

Hannah Arendts kritische Theorie des Politischen

VON PETRA KOLMER

1. Grundlegendes

Von Hannah Arendt kann man – im Anschluss an Hannah Arendt sagen, sie sei eine ‚jüdische Rebellin‘ aus dem Geist der ‚deutschen Philosophie‘ (Mommsen 1986, 43). Waren es doch Kant, der Deutsche Idealismus, die Romantik und die Existenzphilosophie Heidegger’scher und Jasper’scher Prägung, die ihr eine ins Grundsätzliche gehende „Auseinandersetzung mit der Frage der Bewältigung der eigenen Vergangenheit“ (Mommsen 1986, 42) ermöglicht haben, die zugleich als „ein zeitlos anmutendes Plädoyer für aktive Wachsamkeit“ der „Entstehung von politischen Strukturen“ gegenüber verstanden werden kann (Meyer 2018, 54), die zu Unfassbarem führen: dazu, dass ganze Bevölkerungsteile liquidiert werden, ohne dass dies unmittelbar Entsetzen heraufbeschwört, wie es in Hitler-Deutschland geschehen ist.

Hannah Arendts vielschichtiges Werk lässt sich betrachten – und soll im Folgenden in aller Kürze auch so betrachtet werden, als fülle es den Rahmen einer *kritischen* Theorie des Politischen – des „politischen“ als des „öffentlichen Raums“, der einem „politischer Körper“ gehört (wie Arendts Haupt Metaphern lauten), die zeitlos immer von politischen Interesse sein wird. Denn es handelt sich um den Versuch, das Un-

fassbare der Schoah – vor allem das Unfassbare von Auschwitz (dem „Symbol der gegen die Juden gerichteten Vernichtungsmaßnahmen“ [Mommsen 1986, 15]) – derart unter eine (Vernunft)Idee zu fassen, die immer bleiben kann (wie sich mit Kant sagen ließe [Kant, Nachlassreflexion 1997]), dass das Unfassbare herausgestellt und nicht (meta- oder apolitisch) hinwegklärt wird (als sei das Geschehene nur ein zugespitzter Fall von ...) und/oder hinwegverstanden wird (als hätte es einen „äußeren Anlaß“ und eine „erkennbare Zwecksetzung“ [Mommsen 1986, 17] für das Grauen gegeben). „Die Gaskammern des dritten Reiches“ – aber für Arendt (aus gleich anzugebenden Gründen) auch „die Konzentrationslager der Sowjetunion“ – „haben die Kontinuität abendländischer Geschichte unterbrochen, weil niemand im Ernst Verantwortung für sie übernehmen kann“ (Arendt 2019, 946). Sie haben damit auch die Kontinuität des abendländisch-„politischen Denkens“ unterbrochen (Arendt 2019, 947), das darum in neuer Wendung wieder aufzunehmen war. Da für ein Lebewesen, das, wie der Mensch, das nur Vernunft und qua Vernunft immer viele *Ideen* – hat, in jedem Fall das Vernunft (Idee oder Logos) *Sein* (Hegel) unfassbar ist (weshalb der Mensch es denn normalerweise auch einem Gott zuschreibt), lag es – nach dem „Geist der ‚deutschen

Philosophie“ nahe, das Geschehene auf die Heraufkunft einer Ideologie zurückführen, die (im öffentlichen Raum) diesen Sprung vom Vernunfthaben zum Vernunftsein macht. Diesen Sprung zu machen heißt: jeden (partikularen) Inhalt zu verlieren, in dem sich die einer Gruppe „gemeinsamen Interessen an einer gemeinsamen erfahrenen und verwalteten Welt“ (Arendt 2019, 668) artikulieren; heißt, sich abzukoppeln von der sozialen Erfahrungswelt, um als politisch neutrale Ideologie, als leere Herrschafts- oder Staats Ideologie, als Ideologie *sans phrase* – d. h. als Verkörperung nur der (jeder partikularen Ideologie immanenten) Logik (der Logik des Deduzierens, Arendt 2019, 968) – den politisch neutralen, ja im politischen Raum politisch neutralisierten Menschen – den Menschen, der öffentliche Angelegenheiten gleichgültig gegenübersteht und so Bestandteil ist der (den politischen Körper in unterster Schicht bildenden) Masse, soweit sie zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Weltgegend bereits auf Millionen Individuen angewachsen ist – zunächst in eine „Bewegung“ (in „eine Art in Permanenz erklärter Massenversammlung“, Arendt 2019, 754) hineinzusammeln und dann zu einem „einziges Wesen von gigantischen Ausmaßen“ zu amalgamieren (Arendt 2019, 958), um das Körpersubstrat, die Masse, vor der Stasis und dem Zerfall zu bewahren.

