

Bruno Heidlberger

MIT
HANNAH
ARENDT
FREIHEIT
NEU DENKEN

Gefahren der Selbstzerstörung
von Demokratien

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Bruno Heidelberger
Mit Hannah Arendt Freiheit neu denken

Edition Moderne Postmoderne

Editorial

Die **Edition Moderne Postmoderne** präsentiert die moderne Philosophie in zweierlei Hinsicht: zum einen als philosophiehistorische Epoche, die mit dem Ende des Hegel'schen Systems einsetzt und als Teil des Hegel'schen Erbes den ersten philosophischen Begriff der Moderne mit sich führt; zum anderen als Form des Philosophierens, in dem die Modernität der Zeit selbst immer stärker in den Vordergrund der philosophischen Reflexion in ihren verschiedenen Varianten rückt – bis hin zu ihrer »postmodernen« Überbietung.

Bruno Heidberger (Dr. phil.), geb. 1951, ist Studienrat für Politik und Philosophie. Er ist Lehrbeauftragter an der Humboldt-Universität zu Berlin, an der Medizinischen Hochschule Brandenburg und an der Freien Universität Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte sind Politische Philosophie, Philosophie der Aufklärung, Kulturphilosophie, kritischer Rationalismus, Wissenschaftstheorie und kritische Theorie der Gesellschaft.

Bruno Heidelberger

Mit Hannah Arendt Freiheit neu denken

Gefahren der Selbsterstörung von Demokratien

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-NC-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium zu nicht-kommerziellen Zwecken, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird. (Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de>) Um Genehmigungen für die Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-verlag.de

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2023 im transcript Verlag, Bielefeld

© Bruno Heidelberger

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat: Frau Susanne Reinhold

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-6658-8

PDF-ISBN 978-3-8394-6658-2

<https://doi.org/10.14361/9783839466582>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Als Sudetendeutscher stand mein Vater nach dem Zweiten Weltkrieg auf der »falschen« Seite. Im Alter von 27 Jahren wurde er 1945 – zum Glück von den Amerikanern – als Kriegsgefangener nach Texas gebracht. Tschechische Soldaten haben seine Mutter mit vorgehaltenem Maschinengewehr dazu gezwungen, Haus und Heimat innerhalb von zwei Stunden mit nur wenigen Habseligkeiten zu verlassen. Sudetendeutsche wurden kollektiv für Verbrechen schuldig gesprochen, in Lager gesperrt, aus der Heimat vertrieben oder getötet. Das kostete auch meinen Opa Bruno, der kein Nazi war, sein Leben. Als Deutscher wurde er zur Rechenschaft gezogen und musste in einem tschechischen Konzentrationslager Zwangsarbeit leisten. Nach seiner durch die Siegermächte erwirkten Entlassung verstarb er 54-jährig an Entkräftung.

Für meine Großeltern Bruno und Berta, meine Eltern und für Benjamin, Marius und Katharina.

Inhalt

1. Einleitung	11
2. »Das Wesen von Politik ist, für die Sache der Freiheit gegen das Unheil der Zwangsherrschaft jeglicher Art zu kämpfen« (Hannah Arendt)	15
2.1 Der Traum von Europa und der Kampf für die Freiheit	17
2.2 Das Ende der Geschichte des Westens?	20
2.3 Aufstieg eines Niemand zum Staatsterroristen	21
2.4 Vorwärts in die Vergangenheit	25
2.5 Die Selbstzerstörung der Tyrannis	30
2.6 Die Schlafwandler und die Zeitenwende	35
2.7 Wie konnte es so weit kommen?	39
2.8 Das Versagen der deutschen Ostpolitik	40
2.9 Wandel durch Annäherung oder der Lauf ins offene Messer	47
2.10 Politik ist Freiheit	53
2.11 Geschichte und Lüge als Waffe	58
2.12 Alles ist möglich, auch in diesem Jahrhundert	66
3. Ist mit Arendt Politik in der Moderne möglich?	69
4. Mit Heidegger gegen Heidegger	73
4.1 Das Gerücht vom »heimlichen König im Reich des Denkens«	73
4.2 Heideggers Kritik am Wahrheitsanspruch der Subjektphilosophie	75
4.3 Heideggers Flucht in die Weltlosigkeit und »Eigentlichkeit«	77
4.4 Heidegger folgt dem »Ruf des Seins« – Arendt hilft Geflüchteten	78
4.5 Arendt: »Es gibt Dinge, die sind stärker als der Mensch«	79
4.6 Heidegger: Propagandist des Nationalsozialismus	81

5. Der Sinn von Politik ist Freiheit	85
5.1 Das Versagen der politischen Philosophie seit Platon.....	85
5.2 Im logischen Denken unabhängig von der Erfahrung sitzt der Mord	87
5.3 Weltverlust und die Gefahren der Selbstzerstörung von Demokratien	89
5.4 Die Frage nach dem Sinn von Politik	90
5.5 Die antike Polis als Quelle der Inspiration	91
6. Über die Revolution	95
6.1 Für die Sache der Freiheit, gegen das Unheil jeglicher Zwangsherrschaft	95
6.2 Hannah Arendt und Rosa Luxemburg	96
6.3 Die Linke: Arendts Revolutionsbegriff ist konservativ	98
6.4 Freiheit und Ordnung	99
6.5 Die Amerikanische, die Französische und die Russische Revolution – Begründung der Freiheit und soziale Frage.....	101
6.6 Das Mitleid der »Glücklichen« mit den <i>malheureux</i>	104
6.7 Der Sinn von Revolutionen: Die Freiheit, frei zu sein	107
6.8 Arendt: Eine Theoretikerin der Republik des Dissenses	110
7. Vita activa – Kritik an der Weltentfremdung	113
7.1 Arendts Emanzipation von Heidegger und ihre Liebe zur Welt	113
7.2 Von der <i>Vita contemplativa</i> zur <i>Vita activa</i> der Neuzeit	116
7.3 Was tun wir, wenn wir tätig sind?.....	118
7.4 Die normative Lücke in Arendts Handlungstheorie	123
7.5 Schöpfung versus Routine, Freiheit versus Notwendigkeit	125
7.6 Kritik an Karl Marx	126
7.7 Der Beginn der Weltentfremdung und ihre Folgen	128
7.8 Der entfesselte Prometheus und die Grenzen der Freiheit	131
8. Das Gesellschaftliche und das Politische	135
8.1 Die Unterwerfung unter die Logik des Geldes und der Verlust der Freiheit	136
8.2 Politik als Überwindung der Eigeninteressen	138
9. Arendt, die Linke und die Frankfurter Schule	141
10. Denken ohne Geländer	147
11. Denken und Moral – die Banalität des Bösen	151
11.1 Die Unfähigkeit zu denken	151
11.2 Man braucht kein »schlechtes Herz«, um Böses zu tun	153
11.3 Denken und Autonomie bei Arendt, Sokrates und Kant	154
11.4 Der gute Wille: Fundament moralischen Handelns	156

11.5	Sittliches Handeln ist keine notwendige Folge des Denkens	158
11.6	Denken ist nicht unschuldig – es gibt auch böses Denken	159
11.7	Das Böse hat keine Tiefe, auch keine Dämonie	161
11.8	»Totalitarismus und Mord sind Krankheiten, die auch die normalen Menschen infizieren«	162
12.	Was tun wir, wenn wir urteilen? Mit Kant gegen Kant	169
12.1	Freiheit und Macht neu denken	169
12.2	Arendts Entdeckung von Kants Theorie der Politik	170
12.4	Arendts Deutung der ästhetischen Urteilskraft bei Kant	173
12.5	Transzendentalphilosophie versus Phänomenologie	176
12.6	Arendts Irrtum: Kants Vernunft ist nicht solipsistisch	178
13.	Die Frage nach der Normativität bei Arendt	181
13.1	Die Bedeutung der Pluralität im politischen Denken Arendts	182
13.2	Die Lehre aus dem Totalitarismus	193
14.	Gleichheit, Differenz, Identität, Inklusion, Solidarität	197
14.1	Pluralität und Homogenität	199
15.	Arendt – Vordenkerin einer europäischen Föderation und transnationalen Staatsbürgerschaft	203
15.1	Der Niedergang der alten Nationalstaaten und seine Folgen	203
15.2	Antisemitismus als Waffe	211
15.3	Arendt, eine kritische Theoretikerin der sozialen Exklusion <i>avant la lettre</i>	213
16.	Arendt in der Kritik	219
16.1	Hannah Arendt liest Josef Conrad	219
16.2	Im Herz der Finsternis oder Illumination durch Entsetzen und Irritation	223
17.	Arendts Kritik an der Moderne	229
17.1	Die Idee des grenzenlosen Fortschritts: Paradoxien der Aufklärung	231
18.	Herausforderungen der Spätmoderne	237
18.1	Lob der Theorie	237
18.2	Vom Wandel der Industrie- zur Wissensgesellschaft	238
18.3	Die abstrakte Gesellschaft und die Zerstörung einer gemeinsamen Welt	241
18.4	The Past is never dead, it is even past	245

19. Das höchste Gut ist die Freiheit und das öffentliche Glück	247
19.1 Die Ankunft einer neuen Generation	247
19.2 Kein Mensch oder Staat ist souverän	251
19.3 Freiheit und die Sorge um die Welt	253
19.4 Die Zukunft des Westens: Liberalismus erneuern	255
19.5 Mit Hannah Arendt Freiheit neu denken	260
Literaturverzeichnis	267
Siglen der Schriften Hannah Arendts	267
Weitere Schriften und Texte von Hannah Arendt	267
Literatur über Hannah Arendt	268
Weitere Literatur	272
Internetadressen zu Hannah Arendt	277

1. Einleitung

Als ich 1973 mit dem Studium der Politikwissenschaft an der Freien Universität in West-Berlin begann, kam Hannah Arendt in den Vorlesungsverzeichnissen nicht vor. Dafür Karl Marx. Das marxistische Denken war allgegenwärtig. Anders als die Linke, die sich Gewissheiten wünschte, appellierte Arendt an die Möglichkeiten und Chancen des Individuums, an seine Verantwortung als Citoyen. Arendts »Warnung vor der Vereinfachung von Problemen« fruchtete nicht. Mit Arendt kam ich, wie viele andere Linke, erst nach 1989 in Berührung. Erstmals über meine Frau. Bis dahin galt Arendt, auch für mich, als Konservative. Mein Studium der Philosophie, insbesondere der Philosophie von Immanuel Kant und Karl R. Popper sowie später von Hannah Arendt, befreite mich aus dem »dogmatischen Schlummer«.

Angeregt durch meinen Doktorvater, Prof. Wolf-Dieter Narr (Freie Universität Berlin), lernte ich mit Arendt eine selbstständige politische Philosophin kennen, die sich tradierten Denkschulen entzog. Sie stellte nicht das Ökonomische, den wirtschaftlichen Fortschritt, Wirtschaftswachstum und Parteien in den Mittelpunkt ihres ungewöhnlichen Denkens, sondern Fragen der politischen Freiheit und individuellen Verantwortung, des zivilgesellschaftlichen Engagements und der Sorge um die Welt, was mitunter verwirrte. Ihr philosophischer Horizont und ihre Freundschaften mit Philosophen beeindruckten mich, beginnend bei der Antike, mit Platon und Sokrates, über Descartes, Immanuel Kant, Martin Heidegger und Karl Jaspers, bis zu Hans Jonas, Günther Stern (Anders) und Heinrich Blücher; auch ihre Lektüre von Homer, Franz Kafka, Bertolt Brecht, Walter Benjamin oder Joseph Conrad. Inspiriert durch jüngere Diskussionen aus zwei Arendt-Seminaren als Lehrbeauftragter, setzte ich meine Beschäftigung mit Arendt aus den 1990er-Jahren fort. Dieses Buch ist das vorläufige Ergebnis.

Hannah Arendt gilt als eine der großen Persönlichkeiten der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Was mich an ihr fasziniert, ist ihr Republikanismus, ihr Verständnis von Politik als Freiheit und ihre Suche nach einer neuen politischen Moral vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus. Im Mittelpunkt meiner Arbeit steht Arendt als Diagnostikerin der Fragilität spätmoderner Massen- und Konsumgesellschaften, ihrer Bedrohung durch die Einschränkung der Sphäre politischen Handelns, durch Weltentfremdung, Raubbau und Naturzerstö-

rung, Klimawandel, Fake News, autoritären Nationalradikalismus, Antisemitismus, Rassismus und imperialistische Kriege. Arendts Überlegungen zur Stabilisierung der liberalen Demokratie durch *acting in concert* sind zeitlos aktuell, denn erst im gemeinsamen Handeln realisiert sich für Arendt Freiheit. Dieses Buch ist ein systematischer und historischer Versuch, Hannah Arendts »Denken ohne Geländer« zu verstehen und mit Blick auf aktuelle Entwicklungen weiterzudenken: Russlands Überfall auf die Ukraine, das Versagen der deutschen Ostpolitik, den weltweiten Kampf zwischen Liberalismus und Autoritarismus und den Klimawandel. Im Mittelpunkt steht die immer wieder diskutierte Frage nach der Modernität und Aktualität Arendts und die nach der Normativität ihres Begriffs von Politik. Ein Nachdenken über Arendts Begriff des Politischen ist in Anbetracht des 24. Februar 2022 aktueller denn je, weil dieser den Kern der politischen Philosophie Hannah Arendts berührt: die Freiheit des Handelns, Begriffe wie Macht, Gewalt, Herrschaft, Totalitarismus, Pluralität, Moral, Politik und Wahrheit, Republikanismus und Revolution. Ausgangspunkt des Nachdenkens über Politik nach der totalitären Herrschaft der Nationalsozialisten ist für Arendt die auch heute wieder aktuelle Frage nach den Gründen für die Verführbarkeit des Denkens.

Im ersten Teil des Buches versuche ich zu rekonstruieren, wie Arendt das philosophische und das wissenschaftliche Denken seit Platon – jener Traditionslinie, die sich auf *den* Menschen statt auf *die* Menschen konzentriert – einer Neubestimmung unterzieht und sich die traditionellen Begriffe von Freiheit, Souveränität, Urteilskraft, Macht und Politik neu aneignet. Einige ihrer philosophischen Grundbegriffe sind von Martin Heidegger inspiriert. In *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, das sie auch als eine Kritik an der Weltentfremdung in der Moderne konzipiert, gestaltet sie diese gründlich um. Arendt transformiert seine Philosophie der »Eigentlichkeit« in eine der Welt und den Menschen zugewandte Philosophie. *Vita activa* löst sie aus dem Bann Heideggers und macht Arendt zu einer eigenständigen philosophischen Denkerin.

Die Katastrophe des 20. Jahrhunderts besteht für Arendt nicht im moralischen Versagen der Menschen, nach allgemeinen Maßstäben zu handeln, sondern im Mangel am selbstständigen »Denken ohne Geländer« – in der »Banalität des Bösen«. Dafür steht Adolf Eichmann. Aber gibt es nicht auch »böses Denken« und ist moralisches Urteilen ohne universelle Maßstäbe überhaupt möglich? Mit Arendt gehe ich im zweiten Teil der Frage nach: *Was tun wir, wenn wir urteilen?* Neben Sokrates spielt Kant die entscheidende Rolle. Im Begriff der ästhetischen Urteilskraft Kants und in seiner Theorie der erweiterten Denkungsart meint Arendt Ansätze eines neuen politischen selbstständigen Denkens gefunden zu haben. Es ist ein eigenwilliges Nachdenken mit Kant gegen Kant.

In Bezug auf ihren aristotelischen Begriff des Politischen, ein altes Narrativ, fragt man auch heute noch, ob mit Arendt Politik in der Moderne überhaupt möglich ist. »Die Moderne *müsse ihre Normativität aus sich selbst schöpfen*«, notiert Jürgen

Habermas in seinem wegweisenden Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Er ist auch derjenige, der die Diskussion im Hinblick auf Arendts Trennung zwischen ökonomischen und gesellschaftlichen Anliegen anstieß und nach wie vor maßgeblich beeinflusst. Arendts Politikbegriff hätte eine elitäre, antidemokratische Note, der dem modernen Anspruch auf soziale und politische Emanzipation und Demokratisierung aller Lebensbereiche widerspräche. Jürgen Habermas liest darin Arendt als altmodische Neoaristotelikerin, als eine nostalgische Anhängerin der Polis. Er kritisiert ihren Begriff von Revolution als Suche nach Freiheit als einseitig und konservativ, weil er gesellschaftliche Emanzipation nicht berücksichtige. Arendts Weigerung, eine naturrechtliche Grundlage für Politik und öffentliche Debatte bereitzustellen, lasse »zwischen Erkenntnis und Meinung einen Abgrund klaffen«, erklärt Habermas.

Seit Habermas' Aufsatz aus dem Jahre 1966 dominiert diese Lesart der Arendt-Rezeption, insbesondere im Milieu der Frankfurter Schule. Ihre Konzentration auf die längst vergangene Zeit, meint Axel Honneth, habe Arendt den Blick verstellt, dass eine »vitale Öffentlichkeit und eine zivile Demokratie auch auf dem Boden der modernen Arbeitsgesellschaft erreichbar seien«.¹ Für die Berliner Politologin Stefania Maffei, die die akademische Diskussion der deutsch-amerikanischen Arendt-Rezeption in ihrer Habilitationsschrift *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen* gründlich analysiert, gilt der »Topos des Politischen gegen das Soziale als wichtigster und schwierigster Bestandteil von Arendts politischer Theorie«.²

Hannah Arendt ist eine jüdische und europäische Denkerin. Ihr Denken ist, wie unser aller Denken, zeitgebunden. In meinem Buch fokussiere ich mich nicht auf die seit Jahrzehnten wiederholte Kritik an Arendts Politikbegriff, nicht auf Widersprüche und Ungereimtheiten in ihrem Werk. Vielmehr suche ich nach produktiven Anknüpfungspunkten, ohne Arendts Politikbegriff zu destruieren. Es geht mir um eine konstruktive Neubewertung einer der einflussreichsten Denkerinnen des 20. Jahrhunderts und um die Sichtbarmachung der ungebrochenen Aktualität ihrer Themen.

Habermas' Lesart von Arendt halte ich weder für zwingend noch für konstruktiv und möchte im letzten Teil des Buches zeigen, auch mit Blick auf die ökologischen Folgen der modernen ökonomistischen Fortschrittsidee, dass ihrem Begriff von Politik ein normatives Moment inhärent ist, der uns Freiheit, Wirtschaft und Sicherheit neu denken lässt. Trotz Arendts pluraler Perspektive ist ihr Begriff vom

1 Axel Honneth: Flucht in die Peripherie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 56, Nr. 6, 2008, S. 985.

2 Stefania Maffei: *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen*, Frankfurt a.M. 2019, S. 350.

Politischen ohne eine normative Dimension mit Bezug auf Rechtsstaat, Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Freiheit nicht verstehbar. Freiheit bleibt bei Arendt gleichwohl kontingent und unterliegt keiner natürlichen oder transzendentalen Begründung. Freiheit ist jedoch keine Willkür, sondern vielmehr eine kollektive Verantwortung, die wir alle für die Dinge tragen, die in unserem Namen geschehen.

Der Überfall Putins auf die Ukraine und Deutschlands energiepolitische Abhängigkeit von Russland zeigen eindrücklich, dass Freiheit, Sicherheit und Würde verloren gehen, wenn der Staat zum verlängerten Arm wirtschaftlicher Interessen mutiert. Politische Freiheit bedeutet nach Arendt, dass die Angelegenheiten der *res publica* in öffentlichen Räumen durch Worte und Gespräche und nicht durch Notwendigkeit, Befehl oder Zwang geregelt werden. Es ist die Reduktion von Freiheit auf das Ökonomische, auf den sozialen Frieden, auf Wohlstand und auf das nationale Interesse, die Reduktion des liberalen Ideals auf einen technokratischen, selbst optimierten Individualismus und des Einzelnen auf einen konsumsatten, politisch wenig engagierten Wohlstandsbürger, bei gleichzeitiger Ausblendung der Wiederkehr des »Bösen« – vor all dem warnt Arendt in ihren Schriften.

Den revolutionären Geist lebendig zu halten und die demokratische Ordnung zu stabilisieren, bilden den Dreh- und Angelpunkt ihres politischen Denkens. Dies wird insbesondere in ihrem Buch *Über die Revolution* deutlich. Arendt erinnert darin an den »Schatz der Revolutionen«, an das freiheitliche Potenzial, das dem spontanen gemeinsamen Handeln von Menschen innewohnt. Deutlich wird: Freiheit und Ordnung bilden bei ihr keinen Gegensatz. Freiheit als Handeln bleibt für Arendt immer ein riskantes Ereignis, das allein auf der Anerkennung der Pluralität und dem Versprechen und Verzeihen beruht. In diesem Sinne verstehe ich Hannah Arendt als eine Denkerin der Moderne, als eine Denkerin der republikanischen Freiheit.

2. »Das Wesen von Politik ist, für die Sache der Freiheit gegen das Unheil der Zwangsherrschaft jeglicher Art zu kämpfen« (Hannah Arendt)

Wir leben wieder in »finsternen Zeiten«¹. Die dunkelste Zeit ist für Hannah Arendt die des Totalitarismus. In ihm ist der Raum für politisches Handeln zerstört. Die absolute Helligkeit, das Licht, scheint nur im Moment der Befreiung. Bundeskanzler Olaf Scholz hat den russischen Angriffskrieg auf die Ukraine als singuläres Ereignis hervorgehoben. Russlands Aggression gegen die Ukraine sei die größte Katastrophe unserer Zeit, sagte er bei einer Veranstaltung des Übersee-Clubs Hamburg am 6. Mai 2022. »Die Welt nach diesem Angriffs- und Vernichtungskrieg wird nicht mehr dieselbe sein wie davor. Sie ist das schon jetzt nicht mehr.«²

»Liest man Hannah Arendt heute«, bemerkt Richard J. Bernstein, der Arendt als junger Professor für Philosophie in New York noch selbst kennengelernt hat, im Jahre 2020, überkomme einen »ein fast schon unheimliches Gefühl zeitgenössischer Relevanz.«³ Sie zeigt sich in den immer heftiger ausgetragenen Konflikten in der globalisierten Welt: in dem menschengemachten Klimawandel, in der Zerstörung des Planeten durch Ressourcenverbrauch und Umweltzerstörung, der globalen Ungerechtigkeit und den weltweiten durch Krieg und Armut bedingten Fluchtbewegungen sowie in den identitätspolitischen Konflikten⁴ – mithin in den Paradoxien der Aufklärung; vor allem in den Revolutionen für Freiheit und Demokratie einerseits und den Angriffen auf die Errungenschaften der liberalen Demokratie und die Freiheitsrechte andererseits. Im Zentrum dieses Konflikts steht gegenwärtig

1 Hannah Arendt: Menschen in finsternen Zeiten, hg. von Ursula Ludz, München, 2012.

2 Olaf Scholz: »Putin darf und wird den Krieg nicht gewinnen«, ntv, <https://www.n-tv.de/politik/Scholz-Putin-darf-und-wird-Krieg-nicht-gewinnen-article23314704.html>

3 Richard J. Bernstein: Denkerin der Stunde. Über Hannah Arendt, Berlin 2020, Klappentext.

4 Von Verteidigern und Entdeckern. Ein Identitätskonflikt um Zugehörigkeit und Bedrohung, Working Report, WWU Münster, https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2021/workingreport_verteidigerentdecker.pdf

tig der Überfall Russlands auf die Ukraine.⁵ Seit der russischen Invasion sind Millionen auf der Flucht; über 500.000 Menschen, darunter 120.000 Kinder, wurden bereits nach Russland deportiert. Russland führt einen Krieg, den in Russland niemand »Krieg« nennen darf, gegen ein souveränes Land, das für Russland nie eine Bedrohung darstellte. Putins Krieg richtet sich auch gegen die USA, die EU, die NATO, gegen den liberalen Westen insgesamt und gegen sein eigenes Volk. Für den in der Sowjetunion sozialisierten russischen Präsidenten war deren Zusammenbruch auch eine persönliche Tragödie, die zum Verlust seiner KGB-Individualität führte. »Das, was wir uns in 1.000 Jahren erarbeitet haben, war zu einem bedeutenden Teil verloren«⁶, beklagt er mit Blick auf das russische Imperium. In seinem religiös und geschichtsphilosophisch motivierten Artikel Über die historische Einheit der Russen und der Ukrainer vom Juli 2021 sprach Putin von der »Dreieinigkeit des russischen, des ukrainischen und des belarussischen Volkes«, die nach der »größten geopolitischen Katastrophe des 20. Jahrhunderts«, den Zerfall der Sowjetunion 1991, wieder hergestellt werden müsse. Einige Beobachter:innen, wie der Historiker Gerd Koenen, haben schon in den frühen 1990er-Jahren von einem schwelenden »russischen Versailles-Komplex«⁷ gesprochen. Putins Revisionismus mündete in seiner Forderung nach einer neuen Jalta-Konferenz und dem Ende der Helsinki-Vereinbarungen. Den Status quo nach dem Abzug der sowjetischen Truppen aus Mittel- und Osteuropa war Moskau nie bereit zu akzeptieren und wartete auf einen günstigen Zeitpunkt zu einem »Rollback«. Die Vernichtung der Ukraine als Nation, ihrer Kultur und ihre Russifizierung sind die primären Ziele der sogenannten »Spezialoperation« sowie die Destabilisierung Europas und damit eine neue multipolare Weltordnung. Bei seiner Rede beim Wirtschaftsforum in St. Petersburg im Juni 2022 betonte Putin, dass die Vorherrschaft der USA zu einem Ende komme und es in Zukunft keine unipolare Welt mehr geben werde. Aus der Sicht westlicher Liberaler handelt es sich »um den Kampf zwischen Liberalismus und Autoritarismus«. Den Autoritarismus erkenne man »nicht nur in Russland und China, sondern auch in den populistischen Bewegungen in den eigenen Gesellschaften«⁸, ein Kampf, der durch

-
- 5 Der Originaltext des ersten Kapitels wurde in gekürzter Fassung bereits in der Zeitschrift »Aufklärung und Kritik« 2 und 4/2022, hg. von der Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg, vom Institut für Sozialstrategie (<https://institut-fuer-sozialstrategie.de/2022/08/30/hannah-arendt-freiheit/>) wie auf <https://www.pw-portal.de/themen/die-ukrainische-revolution-und-das-versagen-deutscher-aussenpolitik-mit-bezuegen-zu-hannah-arendt-veroeffentlicht>.
- 6 30 Jahre ohne Sowjetunion. Putin kämpft um Großmachtstatus, Merkur, 26.12.2021, <https://www.merkur.de/politik/30-jahre-ohne-sowjetunion-putin-kaempft-um-grossmachtstatus-zr-91200843.html>
- 7 Gerd Koenen: Russland gründlich entzaubert, in: Russlands Krieg gegen die Ukraine. Propaganda, Verbrechen, Widerstand, in: Osteuropa, Berlin 1–3/2022, S. 23.
- 8 Andreas Reckwitz: Der Optimismus verbrennt, Die Zeit, 17.03.2022, S. 47.

einen entfesselten Nationalismus, durch rechtsautoritäre Bewegungen weltweit zur Dämmerung der Demokratie geführt habe.⁹ Putin versucht schon lange, die europäischen Rechte und Linke unter der Flagge eines angeblichen Antiimperialismus in ein eurasisches Bündnis gegen die USA und den Westen zu binden. Er findet mit seinem Kampf gegen die angeblich verdorbenen Werte des Westens Verbündete auf der ganzen Welt. Mithilfe der Russisch-Orthodoxen Kirche und Oligarchen baute er ein Netzwerk aus Stiftungen und Organisationen auf. Viel Geld floss nach Europa an extrem rechte und ultrareligiöse Gruppierungen.¹⁰

Bernstein schrieb sein Buch *Denkerin der Stunde*. Über Hannah Arendt noch vor dem Beginn der »Zeitenwende«, die uns bereits mit dem Sturm auf das Kapitol in Washington D.C. am 6. Januar 2021, spätestens jedoch mit dem Überfall und dem Vernichtungskrieg Russlands auf die Ukraine am 24. Februar 2022 bewusst wurde. Der 24. Februar, der den Beginn des russischen Angriffs auf die Ukraine markiert, ist schon jetzt ein historisches Datum. Putin verlangt eine andere Weltordnung. Dies machte er 2007 auf der Münchner Sicherheitskonferenz deutlich. Russlands Überfall auf die Ukraine ist eine Zäsur in der Nachkriegsgeschichte Europas. Ein Nachdenken über Arendts Begriff des Politischen ist heute angesichts des 24. Februar aktueller denn je, weil dieser den Kern der politischen Philosophie Hannah Arendts berührt: die Freiheit des Handelns, Begriffe wie Macht, Gewalt, Herrschaft, Totalitarismus, Pluralität, Republikanismus, Revolution und Fortschritt.

2.1 Der Traum von Europa und der Kampf für die Freiheit

Am Anfang der ukrainischen Freiheitsbewegung stand der Sehnsuchtsort Europa. Ukrainer:innen gingen 2013 auf die Straße, erst für eine Bindung ihres Landes an die EU, dann für Rechtsstaatlichkeit, Demokratie und Freiheit. Sie wollten ihr Leben nicht mehr von einem russischen Geschichtsrevisionismus bestimmen lassen und über ihre Zukunft in Würde frei entscheiden. Die Majdan-Revolution 2014 war, wie alle Revolutionen in Mittel- und Osteuropa ab 1989, eine Revolution für Freiheit, Demokratie und Souveränität. Sie gilt als Geburtsstunde der ukrainischen Zivilgesellschaft. Russland hat mit der Ukraine die Werte des Westens angegriffen. »Wenn

9 Der Whistleblower Jon Doe, so nennt sich die Person hinter den Panama Papers, warnt vor dem weltweiten Aufstieg von Faschismus und Autoritarismus. Steueroasen spielen für autokratische Regime eine zentrale Rolle. »Putin ist eine größere Bedrohung für die Vereinigten Staaten, als Hitler es je war, und Briefkastenfirmen sind seine besten Freunde.« Frederik Obermaier, Bastian Obermaier: »Wie der Blick in den Lauf einer geladenen Waffe«, Süddeutsche Zeitung (SZ), 23./24.07.2022, Interview mit Jon Doe, S. 2.

10 Eine zentrale Rolle spielt hier der World Congress of Families. Julia Regis, Andreas Maus, Veronique Gantenberg: Putin und Kyrill. Glaubenskrieger gegen das Böse, Monitor, 28.07.2022, <https://www1.wdr.de/daserste/monitor/sendungen/putin-und-kyrill-100.html>

ein Feind vor Lwow (Lwiw) stand, gab es Alarm für das übrige Europa«, schreibt der Historiker Karl Schlögel. Durch den Hitler-Stalin-Pakt 1938 wurde Lemberg sowjetisch, 1941 deutsch, 1944 wieder sowjetisch. Was der Ukraine im Fall einer Niederlage droht, zeigt der Krieg in erschreckender Klarheit. »Wenn wir kapitulieren, sind wir in der Sklaverei – der brutalsten Sklaverei, die man sich vorstellen kann«, sagt der ukrainische Schriftsteller Jurij Andruchowytsh. In Europa habe man angesichts des Schreckens des Zweiten Weltkrieges mit der Idee gelebt, dass das menschliche Leben der höchste Wert sei. Die Idee, das eigene Leben für etwas zu geben, sei in diesen postheroischen Gesellschaften aus der Zeit gefallen. »Aber ich würde sagen«, so Andruchowytsh weiter, »dass menschliches Leben nicht nur eine physische Seite hat. Zum menschlichen Leben gehört die Würde.«¹¹ Und Würde sei ohne Freiheit nicht vorstellbar. Andruchowytsh erinnert nicht nur an die Idee der Aufklärung, wonach die den Menschen auszeichnende Würde die Freiheit ist, sondern an den Zentralbegriff Hannah Arendts, an ihren Begriff von Politik:

Und Freiheit ist nicht nur eines unter den vielen Phänomenen des politischen Bereichs, wie Gerechtigkeit oder Macht oder Gleichheit; Freiheit – auch wenn sie direktes Ziel politischen Handelns nur in Zeiten der Krise, des Krieges oder der Revolution sein kann – ist tatsächlich der Grund, warum Menschen überhaupt politisch organisiert zusammenleben. Der Sinn von Politik ist Freiheit, und ohne sie wäre das politische Leben sinnlos.¹²

Revolutionen und Kriege sind nach Arendt Grenzphänomene des Politischen, weil sie Momente der Gewalt aufweisen. Anders als Kriege sind Revolutionen konstitutiv für das Politische. Ziel der modernen Revolutionen sei sowohl Befreiung als auch Freiheit. Vor allem aber, und hier schließt sich Arendt gleich am Anfang ihres Vorworts in *Über die Revolution* der Analyse Lenins an: »Kriege und Revolutionen, so meinte Lenin vor fünfzig Jahren, würden das Gesicht des zwanzigsten Jahrhunderts bestimmen. [...] Und im Unterschied zu den Ideologien des 19. Jahrhunderts stehen Krieg und Revolution immer noch im Zentrum politischen Geschehens.«¹³ Sie bestimmen auch das Gesicht des 21. Jahrhunderts.

Die Ukraine ist kein Mitglied der Russischen Föderation. Sie verteidigt ihre Souveränität und Freiheit gegen ein »autokratisch geführtes, neoimperiales System, das auf Totalherrschaft abzielt, sogar über die eigenen territorialen Grenzen hin-

11 Alexander Haneke: Krieg oder Sklaverei, Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ), 20.03.2022, S. 2.

12 Hannah Arendt: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken, München 1994, S. 231.

13 Hannah Arendt: Über die Revolution, München 2020, S. 12.

weg«. ¹⁴ Was das für den ukrainischen Schriftsteller Oleksandr Mykhed, Mitglied des P.E.N. Ukraine, bedeutete, beschrieb er wie folgt:

Während ich diese Zeilen schreibe, sind die Wege vor unserem Haus übersät von Körpern der russischen Eroberer und von ihren Minen, die irgendwann später Menschen zerfetzen werden. In einer Zukunft, die sie uns genommen haben. Während ich diese Zeilen schreibe, haben die russischen Besatzer die gesamte Siedlung Rich Town zerstört und verwüstet, auch unser Lieblingscafé Monokel. [...] Nichts wird mehr sein wie früher. Mein Haus ist da, wo wir sind. Denn das ganze Land ist jetzt mein Haus. ¹⁵

Was wir gegenwärtig erleben, ist eine »vulkanische Erschütterung der europäischen Erde«. ¹⁶ Als russische Bomben in der Ukraine einschlugen, erlebten die meisten einen Schock. Dass es zu einem Eroberungs- und Vernichtungskrieg in Europa kommen könnte, lag außerhalb unserer Vorstellungskraft. Scheinbar plötzlich hereinbrechende Katastrophen sind für uns Menschen undenkbar. »Es bleibt ein unumstößliches Gesetz der Geschichte«, bemerkt Stefan Zweig, »dass sie gerade Zeitgenossen versagt, die großen Bewegungen, die ihre Zeit bestimmen, schon in ihren ersten Anfängen zu erkennen.« (Zweig 1944: 415) Unsere Geschichte in Deutschland und in Europa schien seit 1945 wieder auf Dauer gegründet. Krieg fand nur in Schulbüchern oder Filmen statt. Nie zuvor hatten wir eine längere Periode des Friedens in Europa. 2011 wurde die allgemeine Wehrpflicht abgeschafft. »Niemand glaubte an Kriege, an Revolutionen und Umstürze. Alles Radikale, alles Gewalttätige schien bereits unmöglich in einem Zeitalter der Vernunft.« (Ebd.: 14) »An barbarische Rückfälle, wie Kriege zwischen den Völkern Europas, glaubte man so wenig wie an Hexen und Gespenster; beharrlich waren unsere Väter durchdrungen von dem Vertrauen auf die unfehlbar bindende Kraft von Toleranz und Konzilianz. Redlich meinten sie, die Differenzen zwischen den Nationen und Konfessionen würden allmählich zerfließen, ins gemeinsame Humane und damit Friede und Sicherheit, diese höchsten Güter, der ganzen Menschheit zugeteilt sein (ebd.: 17) [...] Heute, da das große Gewitter sie längst zerschmettert hat, wissen wir endgültig, dass jene Welt der Sicherheit ein Traumschloß gewesen ist« (ebd.: 19), notierte Stefan Zweig 1943 in *Die Welt von Gestern* über die Zeit kurz vor dem Ersten Weltkrieg.

14 Durs Grünbein: Nichts berechtigt uns zur Hoffnung, SZ, 02./03.04.2022, S. 17.

15 Oleksandr Mykhed: Ein neues Tattoo, FAZ, 20.03.2022, S. 33.

16 Stefan Zweig: Die Welt von Gestern, Frankfurt a.M. 1944, S. 415.

2.2 Das Ende der Geschichte des Westens?

Am 24. Februar überfiel Putin die Ukraine. Gleich am ersten Tag drohte Putin dem Westen, falls er ihm in den Arm falle, mit Konsequenzen, »wie ihr sie in eurer ganzen Geschichte noch nie erlebt habt«. Mit dem Überfall auf die Ukraine werden Erinnerungen an Berlin 1953 Budapest 1956 und Prag 1968 wach. Auch an das Abkommen von München 1938, mit dem Frankreich, Großbritannien und Italien das Sudetengebiet an das Deutsche Reich abtraten. Dieser Krieg ist gefährlicher als die Invasion in die Tschechoslowakei. Es ist ein neoimperialer genozidaler Krieg gegen ein souveränes europäisches Land. Putin setzt sich über alle völkerrechtlichen Vereinbarungen hinweg. »Im Zentrum seiner Ideologie: der Kampf gegen den Westen und die Ausdehnung von Russlands Macht um fast jeden Preis«¹⁷, erklärt der Ex-Putin-Berater Sergej Karaganow. Der heutige Vize-Chef des russischen Sicherheitsrates Dmitri Medwedew gab am 5. April auf seinem *Telegram*-Kanal bekannt, dass die Menschen in der Ukraine umerzogen werden müssten. Das Land könnte ein ähnliches Schicksal treffen wie das Dritte Reich und sein Zusammenbruch den Weg für ein »offenes Eurasien von Lissabon bis Wladiwostok«¹⁸ öffnen. Ist das westliche Projekt einer Weltordnung mit Regeln und Werten, wie der Berliner Historiker Herfried Münkler mutmaßt,¹⁹ jetzt schon gescheitert?

Die Realität des Krieges, der in der Ukraine seit 2014 tobt, schlug wie ein Blitz aus heiterem Himmel in unseren Alltag ein. Jetzt fragt man wieder: »Wie konnte das geschehen?«, und erklärt im zweiten Satz: »Das hätte niemals geschehen dürfen!« Es sind die gleichen Fragen, über die Hannah Arendt ihr ganzes Leben lang nachgedacht und geschrieben hat. Die Begriffe der »Banalität des Bösen« und des Totalitarismus stehen für das, was heute in anderer Form und Dimension geschieht und wovor Arendt immer wieder warnte. Wir werden des Bösen ansichtig – auch wenn wir das Böse in Gedanken längst in das Reich der Fantasie und Pathologie verbannt und wegrationalisiert haben. Aber das Böse ist kein Dämon und hat einen Namen, und wir haben dazu beigetragen, dass es mächtig werden konnte, weil wir und die politischen Verantwortlichen zu sehr an unseren Wohlstand dachten. Noch nach der Jahrtausendwende war von »Wandel durch Handel« die Rede, eine schöne Illusion und eine Lebenslüge, die der Westen wie einen Gral vor sich hertrug. Inzwischen ist Russland zum größten Terrorstaat der Welt emporgestiegen. Präsident

17 Hans Monath: Eine Niederlage ist undenkbar, *Der Tagesspiegel* (TS), 06.04.2022, <https://plus.tagesspiegel.de/politik/vordenker-russischer-aussenpolitik-eine-eskalation-mit-den-us-a-ist-moeglich-447328.html>

18 Medwedew träumt von »offenem Eurasien von Lissabon bis Wladiwostok«, *Die Welt*, dpa, 06.04.2022, <https://www.welt.de/politik/ausland/article238010209/Medwedew-will-offene-s-Eurasien-von-Lissabon-bis-Wladiwostok.html>

19 Herfried Münkler: Die Wiederkehr der Einflusszonen, *Die Zeit*, Nr. 7, 10.02.2022, S. 58.

Biden wirft Putin »Völkermord« in der Ukraine vor. Damit steht er in Einklang mit der Völkerrechtskonvention der UN. Russland nimmt das humanitäre Leid im Krieg nicht nur in Kauf, sondern macht es sogar zur zentralen Kriegsstrategie. Das Terrorisieren der Zivilbevölkerung sowie die gezielte Zerstörung kritischer Infrastruktur hat – wie schon in Tschetschenien und Syrien – System. In Butscha schrieb ein russischer Besatzer an eine Hauswand: »Wer hat euch ein schönes Leben erlaubt?«²⁰ Andere russische Besatzer kritzelten nach der Hinrichtung von Zivilist:innen bei ihrem Abzug an die Wand eines Reihenhauses: »From Russia with love«²¹. Gewalt ist tief in Russlands Gesellschaft verankert. Für viele Soldaten, insbesondere für die, die aus den abgehängten Regionen Russlands kommen, ist Brutalität die alltägliche Kommunikationsform.²² Der Satz von Carl von Clausewitz, dass der Krieg die bloße Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ist, trifft auch auf Putin zu. Es ist ein Rückfall in die Zeit des Mittelalters unter Iwan dem Schrecklichen, der sich auf die Gnadenlosigkeit seiner Leibgarde, der Opritschnina, die marodierend, vergewaltigend und mordend durchs Land zog, verlassen konnte – eine Entwicklung hin zum Totalitären auch in der Kriegsführung, wenn Putin die Regeln des Völkerrechts mit Füßen tritt.²³

2.3 Aufstieg eines Niemand zum Staatsterroristen

Seit Jahren sagt Putin offen, was er denkt. In Deutschland wurde das nicht ernst genommen oder weggeschaut. Arendt erklärt das Aufkommen des Nationalsozialismus mit »Nicht-Denken« und mangelndem Urteilsvermögen. Das »Nicht-Denken« aus Bequemlichkeit und Desinteresse hinsichtlich »politischer und moralischer Angelegenheiten« scheint ein »empfehlenswerter Zustand zu sein«, eine Versuchung. »Indem es die Leute gegen die Gefahren der kritischen Überprüfung« abschirme, lehre das »Nicht-Denken« sie, »an dem festzuhalten, was immer die vorgeschriebenen Verhaltensregeln, zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Gesellschaft sein mögen« (ZVZ: 145). Für den Soziologen Georg Simmel ist »das Geld die Spinne, die das gesellschaftliche Netz webt«, in der insbesondere Gerhard Schröder sich verfang. Er nannte Putin im November 2005 einen »lupenreinen Demokraten«. Schröders Formulierung stieß in der deutschen Politik zwar auf erhebliche Empörung,

20 Wladimir Sorokin: Unser Krieg, SZ, 23./24.04.2022, S. 15.

21 Bernard Henri Lévy: Im Herzen des Widerstands, SZ, 23./24.04.2022, S. 17.

22 Irina Rastorgujewa: Aufgewachsen in Russland. Woher die Brutalität russischer Soldaten kommt, FAZ, 28.04.2022, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/jugend-in-russland-woher-die-brutalitaet-russischer-soldaten-kommt-17987784.html?GEPC=55>

23 Manfred Hellmann: Iwan der Schreckliche. Moskau an der Schwelle zur Neuzeit, Göttingen 1966, S. 66.

führte jedoch nicht zu den notwendigen Konsequenzen, gleichwohl die Europäische Union sich besorgt über den Zustand der russischen Demokratie zeigte.

Putin ist ein Geschöpf der antiamerikanischen Propaganda der 1980er-Jahre. Seine postkoloniale Kränkung, sein Hass auf den Westen, speziell auf die USA, die sich seit 2014 auch gegen die direkten Nachbarstaaten richtet, reifte in ihm seit der zweiten Hälfte der 1990er-Jahren heran. Dies, obgleich in den schwierigen 1990er-Jahren »die Politik der Vereinigten Staaten durchweg zum Ziel hatte, dafür zu sorgen, dass Russland wieder Fuß fassen konnte und Teil des Westens wurde und nicht, das Land zu bedrohen oder es in seinen Bestrebungen zu behindern«²⁴, bemerkte die ehemalige amerikanische Außenministerin Madeleine Albright. Putin lehnte ab. Stattdessen verbreitete er das alte sowjetische Narrativ von der Einkreisung Russlands durch die NATO. Im Februar 1990 bezog sich die Ausdehnungsdebatte aber allein auf ostdeutsches Gebiet. Der Warschauer Pakt existierte noch bis zum Zerfall der Sowjetunion 1991. Bei allen Verhandlungen, die zwischen 1990 und 1997 geführt wurden, wurde immer wieder das Selbstbestimmungsrecht der Staaten und das Recht auf freie Bündniswahl, auch durch Russland, kodifiziert. So akzeptierte Russland in der 1997 geschlossenen NATO-Russland-Grundakte die Erweiterung der NATO und enthielt große sicherheitspolitische Zugeständnisse. Der bekannte Analytiker und Generalsekretär des Russischen Rates für Internationale Politik, Andrej Kortunow, bezeichnete die russische Propaganda als verlogen: »Nicht die Nordatlantische Allianz [hat] die postsowjetischen Republiken ›an sich gefesselt‹. Vielmehr [haben] diese Staaten ihre Teilnahme an der ›euro-atlantischen Sicherheitsstruktur‹ geradezu stürmisch vorangetrieben.«²⁵ Noch am 4. Februar 2022 witzelte der russische Militärexperte Alexander Chramtschichin vom Institut für Militäranalyse über Putins These, die militärisch abgerüstete NATO bedrohe Russland und werde angreifen. Er befürchtete, dass man im Kreml vollständig den Draht zur Wirklichkeit verloren habe und der eigenen Propaganda glaube. Aus Putins Sicht sei die NATO ein Faktor, der den russischen Einfluss in Europa und der Welt kraft seiner Existenz einschränke, ganz unabhängig davon, wie sich die Allianz verhalte.

Michail Gorbatschows Idee von einem »gemeinsamen Haus Europa« und seinem Bekenntnis zu den westlichen Werten konnte Putin von Beginn seiner Machtübernahme im Januar 2000 an nichts abgewinnen, vielmehr macht er ihn für den Untergang der Sowjetunion verantwortlich. Wie sein Vater, ein Agent unter Stalins Geheimpolizei, ist Putin von der sowjetischen Geheimdienstmentalität während der Zeit des Kalten Krieges geprägt. Schon früh nutzte er die russische Orthodoxie, um seine imperiale Politik mit Weihrauch zu vernebeln. Der Vorsteher der

24 Madeleine Albright: *Faschismus. Eine Warnung*, Köln 2018, S. 188.

25 Aschot Manutscharjan: »Das wird kein Blitzkrieg«, *Das Parlament*, Nr. 12, 21.03.2022, https://www.das-parlament.de/2022/12/thema_der_woche/885288-885288.

russisch-orthodoxen Kirche, Patriarch Kyrill I., dessen Vermögen auf vier Milliarden US-Dollar geschätzt wird, ist Putins Lobbyist in der Kirche. Er hat auch für den KGB gearbeitet. Putins Regentschaft im Zuge der Präsidentenwahl 2012 bezeichnete er als »Wunder Gottes«²⁶. Sergei Kowaljow, russischer Dissident, Menschenrechtler und Berater Boris Jelzins, erklärte, nachdem Putin die politische Bühne betreten hatte: »Putin gehört dem mörderischen KGB an; er bedeutet einen Rückfall in die Vergangenheit. Er ist ein Rotbrauner.«²⁷ Putin war eher »eurasisch als atlantisch orientiert« (Dugin 2019: 10). Für liberale Demokratien hatte er nichts übrig. Putin hat dafür gesorgt, dass er selbst wie Russland in der Nacht des poststalinistischen Ungeistes versank, und er hat jedwede kritische Aufarbeitung der in einem tragischen Zirkel sich bewegenden russischen Geschichte verboten. Putin glaubt – wie schon Stalin – nicht an Ideale, sondern allein an die Macht. Hinzu kommt bei beiden das gekränkte Selbstwertgefühl eines Mannes aus ärmlichen Verhältnissen. »Warnungen hatte es freilich schon damals gegeben«, berichtete der Moskau-Korrespondent Manfred Quiring. Schon bei Putins Amtsantritt im Jahr 2000 kritisierte der Ex-KGB-General Oleg Kalugin die Intentionen des neuen Mannes im Kreml, »der in die Sowjetära zurückkehren wolle«. In seinem offenen Brief aus dem Jahr 2000 beschuldigte Kalugin Putin, »ein korruptes und kriminelles Russland zu gestalten«. »Auch wenn das Verhalten der NATO eine Rolle [spielt], die er skeptisch sah«, so Kalugin, »[hängt] doch alles von der inneren Entwicklung ab.«²⁸ Der gesichtslose und unbekannte KGB-Oberst der Reserve gründete mit Erfolg, in einer Situation des Ausnahmezustandes, seine Karriere auf Terrorismus. Zwischen dem 4. und dem 16. September 1999 wurden bei Anschlägen vier Wohnhäuser in Buynaksk in Dagestan, Moskau und Wolgodonsk in Südrussland in die Luft gesprengt. Damit begann der zweite Tschetschenienkrieg. Am 24. September 1999 erklärte Putin, gerade zum Ministerpräsidenten ernannt, man werde die Rebellen »noch auf der Latrine plattmachen«, um die »Sache endgültig zu Ende zu bringen«.²⁹ Mit diesem Geist spiegelte er offenbar die »russischen Seele« und stieg wie Phönix aus der Asche. Putin wurde von großen Teilen der Bevölkerung wie ein von Gott gesandter Retter gefeiert. Zu Beginn seiner zweiten Amtszeit führte Putin im Jahr 2000 die alte Sowjethymne wieder ein. Der Stalinismus war zurück. Eine Welle der Repression traf die landeseigenen Sender, die großen Zeitungen, die Internet-Plattformen und dann

26 <https://web.archive.org/web/20120210005813/http://af.reuters.com/article/worldNews/idAFTRE81722Y20120208>

27 Zit. nach Alexander Dugin: Putin – das Phänomen, Selent 2019, S. 6.

28 Vgl. Manfred Quiring: Putins Mimikry, bpb, 13.04.2022, <https://www.bpb.de/themen/deutschlandarchiv/507240/putins-mimikry/#footnote-reference-19>

29 Jens Siegert: 20 Jahre Beginn des Tschetschenienkriegs, 05.12.2014, <https://www.laender-analysen.de/russland-analysen/287/20-jahre-beginn-des-tschetschenienkriegs/>

die Opposition. Die Journalistin und Menschenrechtsaktivistin Anna Politkowskaja, die Reportagen und Bücher über den Tschetschenienkrieg verfasste, wurde an Putins Geburtstag ermordet. Oppositionelle, wie Alexej Nawalny, wurden, wie schon unter Stalin, vergiftet oder weggesperrt. Putins antidemokratische Ambitionen waren während der brutalen Repression von Menschenrechtler:innen, Journalist:innen und Homosexuellen in Russland seit 2006 nicht zu übersehen. »Wenn diese innenpolitischen Entwicklungen andauern oder sich sogar verstärken, können sie auf die Außenpolitik übergreifen. Dies bedeutete etwa eine Zunahme imperialer Tendenzen, die, auf den GUS-Raum bezogen, darauf abzielten, die Politik der ehemaligen Sowjetrepubliken wieder von Moskau aus zu lenken«³⁰, warnte der Osteuropa-Experte Eberhard Schneider 2006. Putins Rede bei der Münchner Sicherheitskonferenz 2007 war ein Wendepunkt. Hier legte er den »prinzipiellen Standpunkt Russlands als einer geopolitischen Weltmacht in der künftigen Weltordnung dar« (Dugin 2019: 54). 2010 wandte sich Russland von der Europäischen Union ab, die der Kreml als angeblich dekadent und aggressiv verurteilte. 2011 demonstrierten über 100.000 Menschen gegen Machtmissbrauch und Wahlfälschung, es waren die größten Demonstrationen in Russland seit dem Ende der Sowjetunion. Seitdem musste eine weitere Radikalisierung Putins festgestellt werden. Er verkündete im Oktober 2011 eine neue Ordnung im Lande: »Die Sowjetunion – das ist Russland, nur unter einem anderen Namen.«³¹ Als die Ukraine näher an die Europäische Union heranrückte, überfiel Russland 2014 das Land. Der Patriarch Kyrill I. befürwortete den Angriff auf die Ukraine als Verteidigung »traditioneller christlicher Werte« sowie als »metaphysischen Kampf« – die Gläubigen im Donbass müssten vor Homosexualität geschützt werden.³²

2018 drohte Putin dem Westen, wie der Korrespondent der BBC in London, Steve Rosenberg, jüngst darlegte, mit schärfsten Waffen auf jeden »Entschluss« zu reagieren, »Russland zu vernichten«. Putin sagte damals: »Ja, das wäre eine Katastrophe für die Menschheit und die Welt.«³³ Ein Jahr zuvor erklärte Putin vor der Russischen Geographischen Gesellschaft, dass »Russlands Grenzen nirgendwo enden«³⁴. Seit der Verfassungsänderung 2020 sind neben der »Nullsetzung« der Amtszeiten des Präsidenten und dem Vorrang der russischen Verfassung vor dem Völkerrecht nicht nur die »tradierten Ideale der Vorfahren« und der übermittelte »Glaube an

30 Eberhard Schneider: Putins zweite Amtszeit, Studie der Stiftung Wissenschaft und Politik (SWP) 2006, 15.01.2006, <https://www.swp-berlin.org/publikation/putins-zweite-amtszeit>

31 Zit. von M. Quiring: Putins Mimikry.

32 Patrick Mayer: Kyrill I.: Wladimir Putins mysteriöser Kirchen-Mann – Vier Milliarden Euro Vermögen? 15.06.2022, <https://www.merkur.de/politik/wladimir-putin-kyrill-russisch-orthodox-kirche-ukraine-krieg-russland-luxus-news-91591714.html>

33 Vgl. Giovanni di Lorenzo: Wie können wir uns wehren? Die Zeit, 03.03.2022, S. 1.

34 Michael Thumann: Auf dem Sprung, Die Zeit, 20.01.2022, S. 3.

Gott«, sondern auch die »direkte tausendjährige Nachfolge der Russischen Föderation aus der Kiewer Rus« in der Verfassung festgeschrieben (vgl. Art. 79, 81, 3; Art. 67, 2).³⁵ Mit dem Licht des Friedens und guten Worten war und ist Putin nicht zu beeindrucken, wie viele geglaubt haben und heute noch irrtümlich glauben.

2.4 Vorwärts in die Vergangenheit

Putins Aufstieg zur Macht ist kein Unfall der Geschichte. Viele Menschen in Russland erlebten die Jahre, in denen nach dem Ende der Sowjetunion in Russland Demokratie versucht wurde, als Zeit des Chaos und der Verelendung. Zuvor war man zwar arm, aber zumindest Bürger einer Großmacht. Eine freiheitliche Revolution gab es nicht. Die Last der unbewältigten Vergangenheit wog schwer. 1989 öffnete sich plötzlich ein angstmachender, sinnentleerter freier Raum, etwas, das es in der russischen Geschichte noch nie gab; ein Horror vacui tat sich auf, tradierte Identitätsangebote brachen weg. Statt diese Herausforderung anzunehmen, aus dem historischen Zirkel auszutreten, flüchtete man in die tradierte Heimat und ging den altbekannten Weg der habituellen Verehrung, der autoritären Versuchung und der Selbstisolation. Russland holte die unbewältigte Vergangenheit in die Gegenwart zurück. Statt auf Freiheit, Gemeinsinn und Eigeninitiative setzte man auf Nationalismus, Größe, Chauvinismus, Waffen und auf einen martialischen Patriotismus. Schon Stalin fühlte sich von inneren und äußeren Feinden bedroht, flüchtete sich in die Isolation und wurde darüber paranoid. Die Spaltung zwischen Staat und Volk blieb unter Putin unverändert. Wie unter dem Zaren gibt es einen Herrscher und ein Reich, in dem nur der »Zar« frei entscheiden kann. Liebe und Unterwürfigkeit unter den Zaren bleiben die einzigen Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs. »In Russland war und ist die Macht pyramidal strukturiert. So paradox es erscheint: In den fünf Jahrhunderten seither ist dieses Machtprinzip in Russland unverändert geblieben. Ich sehe darin die maßgebliche Tragödie unseres Landes«³⁶, schreibt Wladimir Sorokin. Er gilt als der bedeutendste zeitgenössische Schriftsteller Russlands.

»Wir sind in den Kapitalismus gerast, aber Pressefreiheit und Bürgerrechte wurden nicht diskutiert«³⁷, bemerkt Natascha Sindeewa, Gründerin und Chefin des in Russland legendären Fernsehsenders *Doschd*. Die russische Elite wollte keine Demokratie. Putins »Geheimdienst-Kapitalismus«, so Durs Grünbein, »ist

35 Ulrich Schmid: Zweierlei Spiegelungen. Putins und Selenskyjs rhetorische Strategien, in: Ukraine-Analysen Nr. 266, 11.04.2022, S. 2–5, <https://laender-analysen.de/ukraine-analysen/266/zweierlei-spiegelungen-putins-und-selenskyjs-rhetorische-strategien/>

36 Wladimir Sorokin: Putin ist geliefert, SZ, 26./27.02.2022, S. 17.

37 Alard von Kittlitz: Sie will den Russen Hoffnung geben. Und die Wahrheit, Die Zeit, 31.03.2022, S. 61.

ein Raubtierkapitalismus auf der Basis eines mafiösen, paternalistischen Netzwerks³⁸. Er ist ein Pakt zwischen einem mafiösen KGB-Staat (Silowiki) ohne Opposition und einer kleinen ultrareichen Elite (Oligarchen): Politik gegen Reichtum.³⁹ Zudem existiert ein ungeschriebener Gesellschaftsvertrag zwischen Putin und der Bevölkerung: Freiheitsrechte gegen private Wohlfahrt. Es ist die Abschaffung von Politik und dessen, was wir im Westen unter Moderne und Aufklärung verstehen: der Verzicht auf individuelle Rechte und eigenständiges Denken, den öffentlichen Gebrauch der Vernunft, auf Mündigkeit und Würde und die aus politischer Verantwortungslosigkeit, Bequemlichkeit und Feigheit freiwillige Auslieferung an einen Leviathan. In den Worten Hannah Arendts die Pervertierung des Sinns von Politik, »des Sinns, warum Menschen überhaupt politisch organisiert zusammenleben« (ZVZ: 231). »Frei sein«, so Arendt, könnten »Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns; nur dort erfahren sie, was Freiheit positiv ist und dass sie mehr ist als ein Nicht-gezwungen-Werden«. »Ohne einen politisch garantierten öffentlichen Bereich« habe »Freiheit in der Welt keinen Ort, an dem sie erscheinen« könnte. »Im Sinne einer nachweisbaren Realität fallen Politik und Freiheit zusammen, sie verhalten sich zueinander wie die beiden Seiten der nämlichen Sache« (ZVZ: 201f.).

Obwohl es in Deutschland Presse- und Informationsfreiheit gibt, glauben hier lebende Russ:innen, das Massaker von »Butscha« und die Zerstörung von Krankenhäusern, Kindergärten, Schulen sowie Wohngebieten sei von Schauspieler:innen inszeniert, angeblich alles Fake. Der patriotische Glaube an Russland und seinen Führer macht das Ausmaß an Irrationalität, dessen Auswurf die Propaganda und der Krieg sind, sichtbar. Dem einfachen, auf dem Land lebenden Volk, das noch nie einen Euro in der Hand hatte, ist all dies gleichgültig.⁴⁰ Kirill Serebrennikow, der prominenteste Dissident unter Russlands Künstler:innen, ist entsetzt über die Verrohung und Kriegsbegeisterung seines Volkes, über diese »Lust am Krieg, die in den Hirnen vieler Russen fiebert«⁴¹. Russ:innen fühlen sich unterdrückt, betrogen, isoliert, bedroht von Amerika und als Verlierer. Für all das machen sie den Westen verantwortlich. Es gehe um »Rache am Westen«.

Hinter dem tribalistischen Gefühl, Teil einer großen nationalen Sendung zu sein, verschwindet das selbstständig denkende Individuum. Wer sich informieren möchte, kann es jedenfalls über *Telegram* oder *WhatsApp*. Viele Russ:innen möchten ihr Privatleben weiterführen, statt zu protestieren. Erst in den vergangenen 15

38 D. Grünbein: Nichts berechtigt uns zur Hoffnung, S. 17.

39 Vgl. Catherine Belton: Putins Netz – Wie sich der KGB Russland zurückholte und dann den Westen ins Auge fasste, Hamburg 2022.

40 Vgl. Viktor Jerofejew: Atombombe am Ende des Tunnels? Die Zeit, Nr. 17, 21.04.2022, S. 19.

41 Kirill Serebrennikow im Gespräch mit Peter Kümmel: »Leben, kämpfen, tun, was du tun musst«, Die Zeit, 12.05.2022, S. 55.

Jahren konnten sie ausreichend konsumieren. Gerade die Mittelschicht profitiert als Angestellte in der staatlichen Verwaltung, bei Staatsunternehmen oder in den Sicherheitsorganen. Der in Russland geborene Autor und Journalist Nik Afanasjew meint, dass der »Deal« zwischen Putin und »seinen Untertanen« eben nicht sei, »dass er Russland zu imperialer Größe zurückführt und dafür schalten und walten kann, wie er will; sondern dass er die Menschen in ihrem persönlichen Umfeld in Ruhe«⁴² lasse. »Die aggressiven Imperialisten« in der Bevölkerung seien »keineswegs die dominierende Kraft«, bestätigt auch der in Lagerhaft sitzende Oppositionelle Alexej Nawalnyj. Die »wahre Partei des Krieges«, erklärt Nawalnyj, sei »die gesamte Elite, das Machtsystem, das den imperialen russischen Autoritarismus erst«⁴³ hervorbringe. Wenn überhaupt, ist es die ältere ländliche Bevölkerung, die so denkt.

Binnen 24 Stunden nach dem russischen Überfall erhoben mehr als 640 Wissenschaftler:innen in einem offenen Brief »entschiedenen Protest gegen die von den Streitkräften unseres Landes begonnenen kriegerischen Handlungen auf dem Territorium der Ukraine«. Für diesen Krieg gebe es keinerlei »vernünftige Rechtfertigung«⁴⁴. Die jüngere Generation ist meist weltoffen wie die in Berlin, Paris oder London: Sie will Freiheit, Wohlstand, Demokratie und die Möglichkeit zu reisen. Afanasjew ist deshalb davon überzeugt, dass Putin »am Ende ist, wenn er eine Solidarität einfordern sollte, die Menschen persönliche Opfer abverlangt – weil diese Solidarität nicht« existiere. Man könne, so vermutet Afanasjew, die »80 Prozent Zustimmung zu seiner Politik nicht als ein lautes »Ja« zum Krieg« verstehen, »zur Ermordung so vieler Ukrainerinnen und Ukrainer, von denen fast jede und jeder Verwandte in Russland« besitze; diese Zahl gebe »eher wieder, dass Putin die Menschen ziemlich erfolgreich dahin gebracht« habe, »dass sie der Politik der Mächtigen grundsätzlich zustimmen – wenn sie im Gegenzug nur persönlich in Ruhe gelassen«⁴⁵ würden.

Eine solche Flucht vor der Wirklichkeit ist eine Flucht vor der Verantwortung. Hier stehen die Russ:innen nicht alleine da. Aufklärung und Verantwortung ist kein Privileg des Westens. »In weniger als sechs Jahren zerstörte Deutschland das moralische Gefüge der westlichen Welt, und zwar durch Verbrechen, die niemand für möglich gehalten hätte [...]. Doch nirgends wird dieser Altraum von Zerstörung und Schrecken weniger verspürt und nirgendwo weniger darüber gesprochen als in

42 Nik Afanasjew: Jede Überzeugung ist suspekt, TS, 25.07.2022, <https://t.co/3D6xGkRpXf>

43 Alexej Nawalnyj: Wie Putin besiegt werden kann, FAZ, 30.09.2022, <https://m.faz.net/aktuell/1.8354401?GEPC=s5>

44 Dieser Krieg ist ein zynischer Verrat. Aufruf von mehr als 640 Wissenschaftler:innen. Übersetzt von Werner Lehfeldt, FAZ, 26.02.2022, S. 13.

45 N. Afanasjew: Jede Überzeugung ist suspekt, 25.07.2022, <https://t.co/3D6xGkRpXf>

Deutschland«,⁴⁶ notiert Arendt in dem 1950 in New York publizierten Essay *Besuch in Deutschland*. Es scheint eine ungute Angewohnheit unter Menschen und Völkern zu geben, für die eigenen Missgeschicke andere verantwortlich zu machen. Arendt beschreibt in ihrem Essay Realitätsflucht als eine Hinterlassenschaft des Nazi-Regimes. Diese zeige sich darin, dass mit Tatsachen – die Wirklichkeit der Todesfabriken, der Nazi-Verbrechen, des Krieges und der Niederlage – so umgegangen werde wie mit Meinungen. Für die von Deutschland verursachte Katastrophe machte man Kräfte verantwortlich, die außerhalb des eigenen Einflussbereiches lagen, etwa die USA oder den Atlantikpakt. »Dieser allgemeine Gefühlsangel«, bemerkt Arendt, »auf jeden Fall aber die offensichtliche Herzlosigkeit, die manchmal mit billiger Rührseligkeit kaschiert wird, ist jedoch nur das auffälligste äußerliche Symptom einer tief verwurzelten, hartnäckigen und gelegentlich brutalen Weigerung, sich dem tatsächlich Geschehenen zu stellen und sich damit abzufinden.« (Ebd.)

Für das schlechte Leben vieler Russ:innen in den 1990er-Jahren und den niedrigen Lebensstandard war nicht der Westen verantwortlich. Dass Russland die nachholende Modernisierung nicht gelang, hat strukturelle und politische Gründe. Man ging den Weg der schnellen Ausbeutung der Ressourcen, statt sich Demokratie, internationaler Arbeitsteilung und Welthandel zu öffnen. Pinochets Militärdiktatur nannte Putin 1993, damals noch zweiter Bürgermeister von St. Petersburg, vor deutschen Wirtschaftsvertretern, »das für Russland wünschenswerteste Leitbild – was auch deutsche Wirtschaftsvertreter von BASE, Dresdner Bank, Alcatel und der stellvertretende deutsche Generalkonsul« beklatschten.⁴⁷

Die Machtimplosion des Kommunismus begünstigte einen kriminellen Raubtierkapitalismus.⁴⁸ Russ:innen fühlten sich überflüssig und durch das Ende des Imperiums gedemütigt. Noch Putins Vorgänger Boris Jelzin setzte 1997 eigens eine Kommission ein, die eine neue »nationale Idee« finden sollte. Putin begann, eine Staatsphilosophie für Russland zu entwickeln. Sie sollte zusammenhalten und als Legitimationsbasis dienen. Wie Stalin bewunderte er Iwan den Schrecklichen und insbesondere Peter den Großen, der ein absoluter Gewaltherrscher war. Verachtung empfand Putin für Gorbatschow. Lenin legte er zu Last, die Ukraine erfunden zu haben. Spätestens mit seiner dritten Amtszeit ab 2012 machte sich Putin Iwan Iljin (1883–1954), Gegner der Bolschewiken, Monarchist und Faschist, zum Vorbild.⁴⁹

46 Hannah Arendt: *Besuch in Deutschland*. Aus dem Englischen von Eike Geisel, Berlin 1993, S. 23–29.

47 Dokumentiert aus *Neues Deutschland* vom 31.12.1993; Rote Fahne, 05.03.2022, <https://www.rf-news.de/2022/kwo9/1993-putin-nahm-sich-pinochet-als-vorbild>

48 Vgl. Phillip Manow: Es geht um Putins Geschäftsmodell, TS, 27.03.2022, <https://plus.tagesspiegel.de/meinung/geoökonomie-und-geostrategie-putins-blutiger-kampf-um-sein-geschäftsmodell-433876.html>

49 Vgl. Timothy Snyder: *Der Weg in die Unfreiheit*. Russland, Europa, Amerika, München 2018, S. 24f.

Iljin prophezeite, der Westen würde das »heilige Russland« in Stücke reißen und die Ukraine rauben. »2010 berief Putin sich auf Iljins Thesen, um zu erklären, warum Russland die Europäische Union schwächen und in die Ukraine einmarschieren müsse« (Snyder 2018: 26). Der zweite ukrainische Präsident Leonid Kutschma hatte solchen Wunschträumen mit seinem 2003 erschienenen Buch *Die Ukraine ist nicht Russland* eine deutliche Abfuhr erteilt. Putin hätte dieses Werk lesen sollen, um zu verstehen, warum die Ukrainer:innen für ihre Freiheit kämpfen werden. Nicht unerheblich für Putins innen- und außenpolitischen »Realismus« (Dugin 2019: 231) scheint der deutsche Staatsrechtler und politische Philosoph Carl Schmitt zu sein. »Wir verdanken alles Carl Schmitt«, habe ein hochrangiger Beamter im Kreml dem Kreml-Propagandisten Alexandr Dugin erklärt. Schmitts »Idee zum Eurasiertum und die Konservative Revolution«, so Dugin, hätten in Russland ein »starkes Echo« (Dugin 2019: 231) ausgelöst.

»Aber ich bin mir ganz sicher, dass Putin sich selbst nicht für einen schlimmen Menschen hält«, erklärt Natascha Sindeewa. Für sie ist die Wahrheit unter Putin etwas, das auf dem Weg in die höchsten Ebenen der russischen Regierung wie Wasser verschüttet wird, welches man auf einem Teller trägt. »Wir kennen seine Motive nicht«, meint Sindeewa, »aber bestimmt hält er sich selbst nicht für einen Mörder und Bösewicht, vermutlich glaubt er wirklich, ein großes Russland sei seine heilige Mission, für die Opfer zu bringen sich lohne.« Er sei offenbar »vollkommen isoliert von jeder Wirklichkeit«⁵⁰ und Gefangener seines eigenen Ichs wie seiner Großmachtfantasie. Auch Eichmann, Hitler und Stalin glaubten, eine »heilige Mission« – das Gesetz der Natur oder das der Geschichte – erfüllen zu müssen. Wie Stalin und andere politische Fanatiker scheint auch Putin die Bindung zur Wirklichkeit verloren zu haben und in einer Parallelwelt zu leben. Das stellte Angela Merkel bereits 2014 gegenüber dem US-Präsidenten Barack Obama fest, ohne jedoch die nötigen Konsequenzen zu ziehen. Fern der Realität, in einem anderen Universum, paranoid – so schätzt Nina Chruschtschowa, Urenkelin des Stalin-Nachfolgers Nikita Chruschtschow, Russlands Präsidenten ein.⁵¹ Der Krieg Putins sei ein Ein-Mann-Krieg eines Diktators, »der in seiner eigenen Welt lebt«, so Nina Chruschtschowa. Er sei ein einsamer Autokrat, sagt die Politologin dem *ARD-Studio New York*: »Das ist kein politischer Verstand mehr, kein realistischer Verstand mehr. Er lebt in einer erfundenen Realität, in der sich ihm jeder unterwerfen muss, anstatt realistisch zu reagieren.« Putin hänge an der Vision des russischen Schriftstellers Alexander Solschenizyn. »Es ist diese Vision von Alexander Solschenizyn, dass alle slawischen Länder sich vereinigen: Er hat Belarus, er holt sich die Ukraine und dann gibt es die

50 A. von Kittlitz: Sie will den Russen Hoffnung geben. Und die Wahrheit, S. 6.

51 Nina Chruschtschowa: Er lebt den Traum vom großslawischen Reich, 07.03.2022, https://www.tagesschau.de/ausland/nina-chruschtschowa-101.html?utm_source=pocket-newtab-gl-obal-de-DE

potenzielle Revolution in Kasachstan.« (Ebd.) Ein Großteil der Bevölkerung glaubt Putins Kriegspropaganda. Knapp sieben Monate nach dem Überfall auf die Ukraine kündigte Putin eine Teilmobilmachung an, da die »territoriale Integrität Russlands durch Nazi-Formationen« und »der gesamten Militärmaschine des kollektiven Westens«⁵² bedroht werde. Mit der »Teilmobilisierung«, die als generelle Mobilmachung und als ethnische Säuberung wahrgenommen wurde, bekam die Solidarität Risse. Der Krieg betraf nun jede Familie. Putin kündigte mit der Mobilmachung den Gesellschaftsvertrag und riskierte die Zerstörung der Grundlage seiner Macht. Hunderttausende Männer flohen ins Ausland. Entsetzen machte sich breit – und Widerstand. »Die Unzufriedenheit wächst täglich, und ein Putsch ist jederzeit möglich«,⁵³ berichtete Maria Dmitrieva, die jahrelang im Moskauer Apparat, auch beim FSB, gearbeitet hat. Die Mobilisierung war aus ihrer Sicht Russlands Eingeständnis, dass der Krieg verloren ist.

2.5 Die Selbstzerstörung der Tyrannis

Arendt macht mit Montesquieu darauf aufmerksam, dass »das hervorragende Merkmal der Tyrannis das Prinzip der Isolation, die Isolation des Herrschers von seinen Untertanen und die Isolation der Untertanen gegeneinander« ist, »die durch eine Art systematischer und organisierter Verbreitung gegenseitiger Furcht im allseitigen Misstrauen zu Stande kommt«⁵⁴. »Nur vereinzelt Einzelne lassen sich total beherrschen«, notiert Arendt in ihrem Essay *Über das Wesen des Totalitarismus*.⁵⁵ Menschen, die sich aufgrund eines gemeinsamen Interesses zusammengeschlossen haben, stellen für die totale Herrschaft die größte Bedrohung dar. Deshalb fürchtet Putin, dass die demokratische Protestbewegung, auch die in der Ukraine, am Ende auch auf Russland übergreifen könnte. Für Arendt ist die Tyrannis »ihrem Wesen nach unpolitisch«, da sie »dem politischen Wesen des Menschen, seiner Pluralität und dem menschlichen Miteinander« (VA: 256) entgegenstehe. Sie verhindere innerhalb des gesamten politischen Bereiches aktiv die Entstehung von Macht und erzeuge Ohnmacht durch die Vernichtung der Öffentlichkeit. Mit Macht hat man es nach Arendt immer dann zu tun, wo »Worte nicht leer und Taten nicht gewalttätig stumm sind, wo Worte nicht mißbraucht werden, um Absichten zu verschleiern, sondern gesprochen sind, um Wirklichkeiten zu enthüllen, und wo Taten

52 <https://www.derstandard.de/story/2000139297393/was-wladimir-putins-teilmobilmachung-bedeutet>

53 Kristina Thomas: Ein Putsch ist jederzeit möglich, TS, 01.11.2022, S. 3.

54 Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2001, S. 256.

55 Hannah Arendt: *Über das Wesen des Totalitarismus*, in: *Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt*, hg. von Waltraud Meints, Katharina Klinger, Hannover 2004, S. 47.

nicht mißbraucht werden, um zu vergewaltigen und zu zerstören, sondern um neue Bezüge zu etablieren und zu festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen« (VA: 256). Macht ist, was den öffentlichen Bereich überhaupt ins Dasein ruft und am Dasein erhält. Alles »Trachten nach Allmächtigkeit« müsse immer danach streben, Pluralität zu vernichten. »Auch eine ins Göttliche gesteigerte Allmacht«, so Arendt, »könnte im Plural nicht existieren«. Gewalt könne Macht nur zerstören, sie »kann sich nicht an ihre Stelle setzen« (VA: 255). Die Kombination von Gewalt und Ohnmacht führt für Arendt zur Staatsform der Tyranis. Sie sei »unfähig, genügend Macht zu erzeugen, um sich überhaupt in Erscheinungsformen des öffentlichen Bereiches zu halten«; insofern erzeuge sie die »Keime ihrer Vernichtung« (VA: 256).

Der Tyrann lebt ohne Bindung an Verträge, ohne Korrektiv. Niemand möchte Korrektiv sein, aus purer Angst. Je unangreifbarer sich der Tyrann macht, desto mehr gerät er in die Isolation. Je mehr er sich isoliert, umso gefährlicher wird er. Putin ist wie ein lebender Toter, der nie Teil einer mitmenschlichen Gemeinschaft, ohne stabile Ur-identität war, der seine Identität in einem historischen Fantasma zu finden glaubt – völlig unfähig, die Sicht anderer einzunehmen. In historischen »Wahrheiten« und Größenwahn verstrickt, abgeschnitten von der Realität, ist Putin gefangen in der Angst vor den Feinden, die er selbst konstruiert. Dass man ihn vergiftet, dass er krank wird, davor hat Putin, wie schon Stalin, panische Angst. In seinem Umfeld gelten rigorose Vorsichtsmaßnahmen, um sich vor einer Coronainfektion zu schützen. Sinnbildlich dafür stehen die gespenstige Abgeschiedenheit seines Kabinetts und sein ellenlanger Schreibtisch, an dem er sich festhält, auch seine militärischen und politischen Fehlentscheidungen, wie der Angriff auf Kiew oder die »Teilmobilmachung«.

In Putins Rede zur Annexion der vier ukrainischen Gebiete am 30. September 2022 wird seine von Anfang an völkermörderische Absicht wie auch sein Realitätsverlust deutlich, indem er auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker verweist, die Ukraine als Aggressor und die Regierung Wolodymyr Selenskyjs als »neonazistisches Regime« bezeichnet, das einen »Genozid« anstrebe. Dies erklärte er gegenüber einem Land, das einen Juden als ihr Regierungsoberhaupt gewählt und einige Monate zuvor ein Gesetz gegen Antisemitismus verabschiedet hatte. Mit der Rechtfertigung des Angriffskrieges als Kampf gegen den Nazismus will Putin der gnadenlosen Zerstörung der Ukraine die höchste moralische Rechtfertigung verleihen. Putin betreibt *victim blaming*, wenn er in seiner Rede behauptet, der Westen wolle alle Russen »verhungern lassen« und Russen »nicht als Freie, sondern als Sklaven« sehen. Einen »gewissen Satanismus« wirft er seinen Gegnern im Westen vor und geriert sich als der wahre Verteidiger christlicher Werte und Zivilisation. Zeitgleich zum Beschuss eines Evakuierungskonvois im Nordosten der Ukraine, bei dem nach ukrainischen Angaben 20 Zivilisten getötet wurden, sagte Putin am Ende seiner Rede: »Unser Wert ist die Liebe zum Menschen.« [...] Es gehe »um das Land. Es geht

um unsere Souveränität. Es geht um die Liebe zum Leben. [...] Hinter uns steht die Wahrheit. Hinter uns steht Russland.«⁵⁶

Der Diktator Putin regiert ohne Korrektiv und umgibt sich nur mit »Ja-Sagern«. So bleibt er in seiner KGB-Welt der Aggressionen, Projektionen und Verschwörungsnarrative stecken.⁵⁷ In Anlehnung an die psychoanalytische Deutung scheint Putin seine gefährlichen Aggressionsgelüste als böse Intentionen in die Außenwelt zu projizieren, sei es in der »Phantasie durch Identifikation mit dem angeblichen Bösewicht, sei es in der Wirklichkeit durch angebliche Notwehr.«⁵⁸ Putins Rede ist voller Allmachtsfantasien, Realitätsferne und Hass; eine Rede, die durch Aufplustern seines isolierten Ichs und der Vergiftung und Schändung von Begriffen wie Wahrheit und Freiheit versucht, seinen Gegnern Furcht einzuflößen. In seinen psychoanalytischen Studien kam Sigmund Freud zu der Erkenntnis, dass ein unter Zwangsvorstellungen leidender Kranker – ähnlich wie der Primitive – die Macht seiner Gedanken, Wünsche und psychischen Akte weitgehend überschätzt. Der Mensch der animistischen Weltanschauung zeichne sich dadurch aus, dass er sich für allmächtig halte.

Putins Vereinzelung entspricht dem Begriff des isolierten Selbst, den Arendt zu Beginn der 1950er-Jahre in ihrem Essay *Was ist Existenzphilosophie?* an Martin Heidegger adressierte, einem »Begriff vom Menschen, in welchem er unabhängig von der Menschheit existieren und niemanden zu repräsentieren braucht als sich selbst – seine eigene Nichtigkeit«. Für Arendt ist Heideggers Selbst der eigentliche Gegenbegriff zum Menschen. Dieses isolierte Selbst habe sich »an die Stelle der Menschheit gesetzt und das Selbstsein an die Stelle des Menschseins«. Seit Kant, so Arendt, bestehe aber das Wesen des Menschen darin, »dass jeder einzelne Mensch die Menschheit repräsentiert, [...] dass in jedem Einzelnen die Menschheit geschändet oder gewürdigt werden« kann. Der »kategorische Imperativ bei Kant« verlangt, dass »alles Handeln die Verantwortung für die Menschheit mit übernehmen« müsse – die »Erfahrung der schuldigen Nichtigkeit« hingegen trachte danach, die »Anwesenheit der Menschheit in jedem Menschen zu vernichten.«⁵⁹ Deshalb beruht die Tyrannei, wie der Totalitarismus, auf der Vernichtung von Macht, Pluralität und Individualität. Sie führt zur Zerstörung aller Bindungen zwischen den Menschen und Staaten, zur Vernichtung von Welt. Sie ist der Gegenpol von Politik und Freiheit und setzt an die Stelle der Kooperation und des Rechts die Gewalt. In dem Maße,

56 Moskau. Russland verkündet Annexion ukrainischer Gebiete, <https://www.youtube.com/watch?v=4NtfpY8FSAg>

57 Die Psychoanalytikerin Anna Freud, die Tochter Sigmund Freuds, beschreibt 1936 neun Abwehrmethoden, die der Neurose angehören. Anna Freud: *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, München o.J., S. 36.

58 Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* (1969), Frankfurt a.M., Leipzig 1989, S. 215.

59 Hannah Arendt: *Was ist Existenzphilosophie?* Frankfurt a.M. 1990, S. 37f.

wie Putin sich selbst und die Menschen in Russland vereinzelt, politisch isoliert und ihre Beziehungen zerstört, verliert das Land auch alle Freunde und enge Verbündete, insbesondere sein »Brudervolk« Ukraine. Mit der Entfesselung des Krieges hat sich Russland zu einem ausgestoßenen Land gemacht, zu einem Pariastaat. »Wir jagen uns in die völlige sinnlose, ewige Einsamkeit, in die wir eigentlich überhaupt nicht hineingeraten wollen. Wir wollten nie von der ganzen Welt isoliert dasitzen, niemals«⁶⁰, bemerkt Grigori Judin, Professor für Soziologie an der Moscow School of Social and Economic Sciences (MSEES). Mangels Opposition in Russland gebe es nur noch Verräter und innere Feinde. Zu anderen Ländern existierten keine partnerschaftlichen Beziehungen, sondern nur Kriege. Russland arbeite »eifrig daran, eine mächtige militärische und wirtschaftliche Allianz gegen sich zu erschaffen«, die das Land in eine Katastrophe führe.

Nach Arendt ist kein Mensch noch Staat souverän. Souveränität negiere die Bedingung der Pluralität und Freiheit beginne nicht mit dem Ich-will, sondern erst mit dem Ich-kann, mit dem Handeln, woraus Macht entstehen kann. Macht ist für Arendt, im Gegensatz zu Herrschaft, nicht die Verhinderung, sondern die Ermöglichung von Freiheit im öffentlichen Raum. Gestützt auf Montesquieu, untersucht sie in ihrem Text *Über das Wesen des Totalitarismus* die Merkmale von Regierungen. Dabei betont sie, dass das Prinzip des Handelns in einer Republik die Tugend sei, die Montesquieu unter psychologischen Gesichtspunkten mit Liebe zur Gleichheit identifiziere. »Die gemeinsame Grundlage von republikanischem Gesetz und Handeln« bestehe in der Einsicht, dass »menschliche Macht nicht in erster Linie durch eine höhere Macht, Gott oder die Natur, begrenzt ist, sondern durch die Mächte derjenigen, die einem gleich sind«. Die Freude, »die aus dieser Einsicht« entspringe, »die Liebe zur Gleichheit«, gehe »aus der Erfahrung hervor, dass nur, weil das so ist, nur weil es eine Machtgleichheit gibt, der Mensch nicht allein ist«. »Denn allein zu sein« bedeute, »ohne seinesgleichen zu sein«, was »nach menschlichem Ermessen nur die höchste Tragödie Gottes sein«⁶¹ könne. In einer Tyrannei sei das »Prinzip des Handelns die Furcht« (Meints/Klinger 2004: 17). »Furcht als Handlungsprinzip« sei »ein Widerspruch in sich, weil Furcht genau genommen Verzweiflung für die Unmöglichkeit zu handeln ist«. Furcht habe im »Unterschied zu den Prinzipien von Tugend und Ehre keine sich selbst transzendierende Macht« und sei »deshalb in Wirklichkeit antipolitisch«. »Furcht als Handlungsprinzip« könne nur »destruktiv« sein oder könne »sich nur selbst *korumpieren*«. Die Tyrannei sei daher »die einzige Regierungsform, die die Keime ihrer Zerstörung in sich selbst« (Meints/Klinger 2004: 25) enthalte.

60 Grigori Judin: Russland wird aufs Schrecklichste verlieren, 22.04.2022, <https://www.dekoder.org/de/article/judin-krieg-ukraine-oeffentliche-meinung>

61 H. Arendt: *Über das Wesen des Totalitarismus*, S. 24.

Hannah Arendt gehört zu den ersten Denker:innen, die versucht haben, die Erscheinungen des politisch Bösen im 20. Jahrhundert zu verstehen. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*⁶² vertritt sie die Auffassung, dass in der totalitären Politik bis zur Herrschaft über die Erde »weder Profitmotive noch Machthunger eine entscheidende Rolle« spielten, sondern einzig ideologische Gründe, »um im Weltmaßstab zu beweisen, dass die jeweilige Ideologie Recht behalten«⁶³ habe. Putin geht es im Namen seiner »heiligen Mission« – wie Stalin und Hitler – allein um brutale und wahnhaftige Machtausdehnung. Für die Durchsetzung seiner politischen Ziele ist Putin bereit, alles zu opfern – die Wirtschaft, auch Teile der russischen Bevölkerung. Putins selbstmörderische Entschlossenheit folgt keinem rationalen Kalkül, keiner Regel, außer der blindwütigen Zerstörung. Sie widerspricht jeglicher Rationalität der Kriegsführung eines Clausewitz. Da Putins Agenda auf die Zerstörung einer Weltordnung der offenen Gesellschaften durch Propaganda, Terror und Krieg zielt, rückt sie in die Nähe totalitärer Politik. Nach Arendt ist der »Totalitarismus die radikalste Verneinung der Freiheit« (Meints/Klinger 2004: 17). Putin hat sich im Laufe der letzten zwanzig Jahre exorbitante Befugnisse verschafft, eine nicht durch Gesetze, Gewaltenteilung und Institutionen eingeschränkte Macht; schon der sowjetische Staat entledigte sich dieser Rechtsinstitutionen als »bourgeoise« Überbleibsel. Wie im totalitären System, so setzt Putin an die Stelle des positiven Rechts nicht die Willkür, sondern das »Gesetz der Geschichte« oder das »Recht der Natur«, also eine Art Instanz höherer Autorität. »Es ist in der Tat die monströse, aber sehr schwer zurückweisende Behauptung der totalitären Machthaber«, schreibt Arendt, »dass sie nicht nur gesetzlos und willkürlich handelten, sondern im Gegenteil zu den Quellen der Autorität zurückkehrten, von denen alles positive Recht sich speist und seine Legitimität erst erhält« (EU: 948). »In der Verachtung der totalitären Gewalthaber für positives Recht« spreche »sich eine unmenschliche Gesetzestreue aus, für welche Menschen nur das Material sind, an dem die übermenschlichen Gesetze von Natur und Geschichte vollzogen und das heißt hier im furchtbarsten Sinne des Wortes exekutiert werden«. Hinter dem Anspruch auf Weltherrschaft liege »immer der Anspruch, ein Menschengeschlecht herzustellen, das aktiv handelnd Gesetze verkörpert, die es sonst nur passiv, voller Widerstände und niemals vollkommen erleiden« würde (EU: 948f.). Deshalb verheizt Putin seine Soldaten auch als »Kanonenfutter«. Putin ist dabei, einen neuen Totalitarismus zu errichten, wenn er faschistisch und stalinistisch

62 Heute gilt ihre Studie als ein Grundlagenwerk der Totalitarismusforschung. Arendt verstand sie aber nicht als Geschichte des nationalsozialistischen Totalitarismus. Sie wollte vielmehr die Elemente herausarbeiten, die Bolschewismus und Nationalsozialismus gemeinsam haben. In ihrer bisher unveröffentlichten Vorlesung, die sie 1953 in Princeton über Karl Marx hielt, findet man zentrale Merkmale ihrer Deutung der Elemente und Ursprünge des marxistisch-leninistischen Totalitarismus. Vgl. Hannah Arendt: *Essays in understanding, 1930–1954*, hg. von Jerome Kohn, New York 1994, S. 403.

63 Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, S. 940.

konnotierte Rhetoriken von einer »Säuberung« der Nation von »Lumpen und Verrätern«⁶⁴ verwendet. »Die Gegner des Buchstabens Z müssen verstehen, dass sie nicht verschont bleiben. Hier ist alles ernst: Konzentrationslager, Umerziehung, Sterilisation!« Dies erklärte Karen Georgijewitsch Schachnasarow im staatlichen Fernsehen.⁶⁵ Moskau kann als das Zentrum eines neuen Faschismus bezeichnet werden. »Das heutige Russland erfüllt jedoch«, so der Osteuropaexperte Timothy Snyder, »die meisten der Kriterien, die Gelehrte anzuwenden pflegen. Es hat einen Kult um einen einzigen Führer. Es gibt einen Totenkult, der sich um den Zweiten Weltkrieg rankt. Es hat einen Mythos von einem vergangenen goldenen Zeitalter imperialer Größe, das durch einen Krieg mit heilsamer Gewalt wiederhergestellt werden soll – den mörderischen Krieg.«⁶⁶

2.6 Die Schlafwandler und die Zeitenwende

Was sich in dem Überfall auf die Ukraine entlädt, war seit 20 Jahren bekannt. 1999 Tschetschenien, 2008 Georgien, 2014 Ukraine, 2015 Syrien. Zu schnell war der Krieg in Syrien aus unseren Köpfen verschwunden, obwohl viele Geflüchtete aus Syrien unter uns leben. Auch die Niederschlagungen der Freiheitsbewegungen 2020 in Belarus und 2022 in Kasachstan führten zu keinerlei Protesten im Westen. Friedenspolitische Aktivitäten konzentrierten sich meist auf die Kritik der US-amerikanischen Außenpolitik in Jugoslawien und dem Irak und auf internationale Rüstungsbegrenzungen zwischen Ost und West. Die Linke verurteilte wie Russland und China den Einsatz der NATO 1999 gegen den Terror des serbischen Milošević-Regimes an der Bevölkerung im Kosovo als völkerrechtswidrig. Gegen die »ethnischen Säuberungen« in Bosnien gab es keinen Protest. Auch nicht gegen den Kriegsverbrecher Baschar al-Assad, Libyens Diktator Muammar al-Gaddafi oder gegen den Gender-Terrorstaat der Taliban in Afghanistan. Trotz Corona demonstrierten in Deutschland viele Menschen ihre Solidarität mit Black Lives Matter, aber nicht mit den Weißruss:innen oder der polnischen Opposition. 2022 erklärte Putin, er werde »keine Revolutionen« in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion zulassen. Kasachstan sei das Ziel von »internationalem Terrorismus« geworden.⁶⁷ Trotz aller gegenteiligen Beteuerungen unter dem Vorwand einer NATO-Dolchstoßlegende und eines Kampfes gegen den Faschismus in der Ukraine

64 Interview mit Stefan Meister: Vorbereitung einer weiteren »Säuberung«? 19.03.2022, <https://www.tagesschau.de/ausland/asien/putin-tv-verraeter-101.html>

65 https://twitter.com/Cerashchenko_en/status/1521802979619311618

66 Timothy Snyder: We Should Say It. Russia Is Fascist, New York Times, 19.05.2022, <https://www.nytimes.com/2022/05/19/opinion/russia-fascism-ukraine-putin.html?smid=tw-share>

67 <https://www.stern.de/politik/ausland/kasachstan--putin-will-keine--revolution--in-ehemaligen-sowjetstaaten-31489874.html>

begann Russland am 24. Februar 2022 einen Großangriff auf die Ukraine, der an den Einmarsch der Roten Armee 1939/40 in Polen im Windschatten von Hitlers Vernichtungskrieg zur Neuordnung Europas erinnert. Osteuropäische Schriftsteller:innen und Osteuropaexpert:innen warnten seit 2014 vor Putin. Die Historikerin Irina Schwerbakowa von der historischen Gesellschaft »Memorial« bezeichnet Putin als das »Böse in Reinform«⁶⁸. Was wir dann auch in Deutschland erlebten, war ein kollektiver Schock. Mit einem solchen Zivilisationsbruch hatten die allermeisten nicht gerechnet. Wir meinten, in einer anderen Wirklichkeit aufzuwachen, dabei hatte diese sich längst geändert, nur wir nicht. Bundeskanzler Scholz sprach von einer »Zeitenwende«. Russlands Überfall auf die Ukraine bedeutet die Rückkehr des imperialistischen Eroberungskrieges des 19. und 20. Jahrhunderts – dies ausgerechnet 80 Jahre nach dem Überfall Nazi-Deutschlands auf die Sowjetunion. Große Teile von Politik und Gesellschaft hatten nicht realisiert, dass sich Russland seit den 1990er-Jahren mehr und mehr zu einer revanchistischen Macht entwickelt hatte.

