

## 5. Der Sinn von Politik ist Freiheit

---

### 5.1 Das Versagen der politischen Philosophie seit Platon

Ausgangspunkt ihres Nachdenkens über Politik war für Hannah Arendt die Frage nach den Gründen für die Verführbarkeit des Denkens. Nach den Katastrophen der nationalsozialistischen Diktatur wollte Arendt verstehen, warum »viele ihrer intellektuellen Freunde der völkischen oder marxistischen Theorie auf den Leim gegangen waren«<sup>1</sup>. Der Schock 1933 lag für Arendt nicht darin, dass Hitler an die Macht gekommen war, sondern darin, dass die »Freunde sich gleichschalteten«, obwohl dies noch »ziemlich freiwillig« war. »Das Problem, das persönliche Problem«, so in ihrem Interview mit Günter Gaus 1964, sei »doch nicht etwa, was unsere Feinde taten, sondern was unsere Freunde taten [...], das war, als ob sich ein leerer Raum um einen bildete«. Arendt musste feststellen, »dass unter den Intellektuellen die Gleichschaltung sozusagen die Regel war. Aber unter den anderen nicht.« Das habe sie »nie vergessen« (Iwv: 56). Arendt ging davon aus, dies hänge mit der Intellektualität, mit diesem Beruf, zusammen, »dass es im Wesen dieser ganzen Sache« liege, »dass man sich sozusagen zu jeder Sache etwas einfallen lassen« könne: »Zu Hitler fiel ihnen was ein. Und zum Teil ungeheuer interessante Dinge! Ganz phantastisch interessante und komplizierte! Und hoch über dem gewöhnlichen Niveau schwebende Dinge! Sie gingen ihren eigenen Einfällen in die Falle« (Iwv: 57). Damit meinte sie insbesondere Martin Heidegger.<sup>2</sup>

In Hitler sah Heidegger eine echte Persönlichkeit, in den er seine Vorstellung von »wahrer Bildung« projizierte. »Seine dichotomische Weltsicht«, so die Arendt-Forscherin Antonia Grunenberg, »faszinierten Deutschlands berühmtesten Philosophen«<sup>3</sup> der »Eigentlichkeit«, der zunächst dem Totalitarismus zur Macht verhalf und bis zum Ende zusah, wie die »Freiheit«, im Sinne einer menschlichen und politischen Realität, beseitigt und Menschen als Menschen überflüssig gemacht wurden.

---

1 Adalbert Reif: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien 1979, S. 21.

2 Am 21. April 1933 wurde Heidegger zum Rektor der Freiburger Universität gewählt. Am 3. Mai trat er der NSDAP bei. Am 27. Mai hielt er seine nationalsozialistisch konnotierte Antrittsrede zur Übernahme des Rektorats.

3 A. Grunenberg: Hannah Arendt und Martin Heidegger, S. 179.

Ende Mai 1933 fragte Jaspers Heidegger: »Wie soll ein so ungebildeter Mensch Deutschland regieren?« – »Bildung ist ganz gleichgültig«, antwortete er, »sehen Sie nur seine wunderbaren Hände an!«<sup>4</sup>. Heidegger fühlte sich im Einklang mit seiner Zeit. Das »tägliche Handeln«, notierte er am 19. September 1933, nähre sich »aus seinem Denken«<sup>5</sup>. Im April 1934 trat Heidegger noch vor Ablauf seiner Amtszeit als Rektor zurück; offenbar fand seine Hochschulpolitik, die ihm nicht weit genug ging, weder an der Universität noch bei der Partei genügend Unterstützung.

