

## HANNAH ARENDTS POLITISCHE ÖFFENTLICHKEIT

Rainer Kattel

Durch Hannah Arendts verschiedene Werke, Bücher und Aufsätze schimmert immer wieder ein besonderes Thema, ein besonderes Spiel: ein Spiel von der Dunkelheit des Privatlebens und Alleinseins und von “dem blendend unerbitterlichen Licht” (Arendt 1994c:51) der Öffentlichkeit, des Draußenseins.<sup>1</sup> Ein Spiel zwischen Nacht und Tag, das das Leben heißt; ein Spiel, das beide Seiten braucht:

*Es gibt kein menschliches Leben, auch nicht das Leben des Einsiedlers in der Wüste, das nicht, sofern es überhaupt etwas tut, in einer Welt lebt, die direkt oder indirekt von der Anwesenheit anderer Menschen zeugt.* (Arendt 1994c:27)

Die beiden Werke von Hannah Arendt, die explizit von der Öffentlichkeit handeln und die hier behandelt werden sollen, sind *Vita Activa* (1958) und *Über die Revolution* (1967).<sup>2</sup> Und doch fehlt auch hier nie die andere Seite – das Private.<sup>3</sup> Im Folgenden wird versucht, diese politische Öffentlichkeit zu verstehen.

Leon Botstein argumentiert in einem ausgezeichneten Aufsatz, daß “[a] comprehensive intellectual assessment of Arendt requires ... a biographical and historical context for each of her writings.”<sup>4</sup> (1978:369) Und dieser Kontext ist reichhaltig: von den Erlebnissen des Ersten Weltkrieges bis zum Vietnamkrieg, besonders aber der Holocaust.<sup>5</sup> Man kann, oder zumindest soll, Arendts Werke

<sup>1</sup> Ich danke Herrn Professor Dr. Wolfgang Drechsler herzlich für seine freundliche Hilfe und Kritik.

<sup>2</sup> Im Folgenden VA und ÜDR.

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch Cooper 1976:155–157.

<sup>4</sup> Vgl. auch Voegelin 1953:71 und Großmanns Diskussion dieser Frage, 1997:209, 215–216.

<sup>5</sup> Zu Arendts eigener Beschreibung, was der Holocaust für sie bedeutete, s. Young-Bruehl 1982:184–185. Zur Bedeutung von Auschwitz für Arendts Philosophie s. bes. Isaac 1989 und Kohn 1990; aber auch Jonas 1976; Shklar 1983; McCarthy 1984; Voegelin 1953; Saner 1997 und Heuer 1992.

also nicht "einfach" lesen – weil sie immer mehr als nur Wissenschaft sind –, um nicht zu wenig, aber auch nicht zu viel zu sehen: "was muß der Leser wissen? ... er muß so viel wissen, wie er braucht und wie er verkraften kann".<sup>6</sup> (Gadamer 1995:155)

## Menschliche Bedingtheit: Zusammen und Allein

*O Leben, Leben: Draußensein.*

Rainer Maria Rilke

Die Hauptfrage Hannah Arendts, vielleicht nie ausdrücklich gefragt, ist: was heißt es, ein Mensch zu sein? Vor allem heißt dies für Arendt, das Wunder des Geborensseins zu sein. Ein Wunder, das wieder verschwindet: die "allgemeinste Bedingtheit menschlichen Lebens" ist, "daß es durch Geburt zur Welt kommt und durch Tod aus ihr wieder verschwindet." (VA:15) Arendts ganze "Philosophie der Geburtlichkeit" (Safranski 1994:441) beruht aber darauf, daß der "Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen [kann], weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen". (VA:15) Daß etwas anfängt, deutet aber offensichtlich darauf hin, daß etwas entsteht und daß, wie Friedrich Nietzsche betonte, etwas vergeht, in die Vergessenheit hineinfällt: "allem Handeln gehört Vergessen." (1988:250)<sup>7</sup> Offenbar zeigt sich in diesem spannungsvollen Zusammenhang von Anfang und Vergessen ein Phänomen, auf das auch Arendt hinauswollte: "was vor dem Menschen war, ist nicht Nichts, sondern Niemand". (VA:166) Das heißt, dem Menschen kommt eine eigentliche Seinsweise zu, die durch Werden und Vergehen ausgezeichnet ist, die aber über diese ursprüngliche Spannung hinaus auf den eigentlichen Seinsgrund deutet: ein Anfang zu sein. Die Erschaffung des Menschen fällt für Arendt deswegen mit der Erschaffung der Freiheit zusammen.<sup>8</sup> (166) Dafür, für die Freiheit des Geborensseins, hat Arendt ein neues Wort gefunden: Natalität. Und nicht nur das: "*with 'natality' Hannah Arendt not only coined a new word but introduced a new category into the philosophical doctrine of man.*" (Jonas 1977:30) Rüdiger Safranski charakterisiert Arendts Philosophie, entgegengesetzt der Martin Heideggers,<sup>9</sup> als die "des Vorlaufens an den Anfang, an das Anfangenkönnen"

<sup>6</sup> S. auch Arendt 1929:2 und 1982:9.

<sup>7</sup> Und sonderbarerweise ist es für Nietzsche "immer Eines, wodurch Glück zu Glücke wird: das Vergessen-können, oder gelehrter ausgedrückt, das Vermögen, während seiner Dauer un-historisch zu empfinden". (1988:250) Vgl. auch Gadamer 1990:21.

<sup>8</sup> Vgl. auch Kaiser 1964:329.

<sup>9</sup> S. auch d'Arcais 1993:27–31.



(1994:441);<sup>10</sup> und nach Hans Jonas war Arendt *“deeply imbued with the hope that springs from natality”*. (Jonas 1977:31) Mit anderen Worten, Arendt hat versucht, mit ihrer *“Philosophie der Geburtlichkeit”* die Frage zu beantworten, *“how one can live meaningfully in a world in which everything had been shown to be possible, a world, that is, without standards or norms”*.<sup>11</sup> (Kohn 1990:131)

Geborensein heißt, ein neuer Anfang sein, ein Neubeginn sein. Aber nicht nur dies:

*Für Menschen heißt Leben – wie das Lateinische, also die Sprache des vielleicht zutiefst politischen unter den uns bekannten Völkern, sagt – so viel wie “unter Menschen weilen” (inter homines esse) und Sterben so viel wie “aufhören unter Menschen zu weilen” (desinere inter homines esse). (VA:15)*

Das ist die andere Grundlage von Arendts Philosophie:<sup>12</sup> Pluralität.<sup>13</sup> Der Mensch ist nie allein, aber auf der anderen Seite ist er immer allein wegen seiner absoluten *“Besonderheit oder Andersheit”*.<sup>14</sup> (VA:164) Aber nur *“ein Privatleben führen heißt in erster Linie, in einem Zustand leben, in dem man bestimmter, wesentlich menschlicher Dinge beraubt ist”* (VA:57) – beraubt der Wirklichkeit, beraubt des Lichtes der Öffentlichkeit. Und der heutige Mensch ist so beraubt.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Für die *“persönliche und philosophische Beziehungsgeschichte”* von Arendt und Heidegger s. jetzt Arendt/Heidegger 1998; aber auch Safranski 1994:166–173 und 427–444; Young-Bruehl 1982:48–50, 60–61, 217–218, 302–308; Hinchman und Hinchman 1984; Reist 1990:16, Fn. 27; Saner 1997:104–106; höchst problematisch Ettinger 1995. Safranski hat diese Geschichte folgendermaßen zusammengefaßt:

*Hannah Arendt, die dem Holocaust entkommen war, entwickelt in „Vita Activa“ die grandiosen Umriss einer Philosophie des Anfangenkönnens. Und gerade diese Philosophie trägt die Spur ihrer Liebe zu Heidegger. Als er zu ihrer Dachstube in Marburg emporgestiegen war, hat er seine Philosophie des Eigentlichkeitsergebnisses durch das Vorlaufen zum Tod in der Feder. Sie, die dem Tod entkam, antwortet komplementär, wie Liebende tun, mit einer Philosophie des Vorlaufens an den Anfang, an das Anfangenkönnen. (441)*

Auch Seyla Benhabib argumentiert, daß Arendts *Vita Activa* Ergebnis eines Dialogs ist, „den Arendt mit zwei Denkern führte: mit Martin Heidegger, dessen Philosophie sie sich aneignet und untergräbt, und mit Karl Marx, den sie kritisiert, aber nie fallenläßt.“ (1998:12; s. auch 15–17)

<sup>11</sup> Vgl. Young-Bruehl 1982:322–324; Isaac 1989:50–53 und insbesondere Saner 1997:108–112.

<sup>12</sup> Oder wie Hans Jonas sagte, *“philosophical anthropology”*. (Jonas 1977:27)

<sup>13</sup> S. bes. Arendt 1979 I:29.

