

Ein Arendtscher Hin-Blick

Massimo Cacciari, Philosoph, war Bürgermeister von Venedig und ist Mitglied des Europaparlaments. Er erhielt 1999 in Bremen den Hannah-Arendt-Preis für Politisches Denken. Wir veröffentlichen hier seinen Vortrag, den er im Rahmen der Preisverleihung hielt. Er veröffentlichte u.a. *Der Archipel Europa*, 1998, *Gewalt und Harmonie. Geo-Philosophie Europas*, 1995 (siehe auch *Hannah Arendt Newsletter* No. 2 Dezember 1999).

Wenn Sie erlauben, möchte ich vor allen Dingen die Ehre, die mir zuteil wird, mit Freunden und Kollegen teilen, die seit vielen Jahren am Denken von Hannah Arendt mittels Symposien, Aufsätzen und Übersetzungen weiterarbeiten. Ich glaube sagen zu können, dass man sich vielleicht nirgends so intensiv mit Hannah Arendt auseinandersetzt wie in Italien. Eine ganze Generation von Philosophen hat mit tief reichender Spannung über ihre Gedanken nachgedacht. Gestatten Sie mir hier, an Werke allgemeiner Art, wie z.B. das von Simona Forti, *Vita della mente e tempo della polis* (Leben des Geistes und Zeit der Polis) zu erinnern, aber auch an die lebhafteste Diskussion, von der etwa der von Roberto Esposito herausgegebene Sammelband *La pluralità irrepresentabile* (Die undarstellbare Pluralität) mit Arbeiten von Franco Volpi, Remo Bodei, Pier Paolo Portinaro und vielen anderen Zeugnis ablegt. In dieser Hinsicht ist auch die Hannah Arendt gewidmete Sondernummer von *Aut Aut* bedeutsam, einer der wichtigsten philosophischen Zeitschriften Italiens, die Alessandro Dal Lago, der unermüdliche Übersetzer unserer Denkerin, besorgt hat. Die bedeutendsten politischen Philosophen Italiens der letzten zwanzig Jahre haben sich in umfänglichen Arbeiten mit dem Werk Arendts beschäftigt. Es handelt sich insgesamt um Untersuchungen und Studien, die der italienischen Forschung und der italienischen Philosophie zur Ehre gereichen, und die, weit mehr als meine eigenen Verdienste, der Grund für die mir hier zuteil werdende Aufmerksamkeit sind, für die ich Ihnen noch einmal von Herzen danke.

Ich will und könnte jetzt hier keine neuen Interpretationen der philosophischen Gedanken Arendts liefern. Unter den hier anwesenden Freunden sind so viele Spezialisten, die dazu

abstract

An Arendtian Pre-View of the Future Europe

Over the past 20 years in Italy the major political philosophers have reflected on the work of Arendt. In his talk, Cacciari points out the importance of the thought of plurality in times of globalisation. In a time of technical-economic perfectionising, in which the here-and-now as an interruption of the continuity of space is vanishing more and more, and in which the individual is being reduced to an apolitical unit, we are losing sight of the human being as a political animal. The thought of Hannah Arendt is a school of resistance above all against the philosophical preconditions of modernity, which is characterised by a contemporary gnosis. This is based on the desire to eliminate any time-space separation, and on the passion for equality. Both tendencies are aimed at reducing all difference to a mere expression of the one, and to derive variety from pure thought. In this way, life should become something artificial and political life a success of the technical. Arendt's thought is the dual resistance against this: as deconstruction of the modern metaphysics of cogito by the explanation of thought (Denken) as reflection (Nach-Denken) and as thinking and acting in the plurality, which creates no empty spaces between people, but opportunities for relationships, for regarding the others. Justice then becomes the right for all to recognise the rights of each individual. The stranger will then become a guest and a friend, which is the deeper content of the definition of the city as *communitas*.

zum künftigen Europa

unvergleichlich berufener sind als ich! Ich möchte Ihnen nur in großen Zügen die Problemorientierung meines eigenen Denkens aufzeigen, die ich in der Auseinandersetzung mit Arendt entwickelt habe oder gern entwickeln würde.