Arendt schwor sich danach: »Nie wieder! Ich rühre nie wieder irgendeine intellektuelle Geschichte an« und fügte hinzu: »Ich spreche in der Vergangenheit. Heute weiß ich mehr darüber [...]«<sup>6</sup>. Zu dieser Zeit wollte sie mit diesen Kreisen nichts mehr zu tun haben und wandte sich der praktischen Arbeit zu. Sie half bei der Rettung jüdischer Jugendlicher im Pariser Exil. Einige Jahre später dachte sie über das »persönliche Problem« hinaus und schrieb am 8. April 1951 in einem Brief an ihrem Freund Eric Voegelin:

Wie kommt es, daß wir aus unserer Tradition nicht imstande waren, die uns von unserer Zeit gestellten politischen Fragen zu beantworten? Dies führt weiter zu der Frage: Was ist Politik seit Plato? Und sind die seit Plato gegebenen Antworten ausreichend? Ich weiß, daß es hybrid klingen wird, wenn ich sage: Ich glaube nicht. Ich habe den Verdacht, daß in dieser, der rein politischen Hinsicht, irgendetwas in unserer philosophischen Tradition nicht in Ordnung ist. Ich weiß nicht, was es ist, aber mir scheint es im Zusammenhang mit der Pluralität der Menschen zu stehen und mit dem Faktum, daß die Philosophie es vorwiegend mit *dem* Menschen zu tun gehabt hat.<sup>7</sup>

Gegenüber Jaspers notierte Arendt etwa zeitgleich die, wie sie es formulierte, »unausgegoren(e)« Vermutung, dass »die Philosophie« insofern am Geschehen »nicht ganz unschuldig« sei; aber »natürlich nicht in dem Sinne, dass Hitler etwas mit Plato zu tun hätte«, aber wohl in dem Sinne, dass »diese abendländische Philosophie nie einen reinen Begriff des politischen gehabt« habe und »auch nicht haben konnte, weil sie notgedrungen von *dem* Menschen sprach und die Tatsache der Pluralität nebenbei« behandle.<sup>8</sup>

In Abgrenzung zur Interpretation des Menschen als *zoon politikon* (Aristoteles), der zufolge das Politische als Substanz im Wesen des Menschen selbst angelegt sei,

4 Karl Jaspers: Philosophische Autobiographie, München 1977, S. 100f.

5 Dieter Thomä: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, Frankfurt a.M. 1990, S. 472.

6 Adelbert Reif: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien 1979.

7 Hannah Arendt: An Voegelin, 04.08.1951, unveröffentlichter Nachlass. Zit. nach Wolfgang Heuer: Citizen, Berlin 1992, S. 203.

8 Hannah Arendt, Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, München 1993, Brief vom 04.03.1951, S. 203.

notiert Arendt in ihrer unvollendet gebliebenen *Einführung in die Politik* zu Beginn der 1950er-Jahre in *Was ist Politik, Fragment 1*: »Dies gerade stimmt nicht: der Mensch ist a-politisch. Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus außerhalb des Menschen.«<sup>9</sup>

## 5.2 Im logischen Denken unabhängig von der Erfahrung sitzt der Mord

Auf alle entscheidenden Fragen, auf die »Erfahrung des Schreckens«, so Arendt zu Beginn der 1950er-Jahre, gebe die Philosophie keine Antworten. Neue philosophische Ideen reichten an das eigentliche Problem, an eine Neubestimmung der politischen Philosophie, nicht heran. Mit anderen Worten: Die alte Feindschaft zwischen Philosophie und Politik, die existiert, seit die Polis Sokrates zum Tode verurteilt und seither mit »einer an Feindseligkeit grenzenden Spannung zwischen Philosophie und Politik wie ein Fluch auf der abendländischen Geistesgeschichte gelegen« (ÜR: 447) hat, muss überwunden werden. Nicht das Denken selbst, so ihre Vermutung in dem Essay *Ideologie und Terror*<sup>10</sup> aus dem Jahre 1953, nicht die Denkinhalte, seien das Problem, sondern die Verselbstständigung des rein logischen Denkens, des zwangläufigen Schlussfolgerns unabhängig von aller Erfahrung. Ideologisches Denken sei, habe »es einmal seine Prämisse, seinen Ausgangspunkt, statuiert, prinzipiell von Erfahrungen unbeeinflussbar und von der Wirklichkeit unbelehrbar«. Es sei unabhängig von der Wirklichkeit und bestehe ihr gegenüber auf einer »eigentlicheren Realität« (EU: 964). Stalins und Hitlers Originalität habe darin bestanden, »dass sie ideologische Aussagen buchstäblich ernst nahmen« (EU: 967). »In dem bekannten Wunsch, ein eindeutiges Weltbild, eine in sich stimmige Weltanschauung zu haben, der aus der Erfahrungsunfähigkeit der modernen Massen« stamme und der »eigentliche Motor aller Ideologien« sei, liege bereits »jene Verachtung für Wirklichkeit und Tatsächlichkeit, [...] die eines der hervorstechenden Merkmale der totalitären fiktiven Welt« (EU: 939) bilde.

