

FORUM

Supervision

Fallrekonstruktion als gelebte Praxis einer reflexiven Supervision

Roman Asshoff
Miriam Bredemann
Michael Domes
Hans-Peter Griewatz
Katharina Gröning
Galina Savinov
Renate Schwarz
Jana Suhr

Onlinezeitschrift für Beratungswissenschaft und Supervision: „FoRuM Supervision“
Fallrekonstruktion als gelebte Praxis einer reflexiven Supervision
(Heft 48)
24. Jahrgang

Herausgegeben von

Prof. Dr. Frank Austermann
Prof. Dr. Katharina Gröning
Angelica Lehmenkühler-Leuschner

Redaktion

Petra Beistein
Heike Friesel-Wark
Hans-Peter Griewatz
Vanessa Rumpold
Jan-Willem Waterböhr

Kontakt

Zentrum für wissenschaftliche Weiterbildung an der Universität Bielefeld e. V. (ZWW)
Weiterbildender Masterstudiengang "Supervision und Beratung"
z. Hd. Frau Prof. Dr. Katharina Gröning
Postfach 100131
33501 Bielefeld

E-Mail: onlinezeitschrift.supervision@uni-bielefeld.de

Homepage: <http://www.beratungundsupervision.de>

ISSN 2199-6334



November 2016, Universität Bielefeld

Pluralität und menschliche Praxis - Hannah Arendts Begriff der politischen Öffentlichkeit in seiner Bedeutung für die Supervision - Teil III

"Der Historiker Hobsbawn sagte, die Menschen fangen an, über Identität zu reden, wenn sie aufhören, über Gemeinsamkeit zu reden"
 (Zygmund Bauman 2016)

Zusammenfassung:

Dieser III. Teil greift die Frage am Ende des II. Teils auf, die den Zusammenhang von Arbeit, menschlicher Praxis und politischer Öffentlichkeit im Hinblick auf die Supervision thematisiert. Mit Arendts Verständnis des Politischen werden noch einmal ihre Begriffe des Handelns, der Öffentlichkeit und Urteilskraft vertieft. Das Handeln als 'zweite Geburt' wird unter den phänomenologischen Aspekten der Natalität, des Versprechens und des Verzeihens, der Pluralität und der Gemeinsamkeit betrachtet. Daraus ergibt sich ein Begriff des öffentlichen Raums und der (politischen) Urteilskraft, die für das Selbstverständnis der Supervision von Bedeutung sind. Arendt verknüpft diese Begriffe des Politischen mit den Kategorien der Erfahrung, des Erinnerns und des Erzählens. Hierbei erhält das Erzählen als verdinglichtes Handeln neben einer individuell-existenziellen auch eine besondere, ethische-politische Bedeutung. Das Erzählen wird damit zu einer wichtigen Voraussetzung für die Institution einer reflexiven Supervision, indem es Öffentlichkeit herstellt und damit der Legitimation von Macht in der menschlichen Praxis dient.

Die nun drei veröffentlichten Teile über Arendts Denken im FoRuM Supervision verstehe ich als Vorarbeiten zu einer arbeits- und demokratietheoretischen Fundierung der Supervision. Im Angesicht der gesellschaftlicher Veränderungen und aktuellen Spannungsfeldern, die ihren ambivalenten Ausdruck in den Institutionen finden, erscheint dem Autor ein neues politisches Selbstverständnis von Supervision unbedingt geboten und sollte aus seiner Sicht in den wissenschaftlichen Diskurs um die Supervision mit einfließen.

1. Einleitung

So wenig, wie es im Rahmen einer solchen Arbeit möglich und auch nicht notwendig ist, das gesamte Denken einer Philosophin in seiner Systematik darzustellen, so wenig ist es möglich, philosophisches Denken in unmittelbare Erkenntnis für ein bestimmtes ‚Fach‘, in unserem Fall die wissenschaftliche und politische Auseinandersetzung mit der Supervision, zu generieren. Es ist gleichwohl meine Überzeugung, dass das Denken Hannah Arendts uns Heutigen noch ‚etwas zu sagen‘ hat, an dem wir unsere menschliche Praxis und ihre Beratung orientieren können. Die Beschäftigung mit der Tradition ist nur dann ‚erlaubt‘, wenn sie über das bloß Historische hinausgeht und für die Gegenwart und ihre Themen Relevanz besitzt. Gerade auch in den Punkten, in denen Arendt sich fundamental geirrt hat, z.B. in dem Aufsatz "Little Rock" (Arendt 1986: 95ff), in dem sie den Unterschied von der politischen Sphäre zur gesellschaftlichen ontologisch vollzieht und damit einen Kategorienfehler begeht (vgl. Benhabib 2006: 233ff; Griewatz 2016: 63ff), lohnt sich eine kritische Auseinandersetzung. Im Hinblick

auf die Supervision ist es deshalb aus meiner Sicht sinnvoll, sich mit Arendts Denken auseinanderzusetzen und mit ihm die Praxis, das Selbstverständnis und die wissenschaftliche Fundierung der Supervision zu befragen. Es ist der Versuch einer Transformation ihres Denkens in die Begrifflichkeiten der Supervision, und bildet damit einen Baustein für eine reflexive Aneignung von Philosophie, wissenschaftlichen Erkenntnissen und supervisorischer Praxis für eine Wissenschaft der Supervision.

Die Ausgangsthese dieser Aufsätze war, dass eine Entpolitisierung menschlicher Praxis ihre eigene Entprofessionalisierung zur Folge habe. Dies wirft für die reflexive Supervision, die laut Leuschner keinen institutionalisierten gesellschaftlichen Auftrag hat, die Frage nach ihrer politischen Verortung auf.

Im I. Teil (Griewatz 2015: 4ff) dieses auf drei Teile angelegten Artikels hatte der Autor die Frage nach dem Berater und Supervisor als politischem Subjekt aufgeworfen und mit Arendt als erste Antworten "die Sorge um die gemeinsame Welt" (Arendt 1993, zit. n. Jaeggi 2011: 334) und die Beurteilung der menschlichen Angelegenheiten in einem *sensus communis*, einem gemeinschaftlich zu treffenden Urteil im Sinne Kants Topos der ‚weltbürgerlichen Existenz‘, das sich an der Idee des Weltbürgerseins orientiert (vgl. Arendt 2012: 95ff).

„Die Welt ist [...] sowohl ein Gebilde von Menschenhand wie der Inbegriff aller nur zwischen Menschen spielenden Angelegenheiten, die handgreiflich in der hergestellten Welt zum Vorschein kommen. In der Welt zusammenleben heißt wesentlich, daß (!) eine Welt von Dingen zwischen denen liegt, deren gemeinsamer Wohnort sie ist, und zwar in dem gleichen Sinne, in dem etwa ein Tisch zwischen denen steht, die um ihn herum sitzen; wie jedes Zwischen verbindet und trennt die Welt diejenigen, denen sie jeweils gemeinsam ist.“ (Arendt 1989: 65)

Im Anschluss daran wurden die drei menschlichen Tätigkeiten des Arbeitens, Herstellens und Handelns idealtypisch im Sinne Webers dargestellt (vgl. Bajohr 2011: 15ff) und Arendts Skepsis gegenüber einer 'Vergesellschaftung des Menschen' (Arendt 1989: 64ff), die dem Primat der Tätigkeit des Arbeitens in der Moderne und der mit ihr einhergehenden Produktivität der Arbeitsgesellschaft geschuldet ist. Das Verschwinden des gemeinsamen politischen Handelns verwischt die Sphären des Öffentlichen und Privaten und führt in ein Zeitalter der ‚Weltvergessenheit‘ (Arendt 1989: 244ff), in dem politische Urteilskraft und die Sorge um die gemeinsame Welt keine Rolle mehr spielen.

Der II. Teil (Griewatz 2016: 63ff) beschäftigte sich mit der Anschlussfähigkeit von Hannah Arendts Arbeitsbegriff an moderne Arbeitstheorien. In ihrer Auseinandersetzung mit Karl Marx und seinen Vorläufern der Nationalökonomie kritisiert Arendt die Reduktion menschlicher Praxis auf die Tätigkeit des Arbeitens, die aus ihrer Sicht überhaupt nicht in den Rang menschlicher Praxis gehoben werden kann, da sie der rein biologischen Reproduktion des Menschen dient und damit in der Privatheit des Hauses, des Oikos, verbleibt. Auch wenn man die idealtypische Unterscheidung der menschlichen Tätigkeiten voraussetzen würde, wäre damit noch nichts über die moderne Erwerbsarbeit im Übergang von der alten Industriegesellschaft zur Informationsgesellschaft ausgesagt. Deshalb war der Autor zu dem Schluss gekommen, dass

1. der Begriff der Arbeit bei Arendt zu unternahmplex ist, um moderne Phänomene der Arbeit kritisch beschreiben und reflektieren zu können, dass aber auch
2. die moderne Arbeitssoziologie in der Gefahr steht, alle Formen menschlicher Tätigkeiten - also menschliche Praxis - als (Erwerbs-)Arbeit zu verstehen und dass
3. als Resultat dieser Entwicklung, die (Ver-)Ökonomisierung aller menschlichen Lebensbereiche zu einer Totalität aller menschlichen Tätigkeiten führt, wie sie z.B. im Dienstleistungsgedanken formuliert ist.

Menschliche Praxis geht jedoch in einer ökonomischen Praxis nicht auf. Dabei droht nicht nur, dass der ökonomischen Praxis der Primat vor den anderen menschlichen Praxen zugestanden wird, sondern eine Ökonomisierung aller menschlichen Praxen. Bröckling (2013) zeigt, wie das moderne ökonomische Denken und die ökonomischen Kraftfelder die Subjektivierung des modernen Subjekts beeinflussen, quasi unter die Haut gehen, und die Mikropolitiken unseres Alltags bestimmen.

