

Alexandra Schauer Mensch ohne Welt

Eine Soziologie
spätmoderner
Vergesellschaftung
suhrkamp taschenbuch
wissenschaft

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 2373

»Die Menschen können sich heute eher ein Ende der Welt als ein Ende des Kapitalismus vorstellen« lautet ein oft zitierter Befund. Alexandra Schauer geht dieser spätmodernen Malaise in ihrem überaus materialreichen Buch auf den Grund. In drei historischen Rekonstruktionsbewegungen zeigt sie am Wandel der Zeiterfahrung, der Öffentlichkeit und der Stadt, wie es kam, dass die Welt als Ort wechselseitiger Verständigung und gemeinsamen Handelns an Bedeutung und die für die politische Moderne einst so zentrale Idee der Gestaltbarkeit von Gesellschaft an Strahlkraft eingebüßt hat. Das hat schwerwiegende Konsequenzen für das vergesellschaftete Individuum der Gegenwart, das sich in der von ihm hervorgebrachten Wirklichkeit nicht mehr aus- und wiedererkennt.

Alexandra Schauer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Sozialforschung in Frankfurt am Main. Für *Mensch ohne Welt* wurde sie mit dem Dissertationspreis der Deutschen Gesellschaft für Soziologie sowie dem Wilhelm-Liebknecht-Preis der Stadt Gießen ausgezeichnet.

Alexandra Schauer
Mensch ohne Welt
*Eine Soziologie
spätmoderner Vergesellschaftung*

Suhrkamp



Erste Auflage 2023

suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2373

Originalausgabe

© Suhrkamp Verlag AG, Berlin, 2023

Alle Rechte vorbehalten. Wir behalten uns auch
eine Nutzung des Werks für Text und Data Mining
im Sinne von § 44b UrhG vor.

Umschlag nach Entwürfen

von Willy Fleckhaus und Rolf Staudt

Druck und Bindung: C. H. Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-29973-9

www.suhrkamp.de

Für Sebastian

Inhalt

Prolog	13
Zum Weltbegriff	16
Geschichte, Öffentlichkeit und Stadt als Dimensionen des Weltverhältnisses	22
Vom Nutzen und Nachteil des Epochenbegriffs für die Soziologie	24
Methode und Darstellung	28
Aufbau und Gliederung	32

Erster Akt: Zeit und Geschichte

I. Zeitstrukturen und Zeitbewusstsein in der Vormoderne .	42
1. Naturzeit und mythische Zeit	43
2. Geschichtsschreibung und Heilsgeschehen	51
3. Denaturalisierung und Säkularisierung	60
II. Uhr und Dampfmaschine oder der Aufbruch in eine neue Zeit	64
1. Die Entwicklung der Uhr und die »Erfindung des Erfinders«	69
2. Die Räderuhr mit mechanischer Hemmung und die monastische Zeitordnung	79
3. Die Stundenuhr und die Zeit der Stadt	84
4. Die Taschenuhr und die Zeit des Handelskapitalismus	95
5. Die Stechuhr und die Zeit der Fabrik	107
6. Die Weltzeit und die Zeit der Eisenbahn	123
III. Die Entdeckung der Geschichte	133
1. Verzeitlichung und Beschleunigung	136
2. Die Geburt der Geschichtsphilosophie aus der Erfahrung der Katastrophe	142
3. Politik als Triebkraft gesellschaftlicher Veränderung	158
4. Der Riss, der durch die Zeit geht	168
IV. Das Veralten der Uhr	175
1. Das Schwinden öffentlicher Uhren und die Verzeitlichung der Zeit	177
2. Das Zeitalter globaler Gleichzeitigkeit und das neue Zeit-Raum-Regime	188