»Sie haben ganz recht«, schreibt sie an den Philosophen Eric Voegelin (1901–1985), »in all diesen Ideologien sitzt bereits der Mord, und man kann rein logisch nahezu alles aus ihnen herleiten. [...] Und dieses sich unbedingt auf die einem Konzept inhärente Logik Verlassen unter Ausschaltung jeglicher Urteilskraft ist neu und aus den Ideologien selbst nicht abzuleiten«<sup>11</sup>. Logik, losgelöst von der Erfahrung;

9 Hannah Arendt: Was ist Politik? Aus dem Nachlass, hg. von Ursula Ludz, München 1993, S. 11.

10 Nachdem 1951 »The Origins of Totalitarianism« bei Schocken in New York erschienen war, veröffentlichte Arendt 1952 das Schlüsselkapitel 13 »Ideologie und Terror« in der Jaspers-Festschrift »Offener Horizont« auf Deutsch. 1955 erschien »Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft«.

11 Vgl. W. Heuer: Citizen, S. 206.

Logik und Dogma statt Sinn, statt Dialog, statt Pluralität. Dieses Denken, das alle Bindungen zur Wirklichkeit abtrennt, ist allen totalitären Bewegungen eigen und erklärt die Umwertung der Begriffe von Gut und Böse und die Abspaltung der Gefühle bei Vernichtungsaktionen.

Man denke an die Posener Rede Heinrich Himmlers im Oktober 1943 oder an die Schuldbekennnisse kommunistischer Kader in Stalins Schauprozessen während der 1940er-Jahre und ihre Absicht, freiwillig in den Tod zu gehen. Man denke an Butscha, Gostomel, Irpin und Mariupol. »Die Leute, die Russland jetzt regieren, sind völlig von der Legitimität ihres Handelns überzeugt«. »Das Böse« sei in ihren Augen »gut«, bemerkt der belarussische Schriftsteller Viktor Martinowitsch.<sup>12</sup>

Arendt stellt nicht nur die Tradition der Philosophie in Frage, sondern, wie Heidegger, die abendländische Bewusstseinsphilosophie seit Descartes, der, wie Arendt formuliert, den »archimedischen Punkt in das menschliche Erkenntnisvermögen« (VA: 361) legte. Der Bruch der platonischen Tradition beginne mit der cartesischen Neuzeit, die die Dreieinigkeit von Autorität, Tradition und Religion gesprengt habe (VA: 405). Sie vollziehe den Wandel von der mittelalterlichen *Vita contemplativa* zur *Vita activa* der Arbeitsgesellschaft. Der Philosoph der Neuzeit, so Arendt weiter, kehre »sich nicht mehr von der trügerischen, vergänglichen Sinnenwelt ab und einer anderen Welt ewiger Wahrheiten zu«, sondern ziehe sich »von beiden Welten bzw. von Welt und weltlich Gegebenem überhaupt auf sein eigenes Inneres zurück. [...] Diese neu entwickelte philosophische Wissenschaft [...] bestehe im Wesentlichen aus Erkenntnistheorie und Bewusstseinspsychologie« (VA: 373).