Der III. Teil bildet den Abschluss meiner Überlegungen zu Hannah Arendts Denken im Hinblick auf ein erweitertes Selbstverständnis der Supervision. Im Sinne eines problemgeschichtlichen Zugangs versuche ich, die Fragen und Begriffe in Arendts Denken aufzugreifen und für unsere heutigen Fragestellungen im Hinblick auf die Supervision fruchtbar zu machen. Hierbei geht es mir ausdrücklich nicht um eine historische Einordnung von Hannah Arendts Denken und auch nicht um eine geschichtswissenschaftliche Auseinandersetzung mit ihren kontrovers diskutierten Arbeiten. Ich folge Benhabibs Vorschlag, Arendts politisches Denken mit der von Benjamin „*inspirierte(n) Methode des Fragments*“ (Benhabib 2006: 272) fruchtbar zu machen, indem wir es für unsere Zeit thematisch vertiefen.

2. Hannah Arendts Begriff des Politischen

Das Denken von Arendt bewegt sich in dem letztlich unauflösbaren Spannungsfeld zwischen den empirischen Erkenntnissen der Geschichtswissenschaften, der Soziologie sowie anderer Wissenschaften, und ihrer hermeneutisch-phänomenologischen Methode bzw. ihrem „*phänomenologischen Essentialismus*“, wie Benhabib es charakterisiert (Benhabib 2006: 250). Ihre eigenwillige methodische Vorgehensweise, insbesondere ihre an Heidegger geschulte phänomenologische Methode, die dieser jedoch immer auch als Hermeneutik verstanden hat (Heidegger 1986: 34ff), hat Arendt teilweise radikale Kritik eingebracht. Einerseits wurde ihr vorgeworfen, dass ihre Einsichten nicht im Einklang mit den aktuellen, insbesondere den geschichtswissenschaftlichen und soziologischen, Erkenntnissen stehen und andererseits, dass ihrem politischen Verständnis die normative Fundierung fehle (vgl. Benhabib 2006: 301ff). Auch ihre politische Haltung ist nicht eindeutig in den gängigen Kategorien ‚progressiv‘ und ‚konservativ‘ zu bestimmen. So wurde ihre politische Theorie sowohl als elitär-aristokratisch als auch als radikaldemokratisch charakterisiert (vgl. Bonacker 2015: 185). Arendt selbst dachte in größeren geschichtlichen Bezügen, und sie wollte das 20. Jahrhundert in allen seinen Untiefen verstehen (vgl. Althaus 2000: 176ff), wie sie auch in dem berühmten Interview mit Günter Gaus 1964 (vgl. Gaus 1964) hervorhebt. Dieser hermeneutische Aspekt wird aktuell von Sigwart (2012) hervorgehoben. In ihrer Lebensgeschichte als auch in ihrem Denken spiegelt sich das 20. Jahrhundert, es ist gleichsam eine Parabel auf es, sowohl, was die geschichtlichen Ereignisse betrifft als auch die intellektuellen und politischen Auseinandersetzungen. Es ist und es bleibt also die grundsätzliche Frage, die Arendt aufgeworfen hat, ob und wie weit politisches Denken und Handeln auf

etwas anderes zurück, z.B. auf Grundannahmen des klassischen Liberalismus oder des Marxismus, geführt werden kann und darf. Arendts Anspruch war es, den traditionellen Begriff des Politischen aus seiner metaphysischen Umklammerung zu überwinden und gleichwohl ist es nicht möglich, dies ohne Verwendung traditioneller Begriffe zu bewerkstelligen. Arendt widerspricht Aristoteles' Charakterisierung des Menschen als ‚Zoon Politikon‘, als eines politischen Lebe-Wesens, die ihrer Ansicht nach das politische Denken bis Marx geprägt habe. Es ist gerade nicht das ‚Wesen‘ des Menschen politisch zu sein, sondern Politik ist eine Zivilisationsleistung des Menschen, die nicht in seiner ‚Natur‘ verankert ist (vgl. Schindler 1996: 225).

Arendts Verständnis ihrer politischen Theorie lässt sich vereinfacht als freiheitlicher Republikanismus charakterisieren (vgl. Bonacker 2016: 184ff). Es geht Arendt um eine Reaktualisierung des Politischen in der Moderne, ohne die metaphysischen Restbestände der politischen Tradition (vgl. Vollrath 1979: 19ff). Hier sind es insbesondere die antiken Unterscheidungen von Polis (des öffentlichen politischen Raumes, der sich auf dem Marktplatz, der agora, abspielt zwischen Handel und politischer Rede) und dem Oikos, dem privaten Haushalt, zu nennen (vgl. auch Held 1990: 134ff; der Arendts Befund bestätigt, ohne sich auf sie zu beziehen) sowie die aristotelische Unterscheidung zwischen dem bios theoretikos (dem Leben des Wissenschaftlers) und dem bios politikos (dem Leben des Politikers). Des Weiteren spielt Kants Aufklärungs- und Freiheitsphilosophie eine wichtige Rolle. Der in seiner praktischen und politischen Philosophie wichtige Begriffe der ‚erweiterten Denkungsart‘, d.h. an der Stelle eines jeden anderen denken zu können, begründet die Fähigkeit zur Urteilskraft. Im öffentlichen Gebrauch der Vernunft im Sinne des ‚öffentlichen Raisonement‘ sieht Kant die Beantwortung der Frage: ‚Was ist Aufklärung?‘. Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘ dient Arendt dafür als Folie und Überstieg von Kants vermeintlich einzig auf das ästhetische Urteil ‚gemünzten‘ Urteilskraft und überträgt es auf das Vermögen politischer Urteilskraft. Als drittes Standbein dient ihr die Geschichte des modernen Republikanismus, den sie, trotz aller Probleme, in der amerikanischen Geschichte und seinem politischen Denken verortet sieht. In diesem Zusammenhang problematisiert sie die Errungenschaft der Menschenrechte, deren *„ambivalentes Erbe des Weltbürgerrechts und den Paradoxa eines Systems territorial organisierter, souveräner Staaten“* (Benhabib 2008: 56) sie in ihrem Buch ‚Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft‘ (engl.: ‚The Burden of our Times‘) darlegt und in dem Plädoyer mündet, dass jeder Mensch das Recht haben sollte, zu einer politischen Gemeinschaft zu gehören, ausgestattet mit allen Bürgerrechten dieses Staates. Dieses Plädoyer wird in der berühmten Formel zusammengefasst, dass *„es soetwas (!) gibt wie ein Recht, Rechte zu haben“* (Arendt 1955: 475; vgl. Benhabib 2006: 130ff; Benhabib 2008: 56ff; Gosepath 2007: 279ff; Bonacker 2015: 184f).

3. Rekonstruktion des Handlungsbegriffs als politische Praxis

Arendts Begriff des Politischen ist eng mit ihrem Verständnis des Handelns verbunden. Mit ihrer Handlungstheorie begründet sie die Autonomie des Politischen und hebt den kommunikativen Charakter hervor im Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten. Im Handeln offenbaren wir nicht unser Wesen, sondern, wer wir in unserer prinzipiellen Verschiedenheit jeweils sind.

„Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und daß (!) sie mehr ist als ein Nichtgezwungen-werden.“ (Arendt 2015: 201)

Den Handlungsbegriff konfundiert sie nicht ausschließlich im Politischen (vgl. Schindler 1996: 223ff), aber jedes Handeln beinhaltet eine Prädisposition des Politischen. Die Bedingung der Möglichkeit menschlichen Handelns ist die menschliche Pluralität, nicht der Mensch als Gattungswesen handelt, sondern die Menschen handeln als Individuen in ihrer Einzigartigkeit.

„Handlungen sind [...] Ausdruck der radikalen Freiheit des Menschen - Kausalketten durchtrennend und neue Anfänge stiftend ist ‚Freiheit identisch mit Anfängen‘.“ (Bajohr 2011: 49)

Gleichwohl bleibt das Handeln „[z]weifellos [...] die gefährlichste aller menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten“ (Arendt 2015: 79). Arendt betont die Kontingenz des Handelns. Mit dem Lebenszyklus der Natur, der sich in der menschlichen Tätigkeit des Arbeitens zeigt, hat das Handeln die Flüchtigkeit gemeinsam, mit der Tätigkeit des Herstellens die Gemeinsamkeit des öffentlichen Raumes. Sie versucht zu zeigen, dass das geschichtsphilosophische Denken des 18. und 19. Jahrhunderts Auswirkungen auf das politische Denken und die Politik des 20. Jahrhunderts gehabt hat. Der Prozesscharakter dieses Denkens, dass sich menschliche Geschichte als Quasi-Subjekt in einem Telos, in seinem eigenen Ende, verwirklicht, verwechselt menschliches Handeln mit dem Herstellen. Dies hat nach Arendt mit zu den politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts beigetragen. Der Prozesscharakter menschlicher Geschichte reduziert einzelne Ereignisse auf eine Funktion im Verlauf der ganzen Geschichte. Politisches Handeln als ein Herstellen zu verstehen, würde bedeuten, dass

„in unsere politischen Theorien ein eminent zerstörerisches Element, das sich auch konkret, in einer Analyse der Erfahrungen [gerät], das sich auch konkret, in einer Analyse der politischen Erfahrungen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts, nachweisen ließe.“ (Arendt 2015: 108f)

Handeln selbst kann niemals in einem Telos, in einem Ziel aufgehen, es bleibt wesentlich Selbstzweck, d.h. der Zweck liegt im Tun selbst, in jedem Augenblick verwirklicht der Zweck selbst.

Wie in Arendts gesamten Denken sind auch beim Handlungsbegriff den Interpreten immer wieder Ungereimtheiten, Widersprüche und Ambivalenzen aufgefallen. Doch bei näherem Hinsehen müssen sie sich aus Sicht des Autors nicht zwingend ausschließen, sondern erlauben zwei Hinsichten auf die menschliche Tätigkeit des Handelns. So arbeitet Entreves einen Dualismus in Arendts Handlungsbegriff heraus und entdeckt bei ihr ein expressives und ein kommunikatives Handlungsmodell (vgl. Benhabib 2006: 200ff). Das kommunikative Handeln ist auf gemeinsame Verständigung ausgerichtet, während das expressive Handeln auf Selbstverwirklichung angelegt ist und sich darin zeigt, im Handeln *„Aufschluß (!) zu geben darüber, wer er ist“* (Arendt 1989: 169).