3. Von der Armbanduhr zur Quarzuhr. Zeit im flexiblen Kapitalismus	200
4. Die Digitaluhr und das postindustrielle Zeitregime	214
V. Das Ende der Geschichte	229
1. Linearer Fortschritt oder ewige Wiederkehr?	230
2. »Gegenwartsschrumpfung« oder »breite Gegenwart«	240
3. Vom Fortschritt zum Risiko	247
4. Nostalgie oder die Umwendung des historischen Blicks	255

Zweiter Akt: Öffentlichkeit

VI. Die Entstehung des privaten Weltverhältnisses	269
1. Ein kurzer Abriss des Verhältnisses von öffentlich und privat bis zur Neuzeit	271
2. Die Aufwertung der Privatsphäre im Zuge ihrer Verdopplung: Haus und Markt	286
3. Die Widersprüche der modernen Privatsphäre: Geschlecht und Klasse	295
VII. Die Geburt der Öffentlichkeit aus der Erfahrung der Privatheit	305
1. »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«	308
2. Die literarische Öffentlichkeit zwischen Erfahrungsraum und Allgemeinheitsanspruch	315
3. Politische Öffentlichkeit und Gesellschaftsvertrag	330
VIII. Von den Widersprüchen der Öffentlichkeit zur Vergesellschaftung des Konflikts	344
1. »Proletarier aller Länder, vereinigt euch!« Die Arbeiterbewegung als Gegenöffentlichkeit	346
2. Kämpfe um den Bürgerstatus und sozialer Gesellschaftsvertrag	364
3. Bürgerrechte und die »Dialektik der Aufklärung«	374
IX. Das entgrenzte Selbst	386
1. »Geistige Obdachlosigkeit« als Ursprung der Mitte	389
2. »Der neue Geist des Kapitalismus« und der Strukturwandel des Privaten	402
3. Zwischen Erschöpfung und Wut. Scheitern im Zeitalter »organisierter Selbstverwirklichung« ...	416

X. Privatisierung von Ambivalenz und postpolitische Öffentlichkeit	428
1. Von der Verallgemeinerung der Kultur zum »Kampf der Kulturen«	431
2. Spätmoderner Gesellschaftsvertrag und Privatisierung von Ambivalenz	444
3. Technokratischer Staat und postpolitische Öffentlichkeit ...	450
4. Autoritärer Kapitalismus und die »Verwilderung des sozialen Konflikts«	462

Dritter Akt: Stadt

XI. Die Revolution der Städte als Ouvertüre der Moderne .	478
1. Die Besonderheit der okzidentalen Stadtentwicklung	481
2. »Stadtluft macht frei«. Von der Durchbrechung des Herrenrechts im Mittelalter	487
3. Humanismus und Antihumanismus. Die Grenzen der Emanzipation	496
4. Exkurs: Bürgerliche Emanzipation und moderner Antisemitismus	503
XII. Industrialisierung oder die Revolution in den Städten .	509
1. Das Jahrhundert der großen Transformationen	512
2. Fortschrittsoptimismus und soziale Frage. Stadtentwicklung in der Ära des liberalen Gesellschaftsvertrages	519
3. Haussmannisierung und <i>Great Stink</i> . Von der Erfindung der modernen Stadtplanung zum Munizipalsozialismus	534
4. Städtische Wege in die organisierte Moderne	553
XIII. Die Stadt als Laboratorium der spätmodernen Gesellschaft	559
1. Städtische Spuren des gesellschaftlichen Wandels	562
2. Von der Alten in die Neue Welt. Der Aufstieg der postindustriellen Stadt	570
3. Der Abschied vom Fortschritt. Die postindustrielle Stadt zwischen Wachstum und Schrumpfung	579
4. Die Rückkehr der sozialen Frage und die Gewalt des strafenden Staates	608

Epilog. »Etwas fehlt ...«	625
Was bisher geschah	628
Spätmoderner Weltverlust als Dreifachkrise	632
Danksagung	638
Literaturverzeichnis	640
Abbildungsverzeichnis	700

Hundert Berichte aus einer Fabrik lassen sich nicht zur Wirklichkeit der Fabrik addieren, sondern bleiben bis in alle Ewigkeit hundert Fabrikansichten. Die Wirklichkeit ist eine Konstruktion. Gewiß muß das Leben beobachtet werden, damit sie erstehe. Keineswegs jedoch ist sie in der mehr oder minder zufälligen Beobachtungsfolge der Reportage enthalten, vielmehr steckt sie einzig und allein in dem Mosaik, das aus den einzelnen Beobachtungen auf Grund der Erkenntnis ihres Gehalts zusammengestiftet wird. Die Reportage photographiert das Leben; ein solches Mosaik wäre sein Bild.