Nach der Katastrophe der totalitären Herrschaft ist für Arendt der Faden der philosophischen Tradition gerissen. Sie beharrt darauf: Das philosophische wie das wissenschaftliche Denken müssen einer völligen Neubestimmung unterzogen werden. Entscheidend für eine neue politische Philosophie ist nicht Ideologiekritik, sondern Kritik des Denkens selbst, um die Beziehungslosigkeit des Denkens von der Wirklichkeit zu überwinden – eine »Untersuchung der politischen Bedeutung des Denkens für ein Wesen, das nie in der Einzahl existiert, und dessen Pluralität weit von seiner Erforschung entfernt«<sup>13</sup> sei. Neben der Kritik am abstrakten, von der Wirklichkeit losgelösten logischen Denken des Rationalismus der Neuzeit, das sich in dem Auseinandertreten von Logik und Wirklichkeit ausdrückt, gibt Arendt eine weitere Erklärung für die Katastrophen des 20. Jahrhunderts. Es ist der Bruch durch den vom 19. zum 20. Jahrhundert sich eminent schnell vollziehenden Wertewandel.

12 Viktor Martinowitsch im Interview mit Peter Kümmel: »Wer gut ist, wird vernichtet«, Die Zeit, Nr. 26, 23.06.2022, S. 61.

13 Hannah Arendt, in: *Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought*, ca. 1954, S. 13. Zit. nach W. Heuer, *Citizen*, S. 206.

Vor diesem Hintergrund findet Arendt ihre eigene Entwurzelung und Traditionslosigkeit, auch in der nicht-jüdischen Gesellschaft, wieder. »Letzte Prinzipien«, irgendeine Idee des Guten, »an die man mit Erfolg hätte appellieren können«, habe es nicht mehr gegeben, bemerkt Arendt ihrem Studienfreund Hans Jonas gegenüber. Wenn die Menschen »noch an Gott« oder »vielmehr an die Hölle geglaubt hätten«, so Arendt, wäre »diese ganze totalitäre Katastrophe nicht eingetreten« (Iwv: 85).

### 5.3 Weltverlust und die Gefahren der Selbstzerstörung von Demokratien

Immer dort, wo Arendt totalitäre Massenbewegungen zu erklären sucht, spielt die Kategorie der Weltentfremdung eine zentrale Rolle. Mehr als unter dem materiellen Elend hätten die von Ressentiments erfüllten Individuen unter dem Verlust der Beziehung zu einer gemeinsamen Welt gelitten. »Was moderne Menschen so leicht in die totalitären Bewegungen jagt und sie so gut vorbereitet für die totalitäre Herrschaft, ist die allenthalben zunehmende Verlassenheit« (EU: 729), analysiert Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*. Ähnlich wie Ernst Bloch, zeigt der Politikwissenschaftler Winfried Thaa, habe Arendt den Erfolg der Nationalsozialisten weniger im Rahmen »gleichzeitiger« Klassenwidersprüche verstanden als »vielmehr als Folge eines ›ungleichzeitigen‹ Antikapitalismus breiter Schichten, der sich aus Entwurzelungserfahrungen, Heimatverlust und gesellschaftlicher ›Mechanisierung‹ speiste und von den Nationalsozialisten geschickt aufgegriffen«<sup>14</sup> worden sei. Der vor den Nazis in die USA geflohene Soziologe Leo Löwenthal kommt in seinen *Studien zur faschistischen Agitation*<sup>15</sup>, wie auch schon Theodor W. Adorno, zu vergleichbaren sozialpsychologischen Ergebnissen.<sup>16</sup> Dort, wo die Gesellschaften defragmentiert und atomisiert sind, die Individuen vereinsamen und der Bezug auf eine gemeinsame Heimat und Welt verloren geht, dort, wo es immer schwerer wird, traditionelle Werte im Zuge der Modernisierung zu vermitteln, kann es zur Selbstzerstörung der Demokratie kommen und sich totale Macht durchsetzen. Einmal etabliert, versucht diese, die Reste einer gemeinsamen Welt durch die totale Entpolitisierung des Lebens zu zerstören. Arendt hat den Totalitarismus als »eisernes Band« definiert, der die öffentlichen Räume zwischen den Menschen auslöscht,

14 Winfried Thaa: Hannah Arendt. Politik und Weltentfremdung, Politische Vierteljahresschrift, 38. Jahrgang, Heft 4, 1997, S. 698.

