



The Ends of the Humanities

Perspectives from the Humanities and Social Sciences

*Herausgegeben von Isabell Baumann,
Till Dembeck und Georg Mein*

Literatur und/als Öffentlichkeit (Hannah Arendt, Jacques Rancière)

Jennifer Pavlik

The Ends of Humanities - Volume 1: The Ends of the Humanities
Herausgegeben von Till Dembeck, Georg Mein, Johannes Pause, Christoph Purschke



Melusina Press 2021

Publiziert im Jahr 2021 durch **Melusina Press**

11, Porte des Sciences

L-4366 Esch-sur-Alzette

<https://www.melusinapress.lu>

Melusina Press ist eine Initiative der Universität Luxemburg.

Konzept: Niels-Oliver Walkowski, Johannes Pause

Lektorat: Carolyn Knaup, Niels-Oliver Walkowski

Cover: Valentin Henning, Erik Seitz

Die digitale Version dieser Publikation steht frei zur Verfügung unter

<https://www.melusinapress.lu>.

ISBN (Online): 978-2-919815-24-1

DOI (Publikation): 10.26298/melusina.3xft-he47

DOI (Band): 10.26298/melusina.qmp0-vm61

DOI (Serie): 10.26298/2716-7550

ISSN (Online): 2716-7550

Das vorliegende Werk steht unter einer CC BY-SA 4.0 Lizenz. Informationen zu dieser Lizenz finden Sie unter <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>. Die in diesem Werk enthaltenen Bilder und Ressourcen unterliegen der selben Lizenz, sofern sie keiner anderen Quelle entnommen oder mit einer anderen Lizenz versehen sind.



Literatur und/als Öffentlichkeit (Hannah Arendt, Jacques Rancière)

Den Dichtern wird immer vorgeworfen, dass sie lügen.
Und das ist auch ganz berechtigt. Nur von ihnen
erwarten wir Wahrheit (nicht von den Philosophen,
von denen wir Gedachtes erwarten).

(Arendt 2003: 469)

Hannah Arendts Werke lesen sich wie ein *Who is Who* der klassischen Geistesgeschichte: Sie sind durchwoben von Zitaten und Bezügen auf deutsche, griechische, lateinische, französische und englische Denker, die in den unterschiedlichsten Jahrhunderten gelebt und Arendts Interesse geweckt haben. Überblickt man ihre Schriften, fällt insbesondere der lebenslange Dialog mit Dichtern ins Auge, der Arendts Denken geprägt und der sich in ihren Publikationen in besonderer Weise niedergeschlagen hat. So bezeugen Barbara Hahn und Irmela von der Lüge in ihrem Ausstellungskatalog die intensiven Korrespondenzen, die Arendt mit Dichtern und Schriftstellern gepflegt hat, und bescheinigen ihr, wie „[k]ein anderer Autor des 20. Jahrhunderts [...] Lyriker angesprochen und angeregt“ zu haben (Hahn/Knott 2007: 15). Und sogar Arendts Werke selber werden bisweilen als dichterisch bezeichnet, wie etwa Rolf Hochhuth betont, der Arendt eine besondere „dichterische Kraft“ zuspricht und hervorhebt, sie sei selber „durch und durch Literatin gewesen“ (zit. n. Wild 2005: 168). Doch worin liegt Arendts Interesse an der Dichtung begründet? Und worauf beruht die intensive und schöpferische Kraft, die Arendt und die Dichter so eng verbunden hat, wo sie sich doch selber zeit lebenslang als „politische Theoretikerin“ (Hannah 2005: 46) bezeichnet hat?

Um diese Fragen soll es im Folgenden gehen, da ihre Beantwortung den Blick für die Bedeutung freilegt, die Arendt dichterischen Formen für politische Gemeinschaften beimisst. Hierfür werde ich zunächst darauf eingehen, was Arendt unter Politik bzw. dem Politischen versteht¹, um aufzuzeigen, worin sich ihr Verständnis von unseren heutigen Demokratievorstellungen unterscheidet. Im Anschluss daran werde ich die ursprüngliche Verwobenheit von Politik und dichterischem Denken skizzieren, wie Arendt sie im antiken Griechenland vorzufinden glaubt, und ihre Ausführungen mit dem Politikverständnis von Jacques Rancière vergleichen, der die Beziehung zwischen Politik und Ästhetik in ähnlicher Weise denkt wie Arendt (für einen eingehenden Vergleich der beiden vgl. Perica 2016).