<sup>14</sup> Ernst Bloch hat dieser sonderbaren Zerrissenheit menschlichen Lebens folgendermaßen Ausdruck gegeben: *“Man ist mit sich allein. Mit den anderen zusammen sind es die meisten auch ohne sich. Aus beidem muß man heraus”*. (1985:11)

<sup>15</sup> Otto Kaiser hat diesen modernen Zustand des Menschen so zusammengefaßt: *„Die mobile technisch-industrielle Gesellschaft beraubt den Menschen seiner natürlichen Geborgenheit in der Familie, Sippe, Zunft, Ortsgemeinde und schließlich selbst im Staate“*. (Kaiser 1993:13)

Arendt nennt es Weltentfremdung, was schließlich Einsamkeit bedeutet.<sup>16</sup> Diese Einsamkeit, die man nicht mit dem Alleinsein gleichsetzen darf,<sup>17</sup> ist nur die grausame Freiheit erfüllt mit Haß, mit der Nacht in uns, die man auch das Böse nennen kann: "Von Zeit zu Zeit rächen sie [die Einsamen] sich für ihr gewaltsames Sich-Verbergen, für ihre erzwungene Zurückhaltung. Sie kommen aus ihrer Höhle heraus mit schrecklichen Mienen; ihre Worte und Taten sind dann Explosionen, und es ist möglich, daß sie an sich selbst zu Grunde gehen." (Nietzsche 1988:354) Die Einsamkeit ist ein Augenblick, der immer dunkel bleibt.<sup>18</sup> Keine Enthüllung, keine Offenbarung, nur ein schweigender dunkler Weg. Vorlaufen zum Tode:

*Ein Leben ohne alles Sprechen und Handeln ... wäre buchstäblich kein Leben mehr, sondern ein in die Länge eines Menschenlebens gezogenes Sterben; es würde nicht mehr in der Welt unter Menschen erscheinen, sondern nur als ein Dahinschwinden sich überhaupt bemerkbar machen; wir wußten von ihm nicht mehr als wir, die Lebenden, von denen wissen, die in den Tod schwinden, den wir nicht kennen. (VA:165)*

Vorlaufen an den Anfang: "Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein ... und diese Einschaltung ist wie eine zweite Geburt" (165), weil wir in Erscheinung treten, unser Wer-wir-sind enthüllen. Wir erscheinen, enthüllen uns – aber nur für die anderen, weil wir für uns selbst wohl immer ein Geheimnis bleiben. (VA:169) Und in dieser Selbst-Enthüllung liegt etwas schauspielerisches,<sup>19</sup> gerade weil wir nicht wissen, und wahrscheinlich nicht wissen können, wer wir sind. Wir treten einfach auf die Bühne, sprechend und handelnd, ins "Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten" hinein. Wie

<sup>16</sup> Schon in den Überlegungen zum Totalitarismus hat Arendt die politisch wichtige Rolle der Einsamkeit vorgebracht:

*What prepares man for totalitarian domination in the nontotalitarian world is the fact that loneliness, once a borderline experience usually suffered in certain marginal social conditions like old age, has become an everyday experience of the evergrowing masses of our century. (Arendt 1953:326)*

<sup>17</sup> S. auch Arendt 1953:324–325.

<sup>18</sup> "What makes loneliness so unbearable is the loss of one's own self which can be realized in solitude, but confirmed in its identity only by the trusting and trustworthy company of my equals ... [In loneliness,] self and world, capacity for thought and experience are lost at the same time." (Arendt 1953:325)

<sup>19</sup> Es gibt ziemlich viele Versuche, die Arendtsche Politik als "theatrical politics" (Dietz 1994:879) zu verstehen. S. vor allem Sternberger 1977 (der Arendts Politik als "the rhetorical contest, the agon of words" darstellt; 134); auch Habermas hat auf diese "curious perspective that Hannah Arendt adopts" hingewiesen (1977:15). Der meiner Ansicht nach problematischste Versuch stammt von Martin Jay: "[Arendt] was essentially defenseless against the charge that the totalitarian politics of the 'big lie' and her own vision of an ideal politics were curiously alike". (1978:365) Hierzu bemerkt Leon Botstein: "It is, I think, an outrageous and glib claim on several accounts, whether or not one has sympathy or admiration for Arendt's work". (1978:379) S. auch Großmanns Diskussion, 1997:211–213 und die Anmerkungen 51 und 56 unten.



wichtig es für Arendt ist, daß wir für uns selbst immer ein Geheimnis bleiben, zeigt sich in ihrer Analyse der Hypokrisie:<sup>20</sup> "Gerade weil wir im Öffentlichen und erst recht im Politischen ohne 'Masken' nicht auskommen, ist der Hypokrit, der vorgibt, einfach zu sein, der er ist, so gefährlich". (ÜdR:137) Handeln und Sprechen<sup>21</sup> sind für Arendt das *principium individuationis*: "handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt" (VA:169) – und nehmen die Verantwortung für die Welt auf sich.<sup>22</sup> (165) Aber dies ist nur im menschlichen Miteinander, in der Pluralität, im Zwischenraum (der ja aus dem Sprechen und Handeln entsteht) möglich<sup>23</sup> – das heißt, nur dort, wo es Freiheit gibt.

In diesem Sinne geht es für Arendt um das, was "das eigentliche Wesen von Politik bestimmt hat – nämlich die Sache der Freiheit gegen das Unheil der Zwangsherrschaft jeglicher Art". (ÜdR:9) Zwangsherrschaft bedeutet primär, des öffentlichen Lichtes beraubt zu sein, und auch des privaten:

*we know that the iron band of total terror leaves no space for ... private life and that the self-coercion of totalitarian logic destroys man's capacity for experience and thought just as certainly as his capacity for action.* (Arendt 1953:322)

Die Öffentlichkeit, die von Arendt immer politisch verstanden wird, und gerade die freie Öffentlichkeit, die freie Bühne der Welt, die von Menschen und ihrem endlosen Sprechen und wortlosen Handeln wortwörtlich erfüllt ist, ist für Arendt die einzige Quelle der Wirklichkeit – der Wirklichkeit unseres Selbst und der Welt;

*ohne den Erscheinungsraum und ohne ein Minimum an Vertrauen auf Handeln und Sprechen als Weisen des Miteinander wäre für Menschen weder die Realität des Außenwelt noch ihrer eigenen Identität je wirklich vorhanden.* (VA:203)

Ohne diesen Erscheinungsraum würde die menschliche Pluralität, die eine Bedingtheit menschlichen Lebens, unrealisiert bleiben. Wir würden nur einsam

<sup>20</sup> ÜdR:125–139.

<sup>21</sup> Obwohl es in *Vita Activa* meistens ums Handeln geht, ist das Sprechen sogar wichtiger: "Sofern wir im Plural existieren, und das heißt, sofern wir in dieser Welt leben, uns bewegen und handeln, hat nur das Sinn, worüber wir miteinander oder wohl auch mit uns selbst sprechen können, was im Sprechen einen Sinn ergibt". (VA:11)

<sup>22</sup> S. auch Jaeggi 1997:72–76.

<sup>23</sup> Lawrence J. Biskowski hat darauf hingewiesen, daß,

*contrary to what is generally believed, and contrary to the appearances of certain passages in The Human Condition [VA], Arendt does not claim either that action must be agonal or heroic, or that all action and self-revelation are necessarily political ... One can certainly reveal through word and deed who one is in the close, intimate circle of one's friends. Indeed, in the modern world, this is the only arena where most individuals feel comfortable doing so.* (1993:876–877)

sein – ohne uns selbst, ohne die Welt –, nur in unserer Subjektivität weilen. Es gäbe nicht mehr die Pluralität von Meinungen, das heißt, die Welt und wir selbst würden nicht mehr besprochen: *“what matters thereafter is only consistency, and sometimes not even that”*. (Biskowski 1993:882) Und dies ist so, weil das Einzige,

*woran wir die Realität der Welt erkennen und messen können, ist, daß sie uns allen gemeinsam ist, und der Gemeinsinn steht so hoch an Rang und Ansehen in der Hierarchie politischer Qualitäten, weil er derjenige Sinn ist, der unsere anderen fünf Sinne und die radikale Subjektivität des sinnlich Gegebenen in ein objektiv Gemeinsames und darum eben Wirkliches fügt. ... Ein merkliches Abnehmen des gesunden Menschenverstandes und ein merkliches Zunehmen von Aberglauben und Leichtgläubigkeit deuten daher darauf hin, daß die Gemeinsamkeit der Welt innerhalb einer bestimmten Menschengruppe abbröckelt, daß der Wirklichkeitssinn gestört ist, mit dem wir uns in der Welt orientieren, und daß daher die Menschen sich der Welt entfremden und begonnen haben, sich auf ihre Subjektivität zurückzuziehen.* (VA:203)

Was bleibt noch, wenn die Menschen der Wirklichkeit und des Gemeinsinns<sup>24</sup> beraubt sind? Vermutlich nur die Einsamkeit und das Gefühl des Übrigseins.<sup>25</sup> Und was hat dann überhaupt einen Sinn? Alles ist ja erlaubt, wie Ivan Karamasov sagt, und er war zutiefst unglücklich über das, was er da “gefunden” hatte (und erst wieder glücklich, als er am Ende das Gegenteil erklären konnte). Der heutige Mensch, sei er denn modern oder postmodern, ist nur müde dabei. Aber ist überhaupt alles erlaubt?

