Sophie Loidolt*
Sinnräume

Ein phänomenologisches Analyseinstrument, am Beispiel von Hannah Arendts *Vita activa*

<https://doi.org/10.1515/dzph-2020-0011>

Abstract: The paper introduces the concept of “spaces of meaning,” distilled from the work of political theorist Hannah Arendt, and used as an interpretative tool to understand some central theoretical moves in the *The Human Condition*. By focusing on activities which actualise conditional structures and which thereby generate experiences and meaning, I present a phenomenological re-interpretation of Arendt’s three basic activities of labour, work, and action, which actualise the conditions of life, worldliness, and plurality. The term “spaces of meaning” indicates how the unfolding of certain activities simultaneously creates and structures spaces and meaningful orientation which involves a certain temporality, spatiality, corporeality, and intersubjectivity. I differentiate between activity-based and visibility-based spaces of meaning and present a dynamic interpretation of their interplay. In doing so, I challenge Seyla Benhabib’s view that part of Arendt’s methodology contains what Benhabib calls “phenomenological essentialism.” Furthermore, this analysis aims at developing an analytical tool and flexible framework also beyond Arendt scholarship. Phenomenologists can use this model of “spaces of meaning” for the task of reclaiming experience as world-building and world-opening, also in a normative sense, and of demonstrating how structures and orders are lived while they condition and form spaces of meaning. If we want to understand, criticise, act, or change something, this subjective and intersubjective perspective will remain indispensable.

Keywords: phenomenology, political theory, Hannah Arendt, *Vita activa*, *The Human Condition*, conditionality, world/worldliness, meaning, intentionality, visibility, activities

*Kontakt: Sophie Loidolt, Technische Universität Darmstadt, Institut für Philosophie, Karolinenplatz 5, 64289 Darmstadt; sophie.loidolt@tu-darmstadt.de

Phänomenologische Ansätze charakterisieren sich oft durch ihre Methode, ihre Zugangsweise, ihren „Stil“¹. So verschieden die konkreten methodischen Ausformulierungen dieser Zugangsweise auch sein können, von transzendental über hermeneutisch-existenzial bis chiasmatisch oder responsiv: Es geht dabei stets um die Analyse eines Weltverhältnisses, das sich durch Erfahrung und Interaktion mit anderen konstituiert, und um die Sinnbildung, die dadurch stattfindet. Eine solche Zugangsweise lässt sich in vielen Bereichen fruchtbar machen. Über klassisch philosophische Fragestellungen der Erkenntnistheorie und der Bewusstseinsphilosophie hinaus haben sich phänomenologische Ansätze daher auch in einigen anderen Disziplinen etabliert, von der Soziologie über die Psychiatrie bis hin zu den Pflegewissenschaften. Ein neu erwachtes, starkes Interesse lässt sich aber insbesondere im Bereich des Politischen diagnostizieren.² Dabei werden phänomenologische Ansätze unkompliziert mit den Anliegen der „critical theory“³ zusammengeführt, wovon beide Seiten profitieren können und wollen: Politische Theoretiker*innen interessieren sich für die Methoden, mit denen phänomenologische Ansätze politische Erfahrung bzw. das „making and unmaking of world“⁴ in politisierten oder prekären Situationen beschreibbar werden lassen.⁵ Umgekehrt intensiviert sich die Auseinandersetzung mit politischen Fragestellungen auf phänomenologischer Seite.⁶

1 Merleau-Ponty (1966), 4.

2 Seit 2016 sind in englischer Sprache allein vier Sammelbände erschienen, die die Begriffe „phenomenology“ und „political“ im Titel tragen, vgl. Herrmann/Bedorf (2019), Fóti/Kontos (2017), Gurely/Pfeifer (2016) sowie Jung/Embree (2016); auch mein Buch über Arendt kann man zu diesem Kreis zählen (vgl. Loidolt 2017). Im Herbst 2018 wurde eine Zeitschrift von einer Gruppe von Autor*innen an der University of Oregon gegründet, die sich *Puncta. Journal of Critical Phenomenology* nennt. Deren Herausgeber*innen bzw. Autor*innen Gail Weiss, Ann V. Murphy und Gayle Salomon kündigten zudem ein Werk *Fifty Concepts for a Critical Phenomenology* an, das im Oktober 2019 bei Northwestern University Press erschienen ist. Andere Beispiele für Werke der „critical phenomenology“ sind z. B. Ahmed (2006), Günther (2013), Al-Saji (2014), Gündogdu (2015) u. Ortega (2016).

3 Ich verwende hier den englischen Begriff der „critical theory“, da es sich nicht nur um die Kritische Theorie der Frankfurter Schule im engeren Sinne handelt, sondern im englischen Sprachraum ebenso Michel Foucault oder Jean Baudrillard als „critical theorists“ bezeichnet werden.

4 Scarry (1985).

5 Exemplarisch dafür kann Ayten Gündogdu (2015) Buch *Rightlessness in an Age of Rights* gesehen werden, ebenso ihre neueren Arbeiten über „border deaths“.

6 Dies belegen nicht nur die erwähnten Publikationen im englischen Sprachraum, sondern etwa auch die jüngsten Tagungsthemen der *Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung* zu politischen Themen und eine kürzlich stattgefundene Konferenz an der Chinese University of Hong Kong zum Thema „Phenomenology and the Political“ (Mai 2019).

Bekanntermaßen ist das Verhältnis von Phänomenologie und politischem Denken kein unkompliziertes. Dies betrifft einerseits die notwendige kritische Auseinandersetzung mit politisch kompromittierten Figuren wie Martin Heidegger, manifestiert sich aber auch, ganz anders, in den methodischen Vorwürfen des Solipsismus, Internalismus, Subjektivismus, Transzendentalismus und Essenzialismus, die man klassischerweise an Edmund Husserl richtete. Wie Gayle Salomon kürzlich festhielt, zeichnen solche Vorwürfe allerdings meist eine „Karikatur“ der Phänomenologie.⁷ Zudem übersehen oder unterschlagen sie, dass eine wichtige Traditionslinie in der französischen Phänomenologie sich durchaus politisch bewusst mit dem Husserl'schen und Heidegger'schen Erbe auseinandersetzte und gerade im Namen der „Sachen selbst“ ethische und politische Transformationen an der klassischen Phänomenologie vornahm. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, dass sich die „critical phenomenologists“ vornehmlich auf Simone de Beauvoir, Frantz Fanon, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida u. a. als ihre Gewährsmänner und -frauen beziehen. Vor allem aber ist der Blick dabei eher nach vorne als exegetisch nach hinten gerichtet, was eine kritische und dennoch produktive Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Tradition keineswegs ausschließt. Worum es den Theoretiker*innen heute geht, sind entweder ganz konkrete Probleme wie z. B. „border deaths“ oder „solitary confinement“, aber auch gegenwärtige Tendenzen wie wiedererstarkende politische Extremismen oder die Frage nach Öffentlichkeit und Privatheit im digitalen Zeitalter. Was dabei insbesondere im Fokus steht, ist die Frage, wie man sich diesen Phänomenen methodisch nähert – und hier sind wir bei einem Kerngeschäft der Phänomenologie. Dabei geht es keineswegs um einen Exklusivanspruch oder gar um den Anspruch, dass alles und jedes einer phänomenologischen Analyse unterzogen werden müsse. Zweifellos lassen sich hochkomplexe Systeme wie z. B. – schlagwortartig – „der globale Kapitalismus“ besser mit anderen Methoden analysieren. Worum es vielmehr geht, ist die Frage, wie wir uns in diesen übergreifenden, oft unsichtbaren und uns konstituierenden Systemen, Strukturen und Institutionen erfahren. Die Erste-Person-Perspektive ist aus meiner Sicht natürlich wichtig, aber sie ist klarerweise nicht die einzige. Poststrukturalistische Theorien haben uns gezeigt,

⁷ Salomon (2018), 11. Seit ca. 25 Jahren gibt es zahlreiche und herausragende Werke, die sich unter Berücksichtigung von Husserls Forschungsmanuskripten mit diesen Vorwürfen auseinandersetzen und nachdrücklich zeigen, inwiefern z. B. der Gedanke der Intersubjektivität für Husserl zentral ist und die Reduzierung Husserls auf einen solipsistischen Bewusstseinsphilosophen wesentliche Elemente seiner Philosophie übergeht oder missdeutet; vgl. Steinbock (1995), Zahavi (1996), Crowell (2001) u. Heinämaa (2003).

inwiefern Macht und Institutionen Subjektpositionen und Handlungsmöglichkeiten produzieren oder verunmöglichen, auf jeden Fall formen. Aber: Sie manifestieren sich auch in den lebendigen Erfahrungen dieser Subjekte – und können schließlich auch nur durch diese verändert werden. Wir kommen also ohne eine Theorie der Erfahrung der potenziell Handelnden nicht aus, was unter anderem auch impliziert, dass eine solche nicht nur funktionalistisch oder normativ sein kann, sondern eben lebensweltlich verankert sein muss.