„Im [...] Unterschied zu den Eigenschaften, Gaben, Taten, Defekten, die wir besitzen und daher soweit zum mindesten in der Hand und unter Kontrolle haben, daß (!) es freisteht, sie zu zeigen oder zu verbergen, ist das eigentlich personale Wer-jemand-jeweilig-ist unserer Kontrolle darum entzogen, weil es sich unwillkürlich in allem mit-offenbart, was wir sagen oder tun. [...] [D.h.], daß (!) dieses Wer, das für die Mitwelt so unmißverständlich (!) und eindeutig sich zeigt, dem Zeigenden selbst gerade und immer verborgen bleibt, als sei es jener daimon (daimon) der Griechen, der den Menschen zwar sein Leben lang begleitet, ihm aber immer nur von hinten über die Schulter blickt und daher nur denen sichtbar wird, denen der Betreffende begegnet, niemals ihm selbst.“ (Arendt 1989: 219f.)

Mit dem entsprechenden Handlungsmodell ist demnach auch ein bestimmtes Politikverständnis verbunden. Expressive Handlungen zielen auf den Vollzug der Handlung selbst, während das kommunikative Handeln

„als ein kollektiver Prozeß (!) der Befreiung und Entscheidungsfindung gesehen [wird], der sich auf Gleichheit und Solidarität gründet.“ (Entreves 1994, zit. n. Benhabib 2006: 201)

Benhabib kritisiert an dieser Interpretation, dass Entreves zu sehr von Habermas' ‚Theorie des kommunikativen Handelns‘ und seiner dort diskutierten Handlungstypen argumentiert. Die kommunikativen Geltungsansprüche im jeweiligen Sprechakt vermögen ihrer Ansicht nach nicht das einzufangen, was Arendt als *„Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten und die in ihm dargestellten Geschichten“* (Arendt 1989: 171) bezeichnet. Sie plädiert daher dafür, Arendts Handlungskonzept einem „agonalen“ und einem „narrativen“ Modell zuzuordnen (ebd.: 202), die jeweils auch mit zwei verschiedenen Politikmodellen korrelieren. Das agonale, auf Wettstreit angelegte Handeln ist das einer republikanischen Elite und ihr zufolge *„episodenhaft und selten“* (ebd. 204). Im Gegensatz dazu ist das narrative Handeln allgegenwärtig,

„denn es ist der Stoff, aus dem alles soziale Leben der Menschen, jedes Zusammenleben 'in Form des Sprechens und Handelns' gemacht ist.“ (ebd.)

Ihm eigen ist ein demokratisches Politikverständnis. Im narrativen Handlungsmodell gehören das menschliche Tun und das Erzählen von diesem Tun prozesshaft zusammen. Der/die Handelnde ist in eine Lebenswelt eingebunden, die ihm/ihr immer schon vorausliegt. Durch das Erzählen der Geschichte erhält das Handeln erst Gewicht, durch das Erzählen erhalten die Menschen eine Biografie und damit ein unverwechselbares Gesicht.

Mit Trawny stimme ich überein, dass beide Handlungsmodelle aufeinander verwiesen sind. Im agonalen Aspekt des Handelns drückt sich die Differenz der Menschen aus, die Pluralität der Meinungen, die in ein Gemeinsames überführt werden müssen. Der (Wett-)Streit kann nur um dieselbe gemeinsame Sache geführt werden, und in ihm gilt gleichwohl ‚der zwanglose Zwang des besseren Arguments‘ (vgl. Habermas 1995) als kommunikatives Element des Handelns. Trawny zeigt, dass Arendt eine politische Ethik formuliert, die auf einer *„narrativ-hermeneutische[n] Dimension“* (Trawny 2005: 69) fußt, die aber ohne das agonale Element zu kurz greifen würde. Handeln ist auf den öffentlichen Raum angewiesen, ein Handeln ohne Öffentlichkeit verfällt der Vergessenheit, *„es ist niemand da, von dem die Geschichte erzählen könnte“* (Arendt 1989: 171). Arendts hermeneutisches Politikverständnis ist immer wieder auch als mäeutisches Politikverständnis charakterisiert worden (vgl. Schindler 1996: 223ff; Althaus 2000: 169ff; Trawny 2005: 69ff; Sigwart 2012: 125ff). Dieses Verständnis von Politik und Handeln, das keine Identität bedeutet, sondern die Kontingenz des Handelns im politischen Bereich aufhebt und auf eine institutionelle Dauer stellt, berührt insbesondere auch Arendts Machtverständnis. Dieses resultiert aus ihrer Handlungstheorie und unterscheidet sich fundamental sowohl von dem Max Webers, der ein teleologisches Handlungsmodell verfolgt (vgl. Habermas 1979: 287) als auch von der Anthropologie Arnold Gehlens, der Handeln als rein zweckmäßiges Handeln versteht. Macht bedeutet Weber zufolge *„jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung, den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen“* (Weber 1985: 28) und manifestiert sich dann als Herrschaft in den staatlichen Institutionen und ist Ausdruck des staatlichen Ge-

waltmonopols. Der Erfolg des Handlungszwecks basiert darauf, dass ein Zustand in der Welt herbeigeführt wird, der dem gesetzten Zweck entspricht, indem dazu die geeigneten Mittel gewählt werden.

„Diese Verfügungsgewalt über Mittel, die die Einflußnahme (!) auf den Willen eines anderen gestatten, nennt Max Weber Macht. Hannah Arendt reserviert dafür den Begriff der Gewalt.“ (ebd.: 287)

Deshalb schließen sich bei Arendt hingegen Macht und Gewalt geradezu aus. Gewalt ist das Gegenteil von Macht, Macht, die auf Gewalt basiert, ist nach Arendt keine Macht, sondern Ohnmacht. Macht bildet sich im kommunikativen Handeln, sie entsteht in der gemeinsamen Beratung über Handlungsziele und zeigt sich in der gemeinsamen Ausführung im Handeln selbst. Habermas konstatiert damit für Arendts „Kommunikationsbegriff der Macht [...] einen normativen Gehalt“ (Habermas 1979: 290).

„Macht gehört in der Tat zum Wesen aller staatlichen Gemeinwesen, ja aller irgendwie organisierten Gruppen, Gewalt jedoch nicht. Gewalt ist ihrer Natur nach instrumental, wie alle Mittel und Werkzeuge bedarf sie immer eines Zweckes, der sie dirigiert und ihren Gebrauch rechtfertigt.“ (Arendt 1987: 52)

Macht dient der Erhaltung der Praxis, aus der sie hervor geht und verdichtet sich in den gesellschaftlichen und politischen Institutionen und im Recht. Arendt hat diese Dimension der institutionellen Macht immer mitgedacht, nur erschöpft sie sich nicht darin.

Idealtypisch formuliert, könnte man Arendts Politikverständnis so verstehen, dass sie der politischen Praxis den Primat unter den menschlichen Tätigkeiten zu spricht. In ihm kulminieren die politikwissenschaftlichen und demokratietheoretischen Fragen zum Verhältnis von Demokratie und Rechtsstaatlichkeit, von Republik, Gesellschaft und Staat, Volkssouveränität und Bürgergesellschaft, menschlicher Praxis und politische-gesellschaftlicher Institutionen.

Im Folgenden gebe ich einen kurzen Exkurs, in dem die Praxisverständnisse von Arendt und Habermas um eine dritte ergänzt werden sollen, das Konzept einer nicht-hierarchischen geordneten menschlichen Gesamtpraxis unter besonderer Berücksichtigung der Berufstätigkeit als die ökonomische Grundlage aller menschlicher Praxis. Bei der Berufstätigkeit spielen organisations- und institutionenpolitische Fragen eine eminent wichtige Rolle, ebenso gesellschaftspolitische und rechtspolitische Fragen.

3.1. Exkurs - Benners problemgeschichtlicher Aufweis einer nicht-hierarchisch geordneten Gesamtpraxis

D. Benner bezieht sich in seiner ‚Allgemeinen Pädagogik‘ mit seinem Praxisbegriff auf Eugen Fink (Benner 2012: 28). Dieser hatte fünf verschiedene Praxisbereiche als Koexistenzialien bzw. als Grundphänomene des menschlichen Daseins differenziert. Benner nimmt diesen Gedanken in seinem systematisch-problemgeschichtlich angelegten Aufweis auf und begründet im Anschluss an Fink insgesamt sechs Praxen, die jeweils einen eigenen menschlichen Wesensbereich beschreiben und nicht auseinander ableitbar sind, sondern gleich ursprünglich. Menschliche Gesamtpraxis beschreibt kein vorgegebenes oder anzustrebendes System menschlicher Praxis, "sondern das Insgesamt der für menschliches Handeln grundlegenden Praxisformen" (ebd.: 27). Weiterhin schreibt er:

„Von Praxis sprechen wir nur im Hinblick auf die Tätigkeiten des Menschen, nicht aber im Hinblick auf die außermenschliche Natur. Wenn wir vom Menschen sagen, er sei schöpferisch tätig, so meinen wir damit auch, dass die menschliche Praxis gerade nicht creatio ex nihilo im Sinne unserer Vorstellungen von einer göttlichen Schöpfung, sondern als eine Tätigkeit zu denken ist, die die Existenz der Welt als gegeben voraussetzt.“ (ebd.: 28)

Menschliche Praxis ist also weder göttliche Schöpfung ‚ex nihilo‘, noch ist sie mit dem tierischen Instinkt vergleichbar. Der Mensch ist das einzige Wesen, das in der Notwendigkeit steht, aber auch die Möglichkeit und Fähigkeit besitzt, handeln zu müssen und zu können. Benner nennt neben der Pädagogik die Politik, Ökonomie, Ethik, Religion und Kunst als ursprünglich menschliche Koexistenzen. Keiner der sechs Praxisformen darf der Primat zugesprochen werden, das Prinzip einer nicht-hierarchischen Ordnung der menschlichen Gesamtpraxis sollte als regulative Idee im Sinne einer sich ausdifferenzierenden Humanität anerkannt werden (ebd.: 92ff). So sind für Benner die Arbeit, die Ökonomie, und die Kunst ebenso gleich berechnete Praxisform neben den anderen. Hier grenzt er sich von Arendt ab (vgl. ebd.: 28) und schlägt im Gegensatz zu ihr einen „weitere[n] Begriff von Praxis“ (ebd.: 27) vor, der das engere, aus der Tradition der griechischen Philosophie stammende Verständnis überwindet. Demnach hat jede Praxis sowohl interaktive als auch poetische und/oder instrumentell-technische Anteile, geht in diesen aber nicht auf. Weder geht die Praxis der Arbeit in Technik auf, noch lassen sich Arbeit oder Pädagogik angemessen als Poesis, als Herstellung eines gewünschten oder angestrebten Zieles außerhalb der Tätigkeit selbst beschreiben. Damit überwindet er Arendts Engführung des Begriffs der Arbeit als Reproduktionsarbeit des Körpers und der Gattung und gewinnt einen anderen und weiteren Blick auf das Praxishandeln als Erwerbsarbeit und Beruf. Benner unterscheidet Umgangswissen, Professionswissen und wissenschaftliches Wissen:

„Wissenschaftliches Wissen ist das Wissen der Wissenschaften, professionelles Wissen das Wissen derjenigen, die in verwissenschaftlichten Berufen tätig sind, Umgangswissen aber umfasst jene Wissensformen, die nur im Umgang erlernt und auf konkrete Situationen appliziert werden können. Diesen Unterscheidungen zufolge kommt Umgangswissen unter bestimmten Umständen ohne Professionswissen aus, ist Professionswissen jedoch nicht ohne wissenschaftliches Wissen möglich und stellt wissenschaftliches Wissen Wissensformen bereit, die sowohl Verbindungen zu professionellem als auch zu Umgangswissen eingehen können.“ (Benner 2012: 50)

Diese Unterscheidung lässt sowohl an Habermas' Unterscheidung von System und Lebenswelt erinnern als auch an Oevermanns Professionsverständnis. Wichtig ist Benner, dass die sich in Professionen und Berufstätigkeiten ausdifferenzierten ursprünglichen menschlichen Praxisfelder darin nicht aufgehen, da der Horizont der Praxis viel weiter ist und sich nicht vollständig professionalisieren lässt, denn es würde sich bei einer vollständigen Institutionalisierung und Professionalisierung zeigen, dass die Berufstätigkeit selbst wiederum eine Entprofessionalisierung anstreben müsste. Denn gerade die vollständige Institutionalisierung einer Praxis zum Beruf würde gerade eine allgemeine Anerkennung der Praxis verhindern (vgl. ebd.: 50ff). Außerdem sieht Benner zwei Gefährdungen menschlicher Praxis, zum einen, dass die menschliche Praxis unter den Primat einer einzigen Praxis gerät und zum anderen, dass menschliche Praxis zu einem technischen Experiment degradiert wird. Benners problemgeschichtlicher Aufweis ist hier anschlussfähig an Hannah Arendts Gedanken, dass

die menschliche Praxis und menschliches Handeln ‚Versuchsscharakter‘ haben, und dass es einer Kontingenz unterliegt, die ihm strukturell eignet und nicht durch technische und wissenschaftliche Erkenntnisse überwunden oder aufgehoben werden kann.

Sicherlich steht Benners Entwurf in der Tradition einer normativ-geisteswissenschaftlichen Pädagogik, die einen gesellschaftskritisch-emanzipatorischen Habitus pflegt, dabei aber wesentliche sozialtheoretische Erkenntnisse ignoriert bzw. nicht in das Spannungsfeld von philosophischer Fundierung und (sozial-)wissenschaftlicher Forschung integriert. Wie ist Hannah Arendts Position auf dem Hintergrund dieser Ausführungen zu bewerten? Sie gibt im Gegensatz zu Benner, der keiner Praxis den Primat zuspricht und stattdessen einen nicht-hierarchischen Zusammenhang menschlicher Praxis anstrebt, der politischen Praxis innerhalb der menschlichen Tätigkeiten den Primat.

4. Der Begriff der Öffentlichkeit

Eng verbunden mit Arendts Auffassung des Politischen ist der gemeinsame öffentliche Raum, der sich idealtypisch vom Bereich des Privaten abgrenzt. Arendt unterscheidet zwei Phänomene des Öffentlichen, die Bajohr (2011) als epistemischen und als politischen Begriff der Öffentlichkeit bei Arendt herausarbeitet. In Arendts Definition von Öffentlichkeit verknüpft sie drei Bedeutungen von Öffentlichkeit:

1. die intersubjektive Wahrnehmbarkeit von Dingen,
2. als Versicherung von Wirklichkeit als Erkenntnis und
3. als politischer Raum, der die Sphäre des Handelns in einer gemeinsamen Welt repräsentiert (vgl. Arendt 1989: 49ff; Bajohr 2011: 29f).

Dieser politische Raum übersteigt die beiden anderen Bedeutungen, die auch in der Privatsphäre ihren Platz haben. Arendt bindet den öffentlichen Raum in ihren Formulierungen an den konkreten Ort. Dadurch kommt die metaphorische Bedeutung des öffentlichen Raums nicht in den Blick. Benhabib spricht davon, dass der epistemische Gehalt des ‚Erscheinungsraums‘ und der institutionelle Begriff des ‚öffentlichen Raums‘ ineinander fließen (vgl. Benhabib 2006: 204ff). Auch Bajohr schreibt, dass die politische und epistemische Öffentlichkeit *„aufeinander verweisen und ineinander übergehen“* (Bajohr 2011: 122). Die politische Dimension der Öffentlichkeit wird vornehmlich in der ‚Vita activa‘ ausgearbeitet und konzentriert hierbei auf das menschlich agonale Handeln (im Gegensatz zum Herstellen und Arbeiten) in seinem Selbstzweckcharakter, *„die in ihm erscheinende Freiheit qua Spontaneität und die Schrankenlosigkeit der vor allem sprachlich konzeptualisierten Handlung“* (ebd.: 75).

Diese Seite ist ausführlich oben im Begriff des Politischen und des Handelns bei Arendt beschrieben worden. In dieser politischen Öffentlichkeit ist auch die rechtliche Institutionalisierung aufgehoben, die durch Gesetze gesichert werden und im Gründungsakt einer Verfassung legitimiert sein müssen.

„Das Miteinander-Handeln konstituiert also öffentlichen Raum zwischen Subjekten - und zwar in zweifacher Hinsicht: ontologisch und institutionell.“ (Bonacker 2015: 192)

Die erkenntnistheoretische bzw. epistemische Seite der Öffentlichkeit wird von Bajohr der politischen gegenüber gestellt und in seinen theoretischen Schwierigkeiten und verschiedenen Interpretationen diskutiert (Bajohr: 79ff). Uns soll diese Diskussion nur in so weit beschäftigen, als sie die Praxis

und politische Fundierung der Supervision betrifft. Arendt stellt eine wichtige Verbindung von Öffentlichkeit und Urteilskraft her. Arendt entlehnt den Begriff der Urteilskraft aus Kants ‚Kritik der Urteilskraft‘, in der sich Kant mit dem Geschmacksurteil beschäftigt (vgl. Beiner 2012: 130ff; Bielefeldt 1993: 77ff), und erweitert ihn um die politische Dimension. Kants Begriff der Urteilskraft im Hinblick auf das Schöne wird von ihm als das Vermögen definiert, zwischen Allgemeinem und Besonderem zu vermitteln. Diese Vermittlung hat ihren Ort im Geschmack. Kant unterscheidet die bestimmende Urteilskraft von der reflektierenden. Die reflektierende Urteilskraft - und das ist wichtig für die politische Urteilskraft bei Arendt - ergibt sich aus der Bewegung vom Besonderen zum Allgemeinen. Unsere alltäglichen und lebensweltlichen Erfahrungen sind so verfasst, dass wir nicht schon im Vorhinein auf vorgefasste Regeln funktionalisieren. Wir fügen unsere alltäglichen Wahrnehmungen zusammen und ordnen sie. Diese Ordnungsversuche bleiben prinzipiell ‚Vorurteile‘, denn neue Wahrnehmungen und Erfahrungen können unsere alltäglichen Regeln wieder infrage stellen. Grundlage hierfür ist eine Art Gemeinsinn, ein ‚sensus communis‘.

„In der Kritik der Urteilskraft nun fügt Kant unter den ‚Maximen des gesunden Menschenverstandes‘ diesem Prinzip des Übereinstimmens mit sich selbst das Prinzip der ‚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. Auf dieser erweiterten Denkungsart beruht die Urteilskraft, aus ihr schöpft das Urteilen seine eigentliche Kraft der Gültigkeit.“ (Arendt 2015: 298)

Hatte Arendt zuvor das Gewicht der Urteilskraft auf den Handelnden in der jeweiligen Aktion verlegt, legt sie nun das Gewicht des Urteilens in den der Handlungen enthobenen Zuschauer. Damit sind beide Seiten des Urteilens für die Supervision anschlussfähig. Einerseits stehen Supervisand_innen in Situationen des Handelns und andererseits in solchen des (gemeinsamen) Reflektierens ihrer Praxis. Damit wird auch eine strikte Trennung von institutioneller Hierarchien und sokratischer Reflexion obsolet. In der Reflexion realisiert sich eine Vielfalt individueller, gesellschaftlicher und institutioneller Beurteilung, eine Art Selbstgespräch mit anderen, das nur gelingen kann, wenn sich jeder eingesteht, dass er noch nicht weiß, was er meint und das im gemeinsamen Erwägen von Gründen noch zu klären ist. Reflexion ermöglicht keine Einsicht in eine absolute Wahrheit, sie ist ein Nachdenken über menschliche Praxis, über das, was gerade das Richtige und Gebotene ist. Dieses gemeinsame und diskursive Nachdenken eröffnet erst den öffentlichen Raum, in dem etwas für alle Beteiligten wahr wird. Die konkreten Beziehungen zwischen den Menschen erhalten politische Bedeutung und bilden ein Gegengewicht zu den institutionalisierten Systemlogiken, die verabsolutiert zu totalitärem Denken führen können. Durch die reflektierende Urteilskraft werden Regeln aufgrund von Erfahrungen gewonnen, die eine Zukunftsorientierung ermöglichen, prinzipiell aber unabschließbar bleiben. Das Urteilen erscheint

„als das geistige Vermögen, das die Tätigkeit des Stiftens und Begrenzens in eine lebendige, permanent neu zu aktualisierende und daher offene und breite gesellschaftliche Praxis überführt.“ (Sigwart 2012: 432)

Anlass für ihre Überlegungen zur Urteilskraft war als erstes der Eichmann-Prozess. Auch in ihrem Buch über Rahel Varnhagen hatte sie in der konkreten Person und ihrer geschichtlichen Lebenssituation etwas Allgemeines heraus gearbeitet. Bei Eichmann kommt etwas Unheimliches hinzu, nämlich

dass es weder besonders böartige oder gerissene Menschen sein müssen, die sich in eine Maschine des Bösen hinein ziehen lassen, sondern schiere Gedankenlosigkeit.