Nach dem Angriff Russlands auf die Ukraine bezeichnete Ex-NATO-Generalsekretär Anders Fogh Rasmussen die Entscheidung von Bukarest vom April 2008, Georgien und die Ukraine nicht in die NATO aufzunehmen, als einen »historischen Fehler«. So sieht es auch der renommierte deutsche Historiker und Militärexperte Sönke Neitzel. Merkel blieb, gegen den erbitterten Widerstand von George W. Bush, bei ihrem »Nein«, bis heute.⁶⁹ Merkel hat den Frieden in Europa nicht retten können. »Russland akzeptiert ausschließlich starke Partner«⁷⁰, erklärte Gitanes Nauséda, seit 2019 Präsident von Litauen. Merkel ließ sich von Putins Gegenoffensive auf der Münchner Sicherheitskonferenz am 11. Februar 2007, der die NATO-Osterweiterung als einen Bruch von Versprechen darstellte, wohl sehr beeindruckt. Merckels »Nein« interpretierte er als »Du darfst«. Vier Monate nach Bukarest griff Russland Georgien an. Anstatt die Folgen der Verbrechen zu korrigieren, wie etwa die Rückgabe der Krim, die Beendigung des Krieges im Donezbecken, der Rückzug der Truppen aus Abchasien und Südossetien, ging man zum Tagesgeschäft über, ohne Bedingungen an einen Dialog zu stellen. Im Gegenteil: Steinmeier lehnte Sanktionen gegen Russland, überhaupt eine härtere Gangart gegenüber Moskau, ab. Der deutsche Außenminister verhinderte, dass die NATO weit schärfere Sanktionen beschloss als nur die vorübergehende Aussetzung der Treffen des NATO-Russland-

68 Vgl. Kerstin Holm: Putin schreckt kein Gottesgericht, FAZ, 03.03.2022, S. 11.

69 Ralph Bollmann: Angela Merkel. Die Kanzlerin und ihre Zeit, München 2021, S. 304. Auch für Helmut Schmidt widersprach die von den USA betriebene Ausdehnung der NATO-Mitgliedschaft auf die Ukraine und auf Georgien westlichen Sicherheitsinteressen (Schmidt 2007: 210).

70 Gitanes Nauséda: Wir erlauben nicht zu vergessen, Die Zeit, 01.07.2021, S. 11.

Rats.⁷¹ »Appeasement ist keine Alternative«⁷², erklärte der tschechische Außenminister Karl Schwarzenberg. Ein Schlüsselmoment im Verhältnis zu Russland war die Tatenlosigkeit der Amerikaner und der EU im August 2013, als al-Assad trotz der Warnung Obamas vor einem Überschreiten der »roten Linie« Giftgas gegen die eigene Bevölkerung einsetzte. Putin konnte anschließend gar als Gastgeber des G-20-Gipfels in St. Petersburg einen Kompromiss vermitteln, der die Vernichtung der syrischen Chemiewaffen vorsah. Danach intervenierte er in Libyen, Zentralafrika und in Mali. Russland zerriss schließlich mit dem Überfall auf die Ukraine die von 35 Staaten und von Leonid Breschnew 1975 feierlich unterzeichnete Schlussakte von Helsinki (KSZE) und drohte der NATO mit Atomwaffen. Putin ist nicht am Erhalt des Status quo interessiert. Vielmehr möchte er die Sowjetunion wiederherstellen. »Dieses Ziel verfolgt er seit 20 Jahren«⁷³, sagte François Hollande schon nach dem Überfall auf die Ukraine.

Auch intellektuell schienen manche völlig blank zu sein. Sie waren Opfer jahrelanger russischer Propaganda und konnten in dem von Putins Trollen verbreiteten Gedankennebel nicht erkennen, dass der Majdan, auf dem 2013/14 mehrere Hunderttausend zusammenkamen, einen demokratischen Zukunftstraum verkörperte. Der Majdan war kein »Staatsstreich«, sondern Teil der weltweiten Revolutionsbewegung der 2010er-Jahre. Jene, die sich hinter dem Appell *Wieder Krieg in Europa? Nicht in unserem Namen!*⁷⁴ vom Dezember 2014 versammelten, wie Gerhard Schröder, die ehemalige ARD-Korrespondentin in Moskau Gabriele Krone-Schmalz, Helmut Kohls ehemaliger Kanzlerberater Horst Teltschik oder die Grüne Antje Vollmer, kritisierten die für »Russland bedrohlich wirkende Ausdehnung des Westens nach Osten ohne gleichzeitige Vertiefung der Zusammenarbeit mit Moskau« (ebd.). Eine Reihe von Politiker:innen und Osteuropaexpert:innen sah das völlig anders. Russland trete in der Ukraine eindeutig als Aggressor auf.⁷⁵ Der Krieg in der Ukraine spaltete Deutschland und die europäische Öffentlichkeit, damals, ebenso wie heute, mit ähnlichen personellen Allianzen. Nach der Annexion der Krim 2014 gab es in Deutschland »Mahnwachen für den Frieden«. Eine Querfront aus Linken und Rechten demonstrierte nicht gegen den Aggressor Putin, sondern gegen die NATO und die USA. »Dass er für seine Massenmorde von Grosny bis Aleppo keine NATO-Ausrede hatte und brauchte, ist ihnen genauso egal wie den russischen Generalen so was

71 Markus Wehner: Bis zuletzt hielt Steinmeier an Putin fest, FAZ, 14.04.2022, https://zeitung.faz.net/faz/politik/2022-04-14/c5ea31e48379f4db18c60e17ba7c8871/?utm_source=pocket-news-tab-global-de-DE

72 Michael Baumüller, Stefan Braun, Daniel Brössler, Nico Fried: Ist Merkel schuld? SZ, 19./20.03.2022, S. 8.

73 Interview mit François Hollande: Waren wir naiv? Die Zeit, 02.03.2022, S. 9.

74 <https://www.zeit.de/politik/2014-12/aufruf-russland-dialog>

75 <https://www.tagesspiegel.de/politik/gegen-aufruf-im-ukraine-konflikt-osteuropa-experte-n-sehen-russland-als-aggressor/11105530.html>

wie Moral.«⁷⁶ Sahra Wagenknecht meinte nach der Annexion der Krim, die »Putschregierung« in Kiew, der Neofaschisten und Antisemiten angehören würden, sei mit dem Segen von Angela Merkel und Frank-Walter Steinmeier ins Amt gekommen. Ein Anschluss der Krim an Russland müsse nach einem Referendum auf der Halbinsel akzeptiert werden. Alexander Gauland sagte, die Loslösung Kiews von Russland sei vergleichbar mit der Abtrennung Aachens oder Kölns von Deutschland.⁷⁷ Als Merkel nach der Krim-Annexion eine scharfe Rede gegen Putin hielt, klagte Matthias Platzeck, es sei »schlimmer als im Kalten Krieg«. Die Annexion der Krim müsse »nachträglich völkerrechtlich geregelt werden«⁷⁸. Sigmar Gabriel machte sich nach der Annexion der Krim permanent für den Abbau von Sanktionen stark.⁷⁹ Für Teile der Linken und Rechten gehört die Ukraine zu Russland. »Selbst Helmut Schmidt«, bemerkt Florian Hassel, Osteuropakorrespondent der *Süddeutschen Zeitung*, »sekundierte einmal Moskaus Anspruch auf die Krim mit dem Argument, unter Historikern sei ›umstritten‹, ob es ›überhaupt eine ukrainische Nation gibt‹«. Für den Schweizer Historiker Andreas Kappeler, so Hassel weiter, komme dieses Fehlurteil nicht überraschend: »Viele Menschen im Westen ›übernehmen unbeschleunigt die russische Sichtweise, die seit zwei Jahrhunderten die Deutungshoheit‹⁸⁰ habe. Die wenigsten wussten, wie groß die Sehnsucht der meisten Ukrainer:innen nach Freiheit und Souveränität ist, viele zweifelten, ob sie überhaupt ein Land oder eher der Rand Russlands ist. Die Kultur Russlands meinte man zu verstehen, die der Ukraine nicht. So wurde die Propaganda des Kreml aufgegriffen, um die Ukraine besser zu verstehen. Für den Historiker Karl Schlögel sind die Putin-Versteher nur vor dem Hintergrund der Ukraine-Nicht-Versteher möglich. Es gab genügend Leute, die sich dagegen verwarren, »Putin zu dämonisieren«, und mit ihm besondere Beziehungen pflegten, von der Linkspartei über die SPD bis zur AfD.

Auch Putins Antiamerikanismus ist einer der Gründe für seine Popularität. Antiamerikanismus ist auch ein Ausdruck von Antikapitalismus oder von Antiglobalismus. Die antiliberalistische Kritik Putins findet Widerhall gleichermaßen im linken wie im rechten Lager. Putin ist »ein ausgesprochen differenzierter, ein sehr kluger Mann, der durchaus Kritik einstecken kann«, schwärmte die Ex-Ehefrau des Ex-Bundeskanzlers Gerhard Schröder, damalige *BILD*-Journalistin, Doris Schröder-Köpf noch im Jahr 2017. Gegenüber dem russischen Medium *Sputnik* beklagte sie sich 2017 in einem Interview über Merkels »verklärte, romantische Haltung

76 Maxim Biller: Alles war umsonst, *Die Zeit*, 22.03.2022, S. 47.

77 Malte Leming: Nichts sehen, nichts hören, nichts sagen, *TS*, 04.04.2022, <https://www.tagesspiegel.de/politik/deutsche-russland-politik-nichts-sehen-nichts-hoeren-nichts-sagen/28226598.html>

78 M. Wehner: Bis zuletzt hielt Steinmeier an Putin fest.

79 Reinhard Bingener, Markus Wehner: Nah an Putin, *FAZ*, 21.05.2022.

80 Florian Hassel: Eine Ansammlung historisch »falscher Behauptungen«, *SZ*, 03.12.2017, <https://www.sueddeutsche.de/politik/geschichte-allrussischer-anspruch-1.3772265>

gegenüber den Vereinigten Staaten« und betonte die »unzerstörbare Freundschaft zwischen Russland und Deutschland«⁸¹. Bundeskanzler a. D. Gerhard Schröder, erklärte im selben Jahr, warum die Krim zu Russland gehöre und Druck von außen das Gegenteil bewirke: »Wir sollten im Westen nicht so tun, als würden wir nicht in Interessensphären denken. Das tun wir doch auch. [...] Das Interesse der USA ist es, einen globalen Konkurrenten kleinzuhalten. [...] Das Interesse Europas ist es, mit dem wichtigen Nachbarn Russland in Frieden zu leben. Zudem brauchen wir den russischen Markt und russische Ressourcen. Wir hoffen, dass wirtschaftliche Verflechtung auch positive Auswirkungen auf die gesellschaftliche Entwicklung hat.«⁸² Die meisten Russland-Expert:innen im Petersburger Dialog, wie Matthias Platzeck, haben sich getäuscht. Die Ursache für die russische Aggression liegt nicht im Mangel der Dialogbereitschaft des Westens, nicht im bilateralen Verhältnis zwischen den beteiligten Staaten, sondern in »Putins kaltblütigem Plan für eine gewaltsame Rekolonialisierung des postsowjetischen Raums«⁸³.

2.7 Wie konnte es so weit kommen?

»Wir haben es nicht gewusst, wir haben es uns nicht vorstellen können«, waren die häufigsten Sätze der Tage nach dem 24. Februar. »Nie hätten wir uns vorstellen können, dass einmal die Trümmer des Kiewer Fernsehturms auf das Gelände von Babyn Jar herabstürzen würden, wo im September 1941 über 33.000 Kiewer Juden ermordet wurden«,⁸⁴ sagte der Historiker Karl Schlögel in seiner Rede am 6. März 2022 auf dem Bebelplatz in Berlin. Die Fähigkeit des Menschen, drohendes Unheil zu verdrängen, ist groß. Wir waren zu verliebt in unseren Frieden, den wir für einen ewigen hielten und gefangen in unserem Wohlstand, zu sehr mit den alltäglichen Dingen beschäftigt, sodass wir die Welt um uns herum vergaßen. Es ist bequemer, in der Blase der eigenen Illusionen zu leben. Seit 1989 glaubte man an die Erzählung des US-amerikanischen Politikwissenschaftlers Francis Fukuyama vom Ende der Geschichte als endgültigen Sieg von Demokratie und Marktwirtschaft. Totalitäre Systeme seien zum Scheitern verurteilt. Der Liberalismus werde sich durchsetzen. Für Arendt ein abwegiger, teleologischer Gedanke.

Trotz Tschetschenien, Georgien und der Ukraine 2014 galt Putin als friedlicher und gegenüber dem Westen kooperationswilliger Staatschef. »Von Russland geht seit dem Ende der Sowjetunion keine Gefahr aus. [...] Heute hat die ehemals bedrohliche Sowjetunion in Russland einen Nachfolger gefunden, der weder für die USA

81 Reinhard Bingener: Die ganze Nacht durch gequatscht, FAZ, 03.03.2022, S. 10.

82 Katja Gloger: Fremde, Freunde – Deutsche und Russen, München 2019, S. 371ff.

83 Tobias Münchmeyer: Weltgeist in Blau-Gelb, FAZ, 06.03.2022, S. 36.

84 Karl Schlögel: Für eure und unsere Freiheit, Die Zeit, 10.03.2022, S. 51.

noch für Europa eine Bedrohung darstellt – auch wenn einige Amerikaner und viele Polen das immer noch glauben wollen«⁸⁵, bemerkte Helmut Schmidt 2007 in seiner Autobiografie. Die US-amerikanischen Regierungen hingegen hätten die »Zusagen, die sie 1990 der Sowjetunion gemacht« haben, die NATO nicht nach Osten zu erweitern, nicht gehalten (Schmidt 2007: 117). In den USA hätten diejenigen die Oberhand gewonnen, denen es um »absolute Überlegenheit über alle anderen Staaten« gehe (ebd.: 209). Der bisherige Forschungsstand kann das nicht bestätigen.⁸⁶ Die deutsche Erinnerungskultur mit dem »Nie wieder Faschismus« sah in Russland noch lange den Befreier, statt sich mit dem russischen Faschismus zu konfrontieren und diesen tatsächlich zu bekämpfen. Besonders die ältere Generation, welche die blutigen Schlachten des Zweiten Weltkriegs erlebte, die Generation eines Helmut Schmidt oder Jürgen Habermas, glaubte, das Licht des Friedens nach Russland tragen zu müssen. Man war davon überzeugt, dass es Sicherheit und Stabilität in Europa nicht gegen, sondern nur mit Russland geben könne. Diese Generation trug schwer an Trauer, Scham und Schuld; unfähig, weil traumatisiert, eine andere Perspektive einzunehmen. Andere Schauplätze von Hitlers Mordfeldzügen, die Ukraine und Weißrussland, kamen in dieser Wahrnehmung nicht vor. Der Moskauer Propaganda gelang es, die Schuldgefühle zu instrumentalisieren. Die Unterwanderung der westdeutschen Friedensbewegung durch den Kreml verunsicherte ganze Generationen mit »alternativen Fakten«. Putin konnte mit seinen Troll-Fabriken und seiner fünften Kolonne im Westen Millionen von Menschen täuschen. Putin bewegte sich seit Beginn seiner Regierungszeit auf eine militärische Konfrontation mit der Ukraine zu. Bis zuletzt glaubte man, wie Helmut Schmidt, wer Handel treibe, schieße nicht. Welch ein schwerwiegender und folgenreicher Irrtum!

2.8 Das Versagen der deutschen Ostpolitik

»Aber seit dem 24. Februar wissen wir, worum es wirklich geht: Er hat uns über Jahre in die Irre und an der Nase herumgeführt, begleitet von einem Netzwerk deutscher Unternehmer und Politiker, die ihren Verstand dem Geldverdienen untergeordnet haben«, wie es Friedrich Merz formulierte.⁸⁷ Die politischen und wirtschaftlichen Eliten, besonders die »Russland-Versteher«, haben Russland, auch wegen robuster Eigeninteressen, nicht verstanden oder nicht verstehen wollen. Sie haben Deutschland offenen Auges energiepolitisch einem autoritativen Monopolisten ausgeliefert und gingen darüber hinaus einen deutsch-russischen Sonderweg, der besonders

85 Helmut Schmidt: Außer Dienst. Eine Bilanz, München 2007, S. 114, 200.

86 Karl August Winkler: Die Legende von der versäumten Chance, Internationale Politik, 27.06.2022, <https://internationalepolitik.de/de/die-legende-von-der-ver-saeumten-chance>

87 Friedrich Merz: Wir müssen eingestehen, dass wir uns geirrt haben, Die Zeit, 31.03.2022, S. 11.

in Osteuropa ungute Erinnerungen an die geheime Zusammenarbeit zwischen der Reichswehr und der Roten Armee 1921, den Vertrag von Rapallo 1922 und an den Hitler-Stalin-Pakt 1938 wachrief. Die kolonialen Ansprüche der Nationalsozialisten gegenüber Osteuropa und der kolonial herablassende Blick Deutschlands auf Osteuropa hinterließen ihre Spuren. Warnungen der Vereinigten Staaten sowie der osteuropäischen und baltischen Nachbarn wurden ignoriert. Nord Stream 2 wurde mit Russland vereinbart, ohne die EU einzubeziehen. Gleichwohl lieferte Europa nach der Annexion der Krim Russland militärisch nutzbares Gerät im Wert von 346 Millionen Euro. An der Spitze steht Frankreich, danach Deutschland. »Das entsprach 35 Prozent aller EU-Waffenausfuhren nach Russland. Die Lieferung bestand besonders aus geschützten Fahrzeugen.«⁸⁸ Diejenigen, die eine werteorientierte Außenpolitik einforderten, gar den Stopp der Gaspipeline Nord Stream 2, wurden als Hypermoralisten und realitätsfern verhöhnt. Von der Friedensdividende konnte man gut leben. Deutschland wollte wie eine große Schweiz sein, die mit allen gute Geschäfte macht, sich aber aus Konflikten heraushält. »Es haben zu viele die Gläser auf eine Welt erhoben, die draußen nicht mehr stattfand.«⁸⁹ Den Gasspeicher-Verkauf im Jahre 2015 an Gazprom fand das Wirtschaftsministerium, trotz der Sanktionen gegen Russland, »unbedenklich«. Er habe »keine Auswirkungen auf die Versorgungssicherheit in Deutschland«⁹⁰, heißt es in der Antwort der Regierung auf die Anfrage des Abgeordneten der Grünen, Oliver Krischer.

Die deutsche Abhängigkeit vom russischen Gas hat tiefere Ursachen als Gerhard Schröders Männerfreundschaft mit Putin. Sie hat Wurzeln, die weit in die Ära des Kalten Krieges zurückreichen. Trotz der Niederschlagung des Prager Frühlings durch russische Panzer begrüßte Willy Brandt 1968 den Plan, den Bau westdeutscher Pipelines in der UdSSR mit Gas und Öl aus dem Osten zu finanzieren. Der Einmarsch der Sowjetunion 1979 in Afghanistan oder die Verhängung des Kriegsrechts in Polen 1981 blieben ohne Konsequenzen. Die Amerikaner warnten vor einer Erpressung durch die Sowjetunion und einer »Finnlandisierung der Bundesrepublik« – einer durch Moskau erzwungenen Neutralität. »Immer wieder hat die Bundesrepublik dabei trotz Drängen der USA die Moral zugunsten wirtschaftlicher Interessen zurückgestellt«⁹¹, bemerkte Frank Bösch, Professor für europäische Geschichte in Potsdam. Statt die Zivilgesellschaft in Ost- und Mitteleuropa und Russland zu stärken, setzte Deutschland auf die Zusammenarbeit mit den Eliten, der »guten Geschäfte« wegen. Über die wachsende Bedeutung von Menschenrechten in

88 Stephan-Andreas Casdorff: Warnung vor dem »Krim-Effekt«, TS, 08.06.2022, S. 6.

89 Carolin Emcke: Ungewissheiten, SZ, 05./06.03.2022, S. 4.

90 Daniel Wetzel: Gasspeicher-Verkauf an Gazprom ist »unbedenklich«, Die Welt, 26.03.2014, https://www.welt.de/print/die_welt/wirtschaft/article126196980/Gasspeicher-Verkauf-an-Gazprom-ist-unbedenklich.html

91 Frank Bösch: Bedingt sanktionsbereit, Die Zeit, 02.03.2022, S. 21.

der internationalen Politik sah man hinweg. Das betrifft auch die Geschäfte mit Libyen, Saudi-Arabien oder der islamischen Diktatur. 2015 dankte Sigmar Gabriel Putin dafür, dass er sich für ihn Zeit nehme, obwohl dieser »gerade mit dem Konflikt in Syrien« (Bingener/Wehner 2022) zu tun habe. »In der internationalen Politik geht es nie um Demokratie oder Menschenrechte. Es geht um die Interessen von Staaten. Merken Sie sich das, egal, was man Ihnen im Geschichtsunterricht erzählt«, erklärte Egon Bahr freimütig am 3. Dezember 2013 im Gespräch mit Schüler:innen im Rahmen der »Willy-Brandt-Leseweche«⁹² im Friedrich-Ebert-Haus Heidelberg.

Die deutsche Ostpolitik und der Aufstieg unreflektierter idealistischer pazifistischer Stimmungen machten den Frieden nicht sicherer, eher die Verlässlichkeit der NATO. In der Blütezeit der Ostpolitik begann die Sowjetunion mit dem Bau der SS-20-Mittelstreckenraketen, die durch eine deutsch-sowjetische Energiekooperation finanziell gefördert wurde und Deutschland in eine tiefe Sicherheitskrise stürzte. Der Nationalpazifismus und der Vorrang wirtschaftlicher Interessen, der Buchhaltung über Sicherheit, Moral und Menschlichkeit stellt, verbanden sich mit einem kaum verhohlenen Antiamerikanismus. Peter Struck, der verstorbene SPD-Politiker, sagte 2007, man müsse »gleiche Nähe haben zwischen uns und Amerika einerseits, uns und Russland andererseits«⁹³. Martin Schulz, späterer Kanzlerkandidat und damaliger Fraktionsvorsitzende der SPD im Europaparlament, sah das genauso. 2020 betrug der russische Anteil am deutschen Gasimport rund 65 Prozent – der Spitzenwert seit 2011.⁹⁴ »Seit Beginn des russischen Angriffs auf die Ukraine haben die EU-Staaten laut dem EU-Außenbeauftragten Borrell rund 35 Milliarden Euro für Energielieferungen an Russland gezahlt, [...] jeden Tag eine Milliarde Euro für die gelieferte Energie.« Diese Zahlungen seien laut Expert:innen jedoch nicht als direkte Kriegsfinanzierung einzustufen. »Den finanziellen Beitrag zum Angriff hätte Europa schon zuvor geleistet«,⁹⁵ erklärt der Russlandexperte Janis Kluge.

Die Verstaatlichung des Gasimporteurs Uniper – für 40 Prozent der Gasversorgung verantwortlich – ist nicht nur ein Novum in der Wirtschaftsgeschichte der Bundesrepublik. Sie steht »am Ende einer langen Kette falscher Entscheidungen der Politik«, erklärt Jürgen Kühling, Juraprofessor aus Regensburg und Vorsitzender der

92 Egon Bahr: »Verstand ohne Gefühl ist unmenschlich«, SZ, 20.08.2015, <https://www.sueddeutsche.de/politik/egon-bahr-verstand-ohne-gefuehl-ist-unmenschlich-1.2614596>

93 Florian Gathmann, Dirk Kurbjuweit, Gerald Traufetter: Ein bisschen Boykott, das war's, Der Spiegel, 19.03.2022, <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/angela-merkels-lasche-russland-politik-als-erblast-ein-bisschen-boykott-das-wars-a-926f134d-04fd-437e-9f9b-121abdee34ad>

94 <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1302674/umfrage/russischer-anteil-am-deutschen-gasimport/>

95 35 Milliarden für russische Energie, tagesschau.de, 06.04.2022, <https://www.tagesschau.de/wirtschaft/weltwirtschaft/importe-energie-eu-russland-zahlungen-101.html>

Monopolkommission. »Die gravierendste«, sagte er, sei »die Ministererlaubnis gewesen, mit der vor 20 Jahren die Fusion von E.ON und Ruhrgas erlaubt wurde.«⁹⁶ 2002 hatte zunächst das Bundeskartellamt das Vorhaben aus Wettbewerbsgründen untersagt. Die Bundesregierung unter Ex-Bundeskanzler Gerhard Schröder setzte »mit einer sogenannten Ministererlaubnis den umstrittenen Zusammenschluss gegen alle Widerstände« (ebd.) durch. E.ON Ruhrgas beteiligte sich sowohl am Bau der Ostsee-Pipeline Nord Stream 1 als auch an Nord Stream 2.

In seiner Rede im Deutschen Bundestag am 17. März 2022 erklärte der ukrainische Präsident Wolodymyr Selenskyj: »Als wir Ihnen sagten, dass die Nord-Stream-Leitungen Waffen sind und der Vorbereitung auf einen großen Krieg dienen, hörten wir die Antwort: ›Es geht hier aber um die Wirtschaft, Wirtschaft, Wirtschaft‹«. Diese eindringliche Warnung sei ins Leere gegangen und für Selenskyj »der Zement für eine neue Mauer« gewesen, hinter der sich Deutschland nun wieder befinde.⁹⁷

Nun rächt sich der Irrtum, materieller Wohlstand würde bei Ausblendung geopolitischer Risiken zu Rechtsstaatlichkeit und Achtung der Menschenrechte führen. Frühzeitig waren schon gegenteilige Effekte wahrzunehmen. Die Lebensdauer des russischen Regimes wurde verlängert. Das optimistische Konzept der deutsch-russischen Modernisierungspartnerschaft »Wandel durch Verflechtung« prägte die Russlandpolitik von Schröders SPD, aber auch von Angela Merkel. »Anders als Schröder trat sie – ähnlich wie in Moskau – nicht mehr allein als Handelsreisende auf. [...] Die deutsche Wirtschaft beschwerte sich über die Kosten von Merkels moralischer Außenpolitik, Außenminister Steinmeier zeigte sich verstimmt und äußerte, er sei ›kein Krawallmacher‹«, berichtet Merkels Biograf Ralf Bollmann (Bollmann 2021: 305f.). Gleichwohl hätten der »Wirtschaftsliberalismus und die sozialdemokratische Ostpolitik« nach der Auffassung von Ruprecht Polenz, bis 2013 Vorsitzender des Auswärtigen Ausschusses für die Union, »auf ungute Weise zusammengewirkt«.⁹⁸ Merkel misstraute Putin, glaubte aber, es mit einem berechenbaren Politiker, »der sich innerhalb seines Koordinatensystems zweckrational verhielt«, zu tun zu haben. (Ebd.: 468)

Im Nachhinein wird deutlich, dass Merkel nicht in der Lage war, Putins »Koordinatensystem« zu lesen, obwohl seine neoimperiale und antiliberale Politik offenkundig war. Sie setzte auf sein Wort und auf die kommunikative Vernunft. Allein im Krisenjahr 2014 gab sie zu 27 Gesprächen mit Putin öffentliche Erklärungen ab. »Sie sagen sich alles ins Gesicht [...]. Gelegentlich brüllten sie auch.« (Ebd.:

96 Caspar Busse, Thomas Fromm: In höchster Not, SZ, 24./25.09.2022, S. 21

97 Ansprache des Präsidenten der Ukraine, Wolodymyr Selenskyj, im Deutschen Bundestag, 17.03.2022, <https://www.bundestag.de/dokumente/textarchiv/2022/kw11-de-selenskyj-883826>

98 Peter Dausend, Tina Hildebrandt: Kann Deutschland diesen Krieg verkraften? Die Zeit, 02.03.2022, S. 2.

468) Putin hat Merkel belogen: Er plane keine Annexion der Krim und die grünen Männer seien Soldaten auf Urlaub. In bewusster Missachtung der Kosten-Nutzen-Logik kam es am 2. März 2014 zum Einmarsch russischer Truppen auf der Krim. Merkel räumte ein, dass sie sich in Putin getäuscht hatte. Sie verurteilte zwar Putins Einmarsch als »völkerrechtswidrig«, ein militärisches Vorgehen lehnte sie im Umgang mit einer Atommacht aber ab. (Ebd.: 473) Am 13. März, drei Tage vor dem illegalen Referendum auf der Krim, nahm Merkel in einer Regierungserklärung zum EU-Gipfel Bezug auf die Analogien zum Ersten Weltkrieg. Putin habe »einen Konflikt um Einflussphären vom Zaun gebrochen, wie wir ihn eigentlich aus dem 19. oder 20. Jahrhundert kennen, einen Konflikt, den wir für überwunden gehalten hatten« (ebd.: 473). Am 6. Februar flogen Merkel und Hollande zu Petro Poroschenko nach Kiew, danach besuchte Merkel Putin in Moskau, anschließend Obama in Washington. »Senatoren aus Washington erkundigten sich in scharfem Ton, warum Merkel partout keine Waffen an die ukrainische Regierung liefern wolle.« (Ebd.: 478) Sie bezog sich auf ihre ostdeutschen Erfahrungen 1989 und auf die Zurückhaltung der USA während des Kalten Krieges. Waffenlieferungen könnten nicht dazu führen, »dass Präsident Putin so beeindruckt ist, dass er glaubt, militärisch zu verlieren, es sei denn – über es sei denn möchte ich nicht sprechen« (ebd.: 478). Ein historisch fragwürdiger Vergleich. Merkel setzte weiter auf das Wort und eine Politik des langen Atems.

Mitte 2021 kam es zur Einigung zwischen den USA und Deutschland im Streit um Nord Stream 2. Joe Biden gab seinen Widerstand gegen Nord Stream 2 auf. Der Transatlantik-Koordinator der Bundesregierung, Peter Beyer, begrüßte die Einigung. Es sei auch »ein guter Tag mit guten Botschaften für die Ukraine.« Biden und Merkel verständigten sich, Sanktionen gegen Russland zu ergreifen, falls Putin die Pipeline dazu verwenden sollte, der Ukraine oder anderen osteuropäischen Ländern zu schaden. Die Ukraine und Polen beurteilten die Entscheidung als eine »politische, militärische und Energiebedrohung für die Ukraine und für Zentraleuropa, während das Potenzial Russlands, die Sicherheitslage in Europa zu destabilisieren, vergrößert worden«⁹⁹ sei. Die Bundesregierung wies Ende Oktober 2021, trotz des russischen Aufmarschs an der ukrainischen Grenze, die Warnung vor einer zu großen Abhängigkeit von russischem Gas zurück. »Eine Gefährdung der Versorgungssicherheit« sei »nicht festzustellen«¹⁰⁰. Auch Moskau begrüßte die Entscheidung. »Und am selben Abend«, berichtete der polnische Präsident Andrzej Duda,

99 USA und Berlin einigen sich. Nord Stream 2. Ukraine sieht sich bedroht, ZDF, 22.07.2022, <https://www.zdf.de/nachrichten/politik/nord-stream-2-pipelinestreit-ukraine-polen-bedrohung-100.html>

100 Bundesministerium für Wirtschaft und Energie: Versorgungssicherheitsprüfung Nord Stream 2, 26.10.2021, <https://www.politico.eu/wp-content/uploads/2022/10/13/211026-pruefung-versorgungssicherheit-nord-stream-2-bmwi.pdf>

»rief Merkel Putin an. Ich war fassungslos. Das musste man als Akt nicht nur der Gleichgültigkeit, sondern geradezu als feindlichen Akt gegenüber unserem Teil Europas verstehen.«¹⁰¹

Trotz der Annexion der Krim, der Inbesitznahme von Teilen der Ostukraine durch prorussische Aggressoren und der Warnungen aus Ost- und Mitteleuropa wurde 2015 der Bau von Nord Stream 2 von Gazprom und fünf europäischen Konzernen beschlossen – ein folgenschwerer sicherheitspolitischer Fehler. 2016 stieg die BASF-Tochter Wintershall aus Nord Stream 2 aus. Gazprom übernahm die alleinige Kontrolle über die Pipeline. Gleichwohl hielt die Bundesregierung Nord Stream 2 für ein wirtschaftliches Projekt. Die von Deutschland vertretene ökonomische Einhegung des Projekts haben weder die EU-Kommission noch andere EU-Staaten geteilt. Man bewertete das Thema vielmehr im Rahmen nationaler (Energie-)Sicherheit und der Schaffung der Energie-Union. Hatte man nicht registriert, dass die Ukraine bisher schon viele Gaskriege mit Russland geführt hatte, dass Russland das Gas als Waffe einsetzte? Um Druck auf die Ukraine und die EU ausüben zu können, seien, wie Mychajlo Podoljak, der Berater des ukrainischen Präsidenten Selenskyj, berichtet, die Pipelines überhaupt erst gebaut worden.¹⁰² Im Winter 2009 bei Temperaturen von -25° nutzte Russland Gas als Waffe, um höhere Preise durchzusetzen. Früh war durch den ukrainischen Staatskonzern Naftogaz die geopolitische Bedeutung der Pipelines zu erkennen. Schon mit dem Bau von Nord Stream 1 sei es für Russland möglich geworden, gegen die Ukraine Krieg zu führen und Deutschland ungestört mit Gas zu beliefern. Yuriy Vitrenko, Vorstandschef bis November 2022, erklärt in einem Interview mit der ARD (ebd.), er habe Angela Merkel und deutsche Wirtschaftsführer:innen immer wieder vor dieser Gefahr gewarnt. Diese hätten sich auf die guten Erfahrungen mit der Sowjetunion bezogen. Auch nach und trotz 2014 wurde das deutsch-russische Gasgeschäft weiter ausgebaut. Zudem: Benötigt wurde das zusätzliche Gas nicht. »Nord Stream 2 ist energiewirtschaftlich unnötig, umweltpolitisch schädlich und betriebswirtschaftlich unrentabel«¹⁰³, erklärte die deutsche Wirtschaftswissenschaftlerin Claudia Kemfert. Der Bau war wirtschaftlich nicht sinnvoll. Dies bestätigte auch der ehemalige EU-Energiekommissar Andris Piebalgs. Deutschland sei weder auf Nord Stream 1 noch auf Nord Stream 2 angewiesen gewesen.

Ließ die pragmatisch denkende Ex-Kanzlerin Merkel sich zu sehr von ihrem russlandfreundlichen Koalitionspartner treiben? Sigmar Gabriel habe ungläubli-

101 Gerhard Gnauck: »Die Ukraine verteidigt auch Deutschland«, FAZ, 01.08.2022.

102 Gas als Waffe. Wie sich Deutschland von Putin abhängig machte, ARD: Fakt, 08.11.2022, <https://www.ardmediathek.de/video/Y3JpZDovL21kc5kZS9iZWlocmFnLzNtcy84NmIzNGJkNCo4ZDVlTQ4OGMtYmUyZi1jMGQ5N2QxZmZkMmE>

103 Wer braucht eigentlich Nord Stream 2? Deutsche Welle (DW), 08.09.2020, <https://www.dw.com/de/wer-braucht-eigentlich-nord-stream-2/a-54854677>

chen Druck gemacht und sprach irreführend vom »Bürgerkrieg in der Ukraine« (vgl. Bingener/Wehner 2022). Teile der deutschen Wirtschaft, in der die Russland-Lobby stark aktiv war und die über den Ostausschuss der deutschen Wirtschaft und ein weitverzweigtes Netzwerk sich Gehör verschaffte, wollte billiges Gas und lieferte Deutschland in Kooperation mit der Politik einem Energiemonopolisten aus. »Vor allem gab es Netzwerke aus deutschen Politikern und Politikerinnen, aus Energiemanagern und Anwälten, die Deutschland über Jahre in eine gefährliche Abhängigkeit führten.«¹⁰⁴ In diesem Netzwerk spielten auf der Seite der Politik Klaus Töpfer, Edmund Stoiber, Markus Söder, Matthias Platzeck, Sigmar Gabriel, Michael Kretschmer, Manuela Schwesig, Heino Wiese, Hans-Joachim Gornig (Chef von Gazprom Germania) und Gerhard Schröder eine zentrale Rolle. Gazprom und die russische Führung hielten Schröder für »den wichtigsten Lobbyisten von Gazprom in Europa und in der Welt«,¹⁰⁵ konstatierte Liliya Fjodorowna Schewzowa vom Moskauer Carnegie-Zentrum.

Trotz des russischen Aufmarsches an der ukrainischen Grenze im Sommer 2021 blieb der größte Gasspeicher Deutschlands fast leer und wurde kaum nachgefüllt. Das war der Beginn des Gaskrieges gegen Deutschland. Der Speicher in Rehden (Niedersachsen) wird von Russland seit 2015 kontrolliert. Seitdem überließ man Russland die Kontrolle über die Produktion, Lieferwege und Gasspeicher. Im Februar 2022 war der Speicher nur bis 3,6 Prozent gefüllt. Spätestens jetzt war klar, was Russland vorhat. Erst mit Kriegsbeginn wurde das Genehmigungsverfahren von Nord Stream 2 gestoppt. Die Verachtfachung des Gaspreises nach sieben Monaten seit Beginn des russischen Überfalls auf die Ukraine ist folgeschwer. Arbeitgeberpräsident Rainer Dulger prognostizierte im Juli einen dramatischen Wirtschaftseinbruch. »Es sieht so aus, als ob Russland das Gas stark verknappt oder auf Dauer gar nichts mehr liefert«, sagte er der *Süddeutschen Zeitung*. »Wir stehen vor der größten Krise, die das Land je hatte [...]. Wir werden den Wohlstand, den wir jahrelang hatten, erst mal verlieren«, fügte Dulger hinzu.¹⁰⁶ Der Präsident des BDI, Siegfried Russwurm, bezeichnete die Substanz der Industrie als bedroht.¹⁰⁷

104 Vgl. Die Gazprom-Lobby, <https://correctiv.org/aktuelles/russland-ukraine-2/2022/09/20/gas-gazprom-lobby-deutschland/>

105 Russen staunen über den Fall Schröder, Deutschlandfunk, 04.04.2006, <https://www.deutschlandfunk.de/russen-staunen-ueber-den-fall-schroeder-100.html>

106 Knut Krohn, Til Knipper: EU-Kommission rechnet für 2022 mit Rekord-Inflation, TS, 15.07.2022, S. 1.

107 Nikolaus Piper: Uniper ist erst der Anfang, SZ, 24./25.09.2022, S. 22.

2.9 Wandel durch Annäherung oder der Lauf ins offene Messer

Das Konzept Egon Bahrs, »Wandel durch Annäherung«, war bei seiner Entstehung längst aus der Zeit gefallen, wie Heinrich August Winkler, Historiker und SPD-Mitglied, 2016 kritisierte. »Die SPD sollte sich in der Russland-Politik in Realismus statt in Wunschdenken üben. Putin möchte die Revision der Grenzen Europas.« »Mit der völkerrechtswidrigen Annexion der Krim und dem hybriden Krieg in der Ostukraine« habe Putin »faktisch die Unterschrift Gorbatschows unter die Charta von Paris vom November 1990 zurückgezogen«. ¹⁰⁸ Wirklich ernst genommen hat das niemand. Ebenfalls 2016, zwei Jahre nach Russlands Überfall auf die Ukraine, forderte der ehemalige Außenminister Frank-Walter Steinmeier, von 1999 bis 2005 Chef des Bundeskanzleramtes unter Gerhard Schröder, der wie kaum ein anderer für die deutsche Russlandpolitik steht, eine Lockerung der EU-Sanktionen. 2016 kritisierte Steinmeier ein NATO-Manöver in Osteuropa als »Säbelrasseln und Kriegsgeheul«. 2016 hielt Steinmeier eine Rede in Jekaterinburg, wo er sechs Jahre zuvor die Ehrendoktorwürde verliehen bekommen hatte. 2008 hatte er im Beisein von Sergej Lawrow sein Konzept einer deutsch-russischen Modernisierungspartnerschaft vorgestellt. Seine Rede begann er mit den Worten: »Sehr geehrter Herr Außenminister, lieber Sergej [...]« Zu Beginn stellte er die Frage in den Raum: »Können wir einander lesen? [...] Sind wir in der Lage, dem anderen zuzuhören, effektiv miteinander zu kommunizieren, die Signale, die der andere sendet, richtig zu interpretieren? Können wir, kurz gesagt, einander verstehen?« Steinmeier betonte, weiterhin im Dialog zu bleiben. Er verwies darauf, dass Politik sich »niemals in Kategorien der Endgültigkeit bewegen« sollte – denn »damit würde sie sich selbst zum Scheitern verurteilen oder überflüssig machen«. ¹⁰⁹ Konnte Steinmeier Putin lesen? Lawrow hat Steinmeier nicht ernst genommen, er hatte sich schon über seinen Kollegen Westerwelle im Zuge der Syrien-Gespräche lustig gemacht. Steinmeier rechtfertigte 2021 noch den Bau der Pipeline mit der besonderen historischen Verantwortung für die deutschen Verbrechen gegenüber die Sowjetunion, was für die Ukrainer:innen, die selbst Millionen Opfer zu beklagen hatten, einer schallenden Ohrfeige gleichkam. Seine Abkehr von Putin hat er erst in seiner Rede nach seiner Wiederwahl zum Bundespräsidenten am 13. Februar 2022 vollzogen. Eine »bittere Bilanz«, so fasste Stein-

108 Heinrich August Winkler: Die SPD muss erkennen: Putin will die Revision der Grenzen Europas, Vorwärts-Debatte, 14.12.2016, <https://www.vorwaerts.de/artikel/spd-erkennen-putin-will-revision-grenzen-europa>

109 <https://www.auswaertiges-amt.de/de/newsroom/160815-bm-jekaterinburg/282744>

meier im April 2022 Deutschlands »Fehler«¹¹⁰ in der Russlandpolitik der letzten 20 Jahre zusammen.

»Die Modernisierungspartnerschaft«, notierte der Osteuropa-Experte Fabian Burkhardt 2013, »zwischen Deutschland und Russland ist gescheitert«, weil die Eliten an der Modernisierung kein Interesse hätten, internationale und deutsche Unternehmen opportunistisch agierten und sich den informellen Praktiken der lokalen Wirtschaft anpassten.¹¹¹ War die Russlandpolitik Deutschlands aus damaliger Sicht angesichts dieser Ausgangslage eine gute Politik? Wodurch war diese übermäßige Vertrauensseligkeit, ja Blindheit begründet? Offenbar fehlte ein Gespür der eigenen Verletzlichkeit, dass dieses Vertrauen missbraucht werden könnte. Je aggressiver und unverhohlener Putin agierte, desto vehementer vergrößerte die deutsche Politik ihre Abhängigkeit und Wehrlosigkeit. Trotz jahrelanger Warnungen der Osteuropäer hielten Angela Merkel wie Olaf Scholz Nord Stream 2 bis kurz vor dem 24. Februar für ein »rein privatwirtschaftliches«¹¹² Projekt. Im Juni 2022 erklärte Angela Merkel jedoch im Gespräch mit dem Journalisten Alexander Osang im Berliner Ensemble, dass sie bereits nach der Annexion der Krim gewarnt habe, dass Putin die EU zerstören wolle.¹¹³ Fraglich ist, warum Merkel bis zum Schluss Nord Stream 2 als wirtschaftliches Projekt betrachtete. Am 11. Oktober 2022 überraschte Bundeskanzler Scholz auf dem Maschinenbau-Gipfel in Berlin mit der Behauptung, er habe Russlands Gas-Erpressung gegen Deutschland immer vorausgesehen. Putin nutze Energie »als Waffe«. »Ich war mir immer sicher, dass er das tun würde.«¹¹⁴ Warum unternahm Scholz nichts dagegen? Warum konnten Merkel und Steinmeier Putin nicht lesen? Hatten sie zu viel Verständnis für Putin? War es nur eine sentimentale Fehleinschätzung, die in diese fatale existenzielle Energie-Abhängigkeit

110 Russland-Politik: Steinmeier zieht »bittere Bilanz« – »Unter Putin keine Rückkehr zur Normalität«, Merkur, 05.04.2022, <https://www.merkur.de/politik/steinmeier-ukraine-krieg-russland-politik-putin-bundespraesident-zr-91458445.html>

111 Fabian Burkhardt: Neopatrimonialisierung statt Modernisierung. Deutsche Russlandpolitik plus russischer Otkat, in: Osteuropa, Berlin 8/2013, S. 95–106.

112 Die Linke forderte bei der Bundestagswahl 2021 den Austritt aus der NATO; die Grünen forderten den Stopp von Nord Stream 2, weil sich das Projekt gegen die energie- und geostrategischen Interessen der Europäischen Union richte und die Stabilität der Ukraine gefährde.

113 Merkel sagte: »Putins Hass, Putin – ja, man muss sagen – Feindschaft geht gegen das westliche demokratische Modell.« Sie sei »nicht blauäugig oder so« gewesen, sondern habe gewarnt: »Ihr wisst, dass er Europa zerstören will. Er will die Europäische Union zerstören, weil er sie als Vorstufe zur NATO sieht.« <https://www.mopo.de/news/politik-wirtschaft/angela-merkel-putin-will-die-eu-zerstoeren/>

114 Philipp Piatov: Warum hat Scholz den Deutschen nichts gesagt?, 13.10.2022, <https://www.bild.de/politik/kolumnen/kolumne/war-mir-immer-sicher-dass-er-das-tun-wuerde-wieso-ha-t-scholz-nichts-gesagt-ein-k-81603568.bild.html>

führte, oder gar »die Bereitschaft zur finanziellen oder moralischen Korruption?«¹¹⁵ »Es war klar zu sehen: Wer Nord Stream 1 und Nord Stream 2 unterstützt, der bezahlt damit Putins Kriegsmaschine«, erklärte der dänische Journalist und Nord-Stream-Experte Jens Hovsgaard in seinem Buch *Gier, Gas und Geld*. Im November 2005 schied Schröder aus dem Amt des Bundeskanzlers. Zeitgleich nannte er Putin einen »lupenreinen Demokraten« und nahm kurz danach Putins Angebot an, den Aktionärsausschuss von Nord Stream zu leiten. Nachdem Schröder die Politik verlassen hatte, war Steinmeier für Putin die wichtigste Brücke in die deutsche Politik. Angela Merkel hat das Netzwerk Schröder-Steinmeier-Schwesig-Wiese-Putin gewähren lassen.¹¹⁶ Merkel und Steinmeier hätten es besser wissen müssen. Ein folgenschwerer Fehler.

Der Osteuropaexperte Stefan Meister sieht den Ursprung der falschen Russlandpolitik der Bundesregierung im Jahr 2008, spätestens aber 2014 hätte sie lernen können und müssen. Das Festhalten der Regierung an ihrer Strategie »Wandel durch Handel« nannte Meister »Realitätsverweigerung«¹¹⁷. Dazu gehört, dass die Politik kaum Osteuropaexpert:innen, wie Stefan Meister von der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik (DGAP), die Historiker Gerd Koenen und Karl Schlögel oder die deutsche Fernseh-Korrespondentin Golineh Atai, zurate zog. Dazu gehört auch, dass seit dem Ende der Sowjetunion an den Universitäten frei werdende Lehrstühle nicht mehr nachbesetzt wurden. Doch Russlands Reformweg schien den Verantwortlichen in der Politik unumkehrbar. In postkolonialen Studien spielt Osteuropa kaum eine Rolle. Die Historikerin Anna Veronika Wendland spricht von der »Sprachlosigkeit der Fachleute«¹¹⁸. Der Bundestag beschloss erst im Dezember 2015 die Gründung eines Instituts für Osteuropaforschung. Viel zu spät. Außenminister Frank-Walter Steinmeier erhoffte sich von dem neuen Zentrum, »dass es uns

-
- 115 Christian Bangel: Untersuchungsausschuss jetzt! Die Zeit, 10.04.2022, <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2022-04/russlandpolitik-gas-embargo-nord-stream-2-mecklenburg-vorpommern>
- 116 Jens Hovsgaard, zit.n. Klaus Geiger: Deutschland verhielt sich wie ein Ehebrecher und ging mit Putin fremd, Die Welt, 10.04.2022, <https://www.welt.de/politik/ausland/plus238045821/Nord-Stream-2-Deutschland-verhielt-sich-wie-ein-Ehebrecher-und-ging-mit-Putin-fremd.html>
- 117 Stefan Meister, zit.n. Miriam Hollstein: »Merkel hat aus Opportunismus gehandelt«, t-online.de, 05.04.2022, https://www.t-online.de/nachrichten/deutschland/innenpolitik/id_91957906/kritik-an-merkel-die-grossen-irrtuemer-der-deutschen-russland-politik.html
- 118 »In den Talkshows und Feuilletons, ja selbst in der Politikberatung von Parlament und Regierung übernahm eine ganze Phalanx von selbsternannten oder von den Medien zu solchen bestimmten »Ukraine-Experten« und »Russlandkennern« die Interpretationshoheit – ohne auf wesentlichen Widerstand von Seiten der Wissenschaft zu treffen.« Anna Veronika Wendland: Hilflös im Dunkeln. »Experten« in der Ukraine-Krise: eine Polemik, in: Osteuropa, 64. Jg., 9–10/2014, S. 13–33.

ein besseres Verständnis unserer Nachbarn in Russland, Osteuropa, im Südkaukasus und in Zentralasien vermittelt«¹¹⁹. Geholfen hat es wenig, man nahm Putin weiter nicht ernst genug. Im russischen Staatsfernsehen wurde ganz unverblümt kommuniziert: »Wir bauen Nord Stream 2 fertig und dann knallen wir die Ukraine ab«, berichtete die Russlandexpertin Golineh Atai bei Markus Lanz am 5. Mai 2022 und stellte zudem die rhetorische Frage, in welcher Realität Politiker:innen lebten, wenn sie nach Moskau kämen.

Im Ergebnis finanzierte diese naive Russlandpolitik Putins Kriegsmaschinerie. Sie lieferte Deutschland und die Ukraine einem Energiemonopolisten aus und errichtete mit der Pipeline durch Europa eine neue Mauer. »Putin hat das Naturell eines Banditen. Und das seit Anbeginn seiner Karriere«,¹²⁰ äußerte der russische Oppositionelle Michail Chodorkowski. Auch Marieluise Beck, die schon seit Jahren vor der Gewaltpolitik Putins warnt, erklärte im April 2022: »Diese Tragödie war absehbar.«¹²¹ Wir haben uns viel zu lange in eine selbst verschuldete Abhängigkeit von einem Pariastaat, der jedwede Freiheit und Menschenwürde verachtet, gegeben. Spätestens mit der Krim-Annexion 2014 hätte man stärker auf Abschreckung und auf eine andere Energiepolitik setzen müssen. Viel zu lange haben Deutschland und Frankreich eine völlig unrealistische Beschwichtigungs- und Anbiederungspolitik gegenüber Russland betrieben und immer wieder auf diplomatische Lösungen gepocht. Man beurteilte Putin nach den eigenen Präferenzen und konnte sich nicht vorstellen, dass Putin den Wohlstand, den die ökonomischen Beziehungen mit der EU bieten, für seine Revisionspolitik aufs Spiel setzen würde. Der Westen versäumte den Moment, Putin zu stoppen. Entgegen der verbreiteten Meinung waren die Minsker Waffenstillstandsvereinbarungen von 2014 bis 2015 kein Lösungsinstrument. Stattdessen mündeten sie in der Eskalation im Februar 2022.

Die Appeasement-Politik ist mit dem 24. Februar 2022 endgültig gescheitert. »Wir hätten«, so der Politikwissenschaftler Joachim Krause, »in dieser Zeit sehr viel machen können, um das Risikokalkül Russlands zu beeinflussen. Und das ist nicht geschehen – und insofern kann sich Russland auf dieses Risiko einlassen und einen Krieg gegen die Ukraine anfangen, das hätte man alles verhindern können, aber es ist nicht getan worden.«¹²² Die deutsche Außenpolitik steht jetzt am Pranger. Die

119 Claudia von Salzen: Blick nach Osten, TS, 15.12.2016, <https://www.tagesspiegel.de/politik/neues-zentrum-fuer-osteuropastudien-in-berlin-blick-nach-osten/14984338.html>

120 Jochen Bitter, Martin Machowecz: Muss der Westen mitkämpfen? Die Zeit, 31.03.2022, S. 10.

121 <https://www.swr1.de/swr1/swr1leute/menschenrechtlerin-marieluise-beck-sw1leute-100.html>

122 Joachim Krause im Interview mit Christian Nagel: Politikwissenschaftler zu Ukraine: Deutschland hat Fehler gemacht, NDR, 25.02.2022, <https://www.ndr.de/nachrichten/schleswig-holstein/Politikwissenschaftler-zu-Ukraine-Deutschland-hat-Fehler-gemacht,krause414.html>

Ausladung des Bundespräsidenten Steinmeier durch den ukrainischen Präsidenten Selenskyj kam wenig überraschend. Der ukrainische Botschafter Andrij Melnyk gibt Angela Merkel eine Mitschuld am russischen Krieg gegen sein Land: »Wir haben Angela Merkel fast blind vertraut. Es gab ein riesiges Vertrauen in der Überzeugung, dass sie die Dinge besser einschätzen und regeln kann.«¹²³ Merkel konnte Putin nicht lesen. Er hat sie, wie viele andere, getäuscht. Der KGB-Offizier Putin ist abstoßend grausam wie Stalin und Iwan der Schreckliche. Lüge und Betrug sind ihm, wie seinen Vorbildern, so wenig fremd wie die plötzliche Übrumpelung durch Drohungen und Schmähungen. Iwan vermochte es, »Absichten so geschickt zu verbergen, dass diejenigen, die er hasste und deren Verderben er beschlossen hatte, es nicht merkten«¹²⁴. Der Journalist und Putin-Kenner Nikolai Swanidse, der heute im russischen Menschenrechtsrat sitzt, hatte auch Schwierigkeiten, Putin zu lesen: »Putin hat alle um den Finger gewickelt, auch mich.« Ein Geheimdiensttrick: »Putin spiegelt sein Gegenüber. Er begreift schnell, was sie hören möchten, und erfüllt die Erwartungen. Damals fiel kein Wort, aus dem man eine Neigung zum Totalitarismus hätte ableiten können.« Kurzum: »Der Präsident benutzt Sprache, um seine Gedanken zu verstecken, nicht um sie zu äußern«, so Swanidse. »Interessant ist nicht, was er sagt, sondern was er tut.«¹²⁵ Putin hat schnell gelernt, wie unvorstellbar für uns Gewalt in der individualisierten und postheroischen Gesellschaft geworden ist. Solange er keinen Widerstand gespürt hat, nutzte er die Möglichkeiten, auch mit Gewalt. Beim Petersburger Dialog 2013 unterstrich der außenpolitische Sprecher der Duma durch seine Äußerung den russischen Neoimperialismus: »Wisst ihr, Leute, die Sache ist eigentlich ganz einfach. Wir sind bereit, um ein Land wie Georgien Krieg zu führen. Ihr seid es nicht. Ende der Debatte.«¹²⁶ »Europa ist dermaßen blind, dass es das Wichtigste nicht begreift: In Russland sind die »Silowiki«, als die Vertreter der Geheimdienste und des Militärs, stärker als die Intelligenzija, und das Volk hat nie gewusst, was Demokratie ist, mit der Ausnahme einiger Monate zwischen Februar und November 1917«¹²⁷, schreibt Viktor Jerofejew, einer der wichtigsten russischen Schriftsteller.

Es ist ein Fehler zu glauben, mit einem Diktator und Kriegsverbrecher eine vertrauensvolle Basis aufzubauen und wie mit einem Demokraten verhandeln zu können. Man ist machtlos, wenn man sein Gegenüber falsch einschätzt, insbesondere dann, wenn der andere glaubt, er handele im Auftrag der Geschichte. Tritt an die Stelle

-
- 123 Daniel Brössler im Interview mit Andrij Melnyk: »Ich bewege mich auf dünnem Eis, das weiß ich«, *SZ*, 13.04.2022.
- 124 Manfred Hellmann: Iwan der Schreckliche. Moskau an der Schwelle der Neuzeit, Göttingen 1966, S. 68.
- 125 Silke Bigalke, Sonja Zekri: In Putins Welt, *SZ*, 12./13.02.2022, S. 13.
- 126 Interview mit Jens Sieger, Florence Gaub: Verharmlost Russlands Gesellschaft Gewalt? *Die Zeit*, 28.04.2022, S. 10.
- 127 Viktor Jerofejew: Ein blindes Europa zieht in den Krieg, *Die Zeit*, 02.06.2022, S. 53.

der UN-Charta ein metaphysisches Dogma von Geschichte, ist der gemeinsame Boden der Wirklichkeit verloren. Der Diplomat Jens Plötner, der Steinmeier fast immer bei Treffen begleitete und neben dem damaligen Leiter des Planungsstabs, Markus Ederer, Ideengeber seiner Russlandpolitik war, versteht sich als Pragmatiker und kühler Analytiker. Mit Ideologien und nationalen Mythen, die man im 21. Jahrhundert überwunden glaubte, rechnete auch Plötner, der heute sicherheitspolitischer Berater von Olaf Scholz ist, nicht. Putin zeigte uns idealistischen Sprachgläubigen die von uns verdrängte zeitlose Realität nackter Gewalt. Gefangen im Paradigma des kommunikativen Handelns von Habermas, bei dem die Akteure versuchen, ein gemeinsames Verständnis zu erreichen und Handlungen durch vernünftige Argumentation, Konsens und Kooperation zu koordinieren, statt strikt auf die Verfolgung ihrer eigenen Ziele zu setzen, wurde vergessen, was die Welt nur einige Jahrzehnte zuvor selbst erlebt hatte: Auch das Münchner Abkommen vom 30. September 1938 konnte *the peace for our time* nicht retten.

Der deutsche Philosoph Ernst Cassirer hat, wie Arendt, auf die jederzeitige Rückkehr des Mythos hingewiesen.¹²⁸ »Politische Mythen« sind für Cassirer »keine wilden Früchte einer üppigen Einbildungskraft«, sondern »künstliche Dinge, von sehr geschickten und schlaun Handwerkern« (Cassirer 2002: 367). Sie würden »erzeugt« wie »jede andere moderne Waffe – wie Maschinengewehre oder Aeroplane«. Er sei »für rationale Argumente undurchdringlich« (ebd.: 388). Bis zum 23. Februar hatte man an die zweite Realität des ehemaligen KGB-Agenten Wladimir Putin, die sich in den letzten zwanzig Jahren herausgebildet hatte, nicht geglaubt. Der Nationalsozialismus und der Stalinismus sind, wie der Putinismus, Verschwörungsideologien. Es gibt kein vernünftiges Handeln in einer irrationalen Welt. Begriffe wie Freiheit, Demokratie, Recht, Faschismus, Gut und Böse sind neu konnotiert. »Als Kult der Irrationalität und Gewalt kann der Faschismus mit Argumenten nicht besiegt werden. In all seinen Spielarten ging es um den Triumph des Willens über die Vernunft. Daher ist es unmöglich, ihn zufriedenstellend zu definieren«,¹²⁹ mahnt Timothy Snyder. Man kann keinen Dialog mit jemandem führen, der in genozidaler Absicht Menschen ermorden, vergewaltigen, foltern, Städte zerstören und andere Kriegsverbrechen begehen lässt.

Im Vertrauen auf das gute Argument, im Vertrauen auf die Vernunft, »die gegebene Tatsächlichkeit meistern, nur für menschliche Zwecke einrichten und ändern zu können«, mit »diesem Stolz gerade, der in der abendländischen Tradition zumindest mit zu der Würde des Menschen gehörte, ist es in der totalitären Welt

128 Ernst Cassirer: Vom Mythos des Staates, Hamburg 2002, S. 390. Mit Blick auf die politischen Mythen des NS erinnert uns Cassirer daran, diese in ihrer Stärke unterschätzt zu haben: »Als wir zuerst die politischen Mythen hörten, fanden wir sie so absurd [...] und lächerlich. Wir sollten denselben Irrtum nicht ein zweites Mal begehen.« (S. 388).

129 T. Snyder: We Should Say It. Russia Is Fascist.

vorbei«, analysiert Arendt in ihrem Werk *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*. »Der gesunde Menschenverstand, sich auf die Wirklichkeit so auszeichnet zu verstehen, ja für sie allein zuständig zu sein, ist diesem ideologischen Suprasinn gegenüber hilflos« (EU: 939). Ein Tatbestand, den insbesondere die Menschen in der Ukraine, aber auch Angela Merkel und Frank-Walter Steinmeier sowie nach dem 24. Februar auch die westliche Welt und die Menschen in Russland auf die je eigene Weise erleben müssen. Hier zeigt sich, bemerkt Arendt, »dass die Ideologien des 19. Jahrhunderts und die kuriosen Weltanschauungen des wissenschaftlichen Aberglaubens und der Halbbildung nur so lange harmlos sind, als niemand im Ernst an sie glaubt« (EU: 939). Hinweise für die Verbreitung von Irrationalität gab es genug.

2.10 Politik ist Freiheit

Spätestens der russische Überfall auf die Ukraine am 24. Februar 2022 hat die Grenzen des Konzepts »Wandel durch Handel« und die des kommunikativen Handelns bei entgegengesetzten Wertesystemen aufgezeigt. Irrationalisten und Verschwörungserzähler gibt es nicht nur in Russland, auch bei uns. Weltweit sind sie auf dem Vormarsch. Umso mehr erhellt ein Hoffnungsstrahl unsere finstere Zeit, dass primär Freiheit und Würde des Menschen wie die der Natur und nicht die Wirtschaft im Zentrum der Politik zu stehen haben. Das ist das Mindeste, was wir aus dieser Katastrophe lernen sollten. In einer vergleichbaren Situation, im Angesicht des drohenden Atomkrieges, bemerkte Arendt 1961 in ihrem im Connecticut College 1961 gehaltenen Vortrag *Revolution and Freedom*: »So ist der Begriff der Freiheit, der lange Zeit zugunsten der Vorstellung, Ziel aller Herrschaft sei nicht die Freiheit, sondern die Wohlfahrt des Volkes, das Glück der höchsten Zahl, aus den politischen Diskussionen irgendwie verschwunden war, nun ins Zentrum der Staatskunst zurückgekehrt« (ZVZ: 231). Arendt stellt ihren Begriff von Politik als Freiheit über einen Utilitarismus als Kollektivegoismus, der eine Verletzung von Minderheitenrechten und unveräußerlicher Menschenrechte erlaubt. Putin hat unsere hedonistischen Illusionen am 24. Februar endgültig zerstört und uns die Alternative von Freiheit oder Unfreiheit vor Augen geführt.

Frieden und Freiheit sind keine natürlichen Zustände. Sie müssen gestiftet werden, zur Not mit den Mitteln militärischer Abschreckung. Es war große Naivität, sich energiepolitisch von einem Despoten und Kriegsverbrecher abhängig zu machen, der Energie als Waffe in einem Wirtschaftskrieg gegen uns einsetzt. Für Arendt ist das Ziel der Politik Freiheit. Dann muss das Ziel jeder Politik, auch von Energiepolitik, Freiheit sein. Erneuerbare Energien gelten inzwischen als Freiheitsenergien; auch die Mittel für den Verteidigungshaushalt sind Investitionen in unsere Freiheit. Damit Freiheit, politisches Handeln und die Republik lebt, darf der Staat nicht unter die Dominanz ökonomischer Interessen fallen. Aufgabe der Poli-

tik ist, die Voraussetzungen von Freiheit für alle zu erweitern. Individuelle Freiheit und Gemeinsinn bilden keine Gegensätze, sondern bedingen einander. Wir stärken so unsere Autonomie, unseren gesellschaftlichen Zusammenhalt, unsere Resilienz und unsere Sicherheit.

Freiheit, Menschenrechte, Menschenwürde und Ökologie, insbesondere der Ausbau der erneuerbaren Energien und der ökologische Umbau der Gesellschaft, sind keine Luxusfragen. Sie bilden das normative Fundament jeder Realpolitik. Neoliberalismus ohne Normativität führt in eine Sackgasse. Das, was die Ukraine vom Westen Europas unterscheidet, ist nicht nur die Unmittelbarkeit, in der sich Freiheit und Sklaverei gegenüberstehen. Es ist auch die reale Möglichkeit der Gewalt. »Das Leben in dieser hochkomfortablen Welt, dieser warmen Badewanne des Daseins«, habe die Menschen im Westen beeinflusst und es ihm fast unmöglich gemacht, mit den Nöten seines Landes durchzudringen, sagte der ukrainische Schriftsteller Jurij Andruchowytsh. »Es ist die Negation der Möglichkeit eines Krieges«,¹³⁰ betonte er. Neben dem öffentlichen Mitgefühl und der großen Hilfsbereitschaft werden auch Wohlstandssorgen reklamiert, als sei die Politik gegenüber der Macht des Marktes genauso hilflos wie gegenüber Putins Panzern. Die Zumutungslosigkeit der Politik der letzten 16 Jahre scheint auch jetzt ihre Fortsetzung zu finden. Für manche in der SPD ist es immer noch schwer, die *Zeitenwende* nachzuvollziehen. Der SPD-Politiker Ralf Stegner, ein führender Kopf der »Parlamentarischen Linken«, behauptete nach der dritten Kriegswoche, es werde kaum eine militärische Lösung »zugunsten« der Ukraine geben, und drängte auf Verhandlungen.¹³¹ Eine Position, die er, trotz unerwarteter militärischer Erfolge der Ukraine im Herbst 2022, beibehielt. Verbirgt sich hinter dem Ruf nach weniger Waffen und einem schnellen Ende der Kampfhandlungen nicht auch falscher nationaler Egoismus und der Irrglaube, dass auch Putin Frieden wolle?

Putin, Xi Jinping, Hitler, Stalin. Es wäre nicht das erste Mal, dass die Freiheit dem Versprechen von Wohlstand und Frieden zum Opfer gebracht wird. Wer der Freiheit ein bequemes Leben und materielle Güter vorzieht, kann seine Freiheit wie auch seine Würde verlieren. Schon Anfang der 1940er-Jahre wies Arendt auf die Bedeutung des Kampfes für die Freiheit vor dem Hintergrund der Prüfungen des 20. Jahrhunderts hin. Hitler stellte die Mehrheit der Deutschen mit sozialpolitischen Wohltaten, guter Versorgung und kleinen Steuergeschenken ruhig. »Den Deutschen ging es im Zweiten Weltkrieg besser als je zuvor, sie sahen im nationalen Sozialismus die Lebensform der Zukunft – begründet auf Raub, Rassenkrieg und Mord«¹³², notierte der Historiker Götz Aly. Auch Russlands Krieg basiert auf Raub, Völkermord und Wohltaten für seine Bevölkerung und Unterstützer. In dem Text

130 Alexander Haneke: Krieg oder Sklaverei, FAZ, 20.03.2022, S. 2.

131 https://twitter.com/Ralf_Stegner/status/1505460741700296708

132 Götz Aly: Hitlers Volksstaat, Frankfurt a.M. 2005, Klappentext.

Die Ausrottung der Juden, den Arendt 1942 für die deutsch-jüdische Zeitung *Aufbau* verfasste, forderte Arendt den Aufbau einer jüdischen Armee, machte aber auch deutlich, dass es nicht allein um »das Schicksal der Juden« gehe. Ihr Schicksal habe »immer klarer angezeigt«, wohin »die Reise« gehe. Es habe »Jahre gebraucht, bevor nicht nur Juden überfallen wurden, sondern auch Tschechen, Norweger, Holländer und Franzosen«. Auf diese Zusammenhänge wies die damals 36-jährige Arendt in ihrem Text mit drastischen Worten hin, als sie schrieb:

Und es war einmal eine verruchte Zeit, als schwachsinnig gewordene Intellektuelle erklärten, das Leben sei der Güter höchstes. Gekommen ist heute die furchtbare Zeit, in der jeden Tag bewiesen wird, dass der Tod seine Schreckensherrschaft genau dann beginnt, wenn das Leben das höchste Gut geworden ist: daß der, der es vorzieht, auf den Knien zu *leben*, auf den Knien *stirbt*; dass niemand leichter zu morden ist als der Sklave. Wir Lebenden haben zu lernen, daß man auf den Knien noch nicht einmal leben kann, daß man nicht unsterblich wird, wenn man dem Leben nachjagt, und daß, wenn man für nichts mehr sterben will, man stirbt, obwohl man nichts getan hat.¹³³

Die Politik der Unfreiheit war nicht nur von Not getrieben, sie hatte auch ihren eigenen Reiz. Hitler und Stalin versprachen Gemeinschaft und Wohlfahrt. Nicht Freiheit war es, was viele suchten, sondern Bindung, Führung, soziale Sicherheit und ideologische Verklärung. Für Arendt können nur die Menschen frei genannt werden, die sich unter Freien und Gleichen bewegen. »Der Sinn von Politik ist Freiheit, und ohne sie wäre das politische Leben sinnlos«, sagte Arendt in einem Vortrag am 22. Mai 1958 im Rahmen des Vortragszyklus *Erziehung zur Freiheit* in Zürich (ZVZ: 231). Der ukrainische Präsident Wolodymyr Selenskyj erklärte ganz in diesem Sinn:

Wir haben nichts zu verlieren als unsere Freiheit und Würde. Das ist unser größter Schatz. [...] Wenn ihr uns angreift, werdet ihr unsere Gesichter sehen, nicht unsere Rücken. [...] Wir sind keine Sklaven und werden nie welche sein. Das ist unser Wille und unser Schicksal. Der Stolz auf unsere Streitkräfte ist grenzenlos. [...] Liebe Bürger der Russischen Föderation. Heute Nacht wurden Wohngebiete in Kiew bombardiert. Dies erinnert an 1941.¹³⁴

In ihrem im Connecticut College 1961 gehaltenen Vortrag beschäftigte sich Arendt angesichts der atomaren Bedrohung mit der Diskussion der Kriegsfrage und der

133 Hannah Arendt: *Die Ausrottung der Juden* (19.06.1942), in: *Vor Antisemitismus ist man nur noch auf dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung »Aufbau« 1941–1945*, hg. von Marie Luise Knott, München 2000, S. 66f.

134 Selenskyj. *Ein Präsident im Krieg*. Film von Dirk Schneider und Claudia Nagel, 08.03.2022, <https://www.phoenix.de/sendungen/dokumentationen/selenskyj---ein-praesident-im-krieg-a-2718368.html>

Rechtfertigung von Kriegen. Die uralte Weisheit »Lieber den Tod als die Sklaverei«, sagte Arendt, »gründete auf der antiken Überzeugung, dass man aufhört, menschlich zu sein, wenn man ein Sklave« wird. »Frei-zu-sein und Mensch-zu-sein waren einst identische Vorstellungen; eine Person, die nicht in der Lage war, alle ihre geistigen wie physischen Fähigkeiten zu gebrauchen, wurde nicht länger als Mensch betrachtet – und dies ungeachtet dessen, ob sie diese aufgrund einer bestimmten Zwangslage beziehungsweise Notwendigkeit, wie Armut und Krankheit, oder aufgrund menschengemachter Gewalt, wie Krieg und Sklaverei, verloren hatte.« (ZVZ: 229) Angesichts der nuklearen Kriegsgefahr lasse sich diese »uralte Weisheit« aber nicht mehr anwenden. Arendt stellte fest, dass aber diejenigen, »die aus Prinzip gegen die nukleare Kriegsführung sind, zur eigenen Verteidigung eigentlich nichts Besseres als eine Umkehrung der alten Weisheit, »Lieber den Tod als die Sklaverei« vorbrächten, wenn sie uns sagten: »Lieber rot als tot«. Dabei bewege sich die Diskussion der Kriegsfrage im »geschlossenen Kreis« von veralteten Alternativen. Niemand bezweifle, so Arendt, »dass in unserer politischen Lage der drohende Atomkrieg die größte und tödliche Gefahr« darstelle (ZVZ: 230). Dennoch stimmten nahezu alle Betroffenen darin überein, dass trotz der atomaren Bedrohung der einzig mögliche »Rechtfertigungsgrund« für einen Krieg »die Freiheit ist« (ZVZ: 231). Nach Arendt ist das »Eindringen der Freiheitsvorstellungen in die Diskussion über den Krieg und den berechtigten Gebrauch von Gewaltmitteln« relativ neuen Datums (ZVZ: 231). Die Auffassung, »dass Angriff ein Verbrechen ist und dass Kriege nur dann gerechtfertigt sein könnten, wenn sie Aggression abwehren oder verhindern« (ZVZ: 232), so Arendt, habe seine Bedeutung erst nach dem Ersten Weltkrieg erlangt. »Wenn in unserem Jahrhundert der Krieg überhaupt eine zu rechtfertigende Handlung ist, dann wären solche Kriege der Rebellion und Befreiung die einzigen Vorläufer, die seine Verteidiger heranziehen könnten.« (ZVZ: 233)

Russlands Krieg erinnert uns, dass Freiheit, notfalls bewaffnet, verteidigt werden muss. Den Deutschen wurde 1918 und 1945 die Freiheit geschenkt. Seit den 1980er-Jahren glaubte man, mit »Dialog« und »Bereitschaft zur Kommunikation« den Frieden sichern zu können – im Alltag wie in weltpolitischen Krisensituationen. »Lieber rot als tot!«, war eines der Schlagworte der Friedensbewegung der 1980er-Jahre. Putins Propaganda erreicht auch diejenigen, die sich eher mit dem Aggressor identifizieren. Hauptsache, es gibt keinen großen Krieg und es bleibt bei dem kleinen Opfer, Hauptsache, wir behalten unseren Wohlstand. Die Ansprüche des Täters ist man bereit, historisch nachzuvollziehen, das Opfer gilt als Provokateur. Am 29. Mai 2022 warnten Alice Schwarzer und gut zwei Dutzend weitere Prominente aus Kultur und Gesellschaft in einem offenen Brief vor der »erhöhten Gefahr eines dritten Weltkriegs infolge von Waffenlieferungen an die Ukraine«. ¹³⁵

135 Emma bleibt mutig. Der offene Brief an Kanzler Scholz, 29.04.2022, <https://www.emma.de/artikel/offener-brief-bundeskanzler-scholz-339463>

Bundeskanzler Olaf Scholz solle, auch »in Anbetracht unserer historischen Verantwortung«, keine schweren Waffen liefern, sondern sich für einen Kompromiss in der Ukraine einsetzen, »den beide Seiten akzeptieren können«. Das Recht auf Selbstverteidigung habe seine »Grenzen in anderen Geboten der politischen Ethik«. Diese seien »universaler Natur«. Wird hier nicht das Selbstverteidigungsrecht der Ukraine nach Artikel 51 der UN-Charta mit Verweis auf universelle moralische Normen entkräftet? Die UN-Charta spricht sogar vom Recht zur »kollektiven Selbstverteidigung« und meint damit die Unterstützung durch Streitkräfte. Laut UN-Charta ist militärischer Beistand auch ohne UN-Mandat möglich. Unabhängig davon können andere Staaten Unterstützung mit Waffenlieferungen leisten. Würde das nicht unserer historischen Verantwortung entsprechen?

Hier werden nicht nur die Fehler der deutschen Russlandpolitik wiederholt, die zu lange auf Dialog setzte, sondern auch die Fehler der pazifistischen Bewegung der 1980er-Jahre. Vor allem wird der von Anfang an revisionistische und völkermörderische Charakter des russischen Krieges, der zugleich ein Angriff auf die europäische Sicherheit darstellt, nicht erkannt. »Die Forderungen des Kremls für eine Neuordnung Europas, die im Vorfeld der Invasion formuliert wurden, sprechen eine klare Sprache«, heißt es in dem »Offenen Brief an Bundeskanzler Scholz: Europa darf die Ukraine nicht fallen lassen«.¹³⁶

Wir müssen uns vorwerfen lassen, zu lange von einem ewigen Frieden geträumt zu haben. Politische Verantwortung wurde von großen Teilen der Bevölkerung auf Parteien ausgelagert. Zu lange, so der Soziologe Armin Nassehi, hätten wir die Demokratie als eine Art Dienstleister wahrgenommen, »dem der Konsument das Vertrauen entzieht, wenn die Ergebnisse nicht stimmen«¹³⁷. Jede(r) müsse Partei ergreifen, sagte Annalena Baerbock vor der UNO: »Unsere Wehrhaftigkeit entscheidet [über] unsere Sicherheit.«¹³⁸ Es bleibt ein bitterer Nachgeschmack, dass es einen Krieg brauchte, bis Deutschland dazu bereit war. Demokratie und Freiheit sind keine Geschenke, sie sind Lebensformen, eine Aufgabe, die immer wieder errungen und verteidigt werden muss, nach innen und außen. Das kann man von Arendt lernen.

136 Offener Brief an Bundeskanzler Scholz: Europa darf die Ukraine nicht fallen lassen, 04.05.2022, <https://libmod.de/ein-anderer-offener-brief-an-bundeskanzler-olaf-scholz-presemitteilung/>

137 Armin Nassehi: Die Rückkehr des Feindes, Die Zeit, 25.02.2022, <https://www.zeit.de/kultur/2022-02/demokratie-bedrohung-russland-ukraine-krieg-wladimir-putin>

138 Kurt Kister: Wie wehrhaft ist Deutschland wirklich? SZ, 25.03.2022, <https://www.sueddeutsche.de/projekte/artikel/gesellschaft/konflikt-mit-russland-wie-wehrhaft-ist-deutschland-wirklich-e916297/?reduced=true>

2.11 Geschichte und Lüge als Waffe

Die Geister der Vergangenheit kommen überall zurück, wenn man sich ihnen nicht stellt. Lügen und Fake News dringen im Zeitalter der digitalen Medien weltweit immer mehr in unseren Alltag und bedrohen die liberalen Demokratien. Putin stützt sich bei seinem Vorgehen offen auf eine Pseudorealität, primitive Desinformation und Lüge; es wird Anspruch auf eine eigene Realität erhoben, um den öffentlichen Diskurs im Westen und seine offenen Gesellschaften dauerhaft zu zerrütten. Wie Russland hat sich auch Europa an die Lügenrhetorik gewöhnt. Für den in Moskau geborenen Schriftsteller Boris Schumatsky führe Putin weiter, was Stalin und Brezhnev begonnen haben. Lediglich die Methoden der Manipulation sind subtiler geworden.¹³⁹

So war Stalin bemüht, die Geschichte der Revolution ständig umzuschreiben. Es gab weder Trotzki noch die Konzentrationslager. Bis heute wird die Existenz des geheimen Zusatzprotokolls zum Hitler-Stalin-Pakt 1939 über die Aufteilung Osteuropas geleugnet. Die öffentliche Erinnerung an die Ermordung von 21.892 polnischen Kriegsgefangenen, von denen die meisten Reserveoffiziere waren, durch die sowjetische Geheimpolizei im April 1940 in Katyn ist seit Putins Wiederwahl 2012 verboten.¹⁴⁰ Die Täter werden bis heute in Russland nicht gerichtlich strafverfolgt. Die Tatsache, dass Stalin den Zweiten Weltkrieg durch seinen Pakt mit Hitler ermöglichte, bleibt unter Verschluss, weil er den Mythos der russischen Unschuld zerstört.

Nach dem Ende der Sowjetunion gab es in Russland keine Aufarbeitung der Vergangenheit. Der Versuch der Menschenrechtsorganisation Memorial, Russland von den Lügen der Vergangenheit zu befreien, wurde durch den Kreml gestoppt. Die Kommunistische Partei und die Geheimdienste wurden nie für ihre Verbrechen zur Rechenschaft gezogen. »Warum sollen wir, die Nachfahren der Sieger, jetzt Reue zeigen, anstatt stolz auf unser Land zu sein, das den Faschismus besiegt hat?«¹⁴¹, erklärte einer der russischen Staatsanwälte. Es war leicht, die alten Feindbilder wiederzubeleben, mit denen Putin heute seine Kriege begründet. »Faschismus« ist die Allzweckwaffe, mit der man jeden Kritiker zum Feind erklären kann. Das Wort »Nazi« wird in der russischen Propaganda inflationär verwendet, ohne die inhaltliche Dimension dieses Begriffes zu erfassen. Antisemitismus und rassistisches Denken wurden in Russland noch nie als Kern des Nationalsozialismus verstanden, was

139 Boris Schumatsky: Die kleinen Diebe des großen Sieges, Neue Zürcher Zeitung (NZZ), 09.05.2014, <https://www.nzz.ch/feuilleton/die-kleinen-diebe-des-grossen-sieges-ld.795805>

140 Timothy Snyder: Der Weg in die Unfreiheit, S. 13.

141 Maxim Trudoljubow: Die Rache der verdrängten Geschichte, 24.03.2022, <https://www.dekoer.org/de/article/krieg-ukraine-erinnerung-aufarbeitung-vergangenheit>

man anhand der sowjetisch geprägten Faschismus-Definition Georgi Dimitroffs¹⁴² gut erkennen kann. Den Antisemitismus des NS-Staates und den Holocaust nimmt man in Russland bis heute nicht zur Kenntnis – auch nicht den eigenen Antisemitismus. Kommunisten wurden in Schauprozessen als Faschisten abgestempelt. Während des Kalten Krieges wurden die Amerikaner und die Briten zu Faschisten. Heute sind sie es wieder. Die Menschen in Russland haben keine Vorstellung davon, was Nationalsozialisten, was Nazis dem Begriff nach tatsächlich sind. Ein Nazi ist in ihren Augen einfach der »Untermensch«, der »Feind« Russlands, den man töten darf. Andere als Faschisten zu bezeichnen, obwohl man selbst ein Faschist ist, ist die gängige Praxis der Putinisten.

Jason Stanley, ein amerikanischer Philosoph, nennt diese Methode »unterminierende Propaganda«. Sie benutze ein Ideal, z.B. Freiheit, »zu dem Zweck, dieses Ideal zu zerstören. [...] Diese Nebulosität faschistischer Sprache entstehe vor allem durch eine gezielte Verkehrung von Begriffen.«¹⁴³ Faschistische Propaganda, so argumentiert Stanley mit Hannah Arendt, beruhe auf der endlosen Wiederholung von Leerformeln, welche bei den Adressaten die Illusion zeitlicher Konsistenz erzeuge. Alles Negative, das aus der autoritativen Machtkonstellation folgt, werde einfach nach außen projiziert: Laut Stanley bezichtigt der Faschismus stets »fremde« Gruppen, exakt das zu tun, was allein er selbst verbricht.¹⁴⁴

Schon 1939 rechtfertigte die Sowjetunion die dauerhafte Besatzung der baltischen Staaten und der Staaten Mittel- und Osteuropas mit dem stalinistischen Narrativ der Befreiung vom Faschismus.

Mitten in Europa ermordeten das NS- und das Sowjetregime in der Mitte des 20. Jahrhunderts 14 Millionen Menschen. Der Ort, wo alle Opfer starben, die Bloodlands, erstreckte sich von Zentralpolen bis Westrussland, einschließlich der Ukraine, Weißrusslands, der baltischen Staaten. [...] In den Bloodlands lebten die meisten europäischen Juden. Hier überschritten sich Hitlers und Stalins imperiale Pläne, hier kämpften Wehrmacht und Rote Armee miteinander [...]. Hier lagen die meisten Mordschauplätze. [...] Die meisten Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus starben nicht in Konzentrationslagern. [...] Bei den 14 Millionen

142 In mehreren Beschlüssen der Kommunistischen Internationale wurde der Faschismus 1924–1935 als »terroristische Diktatur der am meisten reaktionären, chauvinistischen und imperialistischen Elemente des Finanzkapitals« definiert (Georgi Dimitroff), <https://www.marxists.org/deutsch/referenz/dimitroff/1935/bericht/ch1.htm#s1>

143 Beate Hausbichler: Jason Stanley: Philosoph: »Propaganda braucht problematische Ideologien«, Der Standard, 19.11.2015, <https://www.derstandard.at/story/2000025697887/jasonstanley-propaganda-braucht-problematische-ideologien>

144 Jan Süsselbeck: Das Partygesicht des Sozialdarwinismus, Die Zeit, 11.01.2019, <https://www.zeit.de/kultur/literatur/2019-01/jason-stanley-faschismus-sachbuch-philosophie-usa/seite-2>

Opfern war kein einziger aktiver Soldat. Die meisten waren Frauen, Kinder und Alte, allesamt unbewaffnet. Viele hatten alle Habe verloren, auch ihre Kleider.¹⁴⁵

Ganze Generationen in Russland wurden im Glauben eines gerechten Krieges, des »Großen Vaterländischen Krieges« erzogen, der viele andere Grausamkeiten verdeckte und im Nachhinein rechtfertigte und so verhinderte, der Vergangenheit ins Auge zu blicken. Ein einheitsstiftender Mythos, der den imperialistischen Charakter des russischen Feldzuges und den sowjetischen Totalitarismus leugnet. Die Ignoranz gegenüber der eigenen Geschichte tobt sich nun auf ukrainischem Boden aus. 1962 sagte Chruschtschow in Prag anlässlich eines Festessens, wäre die Rote Armee in Italien einmarschiert, hätte das Festessen beim Genossen Togliatti in Rom stattfinden können. Schon Stalin hatte in einem Gespräch mit dem Jugoslawen Milovan Djilas gegen Ende des Krieges erklärt, dass dort, wo die Rote Armee einmarschiere, das sowjetische System eingeführt werde.¹⁴⁶ Der Kalte Krieg hat niemals aufgehört. Auch Gorbatschow hielt am Mythos der russischen Befreiung fest. Für die baltischen Staaten endete der Zweite Weltkrieg nicht 1945. »Der bewaffnete Widerstand gegen die Sowjets hielt weitere zehn Jahre an, Litauen verlor in dieser Zeit über 20.000 seiner tapfersten Söhne und Töchter. Hunderttausende Litauer wurden nach Sibirien deportiert, viele kehrten in Särgen in ihre Heimat zurück oder fanden ihre ewige Ruhe in den Weiten der Arktis.«¹⁴⁷ Die kommunistische Lügenpropaganda hatte auch im Westen verheerende Konsequenzen. Die russische Besatzung Ost- und Mitteleuropas spielt in den deutschen Geschichtsbüchern nur eine marginale Rolle. Sicher ist es Hitler und nicht Stalin zu verdanken, Stalin erst auf die weltgeschichtliche Bühne als Befreiungskämpfer gehoben zu haben. Bezahlt haben das die Staaten Mittel- und Osteuropas. Gleichzeitig konnte Stalin den Roten Terror der 1930er-Jahre gegenüber seinem Volk hinter der Erzählung vom »Großen Vaterländischen Krieg«, der ein imperialistischer Krieg war, verstecken und Russland als Opfer inszenieren. »In der Stalin-Zeit war es verboten, vom Holocaust zu sprechen. Auf den Mahnmalen wurde nicht der Juden gedacht, sondern sowjetischer Kriegstoter. Für die meisten war der Holocaust schon damals Terra incognita. Sie hatten keine Ahnung, dass die Menschen ermordet worden waren, weil sie Juden waren [...]. Nach dem Krieg begann Stalins antijüdische Kampagne gegen sogenannte Kosmopoliten. Juden wurden aus allen möglichen Organisationen entfernt, viele kamen in Haft und starben dort, obwohl sie den ganzen Krieg an der Front gewesen waren«¹⁴⁸,

145 Timothy Snyder: Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin, Frankfurt a.M. 2013, S. 11ff.

146 Bruno Heidlberger: Jugoslawiens Auseinandersetzung mit dem Stalinismus, Frankfurt a.M., Bern, New York 1989, S. 19.

147 Gitanes Nauséda: Wir erlauben nicht zu vergessen, Die Zeit, 01.07.2021, S. 11.

148 Alexej Heistver: Putin hat nichts Eigenes anzubieten, Interview: Cornelius Dieckmann, TS, 09.05.2022, S. 3.

berichtet der promovierte Historiker Alexej Heistver, der den Holocaust in Litauen überlebte.

Mit dem Überfall auf die Ukraine wurden die schlimmsten Geister der stalinistischen Vergangenheit freigesetzt. Dabei spielen Menschenleben keine Rolle. In der russischen Armee lebt noch der stalinistische Geist der sklavischen Unterordnung und der Menschenverachtung. Was wir heute als russische Kultur verstehen, »ist toxisch und xenophob«. Die Situation im heutigen Russland sei »sogar noch schrecklicher«. »Die Menschen sehen sich selbst als Ressource. Sie entmenslichen sich selbst.« Das ist »typisch für totalitäre Staaten«¹⁴⁹, sagt der ukrainische Philosophieprofessor Vakhtang Kebuladze. Ob Arendt Kebuladz'es Einschätzung gefolgt wäre, ist fraglich. Sie plädierte dafür, »mit dem Wort ›totalitär‹ sparsam und vorsichtig umzugehen«¹⁵⁰. Nach Arendt stellt der Terror *das* zentrale Wesen totaler Herrschaft dar. Stalins Herrschaft beruhte auf Vernichtung und Terror. Die autoritäre Herrschaft Putins, die Widerspruch unterdrückt, greift bislang nicht in diesem Ausmaß auf Terror zurück, ihm fehlt die permanente Mobilisierung der Massen. Putin möchte sie auch nicht. Seit der Krim-Annexion, so die Analyse des Fachportals *Sowa*, versucht Moskau die Nationalisten kleinzuhalten. »Die Staatsmacht hat Angst vor jedem, der laut brüllt, selbst wenn es die Parolen der Macht sind«, erklärt ein junger Universitätsdozent. Putin »wolle sich nicht von einer Bewegung treiben lassen, über die er vielleicht eines Tages die Kontrolle verliert«¹⁵¹, beschreibt Tatyana Stonovaya in der außenpolitischen Fachzeitschrift *Foreign Policy* die Situation.

Russland nutzt heute die Legenden und unsere Illusionen und Hoffnungen für seinen Krieg, um die Einflusszonen der Vorkriegszeit in Osteuropa wieder herzustellen und den alten stalinistischen Verschwörungsmythos eines vom Westen bedrohten Russland¹⁵² in die Köpfe der Bevölkerung zu pflanzen. Putins faschistische Narrative zu Geschichte und Gegenwart werden in den kommenden Jahrzehnten weitere Millionen von Menschen in ihrem Denken und Handeln beeinflussen, besonders in Indien, Afrika und Lateinamerika. Bereits nach Beginn der Invasion teilten Tausende Twitter-Accounts aus Indien, Nigeria oder Südafrika ihre Unterstützung unter #IstandwithPutin. Was im 19. und 20. Jahrhundert die Infanterie war, ist heute der Informationskrieg. Die russlandkritische Internetzeitung *Meduza* mit

149 Vakhtang Kebuladze: Russland ist ein Schatten der europäischen Zivilisation, Interview, <https://www.n-tv.de/politik/Russland-ist-ein-Schatten-der-europaeischen-Zivilisation-article23212866.html>

150 Clemens Vollnhals: Der Totalitarismusbegriff im Wandel, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ)*, 39/2006, S. 24.

151 Nik Afanasjew: Jede Überzeugung ist suspekt, *TS*, 25.07.2022, <https://t.co/3D6xGkRpXf>

152 Vgl. G. F. Kennan: *Memoiren eines Diplomaten*, Bd. 1, Stuttgart 1968, S. 553ff.

Sitz in Riga berichtete¹⁵³, dass die Präsidialadministration der Russischen Föderation für staatlich kontrollierte Medien regelmäßig spezielle Leitfäden erstelle, wie über den Krieg berichtet werden soll. Solche »Empfehlungen« gäbe es fast täglich.¹⁵⁴ »99 Prozent der Arbeit des Außenministeriums sind ihrem Wesen nach heute Propaganda«, sagte der russische Diplomat Boris Bondarjew dem russischen Dienst von *Radio Liberty*¹⁵⁵. Er ist bisher der Einzige, der aus Protest gegen den Überfall auf die Ukraine gekündigt hat.

Deutschland steht seit Jahren im Fokus russischer Desinformationskampagnen, auch in Hinblick auf die Radikalisierung auf *Telegram*, sodass die demokratische Gesellschaft kaum etwas entgegensetzen kann. Deutschland ist für einen Cyberkrieg kaum vorbereitet – unter anderem wegen Fachkräftemangels.¹⁵⁶ »Forscherinnen und Forscher des Instituts für strategischen Dialog (ISD) untersuchten 279 deutschsprachige *Telegram*-Kanäle aus dem rechtsextremen und verschwörungsideologischen Milieu. Das Ergebnis: *RT DE* gehörte zu den populärsten Quellen.«¹⁵⁷ Trotz Sendeverbots in der EU macht Putins Propagandafabrik *Sputnik* und *RT DE* (ehemals *Russia Today*) im Netz weiter. Putins Staatspropaganda fütterte »Querdenker« während der Pandemie mit Fake News über Corona, seit dem 24. Februar verbreiteten sie Putins Lügen über den Krieg in der Ukraine. Putins Vertrauter Wladimir Jakunin, ranghoher General des Auslandsgeheimdienstes, gründet unbehelligt in Berlin ein Politik-Institut. Für die Startphase stellt er 25 Millionen Euro bereit. Es ist der Anfang eines hochfliegenden Plans, mit dem der Kreml die politische Meinung im Westen manipulieren will. Das Berliner Institut, Instrument der hybriden Kriegsführung Moskaus, »soll das Hauptquartier eines weltweiten Netzes russischer Denkfabriken werden«¹⁵⁸.