1 Wie Ursula Ludz betont, changiert Arendt zwischen diesen Begriffen: „Politik‘ und ‚das Politische‘ werden von Arendt nicht ausdrücklich unterschieden. ‚Politik‘ ist das sehr viel häufiger verwendete Wort, das einerseits wie in der Alltagssprache verwandt wird, andererseits aber auch ein Kriterium, einen ‚Urteilsmaßstab‘ (Ernst Vollrath) meinen kann, wozu ‚das Politische‘ die geeignetere Wortwahl gewesen wäre.“ Dies.: Anmerkungen zum Kommentar. In: Hannah Arendt: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß. Hg. v. Ursula Ludz. München: Piper 2007, S.211-229, hier: S. 220.

I.

Hannah Arendt ist gemeinhin bekannt als eine politische Denkerin, der in regelmäßigen Abständen der Vorwurf gemacht wird, sie bleibe mit einem nostalgischen Blick einem veralteten Politikmodell verhaftet, das jeglichen Anspruch auf die Einschreibung in tagesaktuelle Debatten des Politischen nahezu unmöglich macht. So schreibt etwa Günter Figal stellvertretend für eine ganze Reihe von Kritikern:

Wer in diesem Jahrhundert eine Philosophie des Politischen entwickelt und sich dabei wesentlich auf die Struktur der griechischen Polis bezieht, hat eigentlich schon alles Nötige getan, um Skepsis oder Widerspruch hervorzurufen. Denn wieviel Sympathie man für die Griechen auch haben mag – allgemein ist man sich doch einig darüber, daß die politischen Verhältnisse des klassischen Griechenland mit der modernen Welt recht wenig zu tun haben. (1994: 123)

Vorwürfe dieser Art basieren auf der Annahme, dass Arendts Rückgriff auf die Antike darauf abzielt, konkrete Handlungsmuster oder gar politische Strukturen reaktivieren zu wollen, um die Politik des 21. Jahrhunderts zu revolutionieren. Auch wenn man davon sprechen kann, dass eine Revolution der politischen Verhältnisse durchaus in Arendts Sinne gewesen wäre, übersehen diese Kritiker, dass ihr Anliegen nicht darin bestand, antike *polis*-Strukturen wiederzubeleben, sondern sie vielmehr darauf aus war, Möglichkeitsräume des politischen Zusammenlebens zu imaginieren, die ersichtlich machen, was Politik ursprünglich einmal bedeutet hat. Dieses Vorgehen könnte man als Arendts Methode interpretieren: Sie befragt einschlägige Begriffe des politisch-philosophischen Diskurses auf ihre ursprüngliche Bedeutung, um herauszufinden, welche Sinnhorizonte mit ihnen verbunden waren, als sie entstanden sind. Durch die Freilegung dieser Horizonte will sie im historischen Vergleich aufzuzeigen, wie sich Denkgewohnheiten und Verhaltensmuster verändert haben, um kritisch zu reflektieren, welche Effekte diese Veränderungen mit sich gebracht haben.

Man kann daher zwar festhalten, dass Arendts Politikverständnis vor dem Hintergrund der Erinnerungen an die griechische Polis entstanden ist. Es bleibt dabei jedoch nicht stehen, sondern bezeichnet ein „ursprüngliches Philosophieren über Politik“, welches uns die Augen für eine Praxis von Politik öffnen will, die „hoch über dem landläufigen, eher bürokratischen Verständnis des Politischen“ angesiedelt ist, wie Kurt Sontheimer in seinem Vorwort zu Arendts Fragment-gebliebenem Werk *Was ist Politik?* schreibt (2007).

