewisser Weise mit den unterschiedenen Sphären von *oikos* und *polis* korrespondiert. Letztere sind die Grundlagen von Arendts Überlegungen zur Bedingtheit der Menschen in der *Vita activa*, die sie dreißig Jahre später in ihrem dritten Buch entwerfen sollte.

Auch in Benjamins Schriften nimmt ein Text, den er als Vierundzwanzigjähriger geschrieben hat, die Stelle einer erkenntnistheoretischen und methodischen Urszene für sein Denken ein. Und auch in seinem Falle geht es um eine gleichsam strukturelle Lektüre einer Quelle aus der jüdisch-christlichen Tradition. Im Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916) liest Benjamin den biblischen Bericht der *Genesis* als geschichtstheoretische Erzählung, um den Schulstreit zwischen mystischer Sprachauffassung (Ähnlichkeit zwischen Wort und Benanntem) und moderner Zeichentheorie (Arbitrarität bzw. Konventionalität der Zeichen) in eine historische Dialektik zu überführen. Darin wird der Sündenfall, Verlust der Unschuld und Eintritt ins Wissen, in sprachtheoretischer Hinsicht reflektiert und als „Sündenfall des Sprachgeistes“ bezeichnet. In ihm ist das Ende des paradiesischen Sprachzustands bzw. der adamitischen Sprache des Namens gleichursprünglich mit dem Eintritt in eine Sprache, die die Menschen im Stande der Geschichte sprechen. Im Zentrum von Benjamins Lektüre steht somit eine Zäsur, durch die das Sprechen über die Natur mithilfe der Sprache als Mittel sich von der vorausgegangenen adamitischen Sprache unterscheidet. In ihr fielen Erkennen und Benennen noch zusammen, und zwar in Gestalt einer Übersetzung der stummen Sprache der Natur und der Dinge in die verbale Sprache des Menschen. Mit dem Beginn der Zeichensprache, mit der die Menschen über die Dinge und die Natur reden, gekennzeichnet durch Merkmale wie Urteilen, Unterscheidung von gut-böse und Möglichkeit zur Abstraktion, d. h. mit dem Eintritt in diese in der Geschichte waltende Sprache ist der Zugang zur adamitischen Sprache der Schöpfung abgeschnitten. Deren Eigenschaften können danach nurmehr in verschiedenen Modi des Nichtmitteilbaren zum Ausdruck kommen, die Benjamin als magische oder mimetische Aspekte der Sprache bewertet. Ähnlich des ephemeren, plötzlichen Auftretens derartiger Momente von Sprachähnlichkeit in den Zeichensystemen der geschichtlichen Welt konstatiert Benjamin auch das Auftreten einer „anderen Stummheit“

in Gestalt der Klage.¹² Damit betrachtet er die Klage als eine Art Sprache der Kreatur in der geschichtlichen Welt.

Auch diese geschichtstheoretische Lesart der Genesis ist anschlussfähig für nicht-theologische Lektüren, – wie nicht zuletzt Benjamins anthropologische Reformulierung des Verhältnisses von Ähnlichkeit und Konvention der Sprache in seinen Aufsätzen *Lehre vom Ähnlichen* und *Über das mimetische Vermögen* (1933) belegen. Über die sprachtheoretischen Überlegungen hinaus ist in dem frühen Aufsatz aber vor allem die strukturelle Zäsur bedeutsam, als die sich der Eintritt der Menschen in die Geschichte für Benjamin darstellt. Fortan wird er Geschichte nicht, wie sonst üblich, als Fortgang der Ereignisse in der Zeit konzipieren, sondern in qualitativer Hinsicht denken. Historie bestimmt sich für ihn durch ihre Unterscheidung zur Vorgeschichte – vor allem in der biblischen Version der Schöpfung – und zugleich in ihrem Abstand von und ihrer Differenz zu Offenbarung und Erlösung. Aus dem Zusammenspiel von geschichts- und sprachtheoretischen Betrachtungen hat Benjamin auf diese Weise eine seiner bedeutsamsten Erkenntnismöglichkeiten gewonnen, nämlich die Aufmerksamkeit für die unhintergehbare Unterscheidung zwischen biblischen Begriffen und dem Register profaner Konzepte. Erst vor diesem Hintergrund wird der Nachhall der ersteren in letzteren hörbar und lesbar, d. h. die Art und Weise, wie die Konnotationen biblischer Konzepte, obwohl sie vergessen sind, in der Sprache der Moderne nachwirken, – wie beispielsweise die Idee der Erlösung im Begriff der Lösung mit-schwingt oder auch die Idee der Gerechtigkeit in der Institution des Rechts.¹³

