

ROLAND W. SCHINDLER

Flaschenpost für das 21. Jahrhundert. Einführung in das Werk Hannah Arendts

Warum heute Hannah Arendt lesen?

Hannah Arendt gehört zu den Klassikern der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts. Sie selbst hat sich zwar dagegen verwahrt, als Philosophin betrachtet zu werden. Das war eine Folge ihrer Kritik an den metaphysischen Konzeptionen der traditionellen Philosophie. Arendt richtet sich gegen das Anliegen der philosophischen Tradition, die Einheit alles Seienden im Rückgang auf ein grundlegendes Prinzip zu begreifen. Die Gründe dafür werden im Hinblick auf die traditionelle Konstellation von Philosophie und Politik klar. Die Philosophie hat es zu keinem reinen Begriff des Politischen gebracht, da sie ihren Ausgang stets von dem Menschen im Singular genommen hat. Dem entspricht, daß die philosophische Wahrheit in einem einsamen Dialog des vom Alltag zurückgezogenen Menschen, der mit sich selbst redet, zutage treten sollte. Dagegen richtete sich Arendts zentraler Einwand. Stattdessen schlug sie vor, eine neue Weise des Philosophierens in den alltäglichen Erfahrungen der Menschen zu fundieren. Hierbei wird eine ihrer Grundkategorien, die der Pluralität, wirksam. Das philosophische Denken sei im Plural der Menschen fundiert, die miteinander reden und sich verständigen. Als Begründerin des intersubjektiven Entwurfs in der Philosophie ist sie mit ihrem Werk also aktuell.

Aus Arendts Verständnis der Intersubjektivität geht der Verzicht auf einen Objektivitätsstandard hervor. Daraus folgen zwei Imperative ihrer politischen Philosophie: inmitten der Welt denken und die Differenz der anderen in ein Anerkennungsverhältnis einbegreifen. Daran ist ablesbar, daß die Aktualität Arendts nicht auf ihre Philosophie im engeren Sinn beschränkt ist. Denn ihr theoretischer Ansatz ist ohne die vielfältigen Bezüge auf die von ihr angestellte Zeitdiagnose des 20. Jahrhunderts nicht denkbar. Ihre Aktualität kann darüber hinaus daran festgemacht werden, daß die Grundideen ihrer neuen Wissenschaft von der Politik inzwischen in vielen gegenwärtigen Entwürfen aus den sozialwissenschaftlichen und philosophischen Disziplinen, wenn auch oft auf unausgesprochene Weise, Entsprechungen gefunden haben. In der folgenden Einführung wird es darum gehen, an einer kurzen Werkskizze die Verbindung zwischen Arendts Erfahrungen mit der Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts und dem von ihr vorgeschlagenen Paradigmenwechsel des Denkens nachzuvollziehen.

Roland W. Schindler – Jg. 1963. Dr. phil., Münster, Philosoph, Soziologe und Historiker.
Dissertation: Geglückte Zeit – gestundete Zeit. Hannah Arendts Kritik der Moderne, Frankfurt/M. 1996 (Campus).
Letzte Veröffentlichung: Rationalität zur Stunde Null. Mit Hannah Arendt ins 21. Jahrhundert, Berlin 1998 (Trafo-Verlag).
z.Zt. Lehrbeauftragter an der Universität Bremen, Studiengang Philosophie.

Die Zeitschrift »Sozialistischen Monatshefte« war ein Forum der sogenannten »Revisionistischen Rechten« um Eduard Bernstein, die um die Jahrhundertwende die revolutionäre Strategie der SPD anzweifelte und stattdessen eine reformorientierte Politik propagierte.

»In dem Ausmaß, in dem das Heraufkommen totalitärer Regime das Hauptereignis unserer Welt ist, heißt den Totalitarismus verstehen nicht, irgendetwas entschuldigen, sondern uns mit einer Welt, in welcher diese Dinge (die Shoah; R.W.S.) überhaupt möglich sind, versöhnen.« [1994, S.110]

Anmerkungen zur Person

Am 14. Oktober 1906 wird Hannah Arendt in Linden bei Hannover geboren. Aus gesundheitlichen Gründen gibt der Vater 1908 seinen Beruf als Ingenieur auf. Die Familie zieht zu den Großeltern nach Königsberg, wo Hannah Arendt aufwächst. Als eine alteingesessene ist die Familie dort Teil der wohlhabenden und gebildeten jüdischen Kreise. Die Eltern gehörten darüber hinaus der sozialdemokratischen Gruppierung um die »Sozialistischen Monatshefte« an. Der Vater stirbt 1913. Hannah Arendt wächst fortan in einem von Frauen geprägten Haushalt auf. Von 1924-1928 studiert sie u.a. Philosophie bei zwei der bedeutendsten Philosophen dieses Jahrhunderts: Martin Heidegger und Karl Jaspers. Bei letzterem promoviert sie 1928 mit einer Arbeit über den Liebesbegriff bei Augustin.