Diese neuzeitliche Auffassung von Politik, nach der der Staat eine Funktion der Gesellschaft oder ein für die gesellschaftliche Freiheit notwendiges Übel ist, (vgl. 2007b: 68), steht der antiken Vorstellung diametral entgegen. Darin liegt für sie der entscheidende Unterschied zwischen dem antiken und dem neuzeitlichen Politikverständnis begründet: Während Aristoteles, der für sie zentrale Gewährsmann einer genuin politischen Theorie, strikt zwischen Handeln und Herstellen, zwischen *praxis* und *poiesis*, unterscheidet und Politik als selbstzweckhafte Tätigkeit versteht, ist diese seit der Neuzeit durch den Begriff des Herstellens geprägt, da sie zunehmend darauf abzielt, Interes-

sen durchzusetzen. Diese Verschiebung hat Arendt zufolge weitreichende Konsequenzen, da das Besondere des griechischen Politikverständnisses darin lag, dass

die Polis den ernstesten Versuch machte, die Gewalt aus dem Zusammenleben der Menschen auszuschalten, daß innerhalb der griechischen Demokratie nur die Macht der Peitho, die Kunst des Überredens und des Miteinandersprechens als legitim im Verkehr miteinander galt [...]. (Arendt 1994b: 293)

Ihre kritische Zeitdiagnose, nach der Politik im 20. Jahrhundert überhaupt keinen Sinn mehr macht, ist daher eigentlich eine Kritik an der sie bestimmenden Tätigkeitsform des Herstellens. Vor diesem Hintergrund lässt sich Arendts Werk *Vita activa* vor allem als Versuch lesen, wieder ein – in ihren Augen – *sinnvolles* Verständnis von Politik zu entwickeln, das auf der klaren Distinktion der menschlichen Tätigkeitsformen (Arbeiten, Handeln und Herstellen) basiert und nach dem das Politische nicht als Mittel, sondern als Zweck-in-sich-selber aufgefasst werden kann.

Diesem Gedanken folgend, basiert ihr Politikbegriff auf einem Verständnis des Handelns, das den virtuosen Charakter der Tätigkeit hervorhebt, den sie als einen Akt der Selbstenthüllung begrift (Arendt 2007a: 501). Dieses Verständnis des Handelns findet Arendt in dem aristotelischen Begriff der *energeia* angelegt, der Tätigkeiten bezeichnet, die *a-teleis* (zweckfrei) sind (vgl. ebd.):

Solche Selbstzwecke im Sinne der Tätigkeiten sind das Handeln und Sprechen, in deren Wesen es nicht liegt, Zwecke zu verfolgen, sondern die den ihnen eigentümlichen „Zweck“, ihr *τέλος*, in sich tragen und daher *ἐντελέχεια* genannt werden können. (Ebd.: 262)

Arendt lenkt den Fokus damit auf die Unabsehbarkeit bzw. „Schrankenlosigkeit“ der Taten, die aus der Pluralität der Beteiligten erwächst und der „dem Handeln eigentümlichen Fähigkeit [entspricht], Beziehungen zu stiften, und damit aus der ihm inhärenten Tendenz, vorgegebene Schranken zu sprengen und Grenzen zu überschreiten“ (ebd.: 238). Handeln bedeutet daher eigentlich „to act in concert“ (Arendt 2008: 712) – und kann nur gelingen, wenn man von einer prinzipiellen Ergebnisoffenheit ausgeht, ohne die die Freiheit der beteiligten Akteure nicht realisierbar wäre.

Mit der Bestimmung des Handelns als selbstzweckhafter Tätigkeit reformuliert Arendt ihre Vorbehalte gegenüber dem neuzeitlichen, naturwissenschaftlich geprägten Denken, das im politischen Bereich darauf abzielt, die eigenen Interessen gewaltsam durchzusetzen. Politik hat ihr zufolge dagegen den Sinn, einen öffentlichen Freiheitsraum zu konstituieren, in dem Menschen ihre Erfahrungen austauschen und sichtbar machen. Hauke Brunkhorst bringt diesen Zusammenhang auf den Punkt, wenn er auf Parallelen zwischen Arendts Politikverständnis und Heideggers Wahrheitsbegriff hinweist und *aletheia* als „unverkürzte ‚Einsicht des politischen Menschen‘ in alle Seiten und Aspekte öffentlich zur Debatte stehender Sachen“ bezeichnet: „Nur im Verlauf des öffentlichen Streits um die gemeinsame Sache zeigt sie sich verschiedenen Blickwinkeln vieler Bürger [...]. Zeigt sie sich aber von *allen* Seiten, dann zeigt sie sich so, wie sie wirk-