Siegfried Kracauer, *Die Angestellten*

Prolog

»Menschen ohne Welt« waren und sind diejenigen, die gezwungen sind, innerhalb einer Welt zu leben, die nicht die ihrige ist; einer Welt, die, obwohl von ihnen in täglicher Arbeit erzeugt und in Gang gehalten, ›nicht für sie gebaut« [...], nicht für sie da ist [...].«
Günther Anders

Die Soziologie war in ihren Anfängen vor allem eins: Krisenwissenschaft. Entstanden in einer Zeit des sozialen Umbruchs, ging es ihr darum zu verstehen, »was die Welt [i]m Innersten zusammenhält«¹ und was sie zu zerreißen droht. So zeichnen sich viele Entwürfe der ersten Stunde durch eine eigentümliche Ambivalenz aus: Im Bestreben, die Strukturgesetze sozialer Ordnung zu rekonstruieren, merken sie, dass einiges im Argen liegt. Das gilt keinesfalls nur für jene Gründerfiguren, die – wie Karl Marx oder Friedrich Engels – tatsächlich an einem revolutionären Umsturz der bestehenden Verhältnisse Interesse zeigten, sondern ebenso für jene, die diese zu stabilisieren suchten. Émile Durkheim war überzeugt, eine durch das System der Arbeitsteilung zusammengehaltene Gesellschaft würde in eine neue solidarische Ordnung münden. Zugleich musste er dem 19. Jahrhundert einen Vorrang des Anomischen vor dem Geordneten attestieren.² Max Weber beschrieb die Entstehung der modernen Gesellschaft als einen historisch einzigartigen Prozess der Rationalisierung. Doch sah er die »Entzauberung der Welt«³ nicht zum »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit«⁴ führen, sondern zur Errichtung eines »stahlharten Gehäuse[s]«⁵ der Hörigkeit. Mit Blick auf die moderne Großstadt arbeitete Georg Simmel die Dialektik der Modernisierung heraus. Er erkannte in ihr einen Ort sowohl gesellschaftlicher Individualisierung als auch sozialer Nivellierung.⁶

1 Goethe, *Faust*, S. 20.

2 Vgl. Durkheim, *Über soziale Arbeitsteilung*, S. 421-442.

3 Weber, »Wissenschaft als Beruf«, S. 9.

4 Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, A 481.

5 Weber, *Die Protestantische Ethik*, S. 203.

6 Vgl. Simmel, »Die Großstadt und das Geistesleben«, S. 116-131.

Die vorliegende Studie macht sich das Verständnis von Soziologie als Krisenwissenschaft zu eigen. Es geht ihr um eine Analyse der Gegenwartsgesellschaft, die deren innere Zerrissenheit verständlich machen will, indem sie zeigt, dass sich diese Gesellschaft nicht trotz ihrer Antagonismen und Brüche, sondern durch sie erhält.⁷ Gegenüber den Gründerfiguren des Faches sieht sich die Analyse jedoch mit einer durchaus veränderten Situation konfrontiert: Die Gesellschaft zu Beginn des 21. Jahrhunderts gleicht nicht mehr derjenigen des 19. Jahrhunderts, aus deren Schoß die Soziologie entsprungen ist.