5. Benjamins Arbeit am Begriff des Lebens

Die Zurückführung der Gewalt-Problematik im Recht – jenseits aller Schulstreitigkeiten wie die zwischen naturrechtlichen oder positiv-rechtlichen Vorstellungen – auf das Verhältnis des Rechts zur vorgängigen Idee der Gerechtigkeit ist bekanntlich das Thema von Walter Benjamins Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* (1921). Gewalt meint darin keineswegs physische Gewalt, sondern einen irgend legitimierten Eingriff in die bestehenden sittlichen Verhältnisse:

„Denn zur Gewalt im prägnantesten Sinne des Wortes wird eine wie immer wirksame Ursache erst dann, wenn sie in sittliche Verhältnisse eingreift. Die Sphäre dieser Verhältnisse wird durch die Begriffe Recht und Gerechtigkeit bezeichnet.“¹⁴

Mit der Kritik dieser Art Gewalt beginnt in Benjamins Denken eine Arbeit an den Begriffen des Menschen und des Lebens, die in etliche Schriften der folgenden Jahre ausgreift, insbesondere in den Aufsatz über *Goethes Wahlverwandtschaften* (1924/25) und in das Fragment, das Benjamin als „Lehrstück der Ge-

schichtsphilosophie“ bezeichnet hat; Adorno hat diesem Text den Titel *Theologisch-politisches Fragment* gegeben.

Im letzten Teil der *Kritik der Gewalt* setzt Benjamin sich mit der seinerzeit brisanten Kontroverse über die Legitimität einer „revolutionäre[n] Tötung der Unterdrückter“ auseinander, die er als „extremen“ und „ungeheuren“ Fall bezeichnet¹⁵ – was durchaus an Hölderlins *Antigonä* und sein „ungeheuer ist der Mensch“ denken lässt. In diesem Zusammenhang diskutiert Benjamin zwei Typen einer absoluten Verneinung jeder gewaltsamen Tötung: erstens eine Verneinung, die mit dem Gebot „Du sollst nicht töten“ argumentiert, d. h. mit einer jüdisch-christlichen Begründung, und eine zweite, die mit dem „Satz von der Heiligkeit des Lebens“ argumentiert und die er als mythische Begründung bewertet. Benjamin identifiziert in diesen beiden Grundsätzen also das Wirken zweier entgegengesetzter außer-, vor- bzw. überrechtlicher Urbilder der Gewalt, eine mythische und eine göttliche. Während in der mythischen Gewalt ein Schuldbegriff vorherrscht, der nicht im Handeln der Einzelnen gründet, weil das Urteil *der Götter* über die Menschen und das Schuldigsein *der Menschen* deren konkreten Handeln immer schon vorausgeht, folgt die „göttliche Gewalt“ einer anderen Zeitlichkeit. Diese wird als Gegenwärtigkeit gekennzeichnet:

„Diese göttliche Gewalt bezeugt sich nicht durch die religiöse Überlieferung allein, vielmehr findet sie mindestens in einer geheiligten Manifestation sich auch im gegenwärtigen Leben vor“.¹⁶

und zwar im Gebot. Dabei betont Benjamin vor allem die Ungleichzeitigkeit zwischen der Sprache des Gebots und rechtlichen Maßstäben, den Maßstäben also, die für Urteile von Menschen über Menschen taugen:

„Dieses [das Gebot, S.W.] steht nicht als Maßstab des Urteils, sondern als Richtschnur des Handelns für die handelnde Person oder Gemeinschaft, die mit ihm in der Einsamkeit sich auseinandersetzen und in ungeheuren Fällen die Verantwortung von ihm abzusehen auf sich zu nehmen haben.“¹⁷

Hinsichtlich der zweiten Begründung, des „Dogma[s] von der Heiligkeit des Lebens“, widerspricht Benjamin grundsätzlich der Vorstellung, dass das bloße Leben höher stehe als „Glück und Gerechtigkeit eines Daseins“, eine Vorstellung, mit der das kreatürliche, natürliche Leben bzw. sein leiblicher Aggregatzustand als heilig bewertet oder heilig gesprochen wird. Dagegen konstatiert Benjamin, dass der Mensch um keinen Preis „mit dem bloßen Leben des Menschen“ zusammenfalle,