Es wird ständig behauptet, auch aufgrund einer tendenziösen Auslegung von Carl Schmitt, dass die technischökonomischfinanzielle *Globalisierung* als ein Sieg der technischökonomischen Zweckrationalität auf der ganzen Welt dem großen Erfolg des europäischen Geistes, nämlich dem Staat, ein Ende bereiten werde. Sicher ist der gegenwärtige Raum nicht mehr darstellbar und auch nicht mehr auf der Grundlage des territorial bestimmten Staates, seines *nomos* der Erde, beherrschbar. Zweifellos befindet sich der alte Leviathan zur Zeit in einer unüberwindlichen *räumlichen* Krise. Aber widerspricht diese Krise der zugrundeliegenden Logik der Staatsform oder stellt sie ganz im Gegenteil deren logische Entwicklung dar? Ich glaube, dass wir heute, vom Standpunkt der Arendtschen Kritik der Moderne aus betrachtet, die systematische Aufhebung der Unterschiede von Hier und Jetzt in den Apriori-Formen von Raum und Zeit erleben, was aber bereits die transzendente Bedingung der Herrschaft des Leviathan war. Kein Jetzt (*nunc*), das die Fortdauer des *kronos*, kein Ort, der die Kontinuität des Raumes unterbrechen könnte. Mehr noch: die heutige *Globalisierung* setzt die systematische Beschränkung der Person auf ein *natürlich* unpolitisches Einzelwesen voraus. Aber diese Beschränkung ist eng mit dem Zug verbunden, der dem Entwurf der modernen Staatsform eigentümlich ist. Das heißt: Sie ist mit der völligen Preisgabe der Auffassung vom Menschen als einem *zoon politikon*, einem *animal*, das in sich selbst politische Beziehung *ist* und eine Polis erbauen kann, weil es ein politisches Wesen ist. Dabei aber führt die *Globalisierung* die



Massimo Cacciari | Foto: Wolfgang Künkel

Beschränkung der Politik weiter, hin zu einem reinen Artefakt, wobei die Folgen an die Wurzeln unseres Verständnisses von Politik gehen. In der Tat gewinnt erst jetzt das reine Artefakt der technischökonomischen Welt praktisch und symbolisch die *summa potestas*. Die alten künstlichen Götter mit ihren *nationalen* Eigenschaften, ihren Grenzen und Mythologien und Feiern, die alten *kalten Ungeheuer* Nietzsches, müssen untergehen. Es entsteht eine *auctoritas* ohne Eigenschaften und daher ohne Grenzen, eine bloße *potestas*, die ihren Vater, den Staat, frisst.

Das Denken Hannah Arendts ist eine Schule des Widerstands vor allem gegen diese philosophischen Voraussetzungen der Modernität. Eine veritable Gnosis kennzeichnet das Wesen der Modernität, und diese Gnosis ist auf das Engste mit unserer philosophischen Überlieferung verbunden. Die neuzeitliche Gnosis gründet sich auf zwei Ausrichtungen: auf der Sehnsucht nach Auslöschung jedes