In der letzten Zeit gab es ziemlich viele Versuche, Hannah Arendt als “*moral thinker*” zu behandeln.<sup>26</sup> (Kohn 1990:105) Nach Arendts Eichmann-Buch (1991), nach der Entdeckung der Banalität des Bösen, waren die moralischen Fragen für Arendt zwingender denn je.<sup>27</sup> Doch hat sie nie irgendwelche *Moralia* geschrieben, und “*if one looks in Arendt’s work for moral or ethical theorems, they are simply not to be found*”. (Kohn 1990:105) Dies ist gerade deswegen der Fall, weil

*for [Arendt], the moral problem does not concern an evil force or a great criminal such as Hitler or his henchmen or any rebels against the old set of mores, but, rather, ordinary people who, as long as any set of mores is socially*

<sup>24</sup> Zum Verlust des Gemeinsinns in der Neuzeit s. vor allem VA:272–277.

<sup>25</sup> “Today, with population almost everywhere on the increase, masses of people are continuously being rendered superfluous by political, social and economic events.” So Arendt schon im Jahre 1948 in ihrem Aufsatz “The Concentration Camps”, 762.

<sup>26</sup> Die vielleicht überzeugendsten Versuche stammen von Biskowski 1993 und Isaac 1989. Beide finden die Quelle für die Arendtsche Ethik in dem, was Arendt selbst als *amor mundi* bezeichnete. Isaac, und gewissermaßen auch Villa 1992, haben auch versucht, Arendts Philosophie als “*a genuine postmodernism*” (Isaac 1989:69) darzustellen. Zum letzteren Themenbereich vgl. auch Drechsler 1997:329–331 und Großmann 1997 *passim*.

<sup>27</sup> “Hannah Arendt’s ‘Report on the Banality of Evil’ became a challenge to write her political morals”. So Young-Bruehl 1982:375.



*accepted, are "compelled" by it. It is they who illustrate that "morality" is not more than a set of mores, changeable once (by a Hitler), and changeable again (after a Hitler's defeat).* (Kohn 1990:116)

Für Arendt *"morality has lost its foundation"*.<sup>28</sup> (Arendt 1953:384) Sie wollte keine neue Ethik begründen,<sup>29</sup> weil diese nicht mehr als ein Komplex auswechselbarer Normen ist, der wahrscheinlich notwendigerweise auch des Transzendenten bedarf, das heißt etwas, das nicht von dieser Welt ist.<sup>30</sup> Aber ich muß in dieser Welt leben – ich habe nichts, gar nichts anderes. Ich bin *da*. Ich kann nirgendwohin, ich kann nicht heraus. Diese Welt, in die ich hineingeboren bin, ist meine ursprüngliche Heimat. Darauf wollte Arendt hinaus: in dieser Welt zu Hause zu sein. Dieses Zu-Hause-Sein beginnt im Selbst, im Ich: "Das Selbst ist die einzige Person, von der ich nicht fortgehen kann, die ich nicht verlassen kann, mit der ich zusammengeschweißt bin." (Arendt 1993a:389)

In diesem Sinne wollte Arendt, wie ihrer Meinung nach auch Sokrates,<sup>31</sup> darauf hinaus, "daß das Zusammenleben mit anderen mit dem Zusammenleben mit sich selber beginnt" (389) – daß ich Zwei-in-einem bin, daß ich gewissermaßen immer mit einem Spiegel vor Augen lebe. Und "deshalb ist es wirklich besser, 'daß noch so viele mit mir uneins wären, als daß ich, der ich *Einer* bin, nicht im Einklang mit mir selber sein sollte'". (389) Für Arendt hatte die sokratische Ethik, und wahrscheinlich auch ihre eigene subkutane Ethik, "ihren Ursprung in dieser Feststellung, denn Gewissen beruht in seinem allgemeinsten Sinn auch auf der Tatsache, daß ich mit mir selber in Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung sein kann, und das bedeutet, daß ich nicht nur anderen erscheine, sonder auch mir selber". (389)

Die Frage hier ist, "ob eine gute Tat oder eine gerechte Tat das ist, was es ist, selbst 'wenn sie den Menschen und Göttern unbekannt und verborgen bleibt'". (390) Es ist die Frage, "ob es ein Gewissen in einer weltlichen Gesellschaft geben und in einer weltlichen Politik eine Rolle spielen kann. Und es ist auch die Frage, ob Moral als solche eine irdische Wirklichkeit hat." (390)

Der sokratische/Arendtsche Grund

*warum du nicht töten sollst, selbst unter Bedingungen, unter denen dich niemand sieht, ist der, daß du unmöglich mit einem Mörder zusammen sein wollen kannst. Indem du einen Mord verübst, würdest du dich selber dein Leben lang der Gesellschaft mit einem Mörder ausliefern.* (390)<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Möglicherweise ist hier sogar die Arendtsche Überzeugung wichtiger, daß "die *mores* und ihre 'Moral' ... niemals für den öffentlich politischen Raum maßgebend sind". (ÜdR:149) Hier spricht Arendt ihren Wunsch aus, einen weltlichen politischen Bereich, der durch keine Transzendenz begründet ist, zu konstituieren. S. auch Arendt 1979 I:15, 20.

<sup>29</sup> Vgl. McCarthy's Brief an Arendt vom 16. 09. 1954. (Arendt/McCarthy 1995:80)

<sup>30</sup> Vgl. auch Bradshaw 1989:5–6.

<sup>31</sup> S. bes. Arendt 1979 I:180–181 und 1979 II:62–63.

<sup>32</sup> S. dazu auch ÜdR:128–131.

Das heißt, daß ich, wenn ich allein bin, nicht *völlig* allein bin – ich erscheine mir selber, was schließlich bedeutet, daß ich in meinem Alleinsein nicht, oder nicht völlig, von der menschlichen Pluralität getrennt bin, bzw. zeigt sich “diese Pluralität ... schon in der Tatsache, daß ich Zwei-in-einem bin”. (390) Ich bin zugleich Täter und Zuschauer. Es ist immer schon ein anderes Spiel, in dem ich zugleich der Täter und der Zuschauer bin, das heißt, mein eigenes Selbst hat nie eine festgelegte, unbewegliche Gestalt, “vielmehr bleibt dieses Selbst immer veränderlich und etwas unbestimmt”. (390) Gerade in der Form “dieser Veränderlichkeit und Unbestimmtheit verkörpert dieses Selbst, während ich mit mir zusammen bin, mir alle Menschen, die Menschlichkeit aller Menschen”. (390) Diese Menschlichkeit aller Menschen kann ich nur dann sehen und einsehen, wenn ich mit mir selber in Übereinstimmung bin, denn ein Mörder “wird alle anderen Leute im Licht seiner eigenen Handlungen sehen. Er wird in einer Welt potentieller Mörder leben.” (390) Dieses Licht, das ein Mörder auf die Welt wirft, ist für Arendt von politischer Bedeutung, weil auch die Meinung eines Mörders ein Bestandteil politischer Wirklichkeit wird – diese Meinung, dieses Licht ist aber schon etwas Unmenschliches. Es ist ein Licht der Einsamkeit.

In unserem Zwei-in-einem-Sein, in dieser Jagd nach einander, bleibt immer das Zwiegespräch, ich werde nie zum Einen. Nur im In-Erscheinung-Treten werde ich es.<sup>33</sup> In-Erscheinung-Treten: das ist die Anwesenheit der anderen, in die ich mich sprechend und handelnd einschalte, ich werde wie unter die Lupe genommen, ich werde Jemand, mir kommt eine bestimmte Identität zu. In dieser Identität bin ich zugleich Täter und Zuschauer, aber der “Zuschauer ist offenkundig mehr als nur ein bloßer Beobachter, der sieht, was vor sich geht, sondern ist als einer, der am Spiel ‘teilnimmt’, ein Teil von ihm”.<sup>34</sup> (Gadamer 1993:31) Das heißt, mein Zwei-in-einem wird zur Wirklichkeit – ich werde ein Teil der Wirklichkeit als Einer; man könnte auch sagen, daß das Zwiegespräch schweigt – jetzt werde ich besprochen. Deswegen kann ein Mörder nie eine wirkliche Identität haben; er erscheint als Einer-in-einem, sein Selbst erscheint als etwas Unwirkliches, weil es nicht mehr besprochen wird und werden kann. Er hat diese Menschlichkeit aller Menschen verloren, die Welt kann nicht mehr ein Haus für ihn sein – nur ein fremder Ort, erfüllt von potentiellen Mördern.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> S. Arendt 1979 I:184. Vgl. auch Weischedel 1972:84–85.