lich ist, in ihrer unverstellten Offenbarkeit oder ‚Wahrheit‘ (*aletheia*)“ (Brunkhorst 1999: 132 f.). Auch wenn Arendt die Vorstellung einer ‚Wahrheit der Perspektiven‘ ablehnen würde, da sie das Gespräch über die verschiedenen *doxai* verstummen ließe, sind Brunkhorsts Ausführungen hilfreich, um die ‚Entbergung‘ der Wirklichkeit als zentrale Aufgabe des Politischen zu begreifen. Erst, wenn die beredeten Gegenstände „an das Licht der Öffentlichkeit gezogen werden, wo sie gleichsam gezwungen sind, alle ihre Seiten zu offenbaren“, ist Politik möglich, da nur „in solcher Allseitigkeit [...] ein und die gleiche Sache in ihrer vollen Wirklichkeit in Erscheinung treten [kann], wobei man sich vergegenwärtigen muß, daß jede Sache so viele Seiten hat und in so vielen Perspektiven erscheinen kann, als Menschen an ihr beteiligt sind“ (Arendt 2007b: 96).

II.

Für die Entbergung der Wirklichkeit spielt die Auseinandersetzung mit Kunst und Kultur eine herausragende Rolle, da sie eine besondere Form politischer Praxis ermöglichen. Arendt führt diesen Zusammenhang an verschiedenen Stellen ihres Werkes aus, wenn sie, ausgehend von Kants *Kritik der Urteilskraft*, die politische Bedeutung des ästhetischen Urteilens betont. Ihr zufolge finden sich in Kants dritter Kritik „die großartigste und originellste Seite von Kants politischer Philosophie“ (Arendt 1994b: 298). Denn während die *Kritik der praktischen Vernunft*, in der sich Kants Reflexionen über die ethischen Prinzipien des Zusammenlebens finden und das „Prinzip der Übereinstimmung mit sich selber“ (der Kategorische Imperativ) zum Leitfaden des Handelns erklärt wird, tritt in *der Kritik der Urteilskraft* ein Vermögen auf den Plan, das es erlaubt, die individuelle Perspektive zu transzendieren:

In der *Kritik der Urteilskraft* [...] fügt Kant unter den „Maximen des gesunden Menschenverstandes“ diesem Prinzip der Übereinstimmung mit sich selbst das Prinzip einer „erweiterten Denkungsart“ hinzu, das darin besteht, daß ich „an der Stelle jedes anderen denken“ kann. Zu der Einstimmigkeit mit sich selbst tritt also eine mögliche Einstimmigkeit mit anderen. (Ebd.)

Entscheidend für diesen in der *Kritik der Urteilskraft* angelegten Ansatz einer alternativen Form politischer Philosophie ist nun, dass das ‚Prinzip der erweiterten Denkungsart‘ eine gemeinsame Welt voraussetzt, um vor dem Hintergrund einer Abwägung verschiedener Perspektiven eine Entscheidung zu treffen. Zudem, und diese Aspekte gehören untrennbar zusammen, ist das Urteil, das am Ende gefällt wird, von einer ganz anderen Struktur als jenes, das auf dem Prinzip der Übereinstimmung beruht. Denn während es sich beim Kategorischen Imperativ letztlich um ein logisches Urteil handelt, das Notwendigkeitscharakter hat, kommt dieser Urteilsform zwar „eine gewisse konkrete Allgemeingültigkeit“ zu aber niemals eine universelle Gültigkeit überhaupt“. (ebd.) Es handelt sich dabei also um ein *freies* Urteil, das zwar überzeugen *kann*, aber nicht muss. Dies macht das reflexive Urteilen Arendt zufolge zu einer „politischen Fähigkeit“ par ex-

cellence, da es den „Menschen erst ermöglicht, sich im öffentlich-politischen Raum, in der gemeinsamen Welt zu orientieren“ (ebd.).