In ihrem Essay *Wahrheit und Lüge in der Politik* aus dem Jahre 1964, verfasst im Anschluss an die Eichmann-Kontroverse, verweist Arendt auf den Unterschied zwi-

153 <https://meduza.io/feature/2022/08/04/vy-ne-poverite-no-my-razdobyli-esche-odnu-meto-dichku-kremlya-teper-propagandisty-budut-rasskazyvat-o-prorochestvah-putina-i-sravniv-at-2022-y-s-1914-m>

154 Andrej Perzew: Leitfäden der Propaganda, 10.10.2022, Übersetzung von Jennie Seitz, <https://www.dekoder.org/de/article/staatsmedien-leitfaden-propaganda-paeresidialadministratio-n>

155 Reinhard Vesper: Wie Russlands Außenpolitik von der eigenen Propaganda bestimmt wird, FAZ, 31.10.2022, <https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/bericht-eines-russischen-ueber-rlaeufers-bruch-mit-der-realiaet-18427559.html?GEPc=s5>

156 Maren Jensen: »Deutschland ist für einen Cyberangriff nicht gerüstet«, 14.04.2022, <https://www.manager-magazin.de/unternehmen/hackerangriff-aus-russland-deutschland-ist-fue-r-einen-cyberkrieg-nicht-geruestet-a-7dca5c7e-fob6-4671-bf3d-991b3b82oada>

157 Oliver Witlisbach: Warum »Querdenker« und Impfgegner jetzt pro Putin sind, Watson, 10.03.2022, <https://www.watson.ch/!160379622>

158 Markus Wehner: Achtung, Putin kommt! FAZ, 28.06.2021, <https://www.faz.net/aktuell/politik/putin-vertrauter-jakunin-gruendet-politik-institut-in-berlin-14308332.html>

schen »traditionellen und modernen politischen Lügen«. Während das traditionelle Lügen immer nur Einzelne betraf, hätten wir es in der modernen Welt mit einem organisierten, »Massen erfassenden Lügen« (ZVS: 357) zu tun. Für Arendt ist jede Lüge »potentiell gewaltsam« und dient der Vorbereitung und Rechtfertigung von Gewalt, auch »wenn ihre Urheber sich dessen nicht bewußt« seien (ZVS: 356).

Wenn es aber um Leben oder Tod gehe, dann sei es immer eine Frage, »ob die Lüge nicht vielleicht legitim ist« (Arendt 1975: 187). Roosevelt sei 1940 mit der klaren Lüge gewählt worden, die USA aus dem Krieg herauszuhalten. Nachträglich habe man ihm nicht vorgehalten, er habe gelogen (Arendt 1975: 195).

»Jedes organisierte Lügen« aber, so Arendt, tendiere »dahin, das zu zerstören, was es zu negieren beschlossen hat, wiewohl nur die totalitären Gewalthaber das Lügen bewusst als den Beginn des Mordens zu handhaben wissen« (ZVS: 356). So habe Hitler in der »Sprache totalitärer Machthaber« die »Ausrottung« der Juden angekündigt. Wie Hitler in seiner Reichstagsrede 1939 behauptete, »das Judentum« zettelte einen Weltkrieg zur Ausrottung der arischen Völker Europas an, um einen Krieg zur Ausrottung der Juden vorzubereiten, so erklärte Putin, Deutschland sei in enger Koordination mit den USA an gefährlichen geheimen Bio-Laboren in der Ukraine beteiligt, um einen Anlass für einen eigenen Biowaffenangriff zu haben oder den Einsatz zu vertuschen. Charakteristisch an Putins Reden ist die Spiegelung westlicher Kritik an der russischen Politik, die Schuldumkehr und die Inanspruchnahme des Narrativs vom »Großen Vaterländischen Krieg«. Am 24. Februar 2022 bezeichnete Putin die USA und ihre europäischen Verbündeten als »Imperium der Lüge«¹⁵⁹ und Selenskyjs Regierung als »faschistisch«. Der frühere russische Staatschef Dmitri Medwedew setzte die Ukraine mit dem nationalsozialistischen Dritten Reich gleich, die das gleiche Schicksal wie das Dritte Reich erleiden würde.¹⁶⁰ In seiner Rede zum »Tag des Sieges« am 9. Mai 2022 stellte Putin den »Großen Vaterländischen Krieg« in eine Tradition mit der »russischen Spezialoperation« in der Ukraine. »Wie 1945 wird der Sieg unser sein«, heißt es in einer auf der Kremlin-Webseite veröffentlichten Grußbotschaft Putins anlässlich des 77. Jahrestages des Weltkriegsendes. »Heute kämpfen unsere Soldaten wie ihre Vorfahren Schulter an Schulter für die Befreiung ihrer Heimat vom Nazidreck. Leider erhebt der Nationalsozialismus heute wieder sein Haupt«, heißt es in einer an die Ukrainer:innen gerichteten Passage.¹⁶¹

159 Ulrich Schmid: Zweierlei Spiegelungen. Putins und Selenskyjs rhetorische Strategien, in: Ukraine-Analysen Nr. 266, 11.04.2022, S. 2–5, <https://laender-analysen.de/ukraine-analysen/266/zweierlei-spiegelungen-putins-und-selenskyjs-rhetorische-strategien/>

160 Medwedew träumt von »offenem Eurasien von Lissabon bis Wladiwostok«, Die Welt, dpa, 06.04.2022, <https://www.welt.de/politik/ausland/article238010209/Medwedew-will-offene-s-Eurasien-von-Lissabon-bis-Wladiwostok.html>

161 »Wie 1945 wird der Sieg unser sein«, 08.05.2022, <https://www.tagesschau.de/ausland/europa/russland-putin-133.html>

Es ist irritierend zu lesen, wenn der russische ultranationalistische Vordenker Putins, Alexandr Dugin, in seinem 2019 erschienen Buch *Putin, das Phänomen* über einen »bevorstehenden Krieg gegen Russland« als »letzten Versuch des globalisierten Liberalismus, seine Implosion zu verhindern« (Dugin 2019: 279) sinniert – von einer »ukrainischen Führung in Kiew«, die den Krieg brauche, »um die schweren Verstöße gegen Gesetz und Verfassung zu rechtfertigen, die sie während der Proteste auf dem Maidan« begangen habe. »Das einzige Land, das heute keinen Krieg« (ebd.: 279) wolle, sei Russland. Die russische Kriegspropaganda ist nicht aus Notwehr geboren. Diese Art des »modernen Lügens« führe, so Arendt, zu einem »neuen Wirklichkeitszusammenhang«, um zu einem »vollgültigen Ersatz der Tatsachewahrheit zu werden« (ZVZ: 357). Die »Verletzung der Welt« (ZVZ: 359) sei vollständig. Opfer seien »ganze Völkergruppen oder Klassen oder Nationen«, die sich »an Lügen statt an Tatsachen« (ZVZ: 359) orientierten. Als Waffe zielt die russische Propaganda direkt ins Herz der freien Welt, von Souveränität, Rechtsstaat, Freiheit und Pluralität. Für Arendt sind die »ersten Opfer dieser modernen Art zu lügen [...] die Hersteller dieser Fiktionen selbst« (ZVZ: 359). Betrogene Betrüger, die in und mit der Lüge leben. Lösen sich die Fakten auf, geht die Stabilität, das, was ist, verloren. »Unmittelbar nach Kriegsbeginn habe bei vielen Hochstimmung geherrscht. Andere hätten in privaten Gesprächen zwar zugegeben, dass die Lage wahnsinnig sei, aber auf ihre Arbeit hat sich das nicht ausgewirkt. Sie lügen weiter von der ukrainischen Aggression«,¹⁶² schreibt der russische Diplomat Boris Bondarjew. Politische Propaganda und menschlicher Opportunismus zeigen bei Teilen der Elite bislang noch Wirkung. Der »ideale Untertan der totalitären Herrschaft« ist, notiert Arendt, »nicht der überzeugte Nazi oder der überzeugte Kommunist, sondern der Mensch, für den die Unterscheidung zwischen Fakt und Fiktion (das heißt der Realität des Erlebens) sowie die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch (das heißt den Maßstäben des Denkens) nicht mehr existieren.«¹⁶³ Tatsachen aber sind hartnäckig und allen Machtkombinationen überlegen.

Seit Jahren arbeitet Putin an der Fiktion, dass die Ukraine gar nicht existiere. In seiner Kriegsrede am 21. Februar 2022 wiederholte Putin sein inzwischen bekanntes Narrativ, die »Sowjetukraine« sei ein Ergebnis der bolschewistischen Politik und Lenin ihr Erfinder. In Wahrheit sei sie aber schon immer russisch. Der Besitzanspruch auf die ukrainische Geschichte, den Putin gewaltsam durchzusetzen versucht, hat in Russland eine jahrhundertealte Tradition. Schon die Zaren gingen rigoros gegen jede Manifestation einer eigenen ukrainischen Identität vor – Stalin ließ im »Holodomor« der 1930er-Jahre etwa vier Millionen Ukrainer:innen verhungern. »Die Nationsbildung der Ukrainer wurde von den herrschenden Nationen der Polen und Rus-

162 R. Vesper: Wie Russlands Außenpolitik von der eigenen Propaganda bestimmt wird.

163 Hannah Arendt: *The Origins of Totalitarianism*, New York 1973, S. 474. Dieser Satz findet sich zwar sinngemäß, aber nicht wörtlich in der deutschen Ausgabe.

sen, die die Existenz einer ukrainischen Nation lange, zum Teil bis heute, in Abrede stellen, behindert und verzögert.«¹⁶⁴ Russlands Krieg gegen die Ukraine seit 2014 markiert den Höhepunkt dieses Kampfes.

In Putins Forderung nach »Entnazifizierung« der Ukraine wie in der Vorstellung, die Jüdinnen und Juden seien an dem angeblichen moralischen Verfall einer Nation schuld, zeigt sich sein Antisemitismus. Jason Stanley zufolge bediene sich Putin auch der in Teilen Osteuropas verbreiteten Version des Antisemitismus, die besagt, »dass Juden den Holocaust benutzen, um den ›wahren‹ Opfern der Nazis, nämlich den russischen Christen (oder anderen nicht-jüdischen Osteuropäern) den Opferstatus zu entreißen.« Letztlich seien russische Christen »das Ziel einer Verschwörung einer globalen Elite, die unter dem Deckmantel der liberalen Demokratie und der Menschenrechte den christlichen Glauben und die russische Nation angreife«¹⁶⁵. Zwei Wochen nach dem Überfall auf die Ukraine berichtete die israelische Zeitung *Haaretz*, dass viele bekannte russische Anhänger Putins einen Judenstern auf ihrer Kleidung trugen. Putins Trolle fluten die sozialen Medien, in denen Russ:innen als Jüdinnen und Juden paradierten.¹⁶⁶

Der US-amerikanische Historiker Timothy Snyder nennt das russische System »Schizofaschismus«, die Ukrainer:innen sagen dazu »Ruskismus«.¹⁶⁷ Moskau ist zum Zentrum eines Faschismus 2.0 geworden. Putin gilt heute als »Retter« des europäischen Christentums und als politischer Führer einer weltweit vernetzten extremen Rechten im Kampf gegen die liberalen Werte des Westens. Auch Autokraten gehen mit der Zeit und passen ihre Herrschaftstechniken in »postfaktischen« Zeiten an. Sie versuchen, die Wahrheit zu zerstören und durch bloße Meinung und Fiktion zu ersetzen. Während es beim Begriff der Wahrheit oder Tatsachenwahrheit darum geht, einen Gegenstand mehr oder weniger gut zu erfassen, wollen Autokraten Tatsachen und Wahrheit überhaupt zum Verschwinden bringen. Wer die Fakten preisgibt, gibt aber die Freiheit preis.

Arendt warnte vor den politischen Folgen der Verwandlung von Tatsachenwahrheiten in Meinungen, vor allem vor dem Lügen aus Prinzip. Dieses Lügen könne weder gutgemacht noch zurückgenommen werden. Lügen aus Prinzip gehe durch die gesamte Bevölkerung, die zwar wisse, dass es Konzentrationslager etc. gibt, der

164 Geschichte der Ukraine im Überblick, Informationen zur politischen Bildung, bpb, 03.08.2015, <https://www.bpb.de/shop/zeitschriften/izpb/info-aktuell/209719/geschichte-e-der-ukraine-im-ueberblick/#skip-nav-target>

165 Jason Stanley: Der Antisemitismus hinter Putins Forderung nach »Entnazifizierung« der Ukraine, Geschichte der Gegenwart, 09.03.2022, <https://geschichtedergegenwart.ch/der-antisemitismus-hinter-putins-forderung-nach-entnazifizierung-der-ukraine/>

166 Eva Illouz: Lüge und Propaganda überwältigen unser historisches Wissen, Die Zeit, 07.04.2022, S. 59.

167 T. Snyder: We Should Say It. Russia Is Fascist.

aber gleichzeitig bewusst sei, dass es lebensgefährlich ist, darüber zu reden. »Überall dort, wo es Terror gibt, kann Lüge als allgemeines Prinzip erzwungen werden, woanders nicht« (Arendt 1975: 188). Das heißt, dass im Allgemeinen in demokratischen Gesellschaften nicht gelogen wird. Russlands Präsident hat jener Brigade, die Völkermord und massenhafte Tötungen in der Stadt Butscha beging, den Ehrentitel einer »Garde« verliehen. Die Auszeichnung wird mit »Heldentum und Tapferkeit, Entschlossenheit und Mut« der Mitglieder während der »Spezialoperation«¹⁶⁸ begründet. Der Mord wird zu einer Heldentat und das schlechte Gewissen verblasst. Was für uns als völlig widersinnig erscheint, empfängt in der totalen Herrschaft eine »von uns niemals erwartete Stimmigkeit«. »Jede, auch die absurdeste Handlung und Institution«, notiert Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, bekomme ihren Sinn. »Über der Sinnlosigkeit der totalen Herrschaft« throne »der Suprasinn der Ideologien, die behaupten, den Schlüssel zur Geschichte oder die Lösung aller Rätsel gefunden zu haben. Sobald ihr Anspruch auf absolute und totale Geltung ernst genommen wird, entwickeln sie sich zu logischen Systemen, in denen nun jegliches zwangsläufig folgt, weil eine erste Prämisse axiomatisch angenommen ist. Damit liegt die eigentliche Verrücktheit dieser Systeme nicht zu sehr in der Prämisse selbst als in der zwangsläufigen Folgerichtigkeit, mit der aus ihr geschlossen wird, und in der um alle Realitätserfahrung unbekümmerten Konsequenz, mit der allen Folgerungen in die Wirklichkeit umgesetzt werden.« (EU: 939)

2.12 Alles ist möglich, auch in diesem Jahrhundert

Machen wir wieder die gleichen Fehler? Die deutsche Vergangenheitsbewältigung ist nicht frei von blinden Flecken. Hierzu gehört Hitlers Kolonialkrieg gegen die Ukraine, die proportional viel mehr gelitten hat als Russland. Vergessen scheint, dass der Holocaust in Osteuropa stattfand.¹⁶⁹ Vergangenheitsbewältigung und Ostpolitik ohne Aufarbeitung der deutschen Kolonial- und Mordpolitik wiederholt reflexhaft den kolonialen Blick von oben. Die Ukraine wurde lange nicht als Subjekt wahrgenommen. Vielmehr hat man über die Köpfe der Kolonisierten hinweg mit der anderen imperialen Macht auf Augenhöhe geredet und gute Geschäfte gemacht. Die Thematisierung des Hitler-Stalin-Paktes oder der Menschenrechtsverletzungen in Osteuropa und in Russland konnte dabei nur stören. Im Westen wurde seit 2014 viel gesprochen über den Rechtspopulismus in Polen und Ungarn und über den angeblichen Faschismus in der Ukraine; den in Russland blendete man aus, obgleich es in

168 Patrick Meyer: Nach Gräueltaten in Butscha: Putin zeichnet beschuldigte Soldaten mit Ehrentitel aus, Merkur, 19.04.2022, <https://www.merkur.de/politik/putin-ukraine-kriegsverbrechen-butscha-russland-konflikt-soldaten-ehrentitel-news-infanteriebrigade-zr-91485568.html>

169 Vgl. T. Snyder: Der Weg in die Unfreiheit.

Russland und Deutschland weit mehr Rechtsradikale gibt, sogar im Bundestag. Offenbar waren wir einer Erinnerungspolitik nach Wünschen des Kreml aufgesessen. Die bisherige Ostpolitik hat dazu beigetragen, den Deutschen ein eindimensionales Schuldgefühl einzuimpfen und machtpolitisch zu instrumentalisieren. Verdrängte Geschichte, verdrängte Politik, führt zu Geschichts- und Realitätsblindheit und zum Schlaf der Vernunft. Das »Böse« ist zurückgekehrt, gerade weil es nie verurteilt wurde, weil es keine wirkliche Niederlage erlitten hat – nie von der Welt bestraft wurde. Putin wurde für seine Lügen und seinen Terror nicht zur Verantwortung gezogen. Auch in Europa hatte die Demokratie erst nach der Niederlage europäischer Imperien eine Chance.

Arendt hat mit Bezug auf den Ersten Weltkrieg den Übergang von der Klassengesellschaft zur Massengesellschaft in ihrem Buch *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* beschrieben und auf den letzten beiden Seiten dieses Buches auch in der heutigen Welt »vor totalitären Tendenzen überall und nicht nur in totalitär regierten Ländern« gewarnt (EU: 943). Wir leben in einer Zeit von Krisen und Umbrüchen. Demokratien und die regelbasierte Weltordnung werden zunehmend in Frage gestellt. Nationalismus und Populismus sind auf dem Vormarsch. Die Demokratie in den USA ist in Gefahr. Nicht zum ersten Mal in der Geschichte stehen Liberalismus und Demokratie auf der einen und der Autoritarismus mit seinen totalitären Zügen auf der anderen Seite. Ein neuer, noch gefährlicherer Kalter Krieg zeichnet sich ab. Russland und China streben eine andere Weltordnung an.¹⁷⁰ Timothy Snyder warnte 2018: »Was in Russland bereits eingetreten ist, geschieht vielleicht auch in Amerika und Europa: die Etablierung massiver Ungleichheit, die Ersetzung von Politik durch Propaganda, der Übergang von der Politik der Unausweichlichkeit zur Politik der Ewigkeit.« (Snyder 2018: 18) Eine Politik, die nicht in die Zukunft führt, sondern die Ewigkeit der Nation und ihre angebliche Bedrohung durch innere und äußere Feinde ins Zentrum rückt. Der Mythos der Allmacht Putins lasse sich nur durch intellektuelle, moralische, ethische und künstlerische Kräfte zähmen, notfalls mit Gewalt. In *Über Tyrannei. Zwanzig Lektionen für den Widerstand* führt Snyder weiter aus: »Wenn niemand von uns bereit ist, für die Freiheit zu sterben, dann werden wir alle unter der Tyrannei umkommen.«¹⁷¹ Wladimir Klitschko äußert sich in der FAZ am 3. Mai 2022 zum »Brief der 28« in ähnlicher Weise: »Frieden um jeden Preis, aber um welchen Preis? Unsere Freiheit? Unsere Identität? Unsere Integrität?

170 Ausdruck dafür ist die »Gemeinsame Erklärung« von Wladimir Putin und Xi Jinping am 4. Februar 2022 zur Eröffnung der Olympischen Winterspiele in Peking. Darin bekräftigen beide den »Trend zur Neuverteilung der Macht in der Welt«, vgl. Matthias Nass: Sie planen die Spaltung, *Die Zeit*, Nr. 14, 31.03.2022, S. 24.

171 Timothy Snyder: *Über Tyrannei. Zwanzig Lektionen für den Widerstand*, München 2021, S. 115.

Das absolut Gute ist nicht der Frieden, sondern die Freiheit und die Gerechtigkeit. Und um sie zu verteidigen, muss man kämpfen.«¹⁷²

Ist der Westen dabei, sich selbst zu zerstören?¹⁷³ Sind die Demokratien des Westens noch zu retten? Für viele Menschen ist Freiheit selbstverständlich. Für diese zu kämpfen, wenn sie bedroht ist, betrachtet ein Großteil der Bürger:innen kaum als ihre Aufgabe. Dies sei die Aufgabe »der Gesellschaft« und »der Politik«. Immer mehr Menschen haben eine passive Konsum-Mentalität entwickelt. Im Mangel an republikanischer Verantwortung sieht Hannah Arendt eine der Hauptgefahren für den Fortbestand von Freiheit und Demokratie. Hannah Arendt gilt heute als Klassikerin der modernen politischen Theorie – eine Theorie, die aus den Erfahrungen von Totalitarismus, von Flucht und Staatenlosigkeit schöpft und bedeutsame Gefahren des 21. Jahrhunderts, mit denen wir es nach wie vor zu tun haben, reflektiert. Arendt ist aktuell, weil sie uns gewarnt hat, gleichgültig über diese Gefahren hinwegzusehen.

172 Wladimir Klitschko: Zum Brief der 28. Wir werden nicht kapitulieren, FAZ, 03.05.2022, <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/medien/wladimir-klitschko-antwortet-auf-den-brief-von-alice-schwarzer-18002508.html?GEPC=55>

173 Peter R. Neumann: Die neue Weltunordnung. Wie sich der Westen selbst zerstört, Berlin 2022.

3. Ist mit Arendt Politik in der Moderne möglich?

In Bezug auf ihren aristotelischen Begriff des Politischen fragten Kritiker:innen – ein alter Vorwurf –, ob mit Arendt Politik in der Moderne überhaupt möglich sei. »Die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen«, notierte Jürgen Habermas in seinem wegweisenden Buch *Der philosophische Diskurs der Moderne*.¹ Er war auch derjenige, der die Diskussion – im Hinblick auf Arendts Trennung zwischen ökonomischen und gesellschaftlichen Anliegen – mit seinem Aufsatz *Hannah Arendt's Communications Concept of Power* 1966 von den USA aus anstieß² und maßgeblich beeinflusste. Diese Trennung, so Habermas, beruhe auf der Stilisierung der antiken Polis und mache es unmöglich, die Organisationsweise moderner Gesellschaften zu analysieren. Arendts Politikbegriff hätte eine elitäre, antidemokratische Note und widerspräche nicht nur dem modernen Anspruch auf soziale und politische Emanzipation sowie Demokratisierung aller Lebensbereiche, sondern auch dem allgemeinen Wahlrecht. So sei ihr Interesse an dem »Phänomen der Revolution eigentümlich beschränkt«, nur als »Teilnahme der Bürger an den Geschäften einer Polis« und nicht als »die systematische Beziehung zwischen politischen Umwälzungen und Emanzipation gesellschaftlicher Klassen« (Habermas 1985: 224).

Der deutsche Zeithistoriker Hans Mommsen, SPD-Mitglied, kritisierte noch 1986, Arendt sei »ein Kind der deutschen Existenzphilosophie und deren ausgeprägt elitär und a-politischer Einstellung«. Sie habe sich weder mit der »sozialen Kehrseite des jüdischen Lebens, noch mit den sozialen Problemen der postindustriellen Gesellschaft« beschäftigt. Ihre Befassung mit Karl Marx sei flüchtig und ohne Bedeutung. Sie sei, »trotz erbärmlicher Lebensbedingungen, die sich erst in den 50er-Jahren« verbessert hätten, »ein Bourgeois bis in die letzten Fasern ihres

1 Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985, S. 16.

2 Der Text erschien zuerst in *Merkur* 20, Nr. 218, 1966, S. 479–483, dann in: Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1987, S. 228–249.

Wesens«³. Der Text, bemerkt der Piper Verlag, habe »bis heute nichts von seiner analytischen Schärfe und Brisanz verloren«⁴.

Für den in der Tradition der Kritischen Theorie stehenden Hauke Brunkhorst ist Arendts Politikverständnis ambivalent und alles andere als emanzipatorisch. Ihr »Utopia« teile den elitären Zug mit dem Heideggers. So fänden wir bei Arendt »eine irritierend elitäre, ja antidemokratische Polemik gegen Arbeit und Konsum und die ›Herrschaft des Niemand‹, eine geistes-aristokratische Verachtung für die soziale Frage, verbunden mit der Bewunderung für Ruhm, Glanz und Größe«; aber auch »radikaldemokratischen Egalitarismus«, der die »Macht der Vielen« beschwöre⁵. Ihr »reaktionäres Gesicht« zeige Arendts »Vereinseitigung des Freiheitsgesichtspunktes« in ihrer Theorie der Arbeit (ebd.: 140). »In der Arbeit« sei der Mensch »von allen Bezügen zur gemeinsamen Welt öffentlicher Angelegenheiten abgeschnitten« (ebd.: 141). Arendt hingegen bestreite »vehement die Existenz und Dialektik der Anerkennung oder des Klassenkampfes« (ebd.: 143), wie auch die Bildung und Befreiung durch Arbeit.

Der Erziehungswissenschaftler und Mitherausgeber der politisch-wissenschaftlichen Monatszeitschrift *Blätter für deutsche und internationale Politik* Micha Brumlik sieht in Arendt eine politische Philosophin der griechischen Antike mit nostalgischen antimodernistischen Zügen. Brumlik fragt, ob nicht Arendts Definition von Freiheit als Sinn von Politik heute nicht ganz anders bestimmt werden müsse als »zur Zeit des Aristoteles oder der Weltkriegsepoche mit dem auf sie folgenden Kalten Krieg«⁶. Ihre Fixierung auf das Ideal der Polis entspreche nicht mehr der weltgeschichtlichen Gegenwart, mit globaler Erderwärmung, unpolitischen Fluchtbewegungen, nur schwer steuerbarer kapitalistischer Wirtschaft, die diese Probleme verursache – »eine Konstellation, in der gegen alle Intentionen Arendts der Globus und nicht der *mundus*, das Reich der Notwendigkeit und nicht das Reich der Freiheit zum Gegenstand der Politik« werde (ebd.: 327).

Für eines der einflussreichsten Mitglieder der dritten Generation der Frankfurter Schule, für den Sozialphilosophen Axel Honneth, gelten Hannah Arendt wie auch ihre Gegenspielerin Judith N. Shklar als »brillante Verfechterinnen des politischen Liberalismus«⁷, obgleich ihr jeweiliger Liberalismus »nicht unterschiedlicher sein könnte«. So setze »Shklar in ihrer Begründung am nahezu entgegengesetzten Pol

3 Hans Mommsen: Hannah Arendt und der Prozess gegen Adolf Eichmann, in: Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem, München 1986, S. XXVIII.

4 <https://www.piper.de/buecher/eichmann-in-jerusalem-isbn-978-3-492-26478-5>

5 Hauke Brunkhorst: Hannah Arendt, Bremen 1999, S. 137f.

6 Micha Brumlik: Zwischen Polis und Weltgesellschaft. Hannah Arendt in unserer Gegenwart, in: Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität, hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin 2007, S. 313.

7 Axel Honneth: Vorwort, in: Judith N. Shklar. Der Liberalismus der Furcht, hg. von Hannes Bahjohr, Berlin 2013, S. 14.

der menschlichen Befindlichkeiten an, nicht am Streben nach öffentlicher Freiheit nämlich, sondern an der Furcht vor Grausamkeit und Leidzufügung«. Es sei nicht »die Sichtweise der Herrschenden«, sondern ein Liberalismus der »kleinen Leute«, ein Liberalismus »von unten« (ebd.: 16f.). Jede Frage, »welche Wirtschaftsform einer liberalen Republik am ehesten« entgegenkomme, sei Arendt »zeitlebens fremd geblieben« (ebd.: 22). Laut Shklar war Arendt eine Epigone des deutschen Existenzialismus und metaphysisch argumentierende politische Romantikerin, die vorgab, allein die attische Polis liefere den Entwurf für das gute Leben. Ihre Konzentration auf die längst vergangene Zeit, meint Axel Honneth, habe Arendt den Blick verstellt, dass eine »vitale Öffentlichkeit und eine zivile Demokratie auch auf dem Boden der modernen Arbeitsgesellschaft erreichbar seien«⁸.

Für die Berliner Politologin Stefania Maffei, die die akademische Diskussion der deutsch-amerikanischen Arendt-Rezeption in ihrer Habilitationsschrift *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen* gründlich rezipiert, gilt der »Topos des Politischen gegen das Soziale als wichtigster und schwierigster Bestandteil von Arendts politischer Theorie«⁹. Dieser alles andere als neue Einwand steht auch in der neuesten Publikation der an der Hochschule für Gestaltung in Offenbach unterrichtenden Philosophin Juliane Rebentisch, *Der Streit um Pluralität*, den sie als *Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt* versteht, im Mittelpunkt des Interesses.¹⁰ Für Rebentisch hat Arendt für die aktuellen Probleme wenig Konstruktives zu bieten. Ihr geht es vielmehr darum, die »begrifflichen Sperren, die Arendt selbst diesem Denken setzte, klar [herauszuarbeiten] und konsequent [zu kritisieren]«, wie es im Klappentext heißt. Rebentisch attestiert Arendt Ignoranz gegenüber »den Ausgeschlossenen der Welt«, wenn sie in »ihrer Auseinandersetzung mit den staatlichen Maßnahmen etwa zur Abschaffung der Segregation an Schulen in Little Rock« die »Logik sozialer Diskriminierung im Namen der Pluralität« verteidige. Im Imperialismus-Kapitel aus *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* von 1955 macht sie Arendts »philosophische[n] Kolonialismus« aus. »Wenn man diese Sachen« lese, so Rebentisch in einem Interview¹¹, wirke »sie etwas alt, oder alteuropäisch«. Ob es für Arendt Pluralität erst dort gibt, »wo ordentlich gestritten und für die eigene Position gekämpft wird« sei dahingestellt.

8 Axel Honneth: Flucht in die Peripherie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 56, Nr. 6, 2008, S. 985.

9 Stefania Maffei: *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen*, Frankfurt a.M. 2019, S. 350.

10 Juliane Rebentisch: *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*, Berlin 2022, S. 46ff., 199, 216f., 240f.

11 Juliane Rebentisch im Interview mit Miryam Schellbach: Die Welt so eng, SZ, Nr. 33, 09.02.2022, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/juliane-rebentisch-hannah-arendt-philosophie-1.5525143?reduced=true>

Übrig bliebe von Arendt, »dass man urteilen müsse, auch und gerade, wenn mit Gegenrede zu rechnen« sei.

Ich halte diese Lesarten weder für zwingend noch für konstruktiv und möchte – auch mit Blick auf die ökologischen Folgen der modernen ökonomistischen Fortschrittsidee – zeigen, dass Arendts Begriff von Politik ein normatives Moment inhärent ist, das uns Freiheit, Wirtschaften und Sicherheit neu denken lässt. Eine Bedrohung der Freiheit sieht Arendt in der Dominanz der Ökonomie über die Politik. Der Überfall Putins auf die Ukraine und Deutschlands energiepolitische Abhängigkeit von Russland zeigen eindrücklich, dass Freiheit, Sicherheit und Würde verloren gehen, wenn der Staat zum verlängerten Arm wirtschaftlicher Interessen mutiert. Politische Freiheit bedeutet nach Arendt, dass die Angelegenheiten der *res publica* in öffentlichen Räumen durch Worte und Gespräche und nicht durch Notwendigkeit, Befehl oder (Sach-)Zwänge geregelt werden. Arendt zeigt uns einen Weg, mit dem wir Freiheit neu denken können.

4. Mit Heidegger gegen Heidegger

4.1 Das Gerücht vom »heimlichen König im Reich des Denkens«

Wenn man Arendts Begriff von Politik nachvollziehen will, muss man sich neben ihren Erfahrungen als Jüdin vor allem mit ihrer Beziehung zu Martin Heidegger und Karl Jaspers beschäftigen. Arendt war zwar ein »Kind der deutschen Existenzphilosophie«, wie Hans Mommsen schreibt, gleichwohl ist ihre politische Philosophie vor allem als Kritik an Heidegger verstehbar. Arendt folgte – wie viele andere später bekannt gewordenen junge Intellektuelle, wie Hans Jonas, Herbert Marcuse, Karl Löwith, Gerhard Krüger und Günther Anders – dem »Gerücht vom heimlichen König« (Arendt) nach Marburg und studierte von 1924 bis 1929 bei Martin Heidegger, Nicolai Hartmann, Rudolf Bultmann, Edmund Husserl und Karl Jaspers. Heideggers früher Ruhm bezog sich zunächst allein auf seine Lehrtätigkeit. Die enttäuschenden Erfahrungen des »großen Krieges« markierten für viele Künstler:innen, Dichter:innen und »Revolutionäre des Geistes«, wie für Heidegger und Jaspers, einen Traditionsbruch. Nicht mehr Kant, Hegel oder Marx, sondern Dilthey, Nietzsche, Kierkegaard, Hölderlin, Rilke und Trakl galten nun als geistige Vorbilder. Die Frage nach dem Sinn des Lebens und damit Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein stieg förmlich aus den Trümmern des Krieges auf. Weit verbreitet war ein Unbehagen an der Losgelöstheit des akademischen Lehrbetriebs von den wirklichen Problemen. Philosophie, säuberlich in Fächer aufgeteilt, »wurde nicht so sehr vermittelt als durch bodenlose Langeweile erledigt«¹, berichtet Arendt. Hans-Georg Gadamer, Schüler und späterer Freund Heideggers, beschreibt die Stimmungslage einer verlorenen Generation:

Auch im Bereich der Philosophie war freilich ein bloßes Fortsetzen dessen, was die ältere Generation geschaffen hatte, für uns Jüngere nicht mehr angängig. Der Neukantianismus [...] war in den Materialschlachten des Stellungskrieges ebenso

1 Hannah Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, Oktoberheft 1969, Merkur, S. 258.

zugrunde gegangen wie das stolze Kulturbewusstsein des liberalen Zeitalters und sein auf Wissenschaft gegründeter Fortschrittsglaube.²

Heidegger und Jaspers, die Rebellen unter den jungen Philosophen, wünschen eine »Kampfgemeinschaft«³ gegen die weltabgewandte Professorenphilosophie aufzubauen. »Nicht einmal die N* ... haben solche Vorstellungen vom Dasein, wie sie in der heutigen wissenschaftlichen Philosophie umlaufen«, bemerkt Heidegger großmündig in einem Brief an Jaspers und fordert: Philosophie müsse radikal sein, »bis aufs Messer« (ebd.: 28f.). Faszination übte Heidegger bislang weniger durch Veröffentlichungen aus als durch seine Lehrtätigkeit ab 1915/16, d.h. durch seinen rebellischen Gestus. »Was die wenigen miteinander gemein hatten, war«, zitiert Arendt Heidegger, »dass sie ›zwischen einem gelehrten Gegenstand und einer gedachten Sache‹ unterscheiden konnten.«⁴ Erst bei Heidegger habe man das Denken gelernt. »Die Studenten erlebten, wie Denken als reine Tätigkeit, und das heißt weder vom Wissensdurst noch vom Erkenntnisdrang getrieben, zu einer Leidenschaft werden« kann, erinnert Arendt in ihrer Rede zum 80. Geburtstag Heideggers. »Denkweg« ist einer der Grundbegriffe Heideggers. »Die Strophe, mit der Heideggers ›Erfahrung des Denkens‹ schließt, lautet: »Geh und trage. Fehl und Frage. Deinen eigenen Pfad entlang.«⁵ Diesem »leidenschaftlichen« unvollendeten Denken Heideggers blieb sie ihr Leben lang verbunden.

In der Philosophie sollten nach dem Realitätsschock des Ersten Weltkrieges zwei Denkansätze richtungsweisend werden: die Existenzphilosophie und die Phänomenologie. Beide knüpften an dem neuerwachten philosophischen Interesse an der »Lebenswelt« (Husserl), der unmittelbaren Lebenserfahrung, an oder, wie Hannah Arendt es formulierte, »weg von den Theorien, weg von den Büchern«, hin zu »den Sachen selbst« und die »Etablierung der Philosophie als einer strengen Wissenschaft, die sich neben anderen akademischen Disziplinen würde sehen lassen können«⁶. Mit Edmund Husserl⁷, dem Begründer der Phänomenologie,

2 Hans-Georg Gadamer: Selbstdarstellung, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 2, Tübingen 1986, S. 479f.

3 Heidegger an Jaspers, Brief vom 27.06.1922, in: Briefwechsel 1920–1963, hg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt/München/Zürich 1990, S. 29.

4 H. Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, S. 258.

5 Heinrich Wiegand Petzet: Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929–1976, Frankfurt a.M. 1983, S. 11.

6 H. Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, S. 258.

7 Heidegger knüpfte in seiner Daseinsanalyse an Husserls Phänomenologie und Diltheys Lebensphilosophie zwar an. Während Husserl in den Bewusstseinsakten – nämlich im Bewusstsein von – noch eine Möglichkeit objektiver Erkenntnis sah, auch wenn diese historisch geworden ist, ging es Heidegger im Anschluss an Dilthey um die immanente Auslegung des menschlichen Daseins aus sich selbst heraus ohne transzendente Setzungen.

wurde eine Abgrenzung vom Neukantianismus, der die philosophischen Lehrstühle dominierte, vollzogen. Heidegger fasste in *Sein und Zeit* die Philosophie als ein Interpretieren und begründete sie als eine »temporale Interpretation«. Thema seiner philosophischer Reflexion ist, anknüpfend an Rainer Maria Rilke, die Fremdheit und Ungeborgenheit des Menschen und sein Aufgehen im Massendasein.

4.2 Heideggers Kritik am Wahrheitsanspruch der Subjektphilosophie

Gegenstand der Kritik Heideggers in *Sein und Zeit* ist die erkenntnistheoretische Tradition der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie von Descartes bis Kant⁸, an die Arendt in *Vita activa* kritisch anknüpfen wird. Gleichwohl ist ihr politisches Denken durch Heidegger stark geprägt. Heidegger meint im Neukantianismus eine letzte Form des Idealismus zu erkennen und spricht vom Menschen nicht als Ich, Bewusstsein oder als Subjekt, sondern als Dasein, das durch seinen unvermittelten Bezug zu seinem individuellen Sein bestimmt werde. Bei Kant liegen die Bedingungen der Erkenntnis im Subjekt, bei Heidegger im Sein. Das Dasein Heideggers ist weltlich. Er geht davon aus, dass der Mensch nicht durch rationale Erkenntnis zum Erkenntnisobjekt »draußen« gelangt, sondern immer schon draußen ist, bei den vertrauten Dingen, im Sinne von wohnen, gewohnt, verweilen, bebauen.⁹ Das meint Heidegger, aber auch Arendt, wenn sie von »In-der-Welt-sein« spricht. »Erkennen ist ein im In-der-Welt-sein fundierter Modus des Daseins«¹⁰. Heidegger geht es um Daseinserhellung und um Freiheit. Sein Ansatz ist vortheorietisch. Wir erschließen uns die Welt nicht erst, wenn wir über sie nachdenken, sondern wenn wir in ihr handeln (ebd.: 67). Wenn wir wissenschaftliche Betrachtungen über die Welt anstellen, entfremden wir uns dem ursprünglichen Erleben. Welt ist, so wird es auch Arendt später formulieren, die Ansammlung aller Gebilde von Menschenhand. In Form der Mit-Welt ist sie der Ort, in dem sich Menschen begegnen und Öffentlichkeit entstehen kann.

Der Wahrheitsbegriff wird von Heidegger – eine Denkfigur, die wir in ähnlicher Form auch bei Arendt finden – mit dem Dasein verknüpft und so eines Geltungsanspruchs enthoben. Seine Ontologie enthält keine Normativität. Die aktive, seine Welt gestaltende Rolle des transzendentalen Subjekts und transzendente Werte

8 Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, S. 89ff.

9 Kognition, so die These der heutigen Verkörperungsphilosophie, findet nicht im Kopf statt, sondern in der Welt. Die Verkörperungsphilosophie bzw. Embodiment oder auch embodied cognition-Ansatz stellt eine spätestens seit den 1990er-Jahren zu verzeichnende philosophische Strömung dar.

10 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 62f.

werden hinfällig. Heideggers, von Dilthey und Nietzsche adaptierte Idee der Geschichtlichkeit zerstört jeden universalistischen Geltungsanspruch.¹¹

Wenn Heidegger vom Dasein spricht, geht es, anders als bei Arendt, um das eigene Sein, um den Rückzug in die Einsamkeit der »Jemeinigkeit«, auch um die Loslösung des Menschen aus allen transzendentalen und gesellschaftlichen Einbettungen. Der Sinn von Sein ist die Zeit. Sie gibt uns aber keine Orientierung. Was übrigbleibt, ist ein Nichts. Während für Kant die Endlichkeit des Erkenntnisvermögens zentral war, ging es Heidegger um die Endlichkeit des menschlichen Daseins, das durch Angst, Tod, Schuld und »Verfallenheit« an das »Man« gekennzeichnet ist, kurz: um das »Hineingehaltensein in das Nichts«. Dieses pessimistische und tragische Weltgefühl ist von dem Kants und Arendts völlig verschieden. Der deutsche Philosoph Ernst Cassirer beschreibt es so: »Kant ist und bleibt – in dem erhabensten und schönsten Sinne dieses Wortes – ein Denker der Aufklärung: Er strebt ins Lichte und Helle, auch wo er den tiefsten und verborgensten Gründen des Seins nachsinnt.«¹² An diesem Beispiel lässt sich einer der Hauptunterschiede zwischen Heidegger und Arendt verdeutlichen. Arendt steht Kant näher als Heidegger; vor allem dem Kant, der die Idee des guten Willens, den *sensus communis* und die erweiterte Denkungsart kennt und der in der *Kritik der praktischen Vernunft* den Menschen als ein frei entscheidendes Wesen entwirft. Es ist das Vertrauen in den Menschen, in seinen Freiheitswillen und in die Humanität, die beide verbindet. Auch Kant ist ein vehementer Vertreter der Idee, dass im Menschen eine »moralische Anlage« zum Fortschritt enthalten sei.¹³

Wie für Kant wird auch für Arendt »die Humanität nicht in der Einsamkeit« gewonnen, sondern in der Öffentlichkeit:

Nur wer sein Leben und seine Person mit in das »Wagnis der Öffentlichkeit« nimmt, kann sie erreichen. Was daraus werde, wissen wir nie. Wir sind alle darauf angewiesen, Herr, vergib ihnen, was sie tun, denn sie wissen nicht, was sie tun, [...] weil man es nicht wissen kann. Das ist ein Wagnis. Und nun würde ich sagen,

11 Walter Biemel notiert in seiner Heidegger-Biografie: »Fragen der klassischen Erkenntnistheorie wurden weggefeht; auch die übliche Trennung von systematischer und historischer Frage wurde hinfällig; denn im geschichtlichen Kontext allein kann die systematische Frage begriffen werden, sie ist immer geschichtlich«, vgl. Walter Biemel: Heidegger, Hamburg 1983, S. 37.

12 Kant-Studien, Bd. XXXVI (1931), S. 24, zit.n. Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1969, S. 186.

13 »Nun behaupte ich, nach den Aspekten und Vorzeichen unserer Tage«, so schreibt Kant 1798, »die Erreichung dieses Zweckes«, – nämlich einer republikanischen Verfassung – »und hiermit zugleich das, von da an nicht mehr gänzlich nicht mehr rückgängig werdende Fortschreiten desselben zum Besseren, auch ohne Sehergeist, vorhersagen zu können.« Immanuel Kant: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?, in: Politische Schriften, hg. von Otto Heinrich von der Gablentz, Wiesbaden 1965, S. 160.

dass dieses Wagnis nur möglich ist im Vertrauen auf die Menschen. Das heißt, in einem – schwer genau zu fassenden, aber grundsätzlichen Vertrauen in das Menschliche aller Menschen. Anders könnte man es nicht.¹⁴

4.3 Heideggers Flucht in die Weltlosigkeit und »Eigentlichkeit«

Heidegger spricht zwar auch, wie Arendt, von »Mit-Sein«, er meinte dabei aber nicht den individuellen, sondern den Menschen als Gattungswesen: der Mensch oder das »Dasein«. Für das »Dazwischen«, für die Basis von Pluralität und Politik, für das gesamte Panorama der Menschenwelt, in dem unterschiedliche Menschen mit unterschiedlichen Interessen aufeinandertreffen, hat er keinen Blick. Heidegger reduziert diese Vielfalt auf zwei Arten des Daseins: auf das *Selbst* und das *Man*¹⁵, auf das eigentliche und das uneigentliche Sein. Während für Heidegger das »Mit-Sein«, wir würden sagen, das »Unter-den-Menschen-Weilen«, mit der Gefahr des Sich-Verlierens an das »Man« verbunden ist, überträgt Arendt diesen Gedanken auf den Konformismus und Konsumismus in der Massengesellschaft als Gefahr für den Bestand der demokratischen Gesellschaft. Der von einer antidemokratischen Tradition geprägte Heidegger stellte sich, wie viele der großbürgerlichen konservativen Mandarine damals, über die Parteien und blickte mit Verachtung auf die Politik. Heidegger lehnt die demokratische Öffentlichkeit, in der er bloß einen Tummelplatz des »Man«, einen Ort der Durchschnittlichkeit und angeblichen Niveaulosigkeit, einen Markt bloßer Meinungen sieht, ab. Arendt hingegen setzt auf Dialog mit den Menschen. Sie beharrt aber darauf, dass politische Urteile nicht mit einem Wahrheitsanspruch einhergehen sollen.

Die Eigenart des Menschen als Dasein besteht für Heidegger darin, dass er unabhängig von anderen Menschen seine Möglichkeiten ergreift und sich im Existieren auf die eigene Zukunft im Bewusstsein seines Todes entwirft. Jedem Seienden, betont Heidegger, gehe es immer um »sein eigenes Sein, nicht um irgendeine allgemeine Seinsweise« (ebd.: 42f.). Heideggers Philosophie ist eine Philosophie der Freiheit, insofern sie für das Freisein, für die Freiheit des Sich-selbst-Wählens und Ergreifens plädiert.¹⁶ Auf diesem Wege finde der Mensch, wie es Heidegger formuliert, sein »eigentliches Selbst«, seine »Eigentlichkeit« – in der Entgegensetzung zu den Anderen. Die Struktur dieses Selbst ist der Selbstbezug, das Ziel: die »Steigerung

14 Hannah Arendt: Fernsehgespräch mit Günter Gaus (1964), in: Hannah Arendt: Ich will verstehen, München 1996, S. 70.

15 Das »Man« lebe in der Durchschnittlichkeit und Alltäglichkeit und »steht als alltägliches Mit-einandersein in der Botmäßigkeit der Anderen. [...] Nicht es selbst ist, die anderen haben ihm das Sein abgenommen« (M. Heidegger 1993: 126).

16 Nach Günter Figal ist Heideggers Philosophie als eine Philosophie der Freiheit zu lesen. Vgl. Günter Figal: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Weinheim 2000.

des Daseinsgefühls«¹⁷. Der Mitmensch hat für seine »Eigentlichkeit« keine konstitutive Funktion. Es fehlt die wechselseitige »Anerkennung« (Hegel). Die Frage nach dem Sinn seines Seins bleibt unbeantwortet. Der Mensch ist »Nachbar des Seins« und nicht »Nachbar des Menschen«¹⁸.

4.4 Heidegger folgt dem »Ruf des Seins« – Arendt hilft Geflüchteten

Der deutsche Philosoph Michael Theunissen zeigt in seiner Studie *Der Andere*¹⁹, dass Heidegger eine nicht-dialogische Interpersonallehre vertritt. Die *Besinnung* des Menschen auf sein eigentliches Sein geschähe außerhalb des Seins mit anderen. Dies führe zu einer radikalen Vereinzelung (ebd.: 178ff.). Heideggers Fundamentalkategorien scheinen nicht nur seine Isolation widerzuspiegeln, sondern auch die soziale Atomisierung, die Einsamkeit weltloser Individuen in der Weimarer Republik – nach Arendt eine Bedingung für das Entstehen des Totalitarismus. Möglicherweise machten ihn seine Isolierung und seine »gottlose Theologie«²⁰ für die Versprechen von geistiger Führerschaft und »Solidarität« empfänglich. Heideggers Zeitgenosse Carl Schmitt verachtete wie Heidegger Liberalismus und Aufklärung. Schmitts pessimistische politische Theologie war Ausdruck seines Hasses auf die Welt. Wie Schmitt ging es Heidegger vor allem um die Erlösung des eigenen Ichs²¹ und um die Unterwerfung der Menschen unter eine autoritäre Ordnung.

Heidegger hat sich von Anfang an den Weg zur realen Geschichte verbaut. Schon die Vorbilder Heideggers haben sich zwar um die Begriffe von Leben und Wirklichkeit bemüht, aber nie das soziale Leben in der Gesellschaft in den Blick genommen. Der soziale Zusammenhang, die demokratische Öffentlichkeit und die Politik mit ihren Institutionen war für Heidegger Ausdruck der »Verfallenheit« an das »Man«. Das von Heidegger mit »Existenz« Bezeichnete ist nicht, wie gemeinhin vermutet wird, Ausdruck der Fülle des konkreten Lebens. Es ist der Gegensatz zum Geborgensein in der Welt. Verlassen von den Mitmenschen, von Werten und sinngebender

17 Rüdiger Safranski: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München 1994, S. 204.

18 Jürgen Habermas: Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: Victor Farías: Heidegger und der Nationalsozialismus, Darmstadt 1987, S. 29.

19 Michael Theunissen: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin/New York 1977.

20 Thomas Rentsch: Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung, München 1989, S. 100, 149.

21 Micha Brumlik: Vernunft und Offenbarung. Religionsphilosophische Versuche, Hamburg 2016, S. 14.

Orientierung, bleibt diesem »Dasein« allein der Rückzug. Die Bereitstellung eines kritischen Potenzials gegen den Nationalsozialismus schien damit nicht möglich.²²

Während Heidegger dem »Ruf des Seins«, dem nationalsozialistischen Zeitgeist folgte, und die »deutsche Revolution« als leuchtenden »Weg, auf dem es kein Zurück mehr gibt«²³, begrüßte, entschloss sich Arendt, Verantwortung zu übernehmen. Nach der Ernennung Hitlers zum Reichskanzler wurde ihre Wohnung am Breitenbachplatz in Berlin zur Durchgangsstelle für Geflüchtete und Verfolgte. Auf die Bitte des deutsch-jüdischen Zionisten Kurt Blumenfeld, Präsident der Zionistischen Vereinigung für Deutschland (ZVfD), unterstützte sie die deutsche zionistische Organisation bei der Sammlung antisemitischer Hetzartikel in deutschen Zeitungen. Im Juli 1933 wurde Arendt in Berlin mit ihrer Mutter durch die Gestapo verhaftet und ins Polizeipräsidium am Alexanderplatz gebracht. Sie hatte Glück und kam nach acht Tagen wieder frei. Das war der Beginn für Arendts Politisierung. Zwei Monate, nachdem sie mit ihrer Mutter Deutschland über die grüne Grenze zur Tschechoslowakei verlassen hatte, suchte Heidegger die »Steigerung seines Daseinsgefühls« auch in der Politik, als er die Pluralität der Menschenwelt am 11. November 1933 bei der »Kundgebung der deutschen Wissenschaft für Adolf Hitler« in Leipzig, auf »das Volk« übertrug. Das eigentliche »Wir« ist jetzt »das Volk«, das »sein eigenes Wesen behalten und retten muss«. Dieser völkische Singular stellt Heidegger »unter das Existenzial des Selbstseins« (Safranski 1994: 310). In seiner Logik-Vorlesung vom Sommer 1934 heißt es, das »uneigentliche Wir« sei das »Man«, das »eigentliche Wir« ist das Volk, das sich wie ein Mann behauptet. »Ein Volksganzes ist also ein Mensch im Großen.«²⁴

4.5 Arendt: »Es gibt Dinge, die sind stärker als der Mensch«

Schon 1928, ein Jahr nach Erscheinen von *Sein und Zeit*, erfuhr die Daseinsanalytik Heideggers seine vielleicht noch immer bedeutsamste Kritik in der Habilitationsschrift seines Schülers Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*²⁵, der sich Arendt mit ihrem Essay *Was ist Existenzphilosophie* (1946) zunächst anschloss. Hier deutet sie Heideggers Philosophie als Ausdruck seiner eigenen Isolation. Diese radikale Trennung des Selbst von seinen Mitmenschen versteht Arendt als eine der geistigen Wurzeln seines Übertritts zum Nationalsozialismus. (WEX: 36ff.) Arendt

22 Noch am Ende seines Lebens setzte Heidegger seine Hoffnung auf »einen« Gott, der uns retten kann. Zit. nach Jürgen Habermas: Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: V. Farias: Heidegger und der Nationalsozialismus, S. 18.

23 Zit. nach Thomas Wild: Hannah Arendt. Leben, Werk, Wirkung, Frankfurt a.M. 2006, S. 25.

24 Martin Heidegger: Logik, Vorlesung Sommersemester 1934, S. 26ff. Zit. nach R. Safranski, Ein Meister aus Deutschland, S. 311.

25 Karl Löwith: Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie, Bd. 1, Stuttgart 1981.

glaubt in Heideggers Einstellung zum Begriff der menschlichen Pluralität die »alte Feindschaft des Philosophen gegenüber der Polis«²⁶ zu erkennen. Das politisch Totalitäre, analysiert Arendt Anfang der 1950er-Jahre in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, sei demnach Folge der existenzielle Isolationismus, eine Folge der Einsamkeit der atomisierten Massen. Die Entdeckung der menschlichen Pluralität ist Arendts Antwort auf Heideggers Isolationismus. Auf Heideggers »Freiheit des Selbst-Wählens« wird Arendt mit der Konstituierung des Welt- und Selbstverhältnisses der Menschen durch Politik, auf Heideggers »Verfallenheit an das Man« mit dem *amor mundi* – der Liebe zur Welt – der *Vita activa* antworten. Heideggers Begriff vom Selbst bildet für sie den Gegenbegriff zum Menschen.

Arendt meinte kurz nach Kriegsende in dem an Kant orientierten Begriff der Menschenwürde den »archimedischen Punkt« einer politischen Ethik zu erkennen, dass der Mensch niemals bloß Mittel, sondern höchster Zweck sei. In Kant sah sie nun den »eigentlichen, wenn auch gleichsam heimlichen Urheber der neueren Philosophie, der gleichzeitig bis heute ihr heimlicher König geblieben« (WEX: 14) sei, und bemerkte zu Heidegger:

Wenn nämlich seit Kant das Wesen des Menschen darin bestand, dass jeder einzelne Mensch die Menschheit repräsentiert und es seit der Französischen Revolution und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte zum Begriff des Menschen gehörte, dass in jedem Einzelnen die Menschheit geschändet oder gewürdigt werden konnte, so ist der Begriff des Selbst der Begriff vom Menschen, in welchem er unabhängig von der Menschheit existieren und niemand repräsentieren braucht als sich selbst – seine eigene Nichtigkeit. (WEX: 37)

Drei Jahre später distanzierte sie sich von ihrem Essay, insbesondere von ihren kritischen Ausführungen zu Heidegger²⁷ und verbot seine Wiederauflage. Im Februar 1950 fuhr sie nach Freiburg und traf Heidegger erstmals nach 25 Jahren. Einen Tag später schrieb sie in einem Brief an Heidegger: »Dieser Abend, dieser Morgen sind die Bestätigung eines ganzen Lebens. Eine im Grunde nie erwartete Bestätigung.« Als ihre Nichte Edna Brocke sie damals fragte, warum sie Heidegger besuchte, sagte Arendt: »Es gibt Dinge, die sind stärker als der Mensch.«²⁸ Von nun an unterschied sie Heideggers politische Reden und seine Rektoratstätigkeit von seinem Denken. Für beides sei er verantwortlich, aber nicht für die Folgen seines Denkens.²⁹ So we-

26 Elisabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a.M. 1991, S. 417.

27 Antonia Grunenberg: Hannah Arendt und Martin Heidegger. Geschichte einer Liebe, München 2006, S. 267.

28 Edna Brocke, in: Hannah Arendt. Denken und Leidenschaft, <https://www.youtube.com/watch?v=yvVQl8Gcnk&t=192s>

29 Gleichwohl verschont sie Heidegger nicht mit Kritik. Sie bezeichnet ihn als »letzten Romantiker«, als Lügner mit »ausgesprochen pathologischem Einschlag« und wirft ihm »komplette Verantwortungslosigkeit« vor. Seine Distanzierung von Husserl nach 1933 macht ihn in ih-

nig wie Marx für den Bolschewismus, so wenig sei Heidegger für den Nationalsozialismus verantwortlich. Einen Zusammenhang von Philosophie und Politik bestritt Arendt – das Engagement für den Nationalsozialismus führte sie in ihrer Rede zum 80. Geburtstag Heideggers auf menschliches Versagen und auf eine »déformation professionnelle« zurück – obgleich sie die Unfähigkeit des politischen Urteilens in den Mittelpunkt ihrer Eichmann-Studie stellte und als eine der Hauptursache des Holocaust ausmachte.

Denn die Neigung zum Tyrannischen läßt sich theoretisch bei fast allen großen Denkern nachweisen (Kant ist die große Ausnahme). Bei diesen wenigen sei es letztlich gleichgültig, wohin die Stürme des Jahrhunderts sie verschlagen mögen. Denn der Sturm, der durch das Denken Heideggers zieht – wie der, welcher uns nach Jahrtausenden noch aus dem Werk Platons entgegenweht –, stammt nicht aus dem Jahrhundert. Er kommt aus dem Uralten und was er hinterläßt, ist ein Vollendetes, das, wie alles Vollendete, heimfällt, zum Uralten.³⁰

4.6 Heidegger: Propagandist des Nationalsozialismus

Im März 1950 schrieb Heidegger an Jaspers: »Lieber Jaspers! Ich bin seit 1933 nicht deshalb nicht mehr in Ihr Haus gekommen, weil dort eine jüdische Frau wohnte, sondern weil ich mich einfach schämte.«³¹ Er gestand, dass er »in die Maschinerie des Amtes (geriet)« und sei, »wengleich nur für wenige Monate, wie meine Frau sagt, in einen »Machtrausch« geraten.«³² Heideggers Sympathie für den Nationalsozialismus reichte bis in seine Anfänge zurück. Günther Anders und Max Müller, damals Studenten Heideggers, berichteten von Heideggers völkischer Mentalität und seiner Verwurzelung in »Blut und Boden«. Auch Hans-Georg Gadamer datierte Heideggers »offensichtliche Sympathie für den Nazi-Radikalismus«³³ weit vor 1933 (Faye 2009: 50). Karl Löwith erinnert sich 1936 an eine Begegnung mit Heidegger in Rom: »Ich [...] erklärte ihm, [...] dass ich der Meinung sei, dass seine Parteinahme für den Nationalsozialismus im Wesen seiner Philosophie läge. Heidegger stimmte mir ohne Vorbehalt zu.«³⁴ Im Herbst 1945 reichte die Universität Freiburg einen

ren Augen zum »potentiellen Mörder«. Hannah Arendt, Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, München 1993, 09.07.1946.

30 H. Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, S. 258.

31 Ludger Lütkehaus: Briefe 1925–1975, Deutschlandfunk, 19.12.1998, <https://www.deutschlandfunk.de/briefe-1925-1975-und-andere-zeugnisse-100.html>

32 Heidegger an Jaspers, Brief vom 08.04.1950, in: Briefwechsel 1920–1963, S. 200.

33 Emmanuel Faye: Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie, Berlin 2009.

34 Karl Löwith: Mein Leben in Deutschland, Frankfurt a.M., 1990, S. 57.

Bericht des »Bereinigungsausschusses« ein. Darin hieß es: »Herrn Heidegger reizte die Macht. [...] Was ihn anzog, war die Aussicht, einen starken Einfluss auszuüben.«³⁵ Zu einer Kritik am Nationalsozialismus kam es nicht. Seine Verbindungen zur NSDAP brach er niemals ab. Bis zum Ende des Krieges blieb er Parteimitglied und zahlte stets seine Beiträge. Seit der Veröffentlichung seiner Äußerungen in den Denktagebüchern *Schwarze Hefte* im Jahr 2014 besteht Einigkeit unter den Forscher:innen, dass Heidegger Antisemit war. Im Jahr 1941 schreibt er, dass die »Judenfrage«, keine »rassische«, sondern eine »metaphysische«³⁶ Frage sei. Die Radikalität dieses ontologischen Rassismus zeigt, dass Heideggers Engagement für den Nationalsozialismus kein Irrtum war, sondern Ergebnis seines Denkens. Günter Figal, Nachfolger von Husserl und Heidegger in Freiburg und Vorsitzender der Heidegger-Gesellschaft, trat nach der Lektüre der Hefte zurück; die antisemitischen Passagen hätten ihn »schockiert« und »umgewendet«. »Die Verstrickung Heideggers in den Nationalsozialismus« sei »viel größer, als wir bisher wissen konnten«³⁷. Der deutsche Philosoph und Gründer des Martin-Heidegger-Instituts Peter Trawny zeigt, dass Heideggers Antisemitismus nicht nur sein Privatleben prägte, sondern auch seine Philosophie.³⁸ Er nehme »ganz banale Vorurteile gegen Juden auf und transformiere diese in einen philosophischen Kontext«³⁹. Noch heute gilt *Sein und Zeit* bei der antidemokratischen Rechten als Inbegriff einer völkischen Philosophie.⁴⁰ Dass Heideggers Verstrickung mit der Intellektualität, mit seinem Beruf, zusammenhing, wie Arendt noch Anfang der 1960er-Jahre⁴¹ meinte, ist wenig überzeugend. Der »Fall Heidegger« scheint uns erneut die Verführbarkeit eines Intellek-

35 Bericht über das Ergebnis der Verhandlungen im Bereinigungsausschuss vom 11. und 13. XII. 45, Freiburg, den 19.12.1945, UAF B 34/31-2, S. 13f. Zit. nach A. Grunenberg: Hannah Arendt und Martin Heidegger, S. 174.

36 Heidegger, Martin: Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941), hg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M. 2014, Martin Heidegger Gesamtausgabe 96, S. 243.

37 Vorsitzender der Heidegger-Gesellschaft zurückgetreten, SWR2, 16.01.2015, <https://www.pr.esseportal.de/pm/7169/2927823>

38 Gleichwohl, so Jürgen Habermas, werde »Heidegger einer der größten Philosophen des 20. Jahrhunderts bleiben«. Er habe »einen so eminenten Stellenwert im philosophischen Denken« des 20. Jahrhunderts, dass »zwischen Werk und Person« kein »kurz schlüssiger Zusammenhang hergestellt« (Fariás 1987: 34) werden sollte. Jürgen Habermas: Heidegger – Werk und Weltanschauung, in: V. Fariás: Heidegger und der Nationalsozialismus, S. 14.

39 Peter Trawny: »Schwarze Hefte« sorgen für Trubel, Westdeutsche Zeitung, 25.04.2014, https://www.wz.de/nrw/wuppertal/kultur/schwarze-hefte-sorgen-fuer-trubel_aid-29589443

40 Der Wiener Martin Sellner und der Bundesbürger Walter Spatz publizierten in Kubitscheks Antaios-Verlag ein Gespräch über Martin Heidegger, in dem sie seine Relevanz für die Neue Rechte ausloteten. Vgl. Micha Brumlik: Martin Heidegger. Vom wahren Sein zur Volksgemeinschaft, in: Das alte Denken der neuen Rechten. Die langen Linien der antiliberalen Revolte, Berlin 2019.

41 E. Faye: Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie, Klappentext.

tuellen⁴² durch die Macht zu demonstrieren. Und: »Der politische Sündenfall Heideggers ist zugleich Liebesverrat – der Verrat an der Liebe zu einer Jüdin.«⁴³

42 Es empfiehlt sich, Czesław Miłosz's Totalitarismus-Kritik »Verführtes Denken« (1953) zu lesen.

43 Ludger Lütkehaus: Briefe 1925–1975, Deutschlandfunk, 19.12.1998, <https://www.deutschlandfunk.de/briefe-1925-1975-und-andere-zeugnisse-100.html>

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«¹. 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.²

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«³ 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!«⁴. Heidegger fühlte sich im Einklang mit seiner Zeit. Das »tägliche Handeln«, notierte er am 19. September 1933, nähre sich »aus seinem Denken«⁵. 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 [...]«⁶. 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.⁷

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.⁸

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.«⁹

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*¹⁰ 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«¹¹. 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.¹²

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«¹³ 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«¹⁴ worden sei. Der vor den Nazis in die USA geflohene Soziologe Leo Löwenthal kommt in seinen *Studien zur faschistischen Agitation*¹⁵, wie auch schon Theodor W. Adorno, zu vergleichbaren sozialpsychologischen Ergebnissen.¹⁶ 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«¹⁷.

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«¹⁸, 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.«¹⁹ 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 ab²⁰. 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 Jemands«, 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 Konzepte²¹ 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«²². 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«²³. 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«²⁴. 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)« mache²⁵, 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.²⁶

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.«²⁷ 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>

6. Über die Revolution

6.1 Für die Sache der Freiheit, gegen das Unheil jeglicher Zwangsherrschaft

Handeln heißt für Arendt Neu-beginnen-Können. Jeder Mensch ist nicht nur ein Neuanfang durch seine Geburt; er ist auch mit der Fähigkeit ausgestattet, eine Kausalkette zu unterbrechen. Dieser Gedanke drückt Arendts Radikalität und politischen Optimismus aus. Das politische Handeln, das zum Ziel gelangt ist, findet in der Verfassungsgebung seinen Höhepunkt. Die einzigen politischen Ereignisse, die uns mit einem Neubeginn konfrontieren, sind Revolutionen. Darunter versteht Arendt keine gewaltsamen Umstürze, vielmehr freiheitliche Formen politischen Handelns, die von einer Pluralität von Handelnden ausgehen.

Für ihr Interesse an Revolutionen lassen sich auch biografische Motive finden. Ihre Mutter Martha war, wie später sie selbst, eine glühende Verehrerin Rosa Luxemburgs. Sie unterstützte die Spartakisten, als deren Aufstand in der ersten Woche des Jahres 1919 zu einem Generalstreik führte. Als Elfjährige wurde Arendt, wie sie berichtet, von ihrer Mutter zu einer Königsberger Diskussionsgruppe mitgenommen, »als die Nachricht aus Berlin kam, daß dort ein Aufstand stattgefunden hatte«. Als sie durch die Straßen liefen, rief die Mutter ihrer Tochter zu: »Paß auf, das ist ein historischer Augenblick.«¹ Während die Elfjährige mit dem Versuch eines politischen Neubeginns konfrontiert war, kämpfte ihr späterer Mann Heinrich Blücher, zwanzigjährig, als Spartakist. Blücher schloss sich am Ende des Krieges den Soldatenräten an. 1918 trat er in die von Karl Liebknecht und Rosa Luxemburg gegründete KPD ein. Er war mit dem Luxemburg-Anhänger Heinrich Brandler befreundet, der bald von der moskautreuen bolschewisierten Partei ausgeschlossen wurde. Brandler gründete die Kommunistische Partei-Opposition (KPO), der Blücher beitrug. 1933 ging Brandler nach Paris und lernte 1936 Arendt kennen. Nicht nur das Buch über den Totalitarismus, auch *Über die Revolution*, besonders ihre Ausführungen zu den Räten, dürften von seinen Erfahrungen beeinflusst sein.

1 Elisabeth Young-Bruehl: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a.M. 1991, S. 66.

Arendts besonderes Interesse für Revolutionen erklärt sich aus den von ihr in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und in *Vita activa* identifizierten Fehlentwicklungen moderner Massengesellschaften, in denen ihrer Ansicht nach das Politische zugunsten des Gesellschaftlichen und Ökonomischen an Bedeutung verliert. Im Anschluss an ihre Studie *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und im Bewusstsein der weltpolitischen Lage rückt Arendt zwei Fragen in den Mittelpunkt ihres Denkens: Wie kann nach der Katastrophe ein Neuanfang gelingen? Welche Regierungsform eignet sich am besten, der totalitären Versuchung zu widerstehen? Die Herausforderung für Arendt bestand darin, eine Antwort auf diese Fragen vor dem Hintergrund der sich verschärfenden Konflikte im Zuge der Blockbildung und des Kalten Krieges zu finden und aufzuzeigen, was bei revolutionären Umbrüchen stets auf dem Spiel steht. Es war die Revolution 1956 in Ungarn, die nachhaltig ihr Denken prägte, aber insbesondere die Bedrohung einer »totalen Vernichtung durch einen etwa ausbrechenden Krieg« wie auch »die Hoffnung auf eine Emanzipation der gesamten Menschheit durch Revolution. [...] Und in einer solchen über die ganze Erde sich erstreckenden Situation« gäbe es, so Arendts vorläufige Antwort, »nichts mehr, wofür es sich zu kämpfen lohnte, als das, was das Älteste ist und von allem Anfang an jedenfalls im Abendland das eigentliche Wesen von Politik bestimmt hat – nämlich die Sache der Freiheit gegen das Unheil der Zwangsherrschaft jeglicher Art« (ÜR: 12f.).

6.2 Hannah Arendt und Rosa Luxemburg

Das Buch *Über die Revolution*, das unter dem Titel *On Revolution* 1963 etwa zeitgleich mit *Eichmann in Jerusalem* (1965) in Amerika erschien, kann als Wiederentdeckung des Republikanismus² gelesen werden. Arendt stellt sich darin quer zu den klassischen marxistischen, leninistischen oder trotzkistischen Revolutionstheorien und zu der bis heute populären Deutung der Amerikanischen Revolution, die in der liberalen Theorie John Lockes das eigentliche revolutionäre Ereignis sieht und nicht im revolutionären Akt der Gründung, der über Freiheit und Nicht-Freiheit entscheidet. Lockes Gemeinwesen beruht vorrangig auf dem Schutz persönlicher Rechte und der Gewährleistung von individuellem Handlungsspielraum. Alle Institutionen und Gesetze der Republik sind Arendt zufolge jedoch hinfällig, wenn sie nicht weiterhin vom revolutionären Geist als dem Geist des Handelns erfüllt werden.

Wie Rosa Luxemburg, mit der Arendt sich Anfang der 1960er-Jahre intensiv beschäftigte, fürchtete Arendt »eine deformierte Revolution mehr als eine erfolglose«

2 Thorsten Thiel, Christian Volk: Republikanismus des Dissenses, in: Die Aktualität des Republikanismus, hg. von Thorsten Thiel, Christian Volk, Baden-Baden 2016, S. 345–369.

(Young-Bruehl 1991: 545). Wie Luxemburg glaubte Arendt nicht an einen Sieg der Revolution, »an dem die breite Masse keinen Anteil und kein Mitspracherecht hatte« (ebd.: 546):

Haben die Ereignisse ihr nicht recht gegeben? Ist die Geschichte der Sowjetunion nicht ein einziger langer Beweis für die schrecklichen Gefahren von »deformierten Revolutionen«? Hat nicht der »moralische Zusammenbruch«, den sie vorhersah – ohne freilich die Errichtung eines Verbrecherstaates unter Stalin zu ahnen –, der Sache der Revolution, wie sie sie auffasste, mehr geschadet »als jede nur erdenkliche Niederlage« [...] Hatte sie nicht recht mit dem Urteil, daß Lenin »völlig Irrtum war über die von ihm angewandten Mittel«, und daß die einzige Rettung in der »Schule des öffentlichen Lebens selber lag, in der unumschränktesten, breitesten Demokratie und öffentlichen Meinungsäußerung«, dass der Terror jedermann »moralisiere« und alles zerstöre? (Arendt, zit.n. Young-Bruehl 1991: 546).

Arendt teilte vor allem Luxemburgs Haltung zur »republikanischen Frage«, die sie am entschiedensten von vielen Marxisten trennte:

In dieser Hinsicht stand sie völlig allein, genauso allein, wenn auch weniger prononciert, wie in ihrer Betonung, dass Freiheit, nicht nur Gedankenfreiheit, sondern politische Freiheit, unter allen Umständen garantiert werden müsse (ebd.: 546).

Arendt sah in Luxemburgs Bruch mit grundlegenden marxistischen Positionen und ihrem Verständnis von Politik als Freiheit wie in ihrer republikanischen Haltung eine »Konsequenz ihrer Ablehnung der ökonomischen Dialektik Marxens«. »In Hannah Arendts Augen war der Republikanismus ein Ideal, das alle marxistischen Visionen sowohl des Kapitalismus als auch des Sozialismus transzendierte« (ebd.: 546), bemerkt ihre Biografin Elisabeth Young-Bruehl. Nur eine Republik, so Arendts Schlussfolgerung, kann die Freiheit schützen. Den Hauptgedanken des Buches fasste 1963 der Rezensent und Historiker Hans Kohn für die Leser:innen der *New York Times Book Review* zusammen: »In der heutigen Welt dreht sich der Kampf nicht um ökonomische Systeme, sondern um Freiheit und autoritäre Strukturen«³ – ein Gedanke von großer Aktualität. *Über die Revolution* wurde Ende der 1960er-Jahre viel von Studierenden in Amerika gelesen, besonders in der Anfangszeit der Studierendenbewegung in Berkeley. Sie interessierten sich für das, was Arendt »partizipatorische Demokratie« und was Rudi Dutschke »Basisdemokratie« nannte.

3 Hans Kohn: The Search for Freedom is not Enough, *New York Times Book Review*, 14.04.1963. Zit. nach E. Young-Bruehl, Hannah Arendt, S. 549.

6.3 Die Linke: Arendts Revolutionsbegriff ist konservativ

Akademische Kritiker:innen bezeichneten Arendts Methode als idealistisch oder als »Wesenshuberei« (essenzialistisch) und stellten diese ebenso in Frage, wie die eher empirisch orientierten Sozialwissenschaftler:innen und Historiker:innen, für die stellvertretend Eric Hobsbawms Kritik stehen mag. Es gebe »praktisch keinen Punkt, an dem Hannah Arendts Darstellung [...] die wirklichen historischen Phänomene berührt, die sie zu beschreiben vorgibt«⁴. Chalmers Johnson, Politikwissenschaftler und Verfasser des Buches *Revolutionary Change* (1966), kritisierte »die extreme Ungenauigkeit von Arendts Idee der Freiheit«, die dazu diene, »Revolutionen zu definieren« (Young-Bruehl 1991: 553). »Ihre Behauptung«, so fasst Young-Bruehl die Kritik zusammen, »dass eine Revolution im Wesentlichen durch eine Rebellion und dann durch einen Gründungsakt zugunsten der Bewahrung von Freiheit gekennzeichnet sei, wurde als idealistisch, metaphysisch, anti-sozialistisch, antiprogressiv und antimarxistisch bezeichnet« (ebd.: 553). Neben der Annahme Arendts, dass die Amerikanische Revolution tatsächlich eine Revolution gewesen sei, und ihrer Vernachlässigung marxistischer Kategorien konzentrierte sich die Kritik auf ihre »Unterscheidung zwischen ökonomischen und politischen Problemen« (ebd.: 550), eine Kritik, die im Zuge der Protestbewegung 1968 von Teilen der Linken übernommen wurde.

In marxistischen Kreisen sah man in ihr eine neoaristotelische Konservative und die Geliebte des NS-Philosophen Heidegger. Während Arendts Ansehen an amerikanischen Universitäten stieg, wurde sie gleichzeitig aus dem öffentlichen Diskurs verdrängt. Jürgen Habermas las sie als altmodische Neoaristotelikerin, als eine nostalgische Anhängerin der Polis. Ihr Begriff von Revolution als Suche nach Freiheit sei einseitig und konservativ, weil er gesellschaftliche Emanzipation nicht berücksichtige. Seine Kritik galt unter anderem Arendts Betrachtung der beiden großen Revolutionen. Die Autorin löse »den Zusammenhang auf, der die Revolutionen der Neuzeit« zu dem mache, was sie seien: »die systematische Beziehung zwischen politischen Umwälzungen und der Emanzipation gesellschaftlicher Klassen«. Arendt erkläre das, was sie »karikativ herablassend« »die soziale Frage« nenne, zum »Kriterium der Verunreinigung eines rein politischen Vorgangs«; kurz, »politische Fragen« dürften mit »sozialökonomischen nicht vermengt werden«. Arendt orientiere sich an Aristoteles und erfinde, um uns zu überzeugen, »ihre Geschichte von den beiden Revolutionen: einer guten und einer bösen Revolution«⁵. Damit eröffnete Habermas die bis heute anhaltende Diskussion. Der Vorwurf: Die Bedingung der Freiheit, das Soziale, sehe Arendt als Bedrohung der politischen Freiheit.

4 Eric J. Hobsbawm: Hannah Arendt. Über die Revolution, in: Adalbert Reif (Hg.): Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien 1979, S. 263–271, hier S. 270.

5 Jürgen Habermas: Philosoph-politische Profile, Frankfurt a.M. 1981, S. 224.

6.4 Freiheit und Ordnung

Arendt ging es weniger um einen Vergleich zwischen einer »guten« und »bösen« Revolution. Vielmehr fokussierte sie sich auf Phänomene der Konstituierung eines politischen Raums als Ort der Freiheit wie auf die Menschenleben aufs Spiel setzenden Missbräuche der Ideen von Freiheit und Gleichheit. Die Philosophin thematisierte politisches Handeln in *Über die Revolution* zunächst als ein revolutionäres, gegen freiheitseinschränkende Institutionen gerichtetes Konzept. Seitdem gilt sie als »unerschrockene Radikaldemokratin« (Habermas 1981: 236), die Freiheit als seltenes Ereignis bestimme, das mit revolutionärem Handeln entstehe und dann wieder verschwinde. Arendt reduziere damit Politik, so die Kritik, auf das Ereignis der Freiheit. Politik liege für Arendt einzig darin, einen Anfang zu setzen und »tendiere letztlich zur permanenten Revolution«⁶. Der irische Philosoph und Politikwissenschaftler Philip Pettit liest Arendt, wie Habermas, als Vertreterin einer radikalen und direkten Demokratietheorie.⁷ Demgegenüber möchte ich deutlich machen, dass Politik für Arendt vorzugsweise der Institutionalisierung des Rechts bedarf.⁸ Wer sich allein auf Arendts Handlungs- und Machtbegriff fokussiert und die Momente des Bewahrens ausblendet, die im Begriff der revolutionären Gründung gefunden werden können, verfehlt den Sinn ihrer politischen Theorie.

Wie Freiheit entsteht und lebendig gehalten werden kann, steht in *Über die Revolution* im Zentrum ihres Denkens. Diesen Geist glaubt sie in der Möglichkeit, etwas neu zu beginnen, im gemeinsamen Handeln der Menschen, zu erkennen. Arendt sympathisierte mit der radikaldemokratischen Studentenbewegung der späten 1960er-Jahre und begeisterte sich für die Geschichte der Arbeiterbewegung und der revolutionären Räterepubliken. So stellte sie in *Vita activa fest*: »In der Geschichte der Revolutionen von 1948 bis 1956 [...] hat die europäische Arbeiterklasse eines der glorreichsten und vielleicht das einzige Kapitel geschrieben, das zu einer Hoffnung auf eine erwachende politische Produktivität der abendländischen Völker berechtigt« (VA: 210). Freiheit ist für Arendt eine Ausnahmeerscheinung, »die nur sehr selten – in Revolutionen- und Krisenzeiten – zum direkten Zweck politischen Handelns« (ZVZ: 201) werde. Diese Glücksfälle der Geschichte seien entscheidend, weil in ihnen der Sinn von Politik vor uns zutage trete und als Inspiration und Auftrag in der Geschichte fortwirke. Die nur für einen flüchtigen Moment bestehenden Räte der Pariser Commune 1848, die russischen Arbeiter- und Soldatenräte 1917 und der Novemberrevolution 1918 oder die ungarischen Räte 1956 seien »Inseln

6 Katrin Meyer: Hannah Arendt auf der Suche nach der Freiheit jenseits der Souveränität, in: Régine Munz (Hg.): Philosophinnen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2004, S. 159–180.

7 T. Thiel, C. Volk: Die Aktualität des Republikanismus, S. 316.

8 Vgl. Jürgen Förster: Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts, Würzburg 2009.

in einem Meer der Notwendigkeiten oder von Ozeanen in der Wüste zufälliger Willkür« (ÜR: 411). Die ungarisch-jüdische Philosophin Ágnes Heller, die 1986 auf den Hannah-Arendt-Lehrstuhl an der Fakultät für Philosophie der New School for Social Research in New York berufen wurde, erlebte die Revolution 1956 in Ungarn. Sie berichtet in ihrer Biografie:

In diesen berausenden Tagen schlug [...] das Herz des ganzen Volkes im gleichen Takt. Alle freuten sich, frei atmen zu können. Man konnte irgendwo eine Zigarettenschachtel liegen lassen – man fand sie am nächsten Tag an derselben Stelle wieder, niemand rührte die Sachen des anderen an. [...] Diese winzigen, aber umso tieferen moralischen Gesten zeigten, daß die gemeinsame Sache – wenigstens für kurze Zeit – Erhabenheit verleiht. Jeder begriff: Wir sind nicht Objekt, wir sind Subjekt des Handelns. Diese Tage waren unser Werk, wir praktizierten unsere eigene Freiheit. Es entstanden Revolutionskomitees und Arbeiterräte; auch in den Krankenhäusern. »Eine dem Parlament verantwortliche ungarische Regierung!« Formulierungen wie 1848. Aber auch: »Selbstverwaltung« oder Arbeiterräte.« [...] Dennoch würde ich die Revolution nicht eindeutig sozialistisch nennen, denn im wesentlichen ging es um die Ausübung der verschiedensten Formen von Freiheit. Die Phantasie der Leute war in Gang gekommen, jede Minute ersann sie eine neue Institution. Das nenne ich einen »republikanischen Augenblick«. Die Menschen nehmen ihr Schicksal selbst in die Hand und niemand riß sich um die Macht. [...] Es wurde gestreikt. Aber man stand friedlich vor den Geschäften an, niemand stahl oder betrog, obwohl die Gefängnisse leer waren. Es war eine Freiheit ohne Anarchie.⁹

Ungarn 1956 scheint ein solcher Glücksfall gewesen zu sein. Es gab aber auch Schüsse und Gewalt, berichtet Heller. Auf »dem Platz vor dem ZK hätten als Krankenschwestern verkleidete Staatsschutzleute fliehen wollen und seien gelyncht worden« (Heller 1999: 175). Nach acht Tagen war die Revolution zu Ende.

1968, aber vor allem 1989 waren ebensolche Glücksfälle. Trotz Kritik an der primitiven marxistischen Rhetorik der Neuen Linken¹⁰ sympathisierte Arendt mit den Studierenden (MG: 80 f). Die »einzige positive Losung der neuen Bewegung, der Ruf nach »Mitbestimmungsdemokratie«, eine linke Kritik am Parlamentarismus«, stamme »aus dem Besten der revolutionären Tradition: dem Rätssystem«, die sich aber »weder dem Wortlaut und dem Sinn nach bei Marx und Lenin nachweisen« (MG: 25) lasse. Arendt verwechselt Revolution nicht mit der Entfesselung von Gewalt. Im Gegenteil, »Revolutionen als politisch ausgehandelter Neuanfang der Freiheit steht im diametralen Gegensatz zu jeder Form von Gewalt, Terror, Krieg und Zwang, die

9 Ágnes Heller: Der Affe auf dem Fahrrad, Wien 1999, S. 174f.

10 Hannah Arendt: Macht und Gewalt, München 1994, S. 23.

Arendt zur Antithese des Politischen zusammenfasst¹¹. Der Zweck von Revolutionen besteht für sie in der »Gründung einer neuen dauerhaften Ordnung« (ÜR: 503). Die Amerikanische Revolution gilt ihr als Beispiel einer Republik, die durch das freie Handeln aller Beteiligten entstand und den Gedanken von der antiken Polis mit dem freiheitlichen Akt der verfassungsmäßigen Gründung der Republik verband. »Insofern die Freiheit das Ziel der Revolution ist«, habe sich in Amerika »die Gründung der Freiheit« ereignet (ÜR: 233). Die amerikanische Verfassung sei in den *town-halls* und Länderparlamenten diskutiert und verabschiedet worden, die französische hätte man dem Volk oktroyiert. Im Ergebnis sei Amerika kein zentralistischer Nationalstaat geworden, sondern eine Föderation von Unionsstaaten, beruhend auf dem Prinzip Montesquieus des Machtausgleichs, nicht zum Zwecke der Kontrolle, sondern der Verteilung und Ausweitung der Macht der Bevölkerung. Arendt hält entschieden an der liberalen Garantie der *balance of power* fest, der wechselseitigen Kontrolle, wie an der Teilhabe eines jeden Einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten. In diesen beiden Elementen ihres Denkens bleibt Arendt immer aktuell.

6.5 Die Amerikanische, die Französische und die Russische Revolution – Begründung der Freiheit und soziale Frage

Nach Arendts Deutung war die Amerikanische Revolution eine politische ohne soziale Revolution, eine Staatsgründung ohne Klassenkampf und Gewalt. Anders als in Frankreich sei der Begründung der Freiheit in Amerika »die Befreiung von der Armut vorausgegangen« (ÜR: 206). Den Ursprung allen Terrors, zunächst in der Französischen, dann in der Russischen Revolution, sieht Arendt im Vorrang der Armut (ÜR: 166). Arendts Haltung zur »sozialen Frage«, die sie »einfacher und treffender die Tatsache der Armut« (ÜR: 86) nennt, war nicht, wie Habermas unterstellt, »karikativ herablassend«. Im Gegenteil. Armut ist, wie sie formuliert, »mehr und anderes als ein einfacher Zustand des Beraubtseins und des Entbehrens«. Armut sei für die Menschen »entwürdigend, weil ihr Elend sie unter den absoluten, unwürdigen Zwang des rein körperlichen« stelle, »also unter eine Notwendigkeit« (ÜR: 87). Das Problem, auf das sie aufmerksam macht, ist die populistische Instrumentalisierung der Armut, das Anfachen der Emotionen, die Mobilisierung mittels Hass und Hetze. Wie Hitler zum Rassenhass stachelte Lenin zum Klassenhass an. Hitler lernte von Lenin und Stalin und setzte das Erbe Lenins fort. Unter Stalin wurde der Gulag immer größer, und ganze Volksgruppen fielen dem Völkermord zum Opfer, Millionen von Leben wurde vernichtet. Hitler ließ sechs Millionen Juden, auch Sinti und

11 Jürgen Förster: Revolutionen als institutionelle Gründung der Freiheit – Nachwort, in: Hannah Arendt: Über die Revolution, München 2020, S. 502.

Roma sowie politische Gegner ermorden. So, wie die Diktatoren die Macht ergriffen hatten, so übten sie die Macht aus. Sie stützten sich auf den Terror gegen echte und vermeidliche Gegner. Robespierre rechtfertigte den Terror gegen die »Feinde des Volkes« zum Schutz der Revolution. Für die armen Menschen in Russland war die Botschaft, dass der Ursprung alles Bösen im Privatbesitz an Produktionsmitteln liege, was die Anwendung von Gewalt gegen die sogenannten Volksfeinde moralisch rechtfertige, besonders verführerisch. Das Versprechen wahrer Gerechtigkeit appellierte zielsicher an die Gefühle der Menschen, forcierte Klassenhass und stachelte zu fanatischen Aktionen an. Denn »am Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel«¹² habe der Hass wie der Opferwille der Unterdrückten und Elenden sich noch stets genährt. Saint-Just, einer der Zentralfiguren der Terrorherrschaft, beschwor das »noch stets leidende Volk« und erklärte »die Unglücklichen« zur »Macht der Erde«¹³.

Arendt zeigt in *Über die Revolution*, dass alle Revolutionen des 17. und 18. Jahrhunderts im Bewusstsein der Revolutionäre als »Restauration oder als Erneuerungen des Uralters begonnen haben« (ÜR: 51, 62). Die Idee der Gleichheit, »wonach jeder Mensch als ein Gleicher geboren ist«, wäre »allen Jahrhunderten vor dem Ausbruch der Neuzeit schlechthin unbekannt« gewesen (ÜR: 56). Das »revolutionäre Pathos des radikalen Neubeginns« sei erst im Gang der Revolutionen entstanden. Robespierre habe zunächst geglaubt, den Plan der Französischen Revolution in den Schriften Machiavellis zu finden, in Form der römischen Republik (ÜR: 52).

Die über sich selbst hinausweisende Bedeutung der beiden großen Revolutionen bestand nach Arendt darin, dass ihre innere Dynamik sie über den ursprünglichen Akt einer bloßen Restauration hinaustrieb und ihre Führer zum ersten Mal überhaupt ein Bewusstsein davon entwickelten, »dass es ein Ereignis geben könne, das den Beginn einer neuen Zeitrechnung rechtfertigt«, dass es ein absolut Neues auch im Politischen geben kann (ÜR: 51). Das absolut Neue bezeichnet der ungarisch-österreichische Sozialwissenschaftler Karl Polanyi als »Große Transformation« – von der Tradition zur Moderne. Eine alte Welt ging unter, eine neue entstand, nicht allein in Frankreich. Es war der Wandel von der agrarisch-ländlich, feudal-ständisch bestimmten Gemeinschaft zu einer industriell-städtischen, klassenstrukturierten Gesellschaft¹⁴ – der Beginn des Kapitalismus in England, das Heraufkommen der Demokratie in Amerika und Frankreich mit ihren Idealen von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, die kulturelle Revolution in Deutschland und die Entstehung des modernen Individualismus. Ein Bewusstsein dieser Transformation hatten ihre

12 Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: *Illuminationen*, Ausgewählte Schriften, Frankfurt a.M., 1977, S. 275.

13 Gerd Koenen: *Die Farbe Rot. Ursprünge und Geschichte des Kommunismus*, München 2017, S. 153.

14 Vgl. Karl-Peter Müller: *Krise und Politik*, Berlin 2021, S. 18.

Akteure zunächst nicht. »Noch Anfang 1791«, bemerkt der Historiker Gerd Koenen in *Die Farbe Rot. Ursprünge und Geschichte des Kommunismus*, hätten »weder Robespierre noch Saint-Just [...] sich in der Frage der Staatsform – Republik oder (konstitutionelle) Monarchie – festlegen wollen« (Koenen 2017: 152). Ein wesentliches Charakteristikum der Revolution war ihre Radikalisierung, aber auch der Persönlichkeitswandel ihrer Akteure. Den gerade 21-jährigen Saint-Just, den man »Erzengel des Schreckens« nannte, dessen Anklagereden, erst gegen den König und die Girondisten, dann gegen Danton und gegen alle, die sich gegen Robespierre stellten, »scharf wie das Messer der Guillotine« (ebd.: 157) erschienen, entspricht bereits dem Typus des modernen Revolutionärs. Auch für ihn gilt, wie für alle späteren Revolutionäre der Satz, dass weniger sie »die Revolution machten«, als dass die Revolution sie machte (ebd.: 156). Der russische Symbolist Alexander Blok, darauf weist Koenen hin, hieß 1918 die Revolution weniger als Hoffnungszeichen des Künftigen denn als reinigende Sintflut:

Sie ist der Natur verwandt. Wehe jenen, die von einer Revolution erwarten, dass sie nur ihre eigenen Träume erfüllt [...]. Eine Revolution bringt wie ein Orkan, wie der Wirbelsturm stets etwas Neues und Unerwartetes. Viele werden grausam enttäuscht (ebd.: 162).

Es ist diese »totalitäre Gewaltentfesselung« der Massen zur systematischen Vernichtung des »Feindes«, die »zumindest anfangs selbst moralische Züge« (ebd.: 158) zeigt, auf die Hannah Arendt kritisch verweist. Unter dem Diktat der Notwendigkeit, so Arendt, habe die Menge die Französische Revolution nicht allein befeuert, sondern auch »unter dem Drang ihrer Not begraben« (ÜR: 87). Gewalt und Notwendigkeit hätten sich angeglichen und »den politischen Bereich zerstört, d.h. den einzigen Bereich, in dem Menschen wirklich frei sein können« (ebd.: 169). Dem frenetischen Hass des Pöbels musste die Freiheit des Gesprächs weichen. Die »drängende Not des Volkes« aber, so Arendt, »entmachtete die Macht des alten Regimes, wie sie die werdende Macht der jungen Republik im Keime erstickte«. Sie »ließ den Terror los« und vernichtete die Revolution« (ebd.: 87). Robespierre habe dies verstanden, als er in seiner letzten Rede erklärte: »Wir werden untergehen, weil wir in der Geschichte der Menschheit den Augenblick für die Gründung der Freiheit verpassten.« Es sei auch nicht die »Verschwörung der Könige und Tyrannen, sondern die unvergleichlich mächtigere Verschwörung von Armut und Notwendigkeit« gewesen, »die Schuld war, daß sie den historischen Augenblick verstreichen ließen« (ebd.: 88). Robespierre habe schließlich anstelle von Argumenten und »der freien und in Freiheit beschlossenen Taten« der Menschen den »unwiderstehlichen, anonymen Strom der Gewalt« gesetzt (Koenen 2017: 168). Auch Schiller hatte wie Goethe die Veränderungen in Frankreich anfänglich begrüßt. Mit dem Terror der Jakobiner 1793 begann er sich von der Französischen Revolution zu distanzieren. Seiner Auffassung nach könnten politische Probleme nicht

mehr »durch das blinde Recht des Stärkeren« gelöst, sondern müssten vor dem »Richterstuhl reiner Vernunft«, also nach den Gesetzen entschieden werden, »die jeder Vernunftbegabte selbst zu diktieren fähig berechtigt ist«¹⁵. Arendt fordert die Durchsetzung dieses naturrechtlichen Grundgedankens, den die Revolution für sich beanspruchte. Dass in Amerika eine »durch und durch restaurative Bewegung schließlich in eine Revolution führen und mit der Errichtung von Republiken enden sollte«, sei »ausschließlich jener öffentlichen Freiheit zu verdanken, die man in den nordamerikanischen Kolonien erfahren hatte und von der man in Frankreich träumte« (ÜR: 212).