<sup>34</sup> S. auch Arendt 1979 I:98–99.

<sup>35</sup> Vgl. auch Arendt an McCarthy, 20. 8. 1954 (Arendt/McCarthy 1995:73–76) Otto Kaiser hat diesen Gedanken auf höchst interessante Weise zusammengefaßt: “Theologisch entscheidend ist die Frage, ob nicht letztlich hinter jedem Übertreten der ethischen Forderung, den Anderen als den Nächsten, den möglichen, ja den immer schon faktischen Bruder zu achten und zu lieben, die Angst steht, gerade als Achtende und Liebende das Leben zu verlieren, der Macht des Todes, die tief in das Leben reicht, zu verfallen.” (1964:337) Vgl. auch Weischedel 1960 *passim*.



Für Arendt ist der einzige Weg, in dieser Welt zu Hause zu sein, mit sich zusammen leben zu können. Ich kann nur insofern in dieser Welt zu Hause sein, als daß ich Zwei-in-einem bin und mit mir selbst in Übereinstimmung sein kann und soll.<sup>36</sup> Hier zeigt sich die Großartigkeit des Arendtschen Spieles: ein Spiel von Zwei-in-einem und von Einem; nur das, was im Zwei-in-einen Wirklichkeit hat, was besprochen werden kann, kann die Welt für uns zum Zuhause machen, weil nur dem *“entirely human present”* zukommt – diesem Zwischen zwischen Vergangenheit und Zukunft, das die Gegenwart heißt. Und *“only so far as [one] thinks ... does man ... in the full actuality of his concrete being, live in this gap between past and future, in this present which is ‘timeless’”*.<sup>37</sup> Nur diese zeitlose Gegenwärtigkeit ist menschlich; nur diese Gegenwärtigkeit ist frei; und schließlich heißt diese Gegenwärtigkeit – das Denken. Man denkt im Alleinsein, im Zwei-in-einem-Sein. Dieses Dasein ist aber wesentlich dachlos, weltlos; nur in der Erscheinung kommt die Welt dazu – wir werden *weltlich*.

Dieses Denken aber “offenbart sich nicht in Erkenntnis und Wissen, sondern in der Fähigkeit, Richtiges vom Falschen, Schönes vom Häßlichen zu unterscheiden”. (Arendt 1994d:155) Das aber heißt, daß Denken sich im Urteilen offenbart.<sup>38</sup> Für Arendt ist gerade das Urteilen das, wodurch wir die menschliche Pluralität realisieren; wodurch wir uns in die Welt, in den Erscheinungsraum werfen, Denken und Tat, Alleinsein und Zusammensein verknüpfen: “das Urteil entspringt ... der Subjektivität eines Standortes in der Welt, aber es beruft sich gleichzeitig darauf, daß diese Welt, in der jeder einen nur ihm eigenen Standort hat, gemeinsam ist.” (300)

Das Denken, das sich im Urteilen offenbart – “damit mögen in der Tat Katastrophen verhindert werden, zumindest für mich selbst – in jenen seltenen Augenblicken, in denen alles auf dem Spiel steht.” (155)<sup>39</sup> Sogar wenn Gott tot ist, sogar wenn unsere Welt schon “abgeschafft” ist, heißt das für Arendt nicht, daß alles erlaubt ist.

Hannah Arendt wollte keine neue Ethik begründen, und sie hat es auch nicht getan. Sie hat aber die Grundlagen des ethischen, weltlichen Handelns in der menschlichen Bedingtheit als ein Spiel von Zusammensein und von Alleinsein, von Hinaus-in-die-Welt-Handeln und -Sprechen und von dem äußeren Anschein nach nichts tuender Tätigkeit, das heißt von Denken, begründet.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Immanuel Kant hat dieses Sollen die “Würdigkeit glücklich zu sein” genannt. (Kant 1992:19)

<sup>37</sup> Hannah Arendt, zit. nach Kohn 1990:131–132.

<sup>38</sup> S. auch Arendt 1982:65.

<sup>39</sup> Hier beruft sich Arendt auf ihre Erfahrungen während des Jerusalemer Prozesses gegen Eichmann. S. auch Arendt 1994d:128.

<sup>40</sup> Dieser Begriff des Denkens beruht im wesentlichen auf Kants „Maximen des gemeinen Menschenverstands“, welche sind: “1. Selbstdenken; 2. an der Stelle jedes anderen denken; 3. jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.” (Kant 1990:145) Vgl. Arendt 1994d:298–299 und 1982:70–72; s. auch Kuhn 1960:127 und Bradshaw 1989:8, 115.

Handeln und Sprechen bezeichnen die Seinsmächtigkeit, die Weltlichkeit des Denkens, die nur durch den anderen, durch Zusammensein erworben werden kann. Dieses Zusammensein ist aber letztlich höchst spannungsvoll: "Der andere stört uns in unserem zwanghaften Wahn, nicht nur ein perspektivischer, sondern der tatsächliche Mittelpunkt der Welt zu sein, weil er sich wie wir als er selbst versteht. ... Unsere Stellung zu ihm ist daher ambivalent. Einerseits bedürfen wir seiner als Gefährte unserer Einsamkeit. Andererseits macht er uns den Anspruch strittig, selbst der Mittelpunkt der Welt zu sein." (Kaiser 1999:419) Was daher für Arendt die Weltlichkeit der Welt und der Menschen verweilen und bleiben läßt, sind die Lebensgeschichten, unser spannungsreicher Halt in der Welt, oder um mit Paul Celan zu sprechen: "Du warst mein Tod: / Dich konnte ich halten, / während mir alles entfiel."<sup>41</sup>

### Die Welt und die Lebensgeschichten

*Ich lebe nur hie und da in einem kleinen Wort ...*

Franz Kafka

Vielleicht ist unsere größte Angst nicht die Angst vor dem Tode, sondern die Angst vor ungelebt gelebtem Leben, vor Augenblicken, die leer sind; die Angst davor, wie ein kleiner Stein auf der Straße zu sein, den man erst dann bemerkt, wenn er getreten wird. Spurloses Leben. Ein Leben, das Vergessen heißt und das man nicht vergessen kann. Da, wo dieses Vergessen herrscht, beginnt eine sonderbare Metaphysik, die Metaphysik des Nicht-Vergessens. Auch diese wollte Hannah Arendt schreiben.<sup>42</sup>

*Alles geht vorbei. Nichts bleibt.* "Das Leben verschwindet von Tag zu Tag, indem es dem Tode zueilt; es hat keinen Bestand, es bleibt nicht als Identisches bestehen, es ist nicht immer gegenwärtig und ist es eigentlich nie, weil es immer noch nicht und nicht mehr ist."<sup>43</sup> Wahrscheinlich sind dies Grunderlebnisse des menschlichen Lebens. Ist das Leben nur ein Blitz in der dunklen Welt, die da war und auch bleiben wird? Und was ist die Welt für uns?

Man kann Arendts *Vita Activa* gewissermaßen als eine Geschichte der menschlichen Welt- und Selbstentfremdung lesen.<sup>44</sup> Durch die Suche nach dem

<sup>41</sup> Celan 197:166. Diese Spannung, wie auch Arendt bemerkt (1979 II:62–63), wird vielleicht am profundesten von Paulus zusammengefaßt: Τὸ οὖν ἀγαθὸν ἐμοὶ γέγονε θάνατος; Μὴ γένοιτο· ἀλλὰ ἡ ἁμαρτία, ἵνα φανῇ ἁμαρτία, διὰ τοῦ ἀγαθοῦ μοι κατεργαζομένη θάνατον, ἵνα γένηται καθ' ὑπερβολὴν ἁμαρτωλὸς ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς. (Ad Romanos, 7:13)

<sup>42</sup> Vgl. Kuhns Besprechung von *Vita Activa*, der Arendts Begriff des Handelns als "innerweltlichen Erlösungslehre" bezeichnet. (1960:128)

<sup>43</sup> So Arendt in ihrem Augustinus-Buch von 1929. (12, s. auch 18)

<sup>44</sup> S. auch Biskowski 1993:881; vgl. hier auch Kaiser 1984:11–28.



archimedischen Punkt haben wir die Welt verloren; durch die Arbeitergesellschaft, durch die "Arbeiterisierung", haben wir uns selbst verloren – die Welt ist für uns, an unserem fernen archimedischen Standort, dunkel und das Leben nur ein Blitz darin geworden. Und was diese Weltentfremdung, politisch gesprochen, so wichtig macht, ist, daß die politische Öffentlichkeit nur im Bezug auf die Welt, in der wir leben, bestehen und begründet sein kann:

*Fast alles Handeln und Reden betrifft diesen Zwischenraum, der ein jeweils anderer für jede Menschengruppe ist, so daß wir zumeist miteinander über etwas sprechen und einander etwas weltlich-nachweisbar Gegebenes mitteilen, für das die Tatsache, daß wir unwillkürlich in solchem Sprechen-über auch noch Aufschluß darüber geben, wer wir, die Sprechenden, sind, von sekundärer Bedeutung scheint. (VA:173)*

Und ohne Handeln und Sprechen ist, wie wir sehen werden, auch der weltliche, dinghafte Zwischenraum verloren.