Bereits 1926 und in der Folge verstärkt durch den offenbaren politischen Erfolg der Nationalsozialisten beginnt Arendt sich mit zionistischer Politik auseinanderzusetzen. Nach dem Reichstagsbrand emigriert sie 1933 nach Frankreich. Ihre Tätigkeit ist in den dreißiger Jahren überwiegend die einer Sozialarbeiterin. So setzt sie sich in der Jugend-Alliyah für die Auswanderung von jüdischen Jugendlichen nach Palästina ein. Das Engagement für jüdische Politik setzt sie von 1941 an in New York fort. Dorthin war sie nach dem Beginn des Zweiten Weltkriegs geflohen. Aus ihrem publizistischen Wirken dieser Zeit ragen Arbeiten zur jüdischen Politik in Palästina hervor. Ihre kritischen Analysen über die Durchsetzung einer durchdringend nationalistischen Politik in der Weltorganisation des Zionismus und vor allem in Palästina sind von enormer Aktualität. Darin versucht sie mit Vehemenz, eine kooperative Politik gegenüber der arabischen Bevölkerung zu begründen.

Die Nachrichten aus Europa über Auschwitz bedeuten einen tiefen Einschnitt in Arendts Tätigkeit. Daß das Unvorstellbare schließlich geglaubt werden mußte, erschüttert sie, wie sie 1964 in einem Fernsehgespräch gegenüber Günter Gaus erklärte. Ihr wissenschaftliches Werk kreist in der Folge um die Frage, wie der Totalitarismus zu verstehen ist. Was das im einzelnen heißt, verdeutlicht sie 1959 in Hamburg während ihrer Rede anlässlich der Verleihung des Lessing-Preises an sie: »Das Höchste, was man erreichen kann, ist zu wissen und auszuhalten, daß es so und nicht anders gewesen ist, und dann zu sehen und abzuwarten, was sich daraus ergibt.« [1989, S. 36]

Im Hinblick auf die Realisierung dieses Anspruchs setzt Arendts wissenschaftliche Arbeit, mit der sie in den fünfziger Jahren bekannt wird, bis heute Maßstäbe. »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft« erscheint 1951 in den USA und wird in der Zeit des Kalten Krieges schnell mißverstanden. Denn nicht in der umstandslosen Gleichsetzung von NS-Herrschaft und Kommunismus liegt die Quintessenz ihres Werkes. Darüber aber später mehr.

In der Folgezeit ist Arendt in den U.S.A. als freie Publizistin tätig und nimmt Angebote zu Gastprofessuren an einigen der renommierten Universitäten, darunter Harvard und Princeton in Cambridge sowie Berkeley in Los Angeles, an. Aus ihren Vorlesungen und Seminaren geht das Material hervor, daß sie zu ihrer zweiten großen Arbeit, »Vita activa oder Vom tätigen Leben« verdichtet. In

dieser 1958 erschienenen Studie entwickelt sie ihre Kritik am Selbstverständnis moderner Gesellschaften, die als Arbeitsgesellschaften verfaßt sind. Die Gefahr, die sie in der Arbeitsgesellschaft angelegt sieht, ist, daß das Politische aus der Welt verschwindet, was vor allem besagt, daß mit den ausgreifenden bürokratischen Strukturen von Wirtschaft und Gesellschaft die Politik als eine Funktion der Gesellschaft aufgefaßt wird. Dagegen argumentiert sie in ihrer Handlungstheorie für einen politischen Humanismus, der stärkeres Gewicht auf die dem menschlichen Handeln inwohnende Spontaneität legt.

Als 1960 Adolf Eichmann, der während des Zweiten Weltkriegs in Europa die Deportationen der jüdischen Bevölkerung in die Vernichtungszentren im Osten organisierte, vom israelischen Geheimdienst Mossad verhaftet wird, überrascht Arendt diese Nachricht inmitten ihrer Arbeit an einem Buch »Über die Revolution«. Sie bemüht sich um eine Gelegenheit den Prozeß gegen Eichmann in Jerusalem beobachten zu können. Als Gerichtsreporterin reist sie 1961 für die Zeitschrift »The New Yorker« nach Israel. Ihre Wahrnehmung des Angeklagten faßt sie in der umstrittenen These über die »Banalität des Bösen« zusammen. Das Buch löste in den sechziger Jahren eine große Kontroverse aus, weil es so aufgefaßt wurde, als ob Arendt einer Trivialisierung der Shoah das Wort geredet hätte.

Beinahe zeitgleich mit der Eichmann-Reportage erscheint 1963 ihre zwischenzeitlich beendete Revolutionsstudie. Dieses Buch ist wie kein zweites geeignet, darzulegen, warum Arendts politische Theorie sich einer eindeutigen Zuschreibung eines politischen Lagers entzieht. Die Linke reibt sich an ihren Thesen über die soziale Frage als Verursacherin des Terrors der Französischen Revolution. Der Rechten geht dagegen Arendts entfaltete Theorie der Räte-demokratie zu weit, weil sie jeglichen Respekt vor den wohlgeordneten Institutionen der parlamentarischen Demokratie vermissen läßt. Beides zeigt die Spannbreite ihres Werkes.