Hannah Arendt ist diesen Weg der Auslegung des Unfassbaren gegangen: Sie suchte – vor allem in demjenigen Werk, mit dem sie berühmt werden sollte: in der 1951 erschienen Studie *Origins of Totalitarianism*, die 1955 in veränderter und stark erweiterter Form unter dem Titel „Elemente und Ursprünge totaler

Herrschaft“ in Deutsch erschien und jeweils noch einmal 1958 und 1966 verändert und erweitert worden ist zu verdeutlichen, dass „die Kunst des totalitären Führens“ nur in der Organisation der totalitären Bewegung (nicht in der Überzeugung der Menschen) und die Organisation der totalitären Bewegung wiederum nur in der Etablierung einer den Tatsachen entgegengesetzten, ganz und gar fiktiven, aber (logisch) stimmigen Welt (Arendt 2019, 763) besteht, während „die besessene Blindheit, die der Realitätsflucht der Massen in eine in sich stimmige fiktive Welt eigen ist, (...) ihrer Heimatlosigkeit in einer Welt [entspricht], in der sie nicht mehr existieren können, weil der anarchische Zufall in Form vernichtender Katastrophe ihrer Herr geworden ist“ (Arendt 2019, 746).

Um dies zu verdeutlichen dachte Arendt (formaliter) in Extremen, um im reflexiven Gegenzug (materialiter) zugleich festzuhalten, dass solche Hybris, solches Sich-Überheben über „die gemeinsamen erfahrene und verwaltete Welt“, alles andere ist, als Ausdruck höchstmöglichen Vernunftgebrauchs, den der Mensch sich abverlangen kann: Der Gebrauch überstieg, so ihre These, nicht die Stufe der *Geschicklichkeit zur Erreichung beliebiger Zwecke*, die man auch der (des Bewusstseins grundsätzlich entbehrenden) physischen Natur (zumindest ab der Stufe, da sie flüssig wird, d. h. ab der Stufe des ‚Chemismus‘, wie Hegel es nannte) zu und als unverhandelbares Bewegungsgesetz einschreiben kann: als ein Bewegungsgesetz, das zugleich ein Gesetz der Ausscheidung von „Schädlichem und Überflüssigem zugunsten des reibungslosen Ablaufs“ der Bewegung ist (Arendt 2019, 951). War es doch im Nationalsozialis-

mus eben „die von Darwin angeregte und mit dem marxistischen Klassenkampf in mancher Beziehung verwandte Lehre von einem von der Natur vorgeschriebenen Rassenkampf, aus dem sich der Geschichtsprozeß, vor allem der Auf- und Abstiegsprozess von Völkern herleiten“ lassen können sollte (Arendt 2019, 353) – eine Lehre, die den von ihr zu organisierten (nicht überzeugten) Individuen (Arendt 2019, 762) einen hohen Preis zu zahlen abverlangte: Man musste damit rechnen, dass man, der man heute faktisch zu den „Vollstreckern“ gehört – zu den (aktiven oder passiven) Vertretern einer „geregelten Unterdrückung auf dem Verordnungswege, die wir Bürokratie nennen“ (Arendt 2019, 405), d. h. eines „Regimes der Verordnungen“, in dem „die Macht, die in Verfassungsstaaten nur der Ausführung und Innehaltung der Gesetze“ des positiven Rechts dient, die „direkte Quelle der Anordnung“ (Arendt 2019, 516) ist, das unverhandelbare Bewegungsgesetz zu exekutieren und „minderwertige Rassen und lebensunfähige Individuen“ zu „liquidieren, morgen schon zu denjenigen gehören kann, „an denen dieser Ausscheidungsprozeß vollzogen werden muß“ (Arendt 2019, 961). In der physischen Natur dreht der Wind, wie er will. So macht das Regimes des radikal gewordenen Schreckens dasjenige Element im öffentlichen Raum *gänzlich* zunichte, das sich als *Gesellschaft* (im engeren Sinne) bezeichnen lässt (und das Jürgen Habermas später „Lebenswelt“ nennen sollte): der „Lebensraum zwischen Menschen, der“ an sich „der Raum der Freiheit“ (Arendt 2019, 958) und mithin der der „eigentliche Ort der Politik“ ist, an dem sich Menschen „in freier Kommunikation über die Belange



Prof. Dr. Petra Kolmer
ist Honorarprofessorin am
Institut für Philosophie der
Universität Bonn.

des Gemeinwesens austauschen können“ (König 2017, 31). An die Stelle der „Zäune“ der positiven Rechtsgesetze, die den Freiheitsraum sichern, tritt mit „Regime der Verordnungen“ „ein eisernes Band“, „das alle so eng aneinanderschließt, dass“ selbst „die Wüste der Nachbarlosigkeit und des gegenseitigen Misstrauens, die der Tyrannis eigentlich ist“, noch „verschwindet“ (König 2017, 31). Doch warum wurde der „Ausscheidungsprozeß“ *de facto* gerade am jüdischen Volk vollzogen?