Wenn also kritische und politische Phänomenolog*innen sich vor allem mit Fragen der Macht, der In- und Exklusion, der Institution/en auseinandersetzen wollen und umgekehrt ein Interesse der politischen Theorie an der leiblichen, intersubjektiven und sinnbildenden Dimension von Erfahrung besteht, dann gilt es, die Möglichkeiten neuer Theoriebildung an dieser Schnittstelle von Struktur/Institution und Erfahrung neu und weiter auszuloten.⁸ In diesem Sinn möchte ich, nach dieser einleitenden Verortung, meine Überlegungen zu „Sinnräumen“ als einem phänomenologischen Analysewerkzeug verstanden wissen.

1 Hannah Arendt als politische Phänomenologin

Ich greife für die Entwicklung dieses Gedankens auf das Werk Hannah Arendts zurück. Auch sie gehört zu den zentralen Figuren, an denen sich eine kritische und politische Phänomenologie orientiert. Aber es herrscht eine merkwürdige Unklarheit in der Literatur darüber, was denn nun genau Arendts phänomenologischen Zugang ausmache. Obwohl der Terminus „Phänomenologie“ (der Öffentlichkeit, des Handelns, des Politischen, des Urteilens etc.) gerne und häufig im Zusammenhang mit ihren Kernthemen verwendet wird, bleibt er sehr oft an der Oberfläche hängen. Das liegt einerseits daran, dass Arendt so viele verschiedene und reichhaltige Bezüge zu allen möglich Philosoph(i)en, Disziplinen, Gedankenwelten herstellt, die sich schwerlich unter ein Label bringen lassen – und auch nicht gebracht werden sollen. Auf der anderen Seite hat sich die phänomenologische Rezeption offen gestanden auch nicht besonders darum gekümmert, den phänomenologischen Denks Spuren Arendts nachzugehen. Die Rezeption bewegte sich also, philosophisch gesehen, meist im Kontext der Kri-

⁸ Natürlich ist diese Analyserichtung nicht ganz neu. Vor allem ist diesbezüglich auf Merleau-Ponty (2003) und seine Untersuchungen zur „Instituierung“ hinzuweisen. Jüngst hat auch Johanna Oksala (2016) eine Studie zum phänomenologischen Erfahrungsbegriff in genau diesem Zusammenhang vorgelegt, der sowohl auf die feministische Kritik eingeht (Scott 1991) als auch einen Link zu Foucault stark macht.

tischen Theorie⁹ oder der Postmoderne bzw. des Poststrukturalismus¹⁰. Obwohl Autor*innen beider Stränge keineswegs den Weg einschlagen, Arendt aufgrund der Nähe zu Heidegger oder der Existenzphilosophie prinzipiell als politisch verdächtig einzustufen,¹¹ werden phänomenologische Elemente in Arendts Denken doch eher mit Skepsis betrachtet oder übergangen. Seyla Benhabib etwa spricht gerne von Arendts „phänomenologischem Essentialismus“, wenn sie einen Theorieteil in Arendts Überlegungen für überholt oder verfehlt hält.¹² Dieser Lesart möchte ich entgegentreten, indem ich hier *pars pro toto* ein methodisches Analyserwerkzeug bei Arendt herauspräpariere, das ich nicht nur für dezidiert phänomenologisch halte, sondern dessen kritisches Potenzial ich gerade in dieser Provenienz verorte. Die politische Denkerin Arendt lese ich also nicht in Dissoziation von entbehrlichen phänomenologischen Rest-Prägungen, sondern umgekehrt gerade als eine Transformatorin der klassischen Phänomenologie, die uns neue methodische politisch-kritische Werkzeuge an die Hand gibt.

Ich habe an anderer Stelle versucht, diese Argumentation im Detail zu führen, was ich hier nur andeuten kann. Arendt soll dabei weder als Phänomenologin „gelabelt“ noch vereinnahmt werden. Meine These ist aber die, dass Arendt neben manifest phänomenologischen Konzepten wie „Erscheinung“, „Welt“ oder „Erfahrung“ operativ durchaus einen phänomenologischen Denkstil verfolgt, der nicht im Gegensatz zu ihrer thematischen und theoretischen Vielfalt steht. Vielmehr bestimmt er das *Wie* der Zugangsweise dazu. Dieser These zufolge ist die Phänomenologie kein „Geländer“ für Arendt, sondern das Medium ihres Denkens, das sich dadurch auch transformiert. Die Herausarbeitung dieser operativen und oft nicht explizit thematisierten Zugriffsweise schloss auch eine umfassende methodische Relektüre der *Vita activa* ein, auf die ich mich hier stützen werde. Als erwähntes *pars pro toto* hoffe ich, dass der methodische Fokus auf das Konzept „Sinnräume“ hinreichend klar macht, in welche Richtung eine solche Lesart geht. Mein Fokus liegt hier weniger auf der Arendt-Interpretation als vielmehr darauf, welche methodischen Werkzeuge man extrahieren und auch in anderen, neuen Gebieten sinnvoll zur Anwendung kommen lassen kann. In diesem Sinn möchte ich diese Beschreibungsweise, die gleichzeitig Analyseinstrument ist, zur Diskussion stellen.

⁹ Vgl. Wellmer (1983), Benhabib (1996 u. 2003) sowie Jaeggi (1997).

¹⁰ Vgl. Honig (1995), Villa (1996) u. Taminiaux (1997).

¹¹ Dies tun z. B. Jay (1986), Wolin (2001) oder Faye (2016).

¹² Benhabib (2003), xlv, 123–126, 157 u. 172.

Arendt entwickelt m. E. in der *Vita activa*¹³ einen originellen Ansatz, um über das Zusammenspiel von Vorgegebenheit und Vollzug nachzudenken, d. h. über die wechselseitigen Dynamiken zwischen Sinnstrukturen, die menschliches Leben durch seinen Vollzug produziert, und den vorgegebenen (historischen, kulturellen, natürlichen etc.) Räumen, in denen sich dieses vollzieht. Arendt fasst dieses Zusammenspiel in der Doppelfigur von Bedingungen (oder: Bedingtheit überhaupt) und Tätigkeiten und entwickelt diese Figur lose im Ausgang von Heideggers Existenzialen und Jaspers' Philosophie des Umgreifenden. Ich spreche in diesem Zusammenhang von „Sinnräumen“, wobei man diesen Begriff als ein phänomenologisches Pendant zu Diskursräumen oder Dispositiven sehen kann. Sinnräume können durch Tätigkeiten erzeugt werden, sie orientieren sozusagen einen Raum; sie können aber auch *deformiert* werden. Ich versuche damit methodisch, *Erfahrungs- und Erscheinungsräume* beschreibbar zu machen, die durch die Logik verschiedener Tätigkeiten (im konkreten Fall bei Arendt: arbeiten, herstellen, handeln) und bestimmter Sichtbarkeiten (privat, öffentlich) gestiftet und dynamisiert werden. Im Folgenden soll kurz erläutert werden, inwiefern ich Aktivitäten bei Arendt dahingehend begreife, dass sie konditionale Strukturen aktualisieren und dadurch spezifische Erfahrungen und Formen von Sinn ermöglichen.