Arendt hat nicht nur gewichtige Monographien zur Politiktheorie verfaßt hat, sondern zeitlebens als engagierte Essayistin zu Zeitfragen mit ihrer unnachahmlichen Haltung, zwischen allen Stühlen zu sitzen, Stellung bezogen. Herausheben möchte ich zwei Arbeiten aus dem Jahr 1970. In »Macht und Gewalt« befaßt sie sich im Geiste kritischer Solidarität mit der weltweiten Studentenbewegung. Dieser schreibt sie ins Stammbuch, daß die Beachtung des Unterschiedes, der zwischen Macht und Gewalt besteht, entscheidend sei für den weiteren Weg dieser politischen Bewegung. Gegen die Radikalisierung zur Gewalt erinnert sie an die ganz anderen Wurzeln menschlicher Macht, die allein dort vernehmbar ist, wo Menschen aus freien Stücken zwanglos miteinander handeln und an einer gemeinsamen Angelegenheit orientiert sind.

Ein zweiter Essay, »Ziviler Ungehorsam«, setzt sich mit dieser in der Widerstandsbewegung gegen den Vietnam-Krieg in den Vereinigten Staaten angewandten Aktionsform auseinander. Ihre Analyse läuft darauf hinaus, im Zivilen Ungehorsam eine gerechtfertigte Möglichkeit zu beschreiben, mit der eine durch das politische Handeln der Staatsmacht mißachtete Verfassungsnorm mit ungesetzlichen Aktionen zurückgefordert werden kann.

Mit dem unvollendet gebliebenen Spätwerk »Vom Leben des Geistes«, das erst posthum 1978 veröffentlicht wurde, scheint sie in die Sphären der Philosophie zurückzukehren, denn darin umreißt sie das Profil einer neuen Philosophie. Doch auch hier kann nicht übersehen werden, wie das Philosophische mit dem Politischen verwoben ist. Hannah Arendt hatte gerade begonnen, ihre Gedanken über »Das Urteilen« niederzuschreiben, als sie am 5. Dezember 1975 an ihrem zweiten Herzinfarkt starb.

Begründung der Totalitarismus-Theorie

Seit »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft« gilt Arendt als die Klassikerin der Totalitarismustheorie. Zwar ist sie nicht die erste, die diesen Begriff zur Kennzeichnung einer neuen Staatsform benutzt hat, aber sie leistet mit ihrer umfassenden Analyse der NS-Herrschaft und des Stalinismus Pionierarbeit. Ihr Begriff des Totalitarismus beruht auf der Einschätzung, daß die Institutionen totaler Herrschaft einen Grad an Radikalität aufweisen, der sie selbst von der ihr am nächsten stehenden Staatsform der Diktatur prinzipiell unterscheidet. Diese Radikalität zeigt sich in der Intensität des Terrors.

»Dem Terror gelingt es, Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie nicht im Plural, sondern nur im Singular, als gäbe es nur einen gigantischen Menschen auf der Erde, dessen Bewegungen in den Marsch eines automatisch mit absoluter Sicherheit und Berechenbarkeit einfallen. Die an sich notwendig ablaufenden Prozesse will der Terror auf eine Geschwindigkeit, gleichsam auf eine Tourenzahl bringen, die sie ohne die Mithilfe der zu einem Menschen organisierten Menschheit nie erreichen könnten.« [1986, S. 714]

Für Arendt besteht im Hinblick auf die Prozesse, die der Terror enorm beschleunigt, kein substantieller Unterschied, ob es sich nun um die nationalsozialistische Ideologie des Rassismus oder die kommunistische Ideologie des Klassenkampfes handelt. Zwar exponiert Arendt in ihrer Analyse zwischen den beiden Konkretionen totaler Herrschaft eine Reihe von Differenzen, was deren Genese, Stabilität und Radikalität angeht, jedoch stimmen sie in der oben angedeuteten Weise überein. Um es klar zu sagen: Beide totalitären Systeme beschneiden nicht nur die politische, sondern auch die private Spontaneität der Menschen, die auf ihrem Territorium leben.

Totale Herrschaft ist also dort realisiert, wo die Wirklichkeit der Freiheit verschwindet. Alle zwischen Menschen waltenden Bezüge sind dann den ideologischen Normen gleichgeschaltet. So wie in der Öffentlichkeit kein Raum mehr für individuell gewählte Handlungen bleibt, so ist auch das Private nicht mehr das Refugium für Individualität. Der öffentliche Raum wird über Ausgrenzungen strukturiert. Gebote wie »Juden betreten diesen Ort auf eigene Gefahr« ordnen ebenfalls das Private nach den Richtlinien der totalitären Ideologie. Für die Opfer des Terrors ist die persönliche Haltung unentscheidend. Es kommt nicht mehr darauf an, was eine/r wirklich getan hat. Stattdessen zählt nur noch ob er gemäß den ideologischen Kriterien zur »richtigen« Rasse oder zur »wahren« Klasse zählt. Zugehörige »absterbender Klassen« werden ebenso unterschiedslos liquidiert wie solche von »minderwertigen Rassen«. Damit vollzieht die totale Herrschaft beschleunigt das, was sie ohnehin in den nur »langsameren und unsicheren Vernichtungsprozeß von Natur oder Geschichte« [1986, S. 714] eingeschrieben sieht.