Arendt analysiert - wie Habermas in seinem Buch ‚Strukturwandel der Öffentlichkeit‘ - die Geschichte der politischen Öffentlichkeit als Verfallsgeschichte politischer Praxis, verortet den Verfall jedoch schon in den Beginn der Neuzeit, während Habermas den Verfall mit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts identifiziert, die sich ihm als *„Verfallsprozess des klassischen Liberalismus mit dessen Idee des freien wahrheitsorientierten Raisonement“* (Reese-Schäfer 2001: 34) darstellt. Damit wird aber zugleich auch ein entscheidender Unterschied zu Arendt deutlich. Während Arendt den öffentlichen Raum sehr viel topografischer versteht, nämlich an einen realen Raum gebunden, an einen Erscheinungsraum gemeinsamen Handelns, erweitert sich bei Habermas dieser öffentliche Raum der Salon- und Lesekultur im Zuge der Industrialisierung und der Entstehung einer Massendemokratie zu einer abstrakteren Öffentlichkeit, die nun zunehmend über unpersönliche Kommunikationsmittel zustande kommt. Habermas selbst hat diese negative Beurteilung später revidiert und über einen Begriff kritischer Öffentlichkeit die Theorie demokratischer Legitimität begründet. In seinem Verständnis von Rekonstruktiver Sozialwissenschaft gelingt ihm, was der, gegenüber den Sozialwissenschaften, kritisch eingestellten Arendt damit nicht gelingen kann: Habermas verbindet empirische Sozialforschung (Analyse der Machtverhältnisse) mit der regulativen Ideen einer (aufklärerisch-emanzipatorischen) Philosophie (Legitimation von Machtverhältnissen).

5. Die Bedeutung des Politischen Denkens von Hannah Arendt für die Supervision

Arendts hermeneutisch mäeutisches Verständnis des Politischen eröffnet Anschlussmöglichkeiten für die Supervision. Ihre Topoi spiegeln sich in einem sozialwissenschaftlich ausgerichteten Supervisionsverständnis, wie sie z.B. auf den Tagungen der ‚Reflexiven Supervision‘ des Masterstudiengangs für Supervision und Beratung diskutiert werden. In Arendts ‚Sorge um die gemeinsame Welt‘ spiegeln sich Eriksons Figur der Generativität (vgl. Conzen 2010) ebenso wider wie die von Heitmeyer befürchteten Desintegrationsdynamiken in einer Gesellschaft. Themen wie Inklusion, Teilhabe und Partizipation bilden das normative Fundament, auf dem die regulative Idee eines gerechten Staates aufbaut. In ihm spiegelt sich der normative Anspruch eines herrschaftsfreien Diskurses, der zugleich allem menschlichen Handeln als immer schon vorausgesetzt unterstellt werden muss (vgl. Habermas 1995; Reese-Schäfer 2001). Supervision ist aufgefordert, aus ihrer historischen Verwurzelung in den sozialstaatlichen Institutionen, eine Sprache des gemeinsamen Handelns im Sinne Arendts zu entwickeln und zu versuchen, institutionelle Verkrustungen besprechbar zu machen. Im ‚Klein-klein‘ des täglichen ‚Kampfes um Anerkennung‘ (vgl. Honneth 1994) verharren die Systemlogiken in den Strukturen ihres Feldes. Hier immer wieder durch die Aufforderung zur Erzählung eine Verlebendigung des Falles ‚anzutragen‘, die dann wiederum in ein gemeinsames Handeln führt, das ist die Aufgabe der Supervision. Bourdieu (Bourdieu 2008) hat die Soziologie als Kampfsport bezeichnet, als Kampfsport gegen die Beharrungskräfte und -kämpfe des Feldes, die sich im Habitus manifestiert, gegen Stigmatisierung (vgl. Goffman 1975), gegen die von Foucault analysierten subversiv pastoralen und gouvernementalen Machttechniken (vgl. Friedrich 2013) und gegen Normalisierungszwänge (vgl. Link 2013), denen auf einer individuellen, institutionellen und politischen Ebene begegnet werden sollte. Gehalte

grundlegender Normen und die Entfaltung von Ideen müssen in einer historischen und sozialwissenschaftlichen Analyse erschlossen werden. Ideen und Normen entstehen nicht in luftleeren Räumen, sondern haben einen gesellschaftlich-materialen Unterbau, der sich in sozialen Strukturen manifestiert und dessen Zusammenhang immer wieder hergestellt werden muss.

Arendts politisches Denken ist an prominenter Stelle vom ‚storytelling‘, vom ‚Geschichtenerzählen‘ interpretiert worden, die vor allem dadurch motiviert worden sind, Widerstand gegen die großen und „dominanten ‚Meistererzählungen‘ der herrschenden Eliten und gesellschaftlichen Gruppen“ (Althaus 2000: 18f) zu bringen. Benhabib sieht im Geschichtenerzählen gar den Mittelpunkt im Arendtschen Werk (vgl. Benhabib 2006: 182ff), weil das Erzählen eine strukturelle Verbindung mit dem Urteilen hat. Erzählen dient der Kontingenzbewältigung menschlicher Existenz und bietet eine ausgezeichnete Möglichkeit zur Reflexion. Blumenberg (vgl. Blumenberg 1997) unterscheidet zwei Formen von Metaphern: die eine Form der Metapher ist ein Bild, mit dem ich einen Sachverhalt umschreiben kann, die Umschreibung aber prinzipiell auf einen Begriff bringen kann, während die zweite Form der Metapher für sich selbst steht und nicht durch begriffliche Bestimmungen präzisiert werden kann. Das Verstehen der Erzählung wird zu einem ‚Antworten‘ im Sinne von Levinas (vgl. Trawny 2005: 69ff). Es mag pathetisch klingen, wenn Arendt, trotz der ihr attestierten Nüchternheit als Denkerin, sagt, dass (nur) die (im alltäglichen Verständnis) unpolitischen Dichter, die diese Metaphern hervorbringen, die „innere Wahrheit des Geschehens“ (Trawny 2005: 72) erst verstehbar machen. Geschichte entsteht, wenn eine Kluft zwischen gemachter Erfahrung und Erwartungshorizont auftritt. Der Begriff der ‚Vergangenheitsbewältigung‘ war Arendt fremd, aber für eine Zukunft ohne das Vergangene, dem man sich stellen muss, ist sie gleichwohl nicht zu haben.

„Das ‚Geflecht der Taten‘ liegt nicht an der Oberfläche des Handelns. Es ist unbemerkt in die unmittelbare Praxis integriert. [...] Erst im Erzählen wird Handeln ausdrücklich, werden ‚Taten‘ aus der Selbstvergessenheit der Praxis hervorgerufen und dadurch zu wahren ‚Taten‘.“ (Trawny 2005: 73f)

Arendt dachte vom Holocaust her, in der Sorge um das Vergessen der namenlosen Opfer, es ist für sie eine Ethik des Erzählen-Müssens, das keine weitere Rechtfertigung erfordert.

„Die tragische Erschütterung der wiederholdenden Klage betrifft eines der Grundelemente allen Handelns; sie legt einen Sinn und die in die Geschichte eingehende, bleibende Bedeutung fest. Im Unterschied zu anderen dem Handeln eigentümlichen Elementen [...] erscheint der Sinn des Gehandelten erst, wenn das Handeln selbst zum Abschluß (!) gekommen und als eine Geschichte erzählbar geworden ist. [...] Und wir, die wir gemeinhin weder Dichter noch Historiker sind, kennen das, was hier vorgeht, aus unserer eigenen Lebenserfahrung sehr gut, in der wir ja auch das Bedürfnis haben, uns das, was in unserem Leben eine Rolle spielte, in die Erinnerung zu rufen, indem wir es nach- und uns vorerzählen.“ (Arendt 1960: 34f)

Diese Passage aus ihrer Lessingrede kann verdeutlichen, wie wichtig das Erzählen auch für die Supervision resp. die Beratung sein kann, gerade wenn es sich um psychisch und physisch sehr belastende berufliche Tätigkeiten geht. Das Erzählen erhält in der Supervision eine wesentliche Bedeutung, die weit über das bloße ‚Geschichtenerzählen‘ hinausgeht. Im Erzählen werden Erlebnisse zu Erfahrungen, diese Erfahrungen können reflektiert werden. Es eröffnet sich eine neue Sicht auf diese (gemeinsame) Erfahrung, und damit auf die eigene Geschichte. Erzählungen zeichnen Erlebtes nicht

einfach auf, sondern sie eröffnen allererst diesen gemeinsamen Erfahrungsraum. Im Hinblick auf die mit den Supervisand_innen im (versorgenden, pflegenden, pädagogischen etc.) Kontakt stehenden Klient_innen, die in diesen Erzählungen ihr unverwechselbares Gesicht zurück erhalten, indem bezeugt werden kann, "[w]er einer ist" (Arendt 1989: 167). Durch das Erzählen der Geschichte der Klient_innen, die selbst keine Stimme (mehr) haben, erhalten sie ihre Würde zurück, die Biografie erhält eine Gestalt, und sie können wieder gehalten werden (vgl. Auchter 2016: 26ff). Aber auch die Geschichte der Supervisand_innen selbst, die Geschichte der Institution und die Zeitgeschichte verdichten sich zu einem Beziehungsgewebe, das Zusammenhänge wieder besser verstehen lässt. Damit kann der Fragmentierung der Arbeitswelt entgegen gewirkt werden. Es entstehen zugleich (nach Freud) ein neuer ‚Realitätssinn‘ (vgl. Bruns 2008: 629ff) und ein neuer ‚Möglichkeitssinn‘ (vgl. Negt 2016, der diesen Begriff aus Musils ‚Mann ohne Eigenschaften‘ übernimmt). In Arendts Worten entsteht die Bereitschaft, einander wieder begegnen zu wollen, einander zu verzeihen und sich neue Versprechen geben zu können, d.h. neben dem äußeren Vertrag auch wieder den inneren Vertrag schließen zu können. Natürlich hat der Kontrakt auch etwas doppeldeutig Ambivalentes: einerseits garantiert der Vertrag Anerkennung und Rechtssicherheit, und erlaubt damit das Mandat, andererseits steht mit dem Staatsverständnis, dass im Gesellschaftsvertrag jedes Mitglied einen Vertrag mit jedem anderen abgeschlossen hat, in der Gefahr der Instrumentalisierung und damit der Ökonomisierung menschlicher Beziehungen nach einem Kosten-Nutzen Kalkülen (vgl. Bröckling 2013 sowie Habermas oben erwähnte Kritik an Arendts Verständnis vom Vertrag).