In der Welt zu Hause zu sein heißt für Arendt nicht nur, mit sich selbst zusammenleben zu können. In der Welt zusammenzuleben heißt wesentlich auch,

*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. (VA:52)*

Die Dingwelt ist ein objektivierendes Zwischen, das wortwörtlich dazwischen ist: "die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen." (52)

Wir haben diese unsere Behausung in der Dingwelt verloren, sogar auf zweifache Weise: durch philosophisch-wissenschaftliche Versuche, einen "archimedischen Punkt" zu finden, und durch gesellschaftliche Verherrlichung der Arbeit.<sup>45</sup>

Mit der Suche nach dem archimedischen Punkt versuchen wir, den Platz Gottes einzunehmen, wir versuchen eine Flucht aus dieser Welt, aus dem Dasein – wir versuchen, durch Wissenschaft und Philosophie die Welt zu transzendieren.<sup>46</sup>

Aber vielleicht noch wichtiger, zumal im politischen Sinne, ist die Weltentfremdung durch die Verherrlichung der Arbeit:

<sup>45</sup> Heutzutage ist vermutlich auch die elektronisch-technische Entwicklung ein Grund hierfür. Die Schnelligkeit der Infosysteme bedeutet hauptsächlich, daß wir gewissermaßen immer einige Schritte "nach" der Wirklichkeit handeln; was wir die Wirklichkeit nennen, ist eigentlich schon eine Erinnerung an den gestrigen Tag. Den Einfluß der Technik auf unser Realitätsgefühl konnte bereits Franz Kafka nachvollziehen: "... Reisebeobachtungen Goethes anders als die heutigen, weil sie aus einer Postkutsche gemacht mit den langsamen Veränderungen des Geländes sich einfacher entwickeln und viel leichter selbst von demjenigen verfolgt werden können, der jene Gegenden nicht kennt." (Kafka 1990:42)

<sup>46</sup> S. bes. VA:244–287 und Arendt 1946; vgl. auch Gehlen 1961:485–486.

*Das Animal laborans flieht nicht die Welt, sondern ist aus ihr ausgestoßen in die unzugängliche Privatheit des eigenen Körpers, wo es sich gefangen sieht von Bedürfnissen und Begierden, an denen niemand teilhat und die sich niemandem voll mitteilen können. ... Eine arbeitende Massengesellschaft ... besteht aus Gattungswesen, aus weltlosen Exemplaren des Menschengeschlechts ... (107)*

Was für Arendt das eigentliche Problem einer Massengesellschaft ausmacht, ist, "daß in ihr die Welt die Kraft verloren hat, zu versammeln, das heißt, zu trennen und zu verbinden". (52) Eben deswegen, weil

*in einer Arbeitergesellschaft die "Welt" der Maschinen die wirkliche Welt [ersetzt], wenn auch diese Pseudowelt die größte Aufgabe der Welt nie erfüllen kann, nämlich sterblichen Menschen eine Behausung zu bieten, die beständiger und dauerhafter ist als sie selbst. (139)*

Die Arbeit ähnelt für Arendt den Naturprozessen, das heißt, nichts bleibt davon in der menschlichen Welt; die Arbeit hat eigentlich weder Anfang noch Ende, sie wird niemals "fertig", weil sie aus der Notwendigkeit entspringt – "man is by necessity an animal laborans". (Jonas 1977:32) Und doch: das Hauptmerkmal

*des menschlichen Lebens, dessen Erscheinung und Verschwinden weltliche Ereignisse sind, besteht darin, daß es selbst aus Ereignissen sich zusammensetzt, die am Ende als eine Geschichte erzählt werden können, die Lebensgeschichte, die jedem menschlichen Leben zukommt und die, wenn sie aufgezeichnet, also in eine Bio-graphie verdinglicht wird, als ein Welt Ding weiter bestehen kann.<sup>47</sup> (VA:90)*

Vom Arbeiten bleibt eigentlich nichts übrig: "das Arbeiten ist wie das Konsumieren primär ein verzehrender Prozeß, in dem Materie nicht verwandelt, sondern zerstört wird, und die Gestalt, die die Arbeit ihrem 'Material' aufprägt, ist nur die Präparierung für die bevorstehende Vernichtung". (91) Hier gibt es keine Geschichte zu erzählen. Nur Handeln und Sprechen "sind tatsächlich die beiden Tätigkeiten, die am Ende immer eine Geschichte ergeben". (90) Der arbeitende Mensch ist "nicht" von dieser Welt, von ihm bleibt nichts, weil zu arbeiten hauptsächlich bedeutet, zu schweigen.

In einer Arbeitergesellschaft ist von Belang, daß im öffentlichen Bereich "alle Tätigkeiten als Arbeiten verstanden werden, daß also, was immer wir tun, auf das unterste Niveau menschlichen Tätigseins überhaupt, die Sicherung der Lebensnotwendigkeiten und eines ausreichenden Lebensstandards, heruntergedrückt ist". (116) Und das heißt, daß es keinen Raum, oder besser gesagt: keinen Ort – die Welt – zum Handeln und Sprechen mehr gibt, keinen Raum für das "Erscheinen von Freiheit" (118), denn arbeitend sind wir nicht im eigentlichen Sinne in dieser Welt. Nichts bleibt, keine Erinnerung, keine Möglichkeit, eine Geschichte zu erzählen. Aber gerade die

<sup>47</sup> Gehlen kennzeichnet diesen Gedanken bei Arendt als "idealistische Menschlichkeit", die als eine Utopie des "enthusiastischen Anarchismus" zum Ausdruck kommt. (1961:484–485)



*Faktizität des gesamten Bereichs menschlicher Angelegenheiten hängt davon ab, einmal daß Menschen zugegen sind, die gesehen und gehört haben und darum erinnern werden, und zum Anderen davon, daß eine Verwandlung des Nichtgreifbaren in die Handgreiflichkeit eines Dinghaften gelingt. Ohne Erinnerung und die Verdinglichung, die aus der Erinnerung selbst entspringt, weil die Erinnerung der Verdinglichung für ihr eigenes Erinnern bedarf ..., würde das lebendig Gehandelte, das gesprochene Wort, der gedachte Gedanke spurlos verschwinden, sobald der Akt des Handelns, Sprechens oder Denkens an sein Ende gekommen ist; es würde sein, als hätte es nie sie gegeben. (87–88)*

So verschwinden wir, die Lebendigen, aus der Welt. Das Einzige, was überhaupt bleiben kann, ist eine Lebensgeschichte. Wie Franz Kafka "nur hie und da in einem kleinen Wort" (Kafka 1990:38) gelebt hat, können wir, seine Werke lesend, noch dieses Leben darin spüren; es ist nicht völlig aus der Welt verschwunden.