Das gelingt aber nur unter »Mithilfe« der Bürger einer totalen Herrschaft. Sie sind zwar ihrer freien Spontaneität beraubt worden, aber zugleich »werden sie in dauernder Bewegung gehalten als

Exponenten des gigantisch übermenschlichen Prozesses von Natur oder Geschichte, der durch sie hindurchrast« [ebd., S. 710]. Hierin drückt sich ein Paradox totaler Herrschaft aus. Denn einerseits ist es die Erfahrung der Verlassenheit, die im Totalitarismus politisch produktiv wird. Im »eisernen Band« (Arendt) des Terrors werden die Bürger totalitärer Regime zu Massenformationen zusammengefaßt. Wie aber können diese Menschen im Beisein vieler anderer Verlassene sein? Arendts Ansicht liegt der Herkunft des Totalitarismus eine ökonomische und soziale Krise zugrunde, in der die »gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft« [ebd., S. 729]. In dieser Krisensituation treten sie in Distanz zu den anderen. Zwar ist für Arendt das Selbst jedes einzelnen als der innere Ort gekennzeichnet, an dem das Denken überhaupt einsetzen kann. Doch hierfür ist sowohl die Kommunikation mit anderen notwendig, als auch ein Moment des Innehaltens. Letzteres bleibt aber im Funktionszusammenhang totaler Herrschaft ebenso verwehrt, wie erstere in dem für totalitäre Verhältnisse typischen Klima der Denunziation unterbleibt. Obwohl also die einzelnen in Massen formiert werden, verbinden sie sich nicht in Bezügen freier Kommunikation. Daraus folgt, »daß das spezifisch Zwingende der logischen Folgerungen nur den von allen Verlassenen mit ganzer Gewalt überfallen kann« [ebd., S. 728] Hier schließt sich das Paradoxon totaler Herrschaft.

Zum Funktionszusammenhang, in dem der Terror wirksam wird, zählen die Aufweichung rechtsstaatlicher Traditionen, die Dominanz einer Geheimpolizei und ein allseitiges Klima der Denunziation, das die Überwachung der Bürger zu einer Angelegenheit der Selbstverwaltung macht. Von der bürokratischen Gestalt, die die totale Herrschaft annimmt, sollten nicht allzu weitgehende Erwartungen an die Rationalität dieser Herrschaftsform ausgehen. Denn hinter der Fassade behördenlicher Anstalten verbirgt sich oft eine nicht leicht überschaubare und den Prinzipien rationaler Amtshierarchien widersprechende Institution, die aufgrund ihrer Verschachtelung einer Selbstradikalisierung des Vernichtungsprogramms zuarbeitet [Wildt 1998, S. 33-40]. Dies verdeutlicht Arendt in »Eichmann in Jerusalem«.

Zwei ergänzende Bemerkungen sind notwendig, um diese geraffte Skizze von Arendts Totalitarismusbegriff nicht in eine Schiefelage geraten zu lassen. Einmal stellt die totale Herrschaft für Arendt keinen Meteoriteneinschlag in den Prozeß der modernen Zivilisation dar. Vielmehr geht der Totalitarismus aus den Institutionen der modernen Gesellschaft hervor. Dazu zählt Arendt die Gewaltaffinität eines reinen Kapitalismus, der im Verlauf seiner Geschichte darauf zielt, sich der Einbettung in politische Regeln zu entziehen. Ein anderer Aspekt besteht darin, daß moderne Gesellschaften zu einem nivellierenden Konformismus tendieren und die Andersheit abweichender Kulturen nicht akzeptieren.

Des weiteren betont Arendt überhalb des Vergleiches beider Systeme totaler Herrschaft die Singularität der nationalsozialistischen Verbrechen. Das hebt Arendt an der Realität der Konzentrationslager hervor. Im Gefüge der totalen Herrschaft seien die KZ

»Menschen, sofern sie mehr sind als reaktionsbegabte Erfüllungen von Funktionen, deren unterste und daher zentralste die rein tierischen Reaktionen bilden, sind für totalitäre Regime schlechtdings überflüssig.«
[Arendt 1986, S.698]

die zentrale Institution. Sie dienten als Laboratorien, in denen die totalitären Herrscher das Experiment durchführen, inwieweit die Spontaneität als menschliche Eigenschaft abgeschafft werden kann. Deshalb funktionierten sie nicht als bloße Mordmaschinen. Vielmehr seien sie so eingerichtet, daß ihre Insassen möglichst lange in dem Niemandsland zwischen Leben und Tod leiden müssen. Der perverse Triumph des Systems totaler Herrschaft bestehe in jenen Häftlingen, die nur noch reagieren können; an denen alles, was »Person« oder »Charakter« heißen könnte, zugrunde gegangen ist. Die KZ-Häftlinge gelten zugleich als Verhaltensmodelle für die Bürger des Totalitarismus. Diese sollen, wie oben bereits dargelegt, ebenfalls ihre Spontaneität ablegen und nur noch einem nachstreben, nämlich in die gigantischen Prozesse von Natur und Geschichte einwilligen. Im Hinblick auf dieses Experiment überrage der nationalsozialistische Terror den des Stalinismus.