Wir werden auf diese Frage gleich im zweiten Abschnitt noch eingehen. Zuvor sei kurz festgehalten, dass Hannah Arendt die Endlichkeit der Herrschaft des nur instrumentellen Vernunftgebrauchs (zur Mittelabwägung) im politischen Raum des Prinzips des „Herstellens“ auch dadurch fassbar machte, dass sie dies als Rationalisierung der Herrschaft des Prinzips des „Arbeitens“ verstand, dem die *zweite* Ausprägung der der totalen Herrschaft der Stalinismus – folgte, und dass sie beide als Etappen eines vertikal ausgerichteten Verfallsprozesses sittlicher Praxis deutete, die im „Handeln“ jenen tiefen Grund hat, dessen es sich zu erinnern und den es zu ergreifen gilt: „*Handeln*“ heißt „*to act in concert*“ (Arendt 2019, 956), also „sich mit seinesgleichen zusammzutun, gemeinsame Sache mit ihnen zu machen, sich Ziele zu setzen und Unternehmungen

gen zuzuwenden“, was tun zu können „den Menschen zu einem politischen Wesen macht“ (Arendt 1970, 81). „[W]as bei diesem Tun herauskommt, hat niemals ein Ende und daher auch weder die Beständigkeit noch die Eindeutigkeit eines im Mittel-Zweck-Zusammenhang erzeugten Gegenstandes“ (Arendt 2019, 956f.). Doch entspringt dem konzertierten Tun die Macht (Arendt 2019, 973), für dessen Organisation und Institutionalisierung (seit der Neuzeit) der Staat zuständig ist (Arendt 1970, 53): der Staat als ein (Funktions-)System, das der politische Bereich dort ist, wo er nicht Lebensbereich ist. Es sind die Gesetze des positiven Rechts, die die Machtausübung legitimieren und „die Kontinuität in der Sphäre menschlichen Zusammenlebens als solcher“ – die Freiräume und den „Verlaß“ in dieser Sphäre – sichern (Arendt 2019, 957). Am Ende ihres Lebens hat Hannah Arendt das „Handeln“ dann konzeptuell noch im Wollen und über das Wollen in einem (vertikal sich aufstufenden) geistigen Zusammenhang von Denken, Wollen und Urteilen verankert und so (noch einmal) verdeutlicht, dass das Unfassliche darauf beruht, dass man auf das Nach Denken, die Reflexion verzichtet: Das Böse ist banal.

Arendts Theorie des Politischen ist eine in praktischer Absicht entworfene kritische Theorie, die die Maßstäbe des *krinein* – des Unterscheidens und Urteilens (aus dem Gegensatz heraus) – ausweist, allerdings in vielerlei Hinsicht auch Kritik auf sich gezogen hat. Schauen wir uns dieses Konzept daher im Folgenden noch etwas genauer an.

2. Leben und Hauptwerke

Hannah Arendt wurde 1906 in Hannover in wohlhabende, weltoffene Le-

bensverhältnisse hineingeboren – und hat später in ihrem Leben das „Handeln“, verstanden als Ausdruck für ein im sittlichen Sinne aktives Leben (*vita activa*), als „die Antwort des Menschen“ auf die unverhandelbare „Freiheit des Menschen“ gedeutet, die mit dem (Inein-Zusammenleben-Hinein) „Geborenwerden“ eröffnet wird: „Mit jeder neuen Geburt“ hebt *spontan* „ein neuer Anfang, eine neue Freiheit, eine neue Welt“ an; daher ist Natalität (in Entsprechung zur Sterblichkeit des Menschen) die ontologische *conditio sine qua non* aller Politik (Arendt 2018, 37), die zur Bewahrung des (im übrigen beteiligungsdemokratisch eingerichteten) Rechtsstaat fordert (Arendt 2019, 958). In diesem Element der Arendt’schen Theorie vor allem zeigt sich die Radikalität des Ansatzes, in grundsätzlicher Verarbeitung der grenzsituativen Erfahrung des Fehlens von Sicherheit und Verlässlichkeit und vor allem des (als Jüdin wie als Frau) Nicht-zur-(Mehrheits)Gesellschaft-Gehörens, politisch neu („ohne Geländer“) zu denken und dem Geschlossenen (im Extrem der totalen Herrschaft) das Offene des politischen Raums, der Zukunft, der Freiheit, auch der Wahrheit etc. – entgegenzusetzen. Das Prinzip der Natalität steht auch für eine kritische Replik auf Heidegger, bei dem Hannah Arendt von 1924 bis 1926 in Marburg studierte, schließlich gezwungen, zur Verheimlichung einer Affäre, die Heidegger mit ihr (wie mit anderen) unterhielt, die Universität zu wechseln. Es folgten Studienjahre in Freiburg bei Husserl und prägende in Heidelberg bei Karl Jaspers, bei dem sie 1929 mit einer Arbeit über den *Liebesbegriff* bei *Augustinus* promoviert wurde. Doch der politischer Terror verhinderte die Umsetzung priva-

ter Lebenspläne – eine Monografie über Rahel Varnhagen (die 1938 abgeschlossen war, aber erst 1958 publiziert wurde) konnte nicht als Habilitationsprojekt zur Grundlegung einer akademischen Laufbahn realisiert werden – ; zudem zerstörte er enge persönliche Beziehungen: Arendt engagierte sich in jüdischen Organisationen, wurde 1933 in Berlin verhaftet, emigrierte nach Paris und 1940, nach der Internierung in einem Lager in den Pyrenäen, über Spanien und Portugal in die USA.