Supervision bietet einen öffentlichen Raum, eine spezifische Öffentlichkeit, die - wie wir bei Arendt gesehen haben - durch das Erzählen der eigenen persönlichen wie institutionellen Geschichte und durch die gemeinsame Urteilskraft eine politische Dimension erhält. Siegfried Lenz hat einmal sinngemäß gesagt, dass Geschichten Versuche sind, die Wirklichkeit zu verstehen, wo diese nichts preisgeben möchte, zierliche Nötigungen, mit den Mitteln unserer Sprache Farbe zu bekennen, und damit den Augenblicken schwierigen Glücks einen Widerhall und eine Resonanz zu verschaffen. Dies ist die subjektive Seite der Geschichte. Die Erzähler_in, die sich direkt oder indirekt an eine Zuhörer_in wendet, verstrickt sich in ihre unbewussten und verborgenen Motive, die ihr ein neues Verständnis ermöglichen. Sie ist bemüht, sich ihre Geschichte plausibel und in sich schlüssig zu erzählen. In der Erzählung wird damit neben den Ereignisabläufen auch innere Beteiligung der Erzähler_in, ihre Gefühle und Phantasien, mit erzählt. Dies kann sowohl angstmindernd, kommunikations- und gemeinschaftsfördernd wirken, aber auch das Gegenteil auslösen. Gabriele Rosenthal weist in ihrer Sozialforschung darauf hin, dass jede Geschichte sowohl eine persönlich-individuelle Seite als auch eine gesellschaftliche Seite hat, die sich in ihrer Gestaltmehreutigkeit zeigt (vgl. Rosenthal 1995). Das Erzählen kann daher ein pragmatischer Einstieg in die Supervision sein. Es kann aber auch zu Scham- und Schuldgefühlen kommen, da die Ausgestaltung der professionellen Rolle einer öffentlichen Beurteilung unterzogen wird. Deshalb hat das Erzählen in der (Fall-)Supervision nicht nur heilsame Bedeutung, indem sie diese Ängste vermindern hilft. Sie hat eine politische Dimension, weil sie eine selbstbewusste Rollengestaltung ermöglicht. So dient sie im Sinne eines szenischen Verstehens der Verlebendigung des ‚Falles‘ im Erzählen und verhindert damit, dass der ‚Fall‘ in der Akte verschwindet. Schütze zeigt, dass Handlungsparadoxien entstehen, die in den verschiedenen Feldern der Sozialen Arbeit nicht thematisiert werden (vgl. Friesel-Wark 2016). Das ohnehin schon in sich widersprüchli-

che und ambivalente Feld der Praxis wird durch das neu entstandene Spannungsfeld von Profession und Ökonomisierung sozialstaatlicher Leistungen auf eine Spitze getrieben, die dann zu Aphasien in Institutionen und zu einer für Klient_innen gefährlichen ‚Erstarrung‘ führen (können). In einem solchen Spannungsfeld der Indifferenz und Uneinigkeit setzt sich letztlich die beruflich professionelle Hierarchie durch, wie der ‚Fall‘ Kevin aus dem Jahr 2006 in Bremen eindrucksvoll zeigt (vgl. Suhr/Savinov 2016). Zuständigkeiten verschwimmen und die Verantwortung wird delegiert, Möglichkeiten und Grenzen des eigenen, institutionellen Handelns werden nicht mehr erkennbar und damit auch nicht mehr kommuniziert und wahrgenommen. Es ist Mitarbeiter_innen nicht immer bewusst, dass sie keine ‚private‘ Aufgabe übernehmen, gerade dann, wenn sie z.B. in der aufsuchenden Sozialarbeit oder im Ambulant betreuten Wohnen tätig sind. Die Wohnung von Klient_innen wird im Moment des Betretens zu einem öffentlichen Raum, und ab diesem Zeitpunkt ist es nicht mehr die Privatsache und die Selbstbestimmung der Klient_innen, ob sie in einer verdreckten und vermüllten Wohnung leben möchten. Gerade im Hinblick auf das Ansteigen privater Anbieter im Zuge der Privatisierung öffentlicher Aufgaben ist dies ein sehr wichtiges Thema (vgl. Friesel-Wark 2016).

Teamsupervisionen in gesellschaftlichen und institutionalisierten Organisationen hingegen finden in einem Zwischenraum von Öffentlichkeit und Privatheit statt. Die professionelle Rolle der Supervisand_in steht immer in einem Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Auftrag. In den oben dargestellten Dichotomien in Arendts Begriffen des agonalen und narrativen Handelns, der politischen und epistemischen Öffentlichkeit sowie des Urteilens als Akteur und als Zuschauer verorte ich daher die Supervision. Hier wird der agonale Teil des Handelns der Supervisand_innen reflektiert im Sinne eines kommunikativen Handelns. Es entspricht dem Urteilen des, dem vom Handlungsdruck enthobenen, Zuschauers, der seine eigenen Handlungen als Akteur betrachtet, sie ‚objektiviert‘ und dadurch eine neue Distanz schafft zwischen der erfahrenen Vergangenheit und der zu gestaltenden Zukunft. Im rückblickenden Urteil kann er ‚Nein‘ sagen zum Geschehenen und kann Widerspruch einlegen zu Entscheidungen, die die Zukunft betreffen. Vereinfacht gesagt: es geht um die Übernahme von Verantwortung, der Zurechenbarkeit von (institutionellen) Entscheidungen und damit letztlich auch um die Legitimation von Macht, die Mikropolitiken zu unterlaufen versuchen. Supervision ist sowohl den Supervisand_innen verpflichtet als auch dem gesellschaftlichen Auftrag, der durch die Institutionen repräsentiert wird. Supervision kann damit einer ‚Niemandsherrschaft‘ (vgl. Trawny 2005: 81) vorbeugen, die heute weniger durch starre Hierarchien versucht wird, sondern durch die Fragmentierung der Arbeitswelt, in der gerade niemand mehr zuständig ist.

6. Ausblick

Dieser Aufsatz hatte sich zur Aufgabe gestellt, Supervision mit Hannah Arendts Denken und Begriffen ihrer politischen Philosophie als berufsbezogener Beratung auf ein politisches Fundament zu heben. Ein solches Selbstverständnis hat Auswirkungen auf die Beratung selbst und sollte auch Auswirkungen auf die Berufs- und Fachverbände, im Fall der Supervision die DGSv, haben. Wir müssen uns fragen lassen, was wir unter Exzellenz, unter Qualität und Kundenorientierung verstehen wollen, d.h. zu urteilen. Ich kann natürlich argumentieren, dass die Supervision keinen staatlichen Auftrag hat und auch nicht haben sollte und, dass ich durch Verbesserung der Arbeitsbedingungen indirekt auch die Gesellschaft verändere. Dann besteht jedoch aus meiner Sicht die Gefahr, dass Supervision innerhalb

der ‚Systemlogik‘ des Ökonomischen verläuft und zu einer ‚Mittelschichtsberatung‘ wird. Supervision und Coaching werden dann tatsächlich austauschbar.

Wenn wir Beratung als kommunikatives Handeln oder zumindest ein mit dem Handeln menschlicher Praxis verbundene Interaktion verstehen, die Aristoteles als Eubulia, als Wohlberatenheit in der Politik charakterisiert (Aristoteles 1991: 239ff), dann gehört Supervision als Beratungsform in die beruflichen Kontexte einer sich professionell ausdifferenzierenden menschlichen Gesamtpraxis. Neben der Gestaltung des Beziehungsraumes in der Beratung gilt es einerseits, die verschiedenen Wirkkräfte der gesellschaftlichen Felder wissenschaftlich zu erforschen und zu verstehen und andererseits, immer wieder normative Konsensbildung im Sinne einer ethisch unhintergehbaren Praxis anzustreben, sowohl als einzelne Supervisor_in als auch als Verband. Zu einem normativen Selbstverständnis und einer normativen Selbstvergewisserung gehört notwendig ein politisches im Sinne Arendts. Und in die Frage der Selbstvergewisserung gehört auch die Frage, welche Form von Wissenschaft. "*Wissen, was man tut!*" - so hat dies Thomas Klatetzki 1992 genannt. Sein Strukturmodell des Aufbaus von Organisationen kann auch für eine politische Interpretation und Analyse von Organisationen dienen (vgl. Klatetzki 1992).

Gesellschaftliche und politische Institutionen haben rechtlich geregelte Aufgaben, die einem gesellschaftlichen Anspruch verpflichtet sind. Aber auch private Unternehmen agieren nicht im rechtsfreien Raum. Hierzu bedarf es eines politischen Habitus - die möglichen Felder der Supervision erfordern dies. Supervision sollte die politischen Dimensionen mit bedenken, sei es bei den Inklusionsbestrebungen in der Schule, sei es in der aktuellen Situation der Geflüchteten und ihrer besonderen rechtlichen Situation. Ich möchte nur daran erinnern, dass Arendt selbst als Geflüchtete in Amerika über keine Rechte verfügte, sondern den Status einer Emigrantin hatte, die geduldet wurde, und deshalb forderte, dass jeder Mensch das Recht haben muss, "Rechte zu haben". Dieses Plädoyer formuliert das Recht auf Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft (vgl. Benhabib 2008: 56ff). Unter dem Einfluss der neuen weltweiten Krisen, der ökologischen Veränderungen der Erdoberfläche, der vielen regionalen Bürgerkriege und ihrer Auswirkungen, der politischen Radikalisierung sowohl westlicher als auch anderer Gesellschaften, die Problematik von 65 Mio. Menschen, die sich derzeit weltweit auf der Flucht befinden, erscheint eine Rückkehr zum Primat des Politischen geboten. Eine Rückkehr zur Politik und zum Staat bedeutet nicht, dass die alten hierarchischen Strukturen wiederhergestellt werden müssten. Macht entsteht nach Arendt im gemeinsamen Handeln der Menschen und sollte immer legitimiert werden, da sie sonst zu Gewalt entartet. Nach Arendt kann es weder eine ‚marktförmige Demokratie‘ noch eine ‚alternativlose Politik‘ geben.