Auch wenn Arendt betont, dass die Explikation der Bedeutung der erweiterten Denkungsart „in der politischen Philosophie der größte Schritt seit Sokrates“ (2003: 570) gewesen ist, räumt sie ein, dass Kants Ansatz, der Urteilskraft eine besondere Bedeutung in Bezug auf das politische Handeln beizumessen, schon in der Aristotelischen Wertschätzung der *phronesis* als politische Kardinaltugend angeklungen sei. Jedoch sei an Kants Ausführungen „so außerordentlich denkwürdig, daß er die Urteilskraft in ihrer ganzen Großartigkeit entdeckte, als er auf das Phänomen des Geschmackes und des Geschmacksurteils stieß“ und damit das im engen Sinne „kulturelle Verhalten des Menschen als eine im ausgezeichneten Sinne politische Tätigkeit“ verstand (Arendt 1994b: 299 f.). Es ist also insbesondere der Geschmack, der von Arendt als politisches Vermögen des Menschen ausgemacht wird und der es ihm ermöglicht, jenseits rigider Moralvorschriften ethische Verhaltensweisen zu kultivieren, die den Handelnden ein möglichst großes Freiheitspotenzial eröffnen. Dies liegt daran, dass der Geschmack dazu beiträgt, dass der Mensch eine Haltung ausbilden kann, die den Dingen der Wahrnehmung eine gewisse Distanz einräumt, indem er sich ihnen mit dem von Kant formulierten ‚uninteressierten Wohlgefallen‘ nähert. Die Pointe von Arendts Begeisterung für Kants Ausführungen über die lustvolle Uninteressiertheit, die sich dann einstellt, wenn man sich mit einer *ästhetischen* Betrachtungsweise auf Kunstwerke bzw. Naturereignisse einlässt, liegt darin, dass sie seine Ausführungen aus dem Bereich der Kunst- und Naturbetrachtung herauslöst und sie auf die intersubjektiven Begegnungen zwischen Menschen im öffentlichen Raum überträgt. Eine ästhetische Betrachtungsweise wird für sie so zu einem Modus des Wahrnehmens, der Menschen dazu befähigt, ihre Umgebung jenseits von Nützlichkeitsaspekten zu betrachten und zu beurteilen. Das Vermögen, das es Menschen möglich macht, Gegenstände im Modus des Ästhetischen wahrzunehmen und sie zu beurteilen, bezeichnet Arendt in Anlehnung an Kant als Geschmack:

Im Geschmack entscheidet sich, wie die Welt qua Welt, unabhängig von ihrer Nützlichkeit und unseren Daseinsinteressen in ihr, aussehen und ertönen, wie sie sich ansehen und anhören soll. Der Geschmack beurteilt die Welt in ihrer Weltlichkeit; ihn interessieren weder das sinnliche Leben noch das moralische Selbst, denen er ein reines, „uninteressiertes“ Weltinteresse entgegensetzt. (Ebd.: 300)

Arendts Politikverständnis basiert also im Kern auf einer ästhetischen Theorie, wie wohl noch viel ersichtlicher geworden wäre, wenn sie ihr letztes Werk, das *Das Urteilen* heißen sollte, hätte vollenden können. Die ästhetischen Wurzeln ihres Denkens lassen sich jedoch in ihrem gesamten Werk nachvollziehen und finden sich insbesondere auch in *Was ist Politik?*. Hier schreibt sie explizit, dass „für das Verständnis unseres politischen Freiheitsbegriffs [...] die[] enge Verwobenheit des Politischen mit dem Homerischen von großer Bedeutung ist.“ (2007b: 46) Geht man dieser Spur nach, wird ersichtlich, dass sich in ihren Ausführungen über das politische Potenzial der homerischen Darstellungsart zahlreiche Parallelen zu ihrer Kant-Interpretation finden lassen: Hier