6.6 Das Mitleid der »Glücklichen« mit den *malheureux*

Mit der »Verwandlung der Menschenrechte in die Rechte der Sansculotten« sei das Ziel der Revolution, die Freiheit, zerstört worden. Dies sei nicht nur der Wendepunkt der Französischen, sondern aller ihr folgenden Revolutionen (ÜR: 88). Im Mit-Leiden, das Rousseau in das Zentrum seiner politischen Theorie gestellt hatte, habe Robespierre »die einzige Kraft« gesehen, »welche die in Arme und Reiche aufgesplante Nation einigen und gewissermaßen heilen könnte« – das Mitleid der »Glücklichen« mit den *malheureux* (ÜR: 117). Seither seien »die Besten in allen Revolutionen von der Leidenschaft des Mitleidens ergriffen und getrieben worden und die amerikanische Revolution« sei »die einzige geblieben, in der gerade das Mitleid keinerlei Rolle spielte«, aber nicht, weil es dort »keine N* ... und keine Sklavenarbeit gegeben hätte«, sondern weil sie »unsichtbar« war und »immer von allen übersehen wurde«; auch weil »der Wohlstand der weißen Bevölkerung auf schwarzer Arbeit und schwarzem Elend beruhte« (ÜR: 104). Diese »für uns schwer verständliche und schwer erträgliche Gleichgültigkeit« sei keineswegs nur bei Amerikanern zu beobachten gewesen. Sie könne jedoch nicht auf eine »Verhärtung des Herzens« zurückgeführt werden. Amerikareisende wie Amerikaner hätten die Sklaverei und das »Elend der Schwarzen« nicht gesehen. Sklaverei war damit kein Teil der sozialen Frage, sodass sie keine Rolle spielte. Mit ihr sei die »stärkste und vielleicht gefährlichste aller revolutionären Leidenschaften, die Leidenschaft des Mitleidens« entfallen (ÜR: 105). Robespierres Entfesselung des »Schrecken(s) der Tugend« (ÜR: 117), der Terror des Willens zum Guten, sei dem »Willen zum Bösen« gefährlich nahe und das Mitleid, ein maßloses und potenziell gewalttätiges Gefühl, der Solidarität zum Verwechseln ähnlich. Die Not und das Mitleid hätten die Rechtfertigung für Enteignungen, Zwangsarbeit und Strafen geliefert. Die größten Tötungsorgien

15 Friedrich Schiller: Schriften zur Ästhetik. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in: Friedrich Schiller, Werke in drei Bänden, Bd. 2, 2. Brief, Leipzig 1958, S. 511.

fanden in den von Paris abgefallenen Regionen und Städten unter der höhnischen Parole »Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, oder der Tod« (Koenen 2017: 160) statt.

Weil die Guillotine zu langsam ist und das Erschießen zu lange dauert und Pulver und Kugeln vergeudet sind, hat man sich entschlossen, je eine gewisse Anzahl in große Boote zu bringen, in die Mitte des Flusses etwa eine halbe Meile vor die Stadt zu fahren, und das Boot dort zu versenken. So wird unablässig verfahren.¹⁶

Je mehr die verelenden Sansculotten und Proletarier der Vorstädte auf den Plan traten, umso mehr nahm das Einzelinteresse ab und der »elementare legitime Selbstbehauptungsinstinkt zu« (ebd.: 153). Um der »Tugend der Gerechtigkeit und Gleichheit« willen wurden jetzt die Gesetze nicht mehr im Namen der Nation oder der Republik, sondern »im Namen des französischen Volkes« erlassen. An die Stelle der unterschiedlichen Glieder der Nation trat der »Volkswille«. Arendt wandte sich dagegen, die »faktische Pluralität einer Nation oder eines Volkes oder einer Gesellschaft im Bilde eines übermenschlich großen Leibes zu sehen, [...] der einem für den Einzelnen unwiderstehlichen allgemeinen Willen, eben Rousseaus *volunté générale*, untertan« sei (ÜR: 86). Mit Rousseau sei der Einzelwille zum Staatsfeind geworden. Das sei, bemerkt Koenen, die »politische Handlungslogik hinter der Wendung der Jakobiner zur ›sozialen Revolution‹ mit plebejischen Zügen und zur offenen Schreckenherrschaft – eine Wendung, die die Revolutionen des 19. und des 20. Jahrhunderts, einer ganz entsprechenden Logik und Rhetorik folgend, in größerem Maßstab wiederholen würden« (Koenen 2017: 153).

»Keine Revolution«, betont Arendt, habe je »die ›soziale Frage‹ gelöst« und »Menschen von der Not befreit«, obwohl »alle Revolutionen nach dem achtzehnten Jahrhundert, mit Ausnahme der ungarischen Revolution 1956¹⁷, dem Beispiel der Französischen Revolution gefolgt« seien (ÜR: 165). Arendt kommt zu dem Schluss: Da die Französische Revolution vom Glauben an die »Unwiderstehlichkeit der Notwendigkeit« (ÜR: 168) geleitet und das Potenzial der Freiheit verdrängte und die »Leidenschaft des Mitleidens« (ÜR: 104) und der Terror den politischen Raum besetzten, konnte sie nicht freiheitsstiftend sein. Arendt macht nicht die »soziale Frage« zum »Kriterium der Verunreinigung eines rein politischen Vorgangs«, wie Habermas formuliert, sondern den Terror. Nicht die Rebellion gegen die Armut und die Befreiung aus ihrem entwürdigenden Zustand führen nach Arendt zur

16 Brief eines Jakobiners aus Nantes an den Vorsitzenden des Konvents, veröffentlicht im »Moniteur«, 02.01.1794. Zit. nach G. Koenen, *Die Farbe Rot*, S. 160.

17 »Die blutigen Ereignisse des Ungarnaufstands 1956 spielte sie etwa herunter«, siehe Stefan Auer: *Der verlorene Schatz der Revolutionen. Hannah Arendt und die Revolutionen 1956, 1968 und 1989*, Osteuropa 09/2006, <https://www.zeitschrift-osteuropa.de/site/assets/files/240/oe060906.pdf>.

Zerstörung der Freiheit, sondern die Entfesselung der Gewalt.¹⁸ Gegen die später erfundenen, fabrikmäßig erzeugten Tötungsmaschinen verblissen die Tötungsorgane der französischen Schreckensherrschaft.

Arendt spricht sich nicht grundsätzlich gegen das Mitleid aus. Sie distanziert sich aber von idealistischen, hochtönenden Phrasen, gegen eine instrumentelle Haltung, die mehr der Affektökonomie des Subjekts und der politischen Mobilisierung als dem Leidenden dient.¹⁹ Erhebt man das Mitleid zum Maßstab der Politik, wirke es zerstörerisch. Es spaltet die Gesellschaft und nimmt eine Freund-Feind-Unterscheidung vor.²⁰ Die Mitleidenden verbinden sich mit den Elenden und handeln an ihrer Stelle gegen die Privilegierten, deren Interessen keine Berücksichtigung mehr finden. Wer für andere handelt und meint, ihre Interessen vertreten zu müssen, wie es der Anspruch leninistischer Kaderparteien bis in die 1980er-Jahre des letzten Jahrhunderts war, spricht den anderen die Fähigkeit, selbstständig zu handeln, ab. Über das Anfachen der Emotionen, das »Geheimnis des Aufstandes gegen die Freiheit« (Karl Popper), schrieb der italienische Soziologie Vilfredo Federico Pareto: »Gefühle soll man ausnützen, statt seine Energie in fruchtlosen Versuchen zu verschwenden, sie auszumerzen.«²¹ Die Mobilisierung mittels Hass und Hetze kennen wir heute von Theoretikern des Linkspopulismus, wie Chantal Mouffe und Ernesto Laclau, aber auch von Rechtspopulisten, eine Methode, die »auf die Errichtung einer politischen Frontlinie zwischen ›dem Volk‹ und ›der Oligarchie‹«²² abzielt. Weder Avantgardeanspruch, Freund-Feind-Denken noch Mitleid kann für Arendt zu politischer Freiheit führen. Dem autoritären Führungsanspruch stellt Arendt die Spontaneität, dem Mitleid die Solidarität gegenüber, deren Ziel es ist, eine dauerhafte Interessengemeinschaft zwischen den Schwachen und den Starken zu etablieren. Sie beruht nicht auf Gefühl und Sentimentalität, sondern auf Vernunftabwägungen

18 Nach Stefania Maffei ist für Arendt die Französische Revolution vom »Prinzip der negativen Freiheit« geleitet und konnte dadurch per se nicht freiheitsstiftend sein. Arendt hätte nicht erkannt, dass die Rebellierenden »ihr Recht auf Rechte« erkämpften und dadurch zu Bürger:innen wurden (Maffei 2019: 262).

19 Wirkliches Mitleiden könne sich auch nicht auf das Leiden einer Klasse, eines Volkes oder der Menschheit beziehen. Es könne nicht weiterreichen als bis zu dem konkreten Leiden des einzelnen Menschen und sei apolitisch, weil es den menschlichen Zwischenraum auslösche. Vgl. Sigrid Weigel: *Compassio*, in: *Ränder der Enzyklopädie*, hg. von Christine Blättler, Erik Porath, Berlin 2012, S. 21ff., https://www.zfl-berlin.org/files/zfl/downloads/personen/weigel/2012_compassio.pdf

20 Vgl. Malte Wirthmüller: *Der Begriff des Mitleids und seine Bedeutung im politischen Denken Hannah Arendts* (IPW Selected Student Paper, 50), Aachen, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen, Philosophische Fakultät, Institut für Politische Wissenschaft, 2014, <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-454257>

21 Karl R. Popper: *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, München 1980, S. 265.

22 Chantal Mouffe: *Für einen linken Populismus*, Berlin 2018, S. 16.

und Vertrag. Nur so sei es möglich, die Interessen aller Beteiligten zu berücksichtigen und einen Kompromiss zu finden. Der Ort, an dem dieser Austausch erfolgen kann, ist die gemeinsame Welt, der Raum des Politischen. Vor der Sorge um den Menschen muss die Sorge um die Welt stehen, da es ohne die Welt keine Solidarität geben kann. Ziel der Solidarität muss sein, eine Welt zu schaffen, in der die Unterdrückten und Entrechteten ihre Interessen selbst vertreten können. Nur so können sie selbstbewusst in die Öffentlichkeit treten und für ihre Interessen eintreten. Das bedeutet nicht, dass jeder nur seine eigenen Interessen im Blick haben soll. »Der Solidarische handelt gemeinsam mit den Unterdrückten in der Welt. Diese Assoziation«, so Wirthmüller, beruhe »nicht auf Tugend oder Zwang, sondern auf Freiwilligkeit und Menschlichkeit.« (Wirthmüller 2014: 29) Die Solidarität, die Arendt im Blick hat, kann man verstehen als Bereitschaft, mit anderen Menschen gemeinsam in der Welt zu leben. Dies erst mache die Welt menschlich und gebe dem eigenen Leben Sinn.

6.7 Der Sinn von Revolutionen: Die Freiheit, frei zu sein

Arendt glaubte mit der Amerikanischen Revolution einen versunkenen Schatz gefunden zu haben: den Geist des Neubeginns und die Gründung von Freiheit durch politisches Handeln. Deshalb wendet sie sich dem Phänomen der Revolution zu. Arendt sieht den Sinn von Revolutionen in »der Verwirklichung eines der größten und grundlegendsten Potenziale, nämlich die unvergleichliche Erfahrung, frei zu sein für einen Neuanfang«, woraus der Stolz erwachse, »die Welt für einen Novus Ordo Saeculorum geöffnet zu haben« (FF: 38). Das »Ziel einer Revolution«, so Arendt, sei die »Stiftung der Freiheit und das Geschäft einer revolutionären Regierung die Gründung der Republik«, darin dürften die Amerikaner »mit Robespierre einig geblieben sein« (ÜR: 212). Arendts Revolutionsverständnis unterscheidet sich von jakobinischen oder bolschewistischen Vorstellungen über politische Revolutionen. Auf Bajonetten lässt sich nachhaltig keine Freiheit und Demokratie aufbauen. Für eine erfolgreiche Revolution braucht es einen Konsens der relevanten Akteure und die Unterstützung eines Großteils der Bevölkerung, dazu gehört ebenso die Mehrheit der wirtschaftlichen und politischen Eliten. Erst dann entsteht Macht, jedoch nicht im Sinn von Zwang, sondern als Ergebnis des gemeinsamen Handelns vieler. Nicht unerheblich sind eine politische Führung und eine schlagkräftige Organisation, die die Machtfrage rasch klären kann. Arendts Fokus liegt auf der Verwirklichung von Freiheit durch die Konstitution eines politischen Raumes, der Republik. Der Geist der Revolution ist das augustinische Anfangen-können, das luxemburgische Konzept der Spontanität, das gewaltlose gemeinsame Handeln und Sprechen unter Gleichen, die positive Ausübung von Freiheit. In diesem Sinn unterscheidet sie zwischen einer positiven und einer negativen Freiheit als Befreiung von Zwän-

gen und Schranken. In der Befreiung von Unterdrückung erkennt sie die Voraussetzung, um frei sein zu können. Diese Art von Freiheit kennt keine Not noch Furcht. Frei ist für Arendt erst, wer als Gleicher unter Gleichen am öffentlichen politischen Leben teilnehmen kann.

Trotz der Begeisterung für die Amerikanische Revolution kritisierte Arendt in einem Brief an Jaspers am 29. Januar 1946 die gesellschaftliche Ungleichheit: »Es gibt hier wirklich so etwas wie Freiheit und ein starkes Gefühl bei vielen Menschen, daß man ohne Freiheit nicht leben« könne. Die Republik sei »kein leerer Wahn«. Die Menschen fühlten sich »mitverantwortlich für öffentliches Leben«, wie Arendt es aus »keinem europäischen Land kenne«. Trotz Begeisterung für diese »freiheitliche Atmosphäre« kritisierte Arendt »den Grundwiderspruch des Landes«, den Widerspruch zwischen »politischer Freiheit bei gesellschaftlicher Knechtschaft«. Dieser Widerspruch sei gefährlich, weil sich die Gesellschaft »rassenmäßig« organisiere und orientiere, »ohne jede Ausnahme, von der Bourgeoisie bis hinunter zur Arbeiterschaft«²³. Dies betreffe die Schwarzen wie die Juden. Arendt kritisierte auch den sich bald etablierenden Primat der privaten Wohlfahrt sowie die Unfähigkeit, den Geist der Revolution institutionell zu fassen. Das heutige Amerika sei weit vom Geist seiner Gründung entfernt. Die Räume, in denen die Freiheit gelebt wurde, die Townships, waren nicht in der Verfassung verankert worden. Somit werde den Folgegenerationen die Möglichkeit genommen, »öffentliches Glück« in gleicher Weise zu erfahren, wie es den *founding fathers* vergönnt war. Im Essay *Der Kalte Krieg und der Westen* (1962) bemängelte Arendt selbstkritisch ein schwerwiegendes Versäumnis der Revolution, die offensichtlich »eine Schwäche der Revolution selbst und der ganzen weiteren Geschichte des Landes« betreffe, »die Unfähigkeit, die Rassenfrage zu lösen«²⁴. In ihrem Aufsatz *Ziviler Ungehorsam* (1970) brandmarkte sie den Ausschluss der afroamerikanischen und indianischen Bevölkerung aus der Zustimmung zur Verfassung als »Verbrechen« (ebd.: 311). Dies sei ein Geburtsfehler, an dem die Gesellschaft bis heute leide. In einem Gespräch mit Carlo Schmid erklärte Arendt: »Dass also dieses Wort Revolution und die Sache auf jeden Fall auf der Tagesordnung der kommenden Jahrzehnte stehen; dass es sich also darum handeln wird zu sagen, was ist eine Revolution, was ist ihr wirkliches Ziel, woran geht sie zugrunde. Sie geht immer am Terror zugrunde.« Das sei kein Plädoyer für das Anzetteln von Revolutionen, aber »für den revolutionären Geist«. Arendt: »Und mir scheint, dass es darauf in der Tat ankommt, in welchem Grade man den revolutionären Geist – und aus der Revolution sind alle Staatsgebilde der Neuzeit entstanden,

23 H. Arendt, K. Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, S. 66f.

24 Hannah Arendt: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, München 2000, S. 136.

sofern sie positiv zu bewerten sind – , wie weit man diesen Geist am Leben erhalten kann.«²⁵

Gelungene politische Praxis spielt sich für Arendt in institutionalisierten Räumen, in Town Halls, Räten, heute in Bürgerräten, in NGO's oder in der Zivilgesellschaft ab, in denen politische Aushandlungsprozesse unter Gleichen möglich sind. So signalisieren Ereignisse wie etwa der Ausstieg aus der Atomenergie und die Bildung von Klimaräten oder die Bildung von *Fridays For Future* den positiven Einfluss des »revolutionären Geistes« auf die Regierungspolitik. Freiheit denkt Arendt nicht losgelöst von Institutionalisierung und rechtlicher Fixierung. Als Alternative zum parlamentarischen Parteiensystem, das nur einer kleinen Politikelite vorbehalten ist, glaubte Arendt in den Räten eine Institution gefunden zu haben, die die Freiheit stabilisieren könnte und allen Bürger:innen die Möglichkeit der Partizipation biete. Räte seien nicht antiparlamentarisch, aber antiparteilich; sie richteten sich »gegen eine Volksvertretung, die durch Klasseninteressen« und »Ideologien oder Weltanschauungen« bestimmt seien – da sei man doch »nur Stimmvieh« (MG: 132). Nur wer an der Welt interessiert sei, solle »eine Stimme haben im Gang der Welt« (ÜR: 417).

Arendt sah in den Räten, wie sie in einem Interview mit Adelbert Reif ausführte, den Ansatz einer neuen Staatsform, die den Nationalismus und letztlich Kriege zwischen souveränen Staaten überwindet. »Ein solcher Rätestaat, dem das Souveränitätsprinzip ganz fremd wäre«, so Arendt, »würde sich für die Föderationen der verschiedensten Art vorzüglich eignen, schon weil Macht in ihm bereits horizontal und nicht vertikal konstituiert wäre« (MG: 133) und in Schach gehalten werden könnte. Auf eine letzte Instanz, wie etwa auf den Völkerbund als oberstes Kontrollorgan, in dem doch »nur immer wieder dieselben Konflikte zwischen souveränen oder angeblich souveränen Staaten« sich abspielten, würde man zugunsten einer »zwischenstaatlichen Instanz als oberstes Kontrollorgan« (MG: 131) verzichten. Dieses neue »Organisationsprinzip, beginne von unten und setze sich nach oben fort und führe schließlich zu einem Parlament« (MG: 132). Arendt reflektierte über ein Dilemma, das immer noch die Weltordnung belastet. Bis heute ist der Sicherheitsrat der UN dysfunktional und scheint nicht reformierbar. Arendt warnte in den 1970er-Jahren mit Blick auf die EWG auch vor der Monopolisierung und vor der »Ohnmacht der Macht«. Diese führe immer zur »Austrocknung oder zum Versickern aller lokalen Machtquellen des Landes und damit letzten Endes zu einem offenbaren Machtverlust« (MG: 84f.) Chancen einer Realisierung ihrer eher experimentellen Utopie sah sie nur »sehr geringe, wenn überhaupt irgendwelche [...], vielleicht doch im Zuge der nächsten Revolution« (MG: 133).

25 Das Recht auf Revolution, 1965, <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/File/296/402>

In der bereits 1958 erschienenen Schrift *Die ungarische Revolution und der totalitäre Imperialismus* zweifelt Arendt, ob das Rätssystem »den Anforderungen moderner Politik auf Dauer sich gewachsen zeigen würde, welcher Korrekturen es bedürfen mag, wie groß seine Tragfähigkeit als ein politischer Körper« sei (IdG: 109). Als Hannah Arendt am 4. Dezember 1975 in New York starb, war die Bundesrepublik 26 Jahre alt. Arendt erlebte mit den Ereignissen von 1968 zwar noch den Beginn einer zweiten Demokratisierung und die Bildung von Bürgerinitiativen, aber nicht mehr die Liberalisierung Deutschlands mit seiner engagierten, starken Zivilgesellschaft. Auch nicht die Demokratisierung Europas (EU). Diese Entwicklung trägt ganz im Sinne Arendts dazu bei, die von ihr kritisierten Elemente horizontaler Politik zu überwinden und den Verführungen totalitären Denkens zu widerstehen. Die politischen Räume, in denen seitdem Freiheit gelebt werden kann, sind vielfältiger denn je, aber auch bedroht. Trotz der Demokratisierung der EU, insbesondere des Europäischen Parlaments, werden seit Jahren Stimmen, die eine weitere Demokratisierung der EU fordern, deutlich lauter.²⁶ Transnationale Institutionen, wie die EU oder der IWF, müssten wieder stärker demokratischer Kontrolle unterzogen werden, auch um die autoritären Bewegungen zu stoppen. Eine starke Zivilgesellschaft ist ein Gegengewicht zu Staat und Markt. Gleichzeitig wirkt sie einer Atomisierung der Menschen entgegen. Der Kampf um eine adäquate Repräsentation und Teilhabe war immer schon ein wesentliches Moment in der Geschichte der Demokratie. Bei Arendt finden wir nicht die Reduktion von Macht auf Repräsentation. Mit Blick auf ihre Erfahrungen fragt sie nach den am Gemeinsinn orientierten Qualitäten der Politik. Die Realisierung des Rätessystems anstelle einer parlamentarischen Bundesrepublik ist heute zeitgemäß. Nicht aber Arendts Verständnis von Partizipation und den Problemen der Legitimation von Macht.

6.8 Arendt: Eine Theoretikerin der Republik des Dissenses

Mit ihrer Erzählung von der Konstitution und Stabilisierung freiheitlicher Ordnungen leistet Arendt einen wesentlichen Beitrag zur Legitimität von Rechts- und Herrschaftsordnungen. Dabei geht sie der Frage nach, mit welcher Begründung Ordnungsvorstellungen innerhalb politischer Gemeinschaften Legitimität beanspruchen können.

In *Über die Revolution* zeigt Arendt, dass die Aufgabe von Politik nicht nur in der Freiheitsbegründung, im handelnden Vollzug von Freiheit, sondern auch in der »Sicherung ihrer Bedingungen« und in der Legitimierung politischer Gemeinschaften

26 Vgl. Quinn Slobodian: *Globalisten. Das Ende der Imperien und die Geburt des Neoliberalismus*, Bonn 2020 sowie Armin Schäfer und Michael Zürn: *Die demokratische Regression*, Berlin 2021.

ten liegt. Die Beschäftigung mit Fragen und Problemen der Legitimitätsbegründung, zeigt Stefan Ahrens, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Oldenburger Hannah-Arendt-Zentrum, lasse sich durch ihr ganzes Werk hindurch verfolgen.²⁷ Das »Problem der Legitimation« stellt sich gegenwärtig weltweit mit besonderer Dringlichkeit und macht Arendts Aktualität deutlich, ob in Teheran, Belarus, Hongkong, der Ukraine, in Kasachstan oder Taiwan – aber auch in modernen Massendemokratien wie in den USA.

Der Hinweis auf die Ewigkeitsgarantie bestimmter Verfassungsartikel ist auf Dauer nicht tragfähig. »Ein kognitiver Ansatz«, betont der Politikwissenschaftler von der Humboldt-Universität zu Berlin Christian Volk, reiche »zur Begründung der Legitimation« nicht aus. »Handeln hingegen legitimiere nur dann, wenn es a) der Erhaltung der Pluralität diene, b) weitere Teilnahme ermögliche und c) auf einer föderativen und dezentralen Macht beruhe. All diese Aspekte deckten sich mit dem revolutionären Gründungsakt und machten das politische Ereignis selbst zur Quelle der Legitimation. Kurzum: Form und Inhalt verschmelzen. Auch methodisch trage Arendt diesem Gedanken Rechnung, indem sie politische Theorie und politische Ereignisgeschichte kombiniere.«²⁸

Arendt ist, hier folge ich Christian Volk, »eine Denkerin der politischen Ordnung der Freiheit«, deren Denken durch »die Dialektik von Handeln und Bewahren« gekennzeichnet ist. Arendt analysiert die Paradoxien der modernen Demokratien und die ihnen inhärenten Gefahren. Erst durch politisches Handeln gewinnt ein demokratisches Gemeinwesen Stabilität. Volk interpretiert Arendt vor dieser Folie als eine Vertreterin eines »Republikanismus des Dissenses«. Diesen definiert er als einen »Versuch, eine Balance zu halten zwischen Ordnung und Neuordnung, zwischen Allgemeinem und Individuellem, zwischen Stabilität und Interruption, zwischen Recht und Politik, zwischen Autorität der Verfassung und Neuordnung politischer Macht«²⁹. Für Arendt beruht das Recht auf Dissens auf der Zustimmung zur Verfassung und der demokratischen Mittel der Konfliktbearbeitung, wie auf dem Versprechen auf politische Gleichheit und Freiheit. Damit beschreibt sie als politische Theoretikerin der Moderne den Bauplan einer Republik des Dissenses. Ihr Denken kann als Suche nach diesem Bauplan gelesen werden.

Das Buch *Über die Revolution* sollte man, wie andere historische Abhandlungen Arendts, nicht an gängigen Methoden der Geschichtsschreibung messen. Politische Theorie bedeutet für die Autorin ein Nachdenken über Phänomene der Freiheit und

27 Stefan Ahrens: Die Gründung der Freiheit. Hannah Arendts politisches Denken über die Legitimität demokratischer Ordnungen, Frankfurt a.M. 2005.

28 Christian Volk: Rezension des Buches »Die Gründung der Freiheit« von Stefan Ahrens, 02.09.2006, <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/103/172>

29 Christian Volk, Thorsten Thiel: Hannah Arendts Republikanismus des Dissenses, 13.02.2020, <https://www.fernuni-hagen.de/videostreaming/ksw/forum/20200213.shtml>

Unfreiheit sowie ihrer Bedingungen. Es geht ihr nicht um die chronologische Darstellung historischer Prozesse und ihre Erklärung. Arendt nimmt, wie sie in ihren Gesprächen mit Freund:innen und Kolleg:innen in Toronto erklärte, aus einem »gewissen historischen Zusammenhang aus Fakten, Reden und was es da sonst noch so gibt und durchdenkt ihn, bis daraus ein Typus widerspruchslloser Herrschaft wird«. Sie habe »etwas Ähnliches gemacht wie Montesquieu mit der englischen Verfassung«, indem sie »aus der amerikanischen Verfassung eine Art Idealtyp herauskristallisierte«. Tatsächlich würden wir es alle tun. »Wir alle bilden irgendwie das, was Max Weber Idealtypen nannte.« (Iwv: 102)

Über die Revolution ist auch als eine »Geste der Dankbarkeit« an Amerika zu lesen, betont Young-Bruehl. »Arendts Portrait der Gründerväter war im buchstäblichen Sinne fabulös, aber ihre Fabel war von einer besonderen Art: eine politische Fabel« (Young-Bruehl 1991: 550).

Arendt verfasste das Buch angesichts ihrer Erfahrungen mit dem Totalitarismus und vor dem Hintergrund des weltweiten Systemkonflikts. Sie wollte einen Text schreiben, der sinnvoll für die Gegenwart und für die Zukunft sein sollte. Karl Jaspers hielt es, wie er an Arendt schrieb, für ein Buch, »das an Tiefe politischer Gesinnung und Meisterschaft der Ausführung, neben, vielleicht über Deinem Buch über die totale Herrschaft steht. [...] Deine Einsicht in das Wesen politischer Freiheit, Dein Mut, in diesem Felde die Würde des Menschen zu lieben, sind herrlich« – »das Ganze ist am Ende Deine Vision einer Tragödie, die Dich nicht verzweifeln lässt: ein Element der Tragödie des Menschen«³⁰. Jaspers las das Buch als Warnung, als mahnenden Bericht und Bemühen, die politische Sphäre, den »verlorenen Schatz« der Revolutionen zu retten.

30 H. Arendt, K. Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, S. 541.

7. *Vita activa* – Kritik an der Weltentfremdung

Der totalitäre Staat und die revolutionäre Umwälzung sind die zwei Gegenpole der politischen Philosophie Hannah Arendts. In ihrem Werk *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, das sie direkt nach dem Zweiten Weltkrieg begann und 1951 in den USA erschien, beschreibt sie den Gefrierpunkt des Politischen, in *Über die Revolution* den Siedepunkt. Zwischen diesen beiden Extremen liegen diejenigen Zustände menschlicher Gemeinschaften, in denen das Politische sich ausdrückt. In *Über die Revolution* (1963) erörtert Arendt die individuellen Möglichkeiten zur Verwirklichung von Freiheit und zur Schaffung eines politischen Systems, das in der Lage ist, Freiheit zu garantieren. In *Vita activa oder Über das tätige Leben*, das zuerst 1958 in den USA unter dem Titel *The Human Condition* veröffentlicht wurde und 1960 in deutscher Fassung erschien, diskutiert sie die Frage nach der Zukunft menschlicher Freiheit mithilfe ihres Konzepts von Handeln und Sprechen im öffentlichen Raum. Das Buch war, wie auch *Über die Revolution*, Gegenstand der Vorlesungsreihe *The United States and the Revolutionary Spirit*, die Arendt im Frühjahr 1959 an der Princeton University halten wollte.

Wie in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* und *Über die Revolution* richtet Arendt ihren Blick nicht auf die Analyse historischer Prozesse, sondern auf die Betrachtung von Phänomenen, die gemeinsames menschlichen Handeln konstituieren, wie auf die Umstände, die zum Verlust von freiem Handeln und Urteilen führen. Will Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* verstehen, warum der Raum der Pluralität zerstört werden konnte, fragt sie daran anknüpfend in *Vita activa*, wie schon Max Horkheimer und Theodor W. Adorno in der *Dialektik der Aufklärung*, nach den Gründen für die Selbstzerstörung der Moderne, für das Verschwinden des politischen Raums, einer Tendenz, der auch modernen Massengesellschaften innewohnt.

7.1 Arendts Emanzipation von Heidegger und ihre Liebe zur Welt

Als 1960 *Vita activa* erscheint, schickt Hannah Arendt Heidegger ein Exemplar und notiert im Begleitbrief: »Es ist unmittelbar aus den Marburger Tagen entstanden

und schuldet Dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles.«¹ Arendt begann zwar mit Heidegger zu denken, ging aber in *Vita activa* weit über ihn hinaus, transformierte seine Philosophie der »Eigentlichkeit« in eine Welt und Menschen zugewandte Philosophie. Bis zu dem Tag, an dem sie Heidegger ein Exemplar sandte, hatte sie ihm ihre eigene Intellektualität nie gezeigt und »so getan, als ob sie nicht bis drei zählen« (Arendt/Jaspers 1993, Brief 297: 494) könne. Das irritiert, insbesondere, weil unser Bild von Arendt als selbstbewusste Frau dieser Haltung völlig widerspricht. Tat sie es, weil sie Heidegger schützen wollte, weil er ihr leidtat oder weil sie versuchte, die Frau zu sein, die seine Frau nicht war«? (Young-Bruehl 1991: 424). Jedenfalls war Arendt von nun an nicht mehr bereit, zu schweigen. Das Schwindeln war ihr »zu langweilig geworden« (Arendt/Jaspers 1993: 494). Warum, erklärte sie auch Jaspers nicht.

Jaspers, zu dem Arendt ein eher väterliches Verhältnis hatte, war es, der sie aus ihrer romantischen und lähmenden Stimmung der Marburger Zeit und aus der prekären zwiespältigen (Liebes-)Beziehung mit Heidegger befreite. Einer Beziehung, in der die Rollen ungleich festgelegt waren. In seinem ersten Brief vom 10. Februar 1925 machte »Heidegger der edlen Einfalt und schlichten Größe des ›Mädchens‹ wie später dem ›Kind‹ und der ›Heiligen‹ seine Avancen«². In *Sein und Zeit* ist zwar die Rede vom »Mitsein« des »Daseins«, aber nicht von der Liebe. Der Brief ist charakteristisch für Heideggers patriarchalische Vorstellungen von der Rolle der Geschlechter. Die 19-jährige Arendt akzeptiert widerspruchslos das bürgerlich-erotische Doppelleben des 35-jährigen Heidegger. Im Briefwechsel spiegelt sich diese Asymmetrie der Beziehung wider. Ein »Zwischenraum«, wie sie es später nennt, in dem es zu einem gleichwertigen Austausch und Gespräch ohne Vorbehalte und Ängste kommt, fehlte. Jaspers befreite sie von dem Gedanken, dem auch Heidegger anhing, dass Philosophie keine vorzeigbaren Ergebnisse zu liefern, vielmehr den Denkenden zu sich selbst zu führen habe. Im Gegensatz zu Heidegger rückte Jaspers die Bedeutung der Kommunikation in den Mittelpunkt der Existenzherhellung. Die Mitmenschen sind für ihn, wie Arendt 1948 schreibt, kein »das Selbstsein störende Element der Existenz, sondern umgekehrt, nur in dem Zusammen der Menschen in der gemeinsam gegebenen Welt kann sich Existenz überhaupt entwickeln«³. Arendt begann sich nun den Menschen und der Welt gegenüber zu öffnen und versuchte eine eigenständige philosophische Antwort auf Heideggers solipsistische Philosophie zu finden. Im Frühjahr 1926 verließ Arendt Marburg, seinetwegen. Es dauerte noch 25

-
- 1 Elzbieta Ettinger: Hannah Arendt, Martin Heidegger. Eine Geschichte, München 1983. Im Original schrieb Arendt »Freiburger Tage«, ein vielsagender Versprecher, bemerkt Ettinger, S. 121.
 - 2 Ludger Lütkehaus: Briefe 1925–1975, Deutschlandfunk, 19.12.1998, <https://www.deutschlandfunk.de/briefe-1925-1975-und-andere-zeugnisse-100.html>
 - 3 Hannah Arendt: Sechs Essays. Die verborgene Tradition, Heidelberg 1948, S. 80.

Jahre, bis sie sich wieder begegneten, auf Initiative Arendts. Bei Karl Jaspers in Heidelberg promoviert sie – über den *Liebesbegriff bei Augustin*: eine unter Liebesschmerz vollzogene Sublimation. In ihrer Dissertation 1928 betonte sie die menschliche Gebürtlichkeit bei Augustinus, die sie später in *Vita activa* als eine der *condition humaine* des Menschseins und seiner Freiheit ausarbeitete. Wie Arendt stand auch Jaspers Kant näher als Heidegger, »vor allem dem Kant, der die Vernunftbegriffe und die Idee des Unbedingten kennt«⁴ und den Menschen als eine frei entscheidende Persönlichkeit versteht. Der Begriff der möglichen Existenz hat bei Jaspers mit dem Begriff des intelligiblen Ich Kants mehr Ähnlichkeit als mit Heideggers Begriff der eigentlichen Existenz.

Anders als Heidegger begründet Arendt ihr Denken von der Geburt des einzelnen Menschen her und sieht das Leben nicht als Vorlauf zum Tod. Zu einigen ihrer philosophischen Grundbegriffe wurde Arendt durch Heidegger inspiriert, wie zu den Begriffen »Welt«, »Mit-Sein«, »Handeln« und »Pluralität«, als auch zur Kritik an der Massen- und Konsumgesellschaft und zur Kritik an der abendländischen Bewusstseinsphilosophie seit Descartes. Ebenso zur Kritik an der Technik und zur Neuinterpretation der Antike. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* sind ihre Ausführungen zur Einsamkeit und Verlassenheit in der Moderne, zur »Verfallenheit an das Man«, Heidegger geschuldet (EU: 747). In *Vita activa* gestaltet sie Heideggers Begriffe um. Sie stellt das »Mit-sein-in-der-Welt« oder die Bedingtheit der menschlichen Pluralität ins Zentrum unserer Erfahrung von Weltlichkeit. Pluralität ist für Arendt die zentrale Bedingung der menschlichen Existenz. Sie bildet einen Grundstein der *condition humaine*. Die Entdeckung der menschlichen Pluralität ist ihre philosophische Antwort auf Heideggers Existenzphilosophie.

Arendt erkannte, dass Heideggers Begriff eines alltäglichen, besorgenden »In-der-Welt-seins« zwar einen Zugang zu den Phänomenen des Politischen eröffnet, aber durch seine Bestimmung dessen, was »In-der-Welt-sein« ausmacht, wieder versperrt. Während Heidegger die Welt der Erscheinungen und die Mitwelt abwertet, wertet Arendt diese auf. Arendt gibt Heideggers Philosophie, was ihr fehlt: Pluralität, Öffentlichkeit, Weltlichkeit, Hoffnung und eine Ethik, die auf das menschliche Urteilsvermögen setzt. Arendt antwortet auf Heideggers selbstbezügliche Philosophie mit einer Philosophie der »Sorge um die Welt«, auf sein »Vorlaufen in den Tod« mit der »Natalität«. Heideggers »Gelichtetheit« und »Erhellung« des Daseins im Rückzug aus der Öffentlichkeit begegnet Arendt mit der Kommunikation verschiedener Menschen im öffentlichen Raum. Heidegger geht es um das »An-Denken der Welt«, Arendt um das politische Handeln der vielen in ihr.

Im Zuge ihrer Kritik an Heideggers Philosophie, die sie insbesondere in ihrem Essay *Was ist Existenzphilosophie* (1946) formulierte, wandte sie sich, wie ihre Biogra-

4 Kant-Studien, Bd. XXXVI (1931). Zit. nach Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie, Stuttgart 1969, S. 187.

fin Young-Bruehl bemerkt, »einem Denker in der westlichen Tradition vor Hegel zu, der ihrer Meinung nach politische Ereignisse ernst genommen hatte: Kant« (Young-Bruehl 1991: 445f.). Bei diesem Unternehmen habe sie mit dem »modernen Schüler Kants, ihrem eigenen Lehrer, Karl Jaspers« zusammengearbeitet, der ihr Interesse an den blinden Flecken der philosophischen Tradition teilte. Für Arendt war Kants Moralphilosophie »ihrem Wesen nach politisch«.

Er dachte alle Menschen, nicht bloß die Staatsmänner und Philosophen-Könige, als Gesetzgeber und Richter. Unterscheidungen zwischen Herrschenden und Beherrschten, zwischen den wenigen Wissenden und den vielen Unwissenden, waren für Kant – im Gegensatz zu Hegel und Heidegger – keineswegs selbstverständlich. Kants Anliegen war die Bedingung der menschlichen Pluralität, war die Tatsache, dass wir nicht eins, sondern viele sind und uns voneinander unterscheiden. (Ebd.: 446)

Diese kantische Vorstellung wurde für Arendt bei der Entwicklung ihres neuen Politikbegriffs immer wichtiger. Zur »zentralen Aufgabe« ihrer neuen Politikwissenschaft wurde die Vorstellung, »den Menschen als handelndes Wesen aufzufassen und die Bedingungen menschlichen Handelns zu untersuchen, ohne das Böse zu übergehen, das die Perversion des Handelns in eine Art des Herstellens mit sich bringen kann« (ebd.: 446). Wie Kant vollzog Arendt eine Art kopernikanische Wende, insofern sie sich von der Sphäre der *vita contemplativa* ab- und der *vita activa* zuwandte. Dies findet nicht nur im Namen des Buches seinen Ausdruck, sondern auch in dem Titel, den Arendt ursprünglich für das Manuskript vorgesehen hatte: »Da sie die philosophische Tradition des *contemptus mundi* ablehnte, wollte Arendt ihr Buch *Amor mundi*, Liebe zur Welt«, nennen (ebd.: 447).

7.2 Von der *Vita contemplativa* zur *Vita activa* der Neuzeit

Der Begriff *Vita activa*, notiert Arendt zu Beginn ihres Buches, verdanke »seinen Ursprung einer spezifischen geschichtlichen Konstellation, der sie niemals wirklich entwachsen« sei, dem Prozess des Sokrates, »dem Konflikt zwischen dem Philosophen und der Polis« (VA: 22), dem Konflikt zwischen Theorie und Praxis. Mit *Vita activa* antwortete Arendt vor allem auf die *Vita contemplativa*, dem vermeintlichem Ideal des späten Heidegger. Besonders die Veröffentlichung des *Briefes über den Humanismus* 1949, in dem Heidegger den Menschen als ein Wesen beschreibt, das nicht der eigenen Spontanität, sondern seinem »Hören« auf das Sein folgt und so zur Passivität bis hin zu einer »Funktion des Seins« verdammt, »erschütterte Arendt tief«. Heidegger, so Arendt, ziele damit auf eine mystische Sicht, wonach die weltlichen Dinge »den Menschen vom Sein ablenken« (Young-Bruehl 1991: 418). Der Titel gibt an, worum es Arendt geht: weder um das Denken noch um das Leben, nicht um das

Sein, vielmehr um das Handeln. Es ist, wie ihr Freund Dolf Sternberger bemerkt, »eine Rettung des tätigen Lebens gegenüber dem betrachtenden, kontemplativen, theoretischen, welches wahrhaftig in unserer abendländischen Überlieferung wenigstens seit Platon und auch für eine breite Region der christlichen Philosophie als das höchste gegolten hat«⁵.

Arendt führt das Versagen der politischen Philosophie seit Platon auf die Verwechslung von Handeln mit Herstellen und auf das Desinteresse wie auf die Abkehr der Philosophen von den Angelegenheiten der Lebenswelt zurück. Schon Aristoteles setzte das ethische Handeln in der Polis, in welcher der Mensch das gute Leben zu verwirklichen vermag, an die zweite Stelle der höchsten menschlichen Lebensmöglichkeiten. Nicht die praktische Philosophie, die das Handeln und seine Werke thematisiert, sondern das betrachtende Leben, das *bios theoretikos*, galt als die höchste Form der Lebenspraxis (Aristoteles EN X 7, 1177b26-31). Das zweitbeste Leben war das politische. Einen Schritt weiter als Aristoteles ging der griechische Philosoph und Hedonist Epikur, der sich aus dem politischen Leben ganz zurückzog. Politisches Leben als Möglichkeit der Verwirklichung des guten Lebens wurde nun völlig entwertet. Der christliche Glaube an ein Leben nach dem Tode habe schließlich die Degradierung der *Vita activa* besiegelt. Die christliche Lehre, die das ewige Leben des Einzelnen zum höchsten Gut erklärte, machte aus dem Christentum eine anti-politische Macht (VA: 400).

In der Neuzeit konstatiert Arendt eine Umkehrung der überkommenen hierarchischen Ordnung von *Vita contemplativa* und *Vita activa* (VA: 367). Arendt geht es vor allem um die Frage, »warum der Sieg der *Vita activa* über die *Vita contemplativa* zu Folge hatte, dass gerade der Arbeit ein Primat über alle Tätigkeiten« zugefallen ist und warum innerhalb der »Gliederungen der menschlichen Bedingtheit das Leben absolut vorherrschend wurde« (VA: 399). Arendt vermutet: Erst als das Christentum in der Neuzeit die »Unsterblichkeit des einzelnen Lebens zu einem zentralen Glaubensartikel der abendländischen Menschheit« erhob, sei »auch das irdische Leben zum höchsten Gut dieser Menschheit« geworden. Die christliche Verabsolutierung des Lebens habe »eine Nivellierung der alten Unterschiede und Gliederungen innerhalb der *Vita activa*« zur Folge. Ob Arbeiten, Herstellen oder Handeln, sie wurden nun alle gleichermaßen als notwendige Tätigkeiten betrachtet, »das Leben zu erhalten« (VA: 403). Obwohl die Neuzeit die überkommene Hierarchie umdrehe und den Vorrang der *Vita activa* verkünde, etwa durch Friedrich Nietzsche und Karl Marx, blieben die vorgängigen Wertungen bestehen: die Verkehrung von Handeln und Herstellen bzw. die Identifizierung von Herstellen und Arbeit mit Handeln. Schon Platon habe das Handeln mit Herstellen identifiziert, wenn er den idealen Staat und die Politik *machen* will. Als Thomas von Aquin (VA: 404) im 13. Jahrhundert dann das *zoon politikon* des Aristoteles in das lateinische *animal sociale* übersetzte, sei

5 Dolf Sternberger: Schriften, Band VIII. Gang zwischen Meistern, Frankfurt a.M. 1987, S. 379.

der Weg zur Aufwertung der Arbeit von der Plackerei des Sklaven zum egalitären Fluch über jeden Menschen vorgezeichnet worden. Die Arbeit wurde zur Pflicht für alle, die »sonst keine Mittel haben, sich am Leben zu erhalten« (VA: 404). Die protestantische Wende habe dann die Arbeit zur universellen Norm und das Politische zur bloßen Funktion der Gesellschaft gemacht. Von Hobbes bis Marx bildeten »Handeln, Denken und Sprechen« nur noch »den Überbau sozialer Interessen« (VA: 43). Der Mensch wurde zur Funktion materieller Strukturen. Marx habe zwar die Hierarchie zwischen Denken und Tun, zwischen Interpretieren und Verändern der Welt umgestoßen. Im Zuge dieser Umkehrung habe er aber auch die traditionelle Hierarchie von Handeln-Herstellen-Arbeiten umgekehrt und die Arbeit auf die oberste Stufe gehoben. Handeln erscheine bei ihm nur noch als eine Funktion der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse (ZVZ: 104). Die Kontinuität, die von Platon und dem Christentum über Hobbes und Hegel bis Marx reiche, sieht Arendt letztlich in der Verwechslung von Handeln und Herstellen, von Praxis (Handeln als Selbstzweck) und *Poiesis* (zweckorientiertes Handeln im Sinne von Herstellen, Arbeiten) begründet. Sie sei eine unmittelbare Folge der anfänglichen Trennung von Theorie und Praxis. Arendts These von der Verdrängung der Praxis durch die *Poiesis* verdankt sie dem jungen Heidegger.

7.3 Was tun wir, wenn wir tätig sind?

Arendts gesamtes Werk kann man als eine fortwährende Reflexion über einen Satz von Aristoteles lesen, der auf den ersten Seiten ihres Denktagebuchs steht. Gemeint ist die These, das Handeln sei das menschliche Leben selber. Sie beginnt ihr Buch *Vita activa* mit der Frage, »was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind« (VA: 14), weil sie die Gründe für die Zerstörung der politischen Sphäre, die den Totalitarismus ermöglichte, herausfinden will.

Vita activa handelt von den irdischen »Bedingungen der menschlichen Existenz« (VA: 21), über die sich etwas sagen lässt: über das Leben selbst und die Erde als Kreislauf des Lebendigen (Natalität und Mortalität), über die Weltlichkeit, d.h. die Angewiesenheit auf Gegenstände und Objektivität der Welt – ihr Objekt- und Dingcharakter – wie über die Pluralität und Individualität. Die *condition humaine* umfasst nach Arendt aber »mehr als nur die Bedingungen, unter denen den Menschen das Leben auf der Erde gegeben ist« (VA: 19). Der Mensch als autonomes Wesen wird auch zum Schöpfer und Gestalter der Welt, die ihrerseits auf seine Gestaltungen antwortet. Er ist mehr als eine Funktion ökonomischer und sozialer Verhältnisse. Für Arendt, hier folgt sie Kant, lasse sich der Mensch nicht allein aus der Konstellation seiner Bedingtheiten verstehen, »weil keine ihn absolut« bedinge. Vielmehr könne man »fast sagen«, dass die Menschen, dank der modernen Naturwissenschaft und Technik, »keineswegs im gleichen Sinne erdgebundene Kreaturen« sind wie alle

anderen Lebewesen, als ob es ihnen gelungen sei, »den archimedischen Punkt nicht nur zu finden, sondern sich auf ihn auch zu stellen und von ihm aus zu operieren« (VA: 21). Als eigener Schöpfer und Schöpfer der Welt scheint der Mensch keine Grenzen mehr zu kennen, statt sich darauf zu besinnen, was er tut. Da der Mensch seine Verantwortung der Welt gegenüber aus den Augen verloren habe, werde die technische Beherrschung der Welt und der Natur zum Ziel und Zweck des Fortschritts erklärt. Viele Menschen scheinen Maß und Mitte verloren zu haben. »Die einen fliegen ins All, die anderen hadern mit sich, wenn sie am Gemüsestand eine Plastiktüte kaufen.«⁶ Die Folgen der Maßlosigkeit narzisstischer Politiker:innen und gieriger Geschäftsmodelle bedrohen inzwischen nicht nur uns, sondern auch den Planeten.

Nichts kritisiert Arendt heftiger als die utilitaristischen Folgen der Entdeckung dieses archimedischen Punktes, jener Entdeckung, durch welche die christlich-jüdische »Heiligkeit des Lebens« zum »höchstem Gut« in der Moderne (VA: 405) wurde. In der technologisierten und wachstumsorientierten Gegenwart gerät der in der Moderne gesetzte archimedische Punkt ins Wanken. Seine globalen Verblendungen und die ökologisch verheerenden Folgen seines Anthropozentrismus werden zunehmend zur Disposition gestellt. Arendts philosophisches Hauptwerk *Vita activa* stellt insofern eine Generalabrechnung mit der Neuzeit dar.

Wenn Arendt darüber nachdenkt, was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind, kritisiert sie den utilitaristischen Weg der Neuzeit mit seinen unkontrollierten Zerstörungsprozessen und die Einschränkung von Handlungsmöglichkeiten, wie sie während der totalen Herrschaft ins Extrem gesteigert wurden. In *Vita activa* zeigt Arendt Wege, wie das kreative Vermögen des Menschen zur Entfaltung gebracht werden kann. Wie schon Immanuel Kant unterscheidet sie zwischen Kultur und Natur, zwischen dem, was bei Menschen das Menschliche ausmacht und dem, wo sie den Gesetzen der Natur unterworfen sind. Die Unterscheidung spiegelt sich in den Begriffen Arbeit, Herstellen und Handeln, deren Bedeutung ich mich im Folgenden zuwende. Arendt geht es bei dieser Unterscheidung darum, die Distanz des Menschen zu lediglich biologischen Prozessen aufzuzeigen und Freiheitsgrade bewusst zu machen.

Im Mittelpunkt ihres Buches stehen die drei gesellschaftlichen Grundtätigkeiten, Arbeiten, Herstellen und Handeln, ihre historische Entwicklung und der Wechsel ihrer Bedeutung für die politische Sphäre. Wenn Arendt über die Bedingungen menschlicher Existenz – das Leben selbst und die Erde, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität – spricht, dann möchte sie ihre Möglichkeiten für die menschliche Entfaltung als auch ihre Grenzen aufzeigen. Vor allem will sie verstehen, warum das Herstellen an die Stelle des Handelns getreten ist, dass das Arbeiten höher bewertet wird als das Denken, warum der öffentliche Raum verschwand und mit ihm die Trennung zwischen Privat (*oikos*) und Öffentlich (*polis*). Diese Trennung

6 Deike Dienes: Alles so schön beschränkt hier, TS, 31.12.2021, S. 6.

scheidet auch den Raum der Notwendigkeit von dem der Freiheit. Hannah Arendt geht es in diesem Zusammenhang nicht darum, betont Antonia Grunenberg, »den privaten Raum gegenüber dem politischen für minderwertig zu erklären.« Vielmehr beharre Arendt darauf, »dass erst ein gesicherter privater Raum, in dem alle Notwendigkeiten geregelt werden, das Freisein für das politische Rasonieren und die politische Freiheit ermögliche. Diese Trennung sei in der Moderne mehr und mehr in den Hintergrund getreten, zu Gunsten einer grundsätzlichen Vermengung des Privaten und des Öffentlichen«⁷.

Arbeiten

Arendt unterscheidet zwei Handlungstypen der *Vita activa*, wobei sie die aristotelische Konzeption zugrunde legt, die zwei Formen des Handelns unterscheidet: Handeln als Praxis (politisches Handeln) und Handeln als Poesis (Arbeit, Herstellen). »Die Tätigkeit der Arbeit«, heißt es zu Beginn von *Vita activa*, »entspricht dem biologischen Prozess des menschlichen Körpers, der in seinem spontanen Wachstum, Stoffwechsel und Verfall sich von Naturdingen nährt, welche die Arbeit erzeugt und zubereitet, um sie als die Lebensnotwendigkeiten dem lebendigen Organismus zuzuführen« (VA: 16). Hier ist der Mensch ganz Natur, ein *Animal laborans*, bloß Biologie, die ihr Recht verlangt.

Arendts Arbeitsbegriff lehnt sich an Marx an. Das Arbeiten im Verständnis von Arbeit dient ausschließlich der biologischen Lebenserhaltung. Die Grundbedingung, unter der die Tätigkeit des Arbeitens steht, ist das Leben. Arbeit ist das Notwendige, ist »Produktion des Lebens« (Marx). Marx sieht jedoch, anders als Arendt, im Prozess des Arbeitens zugleich einen Bildungsprozess des Menschen, während sich für Arendt in der Arbeit gerade nicht das wesentlich Menschliche zeigt. Marx hat die Tätigkeiten des Arbeitens und Herstellens nicht unterschieden. Beide Tätigkeiten fasst Marx unter den Begriff des Arbeitens. Gleichwohl hat Marx, wenn er von Arbeit spricht, Herstellen gemeint. Der Mensch stellt demzufolge bei Marx nicht das von Arendt vorgestellte *Animal laborans* als vielmehr den *Homo faber* dar.⁸ Arendt unterläuft hier der Fehler, Marx einen biologistischen Arbeitsbegriff zu unterstellen. In diesem Zusammenhang ist es erforderlich, auf Marx' Identifizierung von Arbeit und Herstellen einzugehen. Während Arendt klar zwischen »Befreiung von« und »Freiheit zu« unterscheidet und die Lösung der »sozialen Frage« nicht mit der Gründung der Freiheit verwechselt, sondern der Technik anvertraut und deshalb auch zwischen Arbeit und Herstellen einerseits und Handeln

7 Antonia Grunenberg: Hannah Arendt (1906–1975), in: *Klassiker der Politikwissenschaften. Von Aristoteles bis David Easton*, hg. von Wilhelm Bleek, Hans J. Lietzmann, München 2005, S. 215.

8 Vgl. Manfred Reist: *Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen*, Würzburg 1990, S. 121f.

andererseits unterscheidet, identifiziert Marx Arbeit nicht allein mit Herstellen, sondern auch mit Handeln. Arendts Thesen widersprechen zu offensichtlich den »Vertretern der reinen Lehre« (Ernst Vollerath) mit ihrer Annahme, dass alle Praxis als Arbeit zu begreifen sei. »Die Faszination, die das Denken von Marx auf das bürgerliche Bewußtsein seit eh und je und vor allem heute« ausübe, erklärt der Philosoph Ernst Vollerath, liege »unter anderem darin begründet, daß es mit der Überführung des Handelns in die arbeitende Praxis genau die Vorurteile des Bürgertums«⁹ treffe. Die der Arbeit in der Neuzeit – und in ihr allein – zugesprochene Produktivität, betont Vollerath, sei der entscheidende Punkt der Auseinandersetzung mit Marx, »weil Produktivität als solche die Legitimation des Primats der Arbeit in der Hierarchie der Tätigkeiten der *Vita Activa* hergibt – und dies für alles neuzeitliche Bewusstsein, vor allem für das *bourgeois*« (ebd.: 38). Wenn Arendt von Arbeiten spricht, dann meint sie nicht das, was wir im alltäglichen Sprachgebrauch unter Arbeiten verstehen. Arendt macht uns darauf aufmerksam, dass unsere Vorstellung von Arbeit eine verallgemeinerte ist, insofern diese alle Formen des Tätigseins umfasst. Die weiteren Vermögen des Tätigseins, das Herstellen und vor allem das Handeln, bleiben im Dunkel. *Vita activa* kann als eine Kritik an der Arbeitsgesellschaft gelesen werden, welche die anderen Formen des Tätigseins, insbesondere das politische Handeln, zu vernichten droht.

Herstellen

Im Herstellen, führt Arendt in *Vita activa* aus, manifestiere »sich das Widernatürliche eines von der Natur abhängigen Wesens [...]. Das Herstellen produziert eine künstliche Welt von Dingen, die sich den Naturdingen nicht einfach zugesellen. [...]. In dieser Dingwelt ist menschliches Leben zu Hause [...] und die Welt bietet Menschen eine Heimat in dem Maße, in dem sie menschliches Leben überdauert, ihm widersteht und als objektiv-gegenständlich gegenübertritt« (VA:16) – in diesem Sinne handelt es sich um eine ungebrochene objektive Welt; in ihr ist der Mensch *Homo faber*.

Handeln

Im Handeln und Sprechen realisiert sich die Wirklichkeit der Welt als das erste »zwischen«. Während Arbeiten und Herstellen auf die Erhaltung des Lebens und die Erzeugung einer objektiven Umwelt von Gebrauchsgegenständen ausgerichtet sind, sind Handeln und Sprechen konstitutiv für die Mitwelt, für das Zusammenleben der Menschen. Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der *Vita activa*, die ohne Vermittlung der Materie unmittelbar zwischen den Menschen stattfindet. Ihre »Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ›inter-est‹, was dazwischen liegt und

9 Ernst Vollerath: Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts, in: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, hg. von Adelbert Reif, Wien 1979, S. 37.

die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden« (VA: 224). Im Handeln überschreitet der Mensch nicht nur den bloß biologischen Lebensprozess, sondern auch den instrumentellen Charakter des Herstellens. Ort des Handelns als Praxis ist nach aristotelischem Vorbild das Gemeinwesen, die Polis. Handeln setzt eine Öffentlichkeit voraus, das zweite »zwischen«. »Dieses zweite Zwischen, das sich im Zwischenraum der Welt bildet, ist ungreifbar, da es nicht aus Dinghaftem besteht und sich in keiner Weise verdinglichen oder objektivieren lässt. [...] Aber dieses Zwischen ist in seiner Ungreifbarkeit nicht weniger wirklich als die Dingwelt unserer sichtbaren Umgebung«. Arendt nennt diese Wirklichkeit das »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA: 225). Handeln als Praxis (politisches Handeln) kann für Arendt nur Selbstzweck sein. Handeln als *Poiesis* (Arbeit, Herstellen) ist dagegen an besonderen Zwecken orientiert, die im Modus der Technik realisiert werden. Nur im Handeln ist der Mensch frei von den Zwängen der Technik und Wissenschaft. Es ist diejenige Tätigkeit der *Vita activa*, die in der aufsteigenden Linie vom Arbeiten über das Herstellen am weitesten von der biologischen Notwendigkeit entfernt ist und so das eigentliche menschliche Vermögen repräsentiert. Handeln ist Theaterspielen, Flanieren, Reden halten, Argumentieren, Geschichten erzählen, Gedichte vorlesen, Tanzen, Urteile verkünden, wie Jesus oder Sokrates eine neue Moral erfinden, eine Revolution machen oder einen Staat gründen.

Politisches Handeln ist die höchste Tätigkeitsweise der *Vita activa*. Sie trägt ihren Wert in sich selbst. Anders als Arbeiten und Herstellen ist das Handeln freie Tätigkeit. Die Grundbedingung, die ihr entspricht, ist das Faktum der Pluralität, »die sich auf zweierlei Art manifestiert, als Gleichheit und als Verschiedenheit« (VA: 213). Im Sprechen und Handeln stellt sich die Einzigartigkeit der Individualität dar, zeigt sich, »Wer-einer-ist« (VA: 222). Viele, wenn nicht gerade die meisten Handlungen, meint Arendt, bestehen im Sprechen, sind Sprechhandlungen. Erst im Handeln zeige sich die Person und realisiere sich individuelle Identität wie die Differenz in der Pluralität der Menschen. Aus dem Miteinander-Handeln und Sprechen entspringt politische Macht, die befähigt, in der Öffentlichkeit gestaltend zu wirken. Dieses Moment steht im Gegensatz zur Gewalt, welche an die Gesinnung des Herstellens gebunden ist. Macht ist bei Arendt »kommunikative Macht«. Handeln ist frei von Zwecken und trifft auf ein Netz von Bezügen, in welchem das von den Einzelnen Intendierte sofort verwandelt wird (VA: 226).

Arendt definiert Handeln mit Kant »als Vermögen, eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen«¹⁰. Handeln bedeutet das Setzen eines Neuanfangs, der gleichsam mit unserer Geburt in die Welt kommt. Der Mensch ist quasi das Prinzip des Anfangs und entzieht sich aller Berechenbarkeit. Da Menschen in eine schon bestehende Menschenwelt geboren werden, »geht das Bezugs-

10 Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes, Bd. 2, Das Wollen, München 1989, S. 107.

gewebe menschlicher Angelegenheiten allem einzelnen Handeln und Sprechen voraus« (VA: 226). Weil dies Bezugsgewebe schon immer da war, bevor das Handeln überhaupt zum Zug kommt, »kann der Handelnde so gut wie niemals die Ziele, die ihm ursprünglich vorschwebten, in Reinheit verwirklichen«. Das, was man sich vorstellt, tun zu können, bekommt durch die Resonanz der anderen eine andere kontingente Tönung. Was von seinem Handeln schließlich in der Welt verbleibt, sind nicht die Impulse, die ihn in Bewegung setzen, sondern die Geschichten, die er verursachte. Diese Geschichten sind nicht eigentlich »Produkte eines Autors«. »Kein Mensch kann sein Leben ›gestalten‹ oder seine Lebensgeschichte hervorbringen«. Der Handelnde hat sie »begonnen, hat sie handelnd dargestellt und erlitten, aber niemand hat sie ersonnen« (VA: 227). Die jedem Handeln eigene Unberechenbarkeit impliziert zugleich seine Gefährdetheit.

7.4 Die normative Lücke in Arendts Handlungstheorie

Der Sinn der Handlung, so Arendt, offenbart sich nicht dem Handelnden, sondern nur dem rückwärts gerichteten Blick, insofern dieser einen Sinnzusammenhang im Nachhinein konstruiert. Den Vorstellungen von einer planbaren Identität oder von einer individuellen Entwicklungslogik und einem planbaren gesellschaftlichen Fortschritt begegnet Arendt mit dem Konzept von Diskontinuität, Kontingenz und Fragmentierung. So wenig der Einzelne Autor seiner Geschichte ist, so wenig ist es die Menschheit, die keinen von uns wissbaren Anfang und kein von uns erfahrbares Ende hat. Es bedurfte, notiert Arendt, der modernen Geschichtsphilosophie, »weil es scheinen konnte, dass man durch die Einführung des Begriffs einer Menschheitsgeschichte dieser politischen Verlegenheit Herr werden könnte« (VA: 229). Da Handeln ziellos (VA: 226) sei und nicht am Erfolg oder Misserfolg gemessen werden könne, sei eine Handlung letztlich nicht rational begründbar. Einen objektiven Bewertungsmaßstab gäbe es nicht. Die Griechen hätten noch nicht an der Qualität ihres Handelns gezweifelt. Für sie sei der normative Rahmen metaphysisch vorgegeben gewesen. Sie glaubten, dass der Mensch innerhalb einer vorgegebenen Ordnung lebe: Der Kosmos setze den Rahmen für das Handeln. Dieses Denken wird in der Neuzeit obsolet. Auch Arendt weist für das Handeln und für die Politik jeden zeitlosen Wahrheits- und Geltungsbegriff zurück und erweist sich hier als Schülerin Heideggers.

Heute wachsen auf der Erde Milliarden von Menschen in vielschichtigen, dynamischen sozialen, wirtschaftlichen und ökologischen Systemen zusammen. Diese treten miteinander in Wechselwirkung, was zu mehr globaler Ordnung führt, aber auch unerwartete Rückkopplungen, Chaos und Krisen erzeugt. Spätestens seit der Finanzkrise wissen wir, wie steuerungsresistent unsere Gesellschaft ist. Prognosen gelten als riskanter Blick in die Zukunft. Das Denken in kausalen »Wenn-dann«-Be-

ziehungen und einfachen Lösungen geht in der Politik meist nicht auf. Das Problem sind nicht die zu verarbeitenden Datenmengen, sondern der Reichtum schöpferischer Intelligenz, die Unvorhersehbarkeit menschlichen Handelns und ihre Folgewirkungen. Auch gibt es immer mehr Freiräume und Freiheiten in unserem privaten und gesellschaftlichen Leben. Krisen vorausschauend verhindern, vor die Welle kommen, das bleibt eine regulative Idee. Arendt hat auf den positivistischen Irrglauben, den sie als »Pseudowissenschaftlichkeit« bezeichnet, hingewiesen: »Die Hoffnung der Positivisten, in einer vernünftig geregelten Welt die Zukunft vorherbestimmen und den Zufall ausschließen zu können, beruhte auf der noch selbstverständlichen Voraussetzung, daß Geschichte durch ein immerwährendes Spiel von Interessen geschehe und daß Machtgesetze in diesem Spiel ausschlaggebend und objektiv feststellbar sind.« Eine Politik, die die Interessen berücksichtige, könnte demnach niemals fehlschlagen, »sondern nur richtig oder falsch verstanden, richtig oder falsch in der Welt durchgesetzt werden« (EU: 737). Dem Systemtheoretiker Armin Nassehi¹¹ zufolge ist politisches Handeln in Teilen zum Scheitern verurteilt, weil uns für das nötige vernetzte Denken meist noch die Kategorien fehlen.

Die Aktualität der Handlungstheorie Arendts aus poststrukturalistischer Perspektive zeigt sich auch in ihrer Kritik an der Subjektsouveränität, in der »Vorstellung unbedingter Autonomie und Herrschaft über sich selbst« (VA: 299). Arendt leitet ihren Souveränitätsbegriff nicht vom Staat respektive vom Volk, sondern von der Tatsache ab, dass der Mensch nur im Plural existiert. Das beginnt mit seiner Geburt in eine kulturelle Gemeinschaft, geht über Partnerwahl, Arbeitsteilung und hört nicht mit der Globalisierung auf. Der Handelnde verliert bereits in dem Augenblick die Alleinherrschaft, wenn er sich einer Öffentlichkeit aussetzt. Hierfür braucht es Vertrauen. Im Handlungsvollzug kann jeder scheitern. Wir sind verletzlich, weil wir soziale Wesen sind. Der Entzug von Vertrauen kann zum Rückzug aus der Öffentlichkeit, in die Isolation, zu Vereinzelung und zu Weltverlust führen. Gelingene intersubjektive Praxis auf Basis von wechselseitigem Vertrauen ist eine zivilisatorische Errungenschaft, eine Form der Welt- und Selbsterschließung, die für offene Gesellschaften lebenswichtig ist. Kein Mensch und keine Macht, so Arendt, sind souverän. Auch Macht entspringt kommunikativem Handeln. »Macht aber besitzt eigentlich niemand, sie entsteht zwischen den Menschen, wenn sie zusammen handeln und sie verschwindet, sobald sie sich wieder zerstreuen« (VA: 255).

11 Armin Nassehi: Die letzte Stunde der Wahrheit. Kritik der komplexitätsvergessenen Vernunft, Hamburg 2018.

7.5 Schöpfung versus Routine, Freiheit versus Notwendigkeit

Die einzelnen Tätigkeitstypen, Arbeiten, Herstellen und Handeln, entsprechen den drei unterschiedenen Grundbedingungen menschlicher Existenz: Leben, Weltlichkeit und Pluralität. Diese Unterscheidungen sind nicht als starre Definitionen misszuverstehen. Arendt abstrahiert aus der Alltagswirklichkeit Aspekte des Tätigseins, die sie idealtypisch und normativ zu fassen sucht. In der gesellschaftlichen Wirklichkeit muss immer mit Übergängen und Überschneidungen zwischen Arbeiten, Herstellen und Handeln gerechnet werden. Ernst Vollrath rät, diese Unterscheidungen nicht in »einer substantialistischen Weise« zu objektivieren. »Die Unterscheidung dreier Tätigkeitsweisen macht nur analytisch Sinn.«¹² Solche differenten Tätigkeitsweisen könnten »zwar herausgearbeitet werden, aber stets nur als Momente einer Synthesis, die ihrerseits Handlungscharakter« habe. Arendt anerkennt dies auch, wenn sie schreibt: »Im Sinne von Initiative steckt ein Element von Handeln in allen menschlichen Tätigkeiten.« (VA: 18)

Versucht man einzelne konkreten Tätigkeiten gegeneinander abzugrenzen und zu entscheiden, wie weit sie Arendts Begriff des Arbeitens oder Herstellens entsprechen, verirrt man sich im Ringen um begriffliche Eindeutigkeiten und verliert dadurch Arendts Intention aus dem Blick. Arendts phänomenologische Reduktion ermöglicht es uns, aus einer ungewohnten Perspektive auf die Probleme der Moderne zu schauen. Ihr ging es um die weltlichen Eigenschaften der produzierenden Dinge, um die gemeinschaftsstiftende Funktion der Dinge und um die Distanz des Menschen zu lediglich biologischen Prozessen, um das Bewusstmachen von Freiheitsgraden. Mit der Differenzierung der Tätigkeitsformen will Arendt die Distanz, die der Mensch zur Natur einnimmt und die Emanzipation aus den Bedingungen einer bloß animalischen Abhängigkeit von der Natur verdeutlichen. Arbeiten, Herstellen und Handeln stellen Bedingungen der Existenz dar. Sie bringen die Zwangsläufigkeit, die Instrumentalität und die Freiheit zum Ausdruck. Alle gehören sie zur *Vita activa*, besitzen aber nicht denselben Wert der Autonomie und Freiheit. »Der Mensch, der den Gesetzen der Natur unterliegt, und der Mensch, der etwas radikal Neues *anfängt*, das sind die Extreme.«¹³ Schöpfung versus Routine, Freiheit versus Notwendigkeit – hier folgt Arendt Kants Freiheitsbegriff von der apriorischen Möglichkeit eines freien und moralischen Handelns. Man erkennt Arendts Bemühen, eine Hierarchie zwischen den verschiedenen Formen des Handelns herzustellen. Sie beschreibt die beiden Pole des Handelns, zwischen denen sich jede menschliche

12 Ernst Vollrath: Revolution und Konstitution als republikanische Grundmotive bei Hannah Arendt, in: Bernward Baule (Hg.): Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereinigte Deutschland, Berlin 1996, S. 131.

13 Paolo Flores d'Arcais: Libertärer Existenzialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt, Frankfurt a.M. 1993, S. 24.

Tätigkeit bewegt. Arbeit ist am wenigstens weltbildend. »Der Grad an existenzieller Authentizität«, so der italienische Philosoph Paolo Flores d'Arcais, bemesse »sich daher an dem Grad an Autonomie, den die Tätigkeit« zulasse. Die Bandarbeit in der Fabrik, beispielsweise, wäre der Nullpunkt solcher Autonomie, Kreativität und Authentizität.

7.6 Kritik an Karl Marx

Über »Monsieur«, wie Arendt respektvoll in einem Brief an Jaspers Karl Marx nannte, schrieb sie: »Ich will ihn nicht retten als Wissenschaftler (obwohl er ein großer Wissenschaftler war, hat er sich doch gerade die Wissenschaft ideologisch verdorben) und sicher nicht als ›Philosophen‹, wohl aber als Rebellen und als Revolutionär« (Arendt/Jaspers 1993: 204). Arendt war von der Aufrichtigkeit von Marx überzeugt, die dringlichen Probleme des sozialen Lebens lösen zu wollen. Er war der erste Philosoph, der forderte, die Welt nicht nur zu interpretieren, sondern sie handelnd zu verändern. Marx stellt, wie Arendt, in seiner Analyse der modernen Gesellschaft die Frage nach der Freiheit des Menschen in den Mittelpunkt. Marx setzt seine Hoffnung auf die Abschaffung des Privateigentums und auf den »vergesellschafteten Menschen«, Arendt auf seine geistige Autonomie und Freiheit. Die in den *Pariser Manuskripten* formulierte anthropologische Idee bleibt für Marx' Projekt einer theoretischen Begründung des Kommunismus grundlegend: Leben, Gemeinwesen und Arbeit bilden als »menschliches Wesen« eine Einheit. Arbeit ist das »sich bewährende Wesen des Menschen; durch sie wird der Mensch zum Menschen«¹⁴. Nach Marx ist die ökonomische Entwicklung als ein Naturprozess zu verstehen. Der Mensch ist in diesen »naturgeschichtlichen Prozess« restlos eingebunden, ihm fehlt Freiheit und Verantwortung.¹⁵

Arendt war, anders als Marx, davon überzeugt, dass die Ökonomie nicht das Feld ist, in dem sich Freiheit und Kreativität entfalten. Sich der Natur zu beugen, um sie auszubeuten, das liege »in der Natur des menschlichen Lebens, soweit es ökonomisches Handeln ist« (d'Arcais 1993: 26). Hier ist der Mensch nicht frei. Arendt träumt auch nicht, wie etwa Marx, von einer von Natur und Arbeit emanzipierten Menschheit. Anders als für Marx ist für Arendt die Freisetzung der gesellschaftlichen Produktivkräfte der Arbeit, der Wachstumsprozess gesellschaftlichen Reichtums, überhaupt nur möglich, »wenn die Welt und die Weltlichkeit des Menschen ihm zum Op-

14 Karl Marx: Die Frühschriften, hg. von Siegfried Landshut, Stuttgart 1932, Ausgabe 1964, S. 264.

15 Karl Marx: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, in: Marx-Engels-Werke (MEW), Bd. 23, Berlin 1972, S. 16.

fer gebracht werden« (VA: 327)¹⁶. Arbeit ist für Arendt grundsätzlich »weltlos«. Sie sei nicht imstande, eine Wirklichkeit zwischen den Menschen zu schaffen. Arendts Begriff von »Welt« ist demnach der Gegenbegriff zu den Atomisierungs- und Funktionalisierungstendenzen moderner Massengesellschaften, in denen die Möglichkeiten menschlicher Begegnungen und des Austauschs über öffentliche Angelegenheiten durch die Zwänge der Arbeits- und Konsumgesellschaft eingeschränkt werden. Freiheit lässt sich nicht im Rückzug aus dem öffentlichen Raum, noch durch die revolutionäre Umgestaltung der Eigentumsverhältnisse, sondern nur im kommunikativen Austausch mit anderen erringen.

Der Marxismus ist eine rein historische Theorie, die den zukünftigen Verlauf ökonomischer und machtpolitischer Prozesse, besonders von Revolutionen, vorherzusagen sucht. In Marx' Werk findet sich kaum ein Wort über die Wirtschaftslehre des Sozialismus. Marx hat im Wesentlichen keine andere Wirtschaftsweise angestrebt, auch er bekannte sich zu einem System der großen Industrie und des wirtschaftlichen Wachstums, das er sogar zu höchster Entfaltung bringen wollte. Dieses System verlangt jedoch Ausführende und Befehlende, folglich eine Klassenteilung. Auch im Sozialismus ändert sich an dieser Struktur nichts. Sie besteht unabhängig vom Eigentumsprinzip. Die jüdische Philosophin Simone Weil, die Arendt in *Vita activa* zu Beginn des Kapitels über *Die Gesellschaft der Konsumenten* anerkennend zitiert, konstatiert: »Die vollständige Unterordnung des Arbeiters unter den Betrieb und dessen leitendes Personal beruht folglich auf der Betriebsstruktur und nicht auf dem Eigentumsregime.«¹⁷ Gerade diese Abhängigkeit, der Verlust der Selbstbestimmung – nach Simone Weil geradezu das Wesen der Zerstörung des Menschseins –, verhindere Auflehnung, schließe ein Freiheitsbegehren und damit die Möglichkeit aus, eine freie Gesellschaft herzustellen.

Marx erkannte, anders als Arendt, der Natur keinen Wert zu. Als Quelle des staatlichen Reichtums gilt allein die Arbeitskraft. Die Linke beschränkte in der Folge Gerechtigkeit auf Verteilungsgerechtigkeit. Die Postwachstumsökonomik eines Nico Paech hingegen widerspricht den vorherrschenden Modernisierungs-konstruktionen: Marxismus, Neoliberalismus, Keynesianismus und Green-Groth. Marx sah nur die Möglichkeiten der industriellen Produktionsweise, die Herrschaft über die Natur und die Befreiung von der Daseinsnot, aber nicht ihre Grenzen und Gefahren, nicht das Unheil der Technik. Sein Blick auf die Technik war romantisch, ganz im Stile des Fortschrittsglaubens des 19. Jahrhunderts: Wie Hegel an die Selbstenthüllung Gottes im Laufe der Geschichte glaubte, so glaubte Marx an die

16 Deutschland erreichte den eigenen Erdüberlastungstag 2021 am 5. Mai. Hochgerechnet verbraucht Deutschland die dreifache Menge an Ressourcen, die ihm zur Verfügung stehen, National Footprint and Biocapacity Accounts 2021, <https://www.footprintnetwork.org/licenses/public-data-package-free/>

17 Simone Weil: Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften, München 1975, S. 155.

des Menschen durch Arbeit. Damit schlägt die Selbstgewissheit eines Descartes um in die neue Formel »Ich arbeite, also bin ich«. Anders als Marx versucht Hannah Arendt der Gefahr, Arbeit und Technik zu verabsolutieren, zu entgehen. Für sie ist Arbeit das unterste Niveau menschlicher Tätigkeiten überhaupt. Freiheit beginnt erst dort, wo die Lebensnot aufhört.

Marx befreit den Menschen zwar von der Vorgabe der göttlichen Metaphysik, unterwirft ihn jedoch einer materialistischen Geschichtsmetaphysik der Arbeit. Bei Marx stehen nicht die Rechte des Individuums im Mittelpunkt, vielmehr die der Klasse. Das Einzelschicksal gilt nichts, nichts der Mitmensch, sondern allenfalls der Mensch als Abstraktum; darum wird die Verkehrung der formell angestrebten Humanität in ihr Gegenteil möglich. Alle Fragen nach den Menschen sind bei Marx Fragen der Ökonomie. Die Menschen mit ihren Ideen und Absichten sind gleichsam in einem Netz der Klasse und der Produktionsverhältnisse gefangen. In dem Essay *Geschichte und Politik der Neuzeit* macht Arendt auf die Gefahr des Hegelschen Geschichtsbegriffs aufmerksam, der dazu verführt, »Politik als ein Herstellen, ein Machen von Geschichte zu verstehen«. Gerade dadurch gerate in »unsere politischen Theorien ein eminent zerstörerisches Element, das sich auch konkret, in einer Analyse der politischen Erfahrungen und Katastrophen des 20. Jahrhunderts, nachweisen ließe.«

Alle Theorien, in welchem Handeln als Geschichte-Machen, und also Herstellen, verstanden wird, führen letztendlich zu der in Marx' Werk so klar ersichtlichen Konsequenz, in einer so und anders beschaffenen, endgültig festgelegten Gesellschaftsordnung das Handeln, und damit das eigentlich Politische im Menschen, abzuschaffen. Die totalen Herrschaftssysteme, die Tyrannei und Diktaturen unseres Jahrhunderts, sind gerade deshalb so zerstörerisch, weil sie aus dieser Gesinnung entstanden sind und dies letztlich bezwecken. (ZVZ: 109)

7.7 Der Beginn der Weltentfremdung und ihre Folgen

In *Vita activa* analysiert Arendt die geschichtlichen Grunderfahrungen des menschlichen Tätigseins und die zerstörerische Logik des Herstellens und Arbeitens in der Moderne. Wenn Arendt vom Verfall des Politischen in der Moderne spricht, dann aus der Perspektive der griechischen Polis im Sinn der Gefährdung und des Verlustes von Freiheit als Resultat der neuzeitlichen Weltentfremdung: als »Flucht von der Erde in das Universum und der Flucht aus der Welt in das Selbstbewußtsein« (VA: 15). Die Weltentfremdung der Neuzeit bezieht sich nicht nur auf die natürliche Welt, die zu einem unbewohnbaren Kosmos wird, sondern auf die gemeinsame Welt der Menschen. Für Arendt hat Politik vor allem mit der Welt zu tun, nicht primär mit der biologischen-physiologischen Reproduktion von Leben. Freiheit beginnt dort,

»wo die Sorge um das Leben aufgehört hat, die Menschen zu zwingen, sich so oder anders zu verhalten« (ZVZ: 210).

Mit dem Auftreten des *Homo faber* beginnt für Arendt der Verfall des Politischen. Ähnlich wie Heidegger glaubt sie, eine gefährliche Tendenz in der Weltgeschichte entdeckt zu haben: nicht Seins- und Schicksalsvergessenheit, sondern Freiheitsvergessenheit und Weltentfremdung. »Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte«, sei das »Kennzeichen der Neuzeit« (VA: 325). »Enteignung«, so Arendt im Kapitel *Der Beginn der Weltentfremdung*, sei einer der »Modi, in denen sich Weltentfremdung« vollziehe. Im Unterschied zu Besitz und Reichtum gehöre Privateigentum zu den »elementarsten politischen Bedingungen für die Entfaltung der Weltlichkeit« des Menschen (VA: 324). In der Neuzeit habe die Weltentfremdung mit der Enteignung der Bauernschaft begonnen. Enteignung sei historisch der »Ausgangspunkt für die ursprüngliche Akkumulation, wie die Grundbedingung dafür, dass Reichtum durch die Ausbeutung der Arbeit in Kapital verwandelt werden« (VA: 325) konnte. Es scheine im Wesen des Kapitalismus zu liegen, so Arendt, und hier folgt sie Marx, Menschen zu enteignen. Die Anhäufung von Besitz habe dazu gedient »einen Prozess anzukurbeln, der nun automatisch weiter enteignete, weiter produzierte, weiter akkumulierte und immer weitere Gesellschaftsschichten an der Aneignung« beteilige (VA: 326), sodass »das kapitalistische Wirtschaftssystem in seinem Anfangsstadium eine Arbeits- und Elendshölle in die Welt setzte, dergleichen jedenfalls die europäischen Völker nie gekannt« hätten (VA: 327). Die neue Arbeiterklasse, die »buchstäblich von der Hand in den Mund lebte« (VA: 325), sei hingegen all der Sorgen enthoben worden, die sich nicht aus dem Zwang zur Reproduktion ergaben. Mit der Entstehung einer Welt, deren höchste Werte das Arbeiten und Herstellen sind, wurden die Grundlagen für das Gemeinwesen verdrängt. Das *Animal laborans* beherrsche jetzt die Öffentlichkeit und schreibe ihr seine Maßstäbe vor (VA: 157). Im nächsten Stadium dieser Entwicklung habe sich die Gesellschaft als Ganzes als »Subjekt des neuen Lebensprozesses« (VA: 327) konstruiert. Heute befänden wir uns »vermutlich im letzten Stadium dieser Entwicklung« (VA: 328).

Arendt beschreibt an dieser Stelle vorausschauend die Merkmale und Konfliktlinien der heutigen Globalisierung, wenn sie die Folgen der Weltentfremdung diagnostiziert, wie auch »die Schrumpfung der Erde in geographischer und wirtschaftlicher Hinsicht, schließlich die Entstehung eines Menschengeschlechts, dessen Einheit weder politisch garantiert noch aus dem humanistischen Ideal der Menschheit abgeleitet, sondern zu einer Tatsache geworden« (VA: 328) sei. Sie lässt uns an die 1945 gegründete UNO und andere internationale Institutionen denken, wenn sie bemerkt, dass sich heute »die Menschengesellschaft im Ganzen an die Stellen national organisierter Gesellschaften gesetzt« habe; die »gesamte Erdoberfläche« sei »an die Stelle der national begrenzten Territorien getreten«.

Ihre Kritik entzündet sich aber nicht an den Prinzipien und Regeln der *Global Governance*, sondern an der Politik selbst. Das letzte Stadium, so Arendt, brächte den Prozess der Weltentfremdung nicht zum Stillstand. Im Gegenteil. Die moderne wachstumsorientierte Gesellschaft verbreite sich nun über den gesamten Erdball und damit auch die »modernen gesellschaftlichen Probleme der Entwurzeltheit und Verlassenheit des Massenmenschen und der Massenbewegungen in alle Länder der Welt« (VA: 328). Der Sozialismus oder auch der Staatskapitalismus, die Enteignung des gesamten Volkes, sind für Arendt jedoch keine Alternativen zum Kapitalismus. Es sei »ein und dieselbe Bewegung« (Iwv: 108), die der Ausbeutung, ein »Prozess der Enteignung« (MG: 118). Es gehe nicht darum, die Enteigner zu enteignen, sondern »dem Menschen so viel Eigentum wie möglich zu erhalten« (VA: 119). Mit diesem »Prozess der Enteignung« beschreibt Arendt einen Prozess, der sich in den letzten Jahren vor unser aller Augen vollzieht, den der zunehmenden Ungleichheit in der Welt. Auf 1,76 Billionen US-Dollar schätzt Oxfam das Vermögen der 62 wohlhabendsten Menschen der Welt.

Es ist das Unbegreifliche der Katastrophe des 20. Jahrhunderts, das Arendt an den Begriffen der neuzeitlichen Philosophie und politischen Theorie zweifeln lässt. In *Vita activa* stellt Arendt die traditionellen Begriffe der Politik auf den Prüfstand. So führt sie, wie die amerikanische Professorin für Politische Philosophie Seyla Benhabib formuliert, mit ihrer Differenzierung zwischen Arbeiten und Herstellen einen »fortwährenden Kampf mit Karl Marx«¹⁸. Für Marx gelangt der Mensch durch Arbeit und durch die gewaltsame Änderung der Eigentumsverhältnisse zur Freiheit. In der Antike machte die Arbeit den Menschen, gleich dem Tier, zum Sklaven der Notwendigkeit. Marx stellt in den Augen Arendts diese Einstellung zur Arbeit auf den Kopf. Durch die Arbeit, so die Philosophie von Marx, schaffe der Mensch sich selbst. Im »Reich der Freiheit« schaffe sich die Arbeit aber aufgrund der hohen Produktivität ab. Nach Arendt liegt hier bei Marx ein Denkfehler, der seinem Werk anhafte und bei ihm zur Abschaffung von Staat und Politik führe. An die Stelle sinnvollen politischen Handelns trete in der von der Arbeit befreiten Gesellschaft die Freizeit, das Hobby und der Konsum. Es entstehe jene »eigentümliche Verlassenheit«, für Arendt ein Kennzeichen der Moderne. Deshalb stellt sie sich zum heutigen Verständnis des in der Politik vorherrschenden Primats der Daseinsversorgung quer, die dem Einzelnen ermöglichen soll, »in Ruhe und Frieden seinen Zwecken nachzugehen, das heißt unbehelligt von Politik zu sein« und »den Vielen das Leben, den Erwerb und ein Minimum von Glück zu sichern« (WP: 36).

Mit Bezug auf Marx' kommunistische Utopie warnt sie vor einem von »aller Beschwer befreites Konsumieren« und den Folgen der »rücksichtslosen Dynamik eines voll mechanisierten Lebensprozesses« (VA: 155) nicht nur für die Natur, sondern

18 Seyla Benhabib: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998. S. 209.

auch für uns Menschen. Marx habe zwar die Kapitalakkumulation, die Funktionslogik der modernen Welt erkannt – andererseits aber als gelehriger Schüler Hegels die angenommenen ökonomischen Gesetzmäßigkeiten des historischen und dialektischen Materialismus zum Motor der Geschichte erklärt und so den Raum freien menschlichen Handelns und Gestaltens negiert. Arendt verteidigt, anders als Marx, den Wert der Autonomie von Politik und Recht gegenüber der Ökonomie. Sie kritisiert Marx' Gesellschaftsmodell als »Utopie von gestern«, das sich gegenwärtig mit den zerstörerischen Folgen »als Wirklichkeit von morgen« (VA: 154f.) abzuzeichnen begägne. Das moderne Gesellschaftsideal, auf das sich auch Marx berufe, weist sie zurück, da es auf der Grundannahme der klassischen politischen Ökonomie beruhe, dass »Ziel und Zweck der *Vita activa* einzig und allein im wachsenden Reichtum, Überfluss und dem Glück für die größte Zahl« bestehe (VA: 156). Gleichwohl sei die Konsumgesellschaft weit davon entfernt, den »Zustand des Glücks für die größte Anzahl« zu verwirklichen (VA: 157). Arendt diagnostiziert ein allgemeines Unbehagen in der Kultur, von dem »moderne Massen im Überfluss ergriffen« seien. »Dass in unserer Gesellschaft nahezu jedermann« glaube, ein »Recht auf Glücklichkeit zu haben, und gleichzeitig an seinem Unglücklichkeit« leide, sei das »beredteste Zeichen dafür, dass wir wirklich angefangen« hätten, in »einer Arbeitsgesellschaft« zu leben (VA: 158). Das »erschöpfte Selbst«¹⁹ zeigt sich heute in den charakteristischen Krankheitsbildern der Spätmoderne: Depression, Burn-out und psychosomatischen Störungen.

7.8 Der entfesselte Prometheus und die Grenzen der Freiheit

Arendt sah in der Instrumentalisierung der Natur, die uns zum »Herren und Meister der Natur« macht, ein spezifisch neuzeitliches Programm. Daraus folgt auch, dass die Natur, die wir selbst sind, immer mehr verdinglicht und instrumentalisiert wurde: der eigene Körper als Objekt naturwissenschaftlicher Forschung, aber auch der Ausbeutung, als Ware, als Maschine, als Körper, den ich selbst forme, style, optimiere und repariere. Was aus dem Blick gerät, sind die leiblichen Empfindungen, ist die Resonanz, die man erlebt, wenn einen etwas anspricht. Hier steht nicht das Beherrschen, sondern die Hingabe im Vordergrund.²⁰ Der Soziologe Andreas Reckwitz diagnostiziert in seinem Buch *Das Ende der Illusionen* eine »grundsätzliche Kri-

19 Alain Ehrenberg: *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt/New York 2015.

20 Vgl. Thomas Fuchs: *Verteidigung des Menschen. Grundfragen einer verkörperten Anthropologie*, Frankfurt a.M. 2020.

se«, in die »das Individuum und seine Lebensführung«²¹ geraten ist. Ähnlich wie Arendt analysiert Reckwitz die Spätmoderne als eine »widersprüchliche, konflikt-hafte Gesellschaftsformation«. Bereits Ende der 1950er-Jahre antizipiert Arendt das Unbehagen in der spätmodernen Kultur, die erschöpfte Selbstverwirklichung des Individuums, die »Paradoxien seiner Emotionskultur«, wie Reckwitz es nennt, und die ökologischen Schäden eines ungezügelter Industrialismus mit seiner *waste economy*, einer auf »Vergeudung beruhenden Wirtschaft« (VA: 158); auch die Paradoxien des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts. Wie ihr Freund Hans Jonas, ein Schüler Heideggers, war Arendt skeptisch gegenüber dem entfesselten Prometheus und den Verheißungen der modernen Technik. Auch Heidegger sah eine Gefahr in einem rein technischen Weltbezug. Er warnte vor einer schonungslosen »Vernutzung«²² natürlicher Ressourcen. Die moderne Technik betrachte alles unter dem Aspekt der Nützlichkeit und Verwertbarkeit. Mit der Technik verkomme Mensch und Natur zur reinen Ressource. Heidegger warnte vor einem unkritischen Umgang mit der Technik, vor der Gefahr eines Selbstverlustes des Menschen und vor einer Zerstörung der natürlichen Umwelt. Statt über die Welt zu herrschen, solle der Mensch in ihr als sterblicher Gast *wohnen* und sie *schonen*. Anders als Heidegger hoffte Arendt nicht auf einen Gott, der uns rettet. Sie lehnte Technik nicht ab, warnte aber vor den Gefahren ihres Missbrauchs und der Begrenztheit der Ressourcen der Erde. Arendt wandte sich gegen eine Technik, die die Umwelt zerstört und den Menschen ihre Lebensgrundlage raubt. Auch gegenüber der Natur ist der Mensch nicht autonom. Arendt ordnete die Autonomie des Menschen nicht der Natur unter und lehnte die absolute Entgegensetzung von »Entweder ich herrsche oder ich werde beherrscht« ab.