15 Leo Löwenthal: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus, Frankfurt a.M. 1990, S. 29ff.

16 Jörn Ahrens: Zur Faschismusanalyse Hannah Arendts und Theodor W. Adornos. Erkundungen in ungeklärten Verwandtschaftsverhältnissen, in: Leviathan 1995, S. 23, 27–40. Ahrens weist hier auf »die sonderbar starken Parallelen in der Faschismusanalyse Hannah Arendts und Theodor W. Adornos« hin. (S. 29)

bis sie eins werden. Sinnverstehen und Urteilsfähigkeit seien auch unter den Bedingungen der Moderne gefährdet und der Wert der Tradition hinfällig. Die Isolierung des Massenmenschen in der entstehenden Konsumgesellschaft führe zur Konkurrenz, zum Verlust der Sinnfragen und zu Gleichgültigkeit gegenüber sich selbst und anderen. Die eigentlichen Probleme sind für Arendt nicht der Antisemitismus und der Nationalismus, sondern der radikale Weltverlust, der Verlust des Gemeinsinns und des Bedürfnisses nach Verstehen, wie der Verlust der Urteilsfähigkeit und der Verlust von politischem Handeln und Pluralität. Es ist diese Erfahrung ihrer Zeit und die Hilflosigkeit von Philosophie und Politik, die Arendt über einen neuen Begriff von Politik nachdenken lässt. Die alte Feindschaft zwischen Philosophie und Politik, die existierte, seit Athen Sokrates zum Tode verurteilte, will Arendt überwinden. »Sich am gelebten und zu lebenden Leben orientieren, keine Modelle und Weltanschauungen entwickeln, sich nicht auf den Streit von Ideen und Programmen versteifen, sondern sich immer wieder von den humanen Bedingungen für Denken und Handeln leiten lassen – das ist die Grundlage für Arendts Neuformulierung von Philosophie und Politik«<sup>17</sup>.

## 5.4 Die Frage nach dem Sinn von Politik

Während Heidegger den Sinn von Sein überdenkt, fragt Arendt 1945 nach dem Sinn von Politik. »Die Frage nach dem Sinn von Politik, wie das Misstrauen gegen Politik«, schreibt Arendt in *Was ist Politik?*, sei »sehr alt, [...] so alt wie die Tradition politischer Philosophie« (WP: 35). Unsere heutige Frage »entzünde sich an dem Unheil, das Politik bereits in unserem Jahrhundert angerichtet« habe und »dem größeren, das aus ihr zu erwachsen« drohe. Die Frage laute daher »viel radikaler, viel aggressiver und auch viel verzweifelter: Hat Politik denn überhaupt noch einen Sinn?« (WP: 36). Arendt lässt als fraglich erscheinen, »ob unter modernen Bedingungen Politik und die Erhaltung des Lebens miteinander vereinbar« sind (WP: 29), »ob nicht Freiheit erst da anfängt, wo Politik aufhört?« (ZVS: 202). Trotz dieser Ohnmachtserfahrungen ist sie davon überzeugt, dass der Mensch »dazu begabt ist, Wunder zu tun«. Er kann handeln, Initiative ergreifen, einen neuen Anfang setzen oder »kantisch gesprochen, eine Kette von selbst anfangen« (WP: 34).