„so wenig mit dem bloßen Leben in ihm wie mit irgendwelchen andern seiner Zustände und Eigenschaften, ja nicht einmal mit der Einzigkeit seiner leiblichen Person.“¹⁸

Damit fasst er das bloße Leben als einen der Zustände von „Mensch“ in Anführungszeichen auf, d. h. des Begriffs vom Menschen, nicht aber als „Dasein an sich“, wie etwa Kurt Hiller, einer der zeitgenössischen Vertreter des Satzes von der Heiligkeit des bloßen Lebens, mit denen sich Benjamins Aufsatz kritisch auseinandersetzt. Vielmehr weist Benjamin darin das Postulat von der Heiligkeit des bloßen Lebens als „falsch, sogar unedel“ zurück und kommt noch einmal auf das Gebot zu sprechen. Aus ihm leitet er die Verpflichtung ab, „nicht länger den Grund des Gebotes in dem zu suchen, was die Tat am Gemordeten, sondern in dem, was sie an Gott und am Täter selbst tut.“¹⁹ Das bedeutet, dass die Einhaltung des Gebots zuvörderst den Handelnden selbst betrifft, indem er damit über seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft entscheidet.

Aus der Auseinandersetzung mit einer zeitgenössischen Kontroverse, die der politischen Debatte nach dem Ende des Ersten Weltkriegs entstammt, gewinnt Benjamin also das Postulat, dass die Idee des Menschen nicht im natürlichen oder bloßen Leben gründe und schon gar nicht darin aufgehe. Die Unantastbarkeit des Menschenlebens leitet sich für ihn also gerade nicht aus dem natürlichen Leben ab, sondern aus dem Streben nach und der Teilhabe an einem Leben, das mehr und anderes ist als das bloße, natürliche Leben. Besonders hervorzuheben ist in diesem Kontext seine Bemerkung, dass Worte wie Leben einen Doppelsinn haben, der „aus ihrer Beziehung zu je zwei Sphären aufzulösen ist“. Nur dem Menschen in einem umfassenden Sinne kommt das Attribut des Heiligen zu:

„So heilig der Mensch ist (oder auch dasjenige Leben in ihm, welches identisch in Erdenleben, Tod und Fortleben liegt), so wenig sind es seine Zustände, so wenig ist es sein leibliches, durch Mitmenschen verletzliches Leben.“²⁰

Diese Art Doppelreferenz des Lebens- und Menschenbegriffs meint etwas gänzlich anderes als das Doppelwesen im Leib-Seele-Paradigma. Es geht vielmehr darum, dass dem Begriff eine zweifache Bezugnahme eingeschrieben ist, wobei jene Dimension des Lebens, die über das Kreatürliche hinausweist, von Benjamin als „über-natürlich“ gefasst wird. Diese verdankt sich letztlich Vorstellungen biblischer Provenienz. – Erst der historische Verlust des Heiligen, so Benjamin weiter, habe das Dogma von der – kosmischen – Heiligkeit des bloßen, natürlichen Lebens hervorbringen können. Er bewertet dieses Dogma damit als Effekt der Säkularisierung und kritisiert es als Rückprojektion verloren gegangener sakraler Momente in die Naturgesetze. Was einer kultischen Welt entstammt, wird nach deren Verlust als Natur gedeutet. Insofern bezeichnet Benjamin das Dogma auch als „letzte Verirrung der geschwächten abendländischen Tradition“, mit der Absicht, „den Heiligen, den sie verlor, im kosmologisch Undurchdringlichen zu suchen.“ Und weiter:

„Zuletzt gibt es zu denken, dass, was hier heilig gesprochen wird, dem alten mythischen Denken nach der gezeichnete Träger der Verschuldung ist: das bloße Leben.“²¹