Im Hinblick auf die Vernichtung der europäischen Juden tritt die Singularität der NS-Verbrechen hervor. Denn mit der Fixierung auf das Vernichtungsprojekt verabschieden sich die totalitären Machthaber vom Erfahrungsgrund der Realität im Zweiten Weltkrieg. So werden sie unempfindlich für ökonomische und militärische Anforderungen. »Die Nazis haben diese Zwecklosigkeit bis zur offenen Zweckwidrigkeit getrieben, als sie mitten im Kriege und bei offenbarem Mangel an rollendem Material Millionen von Juden transportierten und riesige kostspielige Vernichtungsfabriken anlegten.« [ebd., S. 684]

Eine Frage stellt sich mit Blick auf die 1961 entstandene Studie »Eichmann in Jerusalem«. Anders als in ihrem Totalitarismusbuch rückt sie vom Begriff des radikal Bösen ab, den sie auf die zuletzt bezeichneten Praktiken der Vernichtung angewandt hat. Indessen spricht sie von der »Banalität des Bösen«. Ist dies nun ein weniger radikales Konzept zur Bezeichnung des Bösen im Totalitarismus? Wenn wir die hinter beiden Begriffen steckenden Darlegungen vergleichen, können wir erkennen, daß sie im Kern übereinstimmen. Denn das radikal Böse tritt in einem sozialen Systems zutage, in dessen Rahmen die Menschen sich als Überflüssige verhalten [1986, S. 702]. Anders gesagt: Das Böse in der totalen Herrschaft baut auf dem Verlust der Fähigkeit zu denken auf [1986, S. 665]. Genau das betont auch Arendts These von der Banalität des Bösen. Adolf Eichmann ist demzufolge ein Prototyp des gedankenlosen Täters. Allerdings ist Arendt klar, daß die Denkfähigkeit, sich vorzustellen, was er mit seinen Taten anstellt, ihn nicht daran hindert, sich mit mörderischem Eifer zu betätigen⁴. Von einer Trivialisierung der Schuld der Naziverbrecher durch Arendts Eichmann-Reportage kann daher keine Rede sein.

Neues Lexikon der Politik

Von Arendts Auseinandersetzung mit der Geschichte der totalen Herrschaft und insbesondere dem totalitären Verbrechen der Shoah gehen verbindende Fäden zu ihrer Arbeit über die »Vita activa« aus. Kurz gesagt, in der »Vita activa« entfaltet sie die Grundideen eines authentischen Politikbegriffs, den sie gegen die Verheerungen des Totalitarismus setzt. Im Kern geht es dabei um

die anthropologischen Bedingungen, die eine Theorie des Handelns berücksichtigen muß, sofern sie auf die Begründung politischer Freiheit abzielt. Aus den komplexen Ausführungen Arendts zu dieser Fragestellung bespreche ich hier nur die drei Grundideen, um die sie das Lexikon der Politik bereichert hat.

Was heißt Pluralität?

Pluralität ist der Grundbegriff in Arendts politischer Philosophie. Insofern wir politisch handeln wollen, müssen wir respektieren, daß wir inmitten anderer Menschen leben. Dabei treffen wir auf andere, die dasselbe sind wie wir, dies zugleich aber auf eine Weise, daß kein anderer einem gleicht, der je gelebt hat oder noch leben wird. Pluralität bezeichnet also die Tatsache, daß die Menschen und nicht der Mensch die Erde bevölkern.

Damit ist aber nicht die schlichte Vielheit gemeint. Den Kern des Pluralitätsbegriffs macht der Differenzbegriff aus. An zwei Beispielen unterstreicht Arendt die Unhintergebarkeit der Differenz zwischen Menschen. Zunächst verweist sie auf die Version der biblischen Schöpfungsgeschichte, in der Gott die Menschen erschuf, den Mann und die Frau. Gemäß einer zweiten, veränderten Version der Schöpfungsgeschichte hat Gott zuerst Adam modelliert und dann aus seiner Rippe die Frau herausgebildet. Viele Ideen vom Menschen überhaupt ähneln diesem Modell, sofern sie »die menschliche Pluralität als Resultat einer unendlich variierbaren Reproduktion eines Urmodells« [1960, S. 15] begreifen. Der angemessenere Begriff der Pluralität setzt dagegen von vorneherein auf die grundlegende Differenz zwischen den Menschen. Das dafür ausschlaggebende Paradigma ist mithin die Existenz von Männern und Frauen.

Im Hinblick auf die Globalisierung tritt ein weiterer Aspekt des Pluralitätsbegriffs hervor. Weil die Erde eine Kugel ist, können die Menschen nicht voreinander ausweichen, sondern sie müssen sich nebeneinander tolerieren [1985, S. 100f.]. Anstatt sich daher einer Gleichmacherei anzupassen, komme es darauf an, die kulturellen Unterschiede zu respektieren und die Verständigung über die Differenzen hinweg zu suchen [1989, S. 108f.]. Die damit verknüpfte anthropologische Grundsituation erörtert Arendt im Kontext des zweiten von ihr darlegten Grundbegriffs, der Natalität.

Was heißt Natalität?