In dem am 3. Januar 1957 vom Bayerischen Rundfunk gesendeten Vortrag *Natur und Geschichte* konstatierte Arendt den »Beginn einer außerordentlichen Veränderung der Welt und der irdischen Natur« (ZVZ: 77). Sie zeige den wachsenden Einfluss der Naturwissenschaftler, der die Menschen von natürlichen Begrenzungen »befreit«, aber damit neue Unabsehbarkeiten geschaffen habe. »Seit der Spaltung des Atoms«, so Arendt, greife der Mensch »handelnd in die Natur ein«. Wir erhöhen unsere Macht über sie und täten ihr »mehr Gewalt als irgendein Geschlecht vor uns« an. Naturprozesse, die der Mensch in Gang setzt, nicht nur mit Blick auf den »möglichen Vernichtungsprozess organischen Lebens durch Atombomben«, sondern auch im Hinblick auf die »scheinbar so harmlosen Planungen wie die der künftigen Lebensmittelversorgung« für eine immer schneller sich vermehrende Erdbevölkerung, scheinen irreversibel zu sein. Prozesse, für deren »Ankurbelung die ge-

21 Andreas Reckwitz: Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie, Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019, S. 205f.

22 Martin Heidegger: Die Frage nach der Technik, in: Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze, Frankfurt a.M. 2000, S. 7–36.

samen Schätze der Erde gebraucht und verbraucht werden und [die] dann unabhängig von weiterer Zuführung von irdisch Vorgefundenem und Gegebenem weiter rollen und produzieren [sollen]« (ZVZ: 78). Bereits heute lebten wir »in einer Welt, die weit mehr vom menschlichen Eingreifen in die Natur selbst, dem Erzeugen und Lenken von Naturprozessen, bestimmt« sei als von dem »technisierten Aufbauen und Erhalten dieser Welt als eines relativ beständigen Gebildes«. Alles scheine »auf Zerstörung« hinauszulaufen, und vorläufig sähen wir »noch keinerlei Möglichkeit eines Wiederrückgängig-Machens« (ZVZ: 75). Zweifellos, so Arendt, sei die »Fähigkeit zu handeln die gefährlichste aller menschlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten« (ZVZ: 79). Es erscheine so, als ob »wir unsere eigene Unvorhersehbarkeit, die Tatsache, dass kein Mensch je die Folgen seines Handelns voll übersehen kann, in die Natur selbst getragen« (ZVZ: 78) hätten. Noch nie sei die Menschheit »ein solches Risiko eingegangen«, wie »in unserer Zeit« (ZVZ: 79). Im Interview mit Günter Gaus beschreibt Arendt die Gefährlichkeit des Handelns: »Wir fangen etwas an; wir schlagen unseren Faden in ein Netz der Beziehungen. Was daraus wird, wissen wir nie.«²³ Das gelte für alles Handeln.

17 Jahre nach Veröffentlichung von *Vita activa* spricht Arendt 1975 in ihrer Rede *Home to Roots* davon, dass der »sozialistische und kommunistische Traum Realität« geworden sei. »Der edle Traum« aber habe »sich verändert« und gleiche »eher einem Albtraum«. Wir seien sogar imstande, »alles organische Leben auf der Erde zu vernichten« (IdG: 358). Die »tiefere Ursache« dieses Albtraums sei die »Doktrin des Fortschritts«, die dem »ganzen Zeitalter zugrunde« liege, »also der kapitalistischen und der sozialistischen Entwicklung gleichermaßen«. Dieser »Fortschritt« habe sich »auf Kosten der Welt, in der wir leben und auf Kosten der Dinge selbst, in die nun der Verschleiß eingebaut war« vollzogen. Arendt bezeichnet als einen ersten »Hoffungsstrahl«, dass man sich »neuerdings plötzlich für die der Umwelt drohenden Gefahren« interessiere (IdG: 358). Begriffe wie Gemeinwohl- und Kreislaufwirtschaft, grünes Wachstum oder Postwachstum kannte Arendt nicht. Die ökologischen und sozialen Folgen eines entfesselten Wachstums auf Kosten von Natur und Mensch waren ihr gleichwohl früh bewusst. Der US-Forscher Syukuro Manabe konnte in den 1970er-Jahren zeigen, dass es das Kohlendioxid aus menschlicher Aktivität ist, das die Erde aufheizt, und nicht die Sonne.

50 Jahre später bekam er dafür den Nobelpreis in Physik. 1972 wurde die Studie *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* veröffentlicht. »Aus diesem teuflischen Regelkreis können uns technische Lösungen allein nicht herausführen«²⁴, war eine Schlussfolgerung der Studie. Zwei Generationen

23 Günter Gaus im Gespräch mit Hannah Arendt, 28.10.1964, https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html

24 Dennis Meadows u.a.: *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* 1972, Stuttgart 1987, S. 172.

später fordern weltweit insbesondere junge Menschen, nachdem die Politik Jahrzehnte nicht gehandelt hatte, genau dies: dass die Politik handelt.

8. Das Gesellschaftliche und das Politische

In *Vita activa* schreibt Arendt: »Was wir heute Gesellschaft nennen, ist ein Familienkollektiv, das sich ökonomisch als eine gigantische Über-Familie versteht und dessen politische Organisationsform die Nation bildet« (VA: 39). Dieses moderne Verständnis von Gesellschaft, das die Politik als Funktion von ökonomisch integrierten Gesellschaften versteht, lässt sich nicht mit Arendts politischem Handlungsbegriff und ihrer Auffassung von Öffentlichkeit vereinbaren. Nach Arendt entspricht die Verschränkung von »Politischem« und »Sozialem« einer Kolonisierung der Politik durch die Gesellschaft. Arendt fordert eine deutliche Trennung zwischen dem privaten Haushalt und dem Öffentlichen. Hier zeigt sich Arendts Orientierung an der Polis. Die Tatsache, dass die Arbeit in der Polis aus den öffentlichen Angelegenheiten ausgeschlossen war und im *oikos* (Haushalt) ihren Platz hatte, legt sie als Instrument der Deutung neuzeitlicher Entwicklung zugrunde. Die antike Vorstellung, dass Arbeiten »Sklave der Notwendigkeit sein hieß und dies Versklavtsein im Wesen des menschlichen Lebens lag« (VA: 101), rechtfertigte im Haushaltsbereich Zwang und Gewalt, um den Notwendigkeiten des Lebens Herr zu werden. Während von Hegel, so die Antwort des der Kritischen Theorie nahestehenden Soziologen und Erziehungswissenschaftlers Hauke Brunkhorst auf Arendt, »die Trennung der unpolitischen bürgerlichen Wirtschaftsgesellschaft von der politischen Gemeinschaft einer selbstorganisierten Bürgerschaft als *Differenzierungs- und Freiheitsgewinn* gedeutet worden« sei, sehe Arendt »in dieser Entwicklung einen von massiven Freiheitsverlusten begleiteten *Entdifferenzierungsprozeß*«¹.

1 Hauke Brunkhorst: Brot und Spiele? Hannah Arendts zweideutiger Begriff der Öffentlichkeit, in: Ursula Kuben-Hofmann (Hg.), Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts, Wien 1994, S. 153f.

8.1 Die Unterwerfung unter die Logik des Geldes und der Verlust der Freiheit

Für Arendt ist die Gesellschaft, in der sich die Menschen bewegen und Handel treiben, ein Ort der Konkurrenz und des Konsums, in dem die Logik der Technik und des Wirtschaftens den Menschen meist ein Verhaltensmodell vorgibt und damit Wohlstand mit Freiheit verwechselt. In der modernen Massengesellschaft würden Menschen »bestimmter, wesentlich menschlicher Dinge beraubt«: der Wirklichkeit, die »durch das Gesehen- und Gehörtwerden« entstehe, »beraubt einer ›objektiven‹, d.h. gegenständlichen Beziehung zu anderen«, schließlich der »Möglichkeit, etwas zu leisten, das beständiger ist als das Leben« (VA: 73). Der Grund dafür besteht nach Arendt darin, dass »die Massengesellschaft nicht nur den öffentlichen Raum, sondern auch den privaten Bereich zerstört, dass sie also die Menschen nicht nur ihres Platzes in der Welt beraubt, sondern ihnen auch die Sicherheit ihrer eigenen vier Wände nimmt, in denen sie sich einst vor der Welt gerade geborgen fühlten und wo jedenfalls auch diejenigen, welche die Öffentlichkeit ausgeschlossen hatte, einen Wirklichkeitsersatz an der Wärme des eigenen Herdes innerhalb der Grenzen der Familie finden konnten« (VA: 74). Wie schon Karl Marx und Friedrich Engels im *Manifest der Kommunistischen Partei* analysiert Arendt die Entwicklung der globalen Moderne mit ihren kulturellen Folgen. Es war der Bourgeois, der den »mittelalterlichen Schutt« entsorgte und alle anderen gesellschaftlichen Gruppen einer ganz neuen, der bürgerlich-kapitalistischen Ordnung unterwarf.

Die Bourgeoisie reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterte Kommunikation alle, auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation. [...] Sie zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen; sie zwingt sie, die sogenannte Zivilisation bei sich selbst einzuführen, d.h. Bourgeois zu werden. Mit einem Wort, sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde.²

Kapitalfreie Räume gibt es im globalisierten Kapitalismus nicht mehr und auch keinen privaten Ort, an dem man noch ungestört ist. Dem Geist des Geldes müssen alle Menschen folgen, ganz gleich, wer und wo sie leben. Die Logik dieser modernen Welt des Geldes ist in einen Bereich eingedrungen, der nicht der ihre ist. Sie ist zum Allgemeinen geworden und hat das Besondere und so die Sphäre der Politik in sich aufgesogen. Der Traum von Marx ist Wirklichkeit geworden. Für Arendt produziert er Entfremdung und nicht Emanzipation. Die Konstruktion einer künstlichen Welt wie der Konsumismus der Wachstumsgesellschaft dringt nicht nur in den privaten Bereich. Der Bourgeois, nicht der Citoyen, hat überlebt und folgt Regeln, denen er sich nicht entziehen kann.

2 Karl Marx, Friedrich Engels: *Manifest der Kommunistischen Partei*, Peking 1970, S. 38.

»Die menschliche Existenz«, schreibt Paolo Flores d'Arcais, kenne »eine Vielfalt von Ebenen; die Spannbreite« reiche »von der Notwendigkeit bis zur Freiheit, von der Natur bis zur Politik«. Aber gerade diese Vielfalt gelte es zu bewahren. In radikalem Gegensatz zum Marxismus ziehe Arendt darauf ab, die Politik als eine eigenständige Sphäre zu behandeln, eben weil es sich um eine besondere Sphäre handelt, die gerade aus diesem Grunde den Imperativen einer technischen Neutralität entzogen ist«. Sie sei »der Ort der Verständigung und des Meinungsstreits, Kreuzungspunkt frei vorgebrachter Projekte und absolut nicht neutral und objektiv, sondern bevorzugt Ort der *Parteinahme*«³.

Ob es sich bei Arendts Konzeption von Öffentlichkeit und Privatheit sowie den drei Tätigkeitsformen um normative Konstruktionen handelt, die sich an historischen Modellen orientieren, ist umstritten. Arendt beschreibt einerseits Sachverhalte, wenn sie auf die Freiheitsgrade der unterschiedlichen Tätigkeiten hinweist. Andererseits erinnert sie uns an unsere Freiheitsvergessenheit. In ihrem Vortrag *Kultur und Politik*, den sie auf dem Kulturkritikerkongress anlässlich der 800-Jahrfeier der Stadt München 1958 gehalten hat, sagte sie dazu:

Daß [...] ohne geschichtliche Modelle [...] politische Wissenschaft nicht arbeiten« könne, »nicht nur, weil Geschichte ihr ja das Material für ihr Studium« liefere, »sondern auch weil wir nur durch die Zuhilfenahme der in der Geschichte niedergeschlagenen Erfahrungen mit solchen Dingen wie Politik und Kultur unseren eigenen, immer begrenzten Erfahrungshorizont so erweitern können, daß wir solch allgemeiner Phänomene wie des Verhältnisses zwischen Kultur und Politik überhaupt ansichtig werden. Mein sachlicher Grund nun, vorzuschlagen, uns aus der Neuzeit zu entfernen, ist einfach, dass der politisch öffentliche Raum im Leben der Antike eine ungleich größere Dignität und für das Leben der Menschen höhere Relevanz besaß. Für die politische Wissenschaft besagt dies, dass bestimmte Phänomene und Probleme elementarer Art sich in diesem geschichtlichen Horizont klarer zeigen und einfacher stellen lassen als zu irgendeiner späteren Zeit. (VZV: 282)

Wenn Arendt die antike Polis als »Modell« für die Politik vorschlägt, dann nicht im Sinne eines starren Bauplans, sondern einer normativen Idee, in deren Mittelpunkt Gleichheit, Differenz, Pluralität und Freiheit stehen. In Hinblick auf die Unterscheidung zwischen dem Gesellschaftlichen und dem Politischen gibt es bei Arendt keine einfache Antwort. Mit dem Begriff des Gesellschaftlichen (*the social*) wird Bezug genommen auf drei soziale Prozesse der Neuzeit: den Aufstieg von kapitalistischen Warentauschbeziehungen, das Verhalten und Handeln sowie die Mentalität der Individuen in der Massengesellschaft wie auf die »Geselligkeit«, das »Leben in der Zivilgesellschaft« (Benhabib 1998: 58). Es wäre ein Missverständnis, Arendt als nost-

3 P. Flores d'Arcais: Libertärer Existenzialismus, S. 42f.

algische und unhistorische Denkerin zu verstehen. Mit der aus der aristotelischen Vorstellungswelt entlehnten Entgegensetzung zwischen dem Politischen und den Lebensnotwendigkeiten zeigt Arendt, dass Politik als Freiheit nicht auf die Sorge um das Leben beschränkt bleiben darf. Arendt besteht darauf, dass erst ein gesicherter privater Raum politische Freiheit ermöglicht.

8.2 Politik als Überwindung der Eigeninteressen

Man kann Arendts Unterscheidung zwischen *oikos* und Polis bzw. dem Gesellschaftlichen und Politischen, wie die Politikwissenschaftlerin Rahel Jaeggi ausführt, als eine Differenzierung verstehen, »die sich weniger auf Gegenstandsbereiche als vielmehr auf den Modus der Thematisierung von Fragen bezieht«, die das »gemeinsame Zusammenleben betreffen«⁴. Diese Fragen, so Arendt in ihren Gesprächen mit Kolleg:innen in Toronto, wären es wert, »in der Öffentlichkeit beredet zu werden« (Iwv: 88). Dies wären Fragen, die über das Ökonomische hinausgehen. Für Arendt, notiert Benhabib, beinhalte »das Politische die Umwandlung der parteiischen und beschränkten Perspektive einer einzelnen Klasse, einer Gruppe oder eines Individuums in die umfassende Sicht einer »erweiterten Denkungsart« (Benhabib 1996: 232). Das Politische sei demzufolge nicht die Summe fest umrissener Themen. Es sei vielmehr »eine bestimmte Qualität des gemeinsamen Redens und Handelns mit anderen, die einem gleichgestellt sind« (ebd.: 233). Diese Qualität sei charakterisiert durch die Bereitschaft, die »Diktatur des Eigeninteresses in ein gemeinsames öffentliches Ziel umzugestalten« (ebd.: 233). Keine Frage wäre demnach von vornherein politisch oder unpolitisch.

Manche sozialen Fragen, so Arendt (Iwv: 90), hätten »zwei Gesichter«. Die Frage, ob »angemessener Wohnraum im Zeichen der Integration stehen soll oder nicht, sei mit Sicherheit eine politische Frage«. Aber »das eine sollte nicht diskutiert werden – es solle keine Diskussion darüber geben, dass jedem eine anständige Wohnung gebührt« (Iwv: 91); manche Fragen, besonders ökonomische, gestatteten »verwaltungstragene« Lösungen. Arendt weist darauf hin, dass Fragen, »die es wert sind, in der Öffentlichkeit beredet zu werden«, sich im Laufe der Geschichte änderten (Iwv: 88). Jede Zeit hat ihre zu lösenden Aufgaben. Infolge der Emanzipationsbewegungen ist der öffentliche Raum durchlässiger. Mit dem Eintritt neuer Gruppen in diesen Raum, erst der Arbeiter:innen, der Frauen, der *Black and People of Color*, der LGBTQI+, dann der *Fridays for Future*, sind ihre Themen zu politischen geworden. Arendt hielt die soziale Frage, wie wir sie besonders aus dem 19. Jahrhundert kennen, nicht mehr für vorrangig. »Fast hundert Jahre lang«, hätten »die Arbeiter

4 Rahel Jaeggi: Die im Dunkeln sieht man nicht. Hannah Arendts Theorie der Politisierung, in: H. Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität, S. 242.

das Volk als Ganzes repräsentiert«, aber »diese Zeiten« seien »wohl endgültig vorbei« (VA: 278). Heute stünden die Arbeiter nicht mehr außerhalb der Gesellschaft; sie seien »vollberechtigte Bürger« und »in die moderne Gesellschaft eingegliedert«. Damit verlöre die Arbeiterbewegung »ihre politische Bedeutung« und werde zu einer der »Pressure-Gruppen, die diese Gesellschaft« regulierten.

In den Industrieländern ist seit den 1980er-Jahren ein Modernisierungsschub mit großer Dynamik im Gang, bei dem sich ehemalige gesellschaftliche Formen wie Klasse, Familie, Partei und Beruf verändern und auflösen. Die sozialen Ungleichheiten bestehen jedoch weiter, sie werden klassenlos. Die Arbeiterschaft hat sich ein gutes Stück aus ihrer Armut befreit: Einkommen, Bildung, Konsum und Mobilität sind gewachsen. An die Stelle der Klassenwelten sind Konsumstile getreten. Die Menschen sind einer Steuerung durch Massenmarkt und Massenmedien ausgesetzt. Auch Gebrauchsartikel, Meinungen, Gewohnheiten und Lebensstile werden von der Konsumgesellschaft geprägt. Trotz fortbestehender und neu entstehender sozialer Ungleichheiten leben wir heute jenseits der industriellen Klassengesellschaft. Somit werden die Verteilungsprobleme und Konflikte durch die Probleme überlagert, die aus der Produktion von Gefährdungen und Risiken entstehen, und zwar als Nebenfolge unkontrollierten Wachstums. Der Modernisierungsprozess wird sich selbst zum Problem und lässt sich nicht mehr in Klassenkategorien fassen und begreifen. Von der Verschmutzung und Verseuchung der Umwelt und dem Klimawandel ist die gesamte Menschheit betroffen.

Eine antidemokratische Polemik gegen Arbeit und Konsum (Brunkhorst 1994) ist bei Arendt nicht zu finden. Sie verweist in *Vita activa* darauf, dass Wohlstand und die alleinige Verfolgung von Privatinteressen nicht mit der Emanzipation von Herrschaft zusammenfallen. Öffentliches Glück werde so auf privates Glück reduziert. Arendt warnt davor, die Freiheit dem Wohlstand zu opfern. Ein Blick in die Gegenwart zeigt, wohin Realitätsverweigerung, blindes Vertrauen nur des Profits und der Macht willen, führen kann: zum Verlust der Freiheit. Soziale Wohlfahrt und Diktatur schließen sich nicht aus.

Arendt befürchtete, wie Adorno und die Generation der 68er, die Dominanz des *Animal laborans* und eines betäubenden Konsums, der die »Polis-Energien«⁵ Bürger:innen wie ihren Freiheitswillen und den Gemeinsinn zerstört. Arendt erkannte die Unvereinbarkeit von Armut und Freiheit und sah in ihrer Beseitigung ein vorrangiges Problem. Sie hoffte auf »eine Emanzipation der gesamten Menschheit« (ÜR: 12), freie Selbstbestimmung, eine Welt ohne Herrschaft. Allein durch die Steigerung der Produktivität und technischer Mittel könne die Armut beseitigt werden – nicht durch die gewaltsame Änderung der Eigentumsverhältnisse, aber durch ihre politische Gestaltung.

5 Thomas Assheuer: Was würde Hannah Arendt dazu sagen? Die Zeit, Nr. 19, 09.05.2021, S. 52.

Für Arendt sind wir nur die »flüchtigen Bewohner dieser Welt«. Das, worum es gehe, sei »diese Welt«. »Wenn wir diese Welt genug liebten, um »an ihr interessiert zu sein«, erklärt sie in ihrem letzten Interview mit dem Schriftsteller Sebastian Haffner und dem Kultusminister von Rheinland-Pfalz Bernhard Vogel am 27. Mai 1975, dann sei das der Zweck, für den es sich lohne, »auch wenn diese Welt in einzelne Kontinente, in einzelne Nationen etc. zerbrochen zu sein scheint«. Die »Würde des Staatsmannes« zeichne sich dadurch aus, so Arendt zu Vogel, »dass er um dieses, was schon vorhanden war, was jetzt noch ist und was über unsere Zeit hinaus erhalten bleiben« soll, dass das im »Mittelpunkt seines Interesses« stehe. Davor müsse »das Interesse des einzelnen zurückstehen«. Es gehe also um den Bestand und um das Wohl des Hauses, in dem wir wohnen und leben, um unsere Welt.

Die ökonomische Theorie Adam Smiths, wonach eine unsichtbare Hand das Gesamte leite, dass, »wenn alle ihr Privatinteresse verteidigen, sich das sozusagen zum Gemeinwohl« addiere, hält Arendt für eine der »schädlichsten, verderblichsten und auch falschesten Theorien«, die es gebe⁶. Das macht Arendt nicht zu einer Sozialistin. Auch noch nach der ungarischen Revolution plädierte sie für eine Trennung zwischen Politik und Wirtschaft. Sie hielt es, hier folgt sie der antiken Vorstellung, für »sehr zweifelhaft, ob die politischen Prinzipien der Gleichheit und Freiheit ohne Weiteres auf den ökonomischen Bereich anwendbar« seien, da »wirtschaftliche Angelegenheiten ganz anderen Gesetzen« unterständen als die politischen (IdG: 104). »Es könnte sein«, so Arendt, »dass das politische Denken der Antike [...] nicht so Unrecht hatte, wenn es meinte, dass das Ökonomische, sei es des Familienhaushaltes oder des Staatshaushaltes, nur unter einem Herrn und Meister gedeihen und in Gang gehalten werden« könne. Schon die aristotelische Polis sei auf dem Privatbesitz aufgebaut gewesen und habe die platonische »Güter-, Weiber- und Kinder-gemeinschaft« verworfen. Das Prinzip der Herrschaft entspreche der »Ökonomie der Notwendigkeit, unter welcher menschliches Leben« stehe. Für Arendt beginnen Freiheit und Gleichheit erst »jenseits der Sorge um den Lebensunterhalt unserer Zeit«. Freiheit und Gleichheit seien innerweltliche Prinzipien, die aus dem »Miteinander der Menschen« direkt erwachsen. Diese antike Blickrichtung stehe im Widerspruch zu derjenigen, »welche die Geschichte in erster Linie als das Produkt ökonomischer Kräfte sahen und deshalb zu dem Schluss« gekommen seien, »der Mensch selbst sei nicht frei und seine Geschichte sei die zeitliche Entfaltung einer Notwendigkeit« (IdG: 104). Damit stellte sich Arendt gegen die vopolitischen und ökonomistischen Ideen der Linken, die sie lange Zeit auf der eher konservativen Seite wähten.

6 H. Arendt, Beiträge beim Podiums-Gespräch »Legitimität der Lüge in der Politik«, S. 190f.

9. Arendt, die Linke und die Frankfurter Schule

Der Dissens zwischen Arendt und einflussreichen Vertreter:innen der Kritischen Theorie reicht bis in die 1960er-Jahre. Der Hannah-Arendt-Forscher Wolfgang Heuer resümiert in seinem Essay *Ein schwieriger Dialog. Über die Hannah-Arendt-Rezeption im deutschsprachigen Raum*: »Zwischen Arendt und den Deutschen herrschte seit 1933 und bis über ihren Tod 1975 hinaus eine dauerhafte Entfremdung.«¹ Die Linke nach 1968 stand Arendt distanziert gegenüber. Die jungen antiautoritären Intellektuellen waren beeinflusst von der Frankfurter Schule, die alte Linke vom orthodoxen Marxismus. Ihr an Psychoanalyse, Marxismus, Letztbegründung und objektiver Wahrheit orientiertes Denken ebenso wie ihr Anspruch, anderen Menschen eine politische Praxis vorschreiben zu wollen, widersprach der politischen Philosophie Arendts. Anders als die Linke, die sich Gewissheiten wünschte, appelliert Arendt an die Möglichkeiten und Chancen des Individuums, an seine Verantwortung als Citizen. Arendts »Warnung vor der Vereinfachung von Problemen« fruchteten jedoch nicht (ebd.: 24).

Für die Mehrheit des Sozialistischen Deutschen Studentenbunds (SDS) stand im Sinne des von Max Horkheimer 1939 formulieren Gedankens, *wer vom Kapitalismus nicht reden will, sollte über den Faschismus schweigen*², die Kritik am Kapitalismus im Vordergrund. Faschismus wurde, wie von Horkheimer, von vielen Studierenden als quasi gesetzmäßige Folge der krisenhaften Entwicklung des Kapitalismus gedeutet; Liberalismus und Demokratie als ein buntes Mäntelchen, mit dem bürgerliche Intellektuelle das dem Kapitalismus innewohnende Gewaltverhältnis verschleiern

-
- 1 Wolfgang Heuer: Ein schwieriger Dialog, in: Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus, Hamburg 1997, S. 21.
 - 2 Horkheimers Satz wurde, wie manch anderer Satz, aus dem historischen Zusammenhang gerissen. Das Zitat stammt aus dem bei Ausbruch des Zweiten Weltkrieges von Horkheimer verfassten Aufsatz »Die Juden und Europa«. Nach dem Krieg trat bei Horkheimer an die Stelle seiner sozialistischen Heilsversprechen Skepsis. In seinen »Notizen 1950 bis 1959« kann er nun der Zähmung des Kapitalismus einiges, aber nicht viel abgewinnen. »Die Juden und Europa«, in: Studies in Philosophy and Social Science, Band 8, The Institute of social research, New York 1939, S. 115, https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Zeitschrift_fuer_Sozialforschung_8_1939-40.pdf

würden. Das Jahr 1933 hielt Horkheimer nicht für einen Rückfall. Er sagte: »Der Faschismus ist die Wahrheit der modernen Gesellschaft.« Die Zählung des Kapitalismus durch eine soziale Marktwirtschaft hielt man damals für unmöglich. »Dieser Satz Horkheimers« habe, wie Oskar Negt betont, »für die rebellierenden Studenten« eine »schlechthin zentrale Bedeutung« gehabt. Kapitalismus sei »potentieller Faschismus.«³ Man glaubte, Demokratie und Kapitalismus schlossen sich aus. In den Augen einiger 68er verschwammen Nationalsozialismus und Kapitalismus zu ein und derselben Bedrohung. Gleichwohl sind im Faschismusbegriff der orthodoxen und der antiautoritären Linken qualitative Differenzen geblieben; während die einen auf eine ökonomische Begründung zielten, ging es den anderen um Emanzipation von Ausbeutung und Unterdrückung, Gleichheit der Geschlechter, Kritik an der Konsumgesellschaft, sexuelle Selbstbestimmung, antiautoritäre Erziehung, Entnazifizierung der Gesellschaft und Demokratisierung aller Lebensbereiche. Daniel Cohn-Bendit wendet in seinem Essay, *Wer vom Totalitarismus schweigt, sollte auch nicht über Freiheit reden*⁴, das berühmte Horkheimer-Diktum »Wer aber vom Kapitalismus nicht reden will, sollte auch vom Faschismus schweigen« gegen Linke von damals und heute.

Linke beschimpften Arendt lange als »kalte Kriegerin«, weil sie den nationalsozialistischen und den stalinistischen Totalitarismus zusammendachte und seine vorgeblich emanzipatorischen Ziele nicht gelten lassen wollte.⁵ Arendts Totalitarismus-Studie galt als antikommunistisch und als »überholte Rechtfertigung des Kalten Krieges« (Heuer 1997: 24), ihre Studie *Über die Revolution* schien die USA zu idealisieren und die Befreiungsbewegungen zu verdammen. Dazu notiert Cohn-Bendit: »Die Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus stand und steht bei der deutschen Linken unter Verdacht. Unter dem Verdacht des Antikommunismus, unter dem Verdacht, die Singularität der Verbrechen des Nationalsozialismus solle bestritten werden.« (Ebd.)

In allen Fraktionen der Linken kam es 1968 zu einer Umpolung vom Antitotalitarismus zum Antifaschismus. Dabei spielte die Zeitschrift *Das Argument* eine politische Schleusenfunktion.⁶ Eine Auseinandersetzung mit dem Stalinismus fand hier nicht statt. Auch Habermas schwieg in seinen Analysen zum Stalinismus. Für ihn kam die Gefahr von rechts. Rudi Dutschke, Daniel Cohn-Bendit und die undogmatische Linke haben jedoch aus ihrer antisowjetischen Haltung keinen Hehl ge-

3 Oskar Negt: Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht, Göttingen 2001, S. 247.

4 Daniel Cohn-Bendit: Wer vom Totalitarismus schweigt, sollte auch nicht über die Freiheit reden, in: Kommune. Forum für Politik, Ökonomie, Kultur, Frankfurt a.M., März 2001, 19. Jg., Heft 3/2001, <https://www.oeko-net.de/kommune/kommune03-01/tcohn.htm>

5 Helga Grebing: Linksradikalismus gleich Rechtsradikalismus. Eine falsche Gleichung, Stuttgart 1971.

6 Autoren wie Wolfgang Fritz Haug und Friedrich Tomberg, der sich später in die DDR absetzte, rechtfertigen gar die Niederschlagung des Prager Frühlings. (Kraushaar 2001: 113)

macht. Der Antifaschismus war für Linke eine Doktrin, der Antikommunismus ein Tabu. Das Scheitern der marxistischen Faschismustheorien liegt vor allem darin, dass in ihnen der Holocaust nicht vorgesehen war. Die dogmatische Linke, die den Primat ihrer Politik in der Ökonomie und in der revolutionären Umgestaltung der Eigentumsverhältnisse sah, mochte Arendt nie – weil sie den politischen Kategorien gegenüber den ökonomischen Prozessen und sozialen Konflikten den Vorrang einräumte. Sie blieb im hegelianisierten Marxismus und im Freund-Feind-Denken des Marxismus-Leninismus stecken – ein illiberaler, verschwörungstheoretischer, ja auch ein rechter Makel. Dass man, wie große Teile der Linken nach 1968, »die Wirklichkeit des zwanzigsten Jahrhunderts mit Kategorien des neunzehnten zu verstehen« suchte (MG: 27, 111), führte Arendt weniger auf die intellektuelle Unfähigkeit dieser Generation zurück als auf ihren »Konservatismus«, den Fortschrittsbegriff, »der seit mehr als hundert Jahren der gesamten Linken von den Liberalen über die Sozialisten zu den Kommunisten gewissermaßen heilig gewesen ist« (MG: 28), nicht aufzugeben, und den wir nirgends auf so einem »hohen geistigen Niveau« fänden wie bei Karl Marx.

In ihren Beiträgen zum Gespräch im Düsseldorfer Bildungsforum am 27. Mai 1975 machte Arendt deutlich, dass die Verbreitung von sogenannten Vernunftwahrheiten zur Zerstörung des Gemeinwesens führt. Diese erwiesen sich auf dem Gebiet des Politischen, das sich durch den Pluralismus der Meinungen konstituierte, als despotisch. Wenn die »Ideologen des Marxismus oder des Sozialismus oder des Kapitalismus«, schreibt Arendt, erklärten, »der Zug der Geschichte« laufe in diese oder jene Richtung, und wer sich »nicht in diesen Zug begeben« wolle, stehe »außerhalb der Geschichte«, dann hätten wir eine »Art lügenhafter Politik«, ganz egal, woher sie komme, »von rechts oder von links«⁷.

Als der sowjetische Kommunismus 1989 zusammenbrach, wurde – angestoßen durch die Krise des Marxismus und die der Politik – neu über Freiheit und Gerechtigkeit nachgedacht, nicht nur in Osteuropa. In seiner Schrift *Die Idee des Sozialismus* (2017) unterzog Axel Honneth, Direktor des Instituts für Sozialforschung (IfS) in Frankfurt a.M. und einer der wichtigsten Mitglieder der dritten Generation der Frankfurter Schule, die Frühsozialisten und Marx einer kritischen Prüfung. Er ging der Frage nach, warum das von ihnen entwickelte Modell einer sozialen Gemeinschaft nicht individuelle Freiheit und Solidarität versöhnen konnte. Sein Urteil lautet, dass »aus schwer erfindlichen Gründen [...] der gesamte Bereich der politischen Willensbildung aus dem Blick geraten [war], sodass auch das Verhältnis zu den gerade erkämpften rechtlich bestimmten Freiheiten nicht hinreichend geklärt werden konnte«⁸.

7 H. Arendt, Beiträge beim Podiums-Gespräch »Legitimität der Lüge in der Politik«, S. 190.

8 Axel Honneth: *Die Idee des Sozialismus*, Frankfurt a.M. 2017, S. 50.

Ein Grund, warum die Idee des Sozialismus »ihren Glanz verloren« habe, liege darin, dass in ihr »theoretische Hintergrundannahmen am Werk« seien, »die aus der Zeit des Industrialismus« stammten, »im 21. Jahrhundert aber keinerlei Überzeugungskraft« mehr besäßen.⁹ Honneth betont, dass er durch Arendts Vorrangstellung der zwischenmenschlichen Kommunikation vor allen anderen Tätigkeitsweisen vor den dogmatischen Engpässen des Marxismus bewahrt wurde. Arendts Kompass richte sich nach einem gewissermaßen überparteilichen Stern; ihr archimedischer Punkt liege zwar in der Welt, aber er gehöre keiner Partei.

In einem Essay aus dem Jahre 1980 zu Alfred Schütz, Begründer der phänomenologischen Soziologie, reflektiert Habermas nicht nur seine Arendt-Kritik aus dem Jahre 1966, sondern erklärt, Schütz und Arendt seien diejenigen, von denen er »im Bereich der Gesellschaftstheorie am meisten gelernt« habe. Mit Arendt verbinde ihn gar eine »faszierte Bewunderung für den wegweisenden Geist« (Habermas 1981: 10). Arendt sei, so Habermas, »nicht in erster Linie an einer Erneuerung der aristotelischen Theorie interessiert«, als sie die »ehrwürdige Unterscheidung zwischen poiesis und praxis wieder aufnahm«. Vielmehr wäre es ihr um die »Auflösung der elementaren Begriffsverwirrungen, die aus der spezifischen modernen Versuchung resultierten, die politische Praxis der Bürger auf eine Art des instrumentellen Handelns oder der strategischen Interaktion zu reduzieren«. Sie vertrete einen Begriff des Handelns als »praxis«, der »die historischen Erfahrungen und die normativen Perspektiven dessen artikuliere, was wir heute partizipatorische Demokratie nennen« (ebd.: 404). Habermas attestierte Arendt den Entwurf einer Ethik der Kommunikation, welche »die praktische Vernunft an die Idee eines universalen Diskurses« (ebd.: 409) binde. Habermas rehabilitierte ebenfalls Arendts Kritik an der ökonomischen Überwucherung der modernen Lebenswelt durch den Verweis auf einen »immer umfassenderen Prozess des Zur-Ware-Werdens und der Bürokratisierung«. Diese konfrontiere, so Habermas, »die Lebenswelt mit Imperativen der instrumentellen Rationalität« und untergrabe »damit nicht nur die traditionellen Lebensformen«, sondern dringe auch in »die kommunikative Infrastruktur gerade jener Sphären ein«, in denen »die Menschen immer noch gemeinsam« (ebd.: 409) handelten. Mit der Idee einer »unbeschädigten Intersubjektivität« verfüge Arendt über eine »normative Perspektive«, mit der wir die »Verdinglichung der Lebenswelt erfolgreich analysieren können« (ebd.: 408). Zwischen Arendts Handlungstheorie und der kritischen Theorie der Gesellschaft sah Habermas nun keinen Widerspruch. Vielmehr erkannte er darin ein »analytisches Instrumentarium, um die marxistische Tradition vor ihren eigenen produktivistischen Verirrungen zu bewahren« (ebd.: 405).

Der Sozialphilosoph Oskar Negt, der bei Horkheimer und Adorno Philosophie studierte, promoviert wurde und von 1962 bis 1972 als Assistent bei Jürgen Haber-

9 A. Honneth: Die Idee des Sozialismus, Klappentext.

mas arbeitete, hat sich, wie Arendt, dem Begriff der Politik zugewandt – ein Begriff, der, wie er formulierte, »ein Mangelphänomen der Linken« sei. Wie Arendt geht Negt davon aus, dass kein Mensch als politisches Lebewesen geboren wird. Deshalb sei »politische Bildung eine Existenzvoraussetzung jeder friedensfähigen Gesellschaft«. Das »Schicksal einer lebendigen demokratischen Gesellschaftsverfassung«, so Negt, hänge wesentlich davon ab, »in welchem Maße die Menschen dafür Sorge tragen, dass mit der berechtigten Realisierung eigener Bedürfnisse und Interessen das Gemeinwesen nicht beschädigt wird, in welchem Maße sie also bereit sind, politische Verantwortung für das Wohlergehen des Ganzen zu übernehmen«. Politik bestünde dann nicht aus Verfassungen und Klassenkampf, sondern wäre »der Gesamtzusammenhang der Gesellschaft, die Sorge um den Zusammenhalt menschlicher Stadtgesellschaften«¹⁰.

10 Waltraut Meints-Stender, Dirk Lange im Interview mit Oskar Negt: »Humanität benötigt Bindungen, die der Kapitalismus zerstört«, Frankfurter Rundschau (FR), 01.08.2019, S. 28.

10. Denken ohne Geländer

In ihrem politischen Denken ist Arendt eine Einzelgängerin geblieben und sah sich weder als Sozialistin, Kommunistin, Liberale noch als Konservative (Iwv: 109). Dem US-amerikanischen Politikwissenschaftler und Juristen Hans Morgenthau erklärte sie bei ihren Diskussionen in Toronto 1972 auf die Frage, wo sie stehe: »Ich weiß es nicht [...]. Dass die Linke denkt, ich sei konservativ, ist Ihnen bekannt, und die Konservativen denken manchmal, ich sei links oder ein Außenseiter [...]. Und ich muss sagen, dass mich das völlig kalt lässt. Ich glaube nicht, dass die wirklichen Fragen dieses Jahrhunderts durch so etwas auch nur im Geringsten aufgeheilt werden« (Iwv: 107). Arendt war überzeugt, »dass man so zu denken anfangen müsste, als wenn niemand zuvor gedacht hätte, und erst anschließend beginnen sollte, von den anderen zu lernen« (Iwv: 111). In einem Brief an Karl Jaspers bemerkt sie am 29. Januar 1946: »Meine nicht-bürgerliche oder literarische Existenz beruht darauf, dass ich dank meines Mannes politisch denken und historisch sehen gelernt habe« (Arendt/Jaspers 1993: 67). Für Heinrich Blücher waren, anders als bei Heidegger, zwischenmenschliche Beziehung und Freundschaft das höchste Gut – Freundschaft und Politik, die Basis von Philosophie. Arendt war eine Denkerin, die ihre Herkunft in der deutschen Philosophie und Dichtung sah. Arendt lernte von Herodot und Thukydides, von Aristoteles, Heidegger und Jaspers; besonders von Jaspers. Jaspers sei es gewesen, der sie »zur Vernunft« gebracht habe, wie sie in dem Interview mit Günter Gaus erklärt. In ihrer Ansprache anlässlich der öffentlichen Gedenkfeier der Universität Basel am 4. März 1969 zum Tod Karl Jaspers' sagte Arendt: Jaspers habe »auf eine einmalige Weise die Verbindung von Freiheit, Vernunft und Kommunikation gewissermaßen an sich selbst exemplarisch dargestellt, um es dann in der Reflexion wieder zu beschreiben, sodass wir fortan diese drei [...] nicht mehr gesondert, sondern als Dreieinigkeit denken« müssten (Arendt/Jaspers 1993: 719f.). Mit Jaspers teilte Arendt die Überzeugung, dass man »im Guten und im Bösen dem Wirklichen die Treue halten« (ebd.: 636) müsse. Freundschaft, nicht Wahrheit war für sie die Basis des Humanen. Treue wurde für sie zum Zeichen von Wahrheit. »Am Ende unseres Lebens wissen wir, dass nur das wahr war, dem wir bis zuletzt die Treue hal-

ten konnten.«¹ Zum Wirklichen zählte Arendt vor allem die Freundschaften, auch ihre Liebesbeziehung zu Heidegger. Arendt blieb ihrem ehemaligen Lehrer, trotz seiner Nazi-Vergangenheit und trotz ihrer Kritik an Werk und Charakter², treu verbunden, in Bewunderung und in Distanz. Wenige Jahre später erhob sie in ihrer Spätschrift *Das Leben des Geistes* den Vorwurf, Heidegger verschwende keinen Gedanken an die menschliche Freiheit.³ Lotte Köhler, eine enge Freundin, wichtigste Stütze nach Blüchers Tod und Treuhänderin von Arendts Nachlass, meinte, dass diese Freundschaft mit Heidegger in den späteren Jahren weitgehend damit zu tun habe, dass sie »eine Kontinuität im Leben haben wollte, dass das Leben nicht in Stücke« auseinanderfalle und »durch das gelebte Leben eine Kontinuität vorhanden ist.«⁴

Phänomenologisch geschult, lehnt Arendt das deduzierende Denken, das von einer unterstellten obersten Prämisse ausgeht, ab. In *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft* beschreibt sie dieses Denken als Kennzeichen totalitärer Ideologien. Das Denken in der politischen Welt erwächst für Arendt aus der lebendigen Erfahrung; es bleibt an Ereignisse und Erfahrung gebunden. Wo sich Menschen nicht mehr auf ihre Erfahrungen verlassen können, so Arendt, wendeten sie sich ideologischen Systemen zu (EU: 746ff., 964ff.). Diesen Gedanken entwickelt Arendt in *Vita activa* weiter als Kritik an Descartes, dessen Denken sie als »Spiel des Verstandes mit sich selbst« (VA: 358ff.) bezeichnet.⁵

Nach dem Traditionsbruch gibt es für Arendt kein »Zurück« zu den abendländischen Denktraditionen – einschließlich Kants Transzendentalphilosophie. Was bleibt, ist die kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition, wie auch Bruchstücke der Vergangenheit in die Gegenwart zu retten und das »Denken ohne Geländer«. Arendt bezeichnet sich selbst als »Perlentaucherin« oder »Sammlerin«. Mit Walter Benjamin teilt sie die Frontstellung zum Historismus, insofern sie sich bei ihren Betrachtungen in einem hermeneutischen Zirkel in allen Zeitdimensionen bewegt; sie kritisiert das in der Geschichtswissenschaft vorherrschende Kausalitätsdenken. Arendt praktiziert mit Benjamin die Zerschlagung der streng chronologischen Perspektive und die Fragmentierung als Methode, die Brüche, Abgründe und Fehlschläge in den Blick nimmt. Sie interessiert das Einzelereignis. Das Medium, in dem dieses Ereignis erinnert wird, ist die Erzählung bzw.

1 Klaus Piper, Hans Saner (Hg.): *Erinnerungen an Karl Jaspers*, München/Zürich 1974, S. 314.

2 Hannah Arendt: *Was ist Existenzphilosophie?* Frankfurt a.M. 1990.

3 Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1, *Das Denken*, München 1989, S. 182f.

4 Hannah Arendt: *Denken und Leidenschaft*, <https://www.youtube.com/watch?v=yvVQl8Gncnk&t=192s>

5 Ihrer These von der Weltentfremdung der frühzeitlichen Wissenschaft durch das Experiment und die Technik widerspricht Otfried Höffe. Im Gegenteil, »an die Stelle des »naiven« unmittelbaren Bezugs trete »eine Mediatisierung« – und diese diene der Wissenschaftlichkeit« (Höffe 1993: 59).

der Essay. Die seit 1988 in der Hannah-Arendt-Forschung tätige Literaturwissenschaftlerin Ingeborg Nordmann betont das »Konstruktionsprinzip« Arendts, »das sichtbare und verborgene Bedeutungsschichten kunstvoll miteinander« verfuge. Arendt arbeite mit philosophischen Begriffen, »aber nicht, um sie wiederzubeleben, sondern um sie zu dekomponieren und neu zusammzusetzen«. Dabei entstünden »vielschichtige Gedankenfiguren, die sie in ihrem Benjamin-Porträt als Kristallisationen«⁶ bezeichnet habe. In ihrer »Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto« (Iwv: 102ff.) spricht sie von »Modellen« und »Idealtypen« in Anlehnung an Max Weber.

Arendt formuliert in ihrem Vortrag *Verstehen und Politik* (1953) einen wichtigen Satz, der den Zusammenhang von Denken und Moral als Imperativ deutlich macht: »Insofern, als totalitäre Bewegungen in der nicht totalitären Welt entstanden sind«, sei »der Prozess des Verstehens ganz klar, vielleicht sogar in erster Linie, ein Prozess des Selbst-Verstehens«, der eine »neue Verständigung des menschlichen Geistes und Herzens vorbereiten« kann (ZVZ: 113).

Alles Denken bei Arendt trägt den Stempel des Versuchs. Es sind »Denkwege«, ein Begriff Heideggers. Diese Wege seien nur Fragmente des einheitlichen Denkens⁷. Wie bei Heidegger scheint bei Arendt das Denken kein Ziel und Ende zu haben. Dieses Denken verhält sich zu seinen eigenen Resultaten destruktiv bzw. kritisch und lehnt eine metaphysische Idee einer reinen Erkenntnis und absoluten Wahrheit ab. Es bleibt immer unvollendet und trägt den Stempel des Versuchs. Wie andere Klassiker:innen der Politik hört Arendt nicht auf, zu uns zu sprechen, ein Grund, warum Arendt bis heute nichts von ihrer Anziehungskraft verloren hat. Ihr Werk hat sie selbst als Denkübungen verstanden. »Man kann bei Arendt das Gegen-sich-selbst-Denken lernen«⁸ (Förster 535) und üben, eine bestimmte Haltung zur Welt einzunehmen. Arendt hat diese Haltung »Liebe zur Welt« genannt. Maike Weißpflug zeigt in ihrer Studie *Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken*⁹ eine bisher unentdeckte Arendt, die ihren narrativen Denkstil als Einüben in eine kritische Haltung nicht in der Philosophie, sondern in der Literatur findet; aus der Lektüre von Dichtern wie Homer, Joseph Conrad oder Bertolt Brecht.

-
- 6 Ingeborg Nordmann: Die Vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie, in: H. Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität, S. 199.
- 7 H. Arendt: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, S. 897.
- 8 Jürgen Förster: Das Recht auf Rechte und das Engagement für eine gemeinsame Welt. Hannah Arendts Reflexionen über die Menschenrechte, S. 535, <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/146/258>
- 9 Maike Weißpflug: Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken, Berlin 2019.

11. Denken und Moral – die Banalität des Bösen

11.1 Die Unfähigkeit zu denken

13 Jahre nach dem Erscheinen der *Vita activa* wandte sich Arendt der Analyse der menschlichen Geistestätigkeit zu. Analog dem Aufbau der *Vita activa*, ihrem Buch über die drei menschlichen Grundtätigkeiten, ist auch *Vom Leben des Geistes* (1977), ihr philosophisches Spätwerk, in drei Abschnitte gegliedert: in Denken, Wollen und Urteilen. Ein Ausgangspunkt ihres Denkens war der Eichmann-Prozess, in dem sie mit der »Banalität des Bösen« konfrontiert wurde. Dies führte Arendt zu der Frage, ob das Böse nicht einfach in Gedankenlosigkeit besteht. In ihrem Vortrag *Über den Zusammenhang von Denken und Moral*, der erstmals 1971 in der Zeitschrift *Social Research* erschien, geht sie dieser Frage nach. Das Verstörende bestand für sie in dem Phänomen von »bösen Taten gigantischen Ausmaßes, welche, auf Seiten eines Täters, dessen einzige persönliche Auffälligkeit eine vielleicht außergewöhnliche Oberflächlichkeit war, zu keiner besonderen Art von Sündhaftigkeit, pathologischem Befund oder ideologischen Überzeugung zurückverfolgt werden konnten« (ZVZ: 128). Das einzige unverkennbare Kennzeichen, das Arendt glaubte in Eichmann entdecken zu können, sei nicht Dummheit, sondern eine »merkwürdige, durchaus authentische Unfähigkeit zu denken«. Diese Unfähigkeit zu denken drücke sich in der Beliebigkeit seines Standpunktes aus:

In der Rolle des prominenten Kriegsverbrechers funktionierte er ebenso wie zuvor unter dem Nazi-Regime; es bereitete ihm nicht die geringste Schwierigkeit, völlig andere Regeln zu akzeptieren. Er wußte, dass das, was er einst als seine Pflicht angesehen hatte, nun als Verbrechen bezeichnet wurde, und er akzeptierte diesen neuen Kodex der Beurteilung, als handele es sich um nichts anderes als eine andere Spielregel. (ZVZ: 128)

Zwei Jahre vor Erscheinen des Eichmann-Buches (1964) attestierte Arendt in einem Gespräch mit dem Publizisten Joachim Fest Eichmann nicht nur mangelnde Urteilsfähigkeit, sondern auch noch eine »empörende Dummheit«. Sie verteidigte Kants kategorischen Imperativ gegenüber Eichmanns Verdrehungen. Er habe

sich auf Kant berufen, um sich von seiner Verantwortung für den Holocaust zu entledigen. Arendt hielt den Bezug auf Kant für unzulässig und führte aus:

Natürlich eine Unverschämtheit, nicht? Von Herrn Eichmann. Kants ganze Moral läuft doch darauf hinaus, dass jeder Mensch bei jeder Handlung sich selbst überlegen muss, ob die *Maxime* seines Handelns zum allgemeinen Gesetz werden kann. [...] Es ist ja gerade sozusagen das extrem Umgekehrte des Gehorsams! Jeder ist Gesetzgeber. Kein Mensch hat das Recht zu gehorchen bei Kant.¹

Das Verderbliche bestand für Arendt aber nicht in Eichmanns »Dummheit«, sondern in seiner »Unfähigkeit zu denken« (ZVZ: 128), in einer »völlige[n] Abwesenheit von Denken« (ZVZ: 129).

In ihrem Interview mit Thilo Koch aus dem gleichen Jahr lehnte Arendt es ab, den Nationalsozialismus aus der deutschen oder der europäischen geistigen Vergangenheit zu erklären, weil es »das eigentlich hervorstechendste Merkmal des Phänomens, nämlich seine bodenlose Niveaulosigkeit«, wegdiskutiere (Iwv: 40). Das »Furchtbare an dem Phänomen« sei doch, daß »etwas gleichsam aus der Gosse geboren werden kann, ohne allen Tiefgang und doch Macht über nahezu alle Menschen« gewinne. Gerade weil »die Verbrecher nicht von den uns bekannten bösen Motiven« getrieben worden seien – sie hätten »gemordet, nicht um zu morden, sondern weil es zur Karriere gehörte« –, hätte man das Unheil dämonisiert. Und nach dem Krieg sei es für viele »leichter zu ertragen [gewesen], das Opfer eines Teufels in Menschengestalt« zu sein als das »eines beliebigen Hanswurst, der noch nicht einmal verrückt oder ein besonders böser Mensch« sei. Was wir nicht bewältigen könnten, sei »nicht die Zahl der Opfer«, sondern gerade die »Schäbigkeit dieser Massenmörder ohne Schuldbewußtsein und die gedankenlose Minderwertigkeit ihrer sogenannten Ideale« (Iwv: 41). Die Ungeheuerlichkeit dieses Tätertyps zeigte sich für Arendt in der »Lächerlichkeit« seines Redens. Eichmann sei nicht in der Lage gewesen, eine Sache vom Standpunkt der Opfer her zu denken. Er habe sich gegenüber der Wirklichkeit und realen Erfahrungen durch Klischees, Vorurteile und die Amtssprache abgeschottet. Das Bewusstsein, dass er Unrecht begehe, habe ihn nie gequält, es sei schlicht und einfach nicht vorhanden gewesen. Kurzum: Die Monstrosität Eichmanns war seine Banalität. Die abgründige Oberflächlichkeit und Unfähigkeit zu denken bezeichnet Arendt als »Banalität des Bösen«.

1 Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest. Eine Rundfunksendung aus dem Jahr 1964, hg. von Ursula Ludz und Thomas Wild, HannahArendt.net, Ausgabe 1, Band 3, Mai 2007.

11.2 Man braucht kein »schlechtes Herz«, um Böses zu tun

Für Arendt stellten sich nach dem Jerusalemer Prozess folgende Fragen: Ist Böses-tun, bei Abwesenheit von nicht nur »niederen Motiven«, sondern Motiven überhaupt, möglich? Fällt die Unfähigkeit zu denken und ein verheerendes Versagen, was wir Gewissen nennen, zusammen? (ZVZ: 129) Arendt fragte nicht, wie Kant, warum es möglich ist, dass Menschen, wie etwa Eichmann, Böses tun, sondern warum sie *unwissentlich* Böses tun. Das Böse, das auf diese Weise möglich werde, habe seine Ursache in der Abwesenheit von Denken und damit auch von Gewissen und Selbstreflexion. Ihm fehlt der böse Wille, wie vielleicht dem Mitläufer. Gleichwohl setzt Arendt, wie Kant, ihre Hoffnung auf die Urteilskraft des Einzelnen. Die Katastrophe des 20. Jahrhunderts besteht für Arendt nicht im moralischen Versagen der Menschen, nach allgemeinen Maßstäben zu handeln, sondern im Mangel am selbstständigen »Denken ohne Geländer«. Ist moralisches Urteilen aber ohne universelle Maßstäbe möglich?

Arendt kritisiert auch Lebensformen des Geistes, die den Gegensatz von Gedankenlosigkeit darzustellen scheinen. Diese artikulierten sich gewandt und seien »zu Hitler« in der Lage, hochtrabende Einfälle zu produzieren. Sie hätten aber keinen Bezug zur Welt und stünden außerhalb des »Bezugsgewebes« der politischen Gemeinschaft. In ihrer Vorlesung über Kants politische Philosophie an der New School im Jahre 1970 bezieht sie sich auf seine *Anthropologie*, in der er den Wahnsinn auf den Verlust des gesunden Menschenverstands zurückführt. Kant wolle uns sagen, »dass unser logisches Vermögen, mit dem wir Folgerungen aus Voraussetzungen ziehen können, auch ohne Kommunikation arbeiten könne – nur dass es dann, nämlich, wenn der Wahnsinn zum Verlust des gesunden Menschenverstands geführt« habe, »abnorme Ergebnisse aus keinem anderen Grunde hervorbringe als dem, daß es sich von jener Erfahrung losgelöst hat, die nur im Verein mit anderen gültig sein und erhärtet werden«² könne. An ihren Gefährten und Freund in dieser Zeit, J. Glenn Gray, schrieb sie am 25. März 1967: »Das Problem mit diesen Herren war, und ist zweifellos immer schon gewesen, dass sie Bücher wie *Mein Kampf* nicht lesen konnten – zu langweilig – und es vorzogen, leicht verrückte, aber hochinteressante Bücher von italienischen Futuristen zu lesen, die später Faschisten wurden« (Young-Bruehl 1991: 603). Arendt stimmte mit J. Glenn Gray darin überein, dass es Heidegger sowohl an politischem Urteil als auch an Menschenkenntnis fehlte.

Der gedankenlose Täter sei sich nicht bewusst, dass er etwas falsch mache. Anders als bei Kant liegt aus Arendts Sicht das Problem darin, dass »kein schlechtes Herz« notwendig sei, »um großes Übel zu verursachen« (ZVZ: 133). Denn die »traurige Wahrheit« sei, dass die »meisten bösen Taten von den Menschen getan werden, die sich niemals entschieden, ob sie nun böse oder gut sein wollten« (ZVZ:145).

2 Hannah Arendt: Vom Leben des Geistes, Bd. 2, Das Denken, München 1989, S. 216f.

»Wer das Denken nicht gewohnt« sei, so erklärt die Philosophin Bettina Stangneth Arendts Ausführungen, könne »sich dennoch an bösen Taten beteiligen, also mittun, ohne dass man ihm ein anderes Motiv unterstellen kann als das, nicht auffallen zu wollen, sondern sich genau so zu verhalten, wie es alle tun«³. Arendt beschreibt in ihrem Eichmann-Buch die Besonderheit dieses Täters: »Außer einer ganz ungewöhnlichen Beflissenheit, alles zu tun, was seinem Fortkommen dienlich sein konnte, hat er überhaupt keine Motive [...]« (ZVZ: 93). Der gedankenlose Täter ist darum auch »kein banaler Verbrecher, noch sind seine Taten banal, aber das Böse, das auf diese Weise möglich wird, gründet eben nicht in einem ganz konkreten Entschluss, etwas Böses zu tun, oder in dem Willen, sich genau daran zu beteiligen, sondern in dem Nichtdenken, also in einem Zustand, der diesen Menschen in der Überzeugung überlässt, das eigene Handeln sei alternativlos« (ZVZ: 95). Während für Kant der Wille und der Gebrauch der Vernunft vonnöten sind, um Böses zu verhindern, das Böse eine Option der menschlichen Freiheit ist, betont Arendt die Notwendigkeit des autonomen Denkens, des »Denkens ohne Geländer«.

11.3 Denken und Autonomie bei Arendt, Sokrates und Kant

Was versteht Arendt unter Denken? Denken bedeutet eine Art Innehalten, das alles Tun unterbricht und »außerhalb der Welt der Erscheinungen« stattfindet. Beim Denken gehe es um die »Suche nach Sinn« (ZVZ: 134) und nicht um Wissen. Das Denken sei auch »in gewissem Sinne selbstzerstörerisch«. Arendt glaubt sich in guter Gesellschaft mit Kant, demzufolge das »Denkvermögen einen natürlichen Widerwillen dagegen« habe, seine »eigenen Ergebnisse als »feste Grundsätze« anzunehmen«, um nun diese zu verlassen und gegen Kants Moralphilosophie zu schlussfolgern: Insofern könnten wir dann auch »von der Denktätigkeit keine moralischen Vorschläge oder Angebote, was gut und was böse ist, erwarten«.

Mit dem kantischen Denken verhält es sich jedoch nicht so, wie Arendt mutmaßt: »Jeden Morgen macht es das wieder zunichte, was es in der Nacht zuvor fertiggestellt hatte« (ZVZ: 135). Kants Denken ist zwar kritisch, den kategorischen Imperativ bezeichnet Kant aber als »Sittengesetz« (Kant: KpV A 56)⁴ und als »Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft« (Kant: KpV A 54). Praktische Philosophie bei Kant bedeutet Wissenschaft *von* der Praxis, vom Handeln der Menschen mit dem Anspruch auf Geltung.⁵ Der kategorische Imperativ schien Arendt das Individuum

3 Bettina Stangneth: Böses Denken, Hamburg 2017, S. 93.

4 Kants Schriften werden zitiert nach der Werkausgabe (hg. von Wilhelm Weischedel). Die angegebenen Seitenzahlen entsprechen den Originalausgaben (ggf. in verschiedenen Auflagen A und B).

5 Herbert Schnädelbach: Kant, Leipzig 2005, S. 73.

zu überfordern. Wo das moralische Gesetz regiere, so Arendts Vorbehalt, käme es auf das eigene moralische Empfinden nicht mehr an. In ihrer Vorlesung zu Fragen der Ethik an der New School for Social Research in New York 1965 erklärt Arendt: »In der Moral geht es um das Individuum in seiner Einzigartigkeit. Das Kriterium von Recht und Unrecht hänge »in letzter Instanz davon ab, was ich im Hinblick auf mich selbst entscheide. Mit anderen Worten: Bestimmte Dinge kann ich nicht tun, weil ich danach nicht mehr der Lage sein werde, mit mir selbst zusammen zu leben.«⁶

Nicht mit Kant, sondern mit Sokrates, der »dachte, ohne Philosoph zu werden«, glaubte Arendt ein repräsentatives Modell für »unseren Jedermann (im Unterschied zu den »gewerbsmäßigen Denkern)« gefunden zu haben, von dem man das Denken lernen könne (ZVZ: 137). An den Sokrates-Dialogen falle auf, dass sie alle aporetisch seien, sie führten entweder nirgendwo hin oder bewegten sich im Kreis. Auch bei Sokrates, so Arendt, bleibe keines »der Argumente je stehen«; sie bewegten sich, weil Sokrates Fragen stellt, »auf die er die Antworten nicht« wisse (ZVZ: 138). Wie eine Stechfliege rüttelte Sokrates zum Denken wach, »dazu, Dinge zu ergründen – zu einer Tätigkeit, ohne die ihm zufolge das Leben nicht nur nicht viel wert, sondern auch nicht ganz lebendig wäre« (ZVZ: 141). Sokrates wolle andere nicht moralischer machen, im Gegenteil; er untergrabe die Moral und erschüttere blinden Glauben und Gehorsam. Sokrates befreie die Menschen von ihren Meinungen, d.h. »von jenen nicht untersuchten Vorurteilen, die das Denken« verhinderten; so habe er ihnen geholfen »ihre Meinungen loszuwerden, ohne allerdings ihnen Wahrheit zu geben« (ZVZ: 142). Die einzigen positiven Aussagen des Sokrates seien: »Die erste: Es ist besser, Übel zu leiden, als Übel zu tun.« Die zweite: »Es wäre besser für mich, [...] wenn Massen von Menschen mit mir uneins wären, als wenn ich, *der ich einer bin*, mit mir selbst nicht übereinstimme und *mir* widerspräche« (ZVZ: 148). Beide Aussagen beruhten auf der Einsicht, dass es besser sei, »mit der ganzen Welt uneins zu sein, als, Einer Seiend, nicht mit mir selbst in Einklang zu stehen« (ÜdB: 85). Dies lasse sich aber nur für den Menschen behaupten, insofern er ein denkendes Wesen ist.

Für Arendt gibt es keine »gefährlichen Gedanken; das Denken selbst« sei gefährlich, weil es auf »alle etablierten Kriterien, Werte, Maßeinheiten für Gut und Böse, kurz jene Sitten und Regeln des Betragens, die wir in Moral und Ethik« behandelten, »unvermeidlich eine destruktive Wirkung« habe und diese (ZVZ: 143) unterminiere und die Menschen schließlich auch von Vorurteilen befreie. Denken heißt für Arendt prüfen und befragen, immer sei »damit das Zerschmettern von Götzen, die Nietzsche so begeisterte, verbunden« (ÜdB: 89). Das Nicht-denken aus Bequemlichkeit oder Desinteresse, hinsichtlich »politischer und moralischer Angelegenheiten«, besitze seine Gefahren; »indem es die Leute gegen die Gefahren der kritischen Überprüfung« abschirme, lehre es sie, an den vorgeschriebenen Verhaltensregeln festzuhalten«. So gewöhnten sie sich daran, »niemals zu einer selbst gewonnenen Über-

6 Hannah Arendt: Über das Böse. Vorlesung zu Fragen der Ethik, München 2021/4, S. 81.

zeugung zu kommen«. Wie leicht sei es dann für totalitäre Herrscher, »grundlegende Gebote der westlichen Moral (ZVZ 145) umzukehren« und durch neue zu ersetzen – das »Du sollst nicht töten in im Falle von Hitlers Deutschland, das ›Du sollst nicht falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten‹ im Falle von Stalins Russland!« (ZVZ: 145). Im Nichtdenken und in der mangelnden Urteilsfähigkeit sieht Arendt einen der wesentlichen Gründe für den Totalitarismus. Deshalb plädiert sie, wie auch Kant, für das Selbstdenken, für das autonome Denken. Aber garantiert autonomes, prüfendes und kritisches Denken schon Sittlichkeit? Ist unsere Fähigkeit zu urteilen, das Rechte vom Unrechten zu unterscheiden, von unserem Denkvermögen allein abhängig? Arendts Betrachtungen zu diesem Thema seien, wie ihre Kritikerin Seyla Benhabib bemerkt, »seltsam kognitivistisch« (Benhabib 1996: 300).

11.4 Der gute Wille: Fundament moralischen Handelns

Während für Arendt das »Kriterium von Recht und Unrecht davon abhängt, was ich im Hinblick auf mich selbst entscheide«, glaubt Kant im guten Willen das unumstößliche Fundament für das moralische Handeln, das immer auf Universalität zielt, gefunden zu haben. Autonomie ist kein Wert an sich. Zunächst ist es die Fähigkeit zu selbstbestimmtem Handeln. Aber nicht jedes autonome Handeln ist sittlich. In Kants Ethik ist Freiheit identisch mit moralischer Autonomie. Unter Autonomie versteht Kant das freie Handeln nach selbst gegebenen und universalisierbaren moralischen Gesetzen. Autonom handelt dann derjenige, der auf *sein* Naturrecht zugunsten eines friedlichen und gerechten Zusammenlebens in der Gesellschaft aus freien Stücken verzichtet, es anderen aber nicht aufzwingt. Für Kant folgt der Mensch als vernünftiges Wesen seiner eigenen moralischen Gesetzgebung, dem kategorischen Imperativ. Das in seiner Gesinnung gute Handeln gehorcht keinem moralischen Gesetz, das dem Individuum von außen aufgezwungen wird, außer dem, das es sich selbst gibt. Das vernünftige Wesen, das durch das moralische Handeln sich selbst bestimmt, ist autonom. Kant legt den Fokus im autonomen Handeln auf den guten Willen und die Moralität und nicht auf die Selbstbestimmung. Aus dem Denken allein folgt keine Moral.

Arendt wirft Kants Moralphilosophie Rigorismus vor. Dieser stehe für die Herrschaft eines Prinzips in Opposition zum Leben des Einzelnen. Alles Empirische sei der kantischen Kritik fremd. Ein lang gehegtes Missverständnis, dem auch Hannah Arendt aufsitzt. Kant hat selbst größten Wert darauf gelegt, so Volker Gerhardt, Vorsitzender der Kommission für die Akademie-Ausgabe der Werke Kants, die empirischen Bedingungen, das Lebensfundament seiner Ethik, kenntlich zu machen.⁷ Im letzten Abschnitt der Dialektik der praktischen Vernunft rekapituliere

7 Volker Gerhardt: Immanuel Kant. Vernunft und Leben, Stuttgart 2002, S. 204.

Kant die Grundthese der alteuropäischen Anthropologie: »Die Natur, so heißt es hier, versorge den Menschen ›stiefmütterlich (S,146, zit. Gerhardt 2002: 205). Zwar sei die menschliche Natur dazu bestimmt, ›zum höchsten Gute zu streben‹, doch die Mittel, die ihr dafür zur Verfügung stehen, weisen ›die größte Unzulänglichkeit‹ auf«. Wie groß die Mängel wirklich seien, »habe die Analyse der theoretischen Vernunft gezeigt« (ebd.: 204f.). Kant macht deutlich, dass die Sittlichkeit auf vorliegende empirische Tatsachen gegründet ist. Denn die Moral beziehe »ihren Sinn und ihren Wert allein aus der *Unvollkommenheit des Menschen*« (ebd.: 206). Hätten wir eine »vollständige Einsicht in unsere Lebensbedingungen, dann gäbe es keinen ›Streit‹ mit den Neigungen«. Für den Menschen gäbe es keinen Anlass, eine eigene »moralische Stärke« zu entwickeln. »Damit aber wäre nicht nur der ›Werth der Person‹, sondern auch jeder mögliche Wert der Welt [...] dahin« (ebd.: 205). Die Moralität sei nicht nur die Konsequenz unserer empirischen Konstitution, sondern auch ein »Ausdruck unserer gesteigerten Lebendigkeit«. Sie kompensiere unsere »Unzulänglichkeit, indem sie uns ermöglicht, nach dem Ideal der Vollkommenheit zu streben« (ebd.: 206). Und wenn sich diese autonome Persönlichkeit moralisch ernst nimmt, hat sie die »Menschheit« als Zweck in sich selbst zu wahren. »*Freiheit, Vernunft, Mensch, Menschheit* und das sich selbst bildende *Individuum* (›Persönlichkeit‹) stehen in einem sich wechselseitig bedingenden Zusammenhang«, erklärt Gerhardt (ebd.: 208).

Arendt weist, wie sie formuliert, alle Vorgaben von Wahrheit, Werten oder moralischen Regeln zurück, weil sie das Selber-Denken, die kritische Prüfung und das Urteilen behinderten. In ihrer fragmentarischen Einführung *Was ist Politik?* erklärt sie, dass das »Versagen der Maßstäbe in der modernen Welt«, die ihrerseits auf Vorurteilen beruhten, »die Unmöglichkeit, das, was geschehen ist und täglich neu geschieht, nach festen, von allen anerkannten Maßstäben zu beurteilen«, keine »Katastrophe der moralischen Weltordnung« sei. Denn für Arendt ist der Verlust der Maßstäbe nur dann eine Katastrophe der moralischen Welt, wenn man annehme, »Menschen wären eigentlich gar nicht in der Lage, Dinge an sich selbst zu beurteilen«. Wenn es stimme, wähnt Arendt, »wenn es zum Wesen menschlichen Denkens gehörte, dass Menschen nur urteilen können, wo sie Maßstäbe fix und fertig zur Hand haben, so wäre in der Tat richtig, wie heute allgemein angenommen« werde, »dass in der Krise der modernen Welt nicht so sehr die Welt als der Mensch selbst aus den Fugen geraten wäre« (WP: 23). Arendt spricht hier von der Untauglichkeit und vom Versagen moralischer Maßstäbe überhaupt, da sie alle auf Vorurteilen beruhten, »besonders dann, wenn wir mit etwas konfrontiert werden, was wir noch nie gesehen« hätten und »wofür uns keinerlei Maßstäbe zur Verfügung« stünden. Dieses Urteilen, das maßstabslos sei, könne »sich auf nichts berufen als auf die Evidenz des Geurteilten selbst und auf die Fähigkeit der eigenen Urteilskraft« (WP: 20).

Das Problem war aber nicht, wie Arendt vermutete, das Versagen und die Untauglichkeit moralischer Maßstäbe, sondern das moralische Versagen von Men-

schen. Ist es nicht eine moralische Katastrophe, wenn das Gebot *Du sollst nicht töten* nicht mehr befolgt wird, obwohl es gilt? Wenn Rassengesetze über Grund- und Menschenrechte gestellt werden? Mord war auch im Nationalsozialismus verboten. Es reichte der Verweis auf das Gesetz. Wenn man sich Massen-Erschießungen verweigerte, hatte das keine schwerwiegenden Folgen. Man wurde aus der Gruppe ausgegrenzt, vielleicht versetzt, aber nicht getötet. Elias Canetti hat in seinem Buch *Masse und Macht* daran erinnert: Ein Mord, den man folgenlos begehen kann, wird begangen. Es ist nicht das System, das mordet, sondern es sind immer Menschen in einem System, für die das Morden keine Folgen hat.

11.5 Sittliches Handeln ist keine notwendige Folge des Denkens

Der Weg zur Moral führt über das Denken. Das bedeutet aber nicht, dass Moral die notwendige Folge des Denkens ist. Es scheint, als ob das, was wir unter moralischem Handeln verstehen, nach Arendt aus der autonomen Denkerfahrung als solcher kommt und nicht aus dem sittlichen Bewusstsein und der Freiheit des Willens. Der Träger aller praktisch-moralischen Leistungen ist der Wille. In allen Fällen ist allein der Wille der Ursprung einer jeden bewussten Tat. Auch des Denkens. So lautet der wichtigste Satz der Ethik Kants: »Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*« (Gerhardt 2002: 211). Für Kant ist die Freiheit des Willens keine Tatsache in der Welt, sondern »das einzige Faktum der reinen Vernunft«⁸. Der Wille ist kein empirisches Vermögen, genauso wenig wie universelle moralische Regeln. Der Wille ist mit Einsichten verbunden. Einsichten aber sind intellektuelle Größen und sind begrifflicher Art. Sie beziehen sich auf empirische Vorkommnisse. In der *Kritik der reinen Vernunft* zeigt Kant, dass Freiheit denkmöglich ist und durch einen selbstbewussten Akt Freiheit realisiert wird. Die Freiheit liegt in nichts anderem als im eigenen, willentlichen Tun: Weil ich es bin, der vom Stuhl aufsteht. Durch die selbstbewusste Tat ist die Freiheit gesetzt. Kants Annahme eines freien Willens wie auch universeller Regeln führen in die Dimension einer Metaphysik der Sitten, die Arendt einer »übersinnlichen Welt«⁹ zuordnet und zurückweist. Kant trägt keine »Maßstäbe fix und fertig zur Hand« von außen an den Menschen heran, wie Arendt mutmaßt. Für ihn beginnt alle Moralität im *individuellen Wollen* des einzelnen Menschen. Hier erkennen wir »den Ursprung der *Freiheit*, die nach Kant im Bewusstsein der *Selbstbestimmung* besteht und sich als

8 Immanuel Kant: Die Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, Berlin 1971, S. 31.

9 Hannah Arendt: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Dritter Teil zu »Vom Leben des Geistes«, aus dem Nachlass, hg. von Roland Beiner, München 2021, S. 106.

Autonomie selbst eigene Schranken setzt; hier haben wir das *spontane, auf Tätigkeit gerichtete Selbstbewusstsein*, das sich in seinen *Maximen* stets schon von selbst auf allgemeine Einsichten richtet« (Gerhard 2002: 211).

Während Kant den Ursprung alles Guten im Willen des einzelnen Menschen findet, verortet Arendt die Möglichkeit moralischen Handelns in das Denken, in das Zwiegespräch mit mir selbst. Arendt bestreitet mit Sokrates, »dass das Denken zu Schlechtem verführe« (ZVZ: 146); gleichwohl mache es die Menschen aber auch nicht besser, vielleicht die Bürger. Wie Sokrates wollte Arendt nicht das Wagnis eingehen, mit sich selbst uneins zu werden: »Es ist besser für dich, Übel zu leiden als zu tun, weil du der Freund des Leidenden bleiben kannst; wer möchte der Freund eines Mörders sein und mit einem Mörder zusammenleben müssen? Fragt Arendt und antwortet, »nicht einmal der Mörder selbst« (ZVZ: 151). Das Denken sei unabhängig von Intelligenz oder Dummheit, eine immerfort gegebene Fähigkeit und Möglichkeit von jedermann.

Arendt geht es hier nicht um den großen Schurken, sondern »um den nicht-sündhaften Jedermann, der keine besonderen Motive hat und aus diesem Grunde des *unbegrenzten Bösen* fähig« sei; ungleich dem Schurken rennt er niemals in sein miternächtliches Unglück« (ZVZ: 154). Das Problem und das Verstörende, das Arendt erkannt zu haben glaubte, war: Nicht nur das »schlechte Herz«, also der Schurke, sondern Jedermann, der nicht denkt, der den stummen Dialog des Zwei-in-Einem nicht führt, kann große Übel verursachen. Womit sie sicher recht hatte. Eichmann war aber ein »Schurke«.

11.6 Denken ist nicht unschuldig – es gibt auch böses Denken

Arendts Bild von Eichmann trifft nicht zu. Er war kein »Jedermann«. Gleichwohl war er, wie viele NS-Verbrecher, weder krank noch einzigartig, sondern ziemlich »normal«. Heute wissen wir mehr über sein Leben in Deutschland und in Argentinien, auch Genaueres über seine Motive. In ihrem Buch *Eichmann vor Jerusalem* (2011) rekonstruiert die Philosophin Bettina Stangneth auf Basis neuen Materials, vor allem der *Argentinien-Papiere*, die Karriere des SS-Manns und zeigt, wie er nicht nur Arendt, sondern die ganze Welt täuschte. »Eichmann hat in Jerusalem eine perfide Show abgezogen«, so Stangneth. Er war nicht nur Schreibtischtäter und bürokratischer Organisator des Holocaust, sondern viel mehr. »Er war Ideengeber, Praxisfinder, Innovator, und zwar von Anfang an. [...] Dadurch wird er berühmt, und zwar im ganzen Reich.«¹⁰ »Andere Regeln« und den »neuen Kodex der Beurteilung«

10 Bettina Stangneth: »Eichmann hat eine perfide Show abgezogen«, Interview mit Alan Posener, Die Welt, 03.04.2011, <https://www.welt.de/print/wams/kultur/article13053660/Eichmann-hat-eine-perfide-Show-abgezogen.html>

akzeptierte Eichmann nur zum Schein. Eichmann war ein Künstler der Selbstinzenierung und spielte Theater. Er war kein seelenloser Bürokrat, sondern ein glühender Antisemit, der aus niederen Motiven, eigenem Antrieb und eigener Überzeugung das Töten organisierte. Er achtete auf die angemessene Würdigung seiner »Leistungen« als Fachmann und wollte bedeutend sein. Stangneth stellt die These auf, Eichmann habe es nicht ertragen, in der Bedeutungslosigkeit zu verschwinden. Sie zeichnet das Bild eines karrierebewussten, »fanatischen Nationalsozialisten«¹¹, der aus tiefster Überzeugung die Ermordung der europäischen Juden vorantrieb und auch noch nach dem Krieg an seiner antisemitischen Rassenideologie festhielt. Eichmann war weder dumm noch unfähig zu denken oder zu urteilen. Er konnte Geige spielen, reiten, fechten und Spinoza und Kant zitieren. Er kannte Sokrates und Nietzsche. Wir haben gelernt, dass gebildete Menschen nicht morden. Das ist ein Irrtum.

Das Reichssicherheitshauptamt, eine der Institutionen, zu deren Aufgaben die Vernichtung der Juden gehörte, wurde von einem erheblichen Teil promovierter Akademiker geleitet. Es gibt kein unschuldiges Denken. Eichmann hat nicht unwissentlich Böses getan, wie Arendt mutmaßte. Er wusste, was er tat und warum er es tat. Handeln ohne Bewusstsein und Willen ist undenkbar.

Der Massenmord war, auch wenn er arbeitsteilig organisiert war, kein autonom ablaufender Prozess. Diejenigen, die daran beteiligt waren, taten es freiwillig und gaben ihr »Bestes«. Was Eichmann nicht bedenken wollte oder vielleicht nicht bedenken konnte, waren die moralischen Konsequenzen seines Denkens, weil er wie viele Nazis dachte, er handle moralisch gut. Moral kann man aber zu allen möglichen Zwecken verwenden – auch zum Bösen. Kant hätte in diesem Falle von »Bösartigkeit« gesprochen. Die Existenz von moralischen und politischen Regeln und Werten wurde für die »völkische Gemeinschaft« gleichwohl nicht in Frage gestellt, wie unbedingte Achtung von Recht und Gesetz sowie Unterordnung des Eigennutzes unter das Gemeinwohl. Persönliche Tugenden und Werte wie Treue, Gehorsam, Tapferkeit, Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit, Kameradschaft, Verantwortungsfreude, Fleiß und Alkoholabstinenz waren die wichtigsten »Tugenden des SS-Manns«, die Himmler »vor Jahren zu predigen und einzuprägen begonnen habe und die gerade jetzt«, so Himmler in seiner Posener Rede, »im 5. Kriegsjahr von so ausschlaggebender Bedeutung und Wichtigkeit«¹² seien.

Eichmann bestritt vor Gericht nicht die Kenntnis moralischer Kategorien. Im Nationalsozialismus wurden nicht die moralischen Regeln oder Gesetze, wie der kategorische Imperativ, angefochten. Grund- und Menschenrechte sollten jedoch

11 Bettina Stangneth: Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders, Hamburg 2011, S. 16.

12 Rede des Reichsführers SS bei der SS-Gruppenführertagung in Posen am 4. Oktober 1943, ht [tps://www.100dokumente.de/pdf/dok_0008_pos_de.pdf](https://www.100dokumente.de/pdf/dok_0008_pos_de.pdf)

nicht für Juden und Jüdinnen, eben nicht für alle, nicht universell, gelten. Zur Rechtfertigung der Mordpraxis sprach man vom »Endkampf der Rassen« und von Notwehr – Letzteres auch heute noch eine gängige Rechtfertigung für manche Untaten. So wollte Horst Seehofer in der »Flüchtlingskrise« zur Notwehr greifen. Auch Putin deutete in seiner Rede am 9. Mai seinen Angriffskrieg als Notwehr, um einer Invasion des Westens zuvorzukommen. Der »Reichsführer SS« Heinrich Himmler hatte 1943 auf dem Posener Schloss vor 92 SS-Offizieren in einer mehrstündigen Rede erklärt: »Wir haben das moralische Recht, wir hatten die Pflicht unserem Volk gegenüber, das zu tun, dieses Volk, das uns umbringen wollte, umzubringen.« Der Massenmord an den Juden wäre »in Liebe zu unserem Volk erfüllt«. Dennoch hätte man keinen »Schaden in unserem Inneren, in unserer Seele, in unserem Charakter daran genommen.« Himmler: »Dies durchgehalten zu haben, und dabei, abgesehen von Ausnahmen menschlicher Schwächen, anständig geblieben zu sein, das hat uns hart gemacht. [...] Dies ist ein niemals geschriebenes und niemals zu schreibendes Ruhmesblatt unserer Geschichte.« (Ebd.)

11.7 Das Böse hat keine Tiefe, auch keine Dämonie

Anfangs erschien Arendt »das Böse« noch als monströs, ohne Beispiel, nicht verstehbar und metaphysisch verortet – wohl ein Ergebnis ihrer emotionalen und intellektuellen Überwältigung angesichts des Grauens. In ihrer totalisierenden und teilweise mythisierenden Sprache kommt dieses Entsetzen zum Ausdruck, aber auch das Fehlen adäquater Begrifflichkeiten und Fehldeutungen, vor allem was Motive und Ziele nationalsozialistischer Politik betraf.¹³ Das allgemeinste Merkmal der Schoah schien für Arendt die »vollendete Sinnlosigkeit«¹⁴ zu sein. Am Ende ihrer Totalitarismus-Analyse schreibt Arendt vom »radikal Bösen«, das »die totale Herrschaft, ohne es eigentlich zu wollen«, entdeckt und freigesetzt habe (EU: 941). Dieses »radikal Böse«, ein Begriff, den sie von Kant übernommen hatte, könne man weder bestrafen noch verzeihen. Kant habe zwar seine Existenz geahnt; jedoch sei das »radikal Böse« weder verstehbar noch erklärbar durch die »üblichen bösen Motive von Eigennutz, Habgier, Neid, Machtgier, Ressentiment, Feigheit oder was es sonst noch geben mag« (EU: 942), wie Kant dies »rationalisiert« habe. Die Schoah »übersteige das menschliche Begriffsvermögen« und sprengte den Rahmen der rechtlichen, politischen und sozialwissenschaftlichen Kategorien. Das Böse als »radikal« schien Arendt metaphysisch verwurzelt und unzureichend, um das Geschehene zu verstehen. Aus dieser intellektuellen Sackgasse bot der Eichmann-Prozess einen Ausweg

13 Vgl. Götz Aly: Hitlers Volksstaat, Frankfurt a.M. 2005.

14 Hans Saner: Von der Monstrosität zur Banalität des Bösen, S. 19, <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/213/336>

an. Wie alle Welt war auch Arendt auf ein Monster gefasst – »denn sie glaubte seit über 15 Jahren an die abgründige Niedertracht der Täter«, erklärt der Philosoph und Assistent von Karl Jaspers, Hans Saner. Was Arendt dann im Gerichtssaal erlebte, war ganz anders. In einem Brief an Gershom Scholem schrieb Arendt am 20. Juli 1963:

I changed my mind und spreche nicht mehr vom radikal Bösen [...] Ich bin in der Tat heute der Meinung, dass das Böse immer nur extrem ist, aber niemals radikal, es hat keine Tiefe, auch keine Dämonie. Es kann die Welt verwüsten, gerade, weil es wie ein Pilz an der Oberfläche weiterwuchert. Tief aber und radikal ist immer nur das Gute. (Zit. nach Saner: 20)

Hans Saner formuliert die These, es habe »von früh auf zwei komplementäre Modelle gegeben, das spezifisch neue Böse im Hinblick auf die Täterschaft zu verstehen: Das eine setzte ihre »übernatürliche Schlechtigkeit« voraus, das andere ihre spießige Normalität« (Saner: 17). Beide hätten sich im System der totalen Herrschaft verbunden.

11.8 »Totalitarismus und Mord sind Krankheiten, die auch die normalen Menschen infizieren«

Über einen Zeitraum von etwa 30 Jahren hat Arendt versucht, das politisch Böse zu beschreiben und zu verstehen. Der Weg, den sie dabei zurücklegte, war ein Weg »ohne Geländer«. Jaspers war es, der in einem Brief vom 19. Oktober 1946 den Begriff »Banalität« erstmals benutzte, allerdings nicht des »Bösen«, sondern der »Dinge in ihrer ganzen Nüchternheit«. Arendt konnte sich nach ihrer Begegnung mit Eichmann kaum noch vorstellen, dass Schlechtigkeit und Spießigkeit sich verbinden können, und Menschen aus den »üblichen bösen Motiven« heraus, und dies weitgehend aus freien Stücken, ein solch unfassbares Verbrechen begehen. Der Holocaust zeigt, wozu Menschen überhaupt fähig sind. Die ungarische Philosophin Agnes Heller hielt den Holocaust »nie für eine deutsche Angelegenheit«. Die Ausführenden seien »immer gewöhnliche Menschen. Gewöhnliche Russen verschleppten ihre Landsleute in den Gulag, gewöhnliche Ungarn quälten ihre Gefangenen in Reck, auch Eichmann war ein gewöhnlicher Mann. Was will ich damit behaupten? Nichts. Der Teufel hat keine Hörner, Totalitarismus und Mord sind Krankheiten, die auch die normalen Menschen infizieren«¹⁵ könnten.

Nach Kant ist es eine Option der menschlichen Freiheit, gegen die »objektiven Gesetze der Sittlichkeit« zu handeln. Denken allein schützt davor nicht. Haben wir

15 Á. Heller: Der Affe auf dem Fahrrad, S. 332.

das Recht, alles zu denken oder braucht unser Denken eine Ethik? Die Wurzel des radikal Bösen ist für Kant in der Neigung oder dem »Hang zum Bösen«, in der menschlichen Natur, verwurzelt. Kant meinte mit dem radikal Bösen etwas ganz anderes, als Arendt mit diesem Begriff verband. Radikal bei Kant bedeutet nicht, dass die Handlung oder der Mensch furchtbar böse ist. Es ist eine anthropologische Bestimmung. Da wir außer der sinnlich-gegenständlichen Welt einer anderen, der intelligenteren Welt angehören, ergibt sich hieraus die Möglichkeit moralischen Handelns. Gerade diese Freiheit ist auch unsere Hoffnung. Ein Mensch kann sich dem Bösen verweigern. Die Vernunft schwebt nicht nach Art einer fremden Instanz über dem Individuum, sie ist auch keine Idee oder Erfindung leibfeindlicher Philosophen, sie ist keine Ideologie, wie ihre Kritiker:innen meinen, sie ist ein Faktum und nicht erst unsere Leistung. Wir entscheiden also nicht darüber, ob wir eine haben wollen oder nicht. Sie ist längst im Spiel, ehe auch nur ein einziges moralisches Problem aufgetreten ist. Als oberstes Erkenntnisvermögen kontrolliert die Vernunft den Verstand, mit dem die Wahrnehmung strukturiert wird, erkennt dessen Beschränkungen und kann ihm Grenzen setzen. Sie ist eine geistige Fähigkeit, die Umwelt wahrzunehmen, Verbindungen zu erkennen, Rückschlüsse zu ziehen, Urteile zu bilden und daraus rationale Entscheidungen für das eigene Handeln abzuleiten. Sie ist die beste Kraft des Menschen. Nur in seiner Vernunft hat der Mensch die Chance, ganz bei sich und zugleich bei jedem anderen zu sein. Schon die Leistungsfähigkeit von Verstand und Vernunft verpflichtet; wer denken kann, sollte auch davon Gebrauch machen. Kant verstand unter Vernunft den Sinn für die Übereinstimmung mit mir selbst. Da wir ihr nicht ausweichen können, sind wir dazu fähig, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden. Jede »vorgeschlagene Handlungsweise«, erklärt Bettina Stangneth, »egal, welche es ist, ist eine Verwendung der Vernunft«. Das gelte sogar dann, »wenn jemand verkündet, dass es besser wäre, ganz auf Moral zu verzichten«. Es gebe »also keine Moral ohne Vernunft. Aber es gibt durchaus Moral-Entwürfe gegen die Vernunft«¹⁶. Unsere Vernunft meldet sich, wenn unsere Vorstellungen in Widerspruch zueinander geraten. Man muss die Stimmigkeit im Selbstverhältnis aber auch wollen. Arendt würde jetzt fragen: »Will irgendjemand wirklich mit einem Mörder zusammenleben?« Wir wissen, dass es Menschen gibt, die damit offenbar kein Problem haben. Die Vernunft bringt, wie Arendt meinte, selbst keine »Maßstäbe fix und fertig zu Hand« hervor oder impft uns praktische Regeln ein, sondern nur vernünftige und unvernünftige Entscheidungen. Vernunft bedeutet schlechthin die Spontanität, aus sich selbst Antrieb und nicht fremdbestimmt zu sein.

Auf die Frage »Was soll ich tun?« antwortet der kategorische Imperativ nicht mit einem äußeren oder inneren Zwang, sondern mit Gründen der Vernunft, die der

16 Bettina Stangneth: Es gibt auch böses Denken, Kulturmagazin, Interview mit Tim Turiak, <http://dieletztenmenschen.com/interview/es-gibt-auch-boeses-denken/>

Handelnde nicht notwendig anerkennt. Dabei geht es nicht um Egoismus oder Altruismus oder um die Einhaltung irgendeines universellen Gesetzes, sondern allein um die *einsichtige Konsequenz* meines Verhaltens. Der kategorische Imperativ bezieht sich nicht auf moralische Regeln, sondern allein auf Maximen. Einer Maxime folgt, wer beispielsweise »nach dem Vorsatz lebt, rücksichtsvoll oder aber rücksichtslos zu sein, auf Beleidigung rachsüchtig oder großmütig zu antworten, sich in Notsituation hilfsbereit oder aber gleichgültig zu verhalten«¹⁷. Je nach konkreter Lebenssituation und Fähigkeit des Handelnden fallen die Maximen des Handelns individuell aus. So wird der hilfsbereite Nichtschwimmer einem Ertrinkenden anders helfen als der geübte Schwimmer. Mit anderen Worten: Ein moralisches Urteil gilt allgemein, wenn der individuelle Wille die Erhebung zu einem allgemeinen Willen in sich schließt. »Hier gibt es auch nach Kant einen *systematischen Vorrang der Individualität*.«¹⁸ An erster Stelle fordert er uns auf, überhaupt sittlich zu handeln.

Wenn der Einzelne seine Interessen an die Stelle der Vernunft als Maßstab setzt, handelt er gegen die »objektiven Gesetze der Sittlichkeit«. Denken allein schützt nicht immer vor bösem Handeln; erforderlich ist ein ethisches Denken, das auch ein informiertes Denken ist. Wir haben eine Anlage zum Guten. Wir haben Vernunft. Ob wir sie nutzen, liegt in unserer Verantwortung. Verknüpfungen zur Psychologie sind dabei hilfreich, zu verstehen, warum das nicht immer geschieht. Sobald man sich das autonome klare Denken und die Einsichtsfähigkeit vernebeln lässt, wird auch die Stimme der Vernunft leiser, die uns zwischen Gut und Böse zu unterscheiden ermöglicht. Man findet Gründe, nicht so zu handeln, wie man sollte. In der Psychologie spricht man von kognitiven Verzerrungen. Wir erkennen vielleicht noch ein Problem, erleben es aber als Störung unserer Gewohnheiten und Sicherheiten. Die Welt soll so weitergehen, wie wir sie kennen. Wir bauen uns eine Welt, so wie sie uns gefällt. Wenn wir Gefahren wittern, orientieren wir uns an anderen, machen uns klein. Wir haben Angst davor, allein dazustehen. Wir reden nicht nur reale Gefahren klein, wie die Bedrohung unserer offenen Gesellschaft von innen und außen, Antisemitismus und Rassismus, den Klimawandel, die soziale Ungleichheit; wir hoffen auch, dass es nicht ganz so schlimm kommen wird; dass es uns als Individuum nicht trifft. So bezeichneten einige Menschen, wie Sahara Wagenknecht, US-Warnungen vor einem russischen Angriff auf die Ukraine als »Hysterie« oder als »Säbelrasseln«, obwohl sich fast 140.000 russische Soldaten mit ihren Panzern vor der ukrainischen Grenze in Stellung brachten.¹⁹ Manche beweisen ihre Freiheit, indem sie sich bewusst irrational verhalten, z. B. keine Maske tragen. Andere sprechen

17 Otfried Höffe: Immanuel Kant, München 1988, S. 187.

18 Volker Gerhardt: Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999, S. 405.

19 <https://www.facebook.com/sahra.wagenknecht/photos/a.220243721326366/2378454832171900/?type=3>

von einer Corona-Diktatur und meinen das auch so. Frank-Walter Steinmeier nannte das »böartigen Unsinn«. Kurz: Der Homo sapiens ist, um mit Sigmund Freud zu sprechen, nicht nur Ich und Über-Ich, sondern auch Es.