Diese Doppelreferenz des Lebensbegriffs auf das natürliche und das sittliche oder auch „übernatürliche“ Leben wird in dem wenig später entstandenen Text *Goethes Wahlverwandtschaften* ausführlicher erörtert. Dort geht es um die Verknüpfung dieses Lebens im Zuge einer Angleichung der menschlichen Natur an die äußere Natur bzw. an die Elemente, wie sie mit dem Gleichnis der Wahlverwandtschaften in Goethes Roman in Gang gesetzt wird. Es ist gerade die Missachtung derjenigen Momente, mit denen die Idee des Menschen über das natürliche, bloße oder auch nackte Leben hinausweist und auf diese Weise erst den ‚Menschen‘ schafft, die in jenen „Schuldzusammenhang von Lebendigem“ führt, der gern als Schicksal betrachtet wird, in Verknüpfung der Tatsache, dass es sich um einen selbst herbeigeführten Zustand handelt. Genau dies ist der Fall beim Personal von Goethes Roman, das in Verknüpfung einer selbst produzierten mythischen Logik sein Leben als Schicksal interpretiert. Und dies, obwohl es doch die eigene Angleichung an die Elemente der Natur selbst in Gang gesetzt hat, indem es die chemische Gleichung der Wahlverwandtschaften im Selbstexperiment auf das eigene Leben übertrug, dieses damit an den Naturgesetzen ausgerichtet und auf diese Weise in bloße Natur rückverwandelt hat. In genauer Entgegensetzung zum christlichen Konzept der Erbsünde spricht Benjamin also von einer Schuld des Lebendigen dort, wo das menschliche Leben sich der Momente eines über-natürlichen Lebens beraubt und auf diese Weise dem „Verband des bloßen Lebens“ verhaftet bleibt:

„Mit dem Schwinden des übernatürlichen Lebens im Menschen wird sein natürliches Schuld, ohne daß es im Handeln gegen die Sittlichkeit fehle“,²²

lautet seine bündige Bestimmung. In der Lektüre von Goethes Roman erörtert Benjamin damit eine Missachtung dessen, was das ‚Menschliche‘ ausmacht. Dieses besteht in der Bindung des natürlichen an ein darüber hinausgehendes, höheres Leben. Insofern stellt die Natur für Benjamin nicht den Ausgangspunkt für das Nachdenken über das menschliche Leben dar, sondern bloße Natur ist das Ergebnis von Operationen, in denen sich die Menschen der Aspekte eines über-natürlichen Lebens berauben. Am Anfang steht also nicht die Natur, sondern die „Menschheit als Spezies“ ist im Ursprung ein kultisches Wesen.

6. Arendts Handlungstheorie und die *Conditio humana*

Nicht nur ähneln Benjamins Begriffe von Leben und Mensch, insofern sie auf der Entscheidung zu einer Zugehörigkeit basieren, mit der die Gattungsgemeinschaft überschritten wird, dem Strukturmodell von Arendts Analyse der Gemeinschaft, auch setzt Arendt in *Vita activa*, in der sie das Handeln als zentrales, genuin menschliches Vermögen begründet, mit einer bemerkenswerten Unterscheidung ein:

„Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig; und nur das Handeln kann als Tätigkeit überhaupt nicht zum Zuge kommen ohne die ständige Anwesenheit der Mitwelt.“²³

Zwischen dem Augustinus-Buch und der Theorie des Handelns in *Human Condition* steht aber Arendts zweites Buch, das erst zwei Jahrzehnte nach dem ersten Buch entstehen konnte, nach einer Unterbrechung, die für die Autorin gekennzeichnet war durch Jahre des Pariser Exils, die ganz dem politischen Engagement gewidmet waren, und schließlich der Ankunft in New York und dem Beginn eines genuin mehrsprachigen Werks. Dieses gewinnt seine spezifische Signatur aus der Spannung von Philosophie und politischem Diskurs, von deutscher Sprache und amerikanischem Idiom, von Metapher und Begriff. Arendts zweites Buch, *The Origins of Totalitarianism* (1951, in deutscher Übersetzung 1955), trägt die Signatur des Zivilisationsbruchs wie die der Einsichten einer Exilierten, die die Existenz von Vertriebenen, Flüchtlingen und Staatenlosen am eigenen Leibe erfahren hat. Keimzelle des Totalitarismus-Buches ist ihr Artikel *We Refugees*, der im Januar 1943 in *The Menorah Journal* erschien. Dort reflektiert Arendt nicht nur die Erfahrungen der Flüchtlinge, von ihrer Sprache entfremdet zu werden – und Sprache, das heißt „the naturalness of reactions, the simplicity of gestures, the unaffected expression of feelings“ –, zugleich diskutiert sie die einschneidende Erfahrung, zu den ersten Juden zu gehören, deren Verfolgung nicht religiös motiviert war, zu den „first non-religious Jews persecuted“.²⁴ Konfrontiert mit der radikal neuen Situation der Flüchtlinge und Staatenlosen im Zweiten Weltkrieg, „who, unprotected by any specific law or political convention, are nothing but human beings“,²⁵ beobachtet Arendt in diesem Artikel den Zusammenbruch der bestehenden historischen und politischen Begriffe, mit dem zugleich die Beschaffenheit des Menschen, „the kind of human being“ grundsätzlich infrage gestellt ist. Als Ausgangspunkt für die durch diesen fundamentalen Bruch notwendig gewordene Rekonzeptualisierung politischen Denkens formuliert sie die Einsicht, dass „for the first time Jewish history is not separate but tied up with that of all other nations“²⁶ – das heißt, dass die jüdische Erfahrungsgeschichte zu einem epistemologischen Blickpunkt geworden ist, von dem aus allgemeine, universelle Konzepte für eine politische Theorie zu entwickeln sind.