2 Ausgangspunkt *Vita activa*: Tätig-Sein als Bedingt-Sein. Bedingt-Sein als Tätig-Sein

„Was tun wir, wenn wir tätig sind?“ Diese Frage stellt Arendt an den Beginn ihres 1958 erschienenen Werks *The Human Condition* (in der deutschen Übertragung: *Vita activa*). Tätig zu sein eröffnet uns Erfahrungshorizonte, die wesentlich zu unserem Menschsein dazugehören. Menschsein heißt Tätigsein – es vollzieht sich als Tätigsein. In all seinen Facetten ist das tätige Leben, die *vita activa*, ein Antworten auf die *conditio humana*, die Bedingtheit des Menschseins. Als die fünf grundlegenden *conditiones* nennt Arendt Natalität (geboren zu sein und einen Anfang machen zu können, d. h., frei zu sein); Mortalität (sterblich zu sein); Leben (ein leiblich-bedürftiges Wesen zu sein); Weltlichkeit (auf Gegenständliches, Kultur-Weltliches angewiesen zu sein); und Pluralität (wesentlich im Plural zu existieren). Letzteres bedeutet: Es gibt nirgendwo „den Menschen“, es gibt nur „die Menschen“ – Menschsein ist also nicht als „essentia“ im Singular, sondern

¹³ Arendt (1981).

als eine „*existentia im Plural*“ zu analysieren. Diese These stellt das inhaltliche wie methodische Herzstück von Arendts politischer Theorie dar.

	Leben/Arbeiten	Weltlichkeit/ Herstellen	Pluralität/ Handeln, Sprechen
(1) Grundbedingung	Leben	Weltlichkeit	Pluralität
(2) Subjekt	<i>animal laborans</i>	<i>homo faber</i>	<i>zoon politikon</i> ; <i>zoon logon echon</i> / <i>homo politicus</i> : die „Person“
(3) Tätigkeitsform	Arbeiten	Herstellen	Handeln, Sprechen
(4) Produkte	Konsumgüter, Nachkommenschaft	Gebrauchsgegen- stände, Werkzeuge, Architektur, Kunst- werke	Sinn, Geschichten, Geschichte
(5) Soziale Formen	<i>animal socialis</i> (soziales Leben, Gesellschaftsleben)	Der Markt (Präsen- tation von Gütern als Waren, Tausch)	Die Polis, die Öffent- lichkeit (politisches Leben; ästhetisches/ politisches Urteilen)
(6) Zeitlichkeit	Unendlicher Kreislauf	Anfang und Ende	Anfang, aber kein Ende, geschichtliche Offenheit
(7) Gerichtetheit	geht im Kreisen auf	auf den Gegenstand (idea – Material – Herzustellendes)	auf die Anderen

3 „Arendts phänomenologische Methode“: Sinnräume

Sieht man also näher hin, dann sind Bedingungen *Ermöglichkeiten*. Sie erschließen uns erst, was es heißt, auf diese bestimmte Weise zu *sein*. Arendt, so möchte ich argumentieren, arbeitet an den erlebten Erfahrungen mit Tätigkeiten heraus, wie eine bestimmte Tätigkeitsform einen Sinnraum strukturiert, eine Welt orientiert. Was ist nun genau gemeint mit „erlebter Erfahrung von Tätigkeit“ und „Sinnraum“? Wir sind leibliche Wesen, die sich auf Andere und auf Gegenstände beziehen können. Als bewusste Wesen sind unsere Tätigkeiten nie etwas „Blindes“ wie eine Lawine, die von einem Berg herabrollt, sondern wir erleben sie und erleben uns in ihnen. Wir erfahren unsere Umwelt, wir sind orientiert in

ihr, und dies geschieht nicht zuletzt durch Tätigkeiten (in diesem basalen Sinn ist auch die Wahrnehmung als Tätigkeit aufzufassen).

Indem wir also tätig sind, erleben wir eine gewisse Zeitlichkeit, eine bestimmte Räumlichkeit, eine Kausalität, Formen der Interaktion, alles, was uns mit der Welt in Beziehung setzt und uns verortet. Wenn wir etwa in einem Raum zusammen Musik machen, dann ist dieser automatisch dadurch orientiert, dass die Akustik hier besser und dort schlechter ist; dass wir so und so sitzen, um uns Zeichen des Einsatzes geben zu können. Der Rhythmus des Stückes gibt uns die Phasen unserer Zeitlichkeit vor; das Beherrschen oder Nicht-Beherrschen des Instruments ist, unter anderem, auch eine leibliche Erfahrung. Diese Strukturierung zum Beispiel einer Musik-Welt, die durch die Tätigkeit des Musik-Machens entsteht, nenne ich einen *Sinnraum*. Ein weniger angenehmes Beispiel, das ich an anderer Stelle versucht habe zu beschreiben,¹⁴ ist der Sinnraum von Indifferenz. In diesem ist die „Tätigkeit“ kein Miteinander, sondern dieses Miteinander als Voreinander-Erscheinen wird vielmehr verweigert oder entmachtet. Indifferenz wird vor allem für diejenigen zu einer spürbaren Erfahrung, die mit der Indifferenz der Anderen konfrontiert sind. Ihre phänomenale Dichte besteht darin, dass sie einen Raum erzeugt, in dem man nicht wahrgenommen wird, d. h., in dem man immer unsichtbar bleibt, gleichgültig, wie sichtbar man wird. Diese kurze Andeutung von zwei Beispielen soll zeigen, inwiefern hier ein Analyseinstrument qua Beschreibungsweise vorliegt, das verschieden eingesetzt werden kann. Dabei können und sollen durchaus auch negativistische Kehrseiten behandelt werden, nicht nur hochgelungene Fälle aristotelischer Praxis.

Arendt und mit ihr die phänomenologische Tradition würden nun behaupten, dass wir *niemals außerhalb* von solchen Sinnräumen existieren. Das ist konkret gemeint mit dem „In-der-Welt-Sein“. Wir sind immer schon eingelassen in Sinnzusammenhänge, die keineswegs nur sprachlich oder begrifflich sind, sondern die sich auch schon durch unsere Leiblichkeit erschließen, bevor wir noch sprechen bzw. sprechen können. Vor allem und in spezifischer Weise erschließen sie sich dadurch, dass wir tätig sind. Wenn also von Arendts berühmter Tätigkeitstrias „Arbeiten – Herstellen – Handeln“ die Rede ist, so sind damit, wie oben kurz erwähnt, keine „Schubladen“ gemeint, in die wir Tätigkeiten eindeutig einordnen können (Geschirrspülen = Arbeiten; Hausbau = Herstellen etc., man bemerkt schnell, wie trivial dies wäre). Vielmehr ist damit ein ganzes Geschehen gemeint, ganze Rhythmen, in denen unser Leben sozusagen schwingt; Sinnbögen, durch die sich uns ganze Zeitlichkeits-, Räumlichkeits- und Sozialitätsformen erschlie-

14 Vgl. Loidolt (2011).

ßen; eine gewisse raumzeitlich-leiblich-soziale „Logik“, die eine Tätigkeitsform mit sich bringt – wobei sich gleichzeitig verschiedene Logiken plural überkreuzen, verstärken und vermindern können.

Martin Braun hat in einer viel zu wenig beachteten Dissertation¹⁵ von „Arendts transzendentelem Tätigkeitsbegriff“ gesprochen. „Transzendental“ ist hier im Sinne von Heideggers Existenzialien verstanden: Nicht Seiendes, sondern das vorgängige Seinsverständnis wird untersucht. Klarerweise ist Arendts Untersuchung in der *Vita activa* keine empirische, sie ist aber auch keine historische oder historiographische im strengen Sinne, keine soziologische oder psychologische. Arendt, so Braun, verstehe Bedingungen insofern „transzendental“, als sie die Welt nicht schon als „fertige“ präsentiere, in der sich dann Subjekte bewegen (das wäre die „realistische“ Variante, die sehr schnell psychologisch-naturalistisch werden kann). Gleichzeitig zeige sie, wie diese Erfahrungsbedingungen Subjektivitäten formen, sie sei also auch keine „Idealistin“. Vor allem aber erkläre sie diese Bedingungen keineswegs für ewig und unabänderlich. Nun hat Arendt zweifelsohne den Anspruch, etwas Fundamentales auszudrücken: Natalität, Mortalität, Leben, Weltlichkeit und Pluralität sind keine bloßen Moden. Sie können sich aber – und hier historisiert Arendt Transzendentalität¹⁶ und bringt dadurch gleichzeitig eine Hermeneutik ins Spiel – in verschiedenen *Wies* abspielen. Man könnte also mit Derrida davon sprechen, dass Arendt Bedingtheiten als „quasi-transzendental“ versteht.