Damit steht die Untersuchung vor dem Problem, wie sich die neue Situation angemessen fassen lässt. Bisher ist es nicht gelungen, die tiefgreifenden Wandlungsprozesse, die sich auf dem Weg in ein neues Jahrtausend ereignet haben, auf einen Begriff zu bringen, obwohl die zeitdiagnostisch ausgerichtete Gesellschaftstheorie ein ganzes Bündel an Bezeichnungen hervorgebracht hat: Neben ›Spätmoderne‹⁸ ist von ›zweiter‹,⁹ von ›flüchtiger‹,¹⁰ von ›erweiterter liberaler‹,¹¹ von ›reflexiver‹¹² und von ›regressiver Moderne‹¹³ die Rede. Hinzu kommen die Gegenwartsdiagnosen, die sich statt auf eine Epochenbezeichnung auf eine als zentral wahrgenommene Strukturveränderung beziehen: Nach diesen leben wir in der ›Gesellschaft des Spektakels‹¹⁴ oder ›des Risikos‹,¹⁵ ›des Erlebnisses‹¹⁶ oder ›der Angst‹,¹⁷ ›der Singularitäten‹¹⁸ oder ›des Abstiegs‹.¹⁹

Ziel der folgenden Ausführungen ist, ein neues Licht auf diese Zeitdiagnosen zu werfen. Dafür wird am Weltverhältnis der Gegenwart angesetzt. Gezeigt werden soll, dass sich der Mensch heute mit einem fundamentalen Wandel seiner Weltbezüge konfrontiert

7 Vgl. Adorno, »Gesellschaft«, S. 14 f.

8 Vgl. Rosa, *Beschleunigung*.

9 Vgl. Beck (Hg.), *Politik der Globalisierung*.

10 Vgl. Bauman, *Flüchtige Moderne*.

11 Vgl. Wagner, *Soziologie der Moderne*.

12 Vgl. Beck/Giddens/Lash, *Reflexive Modernisierung*.

13 Vgl. Nachtwey, *Die Abstiegs-gesellschaft*.

14 Vgl. Debord, *Die Gesellschaft des Spektakels*.

15 Vgl. Beck, *Die Risikogesellschaft*.

16 Vgl. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*.

17 Vgl. Bude, *Die Gesellschaft der Angst*.

18 Vgl. Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten*.

19 Vgl. Nachtwey, *Die Abstiegs-gesellschaft*.

sieht, der sich als Verlust von Welt verstehen lässt. Es handelt sich dabei um eine Entwicklung mit zwei Seiten: Einerseits entfremdet sich der Mensch von der Welt, die nicht mehr als Ort kollektiver Selbstverständigung und politischer Gesellschaftsgestaltung geeignet wird. Andererseits entfremdet er sich von sich selbst, weil er nicht versteht, wie sein eigenes Leben mit der Gesellschaft, die ihn umgibt, im Zusammenhang steht. *Mensch ohne Welt* soll heißen: In der Gegenwart geht das Verständnis dafür verloren, wie das Leben des Einzelnen mit dem Leben der Anderen durch ein Beziehungsgeflecht verbunden ist, das durch gemeinsames Handeln gestaltet werden kann. In der Folge entsteht das, was das Eingangszitat von Günther Anders als Weltlosigkeit beschreibt. Die Menschen leben in einer Welt, die täglich durch ihr eigenes Handeln hervorgebracht wird, ohne dass sie sich in ihr wiedererkennen.²⁰