In der Monografie über Rahel Varnhagen, geborene Levin, entwickelte Arendt – am Beispiel eben dieser Vertreterin des Zeitalters von Aufklärung und Vernunft, die zwischen 1790 und 1806 in Berlin einen literarischen Salon führte, in dem Ständeunterschiede keine Rolle spielten, die aber (im Zuge anwachsenden Antisemitismus‘ nach dem Einmarsch Napoleons 1806 in Berlin) trotz der Heirat mit dem Adligen Karl August Varnhagen von Ense 1808, ihrer Taufe 1814 und der Eröffnung eines zweiten Salons 1821, den sie bis kurz vor ihrem Tod 1833 betrieb, mit ihrem Mann gesellschaftlich isoliert blieb – ihr Konzept von den beiden Weisen, mit einer nicht selbst verschuldeten gesellschaftlichen Außenseiterstellung umzugehen: das Konzept von Paria und Parvenü. Die Außenseiterstellung (des Paria), die die der jüdischen Bevölkerungsgruppe ist, ist anzunehmen, wenn sich nichts wirklich ändern lässt und man noch nicht einmal „um den Preis der Lüge“ (und also als Parvenü) „in die Gesellschaft“ hineinkommt, d. h. der Lüge, die einen zwingt, „alles Natürliche zu opfern, alle Wahrheit zu verdecken, alle Liebe zu missbrauchen, alle Leidenschaft [...] zum Mittel des Aufstiegs zu machen“ (Arendt

1981, 194). Dass die Paria-Position dagegen den theoretisch nötigen Überblick gewährt – der Ausgestoßene kann, „weil er ausgestoßen ist, das Leben als ganzes überblicken“ (Arendt 1981, 225) – , und vor allem die Freiheit zu realisieren erlaubt, z.B. die „Brücken zur Vergangenheit, zu geronnenen Interessenlagen und deren ideologischer Verkleidung abzubrechen und einen wirklichen Neuanfang zu wagen“ (Mommsen 1986, 43), diese Auffassung hat Hannah Arendt in den nachfolgenden Publikationen dann immer stärker begründet.

Zu nennen sind hier zunächst die Essays, die nach dem zweiten Weltkrieg (in der von Karl Jaspers und Dolf Sternberger herausgegebenen Zeitschrift *Die Wandlung*) erschienen und 1976 in einem Sammelband zusammengefasst wurden, der den Titel einer der Abhandlungen *Die verborgene Tradition* – trägt. Die Essays des Bandes, die teilweise schon Vorstufen des Totalitarismusbuchs enthalten (Mommsen 1986, 30ff.), machen deutlich, dass es Arendt nach dem Krieg als vordringlich angesehen hat, eine Antwort auf die Frage zu geben („zu überlegen“), „welche Haltung man einnehmen kann, wie man es ertragen kann, sich mit einem Volk konfrontiert zu finden, in welchem die Linie, die Verbrecher von normalen Menschen, Schuldige von Unschuldigen trennt, so effektiv verwischt worden ist, dass morgen niemand in Deutschland wissen wird, ob er es mit einem heimlichen Helden oder einem ehemaligen Massenmörder zu tun hat“ (Arendt 1976, 36f.), und deshalb nicht der Nazi-Führer das Problem darstellte (Arendt 1976, 26.), sondern „der Spießler“: „Der Spießler ist der moderne Massenmensch, betrachtet nicht in seinen exaltierten Augenblicken in

der Masse, sondern im sicheren oder vielmehr heute so unsicheren Schutz seiner vier Wände“; das ist mithin derjenige, der „die Zweiteilung von Privat und Öffentlich, von Beruf und Familie so weit getrieben [hat], dass er noch nicht einmal in seiner eigenen identischen Person eine Verbindung zwischen beiden entdecken kann. Wenn sein Beruf ihn zwingt, Menschen zu morden, so hält er sich nicht für einen Mörder, gerade weil er es nicht aus Neigung, sondern beruflich getan hat. Aus Leidenschaft würde er nicht einer Fliege etwas zuleide tun“ (Arendt 1976, 43). Im Gegenzug zeigt der titelgebende Aufsatz des ganzen Sammelbandes beispielhafte – vermeintlich von Heinrich Heine, Bernard Lazard, Charlie Chaplin und Franz Kafka gelebte Möglichkeiten auf, mit der gesellschaftlichen Außenseiter-Stellung, die die Juden in Europa hatten, ohne Anpassung an die – von Antisemitismus geprägten Umstände, vielmehr gerade unter Bejahung der Paria-Position umzugehen.