wie dort ist es die „Unparteilichkeit“, die „Freiheit von Interessen“, die, im Falle Homers, die dichterische und historische Erinnerung auszeichnet und ihn zu einem politischen Denker *par excellence* werden lässt: So rühmt Arendt die homerische Fähigkeit „darzutun, dass alle Dinge zwei Seiten haben“ und „ein und dieselbe Sache erst von entgegengesetzten und dann von allen Seiten“ zu betrachten (Ebd.: 96). Über diese Umsichtigkeit hinaus ist es insbesondere die dichterische Form des Schreibens, die Arendt an den homerischen Epen hervorhebt und die es ihren Leser:innen auf einmalige Weise ermöglicht, den historischen Perspektiven gerecht zu werden. Ihre Wertschätzung der homerischen Dichtung beruht daher insbesondere auch auf der Qualität des Literarischen, da Dichtung, wie Arendt u. a. mit Blick auf ihren Freund Hermann Broch schreibt, „nicht verpflichtend“ ist:

[I]hre Erkenntnis hat nicht den Zwangscharakter, der in einem intakten religiösen Weltbild dem Mythos zukommt, dem sie dient [...]. Der Kunst und insbesondere der Dichtung kommt aber auch nicht der Notwendigkeitscharakter des zwingend Evidenten und Einsehbaren logischer Aussagen zu; sie geht zwar in der Sprache vor, aber ihr fehlt gerade der Zwangscharakter des Logos. (Arendt 2012: 144)

Was Dichtung also mit Blick auf ihr politisches Potenzial zu bieten hat, liegt jenseits aller evidenzbasierten Logik; es ist vielmehr der Modus des Ästhetischen, der auf der Erweiterung der Einbildungskraft basiert und zu einer Vorbedingung des Urteilens wird, da er Menschen dazu befähigt, „Dinge in ihrer richtigen Perspektive zu sehen, das, was zu nahe ist, in eine gewisse Distanz zu rücken, so daß wir es ohne vorgefaßte Meinung und Vorurteil sehen und verstehen können“ (Arendt 1994a: 127).

Arendt sieht es als explizite Aufgabe von Dichtern und Geschichtenerzählern an, uns Menschen in dieser Art des Denkens anzuleiten – das ist ihre „politische Funktion“ (2006: 59). Sie sollen uns lehren, uns „mit den Dingen, so wie sie nun einmal sind, abzufinden und sie zu akzeptieren“, wobei sie unter „Sichabfinden“ auch „Wahrhaftigkeit“ versteht, was nichts anderes bedeutet, als, „am Ende des Vorrechts teilhaftig [zu] werden, (das Wirkliche) zu prüfen und zu mustern [...]“ (Ebd.) Wenn Arendt also, wie eingangs zitiert, betont, dass wir nicht von den Philosophen, sondern von den Dichtern Wahrheit erwarten, dann meint sie damit, dass wir von ihnen verlangen, dass sie uns darin schulen, die Wahrhaftigkeit der Welt, ihre Vielgestaltigkeit wahrzunehmen und diese zu akzeptieren; darin liegt ihre politische Bedeutung begründet.

III.

Die Betonung der Bedeutung des Ästhetischen für eine Form politischer Praxis rückt Arendt in die Nähe von Jacques Rancière, der in seinen Schriften um ganz ähnliche Themen kreist und Arendts Überzeugung teilt, dass Politik im Kern eine ästhetische Praxis des Streitens ist, die im Dialog mit Kunst und Kultur dazu beiträgt, dass die be-

teiligten Akteure in ihrer Gleichheit (Rancière) bzw. Pluralität (Arendt) als freie Gesprächspartner Akzeptanz finden.

Politik ist nach Rancière keine *per se* existierende Sphäre, politische Räume entstehen nur im Moment des revoltierenden Aufstandes, in dem sich sonst unsichtbare Menschen Sichtbarkeit erstreiten. Interessanterweise nimmt auch er Bezug auf Kants *Kritik der Urteilskraft*, wenn er sein Politikverständnis anhand von Arbeitergesellschaften veranschaulicht. Wie das gleichnamige Werk beschreibt, geht es ihm um die *Aufteilung des Sinnlichen* (2006a), um die Teilhabe am sinnlich sichtbaren Leben, um die gleichwertige Betonung der menschlichen Sinnesvermögen und um die Bedeutung des menschlichen Blicks. Anhand des Tischlers Gauny beschreibt Rancière, dass dieser in einem Moment, in dem er von seiner Arbeit Abstand nimmt und aus dem Fenster schaut, beginnt, die Welt ästhetisch – „mit Kants interesselosem Blick“ wie er sagt – zu betrachten und damit Politik zu betreiben:

In gewisser Weise beginnt der Klassenkampf mit der Fähigkeit des Blicks, sich von den Händen zu trennen, das heißt, der Arbeiter macht sich materiell, konkret, ästhetisch zum Eigentümer dieser Welt, in der er seine Arbeitskraft verkauft. Mein Gedanke ist, dass die Emanzipation hier stattfindet. Diese Art der Besitznahme setzt voraus, dass man seinen Blick ändert, dass der Blick nicht mehr bloß da ist, um die Arbeit der Hände zu begleiten, sondern dass er in eine andere Richtung geht als sie. (2006b: 34)

Entscheidend ist für Rancière, dass der Arbeiter sich von seiner Arbeit distanziert und den „Blick eines Ästheten“, „das Denken eines Ästheten“ ausbildet: „Das bedeutet auch, dass die Hand schließlich ihre Funktion verändern wird, sie wird damit beginnen, zu schreiben, Gedichte zu schreiben, Texte zu schreiben.“ (Ebd.: 35) Rancière geht nun, ganz ähnlich wie Arendt, ausführlich auf Kants Reflexionen über eine ästhetische Betrachtungsweise ein und argumentiert gegen Bourdieu, dass die Entwicklung eines ästhetischen Blicks kein Privileg des bürgerlichen Geschmacks ist, sondern eine Haltung, die jeder Mensch entwickeln kann:

Für mich ist Bourdieus These im Grunde die These Platons, dass nämlich jeder mit seiner Art und Weise, zu sein, auf der Seite bleiben sollte, die ihm aufgrund seiner Bedingungen eigen ist. Also beginnt die Emanzipation da, wo die Leute beschließen, nicht mehr auf ihrer Seite zu bleiben. (Ebd.: 35 f.)

In diesem Sinne betont auch Arendt, dass Politik in Reinform nur während einer Revolution stattfindet, in einer Situation, in der die Menschen handelnd einen Neuanfang wagen. Dem Bereich des Kulturellen kommt in beiden Theorien für die Emanzipation und das Transzendieren des gesellschaftlichen Standpunktes eine besondere Bedeutung zu, da ihm ein pädagogisches Potenzial innewohnt, das die Menschen als Handelnde dazu befähigt, Teil einer demokratischen Gemeinschaft zu werden und aus ihrem gewohnten Denken auszubrechen. Für Rancière ist die Ausbildung einer „ästhetischen Haltung“ daher die „Grundlage der Möglichkeit gesellschaftlichen Umsturzes, weil es

der Beginn des Ausgangs aus der sinnlichen Situation ist, in die die Leute eingesperrt sind“ (ebd.). Unter Ästhetik versteht er entsprechend keine Theorie des Schönen oder der Kunst, sondern eine „Weise der Erfahrung eines Sinneszustands, der die Hierarchien, die die Sinneserfahrung normalerweise organisieren, aufgegeben hat, etwa die Hierarchie zwischen der Sinnlichkeit, die empfängt, und des Verstandes, der organisiert, oder der Intelligenz, die bestimmt, und den Händen, die gehorchen.“ (Ebd.: 37) Er bezeichnet das Ästhetische daher als „Regime der Erfahrung“ (ebd.: 38), das seinem Politikverständnis insofern zugrunde liegt, als dass es einen Raum zur Verfügung stellt, in dem jedermann jederzeit sein Wort erheben kann. Daher sind literarische Formen in besonderer Weise dazu geeignet, der menschlichen Gleichheit Ausdruck zu verleihen, sie überhaupt denkbar zu machen. Gleichheit meint dabei keinesfalls, ganz ähnlich wie bei Arendt, dass alle Menschen identisch sind, sondern dass ihnen gerade vor dem Hintergrund ihrer radikalen Differenz gleiche Zugänge, gleiche Anteile an der Aufteilung des Sinnlichen zugestanden werden müssen. Die Auseinandersetzung mit Literatur folglich die Verteilung und Neuverteilung dieser Räume und Zeiten, der Plätze und Identitäten, des Sichtbaren und Unsichtbaren: „Sie bringt neue Objekte und Subjekte auf die Bühne des Gemeinsamen. Sie macht sichtbar, was unsichtbar war, sie macht diejenigen als sprechende Wesen hörbar, die nur als lärmende Tiere verstanden wurden.“ (Rancière 2008: 14) Literatur greift in die Einteilung dieser Räume und der Zeiten, des Sichtbaren und des Unsichtbaren, der Sprache und des Lärms ein (ebd.). Ästhetische Formen sind daher sowohl bei Arendt als auch bei Rancière eng mit dem Politischen verknüpft und können als Grundlagen und Gegenstände, als Spielräume politischer Praxis verstanden werden, da sie in beiden Theorien dazu beitragen, eine Öffentlichkeit (Arendt) bzw. Sichtbarkeit (Rancière) zu konstituieren, die den politisch handelnden Menschen Freiheitsräume eröffnen und damit neue Existenzsphären erfahrbar machen.