raum-zeitlichen Abstandes (und damit zugleich auch jeder Nähe, denn Distanz und Nähe sind die beiden notwendigen Dimensionen jedes möglichen Dialogs), und auf der *Leidenschaft* für die Gleichheit, die die Ursache der ununterdrückbaren Gefühle des Neides und der Unsicherheit ist, die das moderne Individuum, den modernen *idiotés* bewegen. Diese Leidenschaft für die Gleichheit wird ganz zu Unrecht in vielen Demokratievorstellungen mit der Idee der Freiheit in Verbindung gebracht; in dieser Hinsicht ist Hannah Arendt wirklich eine genaue Leserin von Chateaubriand und Tocqueville. Diese beiden Strömungen, diese beiden Dimensionen, spiegeln den hartnäckigsten Traum oder vielleicht besser Alptraum unserer Vernunft wider, nämlich jeden Unterschied auf eine bloße Äußerung des Einen zu reduzieren, im Einen jeden Unterschied anzuschauen und aus dem Einen, *sola mente*, kraft des reinen Denkens das Vielfältige abzuleiten. Hannah Arendt wollte sich nicht als Philosophin bezeichnen, weil Philosophie untrennbar mit diesem Traum verknüpft ist. Und in der philosophischen Tradition sah sie jene Gnosis, die sie zu Beginn von *Vita activa oder Vom tätigen Leben* als die Grundlage der modernen Technik bezeichnet, nämlich die Menschen aus dem Erdengefängnis zu *befreien*, die Verbindung zwischen Mensch und Erde zu zerreißen und das Leben zu etwas Künstlichem zu machen. Das sind die unvermeidlichen Folgen der modernen Idee des Staates als eines *deus artificialis*. Das politische Leben als technischer Erfolg – warum nicht auch der Mensch insgesamt? Ist das nicht der *Plan*, der die hegelsche Phänomenologie beschließt? Der Mensch, endlich versöhnt, endlich Gottes Sohn geworden, erscheint als der vollkommene Künstler, der nicht mehr von einer natürlichen Voraussetzung abhängig ist, sondern fähig ist, aus sich selbst heraus die Bedingungen seiner Werke, seiner Kunst, zu schaffen, das heißt, eine Neu-Natur hervorzubringen. Gewiss, die Geschichte wird zu Ende sein, wenn das Tun nicht mehr die Prägung des handelnden Menschen aufweist, wenn also die technische Dimension des Tuns die der Praxis, des Risikos der Handlung, aufsaugt, welche über den automatischen, unpersönlichen Lauf des

Alltagslebens entscheidet. Gewiss *endet* die Geschichte, wenn die Menschen tatsächlich in die Formen des Tuns aufgelöst werden können, das umso wirksamer und fruchtbarer ist, je gründlicher es jedes Risiko des Sich-Mitteilens ausschließt. Aber: Ist so ein Ende wirklich denkbar? Lässt sich ein Gedanke an ein solches Ende wirklich bestätigen? Wird seine herausfordernde Gewalt jemals wirklich über den ob-siegen, der nicht von ihr besiegt werden will, der sich nicht von ihr geschlagen geben will? „Nam victor nemo est nisi victus fatetur“ ... Indem es beharrlich diese Fragen stellt, wird das Denken Hannah Arendts tätiger, praktischer Widerstand.

Sobald der Gedanke aus der eingebildeten Welt des nur Denkbaren heraustritt, sobald er sich wirklich selbst befragt, zeigt sich deutlich, dass alles Denken und alles Erkennen nicht von der Sprache, von dem Leib der Sprache, zu trennen ist. Es gibt kein Denken ohne irgendeine Sprechweise, ohne irgendein Zeichensystem. Ich spreche, denke und kann nur deshalb etwas mit anderen teilen (oder auch mit mir selbst), weil es dieses System gibt. Aber jene Sprechweise, jenes Zeichensystem, ist notwendigerweise inter-subjektiv, das heißt die Urzelle jeder politischen Kommunikation. Cogito ergo sumus. Die Vielheit ist die grundlegende Bedingung des Miteinander-Sprechens und allen Handelns. Auch wenn mir keine logische Berechnung erlauben würde, zu behaupten, dass ich und die anderen eine gemeinsame Welt haben, so wäre ich doch gezwungen, zuzugeben, dass die Sprache einen gemeinsamen Gesichtskreis bildet, der sich ständig verändert und doch immer alle meine Handlungen enthält.

In dieser De-Konstruktion der modernen Metaphysik des *cogito* liegt die Grundlage des stets *nachrangigen* Charakters, den das Denken bei Hannah Arendt annimmt. Nicht nur erfordert das Denken ein Gedachtes und ist in diesem Sinn stets ein Nach-Denken, eine prüfende Betrachtung von vorgegebenen *problémata*, das heißt von Wirklichkeiten, die uns entgegentreten und uns auf dem Weg treffen; nicht nur ist das Denken untrennbar mit dem Leiden, dem Pathos, verbunden, von dem es verursacht wird, sondern das erste vorgegebene Betrachten von vorgegebenen

problémata, das heißt von Wirklichkeiten, die uns entgentreten und uns auf dem Weg treffen.