Aus dieser Einsicht und einer genauen Analyse des Systems der Konzentrationslager, wie sie mit den Ende der 1940er-Jahre verfügbaren Quellen möglich war, ist Arendts Buch über den Totalitarismus entstanden. Im Kapitel über die Konzentrationslager, in dem sie ihre These begründet, dass das in den Lagern entwickelte System des Sterbens die einzige Form sei, „in der es gelingen kann, sich des Menschen total zu bemächtigen“,²⁷ untersucht sie dieses System en detail. Sie entdeckt darin nicht nur ein fabrikmäßiges Tötungssystem, sondern ein System der Vernichtung, das den Menschen in seinen vielschichtigen Aspekten trifft, die ihm gleichsam Schicht um Schicht seiner Menschlichkeit beraubt. Der bürgerlichen Entrechtung und Tötung der juristischen Person, Vorbedingung für sein vollständiges Beherrschtsein,²⁸ folgt die Ermordung der moralischen Person, den Arendt als Schritt in die „Präparierung lebender Leichname“ bewertet,²⁹ und die Tötung der Individualität, – all das begleitet durch berechnete Torturen und ein System des Vergessens, das selbst noch Trauer und Erinnerung an die Gemordeten verhindert.

Neben dieser Analyse, die eine der ersten Darstellungen des Systems der Vernichtungslager darstellt, ist vor allem das Kapitel über die „Aporien der Menschenrechte“ hervorzuheben, in dem die Erfahrungen der Staatenlosen zu einer grundlegenden Kritik am abstrakten Konzept der Menschenrechte ausgearbeitet sind. Aus der erfahrungsgesättigten Einsicht, dass die Menschenrechte ohne eine Deckung durch je konkrete Bürgerrechte bzw. „national gesicherte Rechte“³⁰ vollkommen wertlos sind, folgt in Hannah Arendts nachfolgenden Arbeiten zur politischen Theorie eine Neubewertung der Rolle des Nationalstaates in der Geschichte europäischer Nationen. Vor allem aber hat die Erfahrung des Zusammenbruchs aller politischen und historischen Begriffe und der Infragestellung von „the kind of human being“ durch den Nationalsozialismus Arendt dazu motiviert, das Politische von Grund auf neu zu denken, und zwar in Form eines Nachdenkens über die Human Condition bzw. die Bedingtheit des Menschen. Dabei ist wichtig zu betonen, dass Arendt ihre politische Anthropologie nicht nur nicht aus der Naturgeschichte oder Naturphilosophie ableitet, sie argumentiert auch jenseits der Metaphysik. So weist sie ausdrücklich die Frage nach dem ‚Wesen‘ oder der ‚Natur‘ des Menschen – und ebenso nach dem Wesen der Dinge – von Beginn an zurück und ersetzt sie durch die Frage nach der Bedingtheit:

„Um Missverständnisse zu vermeiden: die Rede von der Bedingtheit der Menschen und Aussagen über die ‚Natur‘ des Menschen sind nicht dasselbe.“ (VA 16) Und: „Da der Mensch ein bedingtes Wesen in dem Sinne ist, daß jegliches, ob er es vorfindet oder selbst macht, für ihn sofort eine Bedingung seiner Existenz wird, hat er sich natürlich der Umgebung der Maschinen in dem Augenblick auch angepasst, sich von ihnen bedingen lassen, in dem er sie erfand. Die Maschinen sind heute für unsere Existenz nicht weniger unabdingbare Bedingung als Werkzeuge und Geräte für alle früheren Epochen.“³¹

Und ähnlich wie Benjamin in der eingangs gelesenen Passage aus der *Einbahnstraße* untersucht Arendt die Entwicklung der Technik in ihrer Dialektik zur menschlichen Tätigkeit, sodass auch das von den Menschen selbst Geschaffene zur Bedingung menschlichen Lebens wird.