Deutet man die Vergesellschaftung im Übergang in ein neues Jahrtausend als eine Form von Weltlosigkeit, dann lässt sich Ordnung in die Vielstimmigkeit der Zeitdiagnosen bringen; sie werden als Beschreibung der zwei Seiten dieser Entwicklung verstehbar. Die Aufwertung des Singulären und Spektakulären, des Besonderen und Einzigartigen weist auf den Bedeutungsverlust der Welt als Ort kollektiver Selbstverständigung hin. Statt sich in dieser Sphäre zu engagieren, zieht sich der Mensch in das innere Universum seines Erlebens zurück. Die Entstehung einer Gesellschaft des Risikos und der Angst stellt die Kehrseite des Rückzugs auf das eigene Selbst dar. Wo es den Menschen immer weniger gelingt, sich in der Gesellschaft zu verorten, da tritt sie ihnen als eine fremde und potenziell gefährliche Macht gegenüber. Der Begriff der Spätmoderne eignet sich am ehesten zur Beschreibung dieser Konstellation, insofern er einerseits die strukturelle Kontinuität zur Moderne betont und andererseits den kulturellen Unterschied herausstellt, der darin besteht, dass historische Selbstverortung heute nur noch *ex negativo* möglich erscheint, indem gesagt wird, was die Gegenwart nicht mehr ist.²¹

Der Darstellung dieser historischen Haltlosigkeit sind die folgenden Seiten gewidmet. Zu diesem Zweck wird der Fokus auf einen doppelten Epochenumbruch eingestellt. Zunächst wird der Übergang von der Vormoderne in die Moderne als Prozess der Ent-

20 Vgl. Anders, *Mensch ohne Welt*, S. XI.

21 Vgl. Rosa, *Beschleunigung*, S. 49 f., Fn. 76.

deckung und Aneignung von Welt beschrieben. Im Zentrum steht dabei die Entdeckung der Gestaltbarkeit von Gesellschaft. Sodann wird vor dieser Kontrastfolie der Übergang von der Moderne in die Spätmoderne in den Blick genommen und als ein Prozess der Vereinzelung interpretiert, der zum Rückzug auf das Selbst und zur Entfremdung von der Welt führt. Die Folge dieser Entfremdung ist, dass die Möglichkeit einer ganz anderen Welt immer weniger in Betracht gezogen wird. Statt mit anderen über die gemeinsame Zukunft zu beraten, lässt sich der *Mensch ohne Welt* auf einen prinzipiell unabschließbaren Prozess der Selbstoptimierung ein.

Sind damit Gegenstand und zeitlicher Rahmen der Untersuchung abgesteckt, so wirft das drei neue Fragen auf: Die erste bezieht sich auf das zu Grunde liegende sozialphilosophische Verständnis von Welt, die zweite betrifft die Dimensionen, von denen ausgehend der Wandel der Weltbezüge untersucht wird, die dritte zielt auf die verwendete Epocheneinteilung ab.

Zum Weltbegriff

Den Begriff der Welt ins Zentrum einer soziologischen Studie zu stellen, ist keinesfalls selbstverständlich.²² Nicht nur handelt es sich bei ihm um einen »differenzlosen Letztbegriff«,²³ um eine »absolute Metapher[...],²⁴ die auf eine Totalität zielt, die sich als solche nicht fassen lässt. So hatte schon Immanuel Kant in seiner Dissertationsschrift festgestellt, dass der Weltbegriff zwar den Anschein einer alltäglichen Bestimmtheit habe, sich bei »eindringlicher Erwägung aber [...] als ein Kreuz für den Philosophen [erweise]«. ²⁵ Zudem ge-

22 Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel. So hat Hartmut Rosa jüngst eine umfassende »Soziologie der Weltbeziehung« vorgelegt, die ausgehend vom Resonanzbegriff zwischen gelingenden und misslingenden Weltbeziehungen zu unterscheiden sucht. Demgegenüber ist das Weltverständnis dieser Untersuchung grundsätzlich politisch akzentuiert. Aus dieser Perspektive ist die Geschichte der Moderne nicht als »Resonanzkatastrophe« zu rekonstruieren, sondern als Erschließung eines neuen Möglichkeitshorizonts, wenngleich die soziale Realität weit hinter diesem zurückgeblieben ist. Vgl. Rosa, *Resonanz*.

23 Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 283.

24 Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, S. 10.