Alle großen Revolutionen der Geschichte begannen auf der Straße. Seit Jahren nimmt die Zahl der Demonstrationen zu – weltweit, von der Ukraine über Belarus und Kasachstan bis Hongkong und Teheran. Plötzlich waren die Demonstrant:innen da. Jeden Freitag gingen sie für den Klimaschutz und für ein gutes Leben auf die Straße – bis Corona kam. Am 24. September 2021 waren über 620.000 Menschen in über 470 Orten in ganz Deutschland wieder fürs Klima unterwegs! Nach

---

17 W. Heuer: Citizen, S. 260.

dem Streiktag im September 2019 war das die zweitgrößte Demonstration seit der Wende. Am 27. Februar 2022 demonstrierten in Berlin über 100.000 Menschen gegen den Überfall Russlands auf die Ukraine. Was hat das mit Hannah Arendt zu tun? Für Arendt ist der Sinn der Politik Freiheit. Nicht allein Freiheit von Unterdrückung und Zwang, sondern »frei zu sein für einen Neuanfang« – im besten Falle für die Beteiligung an den Regierungsgeschäften. Diese Art Freiheit, also »ein politisches Leben zu führen«<sup>18</sup>, realisiert sich beim Zusammenwirken von Freien und Gleichen im politischen Raum, wo man um die richtige Form des Zusammenlebens streitet. Genau darin bestehe der Sinn der Politik, im spontanen Schritt zu den anderen, hin zu einem »Wir«, dem Zusammenhandeln in einem gemeinsam geschaffenen öffentlichen Raum. »Wahres politisches Handeln«, meint Arendt, zeige sich »als Gruppenakt« (Iwv: 81). So kann politische Macht entstehen. Die Macht der vielen offenbart sich im gemeinsamen Handlungsvollzug als gemeinschafts- und weltverändernde Praxis. Hier stimmt Arendt mit dem frühen Marx überein. Diesen Schritt kann man nicht von oben delegieren, man muss ihn persönlich machen. Dort, wo Menschen zu Hause bleiben und alles den Parteien überlassen, kann man nach Arendt nicht von politischer Freiheit sprechen. Freies Handeln zeigt sich auf der »Bühne der Öffentlichkeit« als spontanes Ereignis, das man nicht erzwingen kann. Handeln erfordert Mut. Mut gilt für Arendt als »früheste aller politischen Tugenden«, weil wir in die »öffentliche, uns allen gemeinsame Welt noch immer nur gelangen können, indem wir uns aus unserem privaten Dasein« entfernen. Dass »dieser Freiheit von vornherein das Element des Risikos innewohnt« ist für Arendt evident (WP: 44f.).

## 5.5 Die antike Polis als Quelle der Inspiration

Arendt macht sich keine Illusionen über die Schwierigkeiten der politischen Probleme und hält doch daran fest, dass es nicht so bleiben muss, wie es ist. Vor diesem Hintergrund erinnert sie an die in der griechischen Antike entstandene Idee von Politik als Freiheit, nicht als starres Modell, sondern als Quelle der Inspiration. Der Standpunkt, von dem aus Hannah Arendt in *Vita activa* die Geschichte des Abendlands betrachtet, führt immer wieder zu Verwirrung und Missverständnissen. »Dem Missverständnis nämlich, dass Arendt im antiken Griechenland und im alten Rom ein Ideal, ja sogar, wie Margaret Canovan auf der ersten Seite ihrer Einführung in *The Human Condition* schreibt, einen archimedischen Punkt entdecken würde, von dem aus sie vertraute Denk- und Verhaltensweisen kritisiere.«<sup>19</sup> Nichts liegt Arendt ferner als die Entdeckung eines archimedischen Punktes. Deswegen

18 Hannah Arendt: Die Freiheit, frei zu sein, München 2018, S. 16.

19 <https://www.zfl-berlin.org/veranstaltungen-detail/items/arendts-kritik-am-archimedischen-punkt.html>

hat Arendt dem Kapitel über die Neuzeit ein Kafka-Zitat vorangestellt, wonach der Mensch den archimedischen Punkt nur unter der Bedingung finden durfte, dass er ihn gegen sich selbst verwendet (VA: 318).