Wenn ihr Buch über die *Human Condition* damit einsetzt, das Originäre der Menschen in einer Abgrenzung von Gott und Tier gleichermaßen zu sehen und im Handeln als einer nur in der Mitwelt möglichen Tätigkeit zu lokalisieren, dann wird deutlich, dass Arendt ihren Begriff des Politischen aus dem Nachdenken über das Miteinander der Menschen gewinnt. Der Rückgriff auf die, wie sie diagnostiziert, verloren gegangene „griechische Auffassung von dem, was Politik eigentlich ist“, dient keineswegs dazu, wie oft unterstellt, sich an diesem antiken Modell als Ideal zu orientieren. Es dient ihr vielmehr als Maßstab der Analyse und Kritik, so wenn sie die Vermischung des Sozialen mit dem Politischen kritisiert, wie es in der neuzeitlichen und modernen politischen Philosophie vielfach begegnet, u. a. in der Analogisierung des Staates mit der Familie. Dagegen dient ihr die Unterscheidung der Sphären von *oikos* und *polis* als Orientierung für die Differenzierung verschiedener Tätigkeiten. Davon ausgehend unterscheidet sie drei Arten von Tätigkeiten, die in qualitativer Hinsicht grundsätzlich voneinander verschieden sind: die Arbeit, das ist die Sphäre der Reproduktion des Lebens, das Herstellen, das ist der Bereich des Handwerks und der Technik und der Herstellung von Artefakten, und schließlich das Handeln als diejenige Sphäre, in der die Menschen miteinander sprechen und agieren, in der sie ihre Beziehungen untereinander und ihre Lebensverhältnisse gestalten. Nur aus diesem Raum zwischen den einzelnen Menschen kann etwas entstehen, was nach Arendt den Begriff des Politischen verdient.

In den drei unterschiedlichen Tätigkeiten, die Arendt auch Grundtätigkeiten nennt, sieht sie die Grundbedingungen, „unter denen dem Geschlecht der Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist“³²: (1) die Tätigkeit der *Arbeit* dient demjenigen, was für den menschlichen Organismus lebensnotwendig ist, ihre Grundbedingung ist „das Leben selbst“, gleichsam die Reproduktion der Gattung und des Körpers; dies ist die Welt des *animal laborans*; (2) das *Herstellen* bzw. die Produktion einer Dingwelt, in der menschliches Leben zu Hause ist, das, so Arendt, „von Natur in der Natur heimatlos ist“; seine Grundbedingung ist die Weltlichkeit, nämlich die Angewiesenheit menschlicher Existenz auf Gegenständlichkeit und Objektivität; dies ist die Welt des *Homo faber*; und schließlich (3) das *Handeln* als Tätigkeit, die sich direkt zwischen den Menschen abspielt, ihre Grundbedingung ist das Faktum der Pluralität, der Tatsache, „daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern“.³³ Interessanterweise wird dieser Sphäre keine Spezies bzw. kein Akteur zugeordnet, weil „Handeln, im Unterschied zum Herstellen, [...] in der Isolierung niemals möglich“ ist. „Das Handeln vollzieht sich in dem Bezugsgewebe zwischen den Menschen, das seinerseits aus Gehandeltem und Gesprochenem entstanden ist.“³⁴