Das Hauptwerk Arendts ist die bereits erwähnte (umfangreiche) Abhandlung „zum Wesen der totalen Herrschaft“ – eine „historisch-politische“ Untersuchung jenes neuen Typs, für den „die Kontinuität abendländischer Geschichte unterbrochen“ ist: eine materiale Theorie des Politischen, die mit „Wesen“ nun das (normativ) Einzigartige einer „Staatsform“ meint, die es im interessierenden Fall des totalen Staats „in der Geschichte“ (präsumtiv) so noch nicht gab und erst „im Dritten Reich und in dem bolschewistischen Regime“ verwirklicht worden ist (Arendt 2019, 16): eine Staatsform, die (auf die oben vage skizzierte Weise) die „Verlassenheit“ organisiert (Arendt 2019, 979). „Selbstverständlich

sind“, schreibt Hannah Arendt hier, „auch in dieses wesentlich Neue eine Reihe von Elementen aus der Vergangenheit und aus Umständen in der nichttotalitären Welt, in der die totalitären Bewegungen entstanden sind, eingegangen“ – und in den ersten beiden der insgesamt drei Bücher der Abhandlung werden als Hauptelemente der *Antisemitismus* und *Imperialismus* analysiert und die „geschichtlichen Ursprünge zurück[verfolgt]“, um das „totalitäre Phänomen“ (Arendt 2019, 947) von Innen her zu erhellen oder (in diesem Sinne) zu erklären. So war für Arendt „von dem Element des Antisemitismus im Aufbau der totalitären Herrschafts- und Bewegungsformen zu sagen, dass es sich voll erst im Zersetzungsprozess des Nationalstaates“ – d. h. im „Zeitalter des Imperialismus“ von 1884 bis 1914 (Arendt 2019, 284) – „entwickelte“ (Arendt 2019, 43), das sich wiederum aus den immer „wachsenden Ansprüchen der staatlichen Wirtschaft“ (Arendt 2019, 47), d. h. dem (zu exportierenden) „Überfluss an Geld und Menschenkraft“ (Arendt 2019, 340), ergab. Charakterisiert es „de[n] politische[n] Körper des Nationalstaats“ (Arendt 2019, 45), der nach Arendt, „auf der Trennung zwischen Staat und Gesellschaft“ beruht, bei dem das Gleichgewicht des Kräftespiels nie wirklich gesichert war (Arendt 2019, 141), so benötigt diese Trennung auch „eine von der Gesellschaft unabhängige Finanzsphäre“ (Arendt 2019, 56). Und nun bildeten im 18. und 19. Jahrhundert die Juden die „einzige Gruppe in den europäischen Staaten, deren Stellung und Funktion sich“ über die Finanzsphäre definierte und sich also aus dem Verhältnis zum Staat „und nicht aus ihrer Stellung in der Gesellschaft ergab“ (Arendt 2019,

54). Weder eine gesonderte Klasse ausmachend, noch einer Klasse in den Heimatländern angehörend, weder den Arbeitern, noch der Bourgeoisie, weder den Bauern, noch den Großgrundbesitzern zuzuordnen – wenn auch im 19. Jahrhundert „zweifellos zu den gehobenen Schichten“, „was ihren Wohlstand anlangte“, ohne indes an der „wesentlichsten Funktion“ dieser Schichten im Staatsapparat, nämlich „dem kapitalistischen Unternehmertum“, einen Anteil zu haben (Arendt 2019, 51) – konnte sich der Machtapparat des Staat auf dieses „einzig nichtnationale, einzig „internationales Bevölkerungselement“ (Arendt 2019, 69) stützen, das den Geldhandel betrieb, ja, konnte sogar mit dieser gleichsam utopischen Gruppe (im „gesellschaftlichen Niemandsland“) identifiziert werden (Arendt 2019, 54), der es dann jedoch zum Verhängnis wurde, dass sie die „Tradition“ des Geldhandelns auch unter den Bedingungen der „kapitalistisch-imperialistischen Entwicklung“ noch fortführte: Der Staat musste so zwangsläufig das Interesse an dem „alten“ ökonomischen „Bündnis“ verlieren, in dem er „mit dem jüdischen Teil der Bevölkerung, der gleich ihm außerhalb der Reihen der Gesellschaft gestanden“ hatte, wenn anders dieses Bündnis dann auch „für die Juden selbst keinerlei ökonomischen Sinn mehr“ machte (Arendt 2019, 750f.). So aus allen Bindungen herausgefallen, konnten die Juden zum Opfer der Nationalsozialisten werden, die – in „einer mit Antisemitismus geschwängerten Atmosphäre“ (Arendt 2019, 752) den Antisemitismus „dem ewigen schwankenden Strom der Meinungen“ entzogen und ihn „zu einem Prinzip der Selbstbestimmung“ und „Selbstidentifizierung“ der „Mas-

sen atomisierter, undefinierbare und substanzloser Individuen“ machten: einer „Selbstbestimmung“ und „Selbstidentifizierung“ im oben bereits beschriebenen skizzierten Sinne: durch Ausscheidung von dem, was überflüssig und mithin bewegungsschädlich war (Arendt 2019, 753f.).