Wir sind in diese noch nicht verschwundene Welt geboren, in eine Welt, die aus den schon verschwundenen Leben besteht. Dieses zweite

*Zwischen, das sich im Zwischenraum der Welt bildet, ist ungreifbar, da es nicht aus Dinghaftem besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren läßt; Handeln und Sprechen sind Vorgänge, die von sich aus keine greifbare Resultate und Endprodukte hinterlassen. Aber dies Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung. (VA:173)*

Arendt nennt diese Wirklichkeit "das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden". (173) Dieses Bezugsgewebe geht allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus,

*sodaß sowohl die Enthüllung des Neankömmlings durch das Sprechen wie der Neuanfang, den das Handeln setzt, wie Fäden sind, die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren. Sind die Fäden erst zu Ende gesponnen, so ergeben sie wieder klar erkennbare Muster, bzw. sind als Lebensgeschichten erzählbar. (174)*

Wir handeln und sprechen nicht ins Leere hinaus; im Handeln und Sprechen erfüllen wir den menschlichen Zwischenraum – Tisch, Du und Ich.<sup>48</sup> Jedes Wort und jede Tat weckt die Vergangenheit, das schon verschwundene Leben, wieder auf – und ändert sie. Gerade wegen dieses Dunkels und wegen der Unwissenheit des jetzt gelebten Augenblicks sind das Versprechen und das Verzeihen für

<sup>48</sup> Ernst Bloch hat auf seine eigene Weise, die in gewissem Sinne ganz nahe bei Arendt steht, diese Verbindung von unserem Selbst und von dem Umgebenden so begriffen: "Und verläßt man ein Zimmer, in dem man länger gewohnt hat, so sieht man sich sonderbar um, bevor man geht. Auch hier blieb noch etwas zurück ..." (1985:77)

Arendt politisch so wichtig. Wir können einfach nicht wissen, was wir eigentlich tun oder sprechen; irgendwann ergibt sich eine Geschichte, und diese kann durchaus einen Sinn haben. Eine Lebensgeschichte entsteht aber nur aus der Enthüllung der Person, das heißt aus dem freien Handeln und Sprechen. Dies zeigt sich wohl am deutlichsten in Arendts Analyse der Konzentrationslager:

*The concentration camps, by making death itself anonymous – in the Soviet Union it is almost impossible even to find out whether a prisoner is dead or alive – robbed death of the meaning which it had always been possible for it to have. In a sense they took away the individual's own death, proving that henceforth nothing belonged to him and he belonged to no one. His death merely set a seal on the fact that he had never really existed. (Arendt 1948:756)*

Spurlos aus der Welt verschwunden. Spuren – auch sie sucht Arendt im Politischen: der politische Bereich als Bereich für menschliches Sich-Auszeichnen, um der Gegenwart und der Vergangenheit Willen. Und gerade hier spricht Arendt am deutlichsten von der griechischen Polis:

*Die Organisation der Polis ... ist ihrem Wesen nach ein organisiertes Andenken, in dem ... das Vergangene nicht als Vergangenes durch das Kontinuum der Zeit hindurch mit dem Bewußtsein eines zeitlichen Abstands erinnert wird, sondern unmittelbar, in zeitlich nicht veränderlicher Gestalt, in einer immerwährenden Gegenwärtigkeit gehalten wird. Die Sterblichen ... haben sich für das Außerordentliche in ihrem Dasein ... einer Wirklichkeit versichert, die nur die Gegenwart einer Mitwelt, das Gesehen- und Gehörtwerden, das vor anderen In-Erscheinung-Treten, verleihen kann; dies 'Publikum' ... ist die Polis. (VA:191)*

Dies ist die Metaphysik des Nicht-Vergessens: politisches Handeln und Sprechen. Arendts Öffentlichkeit, man kann auch sagen ihr politischer Raum, ist eine Mischung von Sich-Enthüllen, die Menschen werden ein Jemand, und von diesem Jemand stammenden Geschichten, unsere Erscheinungen schimmern und leben nach unserem Verschwinden weiter: "Die Welt ist nicht mehr das schlechthin Fremde, in das der Einzelne hineingeschaffen ist, sondern das durch Verwandtschaft in der generatio immer schon Vertraute und ursprünglich Zugehörige." (Arendt 1929:82)<sup>49</sup> Und die einzige Möglichkeit dazu ist die Freiheit.

## Macht und Freiheit

*Die Welt ist fort, ich muß dich tragen.*

Paul Celan

Man kann die Hauptfrage Hannah Arendts im politischen Bereich folgendermaßen ausdrücken: wie ist es möglich, daß politische Freiheit gleichzeitig mit

<sup>49</sup> S. auch Bultmann 1993[1928]:135–136 und bes. Rieff 1952 *passim*.



politischer Macht existiert? Oder, um es mit Arendtschen Begriffen auszudrücken: ist es möglich, die politische Macht ohne eine "Herrscher-Beherrschte-Kategorie" zu verstehen und auch zu begründen?

Arendt hat die politische Freiheit immer als die einzige wirkliche Freiheit verstanden; dieses Verständnis stammt wesentlich aus der Arendtschen Interpretationen der griechischen Philosophie und Geschichte.<sup>50</sup> Für sie ist eines der Hauptmerkmale des griechischen Verständnisses der Freiheit, "daß die Gleichheit, die wir im Gefolge Tocquevilles ja eher als eine Gefahr für die Freiheit zu bewerten geneigt sind, ursprünglich beinahe mit Freiheit identisch war". (ÜDR:36) Aber diese Gleichheit ist etwas anderes, als wir sie verstehen:

*Die Gleichheit in dem griechischen Stadtstaat war eine Eigentümlichkeit der Polis und nicht der Menschen, die ihre Gleichheit, nämlich das Vorrecht, sich unter ihresgleichen zu bewegen, ausschließlich dem Politischen und seiner Verfassung verdankten. Von Natur waren Menschen weder frei noch gleich; sie wurden es erst durch das Gesetz, also gemäß dem Denken des achtzehnten Jahrhunderts durch künstliche Konventionen. Freiheit und Gleichheit waren keine Attribute einer wie immer gearteten menschlichen Natur, sondern Qualitäten einer von Menschen errichteten Welt. (36)<sup>51</sup>*

Diese Gleichsetzung<sup>52</sup> beruht im wesentlichen darauf, daß in der Polis "die Bürger in ihr Zusammenleben nicht den Begriff der Herrschaft eingeführt hatten, in der es also eine Scheidung in Herrscher und Beherrschte nicht gab." (35) Und zwar deswegen, weil der Herrscher selbst nicht frei wäre: "indem er die

<sup>50</sup> Es ist fast schon eine Platitude geworden, darauf hinzuweisen, daß Arendt die Griechische Philosophie und Geschichte (besonders Herodot und Thukydides) zu "kreativ" gelesen hat. Ob diese Behauptungen und Vorwürfe auch stimmen, spielt hier aber keine Rolle, weil Arendt die historischen und philosophischen Quellen wohl nie als Quellen der letzten Wahrheit und Offenbarung angesehen und verwendet hat; vielmehr dienten sie für Arendt als Gedankenwege, denen man folgen kann oder nicht. (Vgl. hier auch höchst interessant Gehlen 1961:483–484; Kuhn 1960:127) Leon Botstein z.B. argumentiert daß "*Arendt's use of the polis model was always heuristic, never literal in a manner that implied a cavalier disregard for the fact of slavery*". (370–371) S. auch Auden 1959:72.

<sup>51</sup> S. auch Arendt 1993b:9–12.

<sup>52</sup> In dieser Gleichsetzung von Gleichheit und Freiheit kann man auch den Grund dafür finden, warum Arendt soziale Fragen aus dem Politischen wegfallen läßt. Daran knüpft sich auch Leon Botsteins Argument:

*A possible explanation comes not from [Arendt's] admiration for the polis or her 'political existentialism', but in her understanding of the historical career of Jewish identity in the nineteenth century, her grasp of the Jewish question. ... The sustained status of the Jew as pariah, with its enforced worldlessness, seemed capable of change only through political action, not social action, action characteristic of the polis, action based on the Enlightenment concept of the citizenship and law. (1978:378–379)*

Botstein weist darauf hin, daß für Arendt die Menschen überhaupt nur im politischen Sinne gleich sein können und daß die Gleichheit die wesentlichste Bedingung der Möglichkeit der Freiheit ist. S. auch Reist 1990:19.

Herrschaft über andere ausübt, beraubt er sich der Gesellschaft von seinesgleichen, in der er hätte frei sein können.” (37)

Schließlich heißt das, “Herrschaft zerstört ... den politischen Raum, und das Resultat dieser Zerstörung ist die Vernichtung der Freiheit für Herrscher wie Beherrschte”. (37) Gewissermaßen ist hieraus Arendts eigene Vorstellung der Freiheit – als nur im politischen Raum und unter der Bedingung der Gleichheit vor dem Gesetz möglich – entstanden. Für Arendt setzt diese Freiheit auf der einen Seite politische Macht voraus; auf der anderen Seite folgt die Freiheit aus der Macht. Dies ist möglich, da sie

*den Begriff der Macht vom teleologischen Handlungsmodell [löst]: Macht bildet sich im kommunikativen Handeln, sie ist ein Gruppeneffekt der Rede, in der für alle Beteiligten Verständigung Selbstzweck ist. ... Die Entfaltung von Macht betrachtet Hannah Arendt als Selbstzweck. Macht dient der Erhaltung der Praxis, aus der sie selbst hervorgeht.* (Habermas 1991:231–232)<sup>53</sup>

Was hier von Habermas gezeigt wird, ist, daß die politische Macht, in der Tat die Politik überhaupt, durch ein “teleologisches Modell”, in Arendts Worten: durch eine Zweck-Mittel-Kategorie, nicht verstanden werden kann oder sogar darf.<sup>54</sup>

*Solange wir uns einbilden, daß wir im Politischen uns im Sinne der Zweck-Mittel-Kategorie bewegen, werden wir schwerlich imstande sein, irgendjemand davon abzuhalten, jedes Mittel zu benutzen, um anerkannte Zwecke zu verfolgen.* (VA:224)<sup>55</sup>

Zweck und Mittel gehören zum *Homo Faber*. Die menschlichen Angelegenheiten sind aber ungreifbar; wir können sie nicht greifen und dann daraus “etwas” machen – obwohl wir es wollen können. Zwischen den Menschen, abgesehen von den Dingen, sind einfach nur die Taten und die Wörter – und unser Wer. Gewissermaßen leben die Menschen in diesem Zwischen, dies ist

<sup>53</sup> Vgl. dazu Arendt 1994a:45 und 52.