Zwar sieht Arendt die drei genannten Grundtätigkeiten in der allgemeinsten Bedingtheit menschlichen Lebens verankert, „dass es nämlich durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr wieder verschwindet“, doch stellt sie eine besondere Verbindung zwischen der Natalität und dem Handeln her, weil Natalität die immer wieder gegebene Möglichkeit eines neuen Anfangs impliziert – und damit eine Möglichkeitsbedingung für Handeln darstellt. Wenn Arendt ihr Kapitel über das Handeln mit der Natalität beginnt, dann nicht, um von der sogenannten Natur auszugehen. Vielmehr verbürgt die Natalität und die damit gegebene zufällige Verschiedenheit jedes Einzelnen eine Pluralität, mit der eine ursprüngliche Alterität der Menschen als Bedingtheit des Miteinander gesetzt wird. Insofern ist die Natalität für Arendt ein für politisches Denken kategorienbildendes Faktum. In diesem Licht erscheint das Leben als *inter-esse*, unter Menschen sein, und der Zwischenraum als Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten. Insofern sind es für sie nicht die Veränderungen im Bereich des Herstellens, sondern es ist der Raum des Miteinanders, in dem sich entscheidet, wie sich die Bedingtheit der Menschen gestaltet.

Anmerkungen:

- 1 Levi, Primo: *Ist das ein Mensch? Die Atempause*, München 1988, S. 94f.
- 2 Ebd., S. 119 und 120.
- 3 Ebd., S. 94 und 97.
- 4 Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1974, S. 462.
- 5 Am nächsten zu Benjamins Schreibweise sind in Arendts Schriften die Texte über Kafka, Brecht, Benjamin und der Text über die *Verlorene Tradition* (1944), d. h. der eher literarische Teil ihres Werks. – Zur Schreibweise von Benjamin vgl. meine Bücher: *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Frankfurt/M. 1996, und: *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Frankfurt/M. 2008. Zur Schreibweise Arendts vgl. meinen Beitrag: *Poetic difference – sounding through – selftranslation. Hannah Arendt's Thoughts and Writings between different languages, cultures, and fields*. In: Goebel, Eckart/Weigel, Sigrid (Ed.): *„Escape to Life“*. *German Intellectuals in New York. A Compendium on Exile after 1933*, Berlin/Boston 2012, pp. 55–79. Zum Vergleich beider Schreibweise vgl. meinen Beitrag: *Buchstäblichkeit. Benjamins und Arendts Denken auf den Spuren der Sprache*. In: Berg, Nicolas/Burdorf, Dieter (Hg.): *Textgelehrte*. Im Druck.
- 6 Benjamin, Walter: *Einbahnstraße*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, 7 Bde., hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bd. IV.1, Frankfurt/M. 1980, S. 83–149, hier S. 147.
- 7 Arendt, Hannah: *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, S. 7 u. 9.
- 8 Ebd., S. 17.
- 9 Arendt, Hannah: *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, hg. und mit einem Vorwort von Ludger Lütkehaus, Berlin, Wien 2003, S. 24.
- 10 Ebd., S. 124.
- 11 Ebd., S. 112f.
- 12 Benjamin, Walter: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, wie Anm. 6, Bd. II.1., S. 140–157, hier S. 155.
- 13 Vgl. dazu ausführlich mein Buch *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, wie Anm. 5.
- 14 Benjamin, Walter: *Zur Kritik der Gewalt*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, wie Anm. 6, Bd. II.1, S. 179–203, hier S. 179.

- 15 Ebd., S. 201.
 16 Ebd., S. 200. H.v.m.
 17 Ebd., S. 200f.
 18 Ebd., S. 201.
 19 Ebd., S. 201.
 20 Ebd., S. 201.
 21 Ebd., S. 202.
 22 Benjamin, Walter: *Goethes Wahlverwandschaften*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*, wie Anm. 6, Bd. 1.1, S. 123–203, hier S. 139.
 23 Arendt, wie Anm. 7, S. 27.
 24 Arendt, Hannah: *We Refugees*. In: Feldman, Ron H. (Ed.): *The Jew as Pariah. Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, New York 1978, S. 59.
 25 Ebd., S. 65.
 26 Ebd., S. 66.
 27 Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, München 1986, S. 697.
 28 Ebd., S. 691.
 29 Ebd., S. 692.
 30 Ebd., S. 456.
 31 Arendt, wie Anm. 7, S. 144.
 32 Ebd., S. 14.
 33 Ebd., S. 14.
 34 Ebd., S. 180.