Die Publikationen, die dem Totalitarismusbuch nachfolgen, stehen für philosophische Vertiefungen oder für Ausarbeitungen von Facetten dieses Auslegung: So widmet sich Arendts einziges philosophisches Werk, das eine Vollendung erfahren hat – *The Human Condition* (1958), 1960 in Deutsch unter dem Titel *Vita activa* oder vom tätigen Leben erschienen –, den drei (schon erwähnten) menschlichen Grundtätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln als den (ein System bildenden) Vollzugsformen menschlichen Lebens, während in der Abhandlung *On Revolution* (1963), dt. *Über die Revolution* (1965) die Ideen der Freiheit und der Revolution zusammengebracht sind: Arendt entwickelte hier ein ideales Ablaufschema von Revolutionsprozessen als Freiheitsprozessen, wonach auf eine (durch Gewaltanwendung ausgezeichnete) Phase der Befreiung die Zielphase der „Freiheit im Sinne der Abschaffung persönlicher Herrschaft und die Zulassung aller zum öffentlichen Bereich sowie ihrer Beteiligung bei der Verwaltung der Angelegenheiten, die alle betreffen“ (Arendt 2018, 34) folgt. Der „Sinn von Revolution“ liegt aber nur in der „Verwirklichung eines der größten und grundlegendsten menschlichen Potentiale“: des Potentials der Freiheit „für einen Neuanfang, woraus der Stolz erwächst, die Welt für einen *Novus Ordo Saeculorum* geöffnet zu haben“ (Arendt 2018, 38), mag das Ziel – die „Konstituie-

„Freiheit“ (Arendt 2018, 38) – erreicht werden, wie es für Arendt bei der Amerikanischen Revolution von 1766 der Fall war, oder, wie im Fall der Französischen Revolution von 1789 nicht und Arendt zufolge deshalb nicht, weil der ein „neuer“, zweistufiger Freiheitsbegriff zugrunde lag, den sie (in der Konsequenz ihrer Kritik am Marxismus) ablehnte: Zuerst war „Freiheit von Not“ (als „die Freiheit, frei zu sein“) zu erreichen (Arendt 2018, 29).

Ebenfalls 1963 erschien in Deutschland Hannah Arendts umstrittenstes Werk: der Bericht von dem in Jerusalem (von April 1961 bis Mai 1962) geführten Prozess gegen Adolf Eichmann, der zuvor bereits als Artikelserie im New Yorker veröffentlicht worden war. Hier wurden die These von der *Banalität* des Bösen aus dem Totalitarismusbuch exemplifiziert, wie im Untertitel des Werkes *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* – zum Ausdruck kommt. „[A]us einem prinzipiellen Interesse“ arbeitet Arendt „den Sachverhalt heraus, daß das bestimmende Motiv Eichmanns neben persönlichem Ehrgeiz in einer irreführenden Pflichterfüllung und einem bürokratischen Kadavergehorsam lag. Damit nahm sie Erfahrungen vorweg, die die Einzelforschung und die Anklagebehörden in den [...] westdeutschen Strafverfahren gegen Vollstrecker der ‚Endlösung‘ gemacht haben“ (Mommsen 1986, 25).

1965 erschienen *Some Questions of Moral Philosophy* (1965), in Deutsch erst 2003 aus dem Nachlass *unter dem Titel Über das Böse – Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik* herausgegeben (Arendt 2007), in der das Thema der Verlassenheit als Wurzel des Bösen aus dem Totalitarismusbuch vertieft wird.