Wie Aristoteles definiert Arendt den privaten Bereich, der der Sicherung der Lebensnotwendigkeiten dient, als Raum der Herrschaft. Wem es gelang, sich aus diesem zu befreien, war frei für die Polis. Im Gegensatz zur teleologischen Interpretation von Aristoteles, wonach das Politische substanzial im Menschen angelegt ist, betont Arendt, dass Politik und damit Freiheit *zwischen* den Menschen entsteht und stattfindet. Arendts Begriff des Politischen, darauf macht der Philosoph Otfried Höffe aufmerksam, weiche vom aristotelischen ab<sup>20</sup>. Bei Arendt werde zum entscheidenden Element, was bei Aristoteles nicht vorkomme: die Dimension des Interpersonalen (Höffe 1993: 19). Anders als Aristoteles und auch Heidegger stellt Arendt das »Mit-sein«, das »Faktum menschlicher Pluralität«, in den Mittelpunkt ihres Denkens (VA: 213) und bindet den Ereignischarakter der Freiheit nicht an das Sein, sondern an das Beisammensein. So wie die Freiheit prozesshaft zwischen den Menschen durch das Handeln entstehe, werde die Identität prozesshaft erzeugt. So sei »das Wesen des Menschen«, die Identität des Handelnden, nicht gegeben, vielmehr das Produkt von Handlung. Erst dadurch erkenne man, wer man ist. »Die Erschaffung des Menschen als eines Jemand«, so Arendt in *Vita activa*, falle »mit der Erschaffung der Freiheit« zusammen (VA: 216) und den Möglichkeiten eines gelingenden Selbst- und Weltverhältnisses. Mit der These einer prozesshaft erzeugten Identität stellt sich Arendt nicht nur gegen Heideggers solipsistischen Begriff vom Selbst, sondern nimmt heutige Konzepte<sup>21</sup> von Identitätsbildung vorweg.

Im Kern ist Arendts Begriff des Politischen weniger von Aristoteles als von Homer inspiriert, worauf Maïke Weißpflug in ihrem Buch *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken* aufmerksam macht. Die Gleichheit ist nach Arendt das wichtigste Element in Homers Charakterisierung des politischen Handelns: »die Gleichheit derjenigen, die sich im Handeln begegnen, das Freisein im Verkehr unter Gleichen, ›die ungeheure Erfahrung der Möglichkeiten eines Lebens unter seinesgleichen‹<sup>22</sup>. Gleichwohl war diese Gleichheit im antiken Griechenland mehr theoretisch als real. Für Homer galt die Gleichheit nur innerhalb einer Gruppe, die Außenstehenden verwehrt war. So reklamierte »Poseidon für sich und seinen Bruder Hades Gleichheit mit Zeus«, verweigerte diese aber »den Töchtern und Söhnen des Zeus«<sup>23</sup>. Gleich-

20 Otfried Höffe: Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt, in: Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, hg. von Peter Kemper, Frankfurt a.M. 1993, S. 21.

21 Hier stimmt Arendt mit aktuellen Identitätstheorien, wie sie von Jürgen Straub, Heiner Keupp, Michael Ermann oder Stuart Hall vertreten werden, überein. Vgl. Heiner Keupp: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Berlin 1999.

22 Maïke Weißpflug: *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*, Berlin 2019, S. 133.

23 Jacob Stefan Seitz: *Hannah Arendts Kritik der politisch-philosophischen Tradition unter Einbeziehung der französischen Literatur Hannah Arendts*, München 2002, S. 158.

heit hatte noch den Verdienst zum Maßstab, das, was jemand geleistet hatte. Perikles war es, der etwa 400 Jahre später das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz und des politischen Individualismus formulierte.