Eine Stätte der Forschung. Statt eines Nachwortes

Das Institut für Sozialforschung „vertritt Recht und Verpflichtung zu nichtkonformistischem Denken – einem Denken, unabhängig von jeder kommandierenden und reglementierenden Instanz und bereit, in seiner Konsequenz über das bloß Daseiende, Verifizierbare hinauszugehen. Die Fassade der gegenwärtigen Wirklichkeit dient so bruchlos der Abblendung des Wesentlichen, als wäre die ganze Kultur zu einem permanenten black-out geworden. Vom Wesentlichen vermag darum nur der etwas auszusagen, der die lückenlose Oberfläche nicht anerkennt, sondern noch ihre Lückenlosigkeit aus dem erklärt, was unter ihr verborgen liegt. Das Bestehende kann einzig der begreifen, dem es um ein Mögliches und Besseres zu tun ist.“

(1941)

Theodor W. Adorno
Gesammelte Schriften, Band 20/2

Schriften aus dem Kolleg Friedrich Nietzsche
Herausgegeben von Rüdiger Schmidt-Grépály

Der Ausnahmezustand als Regel

Eine Bilanz der Kritischen Theorie

Rüdiger Schmidt-Grépály, Jan Urbich, Claudia Wirsing (Hrsg.)

KLASSIK
STIFTUNG
WEIMAR

Bauhaus-Universität Weimar

Verlag

Schriften aus dem Kolleg Friedrich Nietzsche

Selbstachtung oder Anerkennung?

Beiträge zur Begründung von Menschenwürde und Gerechtigkeit, hrsg. von Henning Hahn (2005), vergriffen

Die Unzeit

Jean Baudrillard (2007)
vergriffen

Erzählen und Denken

hrsg. von Donata Schoeller und Matthias Michel (2007), vergriffen

Hege! und Nietzsche

Eine literarisch-philosophische Begegnung,
hrsg. von Klaus Vieweg, Richard T. Gray
(2007), ISBN: 978-3-86068-324-8; 18,60 €

Einem Gottes Götze, voller Macht
und Liebe

Beiträge zu Nietzsche, Hölderlin, Heidegger
Babette Babich (2009)
ISBN: 978-3-86068-351-4; 18,60 €

Nietzsches Renaissance-Gestalten

Shakespeare, Kopernikus, Luther
Duncan Large (2009)
ISBN: 978-3-86068-394-1; 9,60 €

Philosophische Beiträge aus der Villa Silberblick

Philosophische Beiträge aus der Villa Silberblick,
hrsg. von Rüdiger Schmidt-Grépany
(2009), vergriffen

Die Glücklichen sind neugierig!

Zehn Jahre Kolleg Friedrich Nietzsche
hrsg. von Julia Wagner, Stefan Wilke (2009)
vergriffen

Bibliografie des Kollegs Friedrich Nietzsche 1993-2003

hrsg. von Marina Sawall (2009)
ISBN: 978-3-86068-398-9; 9,60 €

Nicht-Arbeit
Politiken / Konzepte / Aktivitäten

hrsg. von Jörn Etzold, Martin J. Schäfer
(2011), ISBN: 978-3-86068-429-0; 18,60 €

Modern und Postmodern

hrsg. von Stefan Wilke (2011)
ISBN: 978-3-86068-440-5; 18,60 €

Universalismus

hrsg. von Klaus Vieweg (2011)
ISBN: 978-3-86068-437-5; 18,60 €

Antiquarische Bibliothek

Philosophische Beiträge aus der Villa Silberblick,
hrsg. von Claudia Wirsing (2011)
ISBN: 978-3-86068-468-9; 18,60 €

Die Naugier des Glücklichen

Ryosuke Ohashi (2011)
ISBN: 978-3-86068-448-1; 9,60 €

Die Naugier des Glücklichen

Eine Festschrift für den Gründer des Kollegs
Friedrich Nietzsche, hrsg. von B.-Christoph
Streckhardt (2012)
ISBN: 978-3-86068-474-0; 18,60 €

Schriften aus dem Kolleg Friedrich Nietzsche
Herausgeber der Reihe
Rüdiger Schmidt-Grépany

Umschlag
Goldwiege Weimar

Der Ausnahmezustand als Regel
Eine Bilanz der Kritischen Theorie
Rüdiger Schmidt-Grépany, Jan Urbich, Claudia
Wirsing (Hrsg.)

Satz und Gestaltung
Heidmarie Schirmer

ISBN 978-3-86068-493-1

Druck
docupoint GmbH Barleben

© Verlag der
Bauhaus-Universität Weimar 2013

Basislayout
Tillmann Wallner

verlag@uni-weimar.de
Fax: 03643/581156