Das Buch *Menschen in finsternen Zeiten* (1968) (Arendt 2012) umfasst 15 Aufsätze über zeitgenössische Personen, die angesichts der geschichtlichen Katastrophen die Fähigkeit zeigten, die Realität zu ertragen (König 2017, 72). In *On Violence* (1970), deutsch: *Macht und Gewalt* (1970) wird verdeutlicht, dass „Revolutionen [...] nicht wegen der Gewalt der Revolutionäre [gelingen], sondern wegen des Zerfalls der Staatsmacht, die Revolutionen möglich macht“ (Arendt 1970, 78): Die (für Revolutionen charakteristische) Gewalt ist ein Mittel, ein der Umsetzung eines Zwecks dienendes Instrument, das Macht zu zerstören, nicht zu konstituieren vermag, Macht dagegen ein „Selbstzweck“, der „keiner Rechtfertigung“ bedarf, „da sie allen menschlichen Gemeinschaften immer schon inhärent ist“, indes vom positiven Recht flankiert werden muss (Arendt 1970, 53). Der Band *Wahrheit und Lüge in der Politik* (1971) „versammelt zwei thematisch zusammengehörende Essays: *Die Lüge in der Politik und Wahrheit und Politik* (Arendt 2017). Die Aufsätze, deren einer in der die Veröffentlichung der Pentagon Papers durch die New York Times seinen konkreten Anlass hatte, die zeigten, „in welchem Ausmaß die US-Regierung die Öffentlichkeit jahrelang über den Vietnamkrieg belogen hat[te]“ (Arendt 2017, 82), vertiefen den im Totalitarismusbuch thematischen Aspekt des Eingeschlossenseins in den ideologisch geschlossenen politischen Raum, der aber in einem gewissen Sinn doch (auch) ein Raum der Wahrheit (Offenbarkeit) ist. So zeigte sich für Arendt schon im Totalitarismusbuch der sogenannte Geist eines Zeitalters „nirgends greif- und sichtbarer als in der eigentlichen politischen

Sphäre, die durch ihre Öffentlichkeit alles in die allgemeine Sichtbarkeit zwingt“ (Arendt 2019, 944). „Doch warum es in diesen Betrachtungen“ nun ging, war „zu zeigen, daß dieser Raum trotz seiner Größe begrenzt ist, daß er nicht die Gesamtheit der menschlichen Existenz und auch nicht die Gesamtheit dessen umfasst, was in der Welt vorkommt. Was ihn begrenzt, sind die Dinge, die Menschen nicht ändern können, die ihrer Macht entzogen sind und nur durch lügenden Selbstbetrug zum zeitweiligen Verschwinden gebracht werden können“ (Arendt 2017, 92) und zum Verschwinden gebracht werden, wenn Tatsachen zu Geheimnissen und Tatsachenfeststellung zu Meinungsäußerungen werden (wie es „bekanntlich in Hitler-Deutschland und Stalins Rußland erheblich gefährlicher [war], von Konzentrations- und Vernichtungslagern [...] zu reden, als ‚ketzerische‘ Ansichten über die jeweiligen Ideologien – Antisemitismus, Rassismus, Kommunismus – zu hegen und zu äußern“, Arendt 2017, 55). „Die Politik kann“ daher „die ihr eigene Integrität nur wahren und das ihr inhärente Versprechen, daß Menschen die Welt ändern können, nur einlösen, wenn sie die Grenzen [...] respektiert“ und die (Tatsachen-)Wahrheit nicht hinwegdefiniert: Denn sie ist „der Grund, auf dem wir stehen, und der Himmel, der sich über uns erstreckt“ (Arendt 2017, 92).

In Fortsetzung dieses Unternehmens einer kritischen Selbstreflexion der politischen Theorie vertiefte Hannah Arendt gegen Ende ihres Lebens ihr Konzept von der *Vita activa* durch das Konzept einer *Vita contemplativa*: Vom Leben des Geistes (1978) (Arendt 1998). Dieses Werk ist Fragment geblieben und wurde erst

nach ihrem Tod sie starb am 4. Dezember 1975 in New York herausgegeben. Thematisch sind die menschlichen Vernunftgebrauchsweisen des Denkens, Wollens und Urteilen als teleologisch aufeinander aufbauende geistige Grundtätigkeiten: das (Nach-)Denken als ein auf Handeln und Lebensführung vorbereitender Dialog, das Wollen als das (schon erwähnte) Anfangen, das es ohne „Gegenwillen“ nicht gibt, das (sich mitteilende) Urteilen eines unparteiischen Zuschauers, der den Standpunkt des anderen berücksichtigt. Nur die ersten beiden Tätigkeiten konnten von Arendt ausgearbeitet werden.

3. Kritik

Die „Wirkungsgeschichte“ von Hannah Arendt Werk ist „sehr wechselhaft“ und ließ „in Deutschland [...] lange auf sich warten“; zwar wurden die Publikationen öffentlich und kontrovers diskutiert, ließen sie sich doch politisch eben nicht verorten, jedoch „eine akademische Beschäftigung mit ihnen setzte [...] erst ab etwa 1980 ein“ (König 2017, 104). Jürgen Habermas hat in seinem Konzept des kommunikativen Handelns Ansätze von Arendt produktiv aufgegriffen (König 2017, 105). Und vor allem das Totalitarismusbuch wurde dann als „eine Herausforderung“ dazu betrachtet, „das Binnenklima des NS-Systems näher zu analysieren“ (Mommsen 1986, 15). Es hatte „entscheidenden Anteil an der Entwicklung der Totalitarismus-Forschung“ (Meyer 2018, 51) und bot und bietet nach wie vor einen „unentbehrlichen Schlüssel, um den Tatbestand zu begreifen, daß viele Deutsche, darunter Inhaber von hohen Positionen innerhalb des NS-Regimes, subjektiv glaubwürdig bezeugten, von der systematischen Ver-