25 Kant, *De mundi atque intelligibilis forma et principiis*, 1770, zit. n. Braun, »Welt«, S. 434.

hört das »In-der-Welt-sein« – phänomenologisch gesprochen – zu den Grundbedingungen menschlicher Existenz.²⁶ Wenn die Welthaftigkeit als *condition humaine* eine unhintergehbare Daseinsbestimmung ist, dann scheint sie ein äußerst ungeeigneter Ausgangspunkt für eine Betrachtung der Gegenwart zu sein, die sich gerade für gesellschaftliche Wandlungsprozesse interessiert.

Allerdings stellt dieses phänomenologische Verständnis von Welt nur eine sozialphilosophische Traditionslinie dar. Ihr lässt sich eine zweite zur Seite stellen, die auf das Engste mit der Zeit verbunden ist, die in dieser Untersuchung als Epoche der Entdeckung von Welt beschrieben wird. Diese Tradition scheint dort auf, wo Kant dem »Schulbegriff« der Philosophie einen »Weltbegriff«²⁷ gegenüberstellt, wo er sich mit seinen Schriften an die »Welt«²⁸ richtet oder wo er das Programm »zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«²⁹ entwirft. ›Welt‹ in diesem Sinne bezeichnet weder einen erkenntnistheoretischen Letztbegriff noch ein unverlierbares Existenzial, sondern umreißt etwas, das »jedermann notwendig interessiert«.³⁰ Kant selbst bezeichnet das den Menschen Gemeinsame auch als *sensus communis* und bringt es mit dem Vermögen in Verbindung, sich in seinem Denken auf jeden anderen zu beziehen.³¹

In der Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts gibt es eine politische Theoretikerin, in deren Denken beide Traditionslinien zusammenlaufen: Hannah Arendt. Ihre Theorie bildet deswegen den Ausgangspunkt für die Untersuchung. Vermittelt über Martin Heidegger schließt Arendt zunächst an die phänomenologische Tradition an. Heidegger hat das ›In-der-Welt-sein‹ des Menschen programmatisch an den Anfang seiner Existenzialphilosophie gestellt und zwischen Umwelt, Mitwelt und Zeitlichkeit als den drei Dimensionen des Weltverhältnisses unterschieden.³² Auch Arendt wählt diesen Ausgangspunkt, wobei sie sich für die Welt als öffentlichen Erscheinungsraum interessiert.³³ Die Welt als Erscheinungs-

26 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 52.

27 Kant, *Kritik der reinen Vernunft II*, B 867.

28 Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, A 488.

29 Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht«.

30 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 159.

31 Ebd.

32 Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*.

33 Vgl. Arendt, *Vita Activa*, S. 62-65.

raum ist geschichtlich konstituiert, schließt die dingliche Umwelt ein, transzendiert sie aber zugleich auf »[d]as Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und die in ihm dargestellten Geschichten«³⁴ hin.

Für die hier zu entfaltende Argumentation wichtiger ist, dass Arendt diesem phänomenologischen Verständnis von Welt ein politisches gegenüberstellt. ›Welt‹ in diesem zweiten Sinne meint kein unverlierbares Existenzial, sondern einen stets bedrohten Verständigungs- und Gestaltungsraum. Er ergibt sich aus der »Sorge um eine so oder anders beschaffene Welt«, »ohne welche [den]jenigen, welche sich sorgen und politisch sind, das Leben nicht wert dünkt, gelebt zu werden«.³⁵ Für dieses zweite Verständnis von Welt macht sich Arendt die antike Unterscheidung zwischen einem Reich der Freiheit und einem Reich der Notwendigkeit zu eigen.³⁶ Zudem greift sie auf die kantische Idee der »erweiterten Denkungsart« als Grundlage des *sensus communis* zurück.³⁷