<sup>54</sup> Zum Wesen teleologischen Denkens s. Hartmann 1966.

<sup>55</sup> Wahrscheinlich ist dieser Satz einer von denen, die für so viele Arendt-Leser und -Interpreten als Hinweis darauf gedient haben, die Arendtsche Politik als Theater, in dem die Schauspieler “nur” erscheinen, aber keinem Zweck folgen dürfen, zu sehen. (Die wichtigsten dieser Interpreten sind wohl Habermas 1977, Sternberger 1977 und Dietz 1994). Dies würde bedeuten, daß die Menschen für Arendt nur “Puppen” wären. Meines Erachtens ist dies eine Art “misreading”, weil, wie Kohn 1990 richtig ausgeführt hat, für Arendt nichts so wichtig war wie das einfache Nachdenken und Denken überhaupt. (S. auch Biskowski 1993) Macht und Freiheit sind für Arendt Selbstzweck, und doch:

*damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß Regierungen jeweils eine bestimmte Politik verfolgen und ihre Macht dafür einsetzen, vorgegebene Ziele zu erreichen. Aber die Machtstruktur selbst liegt allen Zielen voraus und überdauert sie, so daß Macht, weit davon entfernt, Mittel zu Zwecken zu sein, tatsächlich überhaupt erst die Bedingung ist, in Begriffen der Zweck-Mittel-Kategorie zu denken und zu handeln.* (Arendt 1994a:52–53)

S. aber auch Morgenthau 1977:129.



unser Lebensraum.<sup>56</sup> Nur hier kann es überhaupt Freiheit geben. Vom Selbst heraus ins Leben, das ist für Arendt die Freiheit: in dieses Zwischen treten zu können, dazu eine Möglichkeit zu haben. Gerade dies ist für Arendt die Sache der Politik.<sup>57</sup> Macht aber ist für Arendt das, was "den öffentlichen Bereich, den potentiellen Erscheinungsraum zwischen Handelnden und Sprechenden, überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält" (VA:194), da die Grundvoraussetzung der Macht gerade menschliche Pluralität ist. (195) Wie dieser sehr schwer zu verstehende Machtbegriff entstanden ist, wird vielleicht am bestens in Arendts Analyse des *Mayflower Compact* nachvollziehbar. Was für Arendt an dieser Geschichte

*so überraschend großartig ist, ist nicht die Furcht, die sie [die Auswanderer] voreinander hatten, sondern vielmehr, daß diese Furcht von einem nicht weniger offenbaren Vertrauen in die Wirksamkeit der eigenen Macht begleitet war, da ja diese Macht erst einmal von niemandem garantiert oder bestätigt und auch nicht durch Gewaltmittel irgendeiner Art geschützt war. Sie, so wie sie da auf dem Schiffe waren, ein zusammengewürfelter Haufen, verfügten über die Macht, sich zusammenzutun und einen "civil Body Politic" zu etablieren, der von nichts zusammengehalten war als dem Vertrauen auf die Kraft gegenseitiger Versprechen, die sie sich abgaben "in Gegenwart aller und unter den Augen Gottes"; das sollte genug sein, sie zu ermächtigen, alle notwendigen Gesetze und Regierungsorgane "zu verordnen, zu konstituieren und zu entwerfen". (ÜdR:217)*

Arendts Machtbegriff beruht wesentlich darauf, daß die Menschen gleich wurden, indem sie *zusammen* das Zusammenleben organisierten, das heißt die Institutionen und Organisationen bildeten, die "nur auf wechselseitigen Versprechen, gegenseitigen Verpflichtungen und Abkommen beruhen" (235): das Versprechen, das zum Gesetz geworden ist. Nur aber bilden gegenseitige Verpflichtungen, Abkommen und Versprechen nicht, oder nicht notwendigerweise, einen Konsensus, wie es Habermas interpretiert.<sup>58</sup> Hier ist vielmehr Arendts Gesetzesbegriff entscheidend, der wesentlich auf dem Römischen Recht und Montesquieus diesbezüglichen Werken beruht. Und für Montesquieu wie für die Römer ist "ein Gesetz nichts anderes ... als die Relation zwischen den Dingen, also etwas durchaus Relatives". (244) Das heißt, daß es für Arendt kein höheres Recht, das seine Entstehung entweder irgendwelchen Göttern oder einem *volonté*

<sup>56</sup> Vgl. auch Reist 1990:277–278.

<sup>57</sup> Paolo Flores d'Arcais hat es folgendermaßen zusammengefaßt: "Das Wort, das kein Gehör findet, ist kein Projekt, sondern Ohnmacht, Fiktion, Frustration. Nun dort, wo sich jeder Gehör verschaffen kann, ist die Politik etwas Authentisches, nun dort besteht sie kraft ihrer Eigenschaft als Politik." (1993:33)

<sup>58</sup> Dana R. Villa hat richtig angemerkt, daß "*Habermas interprets Arendt's conception of the public realm as a prefiguration of his own 'ideal speech situation'*". (1992:713) Vgl. auch Bradshaw 1989:105.

*générale* verdankt, gibt.<sup>59</sup> Das Gesetz ist vielmehr die Grenze der Macht, weil nur es die "gleichzeitige Existenz anderer Machtgruppen" (VA:195) garantieren kann.<sup>60</sup> Das aber heißt, daß Macht nur durch die menschliche Pluralität begrenzt, und deswegen ja auch begründet, sein kann. Hieraus erklärt sich

*die merkwürdige Tatsache, daß Machtteilung keineswegs Machtverminderung zur Folge hat, ja daß das Zusammenspiel der "Gewalten", das auf Teilung beruht, ein lebendiges Verhältnis von sich gegenseitig kontrollierenden und ausgleichenden Mächten hervorruft, in dem vermöge des in ihm waltenden Miteinander mehr Macht erzeugt wird, jedenfalls solange es sich wirklich um ein Zusammenspiel handelt.* (195)

Unteilbar ist nicht die Macht, unteilbar sind Stärke und Gewalt. Aber Gewalt "kann Macht nur zerstören, sie kann sich nicht an ihre Stelle setzen". (196) Wo Gewalt absolut herrscht, "da schweigen nicht nur die Gesetze ..., sondern alles und alle". (ÜdR:19) Das heißt aber, daß Gewalt und Machtlosigkeit sich sehr gut verbinden können: "was einen politischen Körper zusammenhält, ist sein jeweiliges Machtpotential, und woran politische Gemeinschaften zugrunde gehen, ist Machtverlust und schließlich Ohnmacht." (VA:193)

Die politische Macht ist die entscheidende Voraussetzung des menschlichen Erscheinungsraums – unserer Freiheit. Auch die Welt wäre für uns nicht da, wenn es nicht die Macht gäbe, weil es ohne Macht keinen Erscheinungsraum, das heißt keine Freiheit, geben könnte. Arendt hat mit ihrer Vorstellung von Macht die letzte Verknüpfung, die unsere sozusagen existentiellen und politischen Bereiche miteinander verknüpft, vollzogen. Diese Verknüpfung ist vielleicht der wichtigste Aspekt von Arendts Philosophie und politischer Öffentlichkeit: unser privates und öffentliches Leben, das heißt: die Politik, sind nicht etwa verschiedene und voneinander getrennte Bereiche, sie sind vielmehr einfach zwei Seiten einer Medaille.

Worauf wollte nun Hannah Arendt mit ihrem großartigen Spiel und mit ihrer politischen Öffentlichkeit hinaus? Vielleicht hat sie selbst die Antwort gegeben, nämlich in ihrem Aufsatz über Franz Kafka; denn was sie über Kafka sagt, trifft auch auf sie selbst zu:

*[Kafka] wanted to build up a world in accordance with human needs and human dignities, a world where man's actions are determined by himself and which is ruled by his laws and not by mysterious forces emanating from above or from below.* (Arendt 1944:421)

Worauf es ankommt, ist, in der Welt zu Hause zu sein und nicht irgendeine Flucht aus dieser Welt, das heißt aus unserem Selbst, zu suchen.