Die Bedeutung von Sokrates für Arendts Vorstellungen zur politischen Theorie kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Arendt steht, wie Kant, in der Tradition des Sokrates, die in ihren Augen zu den impliziten Bedingungen einer jeden lehrbaren (oder beispielgebenden) Ethik gehört. »Diese implizite Bedingung ist, dass man vernünftigerweise nicht gegen seine Einsicht handeln wollen kann« (Gerhardt 2002: 213). Die Abweichungen stammen aus mangelnder Einsicht, weil man nicht will, anderes gerade wichtiger oder verlockender erscheint, Geld, Ansehen oder Macht locken, weil man träge, feige, gedankenlos oder unentschlossen ist oder auch töten will oder darf. Die triftigen Gründe sind durchaus bekannt, aber man hält sich trotzdem nicht daran. »Gewohnheiten, Besitzstände, Leidenschaften, Gefühle, Empfindlichkeiten und augenblickliche Stimmungen sind die attraktiven Kräfte im schwarzen Loch der Gedankenlosigkeit« (Gerhardt 1999: 392). Menschen schauen weg, verharmlosen, reden sich die Lage schön, lügen, stehlen, foltern, morden, um Karriere zu machen, um keine Nachteile zu erleiden, um anerkannt zu werden, aus Bequemlichkeit und Desinteresse. Unsere Geschichte hinterlässt eine breite Spur des Bösen und der Unvernunft. Es ist zu unterscheiden zwischen »böartigem Unsinn« und Böses-tun, wie z.B. Raub, Diebstahl, Verrat, Vergewaltigung, Folter oder Mord. »Bösartiger Unsinn« ist bei Abwesenheit von »niederen Motiven«, möglich. »Böses-tun«, wie Arendt meinte, ist ohne »niedere Motive« nicht denkbar.

In existenziellen Situationen kann der Wunsch, mit sich selbst befreundet zu bleiben, für ein sittliches Urteil entscheidend sein. Mit sich selbst befreundet sein schließt ein distanzierendes kritisches Verhältnis zu sich nicht aus. Hier geht es immer um Selbsterkenntnis. Das Gefühl, das sich in dieser Freundschaft einstellt, kann den Boden dafür bereiten, auch mit anderen Menschen befreundet sein zu wollen. Gleichwohl ist die Zustimmung des Freundes »nicht ohne Gründe möglich, die ihre Überzeugungskraft aus ihrer *allgemeinen Geltung* beziehen«²⁰, betont Volker Gerhardt. »Damit ist jede um ethische Rechtfertigung bemühte Handlung an eine (zumindest unterstellte) *Öffentlichkeit* gebunden, die nicht nur in den Fragen der Freundschaft, sondern auch in den ganz und gar persönlichen Lebensentscheidungen in Anspruch genommen wird«. So sehr das ethische Handeln auf das Individuum konzentriert ist, so ist es nach Überzeugung von Gerhardt »dennoch auf Gründe bezogen, deren Geltung öffentlichen Bestand haben müsse«. Anders ließe sich schon die Rede von der »Menschheit in meiner Person« nicht verstehen. Dies zeige, »dass der Mensch in seiner Selbstbestimmung an etwas orientiert, das mehr ist als er selbst« (ebd.: 226).

20 Volker Gerhardt: *Humanität. Über den Geist der Menschheit*, München 2019, S. 225.

Heute wissen wir, dass – neben der Angst, ökonomisch und sozial abzurutschen, autoritären Persönlichkeitsstrukturen (*Autorität und Familie* von Max Horkheimer), niederen Motiven und dem Bedürfnis nach Anerkennung – auch die Ideologie, wie schon Eric Voegelin gegenüber Arendt erklärte, eine ähnlich große Rolle spielt wie das rein logische Denken und der Mangel an politischer Urteilskraft. Viele Nazis meinten, sie handelten moralisch gut.²¹ Querdenker, Rassisten, Antisemiten, Anhänger von QAnon, Populisten, auch Putin und seine Armee denken so. Die jahrelange Indoktrination der russischen Medien, die unentwegt Hass auf die allzu freiheitsliebenden Nachbarn verbreiteten, trägt jetzt Früchte.

Bei von Ukrainer:innen mitgeschnittenen Telefongesprächen russischer Soldaten mit ihren Müttern, Freundinnen und Frauen kommen bestialische Instinkte zum Vorschein, offen und unverhüllt. »Die Frauen wissen sehr wohl, dass ihre Männer Familien, Frauen und Kinder ausrauben und töten, aber sie sind so entmenschlicht, so bar jeden Mitgefühls, dass sie nur Neid und Wut empfinden«, berichtet die russischsprachige Schriftstellerin Alissa Ganijewa, die aus politischen Gründen jetzt in Kasachstan lebt. »Wie können diese Ukrainer es wagen, ein derart wohlhabendes Leben zu führen und solche Möbel, Häuser und Gärten zu besitzen! Man sollte sie mit in den Schmutz und das Elend ziehen, die ›die russische Welt‹ ausmachen, zu der sie ›historisch‹ gehören. Wenn sie hören, dass russische Soldaten vergewaltigen und hinrichten, schreien einige: ›Das geschieht ihnen recht, sie sind alle Nazis!‹ Eine Frau gibt ihrem Mann sogar eine schockierende Anweisung: ›Mach nur, vergewaltige ruhig ukrainische Weiber, okay? Doch erzähl mir nichts davon. Verstehst du? (Lachen.)‹«²², beschreibt Ganijewa die Gefühllosigkeit russischer Frauen.

Wann immer die Vernunft sich von äußeren Faktoren bestimmen lässt, handelt sie heteronom, unfähig, autonom zu urteilen. Was der »Volksgemeinschaft« und dem deutschen »Volksgenossen« nutzte, war »gut«. Eichmann verstand nicht, dass man ihm vorwarf, ein Mörder zu sein. Die Erfahrung der von den Nazis organisierten Gemeinschaftserlebnisse sowie der soziale Aufstieg auf Kosten der »Gemeinschaftsfremden« sorgte in hohem Maße für Zustimmung des NS-Staates durch die Bevölkerung. Neben den Juden und den politischen Gegnern gehörten zu den Verfolgten auch alte und kranke Menschen sowie Personen, die den herrschenden Mo-

21 Der Sozialpsychologe Harald Welzer zeigt, dass es keiner abnormen Persönlichkeit bedarf, um Menschen zu Massenmördern zu machen und dennoch das Gefühl behalten zu können, »anständig« zu bleiben. Vgl. Harald Welzer: Täter – wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden, 10.09.2005, <https://www.deutschlandfunk.de/taeter-wie-aus-ganz-normalen-menschen-massenmoerder-werden-100.html>

22 Alissa Ganijewa: Wie können diese Ukrainer es wagen, ein dermaßen glückliches Leben zu führen? – Über den Neid und die Wut und die Rache von Russlands Frauen, NZZ, 21.04.2022, <https://www.nzz.ch/feuilleton/mach-nur-vergewaltige-ukrainische-weiber-nur-erzaehl-mir-nichts-davon-ld.1679938>

ralvorstellungen nicht entsprachen und als »Volksschädlinge« diffamiert wurden – Menschen ohne festen Wohnsitz, Prostituierte, Homosexuelle und Kriminelle; auch Angehörige der Sinti und Roma oder slawische Minderheiten ebenso wie geistig, körperlich und seelisch Kranke und Behinderte. Der Holocaust zeigt, dass den herrschenden moralischen Überzeugungen nicht zu trauen ist. Es bedarf der autonomen Persönlichkeit, die in der Lage ist, Unmoral zu erkennen und die bereit ist, sich ihr zu verweigern. Diese Vorstellung von der Autonomie des Denkens verbindet Hannah Arendt und Immanuel Kant. Beide zeigen uns, dass Denken keine harmlose Angelegenheit ist. Wir wirken damit auf uns und in die Welt und haben deshalb große Verantwortung. Der Nationalsozialismus war aber kein gedankenloses, sondern böses Denken, der Gegensatz zu dem, was wir unter Aufklärung verstehen. Es beruhe, so formuliert die Philosophin Bettina Stangneth, »auf der Grundannahme, dass die Vernunft dem Deutschen nicht wesentlich ist, ja, auch nicht aus ihm kommt, sondern als virale Infektion, vielleicht auch als Rassenunreinheit, den eigenen Körper gekapert hat, und das keinesfalls durch Zufall, sondern weil es eine Waffe derjenigen war, die danach trachteten, alles Deutsche zu vernichten – der Juden« (Stangneth 2017: 131). Deutsch sein bedeutete deswegen, Vernunft, Liberalismus, Menschenrechte, Universalismus und das Judentum zu bekämpfen.

Arendts Theorie von der »Banalität des Bösen« wird nicht deshalb falsch, weil Arendt sich in der Person Eichmanns irrte. Arendt ging es immer um mehr als nur um Eichmann. Richard Bernstein stimmt der Einschätzung des renommierten Holocaustforschers Christopher Browning zu, den er wie folgt zitiert: »Ich betrachte Arendts Begriff von der ›Banalität des Bösen‹ als notwendige Erkenntnis, um viele Täter des Holocaust zu verstehen, nicht aber Eichmann selbst.« Arendt habe sich, so Browning, von »Eichmanns Strategie der Selbstdarstellung« zum Teil gerade deshalb täuschen lassen, »weil es tatsächlich so viele Täter der Art gab, wie er einer zu sein vorgab.«²³ Auch Bernstein ist überzeugt, dass die »Vorstellung von der Banalität des Bösen« [...] essenziell wichtig und, richtig verstanden, von »enormer Relevanz für uns Heutige« ist (ebd.: 73). Arendt gehe es vor allem darum, dass »wir das Böse nicht mythologisieren sollten«. Wir müssten uns »mit der Tatsache auseinandersetzen, dass man kein Monster sein muss, um schreckliche Verbrechen zu begehen« (ebd.: 74). Gleichwohl erachtete Arendt das »neueste Gerede von dem ›Eichmann in uns‹ als unerträglich – als habe jeder, nur weil er eben ein Mensch ist, unweigerlich einen ›Eichmann‹ in sich (Iwv: 42).

23 Richard J. Bernstein: Denkerin der Stunde. Über Hannah Arendt, 2020, S. 73.

12. Was tun wir, wenn wir urteilen? Mit Kant gegen Kant

12.1 Freiheit und Macht neu denken

Mit dem Begriff von der »Banalität des Bösen« gab Arendt ihrem Nachdenken über den Totalitarismus eine entscheidende Wendung: weg vom »radikal Bösen« der *Elemente und Ursprünge* zum Nachdenken über das Vermögen und Versagen der politischen Urteilskraft. Für Arendt bildeten der Eichmann-Prozess und die heftigen Reaktionen unmittelbar nach Erscheinen des Berichts – wie auch die Geschehnisse des Watergate-Skandals während der Amtszeit von US-Präsident Nixon und die Hilflosigkeit der neuen Linken Ende der 1960er-Jahre – in vielerlei Hinsicht den Ausgangspunkt, um über das Urteilen nachzudenken. Hannah Arendt beschäftigte sich mit der Urteilskraft seit Anfang der 1950er-Jahre, zunächst nur versuchsweise. Ihr Interesse an der Beschäftigung mit dem Denken, Wollen und Urteilen war dadurch motiviert, ein Gegenstück zur *Vita activa* zu schreiben, wie Arendt in der Einleitung zum ersten Band ihres Spätwerkes von *Das Leben des Geistes* bemerkt. Neben Sokrates spielt hierbei Kant die entscheidende Rolle – der Philosoph, der sie mit Jaspers verband. Jaspers nennt Arendt in einer 1957 gehaltenen Laudatio den »einzigsten Nachfolger«, den »Kant je gehabt hat«¹. Kant war für Arendt stets präsent.

Der Tod Sokrates' markierte für Arendt den Beginn jener Traditionslinie, die sich auf *den* Menschen statt auf *die* Menschen konzentrierte und seit Platon die politische Philosophie des Abendlandes dominierte. Diese Tradition von Platon über Hegel bis Marx verkenne Arendt zufolge das eigentliche Politische. Sie sehe nicht die Möglichkeit des gleichberechtigten Miteinanders der Menschen. Sokrates' Tod habe Platons Zweifel an der Geltung der Überzeugungskunst genährt und ihn dazu gebracht, Meinungen zu verachten und nach absoluten Maßstäben zu verlangen. »Herrschaft« und »Gewalt« seien seitdem ins Zentrum der Politik getreten, »Freiheit« und »Macht« in den Hintergrund.

Arendt eignet sich vor dem Hintergrund ihrer Erfahrungen mit dem Totalitarismus die Begriffe von Freiheit und Macht neu an. Sie wendet sich gegen Kants

1 Hannah Arendt: *Menschen in finsternen Zeiten*, München 1989a, S. 86.

transzendentalen Begriff der Freiheit und gegen den politischen Begriff der Souveränität. Beide Begriffe gingen von einem Willensbegriff aus, »der die Beziehung zu sich selbst zum Gegenstand« habe, »aber nicht die Beziehung zu Anderen«², seien es Individuen oder Staaten. Der Idee der Souveränität setzt Arendt ihren Begriff von Freiheit entgegen, den sie an das Faktum der Pluralität bindet. Für Arendt gibt es eine strukturelle Beziehung zwischen Macht und Freiheit. Sie glaubt, diese in der reflektierenden Urteilskraft gefunden zu haben, »weil sich *durch* die reflektierende Urteilskraft sowohl politische Freiheit als auch die Individualität des Einzelnen« (ebd.: 13) realisiere. Die reflektierende Urteilskraft gilt Arendt als Bollwerk gegen die Versuchungen des Autoritären und als Garant der Freiheit. Kants »Faktum der Vernunft« setzt Arendt Natalität, Pluralität, Urteilskraft und Gemeinsinn entgegen. Erst im öffentlichen Miteinander-Reden und Handeln, in der Pluralität, zeige sich für Arendt die Welt in ihren unterschiedlichen Perspektiven. »Dieses Verständnis von politischer Freiheit entdeckt Arendt in der *Kritik der Urteilskraft*, in der Kant die Freiheit jenseits des Willensbegriffs« (ebd.: 8) bestimme.

Bei Kant meinte Arendt Ansätze eines neuen politischen Denkens gefunden zu haben, die bislang ohne Einfluss und unentdeckt geblieben seien. Diese Ansätze vertiefte sie in den letzten 15 Jahren ihres Lebens mit ihrem philosophischen Projekt *The Life of the Mind*. Es blieb unvollendet und erschien drei Jahre nach ihrem Tod. Vermutlich sollte das letzte Kapitel über das Urteilen, das nur in Fragmenten vorliegt, die Frage nach der Abwehr des Bösen beantworten. Roland Beiner, der 1982 die *Lectures on Kant's Philosophy* herausgab, nimmt an, dass »*Judging* (Das Urteilen) ihre Lebensleistung gekrönt hätte« (DU: 7).

12.2 Arendts Entdeckung von Kants Theorie der Politik

Arendt sieht in der Urteilsbildung eine Methode, die Vielseitigkeit der menschlichen Standpunkte in der Welt wahrzunehmen. In ihrem Bemühen, politische Kommunikation und Urteilsbildung besser zu verstehen, wendet sich Arendt Kants Schrift *Kritik der Urteilskraft* zu – einer Schrift jedoch, in der Kant im ersten Teil keine politischen, sondern ästhetische Fragen thematisiert. Die *Kritik der Urteilskraft* ist Kants wichtigste Schrift zur Ästhetik, die Lehre von den passiven Wahrnehmungen des Schönen, in der Kant das Problem der subjektiven Allgemeinheit ästhetischer Urteile behandelt. Arendt definiert das reflektierende Urteilen jedoch als unsere Fähigkeit, »Richtiges von Falschem« (ZVZ: 115) und nicht, wie Kant, als unser Vermö-

2 Waltraud Meints: Reflektierende Urteilskraft als Ethos der Macht. Eine Annäherung an einen emanzipatorischen Begriff von Macht, in: Politische Existenz und republikanische Ordnung. Zum Staatsverständnis von Hannah Arendt, hg. von Karl-Heinz Breier, Alexander Gantschow, Baden-Baden 2012, S. 3.

gen, das Schöne vom Hässlichen zu unterscheiden. Arendt ist von der Eignung der Schrift als politische Theorie überzeugt und glaubt, Kants ungeschriebene Theorie der Politik entdeckt zu haben. In der Analyse der reflektierenden Urteilskraft, eine Art des Nachdenkens über das Besondere, die das Besondere nicht unter eine universelle moralische Regel subsumiert, und in der Theorie der erweiterten Denkungsart sei Arendt zufolge Kants politische Philosophie enthalten. Es ist ein Nachdenken mit Kant gegen Kant. Schon Heidegger hatte in seinem Kant-Buch eine eigenwillige Umdeutung der Lehre Kants versucht, die bei Fachleuten massiven Widerspruch hervorrief.

In ihrem Vortrag auf dem Kulturkritikerkongress anlässlich der 800-Jahrfeier der Stadt München 1958 sprach Arendt über den Konflikt zwischen Kultur und Politik und berief sich erstmals auf den ersten Teil der *Kritik der Urteilskraft*, in der, wie Arendt postuliert, »die großartigste und originellste Seite von Kants politischer Philosophie zum Ausdruck« (ZVZ: 298) komme. Kant füge in der *Kritik der Urteilskraft* unter dem § 40 dem Prinzip der Übereinstimmung mit sich selbst, wie es im »kategorischen Imperativ« festgelegt sei und in analoger Form bereits bei Sokrates vorliege, das Prinzip einer »erweiterten Denkungsart« hinzu. Dieses bestehe darin, »an der Stelle jedes anderen denken« (ebd.) zu können. Zur Einstimmigkeit mit sich trete eine mögliche Einstimmigkeit mit anderen. »Auf dieser erweiterten Denkungsart«, meint Arendt, beruhe die Urteilskraft, »aus ihr schöpfe das Urteilen seine eigentliche Kraft der Gültigkeit« und setze sich selbst »über die subjektiven Privatbedingungen« hinweg. Ihm komme Arendts Schlussfolgerung zufolge »eine gewisse konkrete Allgemeingültigkeit zu, aber niemals eine universale Gültigkeit überhaupt«. Der »Anspruch auf Geltung« könne nie »weiterreichen als die anderen (sic!), an deren Stelle mitgedacht« (ebd.) werde. Dieser Anspruch gelte auch nicht für Menschen, die sich am Urteilen nicht beteiligten.

Arendts Forderung nach selbstständigem Urteilen entspricht fraglos Kants *Prinzip der Autonomie* und dem *sensus communis* – seiner Idee des gemeinschaftlichen Sinnes und den »Maximen des gemeinen Menschenverstandes«, insofern dieses Urteilen der autoritären Vorgabe von Geboten widerspricht: »1. Selbstdenken; 2. An der Stelle jedes anderen denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken«. Die erste Maxime ist die der Aufgeklärtheit, der Freiheit von Aberglauben sowie der Vorurteilsfreiheit, die zweite zeichnet sich dadurch aus, dass man sich in die Perspektive des anderen versetzt, »über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils« hinwegsetzt und »aus einem allgemeinen *Standpunkt in den Standpunkt* anderer versetzt« sowie »über sein eigenes Urteil reflektiert«. Die dritte Maxime, die »Anwendung der *konsequenten* Denkungsart«, sei Kant zufolge »am schwersten zu erreichen und kann auch nur durch die Verbindung beider ersten« erreicht werden.³ Die Ver-

3 Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, Frankfurt a.M. 1990, S. 226f.

bindung der ersten beiden Momente, meint Kant, setze eine Fertigkeit voraus, die erst durch häufiges Einüben gelingen kann.

Für Arendt ist die Urteilskraft, wie sie Kant bestimmt, eine »politische Fähigkeit«, sich im »öffentlich politischen Raum, in der gemeinsamen Welt, zu orientieren« (ZVZ: 299). Diese Einsicht sei eine alte politische Erfahrung, aber erst Kant habe sie zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht. Anderen Philosophen seit Platon sei es auf die Wahrheit angekommen – Ausdruck der »tiefen Politikfeindlichkeit unserer philosophischen Tradition«. Allein dem »Gemeinsinn« hätten wir es zu verdanken, »dass unsere privaten und »subjektiven« fünf Sinne und ihre Sinnesdaten in eine nicht subjektive, »objektiv«-gemeinsame Welt eingepasst sind, die wir mit anderen teilen und beurteilen« könnten (ebd.). Kant habe die Urteilskraft entdeckt, als er auf das »Phänomen des Geschmacks und des Geschmacksurteils« gestoßen sei. Geschmack dürfe man nicht mit privatem, subjektivem Gefühl gleichsetzen. Er beruhe auf dem *sensus communis* – einem Sinn, der uns in die menschliche Gemeinschaft einfüge.

Urteilskraft ist für Arendt weder Ausdruck eines subjektiven Gefühls noch allgemeines Gesetz. Für die Politik sei dies essenziell. Das politische Urteil wie das ästhetische bezögen sich beide auf die empirische Welt der Menschen. Der Gemeinsinn garantiere eine uns allen gemeinsame Welt, ohne den die Menschen sich nicht auf eine gemeinsame Wirklichkeit beziehen könnten. Das Geschmacksurteil habe »mit dem politischen Urteil gemein, dass es niemanden zwingen und, anders als das Erkenntnisurteil, nichts zwingend beweisen« (ZVZ: 300) könne. Im Bereich des öffentlichen Lebens, betont Arendt immer wieder, gehe es weder um Erkenntnis noch um Wahrheit, sondern um das »urteilende Begutachten und Bereden der gemeinsamen Welt« (ZVZ: 302). Im Geschmacksurteil tue sich mehr kund als ein »objektives« Urteil über Qualität. In ihm manifestiere sich Freiheit. Es verhindere das »Absterben des Politischen« und entbarbarisiere die Kultur. Für Arendt ist es das Programm zur Humanisierung der Welt, das Herzstück ihrer Philosophie:

Das Urteil entspringt hier der Subjektivität eines Standortes in der Welt, aber es beruft sich gleichzeitig darauf, dass diese Welt, in der jeder einen nur ihm eigenen Standort hat, eine objektive Gegebenheit ist, etwas, das uns allen gemeinsam ist. Im Geschmack entscheidet sich, wie die Welt qua Welt, unabhängig von ihrer Nützlichkeit und unseren Daseinsinteressen in ihr, aussehen und ertönen, wie sie sich ansehen und anhören soll. Der Geschmack beurteilt die Welt in ihrer Weltlichkeit; ihn interessieren weder das sinnliche Leben noch das moralische Selbst, denen eher ein reines, »uninteressiertes« Weltinteresse entgegengesetzt ist. Für das Geschmacksurteil ist das Primäre die Welt und nicht der Mensch, weder sein Leben noch sein Selbst. (ZVZ: 300)

In den fünf Jahren, die Arendt nach Heinrich Blüchers Tod noch lebte, sehnte sie sich nach der »freien Luft« der Philosophie. Gleichwohl verlor sie nie ihr Interesse an der

politischen Sphäre. In ihren letzten Lebensjahren bewegte sie sich fast ausschließlich in universitären Kontexten und ging einem Rückzug aus dem öffentlichen Raum voraus. Von der jüngeren Generation von Intellektuellen und Aktivist:innen wurde sie zunehmend als überholte Intellektuelle wahrgenommen (Maffei 2019: 291). Nach ihrer Studie über den Totalitarismus und ihrem Eichmann-Buch tauchte die Idee der Versöhnung in Arendts Denken als eine Möglichkeit auf. »Die Versöhnung des Menschen als eines denkenden und vernunftbegabten Wesens«, sagte sie im Jahre 1972, »genau das ist es, was in der Welt passiert« (Young-Bruehl 1991: 598). Das Denken, das uns »Urteile über die Welt, sogar über die schrecklichsten Dinge, die in der Welt geschehen, zu fällen« ermögliche, wurde, wie ihre Biografin Elisabeth Young-Bruehl schreibt, »in den Siebzigerjahren zu Arendts Thema« (ebd.). Vor diesem biografischen Hintergrund kann man Arendts Herzstück ihrer Philosophie – das Geschmacksurteil – auch als einen Versuch lesen, sich mit der Welt zu versöhnen. Mit ihrer Vorlesung *Über Kants Politische Philosophie* will Arendt zeigen, dass die *Kritik der Urteilskraft* die Umrisse einer großen und wichtigen politischen Philosophie enthält und »sein bedeutendstes Vermächtnis an die politische Philosophie«⁴ darstellt. Im gleichen Maße, wie Arendt die *Urteilskraft* aufwertet, wertet sie zugleich andere politischen Schriften Kants, wie die Rechtslehre oder seine Schrift *Zum ewigen Frieden*, ab (DU: 17). Arendt unterstreicht ihre Deutung mit dem Hinweis, Kant spreche weder in der *Kritik der praktischen Vernunft* noch in der *Kritik der Urteilskraft* »vom Menschen als einem verstandbegabten oder erkennenden Wesen«; das Wort »Wahrheit« komme nicht vor (DU: 25). Arendt präsentiert Kant als Entdecker einer geistigen, eminent wichtigen politischen Fähigkeit: dem Urteilen, das stets einer Gemeinschaft von Mitmenschen bedürfe. Kants Vorstellung aus seinen *Reflexionen zur Anthropologie* zitierend, »gute Gesellschaft« sei für »den *Denkenden* unentbehrlich«, gilt für Arendt als »Schlüssel« zum ersten Teil der *Kritik der Urteilskraft*. Es sei offensichtlich, mutmaßt Arendt, dass die *Kritik der Urteilskraft* oder des Geschmacks »in Beantwortung einer offen gebliebenen Frage aus der vorkritischen Periode geschrieben worden« (DU: 21) sei.

12.4 Arendts Deutung der ästhetischen Urteilskraft bei Kant

Wie Kant unterteilt Arendt den Geschmack in den Sinnengeschmack (als den Geschmack über das Angenehme) und den Reflexionsgeschmack (als den Geschmack über das Schöne).⁵ In der Einbildungskraft, also im Vermögen, Abwesendes sich gedanklich vorzustellen, sieht Arendt die Möglichkeit, dass der Geschmack über das

4 Hannah Arendt: *Das Urteilen*, München 2021, S. 8.

5 Vgl. Chongki Kim: *Ästhetischer Gemeinsinn und Ästhetische Rationalität*, Berlin 2007, <https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/16313/kim.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Schöne allgemeine Gültigkeit hat. Im Gegensatz zum rein subjektiven Geschmacksurteil, das eine allgemeine Zustimmung nicht ermöglicht, verlangt der Reflexionsgeschmack die allgemeine Gültigkeit des Urteils für jedermann (auch wenn diese Forderung oft abgewiesen wird). Arendt zitiert Kant: »Schön ist das, was in der bloßen Beurteilung (nicht in der Sinnesempfindung, noch durch einen Begriff) gefällt« (DU: 104). Nun habe die Einbildungskraft, das, was nur in der Wahrnehmung gefalle, so zubereitet, dass man darüber nachdenken könne. Arendt zufolge sei das die »Operation der Reflexion« (ebd.) und beruft sich auf Kants Erklärung, dass das Schöne (nur) in der Gesellschaft (DU: 105) interessiere. Denn im Geschmack sei der Egoismus überwunden, und wir, als diejenigen, die einen Geschmack haben wollten, müssten unsere speziellen subjektiven Bedingungen um anderer willen überwinden.

Arendt bezieht sich bei ihrer Argumentation (DU: 109) auf den § 40 von Kants *Kritik der Urteilskraft*: »Vom Geschmack her als eine Art von *sensus communis*«, wobei sie den Gemeinsinn als den »Menschenverstand« deutet. Kant weise, wie Arendt vermutet, auf etwas hin: »einen Sondersinn, der uns in eine Gemeinschaft« einfüge (DU: 110). Der *sensus communis* sei der spezifisch menschliche Sinn⁶, in dem sich die eigentliche Humanität des Menschen manifestiere (ebd.).

Arendt zitiert Kants berühmte Sätze des § 40: »Unter dem *sensus communis* [...] muss man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinns, d. i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt.« (Ebd.) Arendt beginnt nun mit einer eigenwilligen Umdeutung der Kategorien Kants. An die Stelle der Maximen des Menschenverstandes setzt sie die Maximen des *sensus communis*. Während Kant den Gemeinsinn (*sensus communis*) in den *sensus communis logicus* (den gemeinen Menschenverstand) und den *sensus communis aestheticus* (Geschmack) klassifiziert, lässt Arendt diese Klassifizierung außer Acht und ersetzt das, was Kant entschieden die Maximen des gemeinen Menschenverstandes nennt, durch die des *sensus communis*. Arendts Interpretation des Gemeinsinns deutet Kants ästhetischen Gemeinsinn als den Gemeinsinn überhaupt.

Der Koreaner Chongki Kim kommt in seiner Dissertation zu dem Ergebnis: Indem Arendt die Bedeutung des Wortes »ästhetisch« nicht wichtig nimmt, »trifft sie keine strenge Unterscheidung zwischen Gemeinsinn und logischem sowie moralischem Urteil«. Daher könne man sagen, »dass sie Kants Texte nicht in textimmanenter Weise« interpretiert. Arendt instrumentalisiert Kants Argumentation in der

6 Hans-Georg Gadamer stellt den *sensus communis* in die Tradition des Humanismus bei Vico. »Was dem menschlichen Willen seine Richtung gebe, meint Vico, sei nicht die abstrakte Allgemeinheit der Vernunft, sondern die konkrete Allgemeinheit, die die Gemeinsamkeit einer Gruppe, eines Volkes, einer Nation oder des gesamten Menschengeschlechts darstellt«, in: Wahrheit und Methode, Tübingen 1986, S. 26.

Kritik der Urteilskraft, um das Prinzip der Allgemeinheit zu gewinnen. (Chongki Kim 2007: 47) Eine detaillierte Analyse zu Kants Moralphilosophie finden wir bei Arendt nicht. Arendt definiert das (ästhetische) »Urteilen als unsere Fähigkeit, ›Richtiges von Falschem« und nicht, wie es bei Kant lauten würde, »als unser Vermögen, das Schöne vom Hässlichen zu unterscheiden«. »Wenn sie dem Urteilen eine moralische Qualität zuschrieb, warum ging sie ihrer Abweichung gegenüber Kant nicht weiter nach?«, fragt die Philosophin Seyla Benhabib. Bis zum Schluss hielt Arendt an ihrer Kant-Interpretation fest, wie aus Aufzeichnungen ihrer Studierenden, die ihren Kurs über Kants *Kritik der Urteilskraft* 1971 an der Universität Chicago besuchten, hervorgeht.⁷

Indem Arendt das Urteilen an die Zustimmung von Gemeinschaften von Mitmenschen bindet, gibt sie den Anspruch auf Universalität von Urteilen auf. Auch Fragen von Recht und Unrecht sollten ihrer Auffassung nach nicht durch die praktische Vernunft, sondern durch die ästhetische Urteilskraft entschieden werden. Kant hätte Arendt sicher widersprochen und auf die *Kritik der praktischen Vernunft*, auf die Schriften *Zum ewigen Frieden* und die *Metaphysik der Sitten* wie auf seine Rechts- und Staatsphilosophie hingewiesen. Ausgehend von seiner Erkenntnistheorie durchzieht, anders als bei Arendt, der Vorrang der Vernunft vor der Erfahrung Kants gesamte Philosophie.

Kant begründet Recht, Staat und Moral aus Begriffen *a priori*, aus Prinzipien einer reinen rechtlich praktischen Vernunft. Der Vernunftbegriff des Rechts ist aufgrund des Universalitätsaspekts mit dem kategorischen Imperativ vergleichbar. Mit seinem Vernunftprinzip menschlichen Zusammenlebens im Sozialen wie im Politischen verwirft Kant eine Privatisierung der Moral, wonach nur die persönliche Praxis auf das Sittliche verpflichtet ist. So entwickelte Kant, schon Jahre vor der Französischen Revolution, den philosophischen Begriff eines Rechtsstaates, den einer Republik. Im Bereich des Handelns erhebt Kant, anders als Arendt, mit der Sittlichkeit den Anspruch auf allgemeine und objektive Gültigkeit. Kant sieht das »menschliche Handeln unter letzte Verbindlichkeiten gestellt, für deren Einhaltung man von anderen, aber auch von sich selbst zur Verantwortung gezogen« werde (Höffe 1988: 171).

Die Urteilskraft definiert Kant als »das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken«⁸. Sie hat zwei Formen: Als »bestimmende Urteilskraft« subsumiert sie das Besondere unter ein gegebenes Allgemeines, unter eine Regel, ein Prinzip oder ein Gesetz, als reflektierende (ästhetische) Urteilskraft

7 Seyla Benhabib: Urteilskraft und die moralischen Grundlagen, S. 524f., <https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/campuspress.yale.edu/dist/3/949/files/2016/05/Urteilskraft-und-die-moralischen-Grundlagen-der-Politik-im-Werk-Hannah-Arendts-175jjsz.pdf>

8 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1990, S. 87.

soll sie zum gegebenen Besonderen das Allgemeine finden. Wie ist das zu verstehen? Was machen die Vereinten Nationen (UN) im Falle des Überfalls Putins auf die Ukraine, um zu einem (juristischen und politischen) Urteil zu kommen? Die UN wendet Rechtssätze des Völkerrechts auf den vorliegenden Tatbestand an und damit allgemeine Prinzipien auf den besonderen Fall. Kant nennt dieses Vermögen des Verstandes bestimmende Urteilskraft. Es ist aber nicht die bestimmende, sondern die reflektierende Urteilskraft, die Arendt interessiert. Die reflektierende Urteilskraft bezieht einen einzelnen Gegenstand, in unserem Fall Putins Aggression, auf einen Maßstab, der in uns, in unseren Gefühlen liegt. Die Frage, die sich nun stellt: Gibt es für unsere Gefühle einen allgemeinen und notwendigen Maßstab? Kant war es, der in der Ästhetik, in seiner Lehre vom Schönen, versuchte, zu allgemeinen Grundsätzen für unsere Gefühlsurteile zu kommen. Kant wollte wissen, wie ästhetische Urteile als einzelne Aussagen ohne Allgemeinbegriffe hinreichend allgemeingültig werden können. Während ich von niemandem verlangen kann, dass die Suppe, die ich esse, auch ihm schmeckt, erhebe ich, wenn ich etwas als »schön« bezeichne, schon eher den Anspruch auf dasselbe »Wohlgefallen« und bin geneigt, dem, der nicht zustimmt, den Geschmack abzusprechen. Denn das Geschmacksurteil beansprucht Allgemeingültigkeit, wenn auch nur subjektive. Nach Kant gibt es einen ästhetischen »Gemeinsinn«, der besagt, dass jedermann mit unserem Urteil übereinstimmen solle (nicht werde), daher »exemplarische« Gültigkeit besitzt. Das politische und juristische Urteil über Putin müsste ihn dann nicht notwendig nach Den Haag führen.

12.5 Transzendentalphilosophie versus Phänomenologie

Arendts eigenwillige Interpretation Kants ist heftig umstritten (Benhabib: 295ff., Bernstein 1986: 108). Obgleich sie sich auf Kant berief, bemerkt Richard Bernstein, »wusste sie sehr gut, dass sie sich von seiner Position kompromisslos entfernte. Bei Kant falle die Fähigkeit, Recht und Unrecht zu unterscheiden, ohne jeden Zweifel »in den Bereich der praktischen Vernunft und nicht in den Bereich der reflektierten Urteilskraft«⁹. Kant zufolge wird die Frage nach Recht und Unrecht weder vom Geschmack noch von der Urteilskraft, sondern allein von der Vernunft entschieden. Da das Sittengesetz als universell gültige Richtlinie für das moralische Handeln unter allen Umständen gegeben ist, ist das moralische Urteilen bestimmend anstatt reflektierend (ästhetische Urteilskraft). Gerade das ästhetische Urteil zu nahe an die moralisch praktischen Vernunftideen heran, so wäre Kants Moralphilosophie und der ganze transzendente Ansatz zerstört. Aus Erfahrung wissen wir: Die Welt des Unbewussten, die Welt der Kunst, sind Welten, die von theoretischer und

9 Richard J. Bernstein: *Judging – The Actor and the Spectator*, Pennsylvania 1986, S. 232f.

praktischer Rationalität nicht erreicht werden können. »Kant denkt das ästhetische Empfinden als ein vorbewusstes Streben auf eine begriffliche Ordnung hin, das aber nicht in diese übergeht.«¹⁰

Die Ästhetik hat es nur mit der »Lust im Geschmacke«, mit einem »Wohlgefallen« zu tun, das ohne alles Interesse und ohne Begriffe und dabei doch allgemein unmittelbar ist (Kant 1990: 241).¹¹ Kant unterscheidet die Schönheit der Kunst und die der Natur. Das Schöne ist nach Kant das Symbol des sittlich Guten. Insofern erweitert der Gemeinsinn, den ästhetischen Geschmack und den gesellschaftlichen Umgang zu kultivieren, der dem Prozess der Zivilisierung eigen ist; er hat erzieherischen Charakter. Man versteht sich durch das Exempel, das der Künste und ihrer Funktion für die Emanzipation des Selbstbewusstseins.

Kant konkretisiert mit dem *sensus-communis*-Gedanken das aufklärerische Programm bürgerlicher Kultur. Gleichwohl bleibt die dualistische Härte des transzendentalen Prinzips bestehen. Schiller hat Kants ethische Stränge in ihrer methodischen Notwendigkeit durchaus verstanden und deshalb auch ausdrücklich anerkannt, ja gefordert. Eine ästhetische, d.h. Gefühlsmoral würde die Sittlichkeit »in ihren Quellen vergiften«; alle Glückseligkeitssysteme entspringen bloß »einem Ideal der Begierde«, das von der »Tierheit« in uns aufgeworfen werde.¹²

Kant vertritt die Ansicht, dass, auch wenn ästhetische Urteile auf Gefühlen basieren, ihre Ansprüche auf objektive Gültigkeit nicht auf diesen Gefühlen selbst beruhen, sondern auf Grundsätzen des Urteils *a priori*, welche die Voraussetzungen für derartige Gefühle darstellen. Diese Grundsätze fallen in Arendts Deutung weg. Arendt folgt hier eher der rationalistischen Ästhetik von Alexander Gottlieb Baumgarten, nach der die Geschmacksurteile eine niedere Form des Erkennens sind. Kant sieht seine kritische Aufgabe darin aufzuzeigen, wie eine Allgemeinheit möglich sei. »In allen drei Kritiken sucht Kant nach Allgemeinheit und Notwendigkeit, mit anderen Worten, nach *Gesetzmäßigkeit* in unserer gesamten Geistestätigkeit«¹³, welche Kant durch den Empirismus, dem auch Arendt als Phänomenologin anhängt, bedroht sieht. Kant zufolge gilt die Welt als gesetzmäßig, aber: ihre Gesetze stammen *aus uns selbst*, wir tragen sie in sie hinein. Man darf nach ihnen nicht in der Welt, sondern muss sie im menschlichen Geist suchen. Da Arendt Kants transzendentales *a*

10 Gerd Irrlitz: Kant Handbuch. Leben und Werk, Stuttgart 2015, S. 350.

11 Nach der »Kritik der reinen Vernunft« und der »Kritik der praktischen Vernunft« ist die »Kritik der Urteilskraft« das dritte Hauptwerk Kants, das sich nach Erkenntnis und Ethik in erster Linie mit der Ästhetik beschäftigt. Von den drei Vermögen des Menschen waren von Kant bisher nur zwei beleuchtet worden. Denken und Erkennen untersucht Kant in der ersten, Wollen und Handeln in der zweiten Kritik, das dritte Vermögen des Menschen, Gefühl und Fantasie, bildet mit der »Kritik der Urteilskraft« den unentbehrlichen Schlussstein in Kants systematischer Gedankenwelt.

12 Karl Vorländer: Geschichte der Philosophie, Berlin 1932, S. 369.

13 Hans-Joachim Störig: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt a.M. 2000, S. 477.

priori ablehnt, sucht sie keine universell gültigen moralischen Gesetze, vielmehr ein pragmatisch Gemeinsames zwischen Menschen. Deshalb kann sie mit einem ironischen Unterton sagen:

Der entscheidende Unterschied zwischen der *Kritik der praktischen Vernunft* und der *Kritik der Urteilskraft* ist, daß die moralischen Gesetze der ersteren für alle mit Verstand ausgestatteten Wesen gelten, während die Gültigkeit der Regeln der letzteren eindeutig eingeschränkt ist, nur für die menschlichen Wesen auf der Erde gilt. (DU: 25)

12.6 Arendts Irrtum: Kants Vernunft ist nicht solipsistisch

Mit der Berufung auf Kant präsentiert Arendt ihr eigenes Verständnis von Urteils-kraft – eine Denkungsart, die, davon war sie überzeugt, für die Politik essenziell sei. An Kants Urteil nimmt sie zahlreiche Änderungen vor, welche es unmöglich machen, noch von einem Urteil im Sinne Kants zu sprechen. Arendt fügt eklektisch diejenigen Elemente zusammen, die ihrem Begriff von Urteil nützen. Ihre Behauptungen, Kants Geschmacksurteil könne man ohne Weiteres in das Politische übertragen und seine *Kritik der Urteilskraft* sei Kants nie geschriebene politische Philosophie, sind unhaltbar.

Gleichwohl ist Arendts These, der Begriff der politischen Kommunikationsgemeinschaft lasse sich als Urteilsgemeinschaft verstehen, nachvollziehbar. Der hier gemeinte intellektuelle Geschmack ist kein privater Sinn, sondern ein »gemeiner« Sinn, der in einer Gemeinschaft anzutreffende *Gemeinsinn*, der das Urteil der Einzelnen bestimmt. Das Urteilen ist so an Gemeinschaften gebunden. Dieses Urteilen beruft sich zwar auf subjektive Allgemeinheit, vermeidet jedoch Wahrheitskriterien und die Unterordnung unter eine allgemeine Regel.

Eine solche Urteilsfähigkeit ist nicht, wie Arendt betont, gleichbedeutend damit, den Gesichtspunkt anderer zu übernehmen oder zu akzeptieren. Die prinzipielle Zustimmungsfähigkeit ist angewiesen auf die überzeugende Darlegung von Gründen und die Orientierung der Individuen am Gemeinsinn. Meinungsfreiheit bedeutet für Arendt nicht Beliebigkeit oder Relativismus. Man müsse die eigenen Urteile auf Basis von Tatsachen nicht nur selbst reflektieren, sondern sie mit anderen abstimmen – und dies im Bemühen um Wahrhaftigkeit und Sachlichkeit. Hier stimmt sie mit Kants Definition von Wahrheit – Wahrheit ist »die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande«¹⁴ – überein. Das ist das Kriterium

14 Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, 2. Auflage 1787, Projekt Gutenberg, <https://www.projekt-gutenberg.org/kant/krvb/krvbo20.html>

der Legitimität. Dennoch könne man die Zustimmung zum eigenen Urteil nicht erzwingen, nur »ansinnen« und darum werben. Eine gemeinsame Welt entstehe nicht durch argumentativen Zwang, durch eine Ideologie oder Leitkultur, sondern durch die Offenheit gegenüber anderen; durch Einbildungskraft, Verstehen und reflektierende Urteilskraft, die eine übergreifende Norm ausschließt, durch die erweiterte Denkungsart, durch Überredungskunst und Wahrhaftigkeit. Geht diese Offenheit verloren, sterben Demokratien.

Anfang März 2022 forderte der argentinisch-israelische Pianist und Dirigent Daniel Barenboim, dessen Großeltern einst vor Pogromen aus der Ukraine und Belarus fliehen mussten, am elften Tag des Ukraine-Krieges eindringlich »Dialog statt Schüsse« und warnte vor dem »Boycott russischer Kultur«. Er erklärte in der Berliner Staatsoper: »Wir müssen mit Kontrasten und Unterschieden leben können«, die Musik könne da einen Weg weisen.¹⁵ Aber was ist, wenn das Gegenüber weder Regeln noch Gesetze achtet, gar das Völkerrecht bricht, wenn die Basis einer gemeinsamen Wirklichkeit nicht mehr existiert?

Arendt betont, dass das politische Denken nicht in der Einsamkeit stattfindet, sondern im Miteinander der gemeinsamen Welt, im öffentlichen Raum. Es habe so immer »mit dem Durchschnittlichen zu tun«¹⁶. Bei Kant, notiert Arendt in ihrem Denktagebuch 1964, sei von dem »sogenannten Mitmenschen kaum die Rede. Es gehe wirklich nur um das Selbst und die in der Einsamkeit funktionierende Vernunft«¹⁷. Die Schwierigkeit für Kant sei, so Arendt, »dass dies Vermögen nicht »egoistisch«, sondern »pluralistisch« ist und doch »Anmaßung« auf Apriori-Geltung« stelle. In ihrem Fall sei »der Plural in mir«. Der Gemeinsinn enthalte »die Bedingung der Möglichkeit des Miteinander«¹⁸. Der gegenüber Kant schon von Hegel über Nietzsche, Heidegger, Foucault und Habermas bis Arendt erhobene Solipsismus-Vorwurf ist, wie Otfried Höffe zeigt, nicht haltbar. Der Vorwurf erfolge aus einer selektiven Kant-Lektüre und beziehe sich nur auf die Lehre vom transzendentalen Selbstbewusstsein.¹⁹ Höffe hingegen liest Kants Vernunftkritik »von ihrer ganzen Anlage her« als »ein sowohl kommunikatives als auch diskursives Projekt« (Höffe 1996: 397). Dem Philosophen Johannes Keienburg zufolge ist Kants Vernunft »eine durch und durch öffentliche Vernunft«, sie sei, wie Kant selbst sage, »existenziell angewiesen auf öffentliches Raisonement«. »Träger der Vernunft« seien »freie, empirische Individuen. Machen diese Individuen Gebrauch von ihrer öffentlichen Vernunft, konsti-

15 Ulrich Amling: Innehalten in Zeiten des Krieges, TS, 06.03.2022, <https://www.tagesspiegel.de/kultur/barenboim-dirigiert-konzert-fuer-den-frieden-innehalten-in-zeiten-des-krieges/28136134.html>

16 Hannah Arendt: Denktagebuch, Bd. 1, München 2002, S. 297.

17 Hannah Arendt: Denktagebuch, Bd. 2, München 2002, S. 818.

18 H. Arendt: Denktagebuch, Bd. 1, S. 578.

19 Otfried Höffe: Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs, in: Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt a.M., 1996, S. 403.

tuierten sie bestimmte Öffentlichkeiten des Vernunftgebrauchs²⁰. Es ist gerade dieser Gedanke Kants, auf den sich Arendt in ihrem Essay *Wahrheit und Politik* (1964) bezieht und sie ihre Interpretation aus dem gleichen Jahr korrigieren lässt.

Erst Kant sagt, »dass diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken« nimmt, weil nämlich die einzige Garantie für die »Richtigkeit« unseres Denkens darin liegt, dass wir »gleichsam in Gemeinschaft mit anderen, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen«, denken. Da die Vernunft nicht unfehlbar ist, kann sie nur funktionieren, wenn die Freiheit besteht, von ihr in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen« und ihre Resultate »vor dem ganzen Publikum der Leserwelt« bekannt zu geben. (ZVZ: 334)²¹

Bei Kant gehen Selbstdenken und die Kriterien der allgemeinen Menschenvernunft zusammen, d.h. jeder muss seine Gedanken öffentlich machen dürfen. »Kommunikativ« ist bei Kant auch das Kriterium für Wissenschaftlichkeit. Ziel der Wissenschaftler:innen ist der Konsens. In Kants *Methodenlehre* heißt es, dass »der ›Ausspruch‹ der Vernunft jederzeit nichts als die ›Einstimmung freier Bürger‹ ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein Veto, ohne Zurückhalten muß äußern können« (Höffe 1996: 399). Das Unternehmen der Kritik und der Aufklärung verlangt kein Expertenwissen, sondern allein die praktische Leistung, sich öffentlich seines Verstandes zu bedienen. Somit habe, so die Folgerung von Höffe, das »angeblich neue Paradigma, das von Kommunikation und Diskurs, seinen Geburtsort [...] nicht in Frankfurt, sondern in Königsberg« (ebd.: 403). Kant versteht Objektivität aber nicht als Intersubjektivität bzw. Sozialität, so wie Arendt. Zwar ist die objektive Welt für Kant wie für Arendt eine gemeinsame, geteilte, insofern soziale Welt. Gleichwohl beansprucht Kant für die Aussagen über diese ein zur Wahrheit und zur Schaffung normativer Ordnungen fähiges Subjekt (ebd.: 406).

20 Johannes Keienburg: *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, Klappentext, Berlin, 2011.

21 Vgl. Kant: *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, A 325 und Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 484f.

13. Die Frage nach der Normativität bei Arendt

Die Politikwissenschaftlerin Seyla Benhabib bezweifelt, dass Arendt mit dem kantischen Modell der erweiterten Denkungsart, das es zwar ermöglicht, die Perspektivität der öffentlichen Welt zu erfassen, überhaupt zu einem tragfähigen moralischen Urteil gelangen kann. Arendt sei in ihren »Überlegungen zur Moral auf das platonische Modell von der Einheit der Seele mit sich selbst« verfallen, aus dem »ein prinzipiengeleiteter moralischer Standpunkt nicht erwachsen könne« (Benhabib 1998: 297). »War nicht in den Augen Arendts«, fragt Benhabib weiter, »eines der irritierendsten Merkmale an Eichmann, dass er mit sich selbst so »im reinen« zu sein schien?« (ebd.: 298). Das gilt offenkundig auch für Martin Heidegger und viele andere Nazis, für Hitler, Stalin und heute für Putin, Xi Jinping oder Trump, einschließlich ihrer Anhänger.

Arendts Betonung der Pluralität, ihre Skepsis hinsichtlich des klassischen platonischen Wissensbegriffs, ihre sokratische Haltung und ihre intellektuelle Bescheidenheit, die Ablehnung des Denkens in geschlossenen Systemen wie ihre Hinwendung zu den Perspektiven der anderen entspricht unserem Verständnis von offener Gesellschaft. »Weder dem Vergangenen anheimfallen, noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein«. Dieser Satz von Karl Jaspers habe sie »mitten ins Herz«¹ getroffen. Das erfahrungsbezogene Denken und das selbstständige Urteilen sind die beiden Grundpfeiler ihrer Denkhaltung. Die Folge der Eigenart dieses Denkens und eine methodische Vorentscheidung für Arendts Verständnis von politischer Urteilskraft ist, dass sie jedwede Normativität hinwegzufegen drohe, so die These von Julia Kristeva², Jürgen Habermas und Seyla Benhabib. Für Arendt entsteht der Gedanke aus Ereignissen der Lebenserfahrung und muss an sie gebunden bleiben, sie seien die alleinigen Wegweiser, an denen er sich zu orientieren habe. Kann es bei dieser Methode eine Normativität geben?

Ganz orientiert am Gegenwärtigen, an der »Phänomenologie der Pluralität«³, wie die Philosophin Sophie Loidolt formuliert – an Begriffen wie Erscheinung,

1 Hannah Arendt, in: Wolfgang Heuer: *Citizen*, Berlin 1992, S. 165.

2 Julia Kristeva: *Das weibliche Genie*. Hannah Arendt, Hamburg 2008, S. 28ff.

3 Sophie Loidolt: *Hannah Arendts Phänomenologie der Pluralität: Sozialontologische, politische und ethische Aspekte*, Ausgabe 1, Band 9, November 2018, S. 1.

Erfahrung, Welt, Intentionalität, Subjektivität, Intersubjektivität und Mit-sein –, richtet Arendt ihr Verständnis von Politik zunächst nicht an normativen und moralischen Prinzipien aus, wie sie etwa von Kant oder Habermas vertreten werden. Dies habe bei ihr, wie Benhabib schreibt, »eine normative Lücke hinterlassen« (Benhabib 1998: 302). Obwohl sich ihr Begriff vom Politischen, so Benhabib, »ohne eine normative Position, die stark in universalistischen Menschenrechten, Gleichheit und Respekt« wurzele, »kaum nachvollziehen oder überhaupt verstehen« lasse, bemühe sich Arendt in ihren Schriften nicht »um eine normative Rechtfertigung« (ebd.: 302), d.h. sie übergehe »die Frage nach sozialer und politischer Gerechtigkeit« und stifte dadurch »Verwirrung« (ebd.: 303). »Auch in ihrer Auffassung von politischen Institutionen im Ganzen gesehen« würden »die Fragen nach Gerechtigkeit, Gleichheit und gegenseitiger Anerkennung« nicht wirklich berücksichtigt. Arendts »Überlegungen zur Moral« seien »flüchtig« und könnten kaum überzeugen (ebd.). Ihre Weigerung, eine naturrechtliche Grundlage für Politik und öffentliche Debatte bereitzustellen, lasse »zwischen Erkenntnis und Meinung einen Abgrund klaffen«, erklärt Habermas (Habermas 1981: 248). Moralische Forderungen, die kategorisch sind, kämen mit einer pluralen Perspektive in Konflikt. Gleichwohl, meint Benhabib, liege für Arendt in der menschlichen Bedingtheit der Pluralität, in »der Akzeptanz, dass wir die Erde mit anderen teilen«, eine ethische Grundlage für ein solides Zusammenleben und ein Schutz vor dem Totalitarismus (Benhabib 1998: 303). Als Menschen seien wir abhängige Wesen und auf die Gutwilligkeit, den Respekt und die Solidarität anderer angewiesen. Wir gewährten »Anerkennung als moralisch Gleiche«, wenn wir uns einander als Mitglieder derselben Gattung behandelten (ebd.: 306). Das Politische müsse immer seinen Ort im Miteinander der gemeinsamen Welt haben: »In-einer-wirklichen-Welt-leben und mit-Anderen-über-sie-reden sind im Grund ein und dasselbe«, notiert Arendt in *Was ist Politik?*. Erst in der Freiheit des Miteinander-Redens entstehe »überhaupt die Welt als das, worüber gesprochen« werde, »in ihrer von allen Seiten her sichtbaren Objektivität« (WP: 52).

13.1 Die Bedeutung der Pluralität im politischen Denken Arendts

Auf das Phänomen totaler Herrschaft im 20. Jahrhundert und auf das Entsetzen darüber, wozu Menschen fähig sind, reagierte Arendt nicht mit der Forderung nach einer Rückkehr zu ethischen Maßstäben des politischen Handelns oder der Wiederbelebung der aufklärerischen Vernunft. Denn der daraus abgeleitete Wertekanon könne im System totaler Herrschaft manipulierbar werden. »So habe Hitler Moral

mit der nationalsozialistischen Weltanschauung gleichgesetzt. Unter Stalin wurde die herrschende Parteimeinung als Ausdruck höchster Vernunft ausgegeben.«⁴

Das Ideal der Aufklärung, die Vernunft als allgemeine Urteilsinstanz und universeller Maßstab des Handelns, gehört zur Erfolgsgeschichte moderner Gesellschaften, gerade weil in der Vernunft ein großes Versprechen liegt: Selbstbestimmung und Freiheit. Die Vernunft wird jedoch auch für den Zweck des Machterhalts instrumentalisiert. An die Vernunft appellieren Machthaber und Etablierte, um öffentliche Kritik kleinzuhalten. Bürger:innen beanspruchen ebenfalls zu wissen, was vernünftig ist, ob in Erziehung und Bildung oder mit Blick auf die Klima-, die Corona- oder die Ukraine-Politik. Die Ideen der Wahrheit und des Humanismus, von Freiheit, Demokratie und Völkerrecht werden ebenso von ihren Feinden gepriesen.

Putin entstellt diese Ideen bis zur Unkenntlichkeit, verbreitet Fake News und betreibt Missbrauch, um seine Absichten zu verschleiern, um vergewaltigen, zerstören und töten zu können. Seine Lügen wirken wie »Arsendosen« (Victor Klemperer). Werden sie oft genug wiederholt, vergiften sie die Gefühle und den Geist der Menschen. »Konsequentes Lügen« ist, wie Arendt in Wahrheit und Politik formuliert, »bodenlos und stürzt Menschen ins Bodenlose, ohne je imstande zu sein, einen anderen Boden, auf dem Menschen stehen könnten, zu errichten« (ZVZ: 362). Putin entzieht den Menschen ihren Boden, stellt die Wirklichkeit auf den Kopf und kommandiert die Wörter wie seine Untertanen. Er bezeichnet den Westen als »Reich der Lügen«, teilt die Welt in »Gut« und »Böse« und kehrt das Verhältnis von Täter und Oper um. Der Kreml beschuldigt andere dessen, was er selbst macht oder plant. Putin unterstellt, dass die ukrainische Regierung jahrelang Menschen misshandelt und ermordet hätte, um seine imperialen Verschwörungsmymen mit dem Satz zu beenden: »Die wahre Stärke liegt in der Gerechtigkeit und Wahrheit, die auf der Seite Russlands« stünden. Putin verkehrt die Bedeutung von »Gut« und »Böse«, wenn er behauptet: »Wer sagt denn, dass das Gute immer gewaltfrei sein sollte? Ich sehe das nicht so. Das Gute setzt die Möglichkeit voraus, sich selbst zu verteidigen.«⁵ Der selbsterklärte »Wahrheitsbesitzer« und »Freiheitskämpfer« Putin setzt die Lüge aus vorgeschobenen Gründen der Selbstverteidigung als Waffe ein und nutzt diese, um seine kriegerische Politik zu bemänteln. Die selbst inszenierte Opferrolle geht einher mit der Verfälschung von Tatsachen, der Diskreditierung der Ideen von Wahrheit und Vernunft und einer Rechtfertigung vorhandener Gewalt- und Machtstrukturen. Stereotypie und Personalisierung, »starre Dichotomien, wie die von ›Gut und

4 Antonia Grunenberg: Ein Anfang immer und überall, in: Du. Die Zeitschrift der Kultur, Hannah Arendt. Mut zum Politischen!, Zürich, Oktober 2000, S. 36.

5 Zit. nach Thomas Assheuer: »Wer sagt denn, dass das Gute immer gewaltfrei sein sollte?«, Die Zeit, 02.03.2022, S. 59.

Böse«, »wir und die anderen«, »ich und die Welt«⁶ sind für Theodor W. Adorno nicht allein Ausdruck von »Verdummung« (ebd.: 189). Sie gehörten zugleich zum Komplex »psychotisches« Denken und scheinen, so Adorno in seinen *Studien zum autoritären Charakter*, ein »wesentliches Kennzeichen der faschistischen Mentalität« (ebd.: 190) zu sein.

Aleksandr Dugin, der sonst den Pluralismus verteufelt, gibt für Putins Verkeh- rung der Begriffe von Gut und Böse folgende Antwort: »Die Postmoderne zeigt, dass jede sogenannte Wahrheit eine Frage des Glaubens ist. Wir glauben also an das, was wir tun, und wir glauben an das, was wir sagen. Und das ist die einzige Möglichkeit, um die Wahrheit zu definieren. Wir haben also unsere spezifische russische Wahr- heit, die Sie akzeptieren müssen.«⁷ In dem Glauben an die »Allmacht der Gedanken« liegt der Glaube an die Zauberkraft des Wortes verborgen. Der Begründer der Psy- choanalyse, Sigmund Freud, bezeichnet diese Denkweise als animistisch. Der pri- mitive, noch dem Mythos verhaftete Mensch habe ein unerschütterliches Vertrauen in die Macht seiner Wünsche und glaube über seinen starken Willen sich seine Wün- sche erfüllen zu können.

Wahrheit als Glaube, Wille und Tat – das ist ein faschistisches Narrativ. Dugins Glaube mag als subjektives Fürwahrhalten zureichend sein, objektiv und wahr ist er nicht. Wenn jeder über seine eigene Wahrheit verfügt, ist es im Konfliktfall sinn- los, zu argumentieren und das Gegenüber mit Gründen überzeugen zu wollen. Das bessere Argument wird hier zu einer bloßen Frage von Stärke, das gilt dann auch zum Beispiel für das »Gute« und »Gerechte«. Gerechtigkeit ist dann nichts anderes als der »Nutzen des Stärkeren«⁸ – und was der für nützlich hält und als der Stär- kere durchzusetzen vermag, ist dann gerecht. Es ist kein Zufall, dass Philosophen wie Platon, Sokrates und Kant darauf bedacht waren, Wissen, Meinen und Glauben deutlich zu unterscheiden, und davor warnen, wenn Macht in allen Dingen das letz- te Wort hat. Wenn nichts mehr wahr ist und gefühlte Wahrheiten oder die Geldbörse statt Tatsachen zählen, dann gibt es keine Grundlage mehr, von der man Herrschaft kritisieren kann. »Nach den Tatsachen« ist »vor dem Faschismus«.

»Man kann alles von zwei Seiten sehen«, sagen manche, und »Jeder hat eben auf seine Weise recht, es ist alles eine Frage der Perspektive«, um im nächsten Schritt alle vernünftigen Maßstäbe über Bord zu werfen. Eine Abwandlung dieser perfiden und trickreichen Eichmann-Ausflucht finden wir in der postmodernen Beliebigkeit der Weltdeutungen, in den Ressentiments aktueller Xenophobie und Demokratie- feindlichkeit auf ähnlich bedrohliche Weise am Werk. Die AfD spreche aus, was »das

6 Theodor W. Adorno: Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a.M. 1973, S. 187ff.

7 Vgl. Samira El Quassil: Wladimir Putin – Feedbackloops eines isolierten Tyrannen, Spiegel Online, 10.03.2022, <https://www.spiegel.de/kultur/wladimir-putin-und-seine-ja-sager-feed-backloops-eines-isolierten-tyrannen-kolumne-a-2f7d8e2a-5f4a-46bo-a2d3-2e526a23a78f>

8 Wilhelm Capelle (Hg.): Die Vorsokratiker, Stuttgart 1968, S. 369.

Volk« angeblich denkt und nennt es »Mut zur Wahrheit«. So wollten Frauke Petry und Björn Höcke den Begriff »völkisch« wieder positiv besetzen. Dies zeigt, dass nicht Wahrheit und Vernunft das Problem sind, sondern zu wenig Vernunft und die Maßstäbe darüber, was vernünftig ist. Die Rechte hingegen ist geradezu auf die Strategie der diskursiven Selbstaufgabe angewiesen. Sie lehnt Aufklärung und vernunftbasierte Kritik ab. Wahrheiten und Tatsachen zählen nicht. Da sie bereits in ihren fundamentalen Grundannahmen auf Mythen (»Wir sind das Volk«) setzt, die keiner rationalen Prüfung standhalten, ist ihre Politik auf die postfaktische Verteidigung dieser Mythen angewiesen.

Die amerikanische Literaturkritikerin Michiko Kakutani analysiert in ihrem Buch *The Death of Truth* (2018)⁹ das Verschwinden der Wahrheit und ihrer Maßstäbe aus der Politik und aus unserem Leben. Erzeugt hätten dieses Phänomen, so Kakutani, nicht Trump und andere Populisten, sondern die Philosophen der Postmoderne. Sicher habe »Trump nie die Werke von Derrida, Baudrillard oder Lyotard durchforstet«, aber »einige niveaulose Entsprechungen ihrer Denkweise« seien von den »Anhängern des Präsidenten vereinnahmt« worden, »die mit solchen relativistischen Argumenten seine Lügen entschuldigen wollen, aber auch von Rechten, die die Evolution infrage stellen, den Klimawandel leugnen oder alternative Fakten vertreten« (ebd.: 43). »Postfaktisch« wurde von der Gesellschaft für deutsche Sprache 2016 zum Wort des Jahres gewählt mit der Begründung, »immer größere Bevölkerungsschichten sind in ihrem Widerwillen gegen »die da oben« bereit, Tatsachen zu ignorieren und sogar offensichtliche Lügen bereitwillig zu akzeptieren. Nicht der Anspruch auf Wahrheit, sondern das Aussprechen der »gefühlten Wahrheit« führt im »postfaktischen Zeitalter« zum Erfolg.«¹⁰ Was ist, wenn das Gegenüber die Debatte überhaupt nicht mehr interessiert? Uns bleibt in diesen Fällen nichts anderes übrig, als »Bullshit« als »Bullshit« (Harry Frankfurt) zu enttarnen.

Fehlt die Bereitschaft zum Dialog und der Respekt vor dem Recht, zerbricht die Gesellschaft, dann droht, wie Arendt formuliert, »die gemeinsame Welt in Stücke« (VA: 72) zu gehen. Trump wollte Tatsachen durch manipulierte Mehrheitsmeinungen ersetzen. Nachdem dies scheiterte, versuchte er es mit einem Putsch. Er war bereit, Tote in Kauf zu nehmen. Dies haben die Anhörungen zum Sturm auf das Kapitol im US-Senat ergeben. Trump und seine Anhänger interessierten weder die Erkenntnisse der Anhörung noch das Recht. Sie ignorierten die bestens belegten Vorwürfe. Trump ahnte bereits im Januar 2016, dass der gesellschaftliche Konsens zerbrochen war, als er großspurig herausposaunte, er könne auf der 5th Avenue in

9 Michiko Kakutani: *Der Tod der Wahrheit. Gedanken zur Kultur der Lüge*, Stuttgart 2019.

10 GfdS wählt »postfaktisch« zum Wort des Jahres 2016, 09.12.2016, <https://gfdS.de/wort-des-jahres-2016/>

New York stehen und jemanden erschießen, ohne auch nur eine Wählerin oder einen Wähler zu verlieren. Die Politik der Stärke, die weder die Perspektive des Gegenübers noch Tatsachen in Betracht zieht, wie die Zerstörung von Maßstäben für Wahrheit und das Ersetzen von Tatsachen durch *alternative facts*, sind ein Kennzeichen totalitärer Propaganda. Für Hannah Arendt besteht diese darin, dass »ihr Inhalt – jedenfalls für die Mitglieder der Bewegung und die Bevölkerung eines totalitären Landes – nichts mehr mit Meinungen zu tun hat, über die man streiten könnte, sondern zu einem ebenso unangreifbar realen Element ihres täglichen Lebens geworden ist, wie daß zwei mal zwei vier ist. Alle bloßen Argumente gegen sie, die ja aus einer Wirklichkeit stammen, welche die Bewegung ohnehin zu ändern verspricht, sind bereits im vorn hinein dadurch disqualifiziert, dass die Massen die wirkliche Welt weder akzeptieren können noch akzeptieren wollen« (EU: 764). Wahr ist dann, was ich für wahr halte und was mir nützt. Im Januar 2021 stürmten Republikaner das Kapitol, 2022 blockierten Bolsonaro-Anhänger Straßen in weiten Teilen des Landes, weil sie das Wahlergebnis nicht anerkennen wollten. »Bullshit« ist die größte Bedrohung unserer Zeit.

Die Moderne, so Arendt, müsse mit der Erkenntnis leben, dass sie die moralischen Regelwerke, die sie schafft, selbst zerstört, insofern auch Demokratien Elemente des Totalitären hervorbringen können. Es ist dieser Umstand, warum Arendt dem Phänomen der Lüge in der Politik so breiten Raum einräumt. Das Verstörende ist, dass die Strategie, die wirkliche Welt durch eine fiktive Welt zu ersetzen, nicht auf die totale Herrschaft beschränkt ist. Es werden »alternative Wahrheiten« in Umlauf gesetzt, um die Öffentlichkeit in die Irre zu führen und die Menschen der Möglichkeit zu berauben, selbstständig zu urteilen. Die von Populisten entwickelte »Neusprache« (George Orwell) erhebt sich willkürlich über Tatsachen, zerstört die herkömmliche Bedeutung der Begriffe und die Grundlage selbstständigen, aufgeklärten Denkens.

In ihrem letzten Interview mit Sebastian Haffner und Bernhard Vogel am 27. Mai 1975 wies Arendt darauf hin, dass in den demokratischen Gesellschaften an »die Stelle der traditionellen Lüge die organisierte«¹¹ Lüge getreten sei – jedoch nicht die Lüge aus Prinzip, wie in totalitären Gesellschaften (ebd.: 188). Entscheidend in einer Gesellschaft sei Vertrauen. »Für ein Volk«, so Arendt, »das ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln muss, um als Volk, als Gemeinschaft bestehen zu können, ist die Schaffung einer gegenseitigen Vertrauensbasis von größter Bedeutung« (ebd.: 191). Die Lüge zerstöre Vertrauen, unterminiere die Orientierungsfunktion der öffentlichen Meinung und entziehe der politischen Urteilskraft den Boden. Politische Täuschung wirke desintegrativ, unterlaufe die

11 H. Arendt: Beiträge beim Podiums-Gespräch »Legitimität der Lüge in der Politik«, S. 193. <https://doi.org/10.57773/hanet.v10i1.448>

Pluralität und ziele auf Homogenität. Die Lüge gleiche dem despotischen Wahrheitsanspruch. Im Extremfall werde die Vernichtung des politischen Gegners vorbereitet.

Die Verfälschung von Tatsachen ist in »postfaktischen« Zeiten allgegenwärtig. Die unregulierte Propagandamaschine Social Media bringt Populisten an die Macht. Nach der Übernahme von Twitter kündigte der neue Eigentümer Elon Musk die erste Neuerung an: Verifizierte Konten sollen kostenpflichtig werden. Twitter, das in den Händen eines Alleinherrschers liegt, der es mit der Wahrheit nicht so ernst nimmt, hat nun, gemessen an seiner Reichweite, mehr Meinungsmacht als jedes andere Medium. Das Polarisierungs- und Hasspotenzial auf Twitter und damit die Einnahmequellen sind enorm. Nicht die Gesellschaft, sondern wenige Superreiche definieren die globale Informationsstruktur. Politik und Informationen werden zur käuflichen Ware. »Macht ohne Gesetze ist gefährlich«¹², wie die Wirtschaftswissenschaftlerin und Plattformkritikerin Shoshana Zuboff formuliert. Geheime Meinungsmanipulatoren führen weltweite Schmutzkampagnen. Big-Data-Experten kennen keine Skrupel, Politiker:innen zur Macht zu verhelfen. Sie schüren durch Mikro-Targeting den Hass im Netz. Weltweit bieten ca. 500 PR-Agenturen politische Kampagnen an. Mit raffinierten digitalen Methoden werden ahnungslose Bürger:innen manipuliert. Ereignisse wie die Brexit-Entscheidung, die Wahl Donald Trumps oder der Sturm auf das amerikanische Kapitol sind Ergebnisse dessen.

Arendt weist in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* in dem Kapitel *Totalitäre Propaganda* auf den Zusammenhang zwischen der Technik der Massenreklame und der totalitären Propaganda, die ihre Behauptungen immer wissenschaftlich verbrämten. So sei die »Wissenschaft« nur ein klägliches, vorläufiger Ersatz für die Macht des Monopols«, die man mittels Reklame erhoffe. »Die totalitären Bewegungen« würden hingegen »ihre anfängliche Vorliebe für wissenschaftliche Beweise« aufgeben, »sobald sie die Macht wirklich in Händen« hätten (UE: 733f.). In ihrem Interview mit Sebastian Haffner und Bernhard Vogel warnte Arendt vor dem Eindringen der Methoden der Propaganda und Werbung in alle Lebensbereiche.¹³

Um Menschen von einem politischen Programm zu überzeugen, gibt es Werbemanager, was verständlich ist. Aber wenn man wie Raphael Brinkert, Leiter der SPD-Wahlkampfagentur zur Bundestagswahl 2021, von der Notwendigkeit,

12 Zit. von Julia Jäckel: Stoppt Elon Musk, SZ, 08.11.2022, S. 9.

13 Vgl. Edward L. Bernays: Propaganda. Die Kunst der Public Relations, Kempten 1928, Copyright für die deutsche Ausgabe 2007 und 2009. Bernays gilt als Begründer der modernen Theorie der Propaganda. Mithilfe der Tiefenpsychologie seines Onkels Sigmund Freuds versuchte er, die US-Gesellschaft zu manipulieren.

die Wähler:innen zu »penetrieren«¹⁴, spricht, klingt das nach Missbrauch und hat etwas Obszönes. Zu Brinkerts Team gehören die Marken-Expertin Laura Galmés Schwarz sowie »Mr. Media« Thomas Koch, eine Ikone der Branche. Der Wähler und die Wählerin werden als Objekte betrachtet, die verführt werden sollen. Die eigene Seife ist immer die »beste Seife der Welt« (UE: 733), bemerkt Arendt und fragt: »Wer kann alle Seifen der Welt prüfen?«. Wenn das »häufig genug auf dem Bildschirm« erscheine, dann sei das eben die »beste Seife der Welt«¹⁵. Im Ergebnis würden Menschen »zynisch und glaubten gar nichts mehr« (ebd.: 191). Viel schlimmer »als dieses sich Ausbreiten eines spezifischen Zynismus« sei, dass es »zwischen Wahrheit und Lüge keine Trennung mehr« gebe, »dass man nicht mehr sagen kann: das ist eine Lüge, und das ist eine Wahrheit« (ebd.: 194). Bereits in den 1960er-Jahren, so Arendt, wurde es in den USA immer schwerer, zwischen Wahrheit und Lüge zu unterscheiden. Vor allem müsse man aufpassen, dass man nicht »selbst Opfer seiner eigenen Lügen« – zu einem »betrogenen Betrüger« (ebd.: 194) – werde. Schon damals schien in den USA die Wahrheit zur Nebensache, die Indoktrinierung zur Hauptsache geworden zu sein. »Die Indoktrinierung«, erklärt Arendt in ihrem Essay in *Partisan Review* 1953, führe, anders als das Verstehen, das »Element der Gewalt in den gesamten Bereich der Politik« (MG: 111) ein.

Arendt hätte es »mit Sicherheit sehr kritisch« gesehen, »wenn man simple Vergleiche zwischen der heutigen Welt und totalitären Regimen ziehen« würde, notiert Richard Bernstein. »Beängstigend« aber seien – und »das sollte uns eine Warnung sein – all diese Ähnlichkeiten zwischen organisierter Lüge, fiktionaler Image-Pflege, Täuschung und Selbstbetrug, wie sie heute vorherrschen, und den Methoden, die totalitäre Regime zur Perfektion getrieben haben«¹⁶.

In den heutigen »postfaktischen« Zeiten irritiert uns Arendt mit der These aus ihrem Essay *Wahrheit und Politik*, in dem es heißt: »Wenn politische Macht sich an Vernunftwahrheiten vergreift, so übertritt sie gleichsam das ihr zugehörige Gebiet, während jeder Angriff auf Tatsachenwahrheit innerhalb des politischen Bereichs selbst stattfindet« (ZVZ: 331). Orientiert an Gottfried Wilhelm Leibniz, unterscheidet Arendt zwischen Tatsachenwahrheiten und Vernunftwahrheiten (ZVZ: 330). Im kulturellen wie im politischen Bereich gehe es weder um Erkenntnis noch um Wahrheit, sondern um Urteilen und Entscheiden, um das Bereden der gemeinsamen Welt, wie sie weiter aussehen und auf welche Art und Weise in ihr gehandelt werden soll. Konträr dazu steht die landläufige Meinung von einem bedrohlichen Verlust an Vernunft und Moral in der Politik. Für Arendt sind es

14 Kathrin Jacob: Chef der SPD-Wahlkampfagentur: »Euphoriewellen sind keine Dauerwellen«, <https://www.faz.net/podcasts/f-a-z-podcast-fuer-deutschland/chef-der-spd-wahlkampfagentur-euphoriewellen-sind-keine-dauerwellen-17528942.html>

15 H. Arendt: Beiträge beim Podiums-Gespräch »Legitimität der Lüge in der Politik«, S. 194.

16 R. J. Bernstein: Denkerin der Stunde, S. 91.

jedoch die Tatsachen- und nicht die Vernunftwahrheiten, die im Politischen auf dem Spiel stehen. Zeugnis davon legt die Rede von den »alternativen Fakten« ab. Arendt zufolge könne man sich zwar ein Leben in einer Welt vorstellen, die weder Gerechtigkeit noch Freiheit kenne; mit der viel unpolitischen Idee der Wahrheit und Wahrhaftigkeit gelingt das jedoch nicht. Es gehe immer um den Bestand der Welt. Und »keine von Menschen erstellte Welt, die dazu bestimmt ist, die kurze Lebensspanne der Sterblichen in ihr zu überdauern«, werde »diese Aufgabe je erfüllen können, wenn Menschen nicht gewillt sind, das zu tun, was Herodot als erster bewußt getan hat – nämlich [...] das zu sagen, was ist« (ZVZ: 329).

Fakten und Ereignisse sind nach Arendt viel gefährdeter, für immer aus der Welt zu verschwinden als das, was der menschliche Geist entdeckt oder erinnert, beispielsweise Axiome, wissenschaftliche Entdeckungen und philosophische Theorien. Man brauche nur daran zu denken, so Arendt, »dass ein Mann namens Trotzki bei der Russischen Revolution eine gewisse Rolle gespielt hat, die in keinem sowjetischen Lehrbuch erwähnt wird, um gewahr zu werden, daß keine Vernunftwahrheit es mit der Tatsachenwahrheit an Gefährdung aufnehmen« (ZVZ: 331) könne.

Vernunftwahrheiten hingegen erwiesen sich in der Politik als tyrannisch. Zwang sei das Ende der Freiheit. Als freie Wesen müssten wir mit den Tatsachen der Welt nicht immer konform gehen. Wir könnten ja oder nein sagen. Bei der Vernunftwahrheit könnten wir das nicht. Denn sie sei »das, was der Mensch nicht ändern kann; metaphorisch gesprochen ist sie der Grund, auf dem wir stehen, und der Himmel, der sich über uns erstreckt« (ZVZ: 370). Platon habe den »ursprünglichen Antagonismus zwischen Wahrheit und Meinung dann weiter ausgeführt in dem Gegensatz [...] zwischen dem philosophischer Wahrheit angemessenen Dialog und den Überredungskünsten, mit denen der Redner die Meinungen der Menge beeinflusst und schließlich die vielen« (ZVZ: 333) überzeuge.

In *Wahrheit und Politik* fordert Arendt nicht, dass anstelle der Lüge Wahrheit und Moral in die Politik einziehen sollten. Sie setzt sich vielmehr von der platonischen Tradition ab, der zufolge Politik auf Wahrheit gegründet sei, und folgt dem Modell des Aristoteles. Für Arendt sind es die Meinungen, die unterschiedlichen Perspektiven und Lebenserfahrungen, die den politischen Diskurs prägen.

Damit rehabilitiert sie weder Vorurteile noch alternative Fakten oder Fiktionen. Als Ergebnisse menschlichen Zusammenlebens und Zusammenhandelns stellen Tatsachen den Bereich des Politischen dar. »Nun, jede Tatsachenwahrheit«, so Arendt, habe »ihre Wahrheit nicht in sich selbst, sie muss erst einmal von anderen bezeugt sein«. Nur auf diese Weise könne »Wahrheit überhaupt etabliert werden«. Die »Vernunft selber« etabliere sie nicht.¹⁷ Bei jeder Tatsache können wir uns vorstellen, es hätte anders sein können. Tatsachen können als solche nicht so überzeugen wie Vernunftwahrheiten. Sie können von uns bestätigt oder verneint

17 H. Arendt: Beitrage beim Podiums-Gespräch »Legitimität der Lüge in der Politik«, S. 187.

werden. Arendt spricht nicht der Beliebtheit das Wort. Tatsachen sind zwar Gegenstand des Meinens, werden aber im Unterschied zu Fiktionen nicht dem Meinenden zur Disposition gestellt.¹⁸ Das Gegenteil einer Tatsachenwahrheit ist die Lüge. Tatsachen sind wirklich geschehene Handlungen und eine solide Basis von Wissen. Sie sind falsifizierbar. Dass Tatsachen als deutungsabhängig verstanden werden, ist ein Ergebnis postmoderner Dekonstruktion des Wissensparadigmas. Tatsachen können in Verbindung mit Meinungen ganz unterschiedliche Färbungen annehmen (ebd.: 27). Die Dignität der Meinung selbst hängt jedoch von der Inanspruchnahme der Tatsachen im politischen Diskurs ab. »Ob Tatsachen als bloße Meinungen behandelt oder ob Meinungen sich auf Tatsachen beziehen« (ebd.), bemerkt der Heidelberger Philosoph Georg Zenkert, sei ein gravierender Unterschied. Eine politische Auseinandersetzung basiere »auf der Möglichkeit der Unterscheidung von Tatsachen und Meinungen«. Eine Tatsache in Frage zu stellen, so Zenkert weiter, bedeute, »auf andere Tatsachen zu verweisen; eine Meinung lässt sich durch den Verweis auf Tatsachen oder den Bezug auf andere Meinungen kritisieren« (ebd.: 30). Anders als Tatsachen, die für die Vergangenheit stehen, könnten Meinungen Handlungsperspektiven und eine Welt der Möglichkeiten erschließen. Die Qualität des Meinungsaustausches werde schließlich bestimmt durch die Kompetenz der Teilnehmer, sich gemeinsame Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen. Auch Normen könnten in diesem Zusammenhang Orientierung stiften.

Ähnlich wie Aristoteles geht Arendt davon aus, dass die Menge, von der kein Einzelner wirklich tugendhaft sei, in der Gesamtheit bessere Entscheidungen fälle als der einzelne Beste.¹⁹ Mit einer Meinung allein könne man komplexe Handlungssituationen nicht angemessen erfassen. Gute demokratische Verfassungen ermutigen deshalb zum Widerspruch. Sie moderieren die widersprüchlichen Tendenzen so, dass Entscheidungen auch akzeptabel sind, wenn sie nicht die direkte Zustimmung aller Betroffenen finden.

Der Ort, an dem Orientierung für menschliches Handeln entsteht, sind für Arendt nicht die politischen Institutionen. Über das Kriterium von Wahrheit entscheidet nicht die Politik. Dieses liege zwischen den handelnden Menschen, in der Pluralität des öffentlichen Raums. Ist dieser Raum völlig zerstört, wie aktuell etwa in Russland oder in China, gehen Wahrheit und Freiheit verloren. Der Staat mit seinen Institutionen wird unkontrollierbar und verliert die Bindung an die Bevölkerung. Meist kann dann nur eine Revolution neue Räume öffnen. Gegen die Schließung dieses Raums der Freiheit setzen die Ukrainer:innen ihr Leben aufs Spiel.

18 Vgl. Georg Zenkert: Über Wahrheit und Lüge im politischen Sinn. Arendts Konzept der Meinungsbildung, 2021, HannahArendt.net, 10(1), <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/425>

19 Aristoteles: Politik, München 1981, 1281a, S. 38ff.

Arendt halte, nach Auffassung der Philosophin Antonia Grunenberg, »die Erneuerung des öffentlichen Raums, der »gemeinsamen Welt«, für die einzige Möglichkeit, dem (selbst)zerstörerischen Potenzial der Moderne Einhalt zu gebieten. Sich »dem Bösen in der Welt entgegenzustellen« sei nur möglich, »wenn Menschen ihre Mit-Welt bewohnbar machen und diese Bewohnbarkeit ständig« erneuerten. Dies könne allerdings nur gelingen, wenn sich Bürger:innen darauf verständigten, »dass der Sinn ihres Handelns Freiheit ist«. Arendt spreche also sehr wohl »eine Ethik des Handelns an, aber nicht in einer normativen Perspektive« (Grunenberg 2000: 38). Anders als in der Diskursethik von Jürgen Habermas, die der Idee allgemeingültiger universeller Aussagen über allgemein anerkannte Moralprinzipien verhaftet bleibt, glaubt Arendt allein aus dem Pluralitätsgeschehen heraus die Mittel gegen die Zerstörung der Freiheit zu finden. Arendt beharrt darauf, dass mit den gewonnenen politischen Urteilen keine Wahrheitsansprüche einhergehen sollten. Pluralität und Wahrheit schlossen einander aus. Die zwingende Kraft der Wahrheit drohe den Pluralitätsraum zu homogenisieren und schnell zu beenden; *truthtelling* werde von den vielen in Frage gestellt.

Arendt denkt den politischen Raum nicht wie Habermas unter dem Paradigma der idealen Kommunikationsgemeinschaft. Vielmehr besteht für sie das Problem darin, »dass es dem politischen Raum von vornherein nicht angemessen ist, ihn in Termini der vollkommenen Rechtfertigung und Rationalität zu denken« (Loidolt 2018: 18). Mit anderen Worten: Der umfassend informierte Bürger ist zwar wünschenswert, bleibe aber eine Illusion. Zur Wahrheit seien im politischen Raum keine Politiker:innen in der Lage. Für die Politik entscheidend ist die Fähigkeit, die Sache von verschiedenen Seiten zu sehen und allen Gelegenheit zu geben, ihre Perspektive wie auch ihre Lebenserfahrung zu artikulieren. Eine Welt des Entweder-oder, eine politische Welt der behaupteten Alternativlosigkeit kann es mit Arendt nicht geben. Dennoch besteht Arendt mit Kant auf der Wahrheitsfrage: Wahr ist, was mit den Tatsachen übereinstimmt, wie zum Beispiel »Corona ist keine Grippe und kann zum Tod führen«, »Der Klimawandel ist von Menschen gemacht« oder »Putin hat die Ukraine überfallen und das Völkerrecht gebrochen«. In politisch strittigen Fragen, beispielsweise wie man gegen diese Krisen kämpft, gibt es nicht das eindeutige Argument, sondern verschiedene zu respektierende Perspektiven. Arendt möchte, dass die Debatte aufrechterhalten bleibt und andauert. Hört die Debatte auf, geht die Demokratie zugrunde. Gegenüber Autokraten sind Dialog, Vertrauen und das Beharren auf Verträge allein naiv. In einer demokratischen Gesellschaft wird es eindeutige, widerspruchsfreie Lösungen politischer Probleme kaum geben. Arendt sieht darin, so Loidolt, »den echten Kommunikationsmodus der Pluralität, der nur »ansinnen« und überzeugen, aber nicht zwingen« darf. Dies sei auch der Grund, warum Arendt Kants dritte Kritik seiner zweiten vorziehe: das »reflektierende Urteil« dem des bestimmenden. »Ansinnen« kann dann bedeuten: Nur wenn man den anderen in seiner Person akzeptiert, in seinem So-sein, ihn nicht als Mittel für eigene

Zwecke gebraucht, etwa aus Gründen der Eitelkeit, eines Dominanzanspruches, der Selbstdarstellung oder Selbstbezüglichkeit, besteht die Chance auf eine gelingende Kommunikation, die zur Reflexion, auch zur Selbstbesinnung und Prüfung der eigenen Normen und Vorurteile anleiten und eigenverantwortliches Denken fördern kann. Der Kommunikationsmodus der Pluralität schließt eine dogmatische Wissensvermittlung aus. Das ästhetische Urteilen soll uns dabei helfen, innezuhalten und neue Perspektiven wahrzunehmen.

Die ästhetischen Avantgarden verstanden sich schon immer als Protestbewegungen gegen das Alte, die Künstler als Revolutionäre. Die deutsche Grafikerin, Malerin und Bildhauerin Käthe Kollwitz, deren Sohn 1914 in Flandern gefallen war, zeigt in ihren Skulpturen die Perspektive der liebenden Mütter, die keine Helden geboren hatten, sondern Kinder. Kunst kümmert sich nicht um Doktrinen und vermeintliche Gewissheiten, sie kultiviert ihr Recht auf eigene Meinung, auf Autonomie. Gerade das macht sie im 20. Jahrhundert zum Vorbild für die auf Innovation und Individualität gegründeten Demokratien. Kunst lässt ihr Publikum innehalten und mit allen Sinnen nachspüren. Sie eröffnet einen »Denkraum der Besonnenheit«, wie es der Kunsthistoriker Aby Warburg nannte. Dabei kann die Kunst freier agieren, als es der Politik möglich ist.²⁰ Es ist dieser Denkraum, der Selbstreflexion ermöglicht, der sich uns beim ästhetischen Urteilen eröffnet und der uns vor zu schnellen einfachen Urteilen bewahren kann.²¹

Arendt öffnet mit ihrem Kommunikationsmodus der Pluralität weder dem Irrationalismus das Wort, noch geht es ihr darum, »Moral oder Normativität abzulehnen« (Loidolt 2018: 18). Vielmehr bestehe sie, wie Sophie Loidolt betont, darauf, »dass jede normative Begründung letztendlich in einen Diskussionsraum eintreten muss, der nicht eine philosophische Veranstaltung normativer Argumentation ist, sondern ein Voreinander-Erscheinen in einem Bezugsgewebe« (ebd.). Das Pluralitätsgeschehen berge für Arendt ethische und normative Ansprüche, insofern der Reichtum menschlicher Kommunikation »bedeutungsvoller und sinnvoller« sei, als je die »eine Wahrheit« sein könnte (ebd.: 19). Für die Aufrechterhaltung der gemeinsamen Welt müsse es nicht »eine« Wahrheit geben, aber »den Willen, auch in einem radikalen Gegeneinander den Anderen nicht zu vernichten«, sondern die Debatte, das Handeln und die Welt »als geteilten Ort aufrechtzuerhalten« (ebd.: 15). Dazu gehöre zu versprechen, zu verzeihen und zu vertrauen, um das »Wir« zu stärken. Die

20 Vgl. Kia Vahland: Nur Mut, SZ, 12./13.03.2022, S. 49.

21 Diese Perspektive habe sich, bemerkt Jürgen Habermas, »mit der ästhetischen Moderne geöffnet, mit jener hartnäckigen, in der avantgardistischen Kunst forcierten Selbstenthüllung einer dezentrierten, von allen Beschränkungen der Kognition in Zwecktätigkeit, allen Imperativen der Arbeit und der Nützlichkeit befreiten Subjektivität«. Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a.M. 1988, S. 148.

Unberechenbarkeit politischen Handelns lässt sich für Arendt durch das Versprechen und das Verzeihen bändigen. Das Versprechen sei auch der einzige Ort, an dem Moral wirksam werden könne, ohne Politik durch äußere Maßstäbe oder Regeln zu zerstören. In der Bereitschaft der Menschen, einander wechselseitig zu vergeben, könne der Raum des Politischen somit gleichsam neu geboren werden. Das Ethos des Verzeihens findet Arendt bei dem jüdischen Lehrer Jesus. Das menschliche Leben könne gar nicht weitergehen, gäbe es nicht das Verzeihen. Wie das Verzeihen sei auch die Schuld persönlich. Der Schuldbegriff mache nur Sinn, wenn er auch individuell angewendet werde. Deshalb gebe es keine kollektive Schuld oder Unschuld. Vergehen wie der Holocaust, die sich als unbestraft erweisen, könnte man nicht vergeben. Sie können nur mit dem kantischen Begriff des »radikal Bösen« umschrieben werden. Eichmann habe sein Gewissen ausgeschaltet. Auch Putin hat sein Gewissen ausgeschaltet und das, was wir als höchstes moralische Gut bewerten, den Kampf gegen den Nazismus, für seine Zwecke missbraucht. Präsident Putin führt eine Art Angriffskrieg, den der Nürnberger Gerichtshof 1945 nicht nur als ein »internationales Verbrechen«, sondern als das »schwerste internationale Verbrechen«, ein Verbrechen gegen den Frieden und ein »Verbrechen gegen die Menschheit« bezeichnete. Putin muss sich deshalb vor dem Internationalen Strafgerichtshof in Den Haag verantworten.

13.2 Die Lehre aus dem Totalitarismus

Für politische Entscheidungsprozesse gilt in der Demokratie gemeinhin die Einstimmung freier Bürger:innen, genannt Mehrheitsregel. Dieses Verständnis von Demokratie hat eine Konsequenz, die Jürgen Habermas zurückweist: Über die Objektivität und Wahrheit von Aussagen würde dann eine Mehrheit entscheiden. Es ist die auch im Westen sich ausbreitende Methode der Machtergreifung, Tatsachen und Wahrheit durch manipulierte Mehrheitsmeinungen zu ersetzen. China nennt das »ganzheitliche Demokratie des Volkes«, Putin »gelenkte Demokratie« und Orban »illiberale Demokratie«, Stalin sprach noch von »Volksdemokratien«. Am 5. März 1933 errang die NSDAP 43,9 Prozent der Stimmen. »Bei uns herrscht die wahre Demokratie«, proklamierte das Nazi-Regime. Theodor W. Adorno nennt diese demokratische Kostümierung in seinen *Studien zum autoritären Charakter* »Pseudodemokratismus« (Adorno 1973: 212).

Kant rückt eine bloß der Mehrheit verpflichtete Demokratie in die Nähe der Barbarei. In *Zum Ewigen Frieden* spricht er, wie auch Arendt, statt von Demokratie von Republik: eine nach den Prinzipien der Freiheit, einer gemeinsamen Gesetzgebung und »nach dem Gesetz der Gleichheit derselben [als Staatsbürger] gestifteten Verfassung«, was einem Rechts- und Verfassungsstaat mit Gewaltenteilung

entspricht.²² Demokratie als Mehrheitsregel muss ergänzt werden durch die normativen Vorgaben eines Rechts- und Verfassungsstaates auf Basis von Grund- und Menschenrechten. Dies ist die Lehre aus dem Totalitarismus und hat im Grundgesetz, als Norm der Normen, ihren Niederschlag gefunden. Jenseits davon gibt es weder Freiheit noch Rechte – aber auch, und das zeigt uns Arendt, dass die Stabilität des freiheitlichen Staates von dem Engagement seiner Bürger:innen abhängt. Wie die Gründerväter der amerikanischen Verfassung hatte Arendt »Angst vor der Herrschaft der Mehrheit« und lehnte wie diese »reine Demokratie« ab. Arendt war davon überzeugt, »dass die Macht nur durch eine Sache in Schranken gehalten werden kann, und das ist Macht – Gegenmacht« (Iwv: 106). Arendt hält deshalb an der liberalen Garantie der *balance of power* fest, die sich wechselseitig kontrollieren, wie an der Teilhabe eines jeden Einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten inmitten der Massengesellschaften.