Natalität ist das, was in der Pluralität für Bewegtheit sorgt, und immer neue Differenzen ins Zusammenleben der Menschen hineinträgt. Arendts Handlungstheorie erhält mit diesem Begriff eine existentielle Grundlage. Es ist das Faktum, das Menschen in die Welt hineingeboren werden, an dem Arendt den Begriff der Natalität festmacht. In einem zweiten und für das Verständnis von Arendts politischer Theorie entscheidenderen Sinn ist die Natalität als Verweis auf die Gebürtlichkeit der Menschen die Metapher für deren Geburt als handelnde Wesen. Im Hinblick darauf akzentuiert Arendt in ihrer Handlungstheorie besonders den Aspekt des Anfangen-Könnens als menschlichen Wesenszug. Mit Sinn für das Spontaneistische entzieht Arendt damit das Politische funktionali-

»Weil jeder Mensch auf Grund des Geborens ein ininitium, ein Anfang und Neuankommeling in der Welt ist, können Menschen Initiative ergreifen, Anfänger werden und Neues in Bewegung setzen.« [1960, S.166]

stischen Zuschreibungen und systemischen Prozessen, auf die gegenwärtige Politik als Realpolitik bezogen ist, da prinzipiell nicht auszuschließen sei, dass jeder Mensch mit einem Neu-Anfang versuchen könne, die scheinbaren Determinismen einer Gesellschaft aufzubrechen.

Was heißt Publizität?

Im Begriff der Publizität treffen die Grundbegriffe Pluralität und Natalität zusammen. Alles politisch Relevante ereignet sich schließlich in der Öffentlichkeit. Weil die Menschen inmitten vieler anderer leben, ist ihnen ein Drang zur Selbstdarstellung eigen. Wie Arendt anmerkt, ist dies eine »Reaktion auf die eigene Erscheinungshaftigkeit« [1979, S. 31]. Weil Menschen also gewahren, daß sie von anderen umgeben sind, möchten sie von ihnen angehört und gesehen werden. Die Öffentlichkeit ist dementsprechend eine Bühne – oder, in Arendts Worten, ein Erscheinungsraum – auf der alle Menschen auftreten können müssen, um ihre eigene Sichtweise auf die gemeinsam mit anderen geteilte Welt zu bekunden.

Zwei Aspekte sind dabei einbezogen. Erstens ist der öffentliche Raum ein Forum, in dem nur diejenigen Anliegen Beachtung beanspruchen können, die für alle von gleicher Dringlichkeit sind [1986, S. 715; 1960, S. 49]. Etwas wird also öffentlich, indem es so zur Präsentation kommt, daß die anderen es mit Interesse wahrnehmen. Das Recht auf Öffentlichkeit ist in diesem Sinne ein egalitäres. Denn ein jeder Mensch kann als Person das Recht einfordern, »zu sehen und gesehen zu werden, zu sprechen und gehört zu werden« [1994, S. 269]. Zweitens ist im öffentlichen Raum der Pluralismus der Perspektiven maßgeblich. Aufgrund der Pluralität ist nämlich das menschliche Realitätsbewußtsein von den unterschiedlichen Perspektiven anderer imprägniert.

Mit diesen Worten pflichtet Arendt allerdings nicht einer Pluralismusauffassung bei, die hinter dem Nebeneinander unterschiedlicher Werte, Lebensstile und Meinungen für ein übergreifendes Vernunftkonzept plädiert. Nicht metaphysisch, sondern politisch ist die besagte Identität von Dingen zu verstehen, weil sie von der Zustimmung der anderen abhängt. Hier zieht Arendt eine Lehre aus dem Totalitarismus, insofern dieser demonstriert hat, daß durch konsequentes Lügen die Realität eine an Ideologien orientierte fiktive Form annehmen kann.

Als ein Zwischenraum der Begegnung ist Öffentlichkeit dagegen gefeit, daß die Menschen »gleichsam über- und ineinanderfallen« [1960, S. 52] und eine amorphe Masse herauskristallisieren. Dies verhindern die Beachtung der mitgebrachten Individualität der öffentlich Versammelten und die Gewahrung des Faktums, daß eine stabile Öffentlichkeit auf der Suche nach Gemeinsamen durch die Anerkennung anderer basiert.

Die ursprüngliche Fremdheit und die Begegnung mit anderen

Das zuletzt Gesagte werde ich im folgenden im Hinblick auf Arendts Ausführungen zur anthropologischen Grundsituation der ursprünglichen Fremdheit weiter ausführen. In ihren Texten kommt

»Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von Vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so daß die Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten.« [Arendt 1960, S.57]

Arendt wiederholt auf die mit der Natalität verknüpfte ursprüngliche Fremdheit jedes Menschen zu sprechen. Jedem, der durch Geburt als Neuankömmling in die Welt gekommen ist, haftet eine ursprüngliche Fremdheit an [1960, S. 169]. Die anderen, in deren Mitte ein Mensch hineingeboren wird, geben ihm die Spielregeln des Zusammenlebens vor, die ihm zunächst fremd sind. Aber dies betrifft auch die den Neuankömmling umgebende Mitwelt. Nicht zuletzt ist der Neuankömmling ob seiner ursprünglichen Fremdheit ein Risiko für die anderen, die nicht wissen, inwieweit er ihre Lebenspläne berühren wird.