Jede Sprache ist in sich ein Netz von Beziehungen und eine Vielheit der Sprechweisen. Mehr noch: Jede Sprache ist mit dem Unausprechbaren und dem Schweigen durchwoben. Es ist unmöglich, eine einzige Sprache ganz für sich zu bestimmen, ebenso wie es unmöglich ist, einen Menschen in seinem Einzeldasein zu bestimmen, wenn dieser Mensch denkt. Jede Sprache ist Spiegel und Ausdruck der Tatsache, dass nicht der Mensch, sondern die Menschen die Erde bewohnen. Beim Nachdenken über die Sprache wird klar, dass jede Identität nicht nur in Beziehung zum Anderen steht, sondern auch in sich selbst Beziehung ist. Keine Identität ist immun gegenüber dem *cum* der *communitas*; nur die unreife, unbewusste Identität hat davor Angst und versucht, sich im Schatten der totalitären Ideologien davor zu schützen. Der Totalitarismus ist die andere Seite der unreifen Individualität.

Aber wenn das Denken stets Nachdenken ist, dann wird im Denken, für Hannah Arendt, auch das Erfordernis des Abstands enthalten sein. Wenn das Denken der *logos* der Pluralität ist, das heißt, die Fähigkeit, die Kraft, das Vielfältige zu verbinden, und nicht die, es zu verneinen oder zu überwinden, dann kann das Denken niemals das Gedachte in sich auflösen, den Abstand zwischen sich und dem Gedachten aufheben. Solcherart ist auch die Praxis ein Handeln, das den Abstand zwischen verschiedenen Erfahrungen bewahrt. Es gibt einen Abstand, der als Niemandsland aufgefasst wird, als ein Raum, der die abgesonderten Einzelwesen in einer Ungastlichkeit zueinander belässt. Dieser Idee des Abstands setzt Hannah Arendt eine Vorstellung entgegen, die den Abstand als das begreift, was gerade den Hin-Blick (*regard*) zum Anderen ermöglicht, der diesem gerecht wird. Dieser Abstand ist für Arendt die Bedingung eines neuen Sinns von Gerechtigkeit, verstanden nicht als Anwendung eines gleichen Rechts für alle, sondern als Anerkennung des Rechts jedes Einzelnen. Gerechtigkeit in einem gewissen Sinn als *philoxenia*, als Freund des Fremden sein, als Fähigkeit zur Aufnahme

und Gabe verstanden.

Der Gast ist sicher der Fremde, aber der Fremde als Gast ist zugleich der Freund. Könnten wir Gastfreund in der Fremde und Fremde in der Freundschaft sein? Das Wort *hospes* entspricht im Lateinischen viel eigentlicher dem griechischen *xénos*. Der Andere, der Fremde, ist der Gast, der Freund. *Drug* bedeutet auf Russisch der Andere und *drug* der Freund. Hören wir von Neuem auf die Sprache. Unsere vielfältigen Sprechweisen laden uns ein, uns daran zu erinnern, dass uns, den Bewohnern Europas, die Möglichkeit gegeben ist, unsere Stadt als *communitas*, als *foedus* zwischen Gast und Gastfreund, als Mitteilung zwischen Fremden, aufzufassen. Außerhalb dieses Gesichtskreises liegt nicht etwa eine Politik jenseits des Staates, sondern das Ende der Politik: Dieses wäre dann entweder dem unpersönlichen, uneigentlichen *Man* untergeordnet oder auf das Ökonomisch-Administrative beschränkt. Ist dies das Schicksal? Was könnte es heißen: Entgegen jeder Hoffnung hoffen, dass ein Gegenschlag statt-findet? Aber es gibt kein anderes Zeichen der Freiheit: Ich glaube, dies würde Hannah Arendt sagen außer in dem Gedanken *Malo periculosam libertatem quam quietum servitium*. Lieber denke ich entgegen jeder Hoffnung und auf der Grundlage des hoffnungslosesten Realismus als auf das Denken zu verzichten und mich dem Faktischen anzupassen und als das Wahre zu bestätigen. Nicht einmal ein Gott wird uns je retten, wenn wir angesichts des Götzenbildes der völligen Immanenz diesen Verzicht leisten, wenn wir das Risiko aus unserem Handeln und die Verwunderung aus unserem Blick verbannen wollen.