nichtung des europäischen Judentums nichts gewußt zu haben, obwohl die Geheimhaltung keineswegs lückenlos war“ (Mommsen 1986, 15): Arendt hat den Nachweis geführt, dass sich „das unerhörte Neue der ‚Endlösungs‘-Politik“ von der „inneren Notwendigkeit“ eines „totalitären Regimes“ her verständlich machen lässt, „ein Feindbild [...] entwickeln“ (also das Äußere des abgeschlossenen Systems im Inneren abbilden) zu müssen, und dass sich unter den gegebenen Umständen „die Juden als nie wirklich integrierte Bevölkerungsgruppe am ehesten“ als Projektionsfläche für dieses Feindbild eigneten (Mommsen 1986, 17; 21). Sie hat „die grundsätzlich unterschiedliche Ausformung und Funktion des Antisemitismus der vorausgehenden Epochen im Verhältnis zum 20. Jahrhundert „betont – die Transformation des Antisemitismus von einem gelebten, „objektiven Judentum“ in eine fiktive Kategorie“, die „zwischen den Vollstreckern nur in Chiffren ausgetauscht wurde“, eine durchgängige „Dehumanisierung“ des Menschen anzeigend –, und leistete so entschiedenen Widerstand gegen die Formel vom „ewigen Antisemitismus“, d. h. gegen die (zionistische) Auffassung, „daß der Weg zur „Endlösung“ in erster Linie auf die Kontinuität antisemitischer Strömungen zurückzuführen sei“ (Mommsen 1986, 21).

Und doch war und ist ihr Werk keineswegs unumstritten: Wurde im Einzelnen das (den Philosophen seit alters kennzeichnende) elitäre Bewusstsein, der Mangel an Sinn für den sozialen Aspekten gesellschaftspolitischer Veränderungen, der teleologisch-zeitlose Grundzug ihres politischen Denkens, das Lückenhafte, Widersprüchliche,

quellenkritisch nicht hinreichend Abgesicherte“ in der historischen Darstellung des Totalitarismusbuchs kritisiert, so zog Hannah Arendt allerdings mit dem Buch zum Eichmann-Prozess eine „Flut bitterer Polemik“ auf sich, die sich auf zwei Punkte konzentrierte: Zum einen wurde ihr der Vorwurf gemacht, sie habe „die extrem antisemitische Einstellung Eichmanns heruntergespielt“, zum anderen entrüstete man sich über ihre „Unterstellung, jüdische Führungsgruppen [...] hätten mit dem Versuch, die Verfolgung zu unterlaufen, indirekt zur Durchführung des Massenmords beigetragen“ (Mommsen 2011, 424), bei der sie „die fehlende individuelle Bereitschaft, das eigene Leben zu opfern, zum Maßstab ihres Urteils“ machte – ein moralischer Rigorismus, mit der „Aporie“, aus einer meta- oder apolitischen Position heraus zu urteilen, wie auch all die es taten, denen sie mangelnden politischen Realismus vorwarf (Mommsen 1986, 32).

Doch bleibt Hannah Arendts Werk nach wie vor „eine Herausforderung“, nicht zuletzt für die (politische) Philosophie: Fragt sich doch, ob sich das Unfassbare wirklich von der abendländischen Vernunftauffassung her fassbar machen lässt oder ob die Abgründe des Grauens nicht erheblich tiefer liegen. Hannah Arendt hat aus eigener, „tiefster Betroffenheit“ heraus um einer offenen Zukunft willen die Vernunft gewählt. In diesem Aspekt ist ihr Werk unbedingt philosophisch zu würdigen, das aber wahrscheinlich eine erhebliche Unterbestimmung des nationalsozialistischen Grauens enthält.

Literatur

Arendt, Hannah (1970): *Macht und Gewalt*, München.

Arendt, Hannah (1976): Die verborgene Tradition – Acht Essays, Frankfurt/M.

Arendt, Hannah (1981): Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik, München.

Arendt, Hannah (1998): Vom Leben des Geistes: Das Denken, Das Wollen, München.

Arendt, Hannah (2007): Über das Böse – Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München.

Arendt, Hannah (2012): Menschen in finsternen Zeiten, München.

Arendt, Hannah (2017): Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München.

Arendt, Hannah (2018): Die Freiheit, frei zu sein, München.

Arendt, Hannah (2019): Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft, München.

König, Siegfried (2017): Hannah Arendt. Leben und Hauptwerke, Nürnberg.

Meyer, Thomas (2018): Nachwort, in: Arendt, Hannah: Die Freiheit, frei zu sein, München, 45-61.

Mommsen, Hans (1986): Hannah Arendt und der Prozess gegen Rudolf Eichmann, in: Arendt, Hannah, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München, 152018, 9-48;

Mommsen, Hans (2011), Nachwort zur aktuellen Ausgabe von Arendt, Hannah, Eichmann in Jerusalem, München, 424-428.