1964 hat der Staats- und Rechtsphilosoph Ernst-Wolfgang Böckenförde das so formuliert: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.«²³ Der Verfassungsrechtler Horst Dreier hat in diesem Zusammenhang die Demokratie als »riskante Ordnung«²⁴ bezeichnet. Das Grundgesetz riskiert demnach eine Freiheit, die auf eine Identifikation mit seinen Werten, auf einen wertbezogenen Grundkonsens, verzichtet. Niemand müsse sich zu den Werten der Verfassung bekennen. Es umfasst auch die Freiheit seiner Bevölkerung, über seine Änderung zu streiten, »solange sie dadurch Rechtsgüter anderer nicht gefährden«. Was bleibt, ist die Pflicht zum formalen Rechtsgehorsam. Dreier erklärt: »Grundrechtliche Freiheit ist Freiheit schlechthin, Freiheit subjektiven Beliebens [...] und somit ihrem Wesen nach Faktor und Garant [einer] gesamtgesellschaftliche[n] Pluralität.« Pluralität wird damit zur Signatur einer offenen Gesellschaft, die auf neue Ideen angewiesen ist. Der Meinungsstreit, der Streit um das bessere Argument findet niemals ein Ende. Pluralistische Vielfalt und gesellschaftliche Zerrissenheit machen Wesen und Wert der Demokratie aus. Nach Dreier sollte man »weniger nach Einheit und Konsens suchen, sondern Uneinigkeit und Dissens selbst zum Ausgangspunkt [seiner] Überlegungen machen.« Dahinter stecke die Vermutung, so Dreier, »dass der nach bestimmten Regeln und in bestimmten Formen ausgetragene Konflikt einen starken Integrationsfaktor bilden

22 Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden, Stuttgart 2008, S. 10f.

23 Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a.M. 1991, S. 92–114, 112 (erweiterte Ausgabe 2006).

24 Horst Dreier: Der freiheitliche Verfassungsstaat als riskante Ordnung, in: ders.: Idee und Gestalt des freiheitlichen Verfassungsstaates, Tübingen 2014.

kann«²⁵. Nur Pluralität, die Basis jeder freiheitlichen Ordnung, kann der paradoxen Aufgabe einer Ordnung der Freiheit, Kontinuität und Wandel gerecht werden.

Jenseits des positiven Rechts und jeder »bloß empirischen Rechtslehre« betrachtet Kant, anders als Arendt²⁶, das »Recht als Vernunftbegriff, nicht als Erfahrungsbegriff, um auf diese Weise einen höchsten normativ-kritischen Maßstab für alle positive Gesetzgebung zu liefern«²⁷. Kant zufolge ist, wie für Dreier, eine jede Handlung *recht*, »die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann.«²⁸ Das Recht ist nach Kant der Zweck des menschlichen Zusammenschlusses und Garant der Freiheit. Es ist nichts anderes als der kategorische Imperativ in seiner Anwendung auf die Gesellschaft. Politik ist so über das Recht mit der Moral verbunden. Der moralische Imperativ strahlt auch auf die Praxis der Politik aus. Arendts Plädoyer für eine erweiterte Denkungsart wie ihr Topos von der Sorge um die Welt kann man gleichwohl als eine Umformung des kantischen kategorischen Imperativs in ein dialogisches Verfahren verstehen, wenn sie schreibt, dass »der kategorische Imperativ bei Kant gerade darauf bestand, dass alles Handeln die Verantwortung für die Menschheit übernehmen müsse [...]« (WEX: 37).

Besonders heute wird die Praxis einer »erweiterten Denkungsart« durch eine »postfaktische« Politik weltweit in Frage gestellt. Die Wahrheit, die Übereinstimmung mit den Tatsachen, verschwindet immer mehr in einem Meer von Lügen und Verschwörungsideologien. Die internationalen Beziehungen und die offenen Gesellschaften scheinen an der Macht der Lügen zu ersticken. Nicht allein autokratische Staatsführer, auch Extremisten suchen mittels Medienzynismus, Staatsversagens- und Verschwörungsnarrativen, das Vertrauen in die Institutionen der liberalen Demokratie zu zersetzen und diese zu delegitimieren. Die Defragmentierung der Öffentlichkeit ist im vollen Gange. Öffentlichkeit ist ein Organisationsprinzip liberaler Demokratien. In ihr finden gesellschaftliche Meinungs- und Willensbildungsprozesse statt. Mit ihr kann Regierungshandeln kritisch reflektiert, diskutiert und korrigiert werden. Heute scheinen uns die monopolartigen unkontrollierten digitalen Medien in vormoderne Stammesgesellschaften zu katapultieren. Befeuert durch die sogenannten sozialen Medien, erleben wir die Aushöhlung von Institutionen, vor allem die der Parteien. Damit droht ein zentraler Faktor der Machtbalance und Repräsentation verloren zu gehen. »Aus der Perspektive der politischen Philosophie«, warnt Benhabib, »gibt es keinen Zweifel daran, dass ein Verschwinden die-

25 Horst Dreier, zit.n. Horst Meier: Was pluralistische Gesellschaften zusammenhält. Einheit im Dissens, <https://www.frankfurter-hefte.de/artikel/einheit-im-dissens-2355/>

26 So versteht das Bundesverfassungsgericht die Grundrechte nicht bloß als Freiheitsrechte, sondern gleichzeitig als vor- und überstaatliche, objektive Wertordnung.

27 Christian Schwaabe: Politische Theorie 2. Von Rousseau bis Rawls, Paderborn 2007, S. 52.

28 Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1990, S. 67.

ser kommunikativen Rationalität auch das Ende unserer Demokratien bedeutet«²⁹. Umso dringlicher erscheint die Verteidigung der liberalen Institutionen und ihrer Werte.

Kant folgend sieht Arendt, wie sie in ihrem philosophischen Spätwerk *Das Urteilen* notiert, das Problem darin, »wie man den Menschen zwingen kann, ›ein guter Bürger‹ zu sein«, selbst wenn er nicht ein ›moralisch-guter Mensch‹ ist, und dass nicht von der Moralität ›die gute Staatsverfassung, sondern vielmehr umgekehrt von der Letzteren zuallererst die gute moralische Bildung eines Volkes zu erwarten ist‹ (DU: 30). Arendt glaubt an den republikanischen Gemeinsinn, die Freiheit der Meinung und Rede und hofft auf die Schaffung des Neuen in und mit der Gesellschaft. Sie wusste: Pluralität und Spontanität freier Menschen sind nur um den Preis der letzten Unberechenbarkeit aller menschlichen Angelegenheiten zu erhalten.

29 Seyla Benhabib: Rationalität: Wir sind keine Maschinen. Wir sind Menschen, *Die Zeit*, Nr. 25, 12.06.2019, <https://www.zeit.de/2019/25/rationalitaet-menschliches-handeln-juergen-habermas-philosophie>

14. Gleichheit, Differenz, Identität, Inklusion, Solidarität

Der Vorwurf, man kümmere sich mehr um Geflüchtete und Minderheiten als um die Interessen der »hart arbeitenden Bevölkerung« (Martin Schulz, SPD), ist nicht neu. Man hört ihn von Antiliberalen, wie Donald Trump oder Alexander Gauland, von Hans-Georg Maaßen, aber auch von kommunitaristisch orientierten Linken wie Mark Lilla, Bernd Stegemann, Sigmar Gabriel, Nils Heisterhagen oder Sahra Wagenknecht. In ihrem Buch *Die Selbstgerechten* unterstellt Wagenknecht, angebliche »Lifestyle-Linke« gingen mit ihren Debatten über Denk- und Sprachverbote an den Bedürfnissen der klassischen Mittelschicht vorbei. Linksliberale Identitätspolitik konterkariere Gemeinsinn und »Wir-Gefühl« und stelle das Trennende in den Vordergrund. Stattdessen doziert Wagenknecht ihre eigene nationale Identitätspolitik: »Deutsche zuerst!« Wagenknechts »Wir« umfasst nur die eigene Nation. Das gesellschaftlich Ganze, we, the people, gibt es in stark individualisierten Gesellschaften längst nicht mehr. Die Arbeiterklasse als gesellschaftlich dominante Klasse gehört der Vergangenheit an. Inzwischen ist »Identitätspolitik kein Privileg linksliberaler akademischer Mittelschichten, sondern die entscheidende Politikform geworden«¹ – auch von rechts, notiert der Soziologie Armin Nassehi. Letztlich geht es um die soziale, rechtliche, politische und kulturelle Integration aller Gruppen in die Gesellschaft, um Inklusion. Wenn wir das Rassendenken durchbrechen wollen, sollten wir lernen, *Race* als soziale Kategorie zu verstehen. Das »Problem des 20. Jahrhunderts, die soziale und rechtliche Ungleichheit«, schreibt der Soziologe W.E.B. Du Bois, »ist das Problem der color line«, man könnte auch von einem »rassistischen Kapitalismus«² sprechen. Linke Politik war im 19. Jahrhundert Identitätspolitik, im Namen der Arbeiterklasse. Die »Arbeiterklasse« war nicht das zwangsläufige Resultat ökonomischer Umstände, sie konstruierte sich selbst, indem es ihr gelang, ihr Eigeninteresse zu verallgemeinern. Im Widerstand gegen Rassismus,

1 Armin Nassehi: Debatte um Flüchtlinge. Wer ist schuld am Rechtspopulismus? SZ, 12.12.2016, <https://www.sueddeutsche.de/kultur/debatte-um-fluechtlinge-wer-ist-schuld-am-rechtspopulismus-1.3290773?reduced=true>

2 Ananya Roy: Radikale Demokratie, SZ, 27.11.2019, S. 11.

Ungleichheit und Diskriminierung kann Gemeinsamkeit entstehen oder wie Mithu M. Sanyal formuliert: »Wir alle sind diese Gesellschaft.«³ Dieses »Wir« im Sinne von Rechtsgleichheit ohne Aufgabe der Identität hat Arendt eingefordert. Identität existiert nicht, ist keine Sache des Wesens, sondern der Positionierung, wie der Kulturosoziologe Stuart Hall ausführt, stets offen, letztlich eine Sache des Erzählens, mit denen Individuen und Kollektive sich politisch, historisch und kulturell verorten – und verortet werden. Auf ein So-sein, verwiesen durch Herrschaft: das Weibliche, der Schwule, die Deutschen, die Juden.⁴

Bereits als Biografin von Rahel Varnhagen entdeckte Arendt, dass dem Gleichheitsideal der Aufklärung eine Spannung zwischen politischer Gleichheit und den soziokulturellen, ethnischen, religiösen, sprachlichen, geschlechtsspezifischen Formen der Differenz (Benhabib 1998: 13) innewohnt. Varnhagen galt allgemein als Beispiel einer geglückten Emanzipation, wobei sie nach außen ihre Herkunft bis zur Selbstverleugnung verdrängte. Arendt wurde klar, welchen Preis Rahel Varnhagen für den Eintritt in die egalitäre, aufgeklärte Gesellschaft zu zahlen hatte: die Verleugnung ihrer jüdischen Herkunft. Da Arendt zufolge für Varnhagen die »Zugehörigkeit zum Judentum kein Teil des ›allgemeinen Übels‹« gewesen war, das sie »zusammen mit allen anderen aus der Welt zu schaffen« oder gemeinsam zu ertragen vermochte, sei es ihr zum »besonderen Unglück« geworden und hätte »sie ›doppelt und zehnfach‹« getroffen, ganz auf ihre Person spezialisiert: »ihr individuelles Schicksal, so unentrinnbar wie ein Buckel oder ein Klumpfuß«⁵. Arendt wusste aus eigener Erfahrung: Man wird »das Judentum nicht los, wenn man sich von den anderen Juden trennt« (ebd.: 203) und isoliert. Sie kritisiert deshalb den »Dünkel der ›aufgeklärten‹ Juden gegen die ›zurückgebliebenen Glaubensbrüder‹« (ebd.), womit sie insbesondere die Ostjuden meinte. Wer seinen eigenen Ursprung verleugne und die Solidarität mit denen, »die es noch nicht geschafft haben«, aufkündige, sei, so Arendt, »ein Lump« (ebd.: 208). Auf dem Totenbett bekannte sich Varnhagen schließlich entschieden zu ihrem Jüdischsein. Um »keinen Preis möcht« ich das jetzt missen« (ebd.: 15). Rahel habe sich ihr Leben lang gegen eine Gesellschaft gestraubt, die Assimilation forderte und »die ihr nie das Primitivste, Wenigste und Wichtigste von sich aus zugestanden hätte: gleiche Menschenrechte« (ebd.: 156).

Die junge Hannah Arendt war, wie sie selbst bekannte, bis zu diesem Zeitpunkt politisch naiv. Mit dem Scheitern der ersten deutschen Republik wurde sie vor Fragen gestellt, die mit ihrer Situation als Jüdin in Deutschland zu tun hatten. Von nun

3 Mithu M. Sanyal: *Identitti*, München 2021, S. 424.

4 Vgl. Sabine Hark: Identitätspolitik. Wer spricht hier für wen? *Die Zeit*, 31.07.2019, <https://www.zeit.de/kultur/2019-07/identitaet-identitaetspolitik-diskriminierung-aktivismus-philosophie/komplettansicht>

5 Hannah Arendt: *Rahel Varnhagen. Liebesgeschichte einer Jüdin aus der Romantik*, München 1981, S. 202.

an begann sie politisch zu denken. Im April 1933 schrieb sie aus Anlass des 100. Todestages von Rahel Varnhagen einen Text, der in der *Kölnischen Zeitung* und in der *Jüdischen Rundschau* veröffentlicht wurde: »Die jüdische Assimilation scheint heute in Deutschland ihren Bankrott anmelden zu müssen« (Thomas Wild 2006: 23). Es war die Geschichte einer gescheiterten Assimilation, die in Deutschland 1933 an ihr Ende gelangte. In ihrem Buch knüpfte Arendt an ihre Dissertation über den Liebesbegriff bei Augustinus an, eine Liebe, die Heidegger ihr in Form eines Zitates erklärte: »Amo heißt volo, ut sis, sagte einmal Augustinus: »Ich liebe Dich – ich will, dass Du seiest, was Du bist« (ebd.: 31). Nicht in der Assimilation, sondern in der Treue zu sich sah sie den Weg der Paria. Rebell sein und Jude bleiben schlossen sich für Arendt nicht aus. Deshalb wies sie jede Art von Gleichheitsforderung, die dazu führt, dass eine Minderheit sich unsichtbar zu machen hat, zurück. Diese Haltung markiert ihre Geburt als politische Denkerin und enthält im Kern eine politische Theorie der Pluralität, den sie in *Vita activa* ausbaute.

Einigkeit ist in der Demokratie kein Wert an sich. Wer, wie Teile der Linken, soziale Gerechtigkeit immer wieder gegen die vermeintlich narzisstische Identitätspolitik ausspielt, übersieht, dass erfolgreiche Kämpfe für Gerechtigkeit immer auch »identitätspolitisch« angelegt waren. Die Trennung von Demokratie und Liberalismus hat eine lange Tradition. Ihren Höhepunkt erreichte diese in der Zwischenkriegszeit in der Weimarer Republik, als der Staatsrechtler und Nazi Carl Schmitt die Idee kollektiver Selbstbestimmung eines partikularen Volkes kategorisch von liberalen, aus seiner Sicht stets universellen Menschenrechten unterschied. Damit wurde der Boden für den Nationalsozialismus vorbereitet.

Als Theoretikerin der politischen Moderne nimmt Arendt wichtige Anliegen heutiger Minderheiten- und Identitätspolitik vorweg, wenn sie in einem Interview mit Günter Gaus sagt: »Wenn man als Jude angegriffen wird, muss man sich als Jude verteidigen.«⁶ Mit diesem Satz ermuntert Arendt auch heute alle Paria, bewusst zu dem zu stehen, der man ist, und sich als der zu wehren, als der man angegriffen wird. Nach ihrer Rückkehr nach Deutschland bestand sie darauf, aus der Perspektive des bewussten Paria zu schreiben und zu sprechen.

14.1 Pluralität und Homogenität

Handeln und Pluralität sind grundlegende Kategorien in Arendts Werk. Schon zu Beginn von *Vita activa* weist Arendt auf den für sie zentralen Tatbestand hin: Für Menschen heißt »Leben – so viel wie »unter Menschen weilen« (VA: 17). Die Grundbedingung des Handelns sei das »Faktum der Pluralität«, die »Tatsache, dass nicht

6 Fernsehgespräch mit Günter Gaus (1964), in: Hannah Arendt: Ich will verstehen, München 1996.

ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern« (ebd.). Diese Pluralität manifestiere sich »auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit«. Gleichartigkeit ist nach Arendt die Voraussetzung, um einander verstehen und miteinander handeln zu können. Da jede Person sich von jeder anderen unterscheidet, hinsichtlich ihrer Herkunft, Erfahrungen, ihres Geschlechts, ihrer Interessen und Sichtweisen (VA: 213), seien die Menschen absolut verschieden. Dass Menschen sich in ihrem Anderssein mit Respekt begegnen, da alle Menschen von Geburt aus gleich sind, garantiert für Arendt die wechselseitige Anerkennung von Differenz noch nicht. Denn die Verschiedenheit bildet auch die Grundlage für Vorurteile und Konflikte und könne nicht per Gesetz einfach abgestellt werden, da dies mit der Freiheit der Person sich nicht vereinbaren lasse. Gleichwohl müsse eine Rechtsgleichheit hergestellt werden, die jedem Menschen die Freiheit gibt, er selbst sein zu können. Eine Rechtsgleichheit, die der Freiheit der Entscheidung und des Handelns diene und den Menschen in die Lage versetzt, in der Gemeinschaft mit anderen Verantwortung für sich und die Welt zu übernehmen. Aufgrund unterschiedlicher Interessen und Perspektiven werden politische Aushandlungsprozesse nötig. In der »Wirklichkeit des öffentlichen Raumes«, so Arendt, in dem es »keinen gemeinsamen Maßstab und keinen Generalnenner je geben« könne, in dieser gemeinsamen Welt nehmen alle »verschiedene Plätze in ihr ein, und die Position des einen kann mit der eines anderen« nicht zusammenfallen (VA: 71). Politik sei nur dann möglich, wenn man seinen isolierten Beobachterposten und den Anspruch auf absolute Objektivität aufgebe. Dies bedeute aber nicht, sich von fremden Urteilen zwingen zu lassen. Die verschiedenen Interessen ließen sich verstehen und sinnvoll aufeinander beziehen, wenn man den Betroffenen zuhöre, statt sie gegeneinander auszuspielen und in einem homogenen »Wir« aufzulösen. »Worauf es aber à la longue ankommt«, so Arendt im Düsseldorfer Bildungsforum, »ist immer die Möglichkeit, sich einig zu werden, ist der Kompromiss, bei dem beide Seiten zueinanderfinden«⁷.

Mit dem Begriff Pluralität beschreibt Arendt den »Vollzugsmodus des Sich-Aktiv-Unterscheidens und des Sich-Zeigens«⁸ in modernen demokratischen Gesellschaften. Pluralität gilt ihr als Grundbedingung, die uns Menschen auszeichnet. Gleichheit und Verschiedenheit manifestierten sich für Arendt im Sprechen als »Vollzugsidentität von Pluralität«. Pluralität bedeutet eine Pluralität von Perspektiven und des Weltzugangs. Das Pluralitätsgeschehen bringt schließlich ein Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten hervor, eine Welt- und Sinndimension und garantiert eine offene, verhandelbare Zukunft. Diese »gemeinsame Welt«, dieses »Bezugsgewebe«, geht jedoch »in Stücke«, wenn Pluralität mangels Interesse

7 H. Arendt, Beiträge beim Podiums-Gespräch »Legitimität der Lüge in der Politik«, S. 191.

8 Sophie Loidolt: Hannah Arendt und die *conditio humana* der Pluralität, S. 11, https://www.academia.edu/1146916/Hannah_Arendt_und_die_conditio_humana_der_Pluralit%C3%A4t.

nicht vollzogen oder durch den Staat unterdrückt wird. Pluralität schließt Differenz ein und Homogenität – sei es nationale, ethnische oder kulturelle Homogenität – aus: »Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven« (VA: 73). Die Logik von »Wir« und den »Anderen«, die die eigene Identität auf- und die andere Identität abwertet, ist nach Arendt das Ende von Politik.

Pluralität ist nicht einfach da, sie vollzieht sich in einem öffentlichen Erscheinungsraum und muss immer wieder aktiviert werden wie das Erklängen eines Musikstücks. Arendts Begriff der Pluralität korrespondiert mit dem Begriff der Inklusion und dem der Solidarität. Politische Solidarität ermöglicht Handlungsspielräume, die »ausgeschlossene Perspektiven hör- und sichtbar machen und nach neuen politischen Entwicklungspfaden suchen«, bemerken die Politikwissenschaftler:innen Michael Reder und Karolin-Sophie Stüber. Die Verschiedenheit bilde »den Ausgangspunkt des Politischen«⁹. Solidarität gilt ihnen als ein zentraler Topos einer Wir-Gemeinschaft. Das Gemeinsame lasse sich bei Arendt aber nur in der Differenz denken. Nicht »die Identität der immer schon Geeinten« werde politisch als »das Gemeinsame verstanden, sondern das, worauf sich Verschiedene und Unterschiedliche als das ihnen Gemeinsame geeinigt haben«¹⁰.

In der Demokratie bleibt die Minderheit ungeschützt, solange liberale Freiheiten kein fester Bestandteil der demokratischen Institutionen sind. Ihr Fehlen oder ihre Aushöhlung, wie etwa in Ungarn oder Polen, kann zu einer totalitären Art der »Volksdemokratie« führen. Hauptfeind der Nationalsozialisten und Stalinisten war schon immer der Liberalismus – weniger der ökonomische als der politische der Menschenrechte. So bedeutet »das chinesische nationalistische Projekt eines ›Großen Wiederauflebens der chinesischen Nation‹ für die ethnischen Minderheiten [...], dass sie mit finaler Gewalt nun eingeschmolzen, dekulturniert und ›sinisiert‹ werden«¹¹. China hat keine Immigrationspolitik und bis heute keinem einzigen Geflüchteten Asyl gewährt.¹² Vielmehr zeigt sich ein offenerer, aber selten offen benannter Rassismus. In dem 2013 durch einen Leak der chinesischen Journalistin

9 Michael Reder, Karoline-Sophie Stüber: Solidarität in der Krise. Für ein Verständnis politischer Solidarität in Corona-Zeiten im Anschluss an H. Arendt, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie, Band 7, Heft 2, 2020, S. 443–466, <https://www.praktische-philosophie.org>, <https://doi.org/10.22613/zfpp/7.2.18>

10 Ernst Vollrath: Hannah Arendt, in: Karl Graf Ballestrem und Henning Ottmann (Hg.): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, Oldenburg, München 1990, S. 21.

11 Gerd Koenen: China. Die Partei als unsichtbarer Gott, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 7/2021, S. 60.

12 Laut UNHCR halten sich in China derzeit beispielsweise lediglich rund 100 Geflüchtete aus Somalia auf. Vgl. Franka Lu: Ein Hass, der chinesische Wurzeln hat, Die Zeit, 18.03.2019, <https://www.zeit.de/kultur/2019-03/fremdenfeindlichkeit-china-fluechtlinge-rassismus-asyldebatte>

Gao Yu an die weltweite Öffentlichkeit gelangten Strategiepapier der Kommunistischen Partei Chinas, dem *Document No. 9*, wird vor der Verbreitung westlicher Werte in Bildung und Erziehung in China gewarnt. Dazu gehört die Verbreitung universeller Werte wie Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit, Freiheit und Demokratie. Gao Yu wurde zu sieben Jahren Haft verurteilt.¹³

Die Notwendigkeit der Herstellung von Pluralität als das Miteinander-Handeln korrespondiert mit dem Individualisierungsprozess der Moderne, ein Prozess, der aktuell weltweit zur Erosion kultureller Blöcke und Klassen führt. So stehen heute wie damals zwei Einstellungen einander gegenüber, von denen nur eine die Begegnung mit dem Fremden als »source of pleasure« (John Stuart Mill) für die Identitätsbildung betrachtet: die liberale Demokratie. Insofern geht auch das pluralistische Kulturverständnis in der Kulturgeschichtsschreibung einher mit einem offenen Horizont menschlichen Tätigseins und der Anerkennung seiner Gleichwertigkeit. »Die Anbindung der Bestimmung des wirklichen Menschen an Klassen-, Volks- oder Rassenzugehörigkeit ist gleichsam die Perversion der abendländischen Menschheitsidee,«¹⁴ bemerkt hierzu der Philosoph Gerald Hartung.

Noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts war das Individuum einem starken Homogenisierungsdruck ausgesetzt. Der Wertepluralismus entstand im 19. Jahrhundert zeitgleich mit dem Nationalismus – der seinerseits versuchte, die Gesellschaft zu homogenisieren und dabei auf rassistische Abwege geriet und in Deutschland bis zu Auschwitz führte. Arendt skizzierte Mitte des letzten Jahrhunderts den Pluralismus als *condition humaine* moderner Gesellschaften. Da zwischen den Menschen keine Homogenität besteht, müssten sie lernen, miteinander zu leben, zu sprechen und ihre Interessen abzuklären. Es gibt keine weiße, schwarze oder gelbe Vernunft. Die Aufgabe von Aufklärung liegt darin, mit kulturellen Unterschieden vernünftig umzugehen. Ein »Wir« existiert nur im Plural. Es ist Arendts Verdienst, dass sie die Idee der Politik mit dem Begriff der Pluralität identifiziert und ihn dadurch von einer ethnischen Homogenität abgrenzt. Die Stärke ihrer Idee der öffentlichen Freiheit besteht im Begriff einer kommunikativen Macht und ihrer klaren Ablehnung eines Herkunftspartikularismus – Politik als zukunftsoffenes Projekt, das niemanden ausschließt.

13 Dokument Nummer 9, https://de.wikipedia.org/wiki/Dokument_Nummer_9

14 Gerald Hartung: *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 2008, S. 87.

15. Arendt – Vordenkerin einer europäischen Föderation und transnationalen Staatsbürgerschaft

15.1 Der Niedergang der alten Nationalstaaten und seine Folgen

Vita activa gilt allgemein als Höhepunkt von Arendts philosophischem Schaffen. Die US-amerikanische Professorin für politische Philosophie an der Yale University, Seyla Benhabib, stellt – wie auch Elisabeth Young-Bruehl – diese Sichtweise in Frage (Benhabib 1998: 11). Die besondere Aktualität Arendts ergebe sich aus ihren Analysen der Moderne, wie sie sie vor allem in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* entwickelt habe. Hier spielten drei Elemente – Antisemitismus, Imperialismus und Rassismus – eine zentrale Rolle für den Problemkomplex, für den die Nazis eine schreckliche »Lösung« boten.

»In keinem der Entwürfe für *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*«, bemerkt Elisabeth Young-Bruehl, habe Arendt die Elemente des Nazismus und die ihnen zugrunde liegenden politischen Probleme so »bündig dargestellt« wie in den Notizen vom 26. September 1946 für ihre Lektorin Mary Underwood. »Der voll entfaltete Imperialismus in seiner totalitären Form ist ein Amalgam gewisser Elemente, die sich in allen politischen Verhältnissen unserer Zeit finden«, schrieb Arendt an Underwood und schlug die Brücke zu Problemen der Gegenwart:

Solche Elemente sind Antisemitismus, Verfall des Nationalstaats, Rassismus, Expansion um der Expansion willen, Bündnis zwischen Kapital und Mob. Hinter jedem dieser Elemente verbirgt sich ein ungelöstes tatsächliches Problem: hinter dem Antisemitismus die Judenfrage, hinter dem Verfall des Nationalstaats das ungelöste Problem einer Neuorganisation der Völker; hinter dem Rassismus das ungelöste Problem eines neuen Konzepts der Menschheit; hinter der Expansion um der Expansion willen das ungelöste Problem, eine ständig schrumpfende Welt, die wir mit anderen Völkern teilen müssen, [...] zu organisieren. (Young-Bruehl 1971: 288)

In ihrem Werk, das als die »bisher radikalste Form jüdischer Selbstvergewisserung in der Moderne gelten«¹ kann, stellt Arendt eine politische Theorie des Geflüchteten auf, dessen massenhaftes Auftreten auf europäischer Ebene den unheilvollen Aufstieg einer totalitären Bewegung anzeigt. Diese »überflüssig« gemachten Menschen sind nach Arendt das »Resultat der Katastrophenfolge, die durch den Ersten Weltkrieg eingeleitet wurde« (EU: 560), und nicht vorhersehbar gewesen. Arendt analysiert diese als Ausdruck des Scheiterns nationalstaatlicher Politik in Europa und Resultat des Niedergangs des Nationalstaates, wie er Ende des 18. Jahrhunderts in Europa entstanden war. Dabei unterscheidet Arendt zwischen Nation und Staat. Unter »Nation« verstehe man gemeinhin die dominante Gruppe mit ihrer Kultur, Sprache und gemeinsamer Geschichte, die auf einem abgegrenzten Territorium lebt. Der Begriff »Staat« beziehe sich auf den rechtlichen Status für Menschen, die auf einem bestimmten Territorium leben – und die als Bürger mit gesetzlich verbürgten Rechtsansprüchen gelten. Nationale Zugehörigkeit und Staat seien im 18. Jahrhundert noch überall getrennt gedacht worden, wie in Österreich-Ungarn und Russland. Als höchste Funktion des Staates habe der gesetzliche Schutz allen Einwohnern eines Territoriums ohne Rücksicht auf deren nationale Zugehörigkeit (EU: 486) gegolten. Realgeschichtlich hätten Nation und Nationalismus schließlich über den Staat und über den Schutz von Rechtsansprüchen triumphiert.

Schon bei der Geburt des ersten modernen Nationalstaates, wie er sich seit der Französischen Revolution entwickelte, hätte sich der Konflikt zwischen Staat und Nation gezeigt. Einerseits habe man sich als Nation der Gleichen unter die Herrschaft universeller Menschenrechte gestellt, gleichzeitig aber ihre absolute Souveränität proklamiert, der zufolge »sie keinen allgemeinen, sondern nur nationalen Gesetzen unterworfen war und nichts Höheres anerkannte als den souveränen Volkswillen, also sich selbst« (EU: 490). Die Nation eroberte den Staat und setzte sich an die Stelle des Gesetzes. Es gehöre, so Arendt, zur »Tragödie des Nationalstaates, dass das Nationalbewusstsein der Völker gerade mit dieser höchsten Funktion des Staates in Konflikt gerät, insofern, als es im Namen des Volkswillens verlangte, dass nur diejenigen als vollgültige Bürger in den Staatsverband aufgenommen werden sollten, die durch Abstammung und Geburt dem als wesentlich homogen angenommenen Körper der Nation zugehörten« (EU: 488). Rechte Parteien behaupten auch heute, dass nur vollständige Rechte verdiene, wer »wirklich« zu einer Nationalkultur gehöre.

Arendt beschreibt im Kapitel *Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte* die Situation nach dem Ersten Weltkrieg, als mit der Auflösung der österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie und des russischen Reiches Millionen Staatenlose, Minderheiten und Geflüchtete plötzlich in Erscheinung traten und sich als »kompakte Volkssplitter über ganz Mittel- und Westeuropa ergossen«

1 Micha Brumlik: Vernunft und Offenbarung, Berlin/Wien 2001, S. 58.

(EU: 563) – Millionen von Menschen, die nirgends Heimatrecht hatten, von keinem Staat offiziell repräsentiert und geschützt waren und, so Arendt, »daher entweder, wie die Minderheiten, unter Ausnahmegesetzen lebten, welche als Minderheitenverträge international garantiert und von allen betroffenen Regierungen (mit Ausnahme der Tschechoslowakei) unter Protest unterzeichnet worden waren, oder, wie die Staatenlosen, für die eine solche internationale Regelung nicht mehr möglich war, überhaupt außerhalb aller Gesetze standen und auf Duldung angewiesen waren« (EU: 562). »Die Juden wurden die Minorität par excellence, eine Minderheit nämlich überall, und nirgends eine Mehrheit.«² Auch damals hätten sich totalitäre Regierungen bemüht, die staatenlosen Gruppen zu vermehren und Flüchtlinge als Waffe zur Zersetzung der Nationalstaaten einzusetzen. Auf diese Weise sei es ihnen gelungen, »die Juden zum Abschaum der Menschheit zu machen« (EU: 564) und am Modell darzulegen, »dass Dinge, wie unveräußerbare Menschenrechte, bloßes Geschwätz und daß die Proteste der Demokratien nur Heuchelei seien« (ebd.). Der Antisemitismus sei schließlich, wegen der Gleichgültigkeit der europäischen Nationen, »zu dem eigentlichen Zersetzungselement der gesamten europäischen Welt geworden«³.

Im 19. und im 20. Jahrhundert war der Nationalismus für ganz Europa zur bestimmenden Leitvorstellung geworden. Mit der Forderung nach Selbstbestimmung traf der amerikanische Präsident Woodrow Wilson den Nerv der Zeit, vor allem in Mittel- und Osteuropa. Welches Dynamit in ihr steckt, wurde erst später deutlich. Die mit dem Ersten Weltkrieg geöffnete Büchse der Pandora veränderte die politische Landkarte Europas grundlegend. Aus der Landmasse der untergegangenen Doppelmonarchie war eine Reihe von Nationalstaaten hervorgegangen – Sieger und Verlierer.⁴ Auf der Pariser Friedenskonferenz wurden die Forderungen der Tschechen erfüllt – die Tschechoslowakei erhielt im Westen die historische Grenze des böhmischen Königreiches und drei Millionen Deutsche wurden zu ihren Bürgern. Personen mit Deutsch als Muttersprache galten von 1919 an mit einem Mal als Fremde. Ungarn wurde halbiert. Drei Millionen Ungarn wurden zu Angehörigen von Minderheiten in den Nachbarstaaten. Völker, die jahrhundertlang unter byzantinischer und islamischer Kultur gelebt hatten, fanden sich plötzlich im neuen Königreich Jugoslawien mit solchen zusammen, die zu Österreich-Ungarn und damit zum westlichen Kulturkreis gehörten. Den mörderischen Auseinandersetzungen, insbesondere zwischen Serben und Kroaten, wurde der Boden bereitet. Die

2 Hannah Arendt: Ein Mittel zur Versöhnung der Völker, in: Hannah Arendt: Wir Juden, Schriften 1932 bis 1966, München 2019, S. 168.

3 Hannah Arendt: Wir Juden, hg. von Marie Luise Knott und Ursula Lutz, München 2019, S. 168.

4 Mathias Beer: Krieg und Zwangsmigrationen in Südosteuropa 1940–1950. Ein thematischer und forschungsgeschichtlicher Abriss, S. 8., https://media.dav-medien.de/sample/9783515116787_p.pdf

neuen Staaten fochten um Homogenität, wo Homogenität nicht herstellbar war, es sei denn mit Gewalt. Eine tragfähige Lösung der neu zu bildenden Staatsgrenzen, unter konsequenter Berücksichtigung der ethnischen Grenzen, blieb unerreicht. Deutsche und Tschechen zeigten kein Verständnis für die Ängste des anderen und verfolgten Maximalziele. Die am 4. März 1918 durchgeführten Demonstrationen in Kaaden, in denen die Deutschen ihre Verbundenheit mit Deutsch-Österreich öffentlich bekundeten, wurden von bewaffneten tschechischen Truppen blutig niedergeschlagen. 53 Menschen wurden erschossen, über tausend verletzt. Der 4. März war für die Sudetendeutschen fortan der »Tag der Selbstbestimmung«. 1917 versprach Tomáš Masaryk, Gründer und Staatspräsident der Tschechoslowakei, noch die Gleichbehandlung der im Lande lebenden Minderheiten. Als er im November 1918 ins Präsidentenamt gewählt wurde, betrieb er Geschichtsklitterung und erklärte:

Wir haben unseren Staat geschaffen; dadurch wird die staatsrechtliche Stellung unserer Deutschen bestimmt, die ursprünglich als Immigranten und Kolonisten ins Land kamen. Wir haben das volle Recht auf den Reichtum unseres Gebietes, das unentbehrlich ist für die Industrie der Deutschen unter uns. Wir können und wollen nicht unsere beträchtliche tschechische Minderheit im sogenannten deutschen Gebiet opfern.⁵

Die im Zuge der Friedensverträge 1919 und 1920 geschaffenen Staaten könne man Arendt zufolge nicht mit den alten Nationalstaaten vergleichen. Arendt bezeichnet sie als »Nationalitätenstaaten im Zwergenmaßstab« (EU: 567). Mehr oder minder willkürlich habe man eine Nationalität zum Staatsvolk erklärt, »wie die Tschechen, die rund 50 Prozent der Bevölkerung der Tschechoslowakei, oder die Serben, die nicht mehr als 42 Prozent der Bevölkerung Jugoslawiens« ausgemacht hätten. Stillschweigend seien die Siegermächte von der Annahme ausgegangen, dass die wichtigsten Nationalitäten des Gebietes einen angemessenen Anteil an Regierung und Verwaltung haben würden. »In Wirklichkeit wurde von Anfang an ein von den böhmischen Tschechen dominierter Zentralstaat aufgebaut. Man fürchtete, jede föderale Konzession würde nur den Staat destabilisieren.«⁶ Entgegen allen Versprechungen von 1919 blieb Tschechisch die einzige Staatssprache, auch im Parlament.

Nach Arendts Ausführungen waren die Minderheiten »das Ergebnis der Friedensverträge von 1919 und 1920, die das nationale Selbstbestimmungsrecht, das

5 Zit. bei Arnold Suppan: Hitler – Beneš – Tito. Konflikt, Krieg und Völkermord in Ostmittel- und Südosteuropa. Wien 2014, S. 346f. <https://www.jstor.org/stable/j.ctv8pzcrq>

6 Detmar Doering: Das demokratische Experiment. Vor 100 Jahren wurde die Erste Tschechoslowakische Republik gegründet, Focus, 26.10.2018, https://www.focus.de/politik/experten/detmar-doering_id_8454192.html

Prinzip der nationalen Emanzipation, auf alle Volksgruppen und alle europäischen Länder auszudehnen versprochen« (EU: 565). Die Minderheiten waren der »unglücklich verbliebene Rest, der in dem System schlechterdings keinen Platz hatte« (ebd.). »Im Nachkriegs-Europa«, so Arendt, »lebten offiziell zwischen 25 und 30 Millionen Menschen unter Minderheitenstatuten« (EU: 572). Die im Rahmen der Pariser Vorortverträge und des Völkerbundes unternommenen Versuche, das Selbstbestimmungsrecht der Nationalstaaten und den Minderheitenschutz in Einklang zu bringen, seien ihrer Ansicht nach gescheitert. Auch tschechische Historiker:innen und Verfassungsrechtler:innen, so der Hinweis des Historikers Wolfgang Schwarz, sehen in den fehlenden Gruppenrechten bzw. der Fixierung auf die tschechische Nation einen Makel des Verfassungswerkes,⁷ gleichwohl sie an den Grundsätzen der französischen und amerikanischen Verfassung orientiert war.

Wie die Staatsmänner der damaligen Zeit zur Minderheitenfrage standen, zeigen Äußerungen des französischen Außenministers Aristide Briand: »Der Prozess, den wir im Auge haben, zielt zwar nicht direkt auf das Verschwinden der Minderheiten ab, aber doch auf ihre Assimilation.« (EU: 571) Das war auch das, was die Tschechen wollten. In seinen Memoiren beschrieb Edvard Beneš die Tschechisierung als »natürlichen«, »modernen«, »soziologischen«⁸ Prozess. Das »natürliche Interesse« der nach westlichem Muster neu entstandenen Nationen habe Arendt zufolge darin bestanden, »ihre Minderheiten zu assimilieren oder zu liquidieren« und den Minderheiten, die ebenfalls nationale Emanzipation in den Gebieten erstrebten, in denen sie in der Mehrheit waren, einen eigenen Nationalstaat zu verweigern (EU: 565). Das Resultat war die Herrschaft einer nationalen Gruppe gegenüber einer unterdrückten Minderheit und die Umwandlung des Nationalstaates von einem Organ der Rechtsstaatlichkeit zum Schutz der Menschenrechte zu einem Instrument nationaler Interessen.

»In den Augen der Minderheiten und der nationalen Gruppen, welche in Versailles kein Staat zugebilligt worden war«, notiert Arendt, »waren die Verträge das Resultat eines willkürlichen Spiels, das den einen die Herrschaft, den anderen die Knechtschaft zuspielte« (EU: 568). Neben der Nationalitätenfrage des Ostens und Südens Europas sei nun der »Völkerhass in Europa« zum »ersten Male in das Zentrum europäischer Politik getreten« (EU: 561) »Hier«, bemerkt Arendt, »war jeder gegen jeden und vor allem gegen seine Nachbarn, die Slowaken gegen die Tschechen, die Ungarn gegen die Slowaken, die Kroaten gegen die Serben, die Ukrainer gegen die Polen, die Polen gegen Juden und sofort in einer unendlichen Variation, die nur von der Zahl der durcheinander siedelnden Völker und Volkssplitter begrenzt« worden sei. Die Minderheiten hätten zwar die Staatsvölker gehasst; aber dies habe sie

7 Wolfgang Schwarz: Minderheiten in Tschechien von 1918. Deutsche und Roma, https://www.youtube.com/watch?v=ZICB_qMQK2U

8 Zit. bei Peter Glotz: Die Vertreibung. Böhmen als Lehrstück, Berlin 2004, S. 103.

nicht daran gehindert, »die anderen Minderheiten des gleichen Gebietes genauso zu hassen und nach Möglichkeit zu verfolgen« (EU: 561f.). »Es hätte in dieser Ecke Europas wahrscheinlich nicht Hitler bedurft, um alle gegen alle zu hetzen«, meint Arendt (EU: 568).

Im Kontext der Weltwirtschaftskrise 1929/30 und der nationalsozialistischen Propaganda führte der Nationalismus im Ergebnis dazu, dass sich die Deutschen von der demokratischen Republik abwandten. Bei den letzten Wahlen wählten rund 90 Prozent die von den Nazis gesteuerte Sudetendeutsche Partei, die die Forderung nach Selbstbestimmung der Deutschböhmen und Deutschmährer neu aufgriffen. Statt Hitlers Expansionsdrang zu stoppen, ließen Großbritannien, Frankreich und Italien ihren Bündnispartner im Stich und stimmten der Zerstückelung der Tschechoslowakei zu. Hitler holte am 29. September 1938 ohne Beteiligung der Tschechoslowakei das Sudetenland »heim ins Reich« – mit katastrophalen Folgen, nicht nur für Tschechen und Deutsche, wie für meine Familie väterlicherseits, sondern vor allem für Juden, Sinti und Roma. Nach der Besetzung der Tschechoslowakei am 15. März 1939 wurde fast die gesamte jüdische Bevölkerung des Protektorats Böhmen und Mähren im KZ Theresienstadt interniert und von dort nach Auschwitz deportiert. Von etwa 82.000 aus dem Protektorat deportierten Jüdinnen und Juden überlebten nur rund 11.200⁹. Enteignung, ethnische Säuberung, »wilde Vertreibungen«, Verfolgung, Tötungen, Internierung in Konzentrationslager¹⁰ auf deutscher und tschechischer Seite, »wobei Ursache und Wirkung in der Abfolge der Geschehnisse nicht verkannt werden dürfen«¹¹, wie es in der am 21. Januar 1997 von den Regierungen beider Staaten vereinbarten Deutsch-Tschechischen Erklärung zutreffend heißt. Der Rassenwahn der Nationalsozialisten säte den Wind, der den Deutschen jetzt als Sturm ins Gesicht schlug. Es dauerte fast 50 Jahre, bis Tschechen und Deutsche sich die Hände reichten. Am 1. Januar 2004 trat die Tschechoslowakei der Europäischen Union bei.¹²

9 Das »Reichsprotektorat Böhmen und Mähren«, <https://www.dhm.de/lemo/kapitel/ns-regime/aussenpolitik/reichsprotektorat-boehmen-und-maehren.html>

10 Vgl. Thomás Stanek: Internierung und Zwangsarbeit. Das Lagersystem in den böhmischen Ländern 1945–1948, München 2007. Vgl. Thomás Stanek: Verfolgung 1945. Die Stellung der Deutschen in Böhmen, Mähren und Schlesien (außerhalb der Lager und Gefängnisse), Wien 2002. Vgl. Detlef Brandes: Der Weg zur Vertreibung 1938–1945. Pläne und Entscheidungen zum »Transfer« der Deutschen aus der Tschechoslowakei und aus Polen, München 2001, 2. Aufl. 2005. Vgl. Hans Hennig Hahn, Eva Hahn: Die Vertreibung im deutschen Erinnern. Legenden, Mythos, Geschichte, Paderborn 2010.

11 Deutsch-tschechische Erklärung über die gegenseitigen Beziehungen und deren künftige Entwicklung, <https://www.bundestag.de/parlament/geschichte/gastredner/havel/havel2-244732>

12 Die Kommunistische Partei lehnte, wie die rechte Republikanische Partei, den Beitritt ab. Die über zwei Millionen nach dem Krieg aus der Tschechoslowakei nach Deutschland vertriebenen Deutschen und ihre Nachkommen leben heute im gesamten Bundesgebiet.

Nach 1945 hörte der Krieg nicht einfach auf. Tatsächlich stürzten weite Teile Europa ins Chaos und in die Anarchie einer zerbombten Welt. Es gab weder Institutionen noch Gesetze, vielmehr das Gesetz des Stärkeren. Rache und Vergeltung waren an der Tagesordnung, Millionen auf der Flucht. Grenzen hatten sich aufgelöst, jetzt gab es Besatzungszonen. Besonders schlimm war die Lage für die Menschen in den von der Sowjetunion annektierten Gebieten in Polen und den baltischen Staaten. Diese Menschen, sogenannte Displaced Persons (DP), Menschen am falschen Ort, suchten eine Heimat, die es nicht mehr gab: Zwangsarbeiter, Kriegsgefangene, Konzentrationslagerhäftlinge, jüdische Flüchtlinge, Staatenlose oder andere Opfer ethnischer Säuberungen, die ihre Identität nicht nachweisen konnten. 1944 rechnete man noch mit 11,3 Millionen DPs. Weit über 1.000 Displaced Person Camps überzogen ganz Europa. Zu Kriegsende überstieg das tatsächliche Ausmaß der Gestrandeten bis zu 20 Millionen. In den DP-Lagern herrschten katastrophale Verhältnisse, besonders für Frauen. Für sie gab es keine geschützten Räume vor Ausbeutung und Vergewaltigung. Tausende verwaahlte Kinder streiften durch die Wälder Osteuropas, Wolfskinder. Offenbar hatten die Siegermächte in Jalta die Lage falsch eingeschätzt und sich zu wenige Gedanken über die DPs gemacht.¹³

Arendt zeigt in ihren Ausführungen, welche Folgen ein ungezügelter Nationalismus, die ungelöste nationale jüdische Frage und das Fehlen bzw. die Nichtbeachtung von Minderheitenrechten für Flüchtlinge und Staatenlose für das friedliche Zusammenleben der Völker hatte. Die Gefahr dieser Entwicklung war für die politische Philosophin von Anfang an in der Struktur des Nationalstaats angelegt. Die beiden Weltkriege haben für Arendt seine Lebensunfähigkeit erwiesen. Die Verweigerung der Westmächte, sicherheitspolitische Garantien abzugeben, hatte der demokratischen Tschechoslowakei 1938 endgültig den Todesstoß versetzt. Nach dem mörderischen Weltkrieg trat immer mehr der europäische Gedanke in das Bewusstsein der Völker Europas. Im Januar 1940, kurz vor ihrer Internierung, schrieb Arendt einen Brief über die Lage in Europa an ihren Freund Erich Cohn-Bendit:

Alle Minderheitenpolitik, nicht nur die jüdische, ist gescheitert an der bestehend bleibenden Staatssouveränität. [Denn] mit dem Beginn der russischen Massenemigration, also spätestens 1923/24 [...] können wir das Entstehen einer ganz neuen europäischen Menschenklasse beobachten: die Staatenlosen. Sieht man die europäische Geschichte als die Entwicklung der europäischen Nationen oder als die Entwicklung europäischer Völker zu Nationen, so sind sie, die Staatenlosen, das wichtigste Produkt der neueren Geschichte. Seit 1920 beherbergen fast alle

13 Die NS-Zeit – Von Terror, Krieg und Befreiung, 03.01.2023, <https://www.arte.tv/de/videos/095212-000-A/kontinent-der-vertreibung-europa-nach-1945/>

europäischen Staaten größere Massen von Menschen, die nirgends Heimatrecht haben, nirgends konsularisch geschützt, moderne Paria.¹⁴

Arendt zufolge sei die Möglichkeit der Assimilation für diese Menschenmassen an ein Ende gelangt. Das Asylrecht hatte seine Gültigkeit verloren, weil es zu viele Flüchtlinge gegeben habe. Viele hätten auch nicht als Flüchtlinge anerkannt werden können, weil sie nicht verfolgt wurden (EU: 584f.).

Zu der Zeit, als Arendt sich ihr USA-Visum in Marseille abholte, waren die USA kein einwanderungsfreundliches Land. Für Franklin D. Roosevelt hatte die Überwindung der Folgen der wirtschaftlichen Depression der 1930er-Jahre Priorität. Eine faire Verteilung der flüchtenden österreichischen und deutschen Juden nach dem »Anschluss« Österreichs an das Deutsche Reich scheiterte. Die 32 teilnehmenden Staaten der Konferenz in Évian-les-Bains lehnten ab. Wie Arendt waren alle Verfolgten auf die Hilfe von Freunden, Verwandten oder privaten Initiativen angewiesen.

Arendts Brief gipfelt in der Forderung nach einem neuen, föderalen Europa. Dieses Europa sollte nicht mehr auf Nationalstaaten gründen: »Es scheint mir keine Utopie, auf die Möglichkeit eines Nationenverbandes mit europäischem Parlament zu hoffen«, in dem auch das jüdische Volk als europäische Nation anerkennt und vertreten wäre. Zwei Jahre später verband Arendt die nationale Emanzipation des jüdischen Volkes mit dem Anspruch auf Palästina. Arendts Idee einer neuen europäischen Demokratie zielt weder auf einen homogenen Einzelstaat mit kulturell homogenen Volkssouveränitäten noch auf eine gesamteuropäische Identität. Sie fordert die Auflösung der Einheit von Nation, Territorium und Staat zugunsten eines öffentlichen Raums der politischen Bürgerschaft. Arendts Idee von Europa entspricht ihrem Verständnis von Politik als Pluralität und Freiheit: Europa als gemeinsames politisches Projekt der vielen und verschiedenen.

Die »erste Explosion« vom 1. August 1914 war »wie der Starter einer Kettenreaktion, die bis heute nicht zum Halten gebracht werden konnte« (EU: 559), notiert Arendt 1951. Die Schlaglichter dieser Menschheitskatastrophe sind nicht erloschen. Heute ist der völkische Nationalismus wieder die treibende Kraft und versucht, die Völker Europas zu spalten. Am Aufbau der »Kampfbzonen« sind die europäischen Rechte, einschließlich Putin, und Teile der Linken beteiligt. Die politischen Spaltungen laufen nicht mehr zwischen, sondern quer durch die Nationen. Im vergangenen Jahrhundert wurde von der Rechten noch das Blut in den Mittelpunkt der nationalen Ideologie gestellt, heute ist es die ethnische Kultur. Aktuell geht es weniger um nationale oder territoriale als um ethnisch motivierte kollektive Gewalt.

14 Wolfgang Heuer: Europa und seine Flüchtlinge. Hannah Arendt über die notwendige Politisierung von Minderheiten, in: H. Arendt: Verborgene Tradition – unzeitgemäße Aktualität? S. 331f.

15.2 Antisemitismus als Waffe

Den Antisemitismus analysiert Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* nicht als Sündenbock-Theorie oder als christlichen Judenhass, sondern als Rassen-Antisemitismus, als Antisemitismus neuen Typus im Zeitalter des Imperialismus und als Folge der Mitte des 19. Jahrhunderts niedergehenden Nationalstaaten. Antisemitismus und Rassismus werden zu einer Herrschaft legitimierenden Ideologie und schließlich zu Instrumenten totaler Herrschaft. Das politisch Neue (EU: 313f.) am Imperialismus sieht Arendt darin, dass die aufstrebende Bourgeoisie die Logik des Kapitalismus auch auf die Politik überträgt. Macht und Gewalt seien letztes Ziel politischen Handelns geworden – »Macht als der nie endende, sich selbst dauernd speisende Motor allen politischen Handelns [...], der aufs Genaueste dem mysteriösen Motor, der zu einer nie endenden Akkumulation des Kapitals führen sollte, entspricht« (EU: 314). Die Idee einer weltumspannenden Herrschaft entspringt heute der sinnlosen und weltumspannenden Kapitalakkumulation, die die politisch und ökologisch gesetzten Grenzen zerstört wie auch den regulierenden Einfluss der Nationalstaaten – das, was Putin und Xi unter einer neuen, nicht regelbasierten Weltordnung verstehen. Arendt wandte sich bereits Mitte des letzten Jahrhunderts »gegen Imperialismustheorien, die diese Epoche ausschließlich aus ökonomischer Perspektive betrachten«, wie die Sozialwissenschaftlerin Julia Schulze Wessel zeigt. Das bedeute, »die politische Struktur, [...] die Einteilung der Menschheit in Herren- und Sklavenrassen, zu verdecken«¹⁵. Das Neue, das sich für Arendt aus dem Imperialismus ergibt, ist die Entstehung »neuer Herrschafts- und Organisationsprinzipien durch die Einführung des Rassebegriffes in die innerpolitische Organisation der Völker, die sich bis dahin als Nationen verstanden« (EU: 405) und in der Zwischenkriegszeit in Mittel- und Südosteuropa und in der Zeit von 1933 bis 1945 schreckliche Realität wurde.

Den Ursprung des modernen Antisemitismus verortet Arendt in realen gesellschaftspolitischen und rechtlichen Konflikten, in der Weigerung der Mehrheitsgesellschaft, gesellschaftlich Ungleiche als Gleiche anzuerkennen, aber auch in realen, beispielsweise religiösen Differenzen. Damit höre, so Arendt, »der Sündenbock auf, bloß zufälliges Ventil und unschuldiges Opfer zu sein« (EU: 34). Die zentrale Funktion von Antisemitismus und Rassismus sieht Arendt in der Gegenwehr gegen die Veränderungen in der bürgerlichen Gesellschaft, die die vormals durch Tradition gesicherten Herrschaftsverhältnisse auflöst«¹⁶. Arendt betont immer wieder

15 Julia Schulze Wessel: Zur Analyse des Imperialismus bei Hannah Arendt, in: *Fragil – Stabil? Dynamiken der Demokratie. Die 23. Hannah-Arendt-Tage 2020*, hg. von Franziska Martinsen, Weilerswist 2021, S. 151.

16 Micha Brumlik macht auf die Ausführungen des israelischen Historikers Shulamit Volkov aufmerksam, der auf die Funktion des Antisemitismus als Bollwerk gegen die Emanzipation der

die Willkür totaler Herrschaft, mit der die Opfer herausgegriffen werden und dass das, was ihnen geschieht, ganz unabhängig ist von dem, was sie gedacht, getan oder gelassen haben mögen« (EU: 35). In ihrem Vorwort zu den *Elementen und Ursprüngen totaler Herrschaft* heißt es: »Von nun, d.h. im Zeitalter des Imperialismus und in der darauffolgenden Epoche totalitärer Bewegungen und Staaten, sind die Judenfrage oder die antisemitische Ideologie unlöslich verquickt mit Problemen, die nahezu keinen Bezug mehr zu den Realitäten der modernen jüdischen Geschichte haben. Und das, [...] weil der Antisemitismus selbst von nun an im Dienst anderweitiger Zwecke stand, deren Durchsetzung zwar am Ende hauptsächlich Juden das Leben kostete, die aber alle Spezialprobleme jüdischen oder antijüdischen Interesses weit hinter sich ließen« (EU: 28).

In einem Interview mit dem italienischen Fernsehsender *Rete 4* Ende April 2022 machte Russlands Außenminister Sergej Lawrow »Opfer zu Kriminellen, indem er die völlig falsche Behauptung aufstellt(e), Hitler sei jüdischer Abstammung gewesen«¹⁷, wie dies Dani Dayan, der Leiter der israelischen Holocaust-Gedenkstätte Yad Vashem, kurz darauf erklärte. Moskau bedient sich gezielt der sogenannten Frankfurter These, nach der Hitler jüdische Vorfahren gehabt habe. Diese These könnte zu einer neuen Welle von Antisemitismus in Russland und weltweit, insbesondere in den arabischen Ländern, führen. Lawrow nutzte einen antisemitischen Verschwörungsmythos, den ukrainischen Präsidenten Wolodymyr Selenskyj mit Hitler zu vergleichen, und wiederholte die russische Kriegsbegründung, in der Ukraine seien Nazis an der Macht: »Es bedeutet absolut nichts, dass Selenskyj jüdische Wurzeln hat, sogar Hitler hatte sie meiner Meinung nach.« Er fügte hinzu: »Wir haben das weise jüdische Volk schon seit Langem sagen hören, dass die größten Antisemiten gerade die Juden sind.« (Poppe 2022) Juden könnten nach Lawrow Nazis sein. Lawrow kann den Juden offenbar nicht verzeihen, ihn daran zu erinnern, wie fast ein ganzes Volk ausgelöscht wurde. Er macht die Juden zum wandelnden Mahnmal von Schuldgefühlen, die auf das Opfer projiziert werden. Lawrow stellt damit die Shoah auf den Kopf. Die Mörder seien gar nicht so schlimm und die Opfer nicht ganz so unschuldig. Im Iran und in den arabischen Ländern wurde dies wohlwollend zur Kenntnis genommen – »Jude« und Israel gelten dort als Synonyme für den »westlichen Imperialismus«.

Jüdinnen und Juden hinweist. Die Frage nach der Emanzipation der Jüdinnen und Juden war auch eine Frage nach der Emanzipation der Deutschen im Zeitalter der bürgerlichen Revolution. Micha Brumlik: *Antisemitismus*. 100 Seiten, Bonn 2020, S. 65, 153.

17 Judith Poppe: Fassungslosigkeit in Israel, TAZ, 02.05.2022, <https://taz.de/Lawrow-verglichen-Selenski-mit-Hitler/!5844652/>

15.3 Arendt, eine kritische Theoretikerin der sozialen Exklusion *avant la lettre*

Vergegenwärtigt man sich die von Arendt hier aufgeworfenen Fragen, zeigt sich, worin ihre Aktualität besteht: Viele der von ihr benannten Probleme sind bis heute nicht wirklich gelöst. Wir haben zwar ein föderales Europa und wissen, dass es eines von Arendt geforderten Rechts bedarf, Rechte zu haben, aber viele Gefahren sind nach wie vor aktuell. Arendt hat sich – insbesondere mit ihren Analysen zum Charakter der totalitären Regime, der Explosivität der nationalen Frage, dem Antisemitismus und Rassismus und dem Flüchtlingswesen – Bereichen zugewandt, die für einen Teil der Linken mit ihrer Tendenz zum Ökonomismus und zum Klassenreduktionismus lange tabuisiert waren. Die Globalisierung heute zeigt strukturelle Widersprüche, die dem Nationalstaat von Anfang an innewohnen. In *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* beschreibt Arendt jene totalitäre Dynamik des 20. Jahrhunderts, die immer mehr Menschen überflüssig macht: die durch den Imperialismus verursachte Krise des Nationalstaates, die totalisierende Einstellung in der Politik und die entfesselte Barbarei. »Im Überflüssigmachen von immer mehr Menschen« sah Arendt »die größte Gefahr und das größte Übel der modernen Gesellschaft«¹⁸, bemerkt Waltraud Meints-Stender. Damit folgt sie der amerikanischen Politologin Nancy Fraser, die heute eine »pro-totalitäre« Tendenz in den Widerspruchsstrukturen der unter dem Druck neoliberaler Globalisierung¹⁹ stehenden westlichen Gesellschaften erkennt: den »Zusammenhang von neoliberaler Globalisierung, Armutsmigration und Produktion von Illegalität« (Meints-Stender 2007: 256). Immer mehr Menschen verlassen ihre Heimat vor Krieg, Gewalt, Menschenrechtsverletzungen, Armut, Hunger und Klimawandel. »Laut dem aktuellen ›Global Trends Report‹ von UNHCR waren Ende 2021 89,3 Millionen Menschen auf der Flucht – und die Zahlen steigen kontinuierlich weiter an: Mit der russischen Invasion in die Ukraine im Februar 2022 stieg die Zahl mittlerweile auf über 100 Millionen Menschen an. Eine unvorstellbare Zahl, die vor zehn Jahren niemand erwartet hätte: So waren Ende 2021 bereits mehr als doppelt so viele Menschen auf der Flucht als noch vor zehn Jahren.«²⁰

Arendt ging es darum, die Ursachen von sozialen, politischen und kulturellen Exklusionsprozessen in ihrer Gesamtheit zu analysieren. Sie ist, wie Waltraud

18 Waltraud Meints-Stender: Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung, in: H. Arendt: *Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*, S. 254.

19 Branko Milanović verweist auf einen anderen Aspekt dieser pro-totalitären Tendenz in seiner beeindruckenden Studie (2016) über die Entwicklung der Ungleichheit im globalen Maßstab: auf das sich abzeichnende Risiko einer Entkoppelung von Kapitalismus und Demokratie.

20 Vgl. UNO-Flüchtlingshilfe Deutschland für den UNHCR: <https://www.uno-fluechtlingshilfe.de/informieren/fluechtlingszahlen>

Meints-Stender formuliert, »eine kritische Theoretikerin der sozialen Exklusion *avant la lettre*« (Meints-Stender 2007: 254).

Ihre Unbezogenheit zur Welt, ihre Weltlosigkeit ist wie eine Aufforderung zum Mord, insofern der Tod von Menschen, die außerhalb aller weltlichen Bezüge rechtlicher, sozialer und politischer Art stehen, ohne jede Konsequenz für die Überlebenden bleibt. Wenn man sie mordet, sei es, als sei niemandem ein Unrecht oder auch nur ein Leid geschehen. (EU 624)

In einer Welt utilitaristisch und technizistisch verengter Wachstumsprozesse sah die Philosophin das größte Übel neuzeitlicher Weltentfremdung. »Dies ist die Situation«, so Meints-Stender, »die wir heute erleben – nicht nur in den Peripherien, sondern auch in den Zentren des globalen Kapitalismus« (Meints-Stender 2007: 254). Arendt schließt ihr Kapitel zu den *Aporien der Menschenrechte* mit den Worten:

Es ist, als ob eine globale, durchgängig verwebte zivilisatorische Welt Barbaren aus sich selbst heraus produzierte, indem sie in einem innersten Zersetzungsprozeß ungezählte Millionen von Menschen in Lebensumstände stößt, die essentiell die gleichen sind wie die wilder Volksstämme oder außerhalb aller Zivilisation lebender Barbaren. (625)

Die Vernichtungspraxis der Nazis ist die radikalste Form des Überflüssigmachens. Alle anderen Formen zeichnen sich dadurch aus, dass sie – wenn auch in unterschiedlichem Grad – menschliche Subjektivität irreversibel beschädigen. Die Überflüssigkeit stellt für Arendt die Vorbedingung des Massenmordes dar: Der »Massenfabrikation von Leichen« gehe historisch und politisch die »Präparation lebender Leichname« (EU: 921) voran. Erst die »schweigende Billigung solch unerhörter Zustände in der Mitte Europas« hätten »jene Ereignisse erzeugt, welche in einer Periode untergehender politischer Formen plötzlich Hunderttausende und dann Millionen von Menschen heimatlos, staatenlos, rechtlos achten, wirtschaftlich überflüssig und sozial unerwünscht (EU: 921). Schon vor dem Ersten Weltkrieg bevölkerten Staatenlose Europa. Sie verkörpern für Arendt die Paradoxien der Nationalstaaten und die »Aporien der Menschenrechte«. Für Arendt ist die »Weltlosigkeit« der »Überflüssigen« als Zustand der Nichtzugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen eine Form der Barbarei, auf die sie mit der Forderung nach einem einzigen Menschenrecht antwortet: dem »Recht, Rechte zu haben« – von Geburt an (EU: 614). »Gegen essentialistische Identitätskonzepte im Bereich des Politischen«, so Meints-Stender, postuliere Arendt »ein Konzept von Bürgerrechten, das universelle Menschenrechte politisch« (Meints-Stender 2007: 258) garantiert.

Arendts sarkastische Ausführungen über die Menschenrechte in ihrem Kapitel *Aporien der Menschenrechte* irritieren.²¹ Die Annahme natürlicher vorpolitischer Rechte, so Arendts Kritik, ignoriere die Ohnmacht der Staatenlosen wie der Minderheiten und Geflüchteten nach den Weltkriegen. Das Wort »Menschenrechte« sei »überall und für jedermann [...] zum Inbegriff eines heuchlerischen oder schwachsinnigen Idealismus« (EU: 564) geworden. Gott, Geschichte und Natur hätten in der nachmetaphysischen Zeit ihre Autorität eingebüßt. Jetzt sei der autonome Mensch das Maß aller Dinge. Arendts Kritik stellt nicht primär den Anspruch universeller Menschenrechte in Frage, sondern ist durch die historische Erfahrung motiviert. Angesichts der Konzentrationslager und der Staatenlosen fragte sie, wie man in Zukunft Menschen vor der absoluten Rechtlosigkeit schützen kann. Arendt begründet ihre Position nicht moral- oder rechtsphilosophisch, sondern politisch. Das »Recht, Rechte zu haben« sei, im Unterschied zu den Staatsbürgerrechten und der Sozialgesetzgebung, das einzige Recht, das aus den Erfahrungen der Weltlosigkeit eine rechtlich-institutionelle Konsequenz auf globaler Ebene ziehe. Allein die Einsicht in die Moralgesetze setze nichts in Bewegung. Das Moralische verstehe sich nicht von selbst. Deshalb realisierten sich Menschenrechte nur dort, wo man für sie eintrete. Wie Freiheit und Gleichheit bedürften die Menschenrechte als Versprechen der menschlichen Übereinkunft. »Ihre Argumentation«, bemerkt der Politikwissenschaftler Marcus Llanque, spiegle »eine klassische republikanische Position wider«, indem Arendt betone, »dass Normen ohne Akteure nichts sind und dass es der Zweck des Menschen ist, nicht nur so viele Rechte wie möglich zu genießen, sondern überhaupt handeln zu können.«²² Allein die Praxis des Handelns und Urteilens wie seine globale institutionelle Sicherung verhilft den Menschenrechten zu ihrer Wirksamkeit. Gleichwohl verkannte Arendt den moralischen Charakter und Wert der Menschenrechte.

Menschenrechte sind Rechte, die dem Individuum zukommen, ohne dass sie von jemandem zugestanden werden müssen. Menschenrechte werden nicht verliehen und können deshalb auch nicht entzogen werden. Aus der universalistischen Moral gleicher Achtung und der Wertschätzung individueller Autonomie geht nämlich hervor, warum wir einander gleiche Rechte einräumen sollten. Allein dieser moralische Ausgangspunkt verweist von sich aus auf positives Recht und demokratische Politik. Aber nur moralisch begründete Rechte bleiben weitgehend wirkungslos. Sie müssen durch Positivierung zur Geltung gebracht und im demo-

21 Vgl. Jürgen Förster: Das Recht auf Rechte und das Engagement für eine gemeinsame Welt. Hannah Arendts Reflexionen über die Menschenrechte, <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/146/258>

22 Marcus Llanque: Hannah Arendt Center talk by Marcus Llanque, 05.10.2021, <https://hac.bard.edu/event/index.php?eid=129798>

kratischen Prozess konkretisiert werden. Für Arendt setzen sich, wie schon für Habermas, Menschenrechte und Demokratie wechselseitig voraus.

Arendt erinnert uns daran, dass nicht nur die Menschenrechte, gestützt auf Handeln und Macht, einer überstaatlichen und völkerrechtlichen Sicherung bedürfen, sondern auch Freiheit, Recht und Souveränität. Das Budapester Memorandum (1994), in dem Russland, Großbritannien und die USA der Ukraine die Souveränität garantierten, war das Papier nicht wert, auf dem es geschrieben stand. Am 22. Februar 2022 waren die Garantiemächte nicht bereit, ihrer Verpflichtung nachzukommen – ein weiteres München 1938. In einem Interview erklärte Präsident Selenskyj am 9. März 2022:

Putins Angriff hingegen ist ein Signal an die ganze Welt: Garantien funktionieren nicht, selbst wenn die Stärksten der Welt sie unterzeichnet haben. [...] Wer in aller Welt hofft da noch auf die Macht von Verträgen? Deswegen würde eine strenge Bestrafung Russlands *die Wiederherstellung der Kraft des Völkerrechts* bedeuten. Der Westen ist dazu in der Lage. [...] Wissen Sie, es gibt so bestimmte Werte, die man sehr schwer erklären kann, bis man im eigenen Land einen Krieg hat. Dann denkst du nicht mehr an die Reformen. [...] Nicht an Preiserhöhungen auf Gas oder Strom. Du denkst nicht mehr daran, dass du sparen willst, um in den Urlaub zu fahren. [...] Der wahre Wert des Lebens ist, dass du lebst, dass du nicht ermordet wirst. Und das muss Europa tun: *das einfache Leben verteidigen und auch die wahren Werte auf den ersten Platz stellen.* [...]

Wir verfügen nicht über so viele Soldaten wie Russland, wir haben nicht so viel Ausrüstung und so viele Raketen. Aber wir haben etwas, das sie nicht haben: Das sind die Menschen, die ihre Freiheit wirklich schätzen und bereit sind, dafür zu kämpfen. Darum wurde dieser Krieg zu einem Volkskrieg, und darin hat jeder eine bestimmte Funktion. Insbesondere in der Territorialverteidigung.²³

Im *Vita activa* verweist Arendt auf den Zusammenhang von Handeln, Macht und staatlicher Ordnung, darauf, was einen politischen Körper zusammenhält. Es ist der Erscheinungsraum, der öffentliche Raum, wo immer Menschen handelnd und sprechend miteinander umgehen und der allen Staatsgründungen vorausgeht. Macht ruft den öffentlichen Raum überhaupt erst ins Dasein und erhält ihn. Mit »realisierter Macht« hätten wir es immer dann zu tun, »wenn Worte und Taten untrennbar miteinander verflochten erscheinen, wo also Worte nicht leer und Taten nicht gewalttätig stumm sind, wo Worte nicht missbraucht werden, um Absichten zu verschleiern, sondern gesprochen sind, um Wirklichkeiten zu enthüllen, und wo Taten nicht missbraucht werden, um zu vergewaltigen und zu zerstören, sondern um

23 Cathrin Gilbert: Interview mit Wolodymyr Selenskyj: »Wenn die Ukraine bei dir ist, fühlst du dich sicher«, Die Zeit, 09.03.2022, <https://www.zeit.de/2022/11/wolodymyr-selenskyj-ukraine-russland-krieg-interview/komplettansicht>

neue Bezüge zu etablieren und zu festigen, und damit neue Realitäten zu schaffen« (VA: 252). Die ukrainische Oppositionsführerin Swetlana Tichanowskaja formuliert diesen Tatbestand in einem Interview am 10. März 2022 mit den Worten: »Aber der Kern der Souveränität ist nicht das Territorium, nicht das Militär. Der Kern eines souveränen Landes ist sein Volk.«²⁴ Macht, so Arendt, stiftet und erhält den öffentlichen Raum der Erscheinungen und ist das, was die »Welt als ein gegenständliches Gebilde von Menschenhand« am Leben erhält. »Wie schön auch immer die Welt der Dinge, die uns umgibt, sein mag, sie erhält ihren eigentlichen Sinn erst, wenn sie die Bühne für Handelnde und Sprechende bereitstellt, wenn sie durchwebt ist von dem Geflecht menschlicher Angelegenheiten und Bezüge [...]« (VA: 258). Es ist die Tyrannei, die aktiv die Entstehung von Macht verhindert.

Arendts Kernanliegen ihrer »Analyse der Flüchtlings- und Minderheitenkrise der europäischen Zwischenkriegszeit« sieht der Politikwissenschaftler Christian Volk darin, »die Unzulänglichkeiten der nationalen Souveränität als politisches Organisationsprinzip für eine globalisierte Welt hervorzuheben«²⁵. Trotz aller Schwierigkeiten hat die institutionelle Entwicklung der Menschenrechte Arendts Einwände ein Stück entkräftet. Die Europäische Union ist, trotz aller Konflikte, eine Erfolgsgeschichte. Inzwischen sind die Menschenrechte zu einem global anerkannten normativen Maßstab bis hin zu einer Menschenrechtsjurisdiktion geworden. Gleichwohl klafft zwischen Anspruch und Realität ein Graben. Das von Arendt benannte Problem ist weiter real: auf griechischen Inseln, in libyschen Lagern, an den abgeschotteten Grenzen Europas, auf den Schlauchboten im Mittelmeer und mit Blick auf die Uneinigkeit der Europäischen Union. Heute ist Flucht und Vertreibung vornehmlich kein europäisches, sondern ein globales Problem.

In Anbetracht der »immer weiter anwachsenden Massen an staatenlosen Menschen und Flüchtlingen überall auf der Welt, die behandelt werden, als seien sie überflüssig«, mahnt der amerikanische Philosoph und Richard J. Bernstein, »sollten wir Arendts Warnung ernst nehmen, dass zwischen der Zerstörung des Rechts, Rechte zu haben, und der Vernichtung von Leben nur eine schmale, fragile Trennlinie« verlaufe (Bernstein 2020: 43).

Für Arendt ist nationale Souveränität als Gegenbegriff von Kosmopolitismus kein politischer Grundbegriff mit Zukunft. Zu ihrer Idee einer transnationalen Staatsbürgerschaft und globalen Zivilgesellschaft scheint es keine humane Alternative zu geben. Dies schließt Formen solidarischen Zusammenwirkens, einen Kosmopolitismus von unten als Annäherung an eine globale Demokratie, mit

24 Alice Bota, Michael Thumann: Interview mit Swetlana Tichanowskaja: »Ich will nicht, dass es je so kommt«, Die Zeit, 10.03.2022, <https://www.zeit.de/2022/11/belarus-swetlana-tichanowskaja-russland-ukraine-krieg-interview>

25 C. Volk, T. Thiel: Hannah Arendts Republikanismus des Dissenses, <https://www.fernuni-hagen.de/videostreaming/ksw/forum/20200213.shtml>

ein. Damit erweist sich Arendt als Vordenkerin für das, was wir *Global Governance* nennen.

16. Arendt in der Kritik

16.1 Hannah Arendt liest Josef Conrad

Vor dem Hintergrund der postkolonialen Wende in den Geistes- und Sozialwissenschaften Mitte der 1990er-Jahre und forciert durch die am 26. Mai 2020 in den USA beginnende *Black Lives Matter*-Bewegung wegen der Tötung George Floyds, geraten nicht nur Philosophen der Aufklärung wie Kant oder Hegel, sondern auch Arendt ins Blickfeld der Aufmerksamkeit. Die seit Kurzem auch im deutschsprachigen Raum geführte Debatte um Rassismus-Vorwürfe gegenüber Hannah Arendts Werk¹ war auch Thema der 23. Hannah-Arendt-Tage 2020 in Hannover. Der Vorwurf: Arendts Urteilskraft versage, denn es gebe Stellen im Werk Arendts, vor allem in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, in denen sie rassistische Stereotype bediene, auch wenn sie sich sonst kritisch über Rassismus oder Antisemitismus äußert. Sie gebe der afrikanischen Bevölkerung »keine eigne Stimme«, stelle die Bevölkerung Afrikas »nicht als Handelnde« dar und bestätige unkritisch »die Sicht der Kolonisatoren«. Arendt binde den Rassismus an konkrete erfahrbare Konflikte zwischen Kolonisatoren und afrikanischer Bevölkerung.² Mit ihrer These, die die Entstehung des Rassismus nicht in den modernen Gesellschaften mit ihren Widersprüchen (Zygmunt Baumann) suche oder auf den Prozess der Zivilisation (Adorno/Horkheimer) zurückführe, sondern mit der »Weltlosigkeit« der afrikanischen Bevölkerung verknüpfe, stehe sie im Widerspruch zu klassischen Rassismus-Theorien (ebd.: 156). Ihre Analyse scheint eurozentriert und von ihrer Perspektive als weiße, intellektuelle Europäerin geprägt. So bezeichnet sie die indigene Bevölkerung Afrikas als »weltlos«, da sie keine politischen Institutionen geschaffen

-
- 1 Der Historiker Michael Brenner weist in Bezug auf Arendts Antisemitismusanalyse auf ihre verengte mitteleuropäisch-deutsch-jüdische Perspektive hin. Obwohl ihre historische Studie heute nicht überzeuge, gebe Arendt spannende Denkanstöße, vgl. Hannah Arendt. Folge 2: Antisemitismus, in: Geisteswissenschaft im Dialog, 21.05.2021, <https://gid.hypotheses.org/2947>
 - 2 Julia Schulze Wessel: Zur Analyse des Imperialismus bei Hannah Arendt, in: Fragil – Stabil? Dynamiken der Demokratie. Die 23. Hannah-Arendt-Tage 2020, S. 160, <https://doi.org/10.5771/9783748931294-149>

hätten. Dies wirkt in hohem Maße irritierend und verstörend. War Hannah Arendt »an manchen Punkten«³ rassistisch? Neben ihrem Essay *Reflections on Little Rock*⁴ hat kaum ein anderer Text in der Forschung⁵ zu ähnlichen kontroversen Debatten geführt wie ihr Bezug auf Joseph Conrads Roman *Heart of Darkness*. Seit Chinua Achebe Conrad einen »thorough-going racist«⁶ genannt hat, steht auch Arendt in der Kritik. Noch immer wird ihre Conrad-Lektüre mit dem Vorwurf belegt, Arendt habe seinen kolonialistischen Blick kritiklos übernommen. Irritierend sei ihre »Empathielosigkeit, ja Kälte gegenüber Schwarzem Leid«⁷. Die Philosophin Juliane Rebentisch analysiert in ihrem Buch *Der Streit um die Pluralität* akribisch die »blinden Flecke« Arendts, wozu sicher ihre Genealogie der modernen Rassenideologie⁸ und ihr eurozentrischer Blick gehört, aber nicht ihr vermeintlicher kolonialistischer Blick. Über Konstruktives erfährt man kaum etwas. Im Dunkeln bleibt, was für Gegenwart und Zukunft noch Bedeutung hat. Es geht nicht darum, Arendt »heiligzusprechen« und der kritischen Debatte aus dem Weg zu gehen, sondern – mit der Methode des historischen Verstehens und des Transfers – die Elemente freizulegen, die nach wie vor aktuell sind: die der Moderne innewohnende Gefahr des radikalen Weltverlustes durch Imperialismus, Antisemitismus und Rassismus. Die »geistesgeschichtliche Bedeutung Arendts bemisst sich nicht zuletzt an den zum Teil heftigen Kontroversen, die ihre Publikationen in der Öffentlichkeit auslösten« (Rebentisch 2022: 9), wie Rebentisch formuliert, aber eben nicht allein darin.

Arendt verortet in ihrem Werk den Ursprung des eliminatorischen Rassismus, des »Rassenbegriffs des 20. Jahrhunderts«, wie sie ihn nennt, in »den Erfahrungen, welche die europäische Menschheit in Afrika machte« (EU: 406f.). Sie führt ihn auf

-
- 3 Priya Basil: Gegen mich anddenken, in: Fragil – Stabil? Dynamiken der Demokratie. Die 23. Hannah-Arendt-Tage 2020, S. 139.
 - 4 Eine heftige Kontroverse löste Arendt aus, als sie im Winter 1959 »Reflections on Little Rock« (»Little Rock«) in *Dissent*, 6. Jg., Heft 1 veröffentlichte. Bis heute hält die Diskussion an. Vgl. Marie Luise Knott: 370 Riverside Drive, 730 Riverside Drive. Hannah Arendt und Ralph Waldo Ellison. 17 Hinweise, Berlin 2022. Vgl. Bruno Heidelberger: Blinde Flecken. Rezension zu 370 Riverside Drive, 730 Riverside Drive, Soziopolis 11.11.2022, <https://www.sozioipolis.de/blinde-flecken.html>.
 - 5 Vgl. Edward W. Said: *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*, Cambridge, Mass. 1966, p.xix., Micha Brumlik: »The scramble for Africa«. Hannah Arendts paradoxer Versuch, den Holocaust aus dem Kolonialismus herzuleiten«, in: Hannah Arendt weitergedacht. Ein Symposium, hg. von Lothar Fritze, Göttingen 2008, S. 153–165. Seyla Benhabib: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998, S. 199.
 - 6 Chinua Achebe: *Hopes and Impediments. Selected Essays 1965–1987*, Oxford 1988.
 - 7 Juliane Rebentisch: *Der Streit um Pluralität. Auseinandersetzungen mit Hannah Arendt*, Berlin 2022, S. 137.
 - 8 Vgl. Micha Brumlik: »The scramble for Afrika«. Hannah Arendts paradoxer Versuch, den Holocaust aus dem Kolonialismus abzuleiten, in: Lothar Fritze (Hg.): *Hannah Arendt weitergedacht*, Göttingen 2008.

den Schrecken der ersten europäischen Siedler angesichts der »Schwarzen Menschen« zurück, wenn sie schreibt:

Der in Afrika beheimatete Rassebegriff war der Notbehelf, mit dem Europäer auf menschliche Stämme reagierten, die sie nicht nur nicht verstehen konnten, sondern die als Menschen, als ihresgleichen anzuerkennen sie nicht bereit waren. Der Rassebegriff der Buren entspringt aus dem Entsetzen vor Wesen, die weder Mensch noch Tier zu sein schienen und gespensterhaft, ohne alle fassbare zivilisatorische und politische Realität, den schwarzen Kontinent bevölkerten und überbevölkerten. Aus dem Entsetzen, dass solche Wesen auch Menschen sein könnten, entsprang der Entschluß, auf keinen Fall der gleichen Gattung Lebewesen anzugehören. (EU: 407)

Vor diesem ereignisgeschichtlichen Hintergrund, so Arendt »verlor die Idee der Menschheit [...] zum ersten Mal ihre zwingende Überzeugungskraft« (EU: 407). Der Idee der Humanität sei damit eine radikale Absage erteilt worden, weil die Idee der Gleichheit angesichts der Verschiedenheit versagt habe.

Arendts Beschreibung des »Entsetzens« ist nicht zwingend als Rechtfertigung rassistischer Taten oder als ihr »blinder Fleck« zu lesen. Andere Perspektiven und damit Lesarten sind möglich, vor allem dann, wenn man ihr gesamtes Werk bedenkt und ihr Verständnis von Geschichtsschreibung in den Blick nimmt. Wer Arendts *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* unbefangen liest, kann nachvollziehen, wann Arendt und wann ein »weißer Rassist« spricht, den sie als Täter zu Wort kommen lässt. Wenn Arendt mit Zorn (*cum ira*) schreibt, bringt sie ihre eigene Perspektive ein und ist so möglicherweise »objektiver« als jede akademische Analyse. In ihrer Auffassung von nicht-linearer Ereignisgeschichte ist Arendt dem Ansatz von Walter Benjamin⁹ verpflichtet. Denn Linearität suggeriere eine Unvermeidlichkeit historischer Ereignisse, die es so nicht gäbe. Wie Benjamin bezieht sie sich in ihren geschichtlichen Analysen auch auf Dichter. Conrad beschreibt, was ist, »The horror!«, den Abgrund des Kolonialismus. Arendt interessiert sich nicht bloß für Handlungen, sondern ebenso für die mit ihnen korrespondierende Sprache. Sie liest literarische Zeugnisse als Ausdruck historischer Erfahrung und nimmt diese wörtlich. Für Arendt ist *Heart of Darkness* ein historisches Dokument, ein Zeugnis des Kolonialismus, dessen Sprache schockiert und zeigt, »welche Denkstrukturen den Kolonialismus prägen«, er offenbart die faschistische Denkweise und den »kolonialistischen Blick, der den Anderen auslöscht« (ebd.: 114). Es sind diese faschistischen sprachlichen Strukturen des Rassismus und die daraus abgeleiteten Vernichtungsfantasien, die Arendt offenlegt. Sie schließt damit an geschichtskritische Theoreme Benjamins

9 Vgl. Christine Ivanovic: Illumination durch Entsetzen: Hannah Arendt liest Joseph Conrads »Heart of Darkness«, in: Ulrich Baer, Amir Eshel (Hg.): Hannah Arendt zwischen den Disziplinen, Göttingen 2014, S. 102.

an, indem sie das Entsetzen, von dem der Roman zeugt, als »illuminierend« (ebd.: 109) auffasst. Arendt macht deutlich, wie sprachliche Strategien – Diffamierung, Ausgrenzung, Verdrängung, Leugnung – die Auslöschung von Menschen vorbereitet, um modellhaft aus den Ereignissen in Afrika die Bedingungen transparent zu machen, die den modernen Massenmörder entstehen lassen. Arendt »erkennt in der Weigerung der Europäer, Afrikas Bewohner als *Menschen anzuerkennen*, die *argumentative* Voraussetzung für die Legalisierung der Einschränkung der Menschenrechte und für die Genozide an den Völkern Afrikas« (ebd.: 118). »Hier erkennt man, warum Arendt nicht allein an die Kraft der Menschenrechte glaubt: die Überzeugung, dass alle Menschen qua Geburt gleich seien, stellt noch nicht sicher, dass die wechselseitige Anerkennung von Differenzen politisch gelingt«¹⁰. Ihre Referenz auf Josef Conrad hat exemplarische Funktion für ihren Versuch der Rekonstruktion der Ursprünge des modernen Rassismus. Sie möchte zeigen, »inwiefern der europäische Imperialismus in Afrika gerade dadurch wesentliche strukturelle Voraussetzungen für den Holocaust schuf« (Ivanovic 2014: 112), ohne beides gleichzusetzen.

Rassismus ist eine ideologische Konstruktion, die ohne die Existenz des anderen nicht auskommt. Arendt interessiert sich, wie in ihren anderen Büchern, für die Phänomenologie der Täter; hier für die Beschreibung der kolonialen Situation der Weltlosigkeit, für die Beschreibung, was ist.¹¹ Im 19. Jahrhundert war im Zuge des Imperialismus ein Rassismus entstanden, der nicht mehr nur bestehende Herrschaftsverhältnisse rechtfertigte, sondern zur Austragung des »Rassenkampfes« und zur Erzeugung besserer *Rassen* durch Bekämpfung und Vernichtung »des anderen«, »des Fremden« aufrief. In diesem Kontext entwickelte sich die Idee, dass »die bloße Existenz anderer Rassen bereits eine unbedingte zu bekämpfende Gefahr für die eigene darstelle, zum Grundgedanken des modernen Rassismus«¹². Um den Ursprung dieses Rassismus zu verstehen, um das »Entsetzen zu begreifen«, aus dem er entstanden sein soll, greift Arendt bewusst auf Joseph Conrads Roman *Das Herz der Finsternis* zurück. Seine »Erzählung« scheint ihr »jedenfalls geeigneter, diesen Erfahrungshintergrund zu erhellen als die einschlägige geschichtliche oder politische oder ethnologische Literatur« (EU: 408).¹³ Was Arendt an Conrad zu schätzen scheint, ist die Fähigkeit, sich seinem Gegenstand vorbehaltlos zuzuwenden und dem »Entsetzen« ins Auge zu blicken« (Weißpflug 2019: 151). Arendt geht es nicht

10 Maïke Weißpflug: Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken, Berlin 2019, S. 157.

11 Ich schlage eine Lesart vor, die sich auch an den Überlegungen von Maïke Weißpflug und Christine Ivanovic orientiert.

12 Christian Geulen: Geschichte und Aktualität einer Ideologie, in: Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen, hg. für das Deutsche Hygiene-Museum von Susanne Wernsing, Christian Geulen und Klaus Vogel, 2018, S. 14.

13 »Der Bezug zur Literatur, die Forderung, erfahrungsbezogen zu denken und die Kritik an der politischen Philosophie sind [...] konstitutiv für ihre Denkhaltung«, bemerkt Maïke Weißpflug (Weißpflug 2019: 16).

um Ideologiekritik, wie etwa Achebe oder Rebentisch. Ihr »geht es nicht um eine Kritik an der Sklaverei an sich« (Rebentisch 2022: 134); nicht um Kritik gegenüber den rassistischen Vorurteilen und Einstellungen der Kolonialisten, sie interessiert sich für die rassistische Perspektive Conrads nur, insofern sie uns damit in das *Herz der Finsternis* schauen lässt, ein »Herz«, dessen Elemente den Totalitarismus ermöglicht habe und in Zukunft ermögliche. Ihr Blick ist ein »eurozentrischer«: Sie will nicht nur das Grauen verstehen, sie fragt auch nach seinen Auswirkungen und Folgen für Europa. Arendt will die strukturellen Gemeinsamkeiten zwischen kolonialen und nationalsozialistischen Verbrechen in den Blick nehmen und herausfinden, warum und wie beide möglich wurden.

16.2 Im Herz der Finsternis oder Illumination durch Entsetzen und Irritation

Arendt findet in Conrads Roman eine genaue Beschreibung der Genese der »modernen Mobmentalität« und dem ihr so gemäßen Rassenwahn (EU: 417) in der Kapkolonie Südafrika. Sie fragt nach den Bedingungen, unter denen Menschen ihre Menschlichkeit verlieren. Hierbei spielt der Begriff des Weltverlustes eine zentrale Rolle. Die Kolonien waren ein »weltloser« Ort. Hier war alles erlaubt, auch Mord. Zwischen den Kolonisatoren und der afrikanischen Bevölkerung existierten weder soziale noch rechtliche oder vertragliche Beziehungen. Arendt beschreibt am Beispiel des imperialistischen Kolonialismus, »wie Scharen von Menschen in Afrika erschienen, jene »Überflüssigen«, die ganz Europa beigetragen hatte zu produzieren« (EU: 417). Sie beschreibt, wie aus Marginalisierten Täter wurden. Afrika, das »Treibhaus des Imperialismus« und das Laboratorium des Rassenwahns und des Totalitarismus, sei nicht von imperialen Romantikern besiedelt worden, sondern von »Überflüssigen«, von Abenteurern, Fantasten, Spekulanten, Schwindlern, Glücksrittern und Verbrechern, die »wahren Repräsentanten seines überalterten sozialen und politischen Systems« (EU: 412). Die europäischen Kolonialisten hätten »sich nicht aus eigener Initiative aus der bürgerlichen Gesellschaft herausbegeben, weil diese ihnen zu eng war, sondern waren von ihr ausgespien worden. Sie waren im wahrsten Sinne des Wortes der Auswurf dieser Gesellschaft«. Es sei nicht ihre »Unternehmungslust, die sie über alle erlaubten Grenzen lockte« oder ihre Natur, sondern die »Überflüssigkeit ihrer Existenz und Arbeitskraft, deren Opfer sie waren« (EU: 413). Arendt charakterisiert sie mit den Worten Conrads als »durch und durch leer und hohl, leichtsinnig und weichlich, grausam und feige, voller Gier, aber ohne jede Kühnheit« (EU: 414). Arendts Beschreibung der »Mobführer« ähneln nicht zufällig der Beschreibung Adolf Eichmanns. Unter den Bedingungen dieses »weiten wilden Dschungel(s)« konnten als einzige Begabungen, »die des Demagogen, des Führers extremistischer Parteien, Ressentimentbegabungen« (EU:

413) gedeihen. Gerade ihre Weltlosigkeit habe sie besonders abstoßend gemacht. Arendts Darstellung erinnert an ihr Kapitel *Das zeitweilige Bündnis zwischen Mob und Elite*, wenn sie ausführt, wie sich der »perfekte Gentleman und der vollendete Schurke« in diesem »weiten wilden Dschungel ohne Gesetze« trafen, und je besser sie sich kennenlernten, »desto überzeugender waren sie, dass sie »gut zueinander passten trotz aller Verschiedenheit, dass unter verschiedenen Masken ihre Seelen von der gleichen Beschaffenheit waren« (EU: 415). »Die aus dem Mob stammenden Führer der totalitären Bewegung«, schreibt Arendt in diesem Kapitel, »haben mit den sympathisierenden Intellektuellen schließlich das gleiche gemein, was schon die großen Abenteurer der imperialistischen Epoche mit dem Gesindel, das sie überallhin begleitete, gemein hatten: Sie standen außerhalb des Klassen- und Nationalstaatensystems der europäischen Völker, bevor es zusammenbrach« (EU: 704). Es waren die Überflüssigen, Entwurzelten, der »Abschaum der Gesellschaft«, die im Bündnis mit den Eliten das Rückgrat der totalitären Bewegung bildeten. Während der Herrschaft des Nationalsozialismus fände auch im Kolonialismus eine Umkehrung der Werte statt: »Was im Allgemeinen als Verbrechen gilt«, so Arendt, »sieht die gute Gesellschaft nur als Laster an« (EU: 415).