Die Welt als politisches Phänomen ist nach Arendt durch Historizität, Pluralität und Gestaltbarkeit bestimmt. Alle drei Bestimmungen werden sich im Folgenden zu eigen gemacht, um sie auf die Weltverhältnisse in der Moderne und Spätmoderne zu beziehen. Der erste Aspekt, Historizität, weist auf die Vergänglichkeit der Welt als politisches Phänomen hin. Als Ort gesellschaftlichen Austauschs besteht sie nur so lange, wie sie im Handeln aktualisiert wird. Zudem wirft die Geschichtlichkeit ein Licht auf die Bedeutung, die der Dingwelt für die Entstehung einer gemeinsamen Welt zukommt. Die gegenständliche Welt sorgt nicht nur für die notwendige Distanz zwischen den Menschen, indem sie verhindert, »daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen«.³⁸ Als aufgespaltene Geschichte, die einen die Einzelexistenz überdauernden Erinnerungsraum konstituiert, kommt ihr ferner eine zentrale Bedeutung für die historische Selbstverortung zu: »Gäbe es die Welt nicht, in die hinein die Menschen geboren werden und aus der heraus sie sterben, so gliche menschliches Leben in der Tat der ›ewigen Wiederkehr‹, es wäre das todlose Immersein des Menschengeschlechts

34 Ebd., S. 222.

35 Arendt, *Was ist Politik?*, S. 24.

36 Vgl. Arendt, *Vita Activa*, S. 38-47.

37 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 159; Arendt, *Was ist Politik?*, S. 98.

38 Arendt, *Vita Activa*, S. 66.

wie jeder anderen Gattung tierischen Lebens.«³⁹ Erst die vom Menschen hergestellte Dingwelt schafft die institutionelle Voraussetzung dafür, dass die Welt als Verständigungs- und Gestaltungsraum angeeignet werden kann.

Pluralität ist die zweite Bestimmung des politischen Weltverständnisses, die diese Untersuchung übernimmt. Arendt führt die Bestimmung dort ein, wo sie die Welt als Verständigungsraum thematisiert. Als Ort des gesellschaftlichen Austauschs ist die Welt auf das Zusammenspiel von Gemeinsamkeit und Perspektivität, Gleichheit und Differenz angewiesen. In diesen Sinn kennzeichnet Arendt sie als Zwischenraum, der durch zu viel Nähe und zu viel Distanz gleichermaßen bedroht ist. Zu viel Nähe kann insofern zum Problem werden, als »[e]ine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird.«⁴⁰ Zu viel Distanz wird zur Gefahr, wo ein Austausch zwischen den verschiedenen Perspektiven nicht mehr möglich ist, so dass die Welt in vereinzelte, nicht mehr aufeinander beziehbare Standpunkte zerfällt. Aus dieser doppelten Bedrohung der Welt erklärt sich die fundamentale Bedeutung, die Arendt der »erweiterten Denkungsart« zuweist. Als Vermögen, sich in seinem Denken nicht nur auf sich selbst, sondern auf jeden anderen zu beziehen, stellt sie die Voraussetzung einer Übersetzungsleistung dar, die aus den verschiedenen Perspektiven eine Welt entstehen lässt. Ohne eine solche »Denkungsart« wäre keine Übereinkunft zwischen den Menschen möglich. Ohne sie könnte aber auch jene zweite Übersetzungsleistung nicht gelingen, die die Menschen ihr eigenes Leben im Spiegel der gesellschaftlichen Verhältnisse betrachten lässt.

Gestaltbarkeit bildet schließlich den normativen Kern von Arendts Weltverständnis. Auch an diesen Gedanken wird im Folgenden angeschlossen. Arendt führt ihn dort ein, wo sie sich für Welt als gemeinsamen Handlungsraum interessiert. Mit dem Fokus auf das gemeinsame Handeln geraten die Verwirklichungsbedingungen menschlicher Freiheit in den Blick. Entscheidend ist, dass die Welt dort, wo sich die Menschen handelnd auf sie beziehen, nicht mehr nur passiv hingenommen, sondern aktiv hervorgebracht wird. »Das Wunder der Freiheit liegt« für Arendt im »An-

39 Ebd., S. 116.

40 Ebd., S. 73.