<sup>59</sup> S. ÜdR:97–100 und 235–250.

<sup>60</sup> "Alle Gesetze, außer den Geboten eines Gottes, sind 'Direktiven' und nicht 'Imperative'. Sie lenken das menschliche Miteinander wie Regeln das Spiel." (Arendt 1994a:96)



## Bibliographie

- d'Arcais, Paolo Flores (1993) *Libertärer Existentialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt*. Frankfurt/Main: Neue Kritik.
- Arendt, Hannah (1929) *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin: Springer.
- Arendt, Hannah (1944) "Franz Kafka: A reevaluation". *Partisan Review*, 11, 4, 412–422.
- Arendt, Hannah (1946) "What is Existenz philosophy?". *Partisan Review*, 13, 1, 34–56.
- Arendt, Hannah (1948) "The Concentration camps". *Partisan Review*, 15, 7, 743–763.
- Arendt, Hannah (1953) "Ideology and terror: A novel form of government". *The Review of Politics*, 15, 3, July, 303–327.
- Arendt, Hannah (1979) *Vom Leben des Geistes. I: Das Denken. II: Das Wollen*. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1982) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ronald Beiner, ed. Sussex: Harvester.
- Arendt, Hannah (1991 [1963]) *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. 7. Aufl. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1993a [1954/1990]) "Philosophie und Politik". *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 41, 2, 381–400.
- Arendt, Hannah (1993b) *Was ist Politik?* München: Piper.
- Arendt, Hannah (1994a [1970]) *Macht und Gewalt*. 9. Aufl. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1994b [1963]) *Über die Revolution*. 4. Aufl. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1994c [1958]) *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*. 8. Aufl. München: Piper.
- Arendt, Hannah (1994d [1968]) *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. München: Piper.
- Arendt, Hannah / Mary McCarthy (1995) *Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975*. Carol Brightman, Hrsg. München: Piper.
- Arendt, Hannah / Martin Heidegger (1998) *Briefwechsel 1925–1975*. Ursula Ludz, Hrsg. Frankfurt/Main: Klostermann.
- Auden, Wystan Hugh (1959) "Thinking What We Are Doing". *Encounter*, June, 72–76.
- Benhabib, Seyla (1998) *Hannah Arendt – Die melancholische Denkerin der Moderne*. Hamburg: Rotbuch.
- Biskowski, Lawrence J. (1993) "Practical foundations for political judgement: Arendt on action and world". *The Journal of Politics*, 55, 867–887.
- Bloch, Ernst (1985) *Spuren*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Botstein, Leon (1978) "Hannah Arendt: Opposing views". *Partisan Review*, 45, 3, 368–380.
- Bradshaw, Leah (1989) *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bultmann, Rudolf (1993[1928]) "Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums". In *Glauben und Verstehen*, Bd. I. Tübingen: Mohr/Siebeck, 134–152.
- Celan, Paul (1997) *Gedichte II*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Cooper, Leroy A. (1976) "Hannah Arendt's political philosophy: An interpretation". *The Review of Politics*, 38, 2, April, 145–176.
- Dietz, Mary G. (1994) "'The slow boring of hard boards': Methodical thinking and the work of politics". *American Political Science Review*, 88, 4, 873–886.
- Drechsler, Wolfgang (1997) "State Socialism and Political Philosophy". In *Essays on Social Security and Taxation. Gustav Schmoller and Adolph Wagner Reconsidered*. Jürgen G. Backhaus, ed. Marburg: Metropolis, 319–339.
- Ettinger, Elzbieta (1995) *Hannah Arendt/Martin Heidegger. Eine Geschichte*. München: Piper.
- Gadamer, Hans-Georg (1990) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werk*, Bd. 1, *Hermeneutik I*. Tübingen: Mohr/Siebeck.
- Gadamer, Hans-Georg (1993) *Die Aktualität des Schönen*. Stuttgart: Reclam.
- Gadamer, Hans-Georg (1995) *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge 'Atemkristall'*. 3. Aufl. der 2. Ausg. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Gehlen, Arnold (1961) "Vom tätigen Leben". *Merkur*, 15, 5 (Mai), 482–486.

- Großmann, Andres (1997) "Renaissance einer streitbaren Denkerin. Hannah Arendt in der neueren Diskussion". *Philosophische Rundschau*, 44, 3, 208–233.
- Habermas, Jürgen (1991) "Hannah Arendts Begriff der Macht (1976)". In *Philosophisch-politische Profile*. Erw. Ausg., 2. Aufl. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 228–248.
- Hartmann, Nicolai (1966) *Teleologisches Denken*. 2. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- Hinchmann, Lewis P. / Sandra K. Hinchmann (1984) "In Heidegger's shadow: Hannah Arendt's phenomenological humanism". *The Review of Politics*, 46, 2, 183–221.
- Heuer, Wolfgang (1992) *Citizen: Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*. Berlin: Akademie Verlag.
- Isaac, Jeffrey C. (1989) "Arendt, Camus and postmodern politics". *Praxis International*, 9, 183–211.
- Jaggi, Rahel (1997) *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin: Lukas.
- Jay, Martin (1978) "Hannah Arendt: Opposing views". *Partisan Review*, 45, 3, 348–368.
- Jonas, Hans (1976) "Hannah Arendt". *Partisan Review*, 43, 1, 12–13.
- Jonas, Hans (1977) "Acting, knowing, thinking: gleanings from Hannah Arendt's philosophical work". *Social Research*, 44, 1, 25–43.
- Kafka, Franz (1990) *Tagebücher*. Frankfurt/Main: S. Fischer.
- Kaiser, Otto (1964) "Transzendenz und Immanenz als Aufgabe des sich verstehenden Glaubens". In *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag*. Erich Dinkler, Hrsg. Tübingen: Mohr/Siebeck, 329–338.
- Kaiser, Otto (1984) *Ideologie und Glaube. Eine Gefährdung christlichen Glaubens am alttestamentlichen Beispiel aufgezeigt*. Stuttgart: Radius.
- Kaiser, Otto (1993) *Der Gott des Alten Testaments. Theologie des Alten Testaments*, Teil 1: *Grundlegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kaiser, Otto (1999) "Die Rede von Gott im Zeitalter des Nihilismus". In James Alfred Loader und Hans Volker Kieweler, Hrsg. *Vielseitigkeit des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag*. Frankfurt/Main: Lang, 411–425.
- Kant, Immanuel (1990) *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Meiner.
- Kant, Immanuel (1992) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. – Zum ewigen Frieden*. Hamburg: Meiner.
- Kohn, Jerome (1990) "Thinking/Acting". *The Review of Politics*, 57, 1, 105–134.
- Kuhn, Helmut (1960) Buchbesprechung von *Hannah Arendt: The Human Condition* [VA]. *Philosophische Rundschau*, 8, 2/3, 126–131.
- McCarthy, Mary (1984) "Hannah Arendt and politics". *Partisan Review*, 51, 4 (Double Anniversary Issue with no. 1 1985), 729–738.
- Morgenthau, Hans (1977) "Hannah Arendt on totalitarianism and democracy". *Social Research*, 44, 1, 127–131.
- Nietzsche, Friedrich (1988) *Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV*. In *Kritische Studienausgabe*, Bd. 1. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Hrsg. München / Berlin: DTV / de Gruyter.
- Reist, Manfred (1990) *Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Rieff, Philip (1952) "The Theology of Politics: Reflections on Totalitarianism As The Burden Of Our Time". *The Journal of Religion*, 32, 2, 119–126.
- Safranski, Rüdiger (1994) *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München: Hanser.
- Saner, Hans (1997) "Die politische Bedeutung der Natalität bei Hannah Arendt". In *Hannah Arendt – Nach dem Totalitarismus*. Daniel Nagzfried und Sebastian Hefth, Hrsg. Hamburg: EVA, 103–116.
- Shklar, Judith (1983) "Hannah Arendt as pariah". *Partisan Review*, 50, 1, 64–77.
- Sternberger, Dolf (1977) "The sunken city: Hannah Arendt's idea of politics". *Social Research*, 44, 1, 64–77.



Weischedel, Wilhelm (1960) "Wesen und Ursprung des Gewissens". In *Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge*. Berlin: de Gruyter, 211–219.

Weischedel, Wilhelm (1972) *Das Wesen der Verantwortung. Ein Versuch*. 3. Aufl. Frankfurt/Main: Klostermann.

Villa, Dana R. (1992) "Postmodernism and the public sphere". *American Political Science Review*, 86, 3, 712–721.

Voegelin, Eric (1953) "The Origins of Totalitarianism". *The Review of Politics*, 15, 1, 68–76.

Young-Bruehl, Elisabeth (1982) *Hannah Arendt. For Love of the World*. New Haven – London: Yale University Press.