Ein weiterer Punkt, auf den Braun hinweist, ist, dass Arendt sich an Jaspers Gedanken des „Umgreifenden“ orientiert: Das bedeutet, dass diese verschiedenen Verstehenshorizonte *gleichursprünglich plural* sind, aber immer nur einzelne Aspekte menschlichen Daseins erschließen können. Dabei kann es zur Domi-

¹⁵ Vgl. Braun (1994).

¹⁶ Ich verweise hier ohne weitere Analyse auf ein längeres Zitat von Merleau-Ponty aus dem Werk *Zeichen*, in dem er sich mit der „Historisierung“ von Transzendentalität bereits bei Husserl auseinandersetzt: „Man ist ganz nahe an der rätselhaften Formel, zu der Husserl in den Texten der *Krisis der europäischen Wissenschaften* gelangen wird, wenn er schreibt, daß ‚die transzendente Subjektivität Intersubjektivität‘ sei. Wie aber kann man vermeiden, daß die Grenzen des Transzendentalen und des Empirischen verschwimmen, wenn das Transzendente Intersubjektivität ist? Denn mit dem Anderen ist es alles, was der Andere von mir sieht, ist es meine ganze Faktizität, die sich der Subjektivität wieder eingliedert, oder zumindest wie ein unentbehrliches Element seiner Definition gesetzt findet. Auf diese Weise steigt das Transzendente in die Geschichte hinab, oder – wenn man so will – das Geschichtliche ist keine äußere Beziehung zweier oder mehrerer absolut autonomer Subjekte mehr, es hat vielmehr ein Innenleben, es schließt sich der den Subjekten eigenen Definition an, und die Subjekte wissen nicht mehr nur jedes für sich, sondern auch eins für das andere, daß sie Subjekte sind“ (Merleau-Ponty 2007, 152).

nanz eines Verstehenshorizonts kommen, wodurch andere Perspektiven sich verschließen, verblassen oder verarmen. Ein weiterer wichtiger Punkt ist, dass es keine Menschengruppe gibt, der etwa nur der Horizont des Arbeitens (als Titel für eine Tätigkeitsform) erschlossen und alles andere verschlossen wäre, sondern dass sich *alle* diese Seins- und Tätigkeitsweisen durch uns selbst durchziehen. Durch die Verschiebbarkeit und mögliche Dominanz eines Verstehenshorizonts kann es aber durchaus zu einer Verengung kommen, die sich politisch, soziologisch, kulturell niederschlägt.

Arendt will uns also zeigen, dass wir durch gewisse Tätigkeiten gewisse Erfahrungen machen können, aber dass einige davon geschichtlich-kulturell verschüttet sind, während andere mit ihrer Logik den Sinnhorizont dominieren. Das ist, kurz zusammengefasst, das Projekt der *Vita activa* als einer Reflexion über Sinn und Sinnlosigkeit des menschlichen Tätigseins unter den Bedingungen der Moderne. Arendt zeigt uns, unter anderem, dass Tätigsein immer einen gewissen Sinn erzeugt, uns in der Welt orientiert; dass es aber auch in einem geschichtlichen „Sinnraum“ stattfindet, den wir uns nicht aussuchen können und damit seinen Sinn verändert, vielleicht sogar deformiert oder bis auf Restbestände verarmt. Denken Sie noch einmal an das Musikbeispiel: Dadurch, dass wir hören können, wird sich uns potenziell immer ein Musik-Raum erschließen können. Doch in einer Welt, wo es z. B. nur noch Fahrstuhlmusik gibt und niemand mehr Erfahrungen mit dem aktiven Musizieren und dem aktiven Zuhören macht, verarmen diese Erfahrungsräume, auch wenn sie in einer geschichtlichen Periode einmal sehr ausdifferenziert werden.

Wie entsteht ein Sinnraum? Es geht um ein Zusammenspiel zwischen einem (1) *Bedingungsraum*; einer (2) *Tätigkeit*, die sich darin vollzieht und mit der wir eine (3) *Erfahrung* machen; und den *Sinnstrukturen*, die sich dadurch bilden. Zum Beispiel: Die Aktivitäten des lebendigen Leibes bedürfen sowohl einer bestimmten Physiognomie eines Raumes (biologische Bedingungen), sie schaffen diese aber auch mit, entsprechend der leiblichen Bedürfnisse, Rhythmen, Vermöglichkeiten. Oder, um beim Musikbeispiel zu bleiben, das nicht so grundlegend ist: Um Musik zu machen, bedarf ich eines Raums, in dem Schallwellen gehört/ gespürt werden können (1: *Bedingungsraum*); Musik zu machen ist eine (2) *Aktivität*, mit der wir eine (3) *Erfahrung* machen: Sie orientiert den Raum hinsichtlich dessen, wo Akustisches besser oder schlechter gehört werden kann; sie orientiert die Zeit in Hinblick auf die Dauer oder Interferenz von Tönen bzw. Geräuschen; sie entfaltet sich als eine innere Logik von Kombination, Rhythmus, Harmonie und Disharmonie, Lautstärke, Intensität etc.

Zwischenbilanz: Fünf zusammenfassende kurze Charakteristika von Sinnräumen

(1) Wir existieren immer in Sinnräumen. Es gibt kein „Außerhalb“ dieser Räume. Dies kommt der phänomenologischen Einsicht gleich, dass bewusst zu sein heißt, sich im Medium von Sinn zu bewegen,¹⁷ anstatt einer blinden Kausalkette unterworfen zu sein (für ein intentionales Wesen bedeutet auch Kausalität Sinn). Der phänomenologische Erfahrungsbegriff ist insofern als sinnhafte Welteröffnetheit zu fassen, die sich in korrelativen Tätigkeitsformen und Erlebnisweisen manifestiert. Ein Sinnraum ist nicht auf ein „souveränes“ konstituierendes Subjekt zurückzuführen, sondern sowohl Erschlossenheits- als auch Widerfahrnisdimension, die stets ein geteiltes „Zwischen“ ist.

(2) Sinnräume stellen grundlegende Formen bereit, wie Raum und Zeit strukturiert werden können. Gleichzeitig sind auch Sinnräume immer bedingte Räume. Arendt versucht, Sinnräume herauszuarbeiten, die eine gewisse historische Geltung besitzen, indem sie menschliche Grundbedingungen aktualisieren: Lebendigkeit, Weltlichkeit, Pluralität; auf der anderen Seite will sie nicht behaupten, dass ihre Beschreibungen jede mögliche Erfahrungsstruktur ausloten könnten.

(3) Jenseits dieser transzendentalen oder quasi-transzendentalen Sinnräume können ebenso kontingente Sinnräume beschrieben werden: der Musik, der Indifferenz, der Religiosität, der Sucht, etc. Wichtig ist, dass es nicht um die Beschreibung eines „psychischen Zustands“ geht, denn dies würde bereits ein bestimmtes Vorverständnis voraussetzen (nämlich ein psychologisches, wo ein „interner psychischer Zustand“ einer „Außenwelt“ gegenübersteht oder ein „Verhalten“ einer „Umwelt“) und damit gerade das ursprüngliche Phänomen der Welteröffnetheit überspringen, um das es bei der Beschreibung von Sinnräumen geht. Arendt kritisiert deutlich, dass „diese ausschließlich psychologische Interpretation menschlicher Existenz, auf der die Gesellschaftswissenschaften beruhen“ übersieht, dass es ihrer „Kritik an den gegenwärtigen gesellschaftlichen Zuständen nur um eine mögliche Veränderung menschlicher Verhaltensweisen und der ihnen zugrundeliegenden ‚Psychologie‘, nicht aber um eine Veränderung der Welt [geht], in der wir Menschen leben und uns bewegen“.¹⁸

(4) Als basales Phänomen der Welteröffnetheit ist ein Sinnraum daher eine *orientierte Welt* mit einer bestimmten *Zeitlichkeit*, *Räumlichkeit*, einer *bestimmten Form von Intersubjektivität*, einer *bestimmten inneren Logik von Sequenz, Rhythmus und Kombination und Modalität*. Mit diesen methodischen Werkzeugen kann ein In-der-Welt-Sein konkret als ein sinnhaftes Orientiertsein in einem

¹⁷ Vgl. Crowell (2001).