Normativ ausgedrückt: Jede menschliche Praxis sollte ‚gesellschaftskritisch‘ sein. Jede verberuflichte Praxis - ob Politik, Ökonomie, Religion sowie Pädagogik - ist wissenschaftlich fundiert und stellt als Profession damit Herrschaftswissen her. Mit dem Herstellen von Herrschaftswissen ist Machtzuwachs verbunden, der Prestigegewinn und mit der gesellschaftlichen auch höhere monetäre Anerkennung verspricht, aber zugleich in der Gefahr steht, diese Macht ‚selbstreferenziell‘ für die eigenen Zwecke zu missbrauchen und dabei die Adressaten ihres Handelns zu verlieren. Vor diesem Dilemma steht in der pädagogischen Praxis insbesondere die Soziale Arbeit, deren Professionalisierung und deren wissenschaftliche Selbstvergewisserung, im Gegensatz z.B. zur Schulpädagogik, noch nicht abgeschlossen sind.

Vor diesem Dilemma steht auch die Supervision, und zwar in mehrfacher Hinsicht:

1. Supervision verspricht eine Professionalisierung ihrer Beratungstätigkeit und damit ist die Verwissenschaftlichung ihres Handelns verbunden. Der Streit wird darum gehen müssen, welches Wissenschaftsverständnis sie in ihr Selbstverständnis aufnimmt, ob es ihr um ‚Wirkverhältnisse‘ geht im Sinne einer naturwissenschaftlichen Psychologie, oder ob sie eine sozialtheoretische Fundierung anstrebt (vgl. Griewatz 2015: 139ff) und damit immer auch im Sinne der Aufklärung gesellschaftskritisch ist und dies zu ihrem wissenschaftlichen Anspruch erhebt. Supervisionsforschung darf sich aus meiner Sicht nicht in evidenzbasierter Forschung erschöpfen, die richtige und erfolgreiche Interventionen in der Beratung untersucht. Damit würde sie sich an einem ökonomischen Paradigma orientieren und wiederum menschliches Handeln in einen Herstellungsmechanismus, nach Arendts Auffassung also in ein Gewaltverhältnis, zwingen.

2. Die Supervision stellt als Teamsupervision einen sehr realen und okularen öffentlichen Raum her, der zunächst nicht mit dem relativ abstrakten Begriff der Öffentlichkeit im Sinne Habermas verwechselt werden darf. Idealtypisch haben die verschiedenen Supervisionsformate einen unterschiedlichen Grad von Öffentlichkeit. Die Einzelsupervision geschieht mehr in der Privatheit des Hauses, die Supervision_in findet einen sicheren und absolut geschützten Raum in der Supervision. Auch die Gruppensupervision ist eine mehr private Ansammlung von Menschen aus verschiedenen beruflichen Kontexten. Dieses Format kann einer gemeinsamen, aber jeweils individuellen Professionsentwicklung dienen, bleibt aber - um es in den Worten Arendts zu sagen - der Verschwiegenheit des Hauses verhaftet. Daher kann es immer auch im weitesten Sinne therapeutische und gruppendynamische Elemente in beiden Supervisionsformen geben. Die Unterscheidung zwischen Supervision und Coaching wird hier zur Geschmacksfrage (vgl. ebd.: 139ff), die sich letztlich in Sprache und Habitus ausdrückt. Dies gilt ebenso für beide Beratungsformen in privatwirtschaftlich organisierten Unternehmen. Politische Dimensionen spielen hier eine indirekte Rolle, insofern jedes Unternehmen auf rechtlichen Grundlagen beruht. Die gesellschaftliche Verantwortung ergibt sich aus der Verpflichtung des Eigentums für das Gemeinwohl und die gegenseitige Konkurrenz um Märkte regelt das Privatrecht, der soziale Friede im Unternehmen wird durch das Arbeitsrecht und das Betriebsverfassungsrecht geregelt. Die Ausrichtung des Unternehmens erfolgt aufgrund von Leitbildern und des hergestellten Produkts, Strukturen werden durch Organisationsdiagramme sichtbar, Konflikte entstehen durch Schnittstellendefizite, die auf mangelnde Kommunikation zurück zu führen sind, oder sie entstehen auf persönlich-moralischen Ebenen. Die Beratung als Supervision oder Coaching wird daher nicht kommunikativ, sondern instrumentell, bestenfalls strategisch ausgerichtet. Das ist aus meiner Sicht der wesentliche Unterschied zum Coaching, zur Personal- und Organisationsentwicklung auf der einen Seite und zur Therapie auf der anderen Seite. Neigte die psychoanalytische ausgerichtete Supervision zur Individualisierung durch Therapeutisierung, steht die Supervision als Coaching in der Gefahr der Individualisierung durch Optimierung und Ökonomisierung. In beiden Fällen werden sie einem kritischen und reflexiven Verständnis von politischer Öffentlichkeit nicht gerecht.

3. Des halb sollte sich Supervision die Frage gefallen lassen, in welchen Feldern sie ihre Profession zu welchen Zwecken ausüben möchte. Daran sollte sich auch die Berufspolitik eines Verbandes ausrichten. Giovanni di Lorenzo erinnert in seinem Leitartikel vom 22. September 2016 in DIE ZEIT daran, dass Die Grünen eine "*kulturelle Hegemonie*" (diesen Begriff halte ich in Bezug auf die Grünen für

unangemessen) aufgrund neuer sozialer Bewegungen aus den 1970er Jahren erlangten, die nun im allgemeinen Bewusstsein der Menschen und Parteien angekommen seien. Im Anschluss daran und parallel dazu scheint es mir so, dass man eher die kulturelle Hegemonie des so genannten Neoliberalismus anführen sollte, der sich teils in Abgrenzung, aber eben auch teils in Kooperation zur Ökologie und dem ökologischen Denken entwickelt hat. Bröckling (2007) hat gezeigt, wie sich neoliberale Selbsttechniken in unsere ‚soziale DNA eingegraben‘ haben, das Selbstverständnis des Menschen, sein Denken und seine Mentalität haben sich ökonomisiert. Auch die Ökologie ist zur Ökonomie geworden (auf die spezifischen Phänomene der Migrationsbewegungen aufgrund ökologischer, und damit eben auch ökonomischer Katastrophen, die dadurch zu massiven politischen Problemen werden, gehe ich gar nicht näher ein). Di Lorenzo argumentiert mit Gramscis ‚Gefängnisheften‘, dass eine Gruppe im Kampf um die Macht

„zuvorderst den Kampf um die Köpfe gewinnen (müsse), ihre Weltanschauung müsse sich z.B. in der Presse, in den Schulen, in der Kirche, bei den Intellektuellen als die überzeugendste durchsetzen“ (Di Lorenzo 2016),

dass vor der politischen Herrschaft die geistige steht. Nach der ‚Vergesellschaftung‘ des ökologischen Gedankens und nach dem Zusammenbruch des Finanzkapitalismus gilt es, neue Ideen zu entwickeln, die sich den ‚Ideen‘ der rechtspopulistischen Bewegungen in Europa entgegenstellen. Vielleicht sind die neuen Ideen aber auch die alten, die sich zwar ein wenig nach einem aristotelischen Sozialdemokratismus (Nussbaum 2012: 24ff) anhören, die aber dennoch auf einer problemgeschichtlichen Ebene große Relevanz verdienen: Soziale Gerechtigkeit, gesellschaftlicher Zusammenhalt und Demokratisierung der gesellschaftlichen und politischen Institutionen unter den neuen Bedingungen des 21. Jahrhunderts. Wenn es richtig ist, dass Professionen neben dem wissenschaftlich fundierten Wissen, der ethisch-normativen Konsensbeschaffung und der Zielverfolgung handlungsfähiger Subjekte (vgl. Gröning 2013: 12f) auch ein politisches Selbstverständnis formulieren, dann sollte Supervision hierfür eine Öffentlichkeit herstellen und gleichzeitig dieses politische Selbstverständnis in ihr Beratungsverständnis integrieren. Dies könnte Aufgabe einer professionellen Supervision sein. Jede Praxis steht vor der Aufgabe, ein politisches Selbstverständnis zu formulieren und damit an einer Beurteilung der Kernaufgaben des Staates und der Gesellschaft mitwirken. Sozialwissenschaftlicher Forschung wird es weiterhin vorbehalten sein, die Ambivalenzen und Widersprüche der verschiedenen gesellschaftlichen Felder im Hinblick auf die normativen Grundlagen aufzuzeigen. Diese normativen Grundlagen hat Arendt mit ihren Begriff der menschlichen Praxis als freier und geschichtlicher sowie leiblicher und sprachlich vermittelter unter den Gesichtspunkten der Natalität, der Pluralität und der politischen Partizipation geleistet.