Literatur

- Arendt, Hannah (1994a): Verstehen und Politik. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hg. von Ursula Ludz. München, S. 110–128.
- Arendt, Hannah (1994b): Kultur und Politik. In: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Hg. von Ursula Ludz. München, S. 277–302.
- Arendt, Hannah (2003): Denktagebuch 1959 bis 1973. Erster Bd. Hg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München.
- Arendt, Hannah (2005): Fernsehgespräch mit Günter Gaus. In: Dies.: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk. Hg. von Ursula Ludz. München, S. 45–72.
- Arendt, Hannah (2006): Wahrheit und Politik. Berlin.
- Arendt, Hannah (2007a): Vita activa oder vom tätigen Leben. München.
- Arendt, Hannah (2007b): Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass. Hg. von Ursula Ludz. Vorwort von Kurt Sontheimer. München: Piper.

- Arendt, Hannah (2008): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus. München.
- Arendt, Hannah (2012): Hermann Broch. In: Dies.: Menschen in finsternen Zeiten. München, S. 136–181.
- Brunkhorst, Hauke (1999): Hannah Arendt. München.
- Figal, Günter (1994): Öffentliche Freiheit. Der Streit von Macht und Gewalt. Zum Begriff des Politischen bei Hannah Arendt. In: Politisches Denken. Jahrbuch 1994. Hg. von Volker Gerhardt, Henning Ottmann und Martyn O. Thompson. Stuttgart: Metzler, S. 123–136.
- Hahn, Barbara/Knott, Marie Luise (2007): Einleitung. In: Hannah Arendt: Von Den Dichtern erwarten wir Wahrheit. Ausstellung Literaturhaus Berlin. Hg. von dens. Berlin: Matthes & Seitz, S. 15–17.
- Perica, Ivana (2016): Die privat-öffentliche Achse des Politischen. Das Unvernehmen zwischen Hannah Arendt und Jacques Rancière. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rancière, Jacques (2006a): Die Aufteilung des Sinnlichen. Die Politik der Kunst und ihre Paradoxien. Hg. von Maria Muhle. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2006b): Politik und Ästhetik. Im Gespräch mit Peter Engelmann. Aus dem Frz. von Gwendolin Engels. Wien: Passagen.
- Rancière, Jacques (2008): Politik der Literatur. Aus dem Frz. von Richard Steurer. Hg. von Peter Engelmann. Wien: Passagen.
- Sontheimer, Kurt (2007): Vorwort. In: Hannah Arendt: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass. Hg. von Ursula Ludz. Vorwort von dems. München: Piper, S. I–VIII.
- Wild, Thomas (2005): Kreative Konstellationen – Hannah Arendt und die deutsche Literatur der Gegenwart. Ein Überblick und eine Wirkungsanalyse am Beispiel Rolf Hochhuths. In: Text + Kritik. Zeitschrift für Literatur, H. 166/167: Hannah Arendt, S. 162–173.