¹⁸ Arendt (1981), 62.

strukturierten Raum (was z. B. auch ein virtueller Raum sein kann) beschrieben werden. Wichtig ist, dass durch eine solche Strukturierung auch ein bestimmtes „Zwischen“ geschaffen wird – wie Linien auf einem Blatt Papier, die Zwischenräume, oder wie Möbelstücke, die einen Raum formen. Die gesuchten Strukturen sind dabei nicht fundamental in einem epistemischen (im Sinne eines *fundamentum inconcussum*), sondern vielmehr in einem welterschließenden Sinn. Arendt kombiniert in dieser Hinsicht Reflexionen über Erscheinungsbedingungen mit bestimmten Formen von Intersubjektivität. Schließlich spielt Intersubjektivität eine eminente Rolle in der Schaffung, Erhaltung und Veränderung von Sinnräumen.

(5) Weil sie orientierte Räume sind, haben Sinnräume eine inhärente Normativität, die gewissen Elementen eine bessere Entfaltung als anderen ermöglicht und die Erscheinungsbedingungen formiert. Um diese Normativität nicht als „essentialistisch“ misszuverstehen, möchte ich nun im letzten Abschnitt auf die Dynamik von Sinnräumen eingehen.

4 Die Dynamik von Sinnräumen

Es sind hier zwei Varianten der Dynamisierung zu unterscheiden: erstens die Dissoziation von Tätigkeiten und Sinnräumen und zweitens die Überkreuzung oder Überlagerung verschiedener Arten von Sinnräumen. Beide Varianten sind prominent in der *Vita activa* vertreten und machen m. E. die untergründige Analysematrix dieses Buches aus. Mein Fokus liegt wiederum darauf, die Methodik herauszuarbeiten und damit ihre Übertragungsfähigkeit auf andere Sachfelder zu befördern, als bloß eine gewisse Arendt-Interpretation vorzulegen. Es liegt mir ebenso fern, Arendt in jedem inhaltlichen Punkt verteidigen zu müssen. Ich halte viele der Kritiken an diesem Werk, so z. B. an Arendts Unterscheidung des „Politischen“ und des „Gesellschaftlichen“, für eminent wichtig. Aber ich denke, dass es auch wichtig zu verstehen ist, worin die Gründe ihrer normativen (und durchaus kritisierbaren) Darstellung liegen. Dass es sich hier um keinen philosophischen oder phänomenologischen „Essentialismus“ handelt (der z. B. evident einsehen können müsste, dass die Arbeit wesensmäßig zum Dunkel des Haushalts gehört), sondern vielmehr um eine politische Sorge um das Politische, die mit phänomenologischen Mitteln artikuliert wird, möchte ich im Folgenden zumindest andeutungsweise entwickeln.¹⁹

¹⁹ Eine genaue Ausführung findet sich in Loidolt (2017), Kap. 3, 109–147.

Dynamisierung durch Dissoziation von Tätigkeiten und Sinnräumen

Zuerst zur ersten Variante der Dynamisierung von Sinnräumen. Werden eine Aktivität und der Raum, in dem sie stattfindet, getrennt oder verschoben (bzw. die Aktivität bewusst „verpflanzt“), so kommt es zu einer Dynamik: Eine Aktivität kann in einem anderen Sinnraum stattfinden; eine gewisse Logik kann sich ohne Aktualisierung aufrecht erhalten – aber dies „macht“ etwas mit beiden. Diese Dynamik kann verschieden ausfallen und in verschiedenen Aspekten beschrieben werden, wobei die folgende Auflistung keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt:

1. Historische Dynamisierung: Zunächst haben wir den nächstliegenden Fall der historischen Dynamisierung oder auch des Paradigmenwechsels, in dem sich Wahrheitsregime und Diskurse und damit auch Sinnräume und zugehörige Tätigkeiten ändern; so z. B. der Aufstieg des Herstellungsmodells in Bezug auf wissenschaftliche Praktiken, was für Arendt den Aufstieg der Naturwissenschaften in der Neuzeit besiegelt.
2. Zweckverschiebung als Dynamisierung: Verzweckung in verschiedener Weise ist bewusste „Verpflanzung“, die freilich nicht unabhängig vom historischen Faktor zu betrachten ist. Unser Beispiel des Sinnraums „Musik“ unterliegt anderen Regimen, je nachdem, ob diese zur Lobpreisung Gottes in der Kathedrale, als Rockkonzert im Stadion, als bürgerliche Unterhaltung im Salon, als selbstbezügliche Kunst im Konzertsaal, als Protest auf der Straße, als Fahrstuhlmusik im Einkaufszentrum etc. verwendet wird.
3. Räumliche Dynamisierung: Dies alles geschieht, wie die Beispiele oben schon andeuten, auch in konkreten räumlichen und architektonischen Dimensionen, die die Transformation des Zweckes ausdrücken und damit Erscheinungsbedingungen kreieren. Wichtig ist, dass diese Räume, die über die zentralen Kategorien „Privates“ und „Öffentliches“ (und alle Hybrid- und Mischformen dazwischen) weiter differenziert werden können, *geschaffene* Räume und dass sie Räume sind, die von der Qualität und der Quantität des Blickes bzw. der Präsenz anderer bestimmt werden.
4. Deformation (statt bloße Transformation) durch Dynamisierung: Hier ist der „shift“ einer, der die „Authentizität“ bzw. den Sachgehalt der Tätigkeit bedroht. Nur bei diesem Beschreibungsaspekt kommt daher auch eine normative Komponente ins Spiel, was bei sonstiger Hybridisierung nicht notwendigerweise der Fall ist. Gewisse Tätigkeiten werden sinnlos oder werden deformiert, wenn sie in gewissen Logiken bzw. Sinnräumen verortet werden. Als Beispiel darf nochmals die „Fahrstuhlmusik“ dienen. Nichts, was in der ursprünglichen Erfahrung des Musikmachens erfahren wurde, ist hier relevant für das „Produkt“. Ein anderes Beispiel wäre, dass Rede unter gewissen Bedingungen stets zum „Gerede“ wird. Natürlich ist die *Vita activa* voll von

diesen Figuren, die man zuweilen mit Vorsicht genießen muss, um nicht in einen Eigentlichkeitsjargon zu verfallen. Umgekehrt scheint eine vollkommene Zurückweisung einer normativen Bewertung ebensowenig wünschenswert, gerade aufgrund kritischer Überlegungen.

Dass nämlich z. B. eine ökonomische Logik gewisse Tätigkeiten im Bereich der Universität und Wissenschaft transformiert und vielleicht sogar deformiert, das wissen wir aus eigener Anschauung; ebenso, dass technische Fortschritte menschliche Kommunikation verändert haben – wobei hier neben Transformationen und Deformationen genauso neue Erfahrungsräume und -möglichkeiten zu analysieren sind. Wenn also ein normatives Kriterium anhand eines Eigenlogik- und Entfaltungsmodells („manches entfaltet sich unter diesen Bedingungen besser, schlechter, so oder so“) zur Anwendung kommt, dann gilt es, diesem stets eine „Hermeneutik des Verdachts“ an die Seite zu stellen, um nicht in einen Kulturpessimismus oder, noch schlimmer, in einen Natürlichkeits- oder Ursprünglichkeitswahn zu verfallen. Dennoch kann die Überlegung, dass Tätigkeiten gewisse Sinnräume produzieren (das Herstellen z. B. den Mittel-Zweck-Sinnraum), diese Logik sich aber wieder auf andere Tätigkeiten projizieren lässt, grundsätzliche Analysemöglichkeiten eröffnen, die kritische Anliegen verfolgen – vor allem, wenn es darum geht, eine dominante „Logik“ zu kritisieren.

Aktivitätsbasierte und sichtbarkeitsbasierte Sinnräume

Die zweite Variante der Dynamisierung von Sinnräumen erfolgt durch eine Überkreuzung oder Überlagerung zweier Arten von Sinnräumen. Sinnräume entstehen einerseits aktivitätsbasiert, andererseits sichtbarkeitsbasiert. Bisher haben wir uns fast ausschließlich mit aktivitätsbasierten Sinnräumen beschäftigt, also mit den Sinnstrukturen, die durch verschiedene Typen menschlichen Tätigseins entstehen. Doch diese Tätigkeiten oder Praktiken finden nicht im luftleeren Raum statt, sondern in einer Welt, die wir uns mit anderen teilen und in der jeder von uns vor anderen erscheint. Sichtbarkeit bzw. Erscheinen als Erscheinen-vor-Anderen ist also eine phänomenologische Grundkategorie, die für Arendt auch eine zentrale politische Kategorie ist. Visibilität ist niemals ganz unpolitisch. Durch Blicke bzw. Schutz vor Blicken, durch An-/Abwesenheit Anderer, durch Visibilität werden Sinnräume kreiert. Ich nenne diese daher *sichtbarkeitsbasierte* Sinnräume.