Literatur

- Althaus, C. (2000): Erfahrung denken. Hannah Arendts Weg von der Zeitgeschichte zur politischen Theorie, Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.
- Arendt, H. (2015): Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, Ursula Ludz (Hrsg.), München/Berlin/Zürich: Piper-Verlag.
- Arendt, H. (2012): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Dritter Teil zu 'Vom Leben des Geistes (Aus dem Nachlass herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner) München/Zürich: Piper Verlag.
- Arendt, H. (1989): Vita Activa oder: Vom tätigen Leben, München/Zürich: Piper Verlag.
- Arendt, H. (1989): Zur Zeit. Politische Essays, München: dtv-Verlag.
- Arendt, H. (1986): Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München.Zürich: Piper Verlag.
- Arendt, H. (1985): Macht und Gewalt, München. Zürich: Piper Verlag.
- Arendt H. (1960): Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Rede über Lessing, München: Piper & Co Verlag.
- Aristoteles (1991): Die Nikomachische Ethik, München: dtv-Verlag.
- Aucter, T. (2016): „Halte mich fest, aber halte mich nicht fest!“ Zur Bedeutung des Haltens im Supervisionsprozess aus psychoanalytischer und psychosozialer Perspektive, in: FoRuM Supervision, Heft 47, S. 26-43.
- Bajohr, H. (2011): Dimensionen der Öffentlichkeit. Politik und Erkenntnis bei Hannah Arendt, Berlin: Lukas Verlag.
- Bauman, Z. (2016): "Nationalismus ist ein Ersatz", in: Der Spiegel Nr.36, 3.9.2016, Spiegel-Verlag Rudolf Augstein GmbH&Co. KG, S. 122 - 125.
- Beiner, R. (2012): Hannah Arendt über das Urteilen, in: Arendt, H. (2012): Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Dritter Teil zu 'Vom Leben des Geistes (Aus dem Nachlass herausgegeben und mit einem Essay von Ronald Beiner), München/Zürich: Piper Verlag. S. 130-230.
- Benhabib, S. (2008): Die Rechte der Anderen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Benhabib, S. (2006): Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag (erweiterte Ausgabe).
- Benhabib, S. (1991): Modelle des öffentlichen Raums: Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas, in: Soziale Welt, 42. Jahrgang, S. 147-165.
- Benner, D. (2012): Allgemeine Pädagogik. Eine systematisch-problemgeschichtliche Einführung in die Grundstruktur pädagogischen Denkens und Handelns, Weinheim/Basel/Beltz: Juventa-Verlag (7. Auflage).
- Bielefeldt, H. (1993): Wiedergewinnung des Politischen. Eine Einführung in Hannah Arendts politisches Denken, Würzburg: Königshausen & Neumann.

- Blumenberg, H. (1997): Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Bonacker, T. (2015): Die politische Theorie des freiheitlichen Republikanismus: Hannah Arendt, in: Brodocz, A./Schaal, G.S. (Hrsg.): Politische Theorien der Gegenwart I. Eine Einführung, Opladen/Toronto: Verlag Barbara Buderich (4. Auflage), S. 183-154.
- Bourdieu, P. (2008): Soziologie ist ein Kampfsport. Bourdieu im Porträt. DVD mit einem Kommentar von Jakob Schrenk. Französische Originalfassung mit deutschen Untertiteln, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
- Bröckling, U. (2013): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag (5. Auflage).
- Brumlik, M. (2007): Zwischen Polis und Weltgesellschaft. Hannah Arendt in unserer Gegenwart, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin: Akademie Verlag GmbH, S. 311-330.
- Brune, P. (2010): Moral und Recht. Zur Diskursehtik des Rechts und der Demokratie von Jürgen Habermas, Freiburg: Verlag Karl Alber.
- Brunkhorst, H. (1999): Hannah Arendt, München: Beck-Verlag.
- Bruns, G. (2008): Realitätsprinzip, Realitätsprüfung, in: Mertens, W./Waldvogel, B. (Hrsg.): Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe, Stuttgart: Kohlhammer-Verlag (3. Auflage), S. 629 - 633.
- Conzen, P. (2010): Erik H. Erikson - Grundpositionen seines Werkes, Stuttgart: Kohlhammer.
- Di Lorenzo, G. (2016): Die Allmacht der Grünen. Auch weil alle Parteien so sein wollten wie sie, kommt die Opposition jetzt von rechts, in: Die Zeit Nr. 40, 22.09.2016, Hamburg: Gruner&Jahr.
- Friedrich, P. (2013): ‚Mut zur Wahrheit‘. Michel Foucault als Supervisor und Berater, in: FoRuM Supervision, Heft 41, S. 47-72.
- Friesel-Wark, H. (2016): Das Ambulant Betreute Wohnen im Spannungsfeld von Profession und Ökonomie (Unveröffentlichtes Manuskript).
- Forst, R. (2007): Republikanismus der Furcht und der Rettung. Zur Aktualität der politischen Theorie Hannah Arendts, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin: Akademie Verlag GmbH, S. 229-240.
- Gaus, G. (1964): Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache. Ein Gespräch mit Günter Gaus, in: Reif A. (Hrsg.): Gespräche mit Hannah Arendt, München 1976, S. 9-35.
- Gerhardt, V. (2007): Mensch und Politik. Anthropologie und Politische Philosophie bei Hannah Arendt, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.). Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin: Akademie Verlag GmbH, S. 215-228.
- Goffman, E. (1975): Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.

-
- Gosepath, S. (2007): Hannah Arendts Kritik der Menschenrechte und ihr ‚Recht, Rechte zu haben‘, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.). Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin: Akademie Verlag GmbH, S. 279-290.
 - Griewatz, H.-P. (2016): Pluralität und menschliche Praxis - Hannah Arendts Begriff der politischen Öffentlichkeit in seiner Bedeutung für die Supervision. Teil II. Rekonstruktion des Arbeitsbegriffs von Hannah Arendt im Spiegel soziologischer Arbeitstheorien, in: FoRuM Supervision, Heft 47. S. 43-61.
 - Griewatz, H.-P. (2015): Pluralität und menschliche Praxis - Hannah Arendts Begriff der politischen Öffentlichkeit in seiner Bedeutung für die Supervision. Teil I, in: FoRuM Supervision, Heft 46. S. 4 - 13.
 - Griewatz, H.-P. (2015): „Über die Mode erhaben sein!“ - Einige programmatische und politische Gedanken zur Situation der Supervision, in: Forum Supervision, Heft 46. S. 139 - 144.
 - Gröning, K. (2016): Fallsupervision als hermeneutische Methode - eine Würdigung der Fallanalyse von Fritz Schütze. Zusammenfassung des Festvortrages anlässlich des fünfjährigen Bestehens des Masterstudiengangs Supervision und Beratung, in: FoRu; Supervision, Heft 47. S. 4-11.
 - Gröning, K. (2013): Supervision. Traditionslinien und Praxis einer reflexiven Institution, Gießen: Psychosozial-Verlag.
 - Habermas, J. (1995): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
 - Habermas, J. (1995): Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalen Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
 - Habermas, J. (1994): Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
 - Habermas, J. (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
 - Habermas, J. (1979): Hannah Arendts Begriff der Macht, in: Reif, A. (Hrsg.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien: Europa Verlag GesmbH, S. 287-306
 - Habermas, J. (1974): Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag (7. Auflage).
 - Hampe, M. (2016): Von wahrhaften Bürgern, in: Die Zeit, Nr. 30, Hamburg: Gruner&Jahr.
 - Heidegger, M. (1986): Sein und Zeit, Tübingen: Max Niemeyer Verlag (16. Auflage).
 - Held, K. (1990): Treffpunkt Platon, München: dtv-Verlag.
 - Heuer, W. (1987): Hannah Arendt, Hamburg: Reinbek.
 - Honneth, A. (1994): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Mit einem neuen Nachwort, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
 - Jaeggi, R. (2011): Welt/Weltentfremdung, in: Heuer, W./Heiter, B./Rosenmüller, S. (Hrsg.): Arendt Handbuch. Leben - Leben - Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, S. 333-335.

-
- Kallscheuer, O. (2006): Weder Habermas noch Heidegger. Philosophische und politische Existenz bei Hannah Arendt, in: Benhabib S. (Hrsg.): Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag (erweiterte Ausgabe).
 - Klatetzki, T (1992): Wissen, was man tut. Professionalität als organisationelles System. Eine ethnografische Interpretation, Bielefeld: Kritische Texte Diskurs.
 - Link, J. (2014): Neue Normalitäten in der Krise?, in: FoRuM Supervision, Heft 44, S. 5-13
 - Müller, H.-P. (2007): Max Weber, Köln/Weimar/Wien: Böhlau Verlag.
 - Negt, O. (2016): Aktualität der Utopie, in: Supervision. Mensch Arbeit Organisation, 34. Jahrgang, 3/2016, Selbstverlag, S. 4-11.
 - Nordmann, I. (2007): Die Vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie, in: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.). Hannah Arendt: Verborgene Tradition - Unzeitgemäße Aktualität?, Berlin: Akademie Verlag GmbH, S. 199-214.
 - Nussbaum, M. (2012): Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt a.M.: Suhrkamp-Verlag.
 - Reese-Schäfer, W. (2001): Jürgen Habermas, Frankfurt/New York: Campus-Verlag (3. Auflage).
 - Rosa, H./Strecke, D./Kottmann, A. (2013): Soziologische Theorien, Konstanz/München: utb (2. Auflage).
 - Rosenthal, G. (1995): Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biografischer Selbstbeschreibungen, Frankfurt a.M./New York: Campus-Verlag.
 - Schäfer, G. (1993): Macht und öffentliche Freiheit. Studien zu Hannah Arendt, Frankfurt a.M.: Materialis Verlag.
 - Schindler, R. W. (1996): Geglückte Zeit - gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.
 - Sigwart, H.J. (2012): Politische Hermeneutik. Verstehen, Politik und Kritik bei John Dewey und Hannah Arendt, Würzburg: Königshausen&Neumann.
 - Suhr, J./Savinov, G. (2016): Der Fall Kevin K. - ein Beispiel für das kollektive Versagen von Hilfe-, Gesundheits- und politischem System, in: FoRuM Supervision, Heft 48, S. 66-90.
 - Trawny, P. (2005): Denkbare Holocaust. Die politische Ethik Hannah Arendts, Wiesbaden: Königshausen&Neumann.
 - Vollrath, E. (1979): Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts, in: Reif, A. (Hrsg.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien: Europa Verlag GesmbH, S. 19-58.
 - Wagner, P. (1995): Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin, Frankfurt a.M./New York: Campus Verlag.
 - Weber, M. (1985): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Tübingen: J.C.B. Mohr (5. revidierte Auflage).
-

- Weißpflug, M./Förster, J. (2011): The Human Condition/Vita active oder Vom tätigen Leben, in: Heuer, W./Heiter, B./Rosenmüller, S. (Hrsg.): Arendt Handbuch. Leben - Leben - Wirkung, Stuttgart: J.B. Metzler Verlag, S. 61-68.
- Wolf, S. (1991): Hannah Arendt. Einführungen in ihr Werk, Frankfurt a.M.: Haag und Herchen Verlag GmbH.