Im Gegensatz zu Arendt erklärt »Aristoteles nicht die Freiheit«, sondern die »Verwirklichung des höchsten Guts, das Glück, zum obersten Prinzip«<sup>24</sup>. Arendt interessiert, anders als Aristoteles, nicht das Glück des Einzelnen, sondern das Miteinander der Menschen in der Sorge um die Welt. In Arendts Deutung des Liebesbegriffs des Augustinus, dass erst die »Liebe zur Welt« Himmel und Erde zur gemeinsamen Gegenwart einer »*res mutabilis* (veränderbare Sache)« mache<sup>25</sup>, wird ihre politische Philosophie in der Vorstellung des *amor mundi* – der Liebe zur Welt – früh erkennbar.

Anders als Platon identifiziert Arendt die Idee der Politik nicht mit Herrschaft, sondern, wie Aristoteles, mit Vielheit. Die Polis, heißt es bei Aristoteles in Politik II.2, »ist seiner Natur nach eine Vielheit« (1261a18). Dieses Gemeinwesen beruhe nicht auf der platonischen Einheitlichkeit von Denken, Fühlen, Wollen und Eigentum, sondern auf der Individualität und Pluralität der Mitglieder. Die Vielheit der Bürger sei so fundamental wie ihre Gleichheit: als Handelnde, als Regierende und als Regierte. Aristoteles gründet seinen naturalistischen Politikbegriff auf den Ausschluss von Unfreien, Frauen, Sklaven und Fremden. Wer als Gleicher an der Polis teilhaben darf und die Fähigkeit zum Regieren besitzt, ist bei Arendt indes nicht naturbestimmt und an einen sozialen Status geknüpft. Arendt überwindet Platons instrumentelle Auffassung von Macht, das Zweck-Mittel-Denken, zu der auch Gewalt gehört, und setzt ihr ein kommunikatives Machtverständnis entgegen. Macht entstehe zwischen den Menschen. Gewalt zerstöre sie. Macht ist für Arendt per se nicht emanzipatorisch, man denke nur an antidemokratische und faschistische Massenbewegungen. »Ungeteilte und unkontrollierte Macht«, die eine »Meinungsuniformität« erzeugt, könne auch repressiv sein.<sup>26</sup>

Während Platon für den guten Herrscher plädiert, geht es Arendt um Freiheit und, wie für Aristoteles, um das gute Gesetz. In einem Gespräch mit Carlo Schmid, Mitverfasser des Grundgesetzes und des »Godesberger Programms« der SPD, erklärt sie 1965: »Das Wesen, wie mir scheint, der modernen Revolution, also der Amerikanischen und der Französischen, ist, dass man nicht sagte, wir wollen herrschen, sondern wir wollen nicht mehr, dass es Herrschaft gibt. [...] Das heißt, das Gesetz

24 Vgl. Monika Gisler: Aristoteles' Gleiche sind bei Arendt Andere. Überlegungen zur philosophischen Anthropologie Aristoteles' und Hannah Arendts, <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/70/104>

25 Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation (1929), Berlin 2003, S. 34f.

26 Hannah Arendt: The Human Condition, Chicago 1998, S. 43. Zit. nach: Thorsten Thiel, Christian Volk: Republikanismus des Dissenses, S. 348, <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/56002>

steht über allen.«<sup>27</sup> Die »Gleichheit im Rahmen des Gesetzes« bedeutet für Arendt allerdings nicht die »Gleichheit der Lebensumstände« – »wiewohl bis zu einem gewissen Grade auch diese Gleichheit gerade die Bedingung für alle politische Betätigung in der Antike« gewesen sei, »sofern sie ja an den Besitz von Sklaven und Eigentum geknüpft« war (ÜR: 42). Deutlich wird, dass Arendt Freiheit weder in Opposition zum Gesetz noch zum Sozialen, aber zur Herrschaft stellt.

---

27 Das Recht auf Revolution. Gespräch zwischen Prof. Dr. Carlo Schmid und der Philosophin Hannah (1965), HannahArendt.net, Ausgabe 1, Band 7, November 2013, <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/viewFile/296/402>