Diese Kategorie ist aber nicht unmittelbar mit der Unterscheidung öffentlich/privat gleichzusetzen. Gerade weil Arendt dies manchmal ineinanderfließen lässt, ist es wichtig, die *geschaffenen* Räume des Öffentlichen und des Privaten (die der kulturbildenden Tätigkeit des Herstellens bedürfen) nicht mit der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit zu vermischen, die bloß durch Blicke bzw. die

Anwesenheit anderer entsteht. Vier Wände zu errichten, um vor grundlegender Sichtbarkeit zu schützen oder etwas schamhaft zu verbergen, ist ein weiterer Schritt, der über grundlegende Sichtbarkeit hinausgeht. Während Arendt diese Ebenen im Privaten merkwürdig ineinanderfallen lässt,²⁰ unterscheidet sie sie in Sachen Öffentlichkeit sehr wohl. So führt sie bezüglich der Frage der Öffentlichkeit etwa an prominenter Stelle aus, dass „ein Erscheinungsraum entsteht, wo immer Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen“, dass dieser aber „verschwindet, sich gleichsam in nichts auflöst, und zwar nicht erst, wenn die Menschen verschwunden sind [...], sondern bereits, wenn die Tätigkeiten, in denen er entstand, verschwunden oder zum Stillstand gekommen sind“.²¹ Man sieht hier deutlich, dass Öffentlichkeit im starken Sinn etwas mit einer Tätigkeit, nämlich der Aktualisierung von Pluralität zu tun hat, dass dadurch erst Visibilität (die in der phänomenologisch-ontologischen Bedingung des Erscheinens überhaupt gründet) zu „Öffentlichkeit“ wird. Die Erkenntnis der Flüchtigkeit ist aber noch eine weitere, nämlich dass diese aktualisierte Öffentlichkeit darüber hinaus *befestigt, institutionalisiert* werden muss, also die Tätigkeit des Herstellens architektonisch bzw. metaphorisch den Raum einer „Bühne“, einer Agora kreieren muss. Es muss also Kontinuität gewährleistet werden, damit Geschichte, Erinnerung etc. als öffentliche möglich sind, sonst bleibt das Öffentliche als reine visible Aktualisierung von Pluralität flüchtig, verweht sozusagen im Wind – was gerade in unserem Zeitalter der flüchtigen Öffentlichkeiten eine nicht unwichtige Beobachtung ist. Damit haben wir aber im Grunde schon einen Fall der Dynamisierung von Sinnräumen durch Überlagerung und Verstärkung beschrieben: Der sichtbarkeitsbasierte Sinnraum verstärkt sich durch den tätigkeitsbasierten Sinnraum der Aktualisierung von Pluralität zum „Erscheinungsraum“ und durch die Befestigung einer Bühne zur Öffentlichkeit.

Das dynamische Element, von dem die *Vita activa* nun lebt, ist, dass Arendt diese zwei Arten von Sinnräumen, nämlich Tätigkeitsräume und Sichtbarkeitsräume, im großen Stil miteinander kreuzt. Dies ist allein schon am Aufbau des Buches sichtbar: Das erste Kapitel führt in die „menschliche Bedingtheit“ ein und bringt gleichzeitig den Begriff der „vita activa“ vollzugsidentisch ins Spiel; das zweite

20 Vgl. für eine genaue Analyse ebd., 135–138, wo ich argumentiere, dass Arendts „Phänomenologie des Privaten“ deutliche Defizite im Verhältnis zu ihrer differenzierten „Phänomenologie der Öffentlichkeit“ aufweist. Um die Schwierigkeiten etwas zu entwirren, unterscheide ich zwischen verschiedenen (transzendierenden, intrasubjektiven und innerweltlichen) Formen des Privaten bei Arendt, die sie oft assoziativ ineinander übergehen lässt (z. B. psychisches Innenleben/Schmerz, Mortalität, schützendes Dunkel des Haushalts).

21 Arendt (1981), 215.

erläutert die sichtbarkeitsbasierten Sinnräume des „Öffentlichen und Privaten“. Drittes, viertes und fünftes Kapitel behandeln jeweils die tätigkeitsbasierten Sinnräume des Arbeitens, Herstellens und Handelns; und das sechste und abschließende Kapitel bringt dies alles für eine Analyse der Neuzeit in Bewegung. Dabei suggeriert Arendt mitunter, dass gewisse Aktivitäten in gewisse Sichtbarkeitsräume gehören. Seyla Benhabib hat diese Tendenz in ihrem einflussreichen Buch *Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne* einen „phänomenologischen Essentialismus“ genannt.²² Viele Indizien sprechen für diese Lesart, aber ich halte sie dennoch für verkürzt. Vielmehr scheint mir, dass Arendt eine sehr dynamische Analyse vorlegt, die eher beständige Transformationen als Essentialismen aufzeigt. Dies geschieht so, dass Arendt verfolgt, wie verschiedene Tätigkeitslogiken sich jeweils im privaten oder im öffentlichen Raum entfalten, und mit diesen phänomenologischen Mitteln eine große Verfallsgeschichte der Öffentlichkeit und des Politischen sowie eine große Erfolgsgeschichte der Logik des Lebens und des Kapitals schreibt.

Zur stichwortartigen Rekapitulation: Die „große Geschichte“, die uns Arendt erzählen möchte, ist erstens, dass sich die alte Hierarchie zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* durch die Entwicklungen der Moderne komplett umgekehrt hat. Während in der Antike und auch noch im Mittelalter die *vita contemplativa* bzw. der *bios theoretikos* die edelste Existenzform darstellten, nämlich die Erschauung der Ordnung des Kosmos oder Gottes, bricht die Neuzeit mit einer ungemeinen Betriebsamkeit an. Dies zeigt sich beispielsweise am unwiderstehlichen Siegeszug der Naturwissenschaften. Erkennen ist fortan ganz klar keine Kontemplation mehr, sondern ein Herstellen, eine Technik: die Nachahmung der Natur im Experiment. Der Mensch der Neuzeit ist *homo faber*, in der Kunst wie in der Wissenschaft. Doch bald wird auch er überrundet. Was sich mit der Akkumulation des Kapitals in der frühen Neuzeit, der Industrialisierung und der Transformation in eine Arbeitsgesellschaft ankündigt, ist der „Sieg des animal laborans“ – Titel des letzten, düsteren Kapitels der *Vita activa*. Arendts groß angelegte Diagnose führt dies auf einen Siegeszug der „Logik des Lebens“ zurück, d. h. der Logik der Produktion und Konsumtion, des großen sich selbst verzehrenden Kreislaufs. Seit dem Schwinden des Christentums wird das Leben nicht mehr als ein unsterblich einzelnes Seelenleben wahrgenommen, sondern als biologisch-evolutionärer Lebensprozess einer Gattung oder als Lebensprozess einer Volkswirtschaft und letztlich einer globalen Menschheit. Aus diesem Grund, aber auch aus inneren Affinitäten, gehen Logik und Wertschätzung des Lebens eine geniale Kombination mit der Logik des Kapitals ein. Das Kapital, das wie das

22 Benhabib (2003), xlv, 123–126, 157 u. 172.

Leben dem Wachstum und der Vermehrung verpflichtet ist, kennt immer nur *ein* Interesse, *eine* Perspektive: G–W–G. Dies führt zu einer Freisetzung und Dynamisierung aller Momente unserer Gesellschaft, die damit in den *einen* großen, mittlerweile globalen Prozess eingeht, der auf Produzieren, Konsumieren/Verichten, Mehrwert-Produzieren hinausläuft: mit allen zugehörigen – Arendt teils noch unbekannten, aber umso aktuelleren – Problemen wie globalisierter Wirtschaftsleistung, Umweltverschmutzung und Klimawandel. Ihre Wurzeln hat diese Entwicklung Arendt zufolge im „Entstehen der Gesellschaft“, mit der „das Innere des Haushalts mit den ihm zugehörigen Tätigkeiten, Sorgen und Organisationsformen aus dem Dunkel des Hauses in das volle Licht des öffentlich politischen Bereiches trat“²³: Die Stoßkraft des wirtschaftlichen Interesses, das wir in seiner zwingenden Anonymität nur allzu gut kennen, beginnt den Staat als „res publica“ abzulösen und als „Haushalt“ wieder einzusetzen. Und dies ist nichts anderes als die Verschiebung eines Sinnraums bzw. die Entfaltung einer Tätigkeitslogik in einem neuen Sichtbarkeitsraum.