Aus diesen Dilemmata befreit die Sprache. »Das bloße Benennen von Dingen, die Schaffung von Wörtern, ist die menschliche Art der Aneignung und gewissermaßen der Aufhebung der Entfremdung von der Welt, in die ja jeder als Neuer und Fremder hineingeboren wird.« [1979, S. 105] Die Hineinfindung ins Lexikon der Sprache, in die wir hineingeboren werden, ist mithin ein erster Schritt zur Überwindung unserer ursprünglichen Fremdheit in der Welt.

Der politisch bedeutendere Aspekt ist jedoch die Funktion der Sprache zur Aufhebung der Entfremdung von den anderen. Ein Risiko ist der Fremde für die anderen, weil die von ihm beabsichtigten Handlungen stets maßlos angelegt sein können. Arendt bemerkt dazu, dem Wesen von Handeln und Sprechen sei es eigen, »Anfänge zu setzen und Bezüge zu stiften, aber nicht zu stabilisieren und zu begrenzen« [1960, S. 183].

Von dieser Einschätzung weicht Arendt jedoch an einer anderen Stelle ab. Denn die anderen bilden als öffentliches Forum eine Interpretations- und Anerkennungsgemeinschaft aus, auf deren Bedeutungszusammenhang, der durch gemeinsame Werte und kulturelle Traditionen geformt ist, sich der Neuankömmling beziehen muß. Er hebt seine Fremdheit auf, indem er in öffentlicher Rede darlegt, »daß er es ist, der handelt, nämlich jemand, der sich auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann und sagen, was er weiterhin zu tun beabsichtigt« [ebd., S. 168].

Hieraus geht also hervor, daß das Bezüge-stiften für das Handeln bedeutend ist. Anders als die Betonung des reinen Anfangens setzt Arendt hier den Akzent auf den Aspekt des Miteinander. Die Maßlosigkeit des Handelns wird eingedämmt, weil den Erscheinungsraum eine Vielfalt von Intentionen durchkreuzen kann. Erst unter der Voraussetzung des Miteinanders erwächst das Vertrauen, das nötig ist, um das Risiko abzumildern, das der beim Handeln stattfindenden Selbstenthüllung vor anderen anhaftet.

Wenn Arendt die mögliche Maßlosigkeit des Handelns anspricht, dann auch um die Risiken zu unterstreichen, die das Mißlingen des Verstehensappells nach sich ziehen kann. Bereits in der früh in den 30er Jahren verfaßten, aber erst 1959 veröffentlichten Rahel-Varnhagen-Biographie hat Arendt den Kern ihrer politischen Ethik formuliert, der auf der wechselseitigen Anerkennung als Gleichberechtigter fußt. Bleibt dagegen die Entfremdung von den anderen bestehen, steigt sowohl das Risiko, daß die Nichtanerkannten maßlos ins Bezugssystem der anderen hineinhandeln und es zerstören, als auch das an der Geschichte des 20. Jahrhunderts nachhaltig belegte Risiko des umgekehrten Falls.

»Mißlingt der Appell, kann der andere nicht auf Gründe hören, so bleibt von Menschen nichts übrig als die ewige Verschiedenheit und unverständliche Andersartigkeit naturhafter Substanzen. Man kann die Fremdheit lieben mit der versponnenen Zärtlichkeit, die fremde Formen aufzwingen. Man kann sich vom Fremden wegwenden mit der ganzen Gleichgültigkeit oder dem vollständigen Ekel vor der mißlungene Kreatur. Das kann aber nicht hindern, daß der mißlungene Appell auf einen selbst zurückfällt, einen selbst zur Kreatur macht und die Vernunft zu einer Differenz unter anderen erniedrigt.« [1992, S.147]

Neue Philosophie. Wahrheit und Kommunikation

Eingangs wurde darauf hingewiesen, daß Arendt eine neue Philosophie der Menschheit einfordert, die darauf fundiert ist, daß die Menschen im Plural existieren, indem sie miteinander reden und sich verständigen. Im Kern sind es zwei Neuerungen, denen gemäß Arendt die klassische Philosophie transformieren möchte. Die erste soll an dieser Stelle nur kurz angedeutet werden. Arendt will die metaphysische Konstellation von bloßer Erscheinung und wahren Sein umkehren. Das bedeutet, mit der Suche nach einem Beobachtungspunkt zu brechen, von dem aus die Einheit allen Seins durchsichtig wäre. Der zweite Einwand gegen die alte Philosophie soll etwas näher erläutert werden, weil an ihm wiederum die bedeutende Rolle der Sprache im Theorie-Konzept Arendts aufscheint.