Um nun also wieder auf eine methodischere Ebene zu kommen, können wir sagen: Arendt vollzieht diese gesamte Analyse, indem sie zeigt, wie sich die Logik verschiedener Tätigkeiten (arbeiten, herstellen, handeln) und bestimmter Sichtbarkeiten (privat, öffentlich) innerhalb der Geschichte verschiebt und neu verbindet. Und damit ergibt sich eine gewisse Kombinatorik, die Arendt geschichtlich verfolgt, phänomenologisch-sinnhaft ausdeutet und kritisch-politisch wendet.

Arendts „Topographie“, die sie aus dieser Kombinatorik entwickelt, sei in der folgenden Tabelle stichwortartig angedeutet:

Leben + privater Raum	→ der „dunkle oikos“, Ort der Notwendigkeit, der Scham, des Schutzes, der Gewalt
Leben + öffentlicher Raum	→ „das Gesellschaftliche“, ökonomisches Interesse, Status
Weltlichkeit + privater Raum	→ „die Einsamkeit der Meisterschaft“, Kreativität
Weltlichkeit + öffentlicher Raum	→ „der Markt“ (bzw. das ausgestellte Kunstwerk)
Pluralität + privater Raum	→ „Freundschaft“
Pluralität + öffentlicher Raum	→ „das Politische“

²³ Arendt (1981), 47–48.

Man kann sich nun fragen, ob man es hier mit einem Essentialismus zu tun hat, der uns sagen will, dass die Haushaltsangelegenheiten doch besser im Hause bleiben und nicht politisch/öffentlich werden sollten, weil es sonst zu einem Verfall des Öffentlichen kommt, oder ob hier nicht ein radikales Kontingenzdenken vorliegt, das geschichtliche Konstellationen als Sinngeschehen ausbuchstabiert. Im Grunde zeigt Arendt nämlich, dass gerade die Logik des Lebens bzw. des Kapitals sich bestens entwickelt, sobald sie den öffentlichen Raum kapert. Und genau das dürfte sie nicht, wäre sie wesensmäßig nicht dafür geschaffen. Es geht deshalb weniger, wie mir scheint, um einen essentialistischen oder eidetischen²⁴ Diskurs als um unterschiedliche Sinnformationen in unterschiedlichen Erscheinungsräumen. Mit ihrer Analyse liefert uns Arendt eine hermeneutische Plausibilisierung des Siegeszugs des Kapitals in der Moderne, die eine phänomenologische Tiefenschicht in Anspruch nimmt, in der Erfahrungen und Praktiken Quellen von Sinn sind, die in bedingten und dynamisierten Räumen situiert werden müssen. Dies soll ökonomische Erklärungen nicht ersetzen, sondern sie eher noch einmal auf eine neue Reflexionsebene heben.

Auch Arendts normatives Anliegen des Bewahrens von Pluralität, das nicht zu verleugnen ist, würde ich nicht essentialistisch, sondern politisch nennen. Die Grundbedingung der Pluralität und die ontologische Tatsache des Erscheinens politisieren Phänomenologie und Ontologie. Arendt liest ihre Kombinatorik daher als eine Klaviatur von Entfaltungsmöglichkeiten, die politisch (und das heißt für sie: unter dem Blickwinkel der Pluralität!) zu beurteilen sind. Und hier ergibt ihre phänomenologische Analyse Folgendes: Während die Logik von Konsumtion und Produktion den Rhythmus des *oikos* diktiert, sich aber auch im öffentlichen Raum bestens durchsetzt, zur Mehrwertproduktion steigert und dadurch geradezu entfesselt wird, zeigt sich umgekehrt, dass der Vollzug von Pluralität eine sehr fragile und prekäre Angelegenheit ist, sowohl im Privaten wie auch im

²⁴ Mir scheint im Übrigen, dass eine Kritik am phänomenologischen Wesensbegriff differenzierter vorgehen müsste, als bloß einen gesellschaftspolitischen „Essentialismus“ zu beschwören. Wenn bei Husserl von eidetischen Urteilen oder Sachverhalten die Rede ist, dann z. B. davon, dass Farbe und Fläche immer gemeinsam auftreten. Diese Einsichten scheinen per se nicht verwerflich zu sein. Sehr wohl handelt es sich dabei aber um sogenannte „materiale Aprioris“. Husserl selbst hat, im Gegensatz zu Scheler, die Wesenserkenntnis immer auch erkenntniskritisch reflektiert, von der Methode der „eidetischen Variation“ bis zu seiner Problematisierung einer Evidenz von Gemütsakten. Arendt setzt sich mit diesen Fragen nicht auseinander, eine Wesenslehre des Bewusstseins lehnt sie aber im Gefolge Heideggers ab. Sachhaltige Zusammenhänge werden bei Heidegger eher als Strukturen der Existenz gefasst, er bekennt sich in den *Prolegomena zu einer Geschichte des Zeitbegriffs* aber ganz klar zu Husserls Lehre des „materialen Apriori“, die zentral zur phänomenologischen Wesenslehre gehört.

Öffentlichen: denn ohne die richtige Sichtbarkeit bleibt Pluralität ein personal-privates Geschehen, dessen Perspektivität und Macht limitiert sind. Im Raum des Öffentlichen hingegen (wenn es ihn überhaupt noch gibt), scheint die Dringlichkeit des Lebens bzw. des Ökonomischen immer die Trumpfkarte davonzutragen, wenn es um die politische Organisation von modernen Massen geht. Während also die Logik des Lebens überall, wo sie auftritt, dominiert, benötigt das Pluralitätsgeschehen überall Schutz, Ermutigung und Unterstützung, um nicht zusammenzubrechen oder als ästhetisierte und elitäre *art pour l'art* abgetan zu werden; und dies hat Gründe in seinen Erscheinungsweisen und -bedingungen. Dabei sind beide, sowohl der Lebens- wie auch der Pluralitätsvollzug, fliehende Phänomene, die keinen direkten Objekt-Charakter in der Welt haben (wie etwa die Dinge, die das Herstellen produziert). Jedoch kann sich die Lebenslogik leicht mit diesem Schicksal abfinden, da sie weder individuierend ist noch der Weltlichkeit bedarf. Als universaler Prozess unterwirft die Logik des Lebens/Arbeitens eher die gesamte Welt/lichkeit unter ihren Prozesscharakter, indem sie diese zyklisch verzehrt und wieder reproduziert. Für die Pluralitätslogik, die das *individuelle* Erscheinen in der Welt betrifft, gilt wieder das Umgekehrte: Die Erscheinungswelt muss befestigt sein, Kontinuität und einen Platz gewähren, damit man als ein „Jemand“ darin erscheinen kann; sie muss eine Bühne sein, wo man in Erscheinung treten, wo andere zusehen, sich austauschen, urteilen etc. können, wo die Logik der Ökonomie vor der des reflektierenden Urteils weichen soll. Fazit: Während für die Entfaltung der Lebenslogik Minimalbedingungen genügen (auch Minimalbedingungen des Menschseins) und sie alle anderen Sinnräume mit ihrer Prozesshaftigkeit durchdringen kann, fordert das gelingende Pluralitätsgeschehen Maximalbedingungen. Es ist ein Sinnsgeschehen, das multikonditional aufgebaut ist und in jeder Stufe ständig aktualisiert werden muss. Deshalb erscheint es zerbrechlich und verzichtbar – ein fragiles, nahezu ständig prekäres Phänomen.