Es geht dabei um ihre Kritik an der modernen Subjektivitätsphilosophie. In dieser bildet das »Ich denke« den Angelpunkt. Als grundlegendes Paradigma hierfür muß Descartes berühmter Ausspruch, *cogito ergo sum*, (ich denke, also bin ich) angesehen werden. In die Mitte des Philosophierens stellt sie dagegen radikal das Konzept der Pluralität. Denn das »Wir« stehe im Zentrum des Denkens: »In mein Einssein hat sich ein Unterschied eingeschlichen.« [1979, S. 182] Das Leben des individuellen Geistes beginnt, sobald der Verkehr des inneren Dialogs zwischen mir und mir verwirklicht wird. Die existentielle Bedingung menschlichen Lebens, die Pluralität, wird dementsprechend in das Einssein des Menschen hineingespiegelt [1977, S. 80]. Grundlegend gilt also: Obwohl das Denken im Modus des Alleinseins erfolgt, existiert »der Mensch wesentlich in der Mehrzahl« [ebd., S. 184]. Das Subjekt des Denkens ist der Plural der »Zwei-in-einem« (Arendt).

Gerade weil der Mensch als denkendes Wesen im Plural existiert, »bedarf auch seine Vernunft der Kommunikation und geht leicht in die Irre, wenn sie davon abgeschnitten ist« [1979, S. 104]. Deshalb ist das Denken grundlegend auf die mit anderen geteilte Gemeinschaft bezogen. Nach Arendts Ansicht ist die Sprache das Medium des Denkens, so daß denkende Wesen »ein Bedürfnis zu sprechen, und sprechende Wesen ein Bedürfnis zu denken« [ebd.] haben. Ins Denken einbezogen sind die den Sinnen gegebenen Alltagserscheinungen. Und um die eigenen durchdachten Urteile im Lichte anderer Meinungen zu erhärten, ist das Sprechen mit anderen erforderlich.

Insbesondere kritisches Denken, um das Arendt es geht, bedarf des Prinzips der Publizität. Kritisches Denken kann erst erlernen werden, wenn man seine eigene Meinung mit »Lehren und Vorstellungen, die man von anderen erhält« [1985, S. 59] abgleicht. Über die Bedeutung der Öffentlichkeit in diesem Kontext bemerkt sie: »Und diese Anwendung kann man nicht ohne Öffentlichkeit lernen, ohne die Überprüfung, die aus der Begegnung mit dem Denken anderer entsteht.« [Ebd.] Worauf es also ankommt, ist das Denken aus der mikroskopischen Perspektive zu erheben, wie Arendt mit Blick auf Kant anmahnt, und in eine erweiterte Denkungsart zu transformieren. Beim abwägenden Urteil geht es dementsprechend darum, die Gedanken anderer zu berücksichtigen.

Was einer selbst über das Gegebene denkt, wird dabei im Licht der Standpunkte anderer durchdacht.

Das kritische Denken ist nicht auf der Suche nach der einen Wahrheit. Es ist bemüht, die eigene Meinung wahrhafter zu machen. Diese Wahrhaftigkeit ist entscheidend von der Beipflichtung durch andere abhängig. Dabei geht dies aber nicht soweit, daß der Denkende dem Gebot der anderen Folge leisten muß, wenn es seinen eigenen Überlegungen zutiefst widerspricht. Es kann also auch der Fall sein, daß das Durchdenken anderer Meinungen zum Festhalten am eigenen, autonomen Urteil führt. Nur, auch in diesem Fall wäre die Wahrhaftigkeit durch die Kommunikation mit anderen erreicht.

Soweit es sich in der Kürze eines Essays machen läßt, wurden hier die Grundzüge von Arendts politischer Theorie dargelegt. Einige weitere Aspekte hätten herangezogen werden können, an denen die Aktualität des Arendtschen Werkes manifest wird: ihre Wissenschaftskritik, ihre Diagnose der Globalisierung, ihre Rassismusanalyse oder ihre These vom Ende der Arbeitsgesellschaft. In einem weiteren Essay soll eine Auseinandersetzung mit Arendts Blick auf die Krise der Politik in der modernen Massengesellschaft folgen. Denn gerade angesichts der herrschenden Politikverdrossenheit und ihrer bedenklichen Auswirkungen sind Arendts Analysen über die Bedingungen der Radikalisierung ansonsten eher unpolitischer Massen besonders sinnvoll.

Literatur

- Arendt (1960), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960
 Dies. (1963), *Über die Revolution*, München.
 Dies. (1964), *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München
 Dies. (1970), *Macht und Gewalt*, München.
 Dies. (1979), *Vom Leben des Geistes*, 2 Bde, München
 Dies. (1985), *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, München.
 Dies. (1986), *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.
 Dies. (1989), *Menschen in finsternen Zeiten*, erw. Ausgabe. Hg. von Ursula Ludz, München.
 Dies. (1989a), *Zur Zeit. Politische Essays*, Hg. von Marie Luise Knott, Berlin.
 Dies. (1989b), *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1*, Hg. von Elke Geisel und Klaus Bittermann, Berlin.
 Dies. (1989c), *Die Krise des Zionismus, Essays & Kommentare 2*, Hg. von Elke Geisel und Klaus Bittermann, Berlin.
 Dies. (1992), *Rahel Varnhagen: Lebensgeschichte einer deutschen Jüdin aus der Romantik*, München.
 Dies. (1993), *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß*, Hg. von Ursula Ludz, München.
 Dies. (1994), *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München.
 Wildt, Michael (1998), »Das Reichssicherheitshauptamt. Radikalisierung und Selbstradikalisierung einer Institution«, in: *Mittelweg* 36, S.33-40.