Arendt war nun stets davon überzeugt, dass die Aktualisierung von Pluralität, „*Pluralität zu tun*“, *politisch* unverzichtbar ist. Ebenso hält sie das Pluralitätsgeschehen für irreduzibel, d. h. für nicht ersetzbar durch irgendwelche anderen Praktiken. Versagen unsere kapitalistischen Konsumgesellschaften darin, droht ihres Erachtens bestenfalls eine „schöne neue Welt“, viel eher aber neue totalitäre Lebens- und Regierungsformen. Warum scheint sich Arendts Argumentation aber so oft und oft in so skandalöser Weise nicht nur gegen die kapitalistisch-indifferente Konsumgesellschaft, sondern gegen das Leben/Arbeiten als solches und dessen ganzen Sinnraum zu richten? Eine Erklärung liegt in dem Schutzmotiv eines prekären Phänomens. Doch kann dies der richtige Weg sein? Ich kann diese Frage zum Abschluss nur mehr mit einem Hinweis aufgreifen. Wie mir scheint, ist das Pluralitätsgeschehen eindeutig auch auf den Lebensvollzug angewiesen – denn schlichtweg alles, was lebt, ist auf den Lebensvollzug ange-

wiesen, darin liegt ja seine Dringlichkeit. Pluralität kann sich also dem Leben nicht einfach entgegensetzen (das Politische „gegen“ das Soziale). Vielmehr lese ich Arendt so, dass es ihr um die Entfaltung des *individuellen* Lebens in Pluralität geht und dass sie die Stoßkraft eines anonymen oder anonymisierenden Lebens im Namen der personalen Entfaltung individuellen Lebens zurückweist. Es ist das Pluralitätsgeschehen, das individualisiert und personalisiert. In diesen Sinnraum soll das Leben daher gebracht werden, in ihm politisch wahrgenommen werden. Außerhalb dieses Sinnraums wird es anonym, monströs. Dies scheint mir in vielen Argumentationen Arendts Anliegen zu sein (und daraus könnte man eine Lesart entwickeln, die Arendt nicht als „Feindin des Lebens“ sieht, sondern als eine Theoretikerin, die Vulnerabilität²⁵ durchaus respektiert): die Verletzlichkeit einer puren Gegebenheit qua Leben, einer puren Fremdheit, die sie „Natalität“ nennt, in eine individualisierende Dynamik der Entfaltung von Personen zu bringen, um ein „Jemand“ mit Anderen werden zu können.

5 Ausblick und Schluss

Ich schließe diese Überlegungen mit einem Bogen zum Anfang: Es ging dabei um methodische Werkzeuge für eine politische und kritische Analyse des Zusammenhangs von Erfahrung und erfahrungsbedingenden Strukturen. Ich hoffe, mit der Herausarbeitung des Konzepts von Sinnräumen ein methodisches Analyseinstrument dargelegt zu haben, das in verschiedener Weise eingesetzt werden kann. Insofern es auf einem phänomenologischen Zugang beruht, zielt es auf die Frage nach der Sinnbildung in der Erfahrung ab. Am Beispiel Arendts habe ich versucht zu demonstrieren, wie dieses Analysewerkzeug in großem Stil zum Einsatz kommt und in verschiedenen Hinsichten ausdifferenziert wird. Manch einem*r wird die Größe dieses Unternehmens (als „große“, wenn auch kontingente Geschichtsschreibung) vielleicht zu groß sein, ein*e andere*r mag sich an der Argumentationsführung Arendts stoßen. Mein Ziel war hier nur, ihre Denkmatrix so plausibel wie möglich zu machen und ihren dynamischen Charakter hervorstreichen. Ich bin der Ansicht, dass sich das Analysewerkzeug auch fruchtbar auf andere, evtl. auch kleinere Arbeitsfelder anwenden lässt. Eine Frage könnte etwa sein, wie Erfahrungs- und Erscheinungsräume im virtuellen Raum mit diesen Mitteln beschrieben werden können oder was die Dimension des Digitalen und digitalisierter sozialer Medien für Öffentlichkeit und Privatheit

25 Vgl. Butler (2004).

bedeutet. Wenn Sinnräume analysiert werden sollen, dann geht es nicht nur um Begriffe, es geht um leibliche, intersubjektive Erfahrung. Zu verstehen, wie sich neue Erfahrungs- und Sinnräume bilden, evtl. verschieben und überlappen, und sie zu beschreiben, scheint mir ein wichtiger phänomenologischer Beitrag zu einer politisch-kritischen Analyse unserer Gegenwart sein zu können.

Literatur

- Ahmed, S. (2006), *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*, Durham, N. C.
- Al-Saji, A. (2014), *A Phenomenology of Hesitation: Interrupting Racializing Habits of Seeing*, in: Lee, E. (Hg.), *Living Alterities: Phenomenology, Embodiment, and Race*, Albany, N. Y., 133–172.
- Arendt, H. (1981), *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München.
- Benhabib, S. (2003), *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt: New Edition* [London 1996], New York.
- Braun, M. (1994), *Hannah Arendts transzendentaler Tätigkeitsbegriff*, Berlin u. a.
- Butler, J. (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London.
- Crowell, S. G. (2001), *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Evanston, Ill.
- Faye, E. (2016), *Arendt et Heidegger. Extermination nazie et destruction de la pensée*, Paris.
- Ferrari, M., Fitzpatrick, D., McLay, S., Hayes, S., Rathe, K. J., u. Zimmer, A. (2018), *Editors' Introduction. Reflections on the First Issue*, in: *Puncta* 1, 1–7.
- Fóti, V. M., u. Kontos, P. (Hg.) (2017), *Phenomenology and the Primacy of the Political. Essays in Honor of Jacques Taminiaux*, New York u. a.
- Gündoğdu, A. (2015), *Rightlessness in an Age of Rights*, New York.
- Günther, L. (2013), *Solitary Confinement. Social Death and Its Afterlives*, Minneapolis.
- Gurley, S. W., u. Pfeifer, G. (Hg.) (2016), *Phenomenology and the Political*, Lanham, Md., u. a.
- Heinämaa, S. (2003), *Toward a Phenomenology of Sexual Difference: Husserl, Merleau-Ponty, Beauvoir*, Lanham, Md. u. a.
- Herrmann, S., u. Bedorf, T. (Hg.) (2019), *Political Phenomenology: Experience, Ontology, Episteme*, London.
- Honig, B. (1995), *Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity*, in: dies. (Hg.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Penn., 135–166.
- Jaeggi, R. (1997), *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Berlin.
- Jay, M. (2006), *The Political Existentialism of Hannah Arendt [1986]*, in: Williams, G. (Hg.), *Hannah Arendt: Critical Assessments of Leading Political Philosophers* 3, New York, 191–213.
- Jung, H. Y., u. Embree, L. (Hg.) (2016), *Political Phenomenology. Essays in Memory of Petee Jung*, Basingstoke u. a.
- Loidolt, S. (2011), *Indifferenz. Räume des entmachteten Erscheinens*, in: Liebsch, B., Hetzel, A., u. Sepp, H.-R. (Hg.), *Profil negativistischer Sozialphilosophie*, Berlin, 125–144.
- Loidolt, S. (2017), *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, London u. New York.
- Merleau-Ponty, M. (1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.

- Merleau-Ponty, M. (2003), *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954–1955)*, Paris.
- Merleau-Ponty, M. (2007), *Zeichen*, Hamburg.
- Oksala, J. (2016), *Feminist Experiences. Foucauldian and Phenomenological Investigations*, Evanston, Ill.
- Ortega, M. (2016), *In-Between: Latina Feminist Phenomenology, Multiplicity, and the Self*, Albany, N. Y.
- Pöltner, G. (1986), *Die Weltoffenheit des Menschen*, in: ders. u. Vetter, H. (Hg.), *Leben zur Gänze. Das Leib-Seele-Problem*, Wien u. München, 9–26.
- Salamon, G. (2018), *What's Critical about Critical Phenomenology?*, in: *Puncta* 1, 8–17.
- Scarry, E. (1985), *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*, Oxford.
- Scott, J. (1991), *The Evidence of Experience*, in: *Critical Inquiry* 17.4, 773–797.
- Steinbock, A. (1995), *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl*, Evanston, Ill.
- Taminiaux, J. (1997), *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, Albany.
- Wellmer, A. (2001), *Hannah Arendt on Judgment: the Unwritten Doctrine of Reason [1993]*, in: Beiner, R., u. Nedelsky, J. (Hg.), *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, New York, 165–181.
- Wolin, R. (2001), *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton, N. J.
- Villa, D. R. (1996), *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton, N. J.
- Zahavi, D. (1996), *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, Dordrecht.