Man mordete keinen Menschen, wenn man einen Eingeborenen erschlug, sondern ein Schemen, an dessen lebendige Realität man ohnehin nicht glauben konnte, und man handelte nicht in eine Welt hinein, sondern in »ein bloßes Spiel von Schatten [...]«. Diese schemenhafte Welt erwies sich als eine unübertreffbare Kulisse für diejenigen, die der Zivilisation und damit der Wirklichkeit und Verantwortlichkeit ihrer eigenen Welt entronnen waren. (EU: 416)

Die Kolonialisten bewegen sich in einer ideologischen Wüste, unfähig zu urteilen. Arendt führt uns hier drastisch vor Augen, was passiert, wenn Menschen sich, bar jeder Zivilisation und Verantwortung wie rechtlicher Bindung, in einem weltlosen rechtsfreien Raum bewegen und anderen Menschen ihr Menschsein absprechen. Dann gewinnt das nihilistische Prinzip »alles ist erlaubt« die Oberhand – ein Prinzip, das in vielen Teilen der globalisierten Welt, zurzeit vor allem vom Präsidenten Russlands, immer noch seine Opfer findet.

Arendts Totalitarismus-Buch und das Kapitel von der *Gespensterwelt des Schwarzen Erdteils* kann man lesen als eine Erzählung über den Verlust von Menschlichkeit und Pluralität in einer Gespensterwelt seelenloser entmenschlichter Individuen infolge des Weltverlustes. Arendts eurozentrischer Blick bedeutet nicht, dass sie sich mit den Kolonialisten identifiziert oder ihnen zustimmt. Im Gegenteil. Dass Arendt sich vorwiegend für die Phänomenologie der Täter und weniger für die Opfer der

Kolonialherrschaft interessiert, kann einen empören¹⁴, geht aber an ihrer Zielsetzung vorbei. »Ihr geht es darum, das politische Übel zu verstehen und nicht das Leid der Opfer« (Weißpflug 2019: 161). Insbesondere zielt sie auf eine »Illumination durch Entsetzen« (Ivanovic)¹⁵ – und auf Warnung und Antrieb für eine Gestaltung einer Zukunft, in der dieses nie mehr geschehen darf. »Indem sie den Leser ihres Buches so nah an die Diktion Conrads heranführt, vermag sie ihn, das belegt nicht zuletzt die anhaltende Kritik an ihrer Darstellungsweise, erneut zu »entsetzen« in einer Weise, die aufklärerisch wirken will« (Ivanovic 2014: 119f.). Der provokative Ton ihrer zugespitzten Texte wirkt oft auch irritierend. Hannah Arendt schreibt *cum ira*. Von einer solchen Motivation war ihr bereits 1949 in der deutschen Nachkriegszeitung *Die Wandlung* erschienener Artikel über die *Konzentrationslager*,¹⁶ der später in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (EU: 907ff.) als Unterkapitel erschien, geprägt. Eine »rückschauende Erinnerungsreportage«, heißt es hier, könnte ebenso wenig wie »Augenzeugenberichte« eine Erkenntnis über die Konzentrationslager leisten. Nur die »antizipierende Angst, die sich an solchen Berichten« entzündet [...], nur sie könne »es sich gewissermaßen leisten, beim Grauen zu verweilen« (EU: 913). Eine Charakterveränderung könne dieses Grauen jedoch nicht bewirken. Im Wissen der »vorwegnehmenden Angst« jener, die sich vor dem Konzentrationslager fürchten, läge jedoch die Möglichkeit verborgen, »alle veralteten politischen Differenzierungen von rechts bis links zu entwerten und neben und über sie den wesentlichsten Maßstab für die Beurteilung von Ereignissen in unserer Zeit einzuführen, nämlich: ob sie einer totalitären Herrschaft dienen oder nicht« (EU: 914). Als Leserin Conrads zeigt Arendt uns Heutigen mit Blick auf die Zukunft damit zwei Möglichkeiten, die Regression zurück zur »Rasse« oder die Berufung auf die politische Freiheit.

Arendt verweigert sich, den menschlichen Abgrund, wie schon in ihrem Text über die Konzentrationslager, in einer objektivierten Wissenschaftssprache zu beschreiben oder die verbrecherischen Handlungen der Kolonialherren moralisch zu verurteilen. Sie will die Bedingungen freilegen, die diese überhaupt möglich gemacht haben: Der Zusammenbruch der alten Klassengesellschaft, die Produktion von »Überflüssigen« und die Schaffung eines weltfreien Raums. Das Bild der Hölle, das Arendt zur Beschreibung der Konzentrationslager verwendet, findet sie auch bei Conrad. Der Titel des Buches, *Das Herz der Finsternis*, kann hierfür als Sinnbild gelesen werden. Conrad lässt uns in den Abgrund schauen; wir sehen eine Welt, in

-
- 14 Iris Därmann im Gespräch mit René Aguigah: Rassismus bei Hannah Arendt. Blind für den Widerstand der Kolonisierten, 22.11.2020, Deutschlandfunk Kultur, https://share.deutschnrdradio.de/dlf-audiothek-audio-teilen.html?audio_id=880694
- 15 Christine Ivanovic: Illumination durch Entsetzen. Hannah Arendt liest Joseph Conrads »Heart of Darkness«, in: Ulrich Baer, Amir Eshel (Hg.): Hannah Arendt zwischen den Disziplinen, Göttingen 2014, S. 102–136.
- 16 Hannah Arendt: Sechs Essays (Schriften der Wandlung 3), Heidelberg 1948 sowie Hannah Arendt: Nach Auschwitz. Essay und Kommentare 1, Berlin 1989.

der gilt »alles ist erlaubt« (EU: 911), das Grauen des Kolonialismus, »The horror! The horror!«¹⁷. Es ist der Vorhof zur Hölle der totalitären Welt.

An ihrer Abscheu gegenüber den »furchtbaren Massakern, die der Rassenwahn unmittelbar zeigte«, lässt Arendt keine Zweifel, wenn sie schreibt: »Es gibt keine Rechtfertigung des Rassenwahns, weder eine theoretische noch eine politische« (EU: 407). Arendt will der »Genese und Struktur totalitärer Gewalt auf die Spur« kommen (Weißpflug 2019: 157) und den Prozess der Konstruktion der »Überflüssigen« verstehen. Die Kolonien Afrikas sind für Arendt Laboratorien totalitärer Rassenpolitik und haben strukturelle Ähnlichkeiten mit der Dynamik totalitärer Bewegungen und den Verbrechen der Nationalsozialisten. »Vieles, was heute zur Spezialität totalitärer Herrschaftsapparate geworden ist«, zeigt Arendt, sei »aus der Geschichte nur zu bekannt«. Die »Ausrottung von Eingeborenenvölkern begleitete durch die Jahrhunderte die Besiedlung Amerikas, Australiens und Afrikas, Sklaverei« sei eine der »ältesten Einrichtungen der Menschheit«. Selbst Konzentrationslager seien erstmals zu Beginn des Jahrhunderts in Südafrika und Indien aufgetaucht. All diese Elemente hätten einen »deutlichen Bezug zu den totalitären Herrschaftsmethoden« (EU: 911). Die Idee des »Verwaltungsmassenmordes« als Kombination von Rassenwahn und Bürokratie sei zum »ersten Male in den Zwanzigerjahren von einem britischen Verwaltungsbeamten zur Lösung der indischen Frage halb ironisch vorgeschlagen« (EU: 408) worden¹⁸.

In *Gespenssterwelt des Schwarzen Erdteils* beschreibt Arendt die Genese des totalitären Rassismus, wie sie am Ende des 19. Jahrhunderts mit der Herrschaft des rassistischen Imperialismus in den Kolonien Afrikas ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte. Den totalitären Antisemitismus sieht sie in der Gesamtstruktur unserer modernen Gesellschaft oder jeder auf Zwang beruhenden Gesellschaft begründet.¹⁹ Arendts These vom Ursprung des totalitären Rassismus außerhalb Europas ist jedoch zu spekulativ, auch wenn der »Mobführer« Carl Peters, der Begründer der Kolonie Deutsch-Ostafrika, in Hitler einen Bewunderer fand.

Rassismus analysiert Arendt nicht als Ursache, sondern als nachträgliche ideologische Rechtfertigung der verbrecherischen Handlungen, von Gewalt und Herrschaft. Indem man die indigene Bevölkerung zu *Schemen* erklärte, wurde ihnen

17 Joseph Conrad: *Heart of Darkness*, Cambridge 2007, S. 86, zit.n. M. Weißpflug: Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken, S. 165.

18 »Anouar Benmalek verbindet in »Fils de Shéok« in einer fiktiven Familien-Dynastie den Judenmord in Polen, die Verfolgung in Algerien und den deutschen Genozid in Südwestafrika. Letzteren sieht er als eine Art Labor für den NS-Völkermord«. Charlotte Wiedemann: Afrikanische Perspektiven auf Holocaust und Erinnerung, <https://geschichtedergegenwart.c/h/afrikanische-perspektiven-auf-holocaust-und-erinnerung-ein-essay-ueber-weltgedaechtnis-prestige-und-opferhierarchien/>

19 Vgl. Theodor W. Adorno: Bemerkungen zu »The Authoritarian Personality«, hg. von Eva-Maria Ziege, Berlin 2019, S. 43.

die Möglichkeit abgesprochen, einen Raum von Recht und Gesetz aufzubauen. Dies setzte sie der Willkür der Kolonisatoren aus. Es ist die Weigerung der Kolonialisten, die afrikanische Bevölkerung als Gleiche anzuerkennen, die zum Rassismus führt. Diese Weigerung entspringt aber nicht dem Anderssein. Umgekehrt, das Anderssein dient als Rechtfertigung von Herrschaft und Gewalt. Es wird deutlich, dass Arendt den Rassismus als nützliche Konstruktion der Kolonisatoren begreift, der eine Unterscheidung von »wir« und den »anderen« ermöglicht, um den eigenen Stellenwert zu erhöhen und Privilegien zu sichern. Außerdem beinhaltet er eine scheinbar natürliche Rechtfertigung für Überlegenheitsgefühle und Gewalt. Hier haben Antisemitismus und Rassismus ihre gemeinsamen Wurzeln. Wie der Historiker Christian Geulen in seiner Studie zur *Geschichte des Rassismus* analysiert Arendt den Rassismus nicht als eine Abweichung der Moderne oder als Rückfall in vormoderne Denk- und Verhaltensweisen, sondern als Mittel und Methode moderner Gemeinschafts- und Staatenbildung.²⁰ Dass die Juden sich gegen den Antisemitismus nicht wehren konnten und zur Zielscheibe von Ressentiments der Massen wurden, lag nach Arendts Überzeugung in ihrer Distanz zur Macht. Auch den Juden fehlte es wie der afrikanischen Bevölkerung an weltlichen Institutionen der Macht, an rechtlichem und militärischem Schutz. Dies öffnete Gewalt und Willkür den Raum.

Wie Arendt fragt auch die Erziehungswissenschaftlerin Astrid Messerschmidt nach der Funktion des Rassismus für die nationalsozialistischen Machthaber. »Zwar wird der Antisemitismus oft als eine Form des Rassismus aufgefasst«, bemerkt sie. Dies verfehle aber die Besonderheit der NS-Ideologie. »Zugeschrieben wurde den zu Feinden erklärten Juden«, so Messerschmidt, »die Macht der Zersetzung einer gemeinschaftlichen Ordnung«. Dies setze »sich heute fort, wenn Juden ein besonderer Einfluss in der Weltpolitik unterstellt wird«²¹. Damals wurde der Antisemitismus von preußischen Konservativen und von der christlichen Arbeiterbewegung, von Teilen des politischen Katholizismus wie auch von Kommunisten und Nationalsozialisten im Kampf gegen Wissenschaft, Aufklärung und freiheitlichem Liberalismus dienstbar gemacht (Brumlik 2020: 51). Damals wie heute »reagiert der moderne Antisemitismus als Weltanschauung auf die krisenhafte Entwicklung der kapitalistischen Moderne: auf Industrialisierung, Modernisierung, auf den Verlust verbindlicher Weltbilder und die Versachlichung menschlicher Beziehungen« (Brumlik 2020: 66). Die Formen des Antisemitismus ändern sich mit dem Zeitgeist. Auch heute wechselt er immer wieder seine Gestalt, ob als

20 Christian Geulen: *Geschichte des Rassismus*, München 2007, 118f.

21 Astrid Messerschmidt: *Zusammenhänge und Unterscheidungen von Rassismus und Antisemitismus*, 08.04.2020, <http://lernen-aus-der-geschichte.de/Lernen-und-Lehren/content/14796>

rechtsradikaler, vermeintlich »linker«, christlich-orthodoxer oder islamischer/islamistischer, »postkolonialer«, israelbezogener oder als verschwörungsideologischer Antisemitismus unter dem Deckmantel der Kritik an der Corona-Politik der Bundesregierung.²² Dies gilt auch für den Rassismus und den Rechtsradikalismus in Europa und Amerika, der heute in einem neuen Gewand auftritt. Der biologische Rassismus ist wissenschaftlich überholt, der strukturelle Rassismus als Form der gesellschaftlichen Diskriminierung aufgrund askriptiver Merkmale wie Geschlecht, Hautfarbe, Herkunft, sexuelle Orientierung, Behinderung oder kulturelle Prägung nicht. Antisemitismus funktionierte schon immer als Erlösungsideologie und als Chiffre gegen Menschenrechte und Universalismus. Das Feindbild ist immer gleich: Das Kapital, Reiche und Mächtige, wollen die Nationalstaaten zerstören und den Rest der Welt unterdrücken, egal ob durch »chipping«, staatliche Corona-Politik, aktuell durch Energiesparmaßnahmen. Im strukturellen Antisemitismus ist die Geschichte stets dieselbe: Es gibt böse Mächte und die müssen weg, dann wird alles gut. Eine Verschwörungserzählung ist strukturell oft eine Vernichtungsfantasie. Wenn die Juden nicht mehr da wären, dann ginge es allen gut. Die Juden gelten als Türöffner für das andere, Fremde, für Globalisierung und Kosmopolitismus, für die Idee, dass alle Menschen in jedem Land gleichberechtigt sein sollten – eine Idee, die von Denkern der jüdischen Diaspora entwickelt wurde. Antisemiten sprechen selten offen über »Juden«, damit der Antisemitismus nicht erkennbar wird. Man will eine Diskursverschiebung erreichen und spricht in Codes. Die Rechte und Teile der Linken sprechen von Globalisten, New World Order (NWO), Great Reset, Eliten, Lifestyle-Linken, von Ethnopluralismus oder vom großen Austausch. Man zeigt sich nonkonformistisch, wie Giorgia Meloni. Meloni polemisiert gegen illegale Migranten, nimmt aber legale Einwanderung jeder Hautfarbe gegen rassistische Angriffe in Schutz. Sie ist gegen die Homo-Ehe, kritisiert aber die Verfolgung von Schwulen und Lesben in der muslimischen Welt. Sie ist gegen Leihmutter-schaft und Abtreibung, sieht sich aber als Vorkämpferin für die Rechte der Frau. Es geht um Vaterland, Familie, biologisches Geschlecht, Glauben, Tradition und ein vereinigtes Europa der Staaten. Rassisten und Antisemiten, sagt sie, wie auch Marine Le Pen, hätten in ihrer Partei keinen Platz. Judenfeindschaft, Rassismus und Nationalismus kommen aus der Mitte der Gesellschaft. Antisemitismus wie Rassismus richten sich aber nicht allein gegen Juden und People of Color. Schon die Existenz von Vorurteilen bedroht alle, die für eine demokratische, inklusive und multikulturelle Gesellschaft eintreten. Arendt hat keinen festgezurrtten Begriff von Antisemitismus und Rassismus. Das macht diesen aktuell.

22 Deborah Libstadt: Der neue Antisemitismus, München 2018.

17. Arendts Kritik an der Moderne

Hannah Arendt bewertete, ähnlich wie schon Theodor W. Adorno, die Demokratie der Nachkriegszeit und die Moderne insgesamt sehr kritisch. Sie trage die Elemente der totalen Herrschaft bereits in sich. Auschwitz galt für beide nicht als Rückfall in eine vormoderne Zeit, sondern als Geburt einer völlig neuen Barbarei aus dem Zentrum der Moderne. Arendt teilte mit Adorno das Misstrauen in die optimistischen kapitalistischen und sozialistischen Zukunftsversprechen von Wirtschaftswachstum, Wissenschaftsgläubigkeit und technologischem Fortschritt. Die modernen Gesellschaften tendierten gegenüber den Individuen zum Totalitären, insofern sie private, individuelle und kulturelle Lebensbereiche durchdringen und dem ökonomischen System dienstbar machten. »Kulturindustrie, gelenkte Massenorganisation, umfassende staatliche Verwaltungsapparate (fürsorgende wie kontrollierende), eine Einbindung durch Vollbeschäftigung und Massenkonsum, das sind nur einige Elemente, die das Individuum entmächtigen.«¹ Tendenziell verschwindet die Möglichkeit, dass sich autonome Individuen ausbilden.

Adorno ist, wie Arendt, dem Konkreten und der Achtung gegenüber dem Individuellen verpflichtet. Auch sie misstraute dem Denken in allgemeinen Begriffen. Arendts Kritik zielt, wie die der beiden Frankfurter Sozialphilosophen, auf den »spezifisch abendländischen, auf Selbsterhaltung und Herrschaft abzielenden Rationalitätstypus«, der den Einzelnen »gegenüber den ökonomischen Mächten vollends annulliert« und dabei die »Gewalt der Gesellschaft über die Natur auf nie geahnte Höhen« treibe. Adorno/Horkheimer: »Während der Einzelne vor dem Apparat verschwindet, den er bedient, wird er von diesem *besser* als je versorgt«². Das Verschiedene werde quantitativ unter einen abstrakten Maßstab gebracht und vereinheitlicht, um es handhabbar zu machen. Das Benannte mache man in der Formel berechenbar und unterziehe es damit einem utilitaristischen Kalkül. Industrie, Technik, Planung, Arbeitsteilung und Ökonomie verdinglichten Menschen zu Objekten, zu funktionalen Gegenständen.

1 Michael Schwandt: Kritische Theorie. Eine Einführung, Stuttgart 2010, S. 100.

2 M. Horkheimer, T. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 12f.

Arendt teilt mit Adorno die pessimistische Diagnose der neuzeitlichen Entwicklung, insbesondere mit Blick auf die Möglichkeit genuiner Politik. Dennoch bleibt für die politische Philosophin noch das Handeln und Anfangenkönnen. Die Verfallsgeschichte des Politischen ist Gegenstand von *Vita activa*. Wie Arendt in dieser Schrift ausführt, trete seit der Neuzeit an die Stelle der gemeinsamen Welt, an die Stelle des Gemeinsinns immer mehr die gemeinsame logische Denkstruktur und das Auseinanderdriften von Logik und Wirklichkeit. Es ist die Geburt der modernen Wissenschaft. Die Vernunft sei »bei Descartes genauso wie bei Hobbes letztlich eine Fähigkeit des Schlußfolgerns« (VA: 360). Das abstrahierende Denken, das Misstrauen der eigenen Sinne seit Descartes und der Verlust des religiösen Rückhalts führen nach Arendt dazu, in einer angeblich vom Menschen unabhängigen objektiven Erklärung der Welt einen Halt zu finden.

Anders als Kant³ meint Arendt, der Mensch könne »nicht das Geringste über die Wirklichkeit der Außenwelt oder über Wahrheit überhaupt ausmachen« (VA: 356). Der »Verstand könne nur das erkennen, was er selbst hervorgebracht« (VA: 359) habe. Das, was die Neuzeit mit Descartes unter Verstand verstehe, sei »im Grunde ein Spiel des Verstandes mit sich selbst«, der an die »Stelle des sinnlich Gegebenen ein System mathematischer Gleichungen« setze, das zum Rückzug aus der gemeinsamen Welt und zum »Verlust des Gemeinsinns« geführt habe.⁴ Das »Resultat dieses Spiels« seien »in der Tat zwingende ›Wahrheiten‹« (VA: 360). Und da »dies Produzieren im Sinne mathematischer Formeln und Gleichungen vonstatten« gehe, könne sich nun die moderne Wissenschaft »in einer Welt bewegen, die genau dem entspricht, was ein weltloser Verstand in sich selbst« vorfinde (VA: 361).

In der Erforschung von Natur und Geschichte beuge der Wissenschaftler deshalb nur sich selbst, ob Naturwissenschaftler, Hegelianer, Marxist oder Nationalsozialist. Wissenschaft produziere »die Phänomene und Prozesse«, die sie zu beobachten wünsche (VA: 361). »Wenn auch die Technik die ›Wahrheit‹ der abstrakten Begriffe der exakten Wissenschaften immer wieder« bestätige, »so bestätige sie doch damit nicht mehr, als dass innerhalb der Menschenwelt alles nach menschlichen Verstandesregeln richtig und exakt Gedachte auch anwendbar« sei und »praktische Relevanz« habe. »Mit anderen Worten, von Anfang bis Ende dieses Verfahrens habe die Wissenschaft es mit einer hypothetischen Natur zu tun.« (VA: 365)

-
- 3 Nach Kant sind objektive Erkenntnisse möglich. Sobald ein Ding der Außenwelt in unser Bewusstsein tritt, geschieht dies nicht unvermittelt, sondern stets vermittelt durch Sinne und Verstand, d.h. als Erscheinung. Was wir erkennen, ist die Erscheinung, nicht das Ding an sich.
- 4 Arendts These von der Weltentfremdung der frühzeitlichen Wissenschaft durch das Experiment und die Technik widerspricht Otfried Höffe. Im Gegenteil, »an die Stelle des ›naiven‹ unmittelbaren Bezugs trete ›eine Mediatisierung‹ – und diese diene der Wissenschaftlichkeit« (Höffe 1993: 59).

Infolge des Siegeszuges der Wissenschaften seien, wie Arendt weiter ausführt, die »praktischen Vermögen des Menschen, das Vermögen zu handeln, herzustellen, ja Welt zu erschaffen«, heute »unvergleichlich größer und mächtiger«, als »irgend- ein vergangenes Zeitalter zu träumen« gewagt habe. Die volle Ausnutzung gerade seines welterschaffenden Vermögens verweise den Mensch jedoch in das »Gefängnis seiner selbst, seines eigenen Denkvermögens« und sperre ihn »gleichsam in die Grenzen seiner selbst-geschaffenen Systeme« (VA: 366).

»Natur« war bis zu Beginn der Neuzeit ein fester Begriff: als »Lehrmeisterin« (Francis Bacon), Gegenspielerin und Korrektiv (Jean Jacques Rousseau). »Natur« und »Technik« markieren zwei Seiten menschlicher Existenz. Im 21. Jahrhundert scheint dem Menschen überhaupt nichts mehr vorgegeben. Alles steht zur technischen Verfügung, wird zum Projekt. Die Herrschaft über die äußere und über die Natur in selbst scheint grenzenlos. Der »technische Fortschritt, der im Verlauf der industriellen Revolution nur bestimmte Volksschichten mit Erwerbslosigkeit bedrohte und Maschinenstürmerei auslöste, bedroht heute die Existenz ganzer Volksgruppen und potentiell die der Menschheit, ja des organischen Lebens überhaupt« (MG: 20), bemerkt Arendt in *Macht und Gewalt*.

Fatal wurde die hier von Arendt beschriebene Art des logischen Denkens und des Weltverlustes im 20. Jahrhundert, als diejenigen regierten, die mit der Ideologie historischer Gesetzmäßigkeiten im Namen der »Volksgemeinschaft« oder der »Diktatur des Proletariats« Geschichte machten und die Hölle auf Erden errichteten. Dies erklärt auch die Abspaltung der Gefühle und die fehlende Urteilskraft bei Vernichtungsaktionen. Der Transport von Juden in die Gaskammern ist dann so selbstverständlich wie der Transport von Waffen an die Front. Wer heute das Protokoll der Sitzung am Wannsee vom 20. Januar 1942 liest, könnte angesichts der Terminologie denken, es handle sich bloß um Waren und deren optimierten Vertrieb. Dabei ging es um die optimale Vorbereitung und Durchführung des Völkermords an elf Millionen europäischen Jüdinnen und Juden – um ein »bürokratisch organisiertes Staatsverbrechen«⁵.

17.1 Die Idee des grenzenlosen Fortschritts: Paradoxien der Aufklärung

Mit dem Ende des Absolutismus, mit dem Ende der Überzeugung einer unverrückbaren Welt, trat die Illusion einer inneren Logik der Geschichte zum Besseren – die Geburtsstunde der Geschichtsphilosophie. Es war Georg Wilhelm Friedrich Hegel, der die Idee des Fortschritts säkularisierte und unsere Vorstellungen von

5 Josef Schuster: Die Wannseekonferenz zeigt, wozu Menschen fähig sind, FAZ, 19.01.2022, <https://www.faz.net/aktuell/politik/inland/80-jahre-wannsee-konferenz-wozu-menschen-faehig-sind-17738104.html>

Geschichte als Geschichte des Fortschritts prägte. Das Prinzip hieß: Fortschritt in der Freiheit und des Glücks des Menschen. Geschichte sollte planbar werden. Wissenschaft sollte sich nur auf die Beschreibung von Tatsachen, d.h. auf sinnliche Erfahrung gründen. Die Welt schien erwachsen geworden zu sein. Der französische Philosoph und Begründer des Positivismus Auguste Comte (1798–1857) erklärte: »Wer erinnert sich nicht, Theologe in seiner Kindheit, Metaphysiker in seiner Jugend und Physiker in seinem Mannesalter gewesen zu sein?«⁶. Max Weber verkündete die Wertfreiheit der Wissenschaft. Das 19. und 20. Jahrhundert waren gekennzeichnet von einem ungeheuren Aufstieg der Naturwissenschaften, Werte waren da nur hinderlich. Man glaubte, das menschliche Leben würde sich unaufhörlich mit wachsender Technisierung und Industrialisierung verbessern. Hegels fortschrittbesessener Weltgeist stand auch bei Karl Marx Pate, der den Fortschritt der Industrie als zwingend notwendig erachtete. Im Europa des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts vollzog sich eine Ablösung hegelianischer durch materialistische Fortschrittskonzepte, wie der Idee des Wachstums. Der Mensch behandelte die Natur wie sich selbst als Objekt. Ungerechtigkeiten sollten beendet werden, um dem Fortschritt den Weg zu ebnen. Es wurden Kriege und Revolutionen im Namen des Fortschritts geführt. Fortschritt solle die Mühseligkeit der Existenz erleichtern, Armut und Elend bekämpfen. Dass Wirtschaftswachstum nicht von selbst – per Trickle down-Effekt – dazu führt, ist bekannt. Der Glaube an die Logik des Fortschritts verdeckte nicht nur Krisen, er verschärfte sie. Vor 50 Jahren wurde der Bericht des *Club of Rome* noch belächelt. Man glaubte durch neue Technologien und die Erschließung neuer Rohstoffe die Grenzen des Wachstums weit zu verschieben. Die Grenzen sind indessen zurückgekehrt.

Die bisherige Geschichte macht deutlich, welche Folgen es hat, wenn auf Basis von Wahrheitsansprüchen Politik gemacht wird. Wie Max Horkheimer und Theodor W. Adorno zeigt Arendt den totalitären Charakter, der aus dem Wahrheitsanspruch von Zukunftsentwürfen entsteht. In dem philosophischen Essayband der 1947 erschienenen *Dialektik der Aufklärung* heißt es:

Seit je hat Aufklärung im umfassendsten Sinn fortschreitenden Denkens das Ziel verfolgt, von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen. Aber die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.⁷

Der Essay diskutiert die Paradoxien der Aufklärung. Sie sind auch solche der Spätmoderne. Der südafrikanische Schriftsteller Breyten Breytenbach hat diese in seiner Rede für den Berliner Kongress *Der Begriff Fortschritt in den Weltkulturen* am 30. November 2004 wie folgt beschrieben:

6 Auguste Comte: Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug, hg. von Friedrich Blaschke, Leipzig 1974, S. 1ff.

7 M. Horkheimer, T. W. Adorno: Dialektik der Aufklärung, S. 16.

Außerdem: Jeder »Fortschritt« in den uns gemeinsamen Lebensbedingungen setzte einen dialektischen Prozess in Gang, durch den wir ebenso viel verloren, wie wir gewannen, mehr noch vielleicht [...]. Bald besaß beinahe jeder ein Auto oder träumte davon – sodass es plötzlich Millionen zweifelhafter Gründe gab, Straßen und Autobahnen zu verstopfen. Wir legten uns ein Handy zu, und heute gleichen wir pausenlos schnarrenden Individuen, die sich nichts zu sagen haben und wie taube Vögel vereinsamen. Wir holen uns die Neuigkeiten aus dem Netz, und wir werden überschwemmt von Geschwätz [...]. Wir konsumieren nach Herzenslust und ersticken in Abfall und Müll. Wir zerstören die Erde in einer Orgie der Umweltverschmutzung [...]. Wir wurden darauf abgerichtet, zu kaufen, zu kaufen und nochmals zu kaufen, und die Armen wurden ärmer.⁸

Auch wenn das eine oder andere etwas überzeichnet ist, trifft es das Problem, die bisherige »Dialektik des Fortschritts.« Die Idee der Aufklärung und die des grenzenlosen Wachstums und Fortschritts wird destruktiv: Statt Befreiung von den Zwängen der überwältigenden Natur wird Anpassung an die Technologie und das Marktgeschehen gefordert, an die Stelle der befreienden Aufklärung aus der Unmündigkeit tritt das wirtschaftliche Interesse und das Bewusstsein, den Menschen technologisch einzupassen. Die Triumphe der Technik zerstören die Umwelt. Das zerstörerische Element der Zivilisation, der Raubbau an Natur und Mensch zeigt sich spätestens mit der Erderwärmung, dem Schmelzen der Pole und Gletscher, mit Überschwemmungen, Hitzewellen, Dürre, Feuersbrünsten, den Kriegen um Rohstoffe, dem Hunger und der weltweiten Ungleichheit.

Das Prometheus-Projekt gefährdet heute unser aller Lebensgrundlage. Die Natur setzt uns eine Grenze und eine Frist. Sie verweigert sich dem Menschen auf seinem Weg in die Freiheit. Besonders die junge Generation glaubt nicht mehr an die alte Fortschrittserzählung. Die Zeit läuft ihr davon. Mit der Klimakrise wird endgültig klar: Der exzessive Missbrauch der Freiheit zerstört die Freiheit.

Der Mensch ist heute zu einem geophysischen Akteur geworden, das Klima- und Biosystem der Erde auf eine grausame Weise zu verändern. Er tut es, nicht, weil er böse ist, sondern weil er es kann. In vielen Bereichen werden heute die Nebenwirkungen unserer Produktionsweise und unserer Technik für Mensch und Natur immer bedrohlicher, und zwar nicht nur für die jetzt Lebenden, sondern auch und vor allem für die zukünftigen Generationen. Die Spur der Verwüstung, die der frühe Mensch hinter sich herzog, war verkraftbar, er konnte weiterziehen. Heute haben wir die planetaren Grenzen erreicht. Ökologische Systeme stoßen immer mehr an

8 Breyten Breytenbach: Es gibt keinen Fortschritt, *Die Zeit*, Nr. 50, 02.12.2004. Vgl. Dietmar Kramer: Viele Versionen der Modernisierung, https://www.journal-ethnologie.de/Aktuelle_Men/Aktuelle_Themen_2004/Viele_Versionen_von_Modernisierung/index.html

die Grenzen ihrer Regeneration. Wenn wir die Kippunkte erreichen, wo das Klima, die Biodiversität und die Ozeane kippen, dann können wir nicht mehr zurück. Dann haben wir völlig andere Lebensbedingungen für die Menschheit.

Arendt führt diese Entwicklung darauf zurück, dass der Mensch sich vom »Reich des Lebendigen« auf eine »künstliche, von ihm selbst errichtete Welt hin« (VA: 9) entfernt hat. Wahrheiten des modernen wissenschaftlichen Weltbildes seien zwar »mathematisch beweisbar und technisch demonstrierbar«, aber inzwischen weder sprachlich noch gedanklich darstellbar noch kommunizierbar. Wir könnten heute »erheblich mehr erkennen und daher auch herstellen«, als wir »denkend zu verstehen vermögen« (VA: 11). Arendt antizipiert die Entwicklung von »Maschinen, die uns das Denken und Sprechen abnehmen«. Sie sah die Gefahr, dass »wir nicht Sklaven unserer Maschinen, sondern unseres eigenen Erkenntnisvermögens« werden könnten, »von allem Geist und allen guten Geistern verlassene Kreaturen, die sich hilflos jedem Apparat ausgeliefert sehen, den sie überhaupt nur herstellen können, ganz gleich, wie verrückt oder wie mörderisch er sich auswirken möge (VA: 11). Arendt warnt vor Zukunftsprognosen in der Wissenschaft und vor Wissenschaftsgläubigkeit. Was zuerst als Hypothese erscheine, werde sehr schnell zur Tatsache. Die Gefährlichkeit dieser »Pseudo-Wissenschaft« besteht darin, »zu meinen, man verstehe Ereignisse und könne ihren Ablauf kontrollieren, die man weder versteht noch kontrolliert. [...] Jede Handlung und jeder Zwischenfall zerstörten mit einem Schlag alle Voraussetzungen, in deren Rahmen die Prognose erfolgt und ihre Indizien zusammenstellt.« (MG: 11f.) Vielleicht kann man es wie Thomas Assheuer sagen: »Die Gattung, die sich auf ihren Verstand so viel zugutehält, ist nicht intelligent genug für die eigene Intelligenz. Die menschliche Fantasie scheint unfähig, die Dimensionen dessen zu erfassen, was sie anrichten kann – ihre Einbildungskraft ist grenzenlos und bleibt doch hinter den eigenen Destruktionsenergien zurück.«⁹ Der Einzelne ist den ökonomischen und technischen Mächten immer mehr ausgeliefert.

Wir Menschen haben es heute mit Handlungen zu tun, die eine noch nie gekannte kausale Reichweite mit unbekanntem Folgen haben. So ist die Coronapandemie höchstwahrscheinlich eine Folge unseres Eingreifens in die Natur. Die Welt erlebt das größte Artensterben seit dem Verschwinden der Dinosaurier. »Wir entziehen dem Planeten mehr nachwachsende Ressourcen als jemals zuvor. Und haben damit drei Viertel der Erdoberfläche an Land, 40 Prozent der marinen Gebiete und die Hälfte der Flüsse stark verändert. Das bleibt nicht ohne Folgen«¹⁰, sagt Ralf Seppelt, Departmentleiter am Helmholtz-Zentrum für Umweltforschung. »Die Bio-

9 Thomas Assheuer: Himmel in Flammen, Die Zeit, Nr. 22, 25.05.2022, S. 55.

10 Maria Mast: »Die Arten dieser Erde sichern unser Überleben«, Die Zeit, 06.05.2019, <https://www.zeit.de/wissen/umwelt/2019-05/artensterben-ralf-seppelt-biodiversitaet-artenschutz-oekosysteme-ipbes>

diversität«, erklärt Seppelt, »ist das Sicherheitsnetz unserer Existenz und unserer Gesellschaft.«

Arendt antizipierte früh die Gefahren, die von einer völlig freigelassenen Technik ausgehen. Wir haben es heute mit einer Vielzahl sich überschneidender Krisen zu tun. Klimakrise, Biodiversität, Kriege, Pandemien, Autoritarismus, Armut und Flucht. Die neue Realität ist der permanente Krisenmodus. Die Summe der nicht intendierten Nebenfolgen unseres Handelns scheint inzwischen bei Weitem die Summe der intendierten zu übersteigen. Der Kampf gegen die von uns geschaffenen nicht intendierten Nebenfolgen wird zur Hauptaufgabe der Politik. Es ist das, was Hans Jonas *Prinzip Verantwortung* und Ulrich Beck 1986 *Risikogesellschaft* nannten, eine Gesellschaft, die lernen muss, ihr Handeln zu reflektieren und mit den Folgeproblemen und Risiken der technisch-ökonomischen Entwicklung umzugehen.

Für Hans Jonas wie für Hannah Arendt erwächst hieraus unsere Verantwortung, die Welt gegen die Fehlgriffe menschlicher Macht zu bewahren. »So erhält die Ethik zum ersten Mal eine quasi kosmische Dimension, über alles Zwischenmenschliche hinaus«¹¹, erklärte Jonas in seiner Dankesrede bei der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels bereits 1987. Der Freiheit Grenzen zu setzen, ist die erste Pflicht aller Freiheit, ja die Bedingung ihres Überlebens. Arendt betonte immer wieder, dass politische Freiheit nur innerhalb der Grenzen, die uns unsere Mitmenschen und die Natur setzen, denkbar ist. Im 21. Jahrhundert hat sich die wissenschaftlich-technische Entwicklung weitgehend verselbstständigt. »Die Welt wird zum Labor«, konstatiert der Soziologe Ulrich Beck, sie entwickle sich zum »Schauplatz eines Menschheitsexperimentes«, an dem jedermann teilnehme, für das jedoch niemand mehr verantwortlich sei. Niemand ist in der »Risikogesellschaft« hoch entwickelter Industrieländer für die Fortschrittserfolge verantwortlich. Wissenschaftler:innen, sofern sie staatlich verordnete Sicherheitsbestimmungen nicht verletzen, haften nicht für die Schäden, die sich aus der Anwendung ihrer Erkenntnisse ergeben können, die Risiken werden vergesellschaftet.

Für Arendt stellte sich, wie für uns, die ethische Frage, in welche Richtung wir unsere »neue wissenschaftliche Erkenntnis und unsere ungeheuren technischen Fähigkeiten« entwickeln (VA: 10). Diese Frage sei ihrer Meinung im »Rahmen der Wissenschaft schlechthin unbeantwortbar«, ja sie sei »in ihrem Rahmen noch nicht einmal sinnvoll gestellt, weil es im Wesen der Wissenschaft« liege, »jeden einmal eingeschlagenen Weg bis an sein Ende zu verfolgen«. Auf jeden Fall sei dies eine »politische Frage ersten Ranges« und dürfe nicht den Entscheidungen von Fachleuten und Politikern überlassen bleiben (VA: 10). Die Politik sei primär am Machterhalt interessiert.

11 Hans Jonas: Technik – Freiheit und Pflicht, FAZ, 12.10.1987, S. 11.

Der Liberale Christian Lindner war es, der Anfang Februar 2019 den Aktivist:innen von *Fridays for Future* die Kompetenz absprach, sich öffentlich zum Kampf gegen den Klimawandel zu äußern. »Von Kindern und Jugendlichen kann man nicht erwarten, dass sie bereits alle globalen Zusammenhänge, das technisch Sinnvolle und das ökonomisch Machbare sehen«, sagte Lindner der *Bild am Sonntag* und fügte hinzu: »Das ist eine Sache für Profis.«¹² Lindner plädierte dafür, die Proteste in die Freizeit zu verlegen. Haben uns Ingenieur:innen, Ökonom:innen und Politiker:innen nicht dahin gebracht, wo wir heute sind? Der Kampf gegen den Klimawandel ist zu wichtig für die Menschheit, als dass die Entscheidungen einigen wenigen Technokraten und Politiker:innen überlassen werden darf. Selbstverpflichtungen in der Industrie funktionieren nicht. Der Markt kann nicht das Klima steuern. Klimapolitik braucht einen ordnungspolitischen Rahmen. Doch bisher gibt es nur wenige greifbare Ergebnisse. Deshalb ist der politische Druck von der Straße so eminent wichtig. Arendt betonte nicht nur die Verantwortung von Politik und Gesellschaft. Politische Fragen ersten Ranges müssten Gegenstand der öffentlichen Debatte sein. In diesem Sinne twitterte Ralf Fücks, Direktor des *Zentrums Liberale Moderne*, als Reaktion auf Christian Lindner: »Lieber @c_lindner, plädieren Sie jetzt für Technokratie statt #Demokratie?«¹³. Wissenschaft könne die »Charaktere des Handelns nicht mit realisieren [...], die es zu einem so eminent menschlichen Vermögen« (VA: 413) mache, bemerkt Arendt am Ende von *Vita activa*. Was die menschliche Existenz betreffe, sei »das Vermögen zu handeln auf die Wenigen beschränkt« (VA: 414). Heute zeichnet sich ein Bündnis¹⁴ zwischen Wissenschaft und Zivilgesellschaft ab. Das Vertrauen in die Wissenschaft hat deutlich zugenommen, das in die Politik abgenommen. Was den »Charakter des Handelns« anbelangt, war es eine Schülerin, die jeden Freitag für das Klima streikte und bald zur Repräsentantin der internationalen Klimaschutzbewegung wurde. Greta Thunbergs Engagement für eine konsequente Klimapolitik ist an den Erkenntnissen der Wissenschaft orientiert und hat weltweit zur Änderung der Klimapolitik beigetragen.

12 Florian Naumann, Maximilian Kettenbach: Lindner erntet Shitstorm nach »Anne Will« – und Widerspruch von 12.000 Wissenschaftlern, Merkur, 12.03.2019, <https://www.merkur.de/politik/anne-will-ard-fridays-for-future-lindner-erntet-shitstorm-und-widerspruch-von-12-000-wissenschaftlern-zr-11841663.html>

13 https://twitter.com/c_lindner/status/1091769069899051011?s=43&t=R6RZxGDGL3PSCDzTx4qeNg

14 »Wir sind die Profis und sagen: Die junge Generation hat Recht«, erwiderte Volker Quasching von der Hochschule für Technik und Wirtschaft in Berlin auf die Äußerung von Christian Lindner. Vgl.: F. Naumann, M. Kettenbach: Lindner erntet Shitstorm nach »Anne Will«.

18. Herausforderungen der Spätmoderne

18.1 Lob der Theorie

Anfang der 1950er-Jahre setzte Hannah Arendt große Hoffnungen in diejenigen, die, wie sie am Ende von *Vita activa* notiert, die »öffentliche Meinung aller Zeiten als die unpraktischsten und unpolitischsten Mitglieder der Gesellschaft gebrandmarkt« hätten, die überhaupt noch von »dem Vermögen zu handeln Gebrauch« machten. Arendt spricht hier von den Naturwissenschaftlern und Forschern, deren Taten sie eine »größere politische Relevanz« zuschreibt als dem »Tun und Treiben der Staatsmänner«. Sie hätten sich als »eine der mächtigsten Macht-erzeugenden Gruppierungen erwiesen, die wir je in der Geschichte gesehen« hätten (VA: 413). So endete die auf Vorlesungen beruhende Studie *Vita activa* überraschend mit einem Lob auf die Theorie, wenn Arendt schreibt: »Hätten wir die verschiedenen Tätigkeiten der *Vita activa* lediglich von der Frage her betrachtet, welche von ihnen die »tätigste« ist, [...] dann hätte sich vermutlich ergeben, dass das reine Denken alle Tätigkeiten an schierem Tätigsein übertrifft« (VA: 414). Zur Erinnerung: Mit der Differenzierung der Tätigkeitsformen wollte Arendt die Distanz, die der Mensch zu rein biologischen Prozessen einnimmt, und die Emanzipation davon verdeutlichen, d.h. ihre unterschiedlichen Freiheitsgrade wie ihre unterschiedlichen gemeinschaftsstiftenden Funktionen, aber nicht ihre weltbildende Wirkung.

Für den Philosophen Otfried Höffe leite Arendt mit ihrem Lob auf die *Vita contemplativa* eine unausgesprochene Transformation ihrer Handlungstheorie und politischen Ethik ein. Arendt überwinde damit ihren verengten Handlungsbegriff und ihre Einengung des Politischen auf das Praktische, den es so bei Aristoteles nicht gebe. Bei Aristoteles habe auch das Denken Praxis-Charakter (Höffe 1993: 19). Neben Höffe sind es Autoren wie Roland Beiner¹, Herausgeber von Arendts Vorlesungsmanuskripten über Kants politische Philosophie, und Richard J. Bernstein, die einen »Bruch« im Sinne verschiedener Perioden in den Schriften Arendts auszumachen glauben. So vertritt Beiner die These, Arendt hätte sich erst nach

1 Roland Beiner: Hannah Arendt über das Urteilen, in: Hannah Arendt: Das Urteilen, München 2012.

dem Eichmann-Prozess intensiv mit der Urteilskraft beschäftigt. Waltraut Meints² kritisiert diese These, wonach sich Arendt in ihrem späten Werk von der Politik ab- und der Philosophie zugewandt habe. Die dichotome Gegenüberstellung von Theorie und Praxis, von Zuschauer und Akteur werde von Arendt vielmehr durch die reflektierende Urteilskraft durchkreuzt. Denken und Handeln seien »wechselseitig aufeinander bezogen«, dadurch werde die »privilegierte Position des Zuschauers demokratisiert [...]« (Meints 2011: 23). Die reflektierende Urteilskraft ist für Meints Ausgangspunkt und Kraftzentrum von Arendts Begriff des Politischen.

18.2 Vom Wandel der Industrie- zur Wissensgesellschaft

Nach der Befreiung vom Nationalsozialismus war Arendt überzeugt, dass Humanität und Verantwortung nur von einer geistigen Elite ausgehen könnten. Einige davon glaubte sie in der *Studienstiftung des deutschen Volkes* gefunden zu haben. Ein Kreis junger Menschen, deren hohe wissenschaftliche oder künstlerische Begabung und deren Persönlichkeit besondere Leistungen im Dienste der Allgemeinheit erwarten ließ und den sie später als kritische Öffentlichkeit beschrieb. Dies war auch ein Grund, warum Arendt mit Vorbehalt Hoffnung in die 1968er-Generation als zukünftige geistige und politische Elite setzte.

Die westliche Welt durchlief Ende der 1960er-Jahre einen tiefgreifenden gesellschaftlichen Strukturwandel, in dessen Verlauf sich »die industrielle Moderne in eine neue Form der Moderne verwandelte«, die der Soziologe Andreas Reckwitz »Spätmoderne« (Reckwitz 2019: 17) nennt. Einher ging damit der »Abschied vom Proletariat« (André Gorz) und das Ende der Arbeitsgesellschaft. Zu den Merkmalen dieser spätmodernen Gesellschaft zählt Reckwitz: die Bildungsexplosion, den post-materialistischen Wertewandel, eine Kultur der Selbstentfaltung, den Aufstieg der revoltierenden Studierenden in der Informationsgesellschaft und eine sich durchsetzende Liberalisierung in Wirtschaft und Gesellschaft. Mit Reckwitz gesprochen, einen Liberalismus, »der den Neoliberalismus zwar« einschließt, aber »nicht mit ihm deckungsgleich« ist³. Gesellschaftspolitisch bedeutet die liberale Öffnung die Einforderung des Rechts auf Persönlichkeitsentfaltung, die Wertschätzung kultureller Herkunftsgemeinschaften und neuer Lebensstile. »Reformen in Bezug auf Geschlechterverhältnisse und Familie sowie in Bezug auf Migration sind zentrale

2 Waltraud Meints: Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts, Bielefeld 2011. Sie zeigt, dass für den Begriff von einem spontanen politischen Handeln das Urteilen unverzichtbar ist. Damit entfällt die auch von Beiner behauptete Wende in Arendts Denken von den Handelnden in »Vita activa« als denen, die mit der intersubjektiven Wirklichkeit verbunden sind, zu den Urteilenden, die allein dem Geschehen Sinn verleihen können.

3 Andreas Reckwitz: Die Gesellschaft der Singularitäten, Berlin 2018, S. 375.

Betätigungsfelder der gesellschaftspolitischen Liberalisierung« (Reckwitz 2019: 375), bemerkt Reckwitz. Wissen, Universität und Kreativität lösten die Industrie, die Fabrik und den Unternehmer als innovative Kraft ab.

Arendt notiert etwa zur gleichen Zeit in ihrem Essay *Macht und Gewalt* (1970):

Sie haben in wenigen Jahrzehnten die Welt und die menschlichen Lebensbedingungen bis zur Unkenntlichkeit verändert und bilden heute die wahre Elite der modernen Welt, die einzige Schicht in ihr, die für ihr Weiterfunktionieren schlechthin unerlässlich ist. [...] Es ist oft rührend zu sehen, wie die rebellischsten unserer Studenten, von denen schließlich eine beträchtliche Anzahl dieser Elite zugehört wird, sehnsüchtig darauf warten, dass ihre Revolution von den traditionell gesinnten Schichten der Gesellschaft unterstützt werden wird. [...] Die wirklich neue und potentiell revolutionäre »Klasse« wird aus Intellektuellen bestehen; ihr Machtpotential ist sehr groß, auch wenn sie noch keinen Gebrauch davon gemacht haben, größer vielleicht, als uns lieb sein sollte.⁴

Das Besondere der »rebellischsten unserer Studenten«, der »potentiell revolutionären Klasse«, besteht für Arendt in ihrer Haltung zur modernen Technik mit ihrem Fortschrittsglauben. Bei der »neuen Generation«, so Arendt, »habe man es mit einer »Menschengruppe zu tun, der die unheimlich destruktiven Tendenzen des rasanten technischen »Fortschritts« der letzten Jahrzehnte in Fleisch und Blut sitzen«, sie sei »gleichsam die Inkarnation der Zukunftsprobleme, die der älteren Generation abstrakt und unverständlich erscheinen« (MG: 20 f). »In der Tat: Womit wir konfrontiert sind, ist eine Generation, die in keiner Weise sicher ist, dass sie eine Zukunft« (MG: 21) habe. Arendt zufolge sei es möglich, dass wir an einem »Wendepunkt« stünden, »dem Punkt, an dem die Ergebnisse unseres wissenschaftlichen Tuns sich auf das jeweilige Gebiet selbst zerstörerisch auswirken«. »Nicht nur fällt der Fortschritt der Naturwissenschaften nicht mit dem Fortschritt der Menschheit (was immer man darunter verstehen mag) zusammen, er könnte das Ende der Natur und der Menschengattung bedeuten« [...]. Kurz: »Fortschritt kann auf keinem wissenschaftlichen Feld mehr als Maßstab und Kriterium dienen, mit denen man die von uns entfesselten, reißenden Veränderungsprozesse messen oder beurteilen könnte.« (MG: 34)

Waren es nicht Wissenschaftler:innen, wie die des *Club of Rome*, die schon vor 50 Jahren vor den Folgen des entfesselten Kapitalismus und Konsums warnten? *Die Grenzen des Wachstums* wurden über 30 Millionen Mal verkauft, aber auch unzählige andere Bücher zu diesem Thema. Bereits 1962 hatte Rachel Carson mit ihrem Buch *Silent Spring* vor den Folgen der Pestizide in der Landwirtschaft gewarnt, was 1972 in den USA und der Bundesrepublik zum Verbot des Insektizids DDT führte. *Die Grenzen des Wachstums* markierten den Beginn einer weltweiten Umweltbewegung und

4 Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*, München 1994, S. 73.

das Ende eines Planungs- und Machbarkeitsdenkens – die Infragestellung des liberalen Fortschrittnarratives. In den Wissenschaften entwickelte sich das Bewusstsein von der Erde als ein geschlossenes System, das durch ein neues Verständnis der Funktion von Systemen, wie sie in kybernetischen Regelkreisen herrschen – zirkuläre statt lineare Prozesse, beispielsweise in Ökosystemen –, bestätigt wurde. Die Angst vor dem Atomkrieg wurde durch die vor der Zerstörung der Welt abgelöst. »Nicht nur die Natur war bedroht, sondern auch die Gesundheit jedes einzelnen und nicht nur durch Gift im Essen oder Blei in der Luft, sondern auch durch die kapitalistische Arbeit, durch Konsumzwang, durch die Medien.«⁵ Den Beginn der ökologischen Epoche globalen Denkens datiert der Historiker Paul N. Edwards auf das Jahr 1968. Amerikanische Astronauten fotografierten aus dem All die Erde. Die Bilder gingen um die Welt. Diese zeigten nicht nur ihre Schönheit, sondern auch ihre Begrenztheit und Verletzbarkeit. Es waren die 68er, die Hippies, die Anti-Atomkraftbewegung, der internationale Zusammenschluss von Umweltschutzorganisationen, *Friends of the Earth*, das transnationale Netzwerk *Greenpeace*, die Grünen, die die Impulse der Expert:innen und Wissenschaftler:innen in ihre Utopien einer menschen- und naturgerechten Welt aufnahmen. Anders als die Linke und die Ökosozialisten basierte die Umweltbewegung nicht auf Ideologie, sondern auf Wissenschaft. Die Erderwärmung ist ein wissenschaftliches Faktum. Mit der Umweltbewegung entwickelte sich in der Geschichte der Menschheit erstmals eine Form des Universalismus, jenseits aller ideologischen und identitätspolitischen Fragen. Der Einfluss der weltweiten Umweltbewegung wuchs stetig. Heute repräsentiert sie das postideologische, universalistische Gewissen der Gegenwart.

Im März 2019 unterzeichneten mehr als 26.800 Wissenschaftler:innen aus der Schweiz, Österreich und Deutschland eine Stellungnahme unter der Überschrift *Die Anliegen der demonstrierenden jungen Menschen sind berechtigt*.⁶ Sie schlossen sich unter dem Namen *Scientists for Future* zusammen und unterstützten *Fridays for Future*. Rund zwei Jahre, nachdem mehr als zehntausend Wissenschaftler:innen aus rund 150 Ländern gemeinsam einen weltweiten *Klima-Notfall* erklärt hatten, forderten sie Ende Juli 2021 sofortige Veränderungen.⁷ Seit dem Warnruf des *Club of Rome* fanden viele Umweltkonferenzen statt, passiert ist lange nichts. Erst die immer stärker werdende ökologische Bewegung und *Fridays for Future* haben das geändert.

5 Jörg Häntzschel: Im Raumschiff, SZ, 25./26.06.2022, S. 19.

6 <https://scientists4future.org/>

7 <https://www.spiegel.de/wissenschaft/natur/erdueberlastungstag-und-klimakrise-tausende-wissenschaftler-warnen-vor-weltweitem-notstand-a-a9ab49e6-a572-42f9-a9ca-c3cb3f197ca>

18.3 Die abstrakte Gesellschaft und die Zerstörung einer gemeinsamen Welt

Hannah Arendt diagnostiziert im letzten Kapitel von *Vita activa* unter der Überschrift *Der Sieg des Animal laborans* eine mit der Neuzeit eingesetzte »Weltlosigkeit ohnegleichen« (VA: 408). Die Säkularisierung hätte auch zu einem »enormen Erfahrungsschwund« (VA: 410), zum Verlust des Handelns und zur Nivellierung aller menschlichen Tätigkeitsformen auf das eindimensionale Niveau des Arbeitens geführt. Wer heute seinen Sinn allein in der Arbeit suche, mache sich zum Sklaven des Erfolgs. Die heutige Konsumgesellschaft zeichne Erwerbsarbeit als die am höchsten bewertete Tätigkeit aus. Dies präge unseren Alltag wie unser Fühlen und Denken und erzeuge eine gewisse Urteils müdigkeit, wenn es um Dinge der Öffentlichkeit, um den Gemeinsinn gehe.

In ihrem letzten Stadium verwandele sich »die Arbeitsgesellschaft in eine Gesellschaft von Jobholders«, und diese verlange von denen, die ihr zugehörten, kaum mehr als »ein automatisches Funktionieren, als sei das Leben des Einzelnen bereits völlig untergetaucht in den Strom des Lebensprozesses« und als bestehe »die einzige aktive, individuelle Entscheidung nur noch darin, sich selbst gleichsam loszulassen, seine Individualität aufzugeben bzw. die Empfindungen zu betäuben, welche noch die Mühe und Not des Lebens registrieren, um dann völlig »beruhigt« desto besser und reibungsloser »funktionieren« zu können«. Es sei denkbar, meint Arendt, dass die »Neuzeit, die mit einer so unerhörten und unerhört vielversprechenden Aktivierung aller menschlichen Vermögen und Tätigkeiten begonnen hat, schließlich in der tödlichsten, sterilsten Passivität enden« werde, die »die Geschichte je gekannt« habe (VA: 411). Das Versprechen der freien Kreation des eigenen Lebens werde unter den Bedingungen der Arbeitsgesellschaft mehr und mehr zu einer verinnerlichten Zwangsgestalt. Arendt beschreibt charakteristische Phänomene, die auch heute noch das Leben in unserer Gesellschaft prägen: die Anonymisierung und Atomisierung des Einzelnen, die Auflösung der Gemeinschaften, die Eingebundenheit in die Arbeitsprozesse, die Aufgabe der Autonomie und eine gewisse Urteils müdigkeit, wenn es um öffentliche Dinge geht.

Mit dem Aufkommen der Social Media zersplittern öffentliche Räume und lösen sich in abgeschottete Filterblasen auf. Digitale Netzwerke entstehen, soziale Beziehungen werden anonymer. Gemeinschaften zerbrechen. Unsere Gesellschaft verwandelt sich immer mehr in eine abstrakte Gesellschaft. Digitalisierung und Globalisierung verschärfen die Individualisierungsprozesse. Traditionelle Lebensformen verlieren in diesem Prozess für die individuelle Orientierung und Lebensführung an Bedeutung. Dies führt unter anderem zur »Herauslösung aus historisch vorgefun-

denen Sozialformen und -Bindungen«, zum »Verlust von traditionellen Sicherheiten«⁸, auch zu neuen Formen der Atomisierung⁹, Vereinzelung und Einsamkeit.¹⁰ Im digitalen Zeitalter scheinen viele Menschen nicht nur den Bezug zu unseren Mitmenschen, sondern auch zu den Dingen zu verlieren. Der Philosoph und Kulturkritiker Byung-Chul Han vertritt in seinem Essay *Undinge* die These, dass das Zeitalter der Dinge vorbei ist. »Die terrane Ordnung, die Ordnung der Erde, besteht aus Dingen, die eine dauerhafte Form annehmen und eine stabile Umgebung für das menschliche Wohnen bilden. Die terrane Ordnung werde heute durch die digitale Ordnung abgelöst.«¹¹ Nicht Dinge, sondern Informationen beherrschten unsere Lebenswelt. Wir schieben den Kinderwagen und schauen nicht in die Augen unseres Kindes, sondern auf das Display unseres Handys. Wir bewohnen »nicht mehr Erde und Himmel, sondern Google Earth und Cloud«. »Die Digitalisierung entdinglicht, entkörperlicht und letzten Endes« entwirklicht die Welt. Der Mensch, diagnostiziert Han, »bespiegele sich immer mehr, als Beziehungen zu anderen Menschen aufzubauen«. So verstärkte »das Smartphone unser Ego«. Das »Verschwinden des Anderen« sei »genau der Grund dafür, dass das Smartphone uns einsam« mache.¹² Im Ergebnis: Der Mensch folgt in der Spätmoderne seinen eigenen geistigen Konstruktionen und droht die Kontrolle über seine Autonomie sowie den Kontakt zu seinen Mitmenschen und zur Welt zu verlieren. Konsum und Events bieten dem Einzelnen und Gruppen heute die Möglichkeiten, ihr Selbstbild und damit ihre Identität nach außen hin zu singularisieren. »Das Besondere ist Trumpf, das Einzigartige wird prämiert, eher reizlos ist das Allgemeine und Standardisierte. Spätmoderne Gesellschaften feiern das Singuläre«¹³, sei es das Handy, das Auto, die Kleidung, das Möbel, die Armbanduhr, das Tattoo oder den Turnschuh. Schuhe können nun mehr sein als nur Schuhe. Sie werden zum Lifestyle. Die Marke wird zur Eintrittskarte

-
- 8 Johannes Beck: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986, S. 206.
- 9 Norbert Elias beschrieb das Subjekt der Moderne als »häuslich verkapseltes Subjekt« mit dem Gefühl des »in sich Eingeschlosseneins« – ein Subjekt, das sich hinter hohen Mauern verschanzt hat. Vilém Flusser: Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung, Frankfurt a.M. 1998, S. 61ff.
- 10 Vgl. Diana Kinnert: Die neue Einsamkeit. Und wie wir sie als Gesellschaft überwinden können, Hamburg 2021.
- 11 Byung-Chul Han: Die Welt hat sich ganz nach uns zu richten, Philosophie Magazin, Interview, 19.01.2022, <https://www.philomag.de/artikel/byung-chul-han-die-welt-hat-sich-ganz-nach-uns-zu-richten>
- 12 Der US-Amerikaner Balaji Srinivasan vertritt in seinem Buch »The Network State: How to Start a New Country« die These: »Nationalstaaten sind von gestern und werden auf lange Frist auseinanderbrechen und an Macht verlieren. An ihre Stelle treten Netzwerkstaaten, die sich im Internet formieren und sich irgendwann manifestieren und materialisieren.«
- 13 A. Reckwitz: Die Gesellschaft der Singularitäten, Klappentext.

in eine neue, geschlossene Community. Der Mitmensch wird degradiert zum Zuschauer und zum Spiegel des ich-befangenen Egos.

In der Philosophie hat Arendts Gedanke, dass die Person nur in der Kommunikation und Interaktion mit den anderen erlebt und gefunden werden kann, etwa seit Hegel, eine lange Tradition.¹⁴ Diese Idee taucht etwa in der Selbstpsychologie von William James, bei dem Soziologen George Herbert Mead oder den Philosophen Martin Buber und Edmund Husserl auf. Seit den 1980er-Jahren betrachtet auch »die Psychoanalyse den menschlichen Geist und die Psyche als ein interaktionelles dynamisches Geschehen und rückt damit von der traditionellen monadischen Auffassung und der Begrenzung auf intrapsychische Betrachtungsweisen ab«¹⁵. Die intersubjektive Wende dreht das Verhältnis zwischen individueller Psyche und Beziehung um: »Die Bezogenheit ist das Ursprüngliche, während das Individuelle erst in der Beziehung entsteht und ausgeformt wird. Was ich und der Andere als Wirklichkeit aushandeln, bestimmt unser Selbsterleben« (Ermann 2017: 60).

Im letzten Jahrhundert hat sich in den westlichen Gesellschaften ein tiefgreifender Wandel von geschlossenen zu offenen Gesellschaften vollzogen. »In diesem Prozess«¹⁶, so der deutsche Sozialpsychologe Heiner Keupp, »stecken enorme Chancen und Freiheiten, aber auch zunehmend Gefühle des Kontrollverlustes und wachsende Risiken des Misslingens« (Keupp 2012: 85). Junge Menschen sehen heute, wenn sie in die Zukunft schauen, Dauerkrisen und ein von Unsicherheit geprägtes Leben. Der Einzelne muss sich im Rahmen dieser Bedingungen und seiner Möglichkeiten eine eigene Lebensform erarbeiten – über ein ganzes Leben lang. Angesichts von Krieg, Pandemie und Klimakrise verbinden mit der Zukunft immer weniger junge Menschen das Versprechen von Wachstum, Wohlstand und Sicherheit. Die »Singularisierung« der spätmodernen Gesellschaft trage nach Andreas Reckwitz auch die Kehrseite mit sich, »das, was nicht singular sein kann, will oder darf« (Reckwitz 2019: 22), werde abgewertet und bleibe unsichtbar. Sie werde in der »subtilen kulturellen Abwertung oder auch massiven sozialen Deklassierung« (ebd.: 23) der traditionellen Mittelklasse und der prekären Klasse erfahren. Dass die Liberalisierung im Feld des Politischen zu einer Polarisierung führe, sei nur folgerichtig. Der »Aufstieg des aggressiven Populismus«, der eine »soziale Schließung der Nationalstaaten« propagiere, sei das Ergebnis. Er werde »vor allem von jenen Bevölkerungsgruppen

14 Helmut Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1975, S. 288, 291ff. Erst durch die Mitwelt wird es dem Menschen möglich, von sich als einem Ich zu sprechen. Helmut Plessner: »Die Existenz der Mitwelt ist die Bedingung der Möglichkeit, daß ein Lebewesen sich in seiner Stellung erfassen kann, nämlich als ein Glied dieser Mitwelt« (ebd.: 302f.).

15 Ermann, Michael: Der Andere in der Psychoanalyse. Die intersubjektive Wende, Stuttgart 2017, S. 59.

16 Heiner Keupp: Identität und Individualisierung, in: Hilarion G. Petzold (Hg.): Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2012, S. 84f.

pen gestützt, die unter die Räder des liberalen Modernisierungsprogramms geraten sind oder zu geraten« (ebd.: 24) drohten.

Arendt sieht die größte Gefährdung der Freiheit in der Moderne in der Entwurzelung und Verlassenheit des Menschen – in seiner Weltlosigkeit. In seinem Desinteresse am Gemeinwesen, am öffentlichen Raum, einem »Raum, in dem man wohnt und der anständig aussehen muss«¹⁷, wie sie 1964 in ihrem Gespräch mit Günter Gaus betont. Sie meint den modernen Menschen, der in der Arbeit und im Konsum sein Genügen findet und bei dem der Konsum an die Stelle aller anderen relevanten Tätigkeiten getreten ist. Seine Gefährdung besteht im Marktfundamentalismus, im Versinken in seichter Unterhaltung und maßlosem Konsum. Der in modernen Gesellschaften angelegte Privatismus, die Kommerzialisierung und politische Instrumentalisierung von Medien und Kultur, die Entpolitisierung der Bevölkerung wie die Vorherrschaft hochbürokratisierter Verwaltungen, Verbände, Lobbyismus, Parteien und Parlamente (MG: 81) und die fehlende Transparenz können aus Arendts Sicht sozialpsychologisch zur Mobilisierung der Unpolitischen führen. Menschen brauchen soziale Kontakte, konkrete physische Beziehungen, wechselseitige Anerkennung, einen öffentlichen Raum, einen »Welt- oder Erscheinungsraum«, der sie verbindet und verhindert, dass sie »gleichsam über- und ineinander fallen« (VA: 66). Alles, was die Allgemeinheit betreffe, müsse, fordert Arendt, für »jedermann sichtbar und hörbar« (VA: 62) sein. Ohne den öffentlichen Erscheinungsraum, so Arendt, und ohne »ein Minimum an Vertrauen auf Handeln und Sprechen« wäre für Menschen »weder die Realität der Außenwelt noch die ihrer eigenen Identität je wirklich vorhanden« (VA: 264). Nicht durch eine »allen Menschen gemeinsame ›Natur«« (VA: 72), sondern vermöge des Gemeinsinns, der unsere Subjektivität in ein »objektives Gemeinsames und darum eben Wirkliches« füge, entschieden wir jeweils über die »Realität der Welt« (VA: 63).

Menschen neigen zu Verschwörungsideologien, wenn sie sich ohnmächtig oder chancenlos und machtlos fühlen. Die Zerstörung der gemeinsamen Wirklichkeit, vor der Arendt warnte, das »Abnehmen des Gemeinsinns und ein merkliches Zunehmen von Aberglauben und Leichtgläubigkeit« (VA: 265) durch Esoteriker, QAnon, Evangelikale oder Querdenker deutet heute darauf hin, dass nicht nur »die Gemeinsamkeit der Welt innerhalb einer bestimmten Menschengruppe abbröckelt, dass der Wirklichkeitssinn gestört ist« und »daher die Menschen sich der Welt entfremden und begonnen haben, sich auf ihre Subjektivität zurückzuziehen« (VA: 265), wie Arendt formuliert, sondern auch auf die Aufkündigung unseres demokratischen Wertesystems. Vor Weihnachten 2022 plante der »militärische Arm« der Reichsbürger einen politischen Umsturz mit Waffengewalt, »Säuberungen« und »Todesstrafen«. Es handelt sich hier nur um eine kleine, aber durchaus gefährliche

17 Hannah Arendt über Arbeit und Konsum im Gespräch mit Günter Gaus, in: »Zur Person« (1964), <https://www.youtube.com/watch?v=sWi5RkAtI8>

Minderheit. Schon wegen ihrer Weltfremdheit und des Zugangs zu Waffen sind diese Menschen gefährlich.¹⁸

18.4 The Past is never dead, it is even past

Am 28. Mai 1975 schickte der 32-jährige Joe Biden, Mitglied des Ausschusses für auswärtige Beziehungen des Senats, einen Brief¹⁹ an Hannah Arendt. Er bat um die Zusendung einer Kopie des Vortrages, den sie am 20. Mai 1975 in Boston unter dem Titel *Home to Roost*²⁰ gehalten hatte. Diese Rede dürfte den »Höhepunkt ihres öffentlichen Wirkens« darstellen. »Ich glaube«, teilt Arendt ihrer Freundin Mary McCarthy mit, »ich bekam noch nie so viele ›Fan‹-Briefe für irgendetwas, was ich geschrieben habe« (IdG: 409). Arendt starb unerwartet im Dezember 1975. Ihren Text kann man lesen als eine Warnung vor dem Niedergang der amerikanischen Republik – dem großen Experiment der Freiheit. Sie kritisiert das Eindringen der Methoden der Reklameexperten unter der Bezeichnung Public Relations in das politische Leben. Dies habe dazu geführt, sich mehr mit Images und Bildern als mit der Realität zu beschäftigen. Was die amerikanische Republik bedrohe, sei die Weigerung, Tatsachen anzuerkennen, sodass das Leben mit Theorien und Bildern das, »was ist«, überlagert und das Lügen zur Lebensweise werde.

Bis heute. »Wir hatten kein tiefgreifendes Verständnis von Afghanistan. Wir wussten nicht, was wir taten«, sagte Douglas Lute, General der US-Armee, bereits 2015. Die »Afghanistan Papers«, die die *Washington Post* 2019 veröffentlichte, zeigen, dass die Öffentlichkeit über vermeintliche Erfolge des Einsatzes getäuscht wurde. 19 Jahre lang schloss man die Augen und erklärte: Wir machen Fortschritte. Es war eine Lüge.²¹ Mit der Präsidentschaft Trumps 2017 scheint Amerika für die letzten Jahrzehnte die Quittung erhalten zu haben, mit lang andauernder Folgewirkung. »Ich fürchte, wir sind in einem Zustand kurz vor Ausbruch eines Bürgerkrieges«²², so der amerikanische Autor Paul Auster in einem Interview im Juli 2021. Ein Dialog

18 Die Zufriedenheit der Bundesbürger:innen mit der Demokratie ist hingegen hoch. Vgl. Oliver Decker, Johannes Kiess, Aylene Heller, Elmar Brähler (Hg.): *Autoritäre Dynamiken in unsicheren Zeiten?* Leipziger Autoritarismus-Studie 2022, Gießen 2022, S. 9. Größere Unzufriedenheit gibt es hingegen mit der gelebten Demokratie und den Beteiligungsmöglichkeiten. Gleichzeitig nehmen Antifeminismus, Ausländerfeindlichkeit und der Hass auf Sinti und Roma in der Gesellschaft zu. Besonders gefährlich findet Elmar Brähler die Zunahme der sexistischen und homofeindlichen Einstellungen in der Gesellschaft.

19 <https://hac.bard.edu/amor-mundi/when-joe-biden-wrote-hannah-arendt-2020-08-06>

20 Der deutsche Titel lautet »Zweihundert Jahre Amerikanische Revolution« und stammt von Marie Luise Knott.

21 Malte Lehming: *Wer wissen wollte, konnte wissen*, TS, 21.08.2021, S. 6.

22 Paul Auster, in: Ute Büsing: *Die Angst vor einem Bürgerkrieg*, TS, 25.07.2021, S. 23.

zwischen Demokraten und Republikaner findet derzeit kaum statt. Trumps Saat ist aufgegangen: statt Dialog und Kompromiss radikale Obstruktionspolitik. Eine gesplattene republikanische Partei und ein gesplattenes Land, wie die heftig und hysterisch geführten Kulturkämpfe um Identitätsfragen. Es gibt keine Mitte mehr. Daran kann das demokratische Amerika zerbrechen.

The past is never dead, it is not even past, zitiert Arendt in *Home to Roost* den Schriftsteller William Faulkner. Sie erinnert uns daran, dass die Welt, in der wir leben, »in jedem Augenblick auch die Welt der Vergangenheit« (ZVZ: 365) ist. Es sei »wahrhaftig so, dass uns die Vergangenheit« heimsuche. Der »Fluch der bösen Tat« bestehe darin, dass sie auf ihre Urheber, im Prinzip auf uns alle, zurückschlagen würde. Faulkners Geist lebt auch heute. Wir ignorieren seit Langem unliebsame Tatsachen und heben, wie Arendt plastisch formuliert, »Erdlöcher aus« (IdG: 364), um sie darin verschwinden zu lassen. Ungelöste Probleme aus der Vergangenheit vervielfältigen die Probleme der Gegenwart und erschweren ihre Lösung.

19. Das höchste Gut ist die Freiheit und das öffentliche Glück

19.1 Die Ankunft einer neuen Generation

Ohne sofortige, entschiedene Klimaschutzmaßnahmen könnten bereits meine Kinder, die derzeit das Gymnasium besuchen, eine 3 Grad wärmere Erde erleben. [...] Doch ziemlich sicher wäre diese Erde voller Schrecken für die Menschen, die sie erleben mussten. [...] Was Hoffnung macht, ist, dass diese 3-Grad-Welt kein unvermeidliches Schicksal ist. Noch ist es sogar möglich, die Erwärmung auf nahe der 1,5-Grad-Marke zu begrenzen – was 2015 in Paris von allen Ländern einstimmig beschlossen wurde und wozu hierzulande fast alle Politiker Lippenbekenntnisse abgeben. [...] Um das 1,5-Grad-Ziel einzuhalten, muss die Welt endlich in den ernsthaften Krisenmodus schalten, wie die jungen Menschen von Fridays for Future völlig zu Recht einfordern. Klimaschutz muss dazu die höchste Priorität bekommen.¹

Arendts Lebensthema war die Analyse von Gesellschaften in Umbrüchen. Die Klimakrise wie der Überfall Russlands in die Ukraine verlangen einen großen Um- und Aufbruch. Es ist die junge Generation, die vorangeht. »In Karlsruhe«, so der *Zeit*-Journalist Bernd Ulrich, »wurde das höchste Gut der Gesellschaft neu definiert: die Freiheit. Ökologischer blinder Liberalismus, nur aufs eigene Wohl bedacht, ist gegen das Grundgesetz«². Seit 1994 ist der Umweltschutz als Staatsziel in Artikel 20a Grundgesetz verankert. Ohne zivilgesellschaftliches Engagement, wissenschaftliche Expertise und Protest wäre es zu diesem Urteil eher nicht gekommen. Politisches Handeln führt im günstigen Fall, bemerken Christian Volk und Thorsten Thiel,

1 Stefan Rahmstorf: Klima und Wetter bei 3 Grad mehr, S. 29, <https://www.pik-potsdam.de/~stefan/Publications/Klima%20und%20Wetter%20bei%203%20Grad%20mehr.pdf>. Der Klimaforscher Stefan Rahmstorf wird von Clarivate Analytics zu den meistzitierten Forscher:innen seines Fachgebietes gezählt.

2 Bernd Ulrich: Die Befreiung der Freiheit, *Die Zeit*, 30.04.2021, <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2021-04/karlsruhe-bundesverfassungsgericht-klimaschutz-urteil-grundgesetz-freiheit>

zur »rechtlichen Einbettung der politischen Sphäre« und zur »dauerhaften Entfaltung politischer Freiheit, was nach Arendt die binäre Unterscheidung negativer und positiver Freiheit transzendiert – eine Unterscheidung, auf deren *falscher*, positiver Seite zu stehen, ihr immer wieder vorgeworfen wird« (Volk/Thiel 2016: 28). Es wäre interessant zu wissen, was Arendt zu Karlsruhe gesagt hätte. Vielleicht hätte sie Vergils Vers zitiert, in dem es heißt: *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo* (»aufs Neue hebt an die große Folge der Zeiten«). Vergil spricht hier von einer großen, aber nicht von einer neuen Ordnung. In ihrem Essay *Die Freiheit, frei zu sein*, führt Arendt weiter aus: »Das Entscheidende an Vergils Vers« sei die »Tatsache, dass er einer Geburtshymne« entstamme, [...] »die Geburt als solche preist, die Ankunft einer neuen Generation, das große rettende Ereignis, [...] mit anderen Worten: Wir können etwas beginnen, weil wir Anfänge und damit Anfänger sind«. Die menschliche Gebärtlichkeit, so Arendt, sei die »ontologische *conditio sine qua non* aller Politik« (FF: 35). Um nichts anderes ging es dem Gericht: die durch *Fridays for Future* in Gang gesetzte ökologische Revolution in ihr Recht zu setzen und so die Freiheitschancen der jüngeren Generation zu wahren. Zu wenig Klimaschutz ist illiberal und bedroht die Freiheit insbesondere künftiger Generationen. Dieses Urteil revolutioniert den ökologisch und sozial blinden Freiheitsbegriff. Die Gnadenfristen sind seit den ersten Warnungen aus den 1970er-Jahren durch den Stillstand in der Politik längst verstrichen.³ Das »auf Tausend Wegen sich Heranstellende« ist schwerer zu vermeiden als die »einmalig-eindeutige Untat des Krieges« – es kommt längst nicht mehr von außen: »Wir sind der Natur gefährlicher geworden, als sie uns jemals war«, schrieb Hans Jonas 1987. Unsere Pflicht reicht nun über »den ganzen Erdkreis und in die ferne Zukunft«⁴. Für Jonas wäre es obszön, den verarmten Weltteilen »Umweltschonung zu predigen«. Das »eigentliche Problem« liege »bei den Reichen dieser Erde, den Prassern mit ihrer globalen Schuld und Pflicht«.

Die Freiheit eines Konsums ohne Grenze, von Naturzerstörung und Plünderung der Erde sind nicht Ausdruck von Freiheit, sondern von Willkür und Verantwortungslosigkeit. Wo alles möglich wird, ist der Willkür des Handelns keine Grenze gesetzt. Nach Arendt sind Grenzen nicht die Grenzen der Freiheit, sondern ihre zwingende Voraussetzung. Die grenzenlose Steigerung der Herrschaft in der Moderne ist für Arendt Ausdruck des »Grundprinzip(s) des Imperialismus des 19. Jahrhunderts wie auch des bürgerlichen Kapitalismus, die sich in dieser gemeinsamen Dy-

3 Der aktuelle Bericht der Welt-Meteorologie-Organisation (WMO) geht davon aus, dass die kritische 1,5-Grad-Erwärmung schon 2026 überschritten werden könnte. Helmholtz-Gemeinschaft deutscher Forschungszentren: Klimawandel. 1,5 Grad-Ziel könnte schon in den nächsten Jahren überschritten werden, 23.05.2022. Interview: Franz Ossing, <https://www.helmholtz.de/newsroom/artikel/15-grad-ziel-koennte-schon-in-den-naechsten-jahren-ueberschritten-werden/>

4 Hans Jonas: Technik – Freiheit und Pflicht, FAZ, 12.10.1987, S. 11.

namik gegenseitig stützen und antreiben«⁵. Setzen wir der Freiheit keine Grenzen, führt dies zur grenzenlosen Akkumulation von destruktiver Macht über Mensch und Natur. Grenzenlosigkeit und Freiheit schließen sich für Arendt aus.

»Das reichste 1 Prozent (63 Millionen Menschen) hat zwischen 1990 und 2015 mehr als doppelt so viel klimaschädliches CO₂ ausgestoßen wie die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung zusammen.«⁶ Den Klimawandel bekämpfen heißt auch für Klimagerechtigkeit sorgen. Der globale Norden ist heute für rund zwei Drittel aller CO₂-Emissionen verantwortlich.⁷ Derzeit steigen deutsche und europäische Kohlenstoffschulden ins Unbezahlbare. Kira Vinke, Leiterin des Zentrums für Klima und Außenpolitik bei der *Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik* (DGAP), fordert »eine ökologische Schuldenbremse, um die Risiken für die jüngere Generation auf ein handhabbares Maß zu begrenzen«.⁸ Gegenwärtig ist diese in weite Ferne gerückt. Die verschobene Erhöhung des deutschen CO₂-Preises signalisiert, dass Deutschland in Krisenzeiten davor zurückschreckt, in Klimagerechtigkeit zu investieren. »So wird die ›Freiheit‹, unreguliert und scheinbar kostenlos CO₂ in der Atmosphäre abzulagern, letztlich zum Verhängnis«, bemerkt Vinke.

Nun zwingt uns der Klimawandel und Putins Überfall auf die Ukraine, mit der Begrenzung von Freiheitsspielräumen vernünftig umzugehen. Wenn die Bekämpfung von Nebenfolgen unseres Handelns zur Hauptsache wird, verwandelt sich Freiheit in ein begehrtes Gut. Mit dem Überfall Russlands auf die Ukraine ist der Kampf gegen den Klimawandel in den Hintergrund gerückt. Nationen wie Menschen sind sich jetzt selbst die Nächsten. *Fridays for Future* hat seine Fähigkeit, Hunderttausende zu mobilisieren, und die Deutungsmacht derzeit verloren. Der Widerstand radikalisiert sich. Aktivisten der *Letzten Generation* kleben sich auf Autobahnen fest, um die Politik zum Umdenken zu bewegen; in Lützerath widersetzen sich Aktivisten der Räumung des Klimacamps, weil mit dem 1,5-Grad-Limit die Verbrennung der Kohle unter Lützerath nicht vereinbar sei. Weltweit agierende Gruppen, wie die *Scientist Rebellion* (SR), Aktivisten aus dem Wissenschaftsbereich,

5 Katrin Meyer: Hannah Arendt: Auf der Suche nach der Freiheit jenseits von Souveränität, 2005, https://www.academia.edu/27739302/Hannah_Arendt_Auf_der_Suche_nach_der_Freiheit_jenseits_von_Souveraenitaet_2005

6 Oxfam: Klimawandel und Ungleichheit, 21.09.2020, <https://www.oxfam.de/ueber-uns/aktuelles/klimawandel-ungleichheit-reichste-1-prozent-schaedigt-klima-doppelt-so-stark>

7 In sieben Tagen häuft ein US-Amerikaner im Durchschnitt 20 Kilogramm Müll an. In Afrika benötigt ein Mensch dazu sieben Wochen. Weltweit sind 768 Millionen Menschen unterernährt, gleichzeitig werden jährlich 931 Millionen Tonnen Lebensmittel weggeworfen. Vgl. Green: Spezial Weltklimagipfel, *Die Zeit*, 03.11.2022, S. 34f.

8 Kira Vinke: Wir können auch anders, *Internationale Politik*, 04.11.2022, <https://internationalpolitik.de/de/wir-koennen-auch-anders>

leisten zivilen Ungehorsam.⁹ Die Klimafrage ist zum weltweiten Generationskonflikt und zum Sicherheitsrisiko für die Menschheit geworden. Die Klimaschützer müssen sich wie die Politik auch zu den Notwendigkeiten der fossilen Energiekrise und zur sozialen Gerechtigkeit verhalten und offen sein für Argumente. Klimapolitik muss mit der gesellschaftlichen Realität rechnen und ist kein Projekt für die reine Lehre – national und global.

Putins fossiler Krieg hat uns paradoxerweise vorübergehend noch tiefer in fossile Abhängigkeit geführt. Die Effekte des Ukrainekrieges, der Corona- und der Klimakrise wie die unkontrollierte Einführung neuer disruptiver Technologien verstärken sich wechselseitig und führen nicht nur zur Nahrungsmittelknappheit und der Zerschlagung von Lieferketten, sondern auch zur Explosion der Preise. Zu lange glaubte der Westen an eine Allianz von Kapitalismus und liberaler Demokratie. Eine mögliche Allianz von Kapitalismus und Nationalismus blendeten wir aus. Mit dem Import von russischem Öl und Gas finanzierten wir die imperialen Kriege Putins und mit dem Import nahöstlichen Öls den islamistischen Terror. Wirtschaftliche Abhängigkeit, auch mit nicht demokratischen Staaten, war Geschäftsgrundlage aller Akteure der Globalisierung. Der westliche Fortschrittsgedanke entpuppt sich als zu optimistisch. Wir glaubten an die Erzählung »Wandel durch Handel« und lebten gerne in dieser Illusion. Die Wirklichkeit sah meist anders aus. In China beispielsweise werden Uigur:innen, Kasach:innen und andere vornehmlich muslimische Minderheiten systematisch und willkürlich verfolgt, inhaftiert, umerzogen und gefoltert. Chinas Ziel: dominierende Wirtschafts- und Militärmacht der Welt bis 2049.¹⁰ Demokratie, Rechtsstaat und Menschenrechte werden in China bekämpft.

Die Globalisierung, wie wir sie kennen, ist an ein Ende gelangt. Heute geht es um die Frage: Wie verknüpfen wir angesichts des Klimawandels und der neoimperialen Politik Russlands das Prinzip Verantwortung für die Zukunft mit Freiheit – wie denken wir Freiheit neu? Wie wagen wir einen neuen Anfang?¹¹ Die Großkrisen

9 Es sind vermögende und sehr bekannte Leute, wie Rebecca Rockefeller und Peter Gill Case, beides Erben des Rockefeller-Imperiums, die die Proteste als Strategie im Kampf gegen »Ignoranz und Arroganz« finanziell mit Millionen unterstützen. »In der Geschichte unserer Nation haben zahlreiche gesellschaftliche Veränderungen auf der Straße begonnen«, sagt Rory Kennedy, eine der Gründerinnen des Climate Emergency Fund und Tochter von Robert F. Kennedy. Jürgen Schmieder: Öl-Millionen gegen Klimawandel, SZ, 05./06.01.2023, S. 13.

10 Anders als Russland scheint China die internationale Ordnung nicht zerstören zu wollen und setzt auf friedliche Reformen, da es mit seinem Modell der sozialistischen Marktwirtschaft international noch erfolgreich ist. Vgl. Gerhard Stahl: 2049 – die chinesische Vision. Über die langfristige Entwicklungsstrategie eines autoritären Systems, 12.05.2022, <https://weltneuvermessung.wordpress.com/2022/05/12/2049-die-chinesische-vision-uber-die-langfristige-entwicklungsstrategie-eines-autoritaeren-systems/>

11 »Die Hoffnung der Lebenden ist es, dass ihr unvollkommenes Leben nicht das letzte Wort in der Menschheitsgeschichte sein wird, denn dafür leben sie und dafür sorgen sie durch Er-

zwingen uns jetzt zu einer nachhaltigen Neudefinition unserer Begriffe von Souveränität, Wohlstand, Außen- und Sicherheitspolitik. Wirtschaftspolitik ist auch Geo- und Sicherheitspolitik.¹² Der Druck auf Politik und Gesellschaft war selten so groß, strategische Änderungen an der Art unserer Lebensweise vorzunehmen. Wenn wir aus Angst oder aus Hochmut und Ich-Bezogenheit das Richtige zu langsam tun und das Falsche nicht unterlassen, dann wachsen die Probleme und Zwänge exponentiell. Aus den Schockmomenten in der Geschichte haben sich immer auch Chancen ergeben, Mechanismen zu entwickeln, die zur Überwindung kommender Krisen beitragen. Auf dieser Basis entstand bisher immer mehr und nicht weniger Globalisierung. Die gegenwärtigen mehrfachen Krisen können insofern als Vorankündigungen einer neuen Globalisierungswelle verstanden werden. »Aber wir lernen am meisten, wenn die Gegenwart am düstersten ist.«¹³

19.2 Kein Mensch oder Staat ist souverän

Wir müssen lernen, die Natur nicht als auszubeutendes Objekt, sondern als Teil von uns selbst und soziale und ökologische Probleme grundsätzlich aus dieser Wechselwirkung heraus zu verstehen. Wir rücken so die Interaktionen von Gesellschaft und Natur ins Zentrum. Heute, im Anthropozän, geht es um ein neues Verständnis dieser Wechselwirkungen. Die Vorstellung vom Menschen als Manager des Erdsystems, der hochkomplexe globale Prozesse einfach steuern könnte, wäre vermessen. Schnelle Antworten sind meist die falschen. Bei allen vorgeschlagenen Lösungen müssen wir fragen, welche Rückkopplungen sie haben, ob sie überhaupt im großen Stil umsetzbar sind, ob sie von den Menschen unterstützt werden. Nur besseres Wissen führt letzten Endes zu besseren Handlungen.¹⁴ Der Fortbestand einer freien und liberalen Welt ist gefährdet, solange wir auf den Schultern der Armen und auf

neuerung der Generationenfolge«, notiert der Berliner Philosoph Frank Witzleben: Integrität und Freiheit, Bonn 2021, S. 176.

12 Außenministerin Annalena Baerbock (Grüne) benannte bei der Auftaktveranstaltung am Beginn des Prozesses für eine Nationale Sicherheitsstrategie im März 2022 drei Pfeiler: »Die Sicherheit der Unverletzlichkeit unseres Lebens, zuvorderst vor Gewalt und Krieg. Die Sicherheit unserer Freiheit, der Resilienz unserer Demokratie. Die Sicherheit unserer Lebensgrundlagen, der Schutz unserer Umwelt und Ressourcen.« Für Baerbock ist dies ein partizipativer Prozess, es gehe »um die Freiheit jedes einzelnen Menschen – bei uns und weltweit.« Auswärtiges Amt: Auf dem Weg zu einer Nationalen Sicherheitsstrategie – Auftaktveranstaltung, 18.03.2022, https://www.auswaertiges-amt.de/de/aussenpolitik/themen/Nationale_Sicherheitsstrategie/baerbock-nationale-sicherheitsstrategie/2518048

13 Harold James: Schockmomente. Eine Weltgeschichte von Inflation und Globalisierung, Freiburg 2022, S. 540.

14 Vgl. Jürgen Renn, Direktor des Max-Planck-Instituts für Wissenschaftsgeschichte Berlin im Interview: »Wir können nicht einfach zurück zur Natur«, Die Zeit, 30.06.2022, S. 35.

Kosten der Natur leben. Wirklicher Fortschritt beginnt da, wo der Natur zerstörende, auf fossilen Energien basierende Fortschritt endet und wir eine nachhaltige Lebensweise im Einklang mit Mensch und Natur entwickeln. Dafür muss die Menschheit aber gemeinsam handeln. Angesichts des fossilen Krieges Russlands und einer erneut in feindliche Machtblöcke zerfallenden Welt scheint ein gemeinsamer Kampf gegen den Klimawandel illusorisch. Ausgerechnet die gemeinsame, für alle immer sichtbar werdende und erfahrbare Bedrohung könnte aber die Menschheit zusammenführen.

Für Arendt ist kein Mensch souverän. »Wären Souveränität und Freiheit wirklich dasselbe«, notiert Arendt in *Vita activa*, so könnten »Menschen tatsächlich nicht frei sein, weil Souveränität, nämlich unbedingte Autonomie und Herrschaft über sich selbst, der menschlichen Bedingtheit der Pluralität« widerspreche (VA: 299). Wir verfügen über keine absolute Gestaltungsmacht, weder über die Natur, noch über Menschen. »Souveränität« ist seit Jean Bodin und Thomas Hobbes einer der prägenden Grundbegriffe der politischen Theorie, der mit Blick auf den Brexit und die Politik Chinas wie auf den Überfall auf die Ukraine eine Renaissance erlebt. Aktuell lassen sich, angesichts der Krise der Globalisierung, kontraproduktive Plädoyers für einen Rückzug auf den souveränen Nationalstaat erkennen. Diversifikation ist das neue Stichwort. In der Energiepolitik hat Deutschland sich von einem Monopolisten abhängig gemacht, statt an einem gemeinsamen europäischen Energiekonzept zu arbeiten. Die EU steht mit Blick auf Putins erzeugte Angebotskrise nun an einem Scheideweg. Sie muss sich um gemeinschaftliche europäische Ressourcen und deren gerechte Verteilung bemühen. Sie muss eine strategische Entscheidung für den Ausbau einer nachhaltigeren Energiesicherheit treffen und den Sektor der erneuerbaren Energien zügig ausbauen. Der europäische *Green Deal* ist ein Anfang. Es ist, als ob wir zunehmend aus einem Tiefschlaf erwachen, der uns die Abhängigkeit unseres asymmetrischen Wirtschaftsmodells von ein paar Rohstoffen vor Augen führt. Dies betrifft nicht nur Öl und Gas, sondern auch Kupfer, Gold, Phosphat, Kobalt, Eisenerz und seltene Erden – ohne diese Rohstoffe kann kein Windrad und keine Solaranlage gebaut, kein E-Auto entwickelt werden. Unsere Rohstoffabhängigkeit bedeutet, dass wir in Verhandlungen auch mit Ländern wie China, Australien, Brasilien und Chile treten müssen und Forderungen nach Klimaschutz und Menschenrechten global an Einfluss verlieren könnten. Die stark angestiegenen Preise für Gas, Benzin, Getreide, Holz, Molkereiprodukte oder Speiseöle zeigen, wie wenig Kontrolle wir über die Grundlagen unseres Lebens haben. Deutschland muss sein auf Export, internationale Arbeitsteilung und billige Energie gegründetes Wirtschaftsmodell erneuern. Eine Rückkehr zu nationaler Selbstbescheidung führt nicht weiter. Ob im Klimaschutz, in der Industrie- und Handelspolitik, der Energie- oder in der Sicherheitspolitik, das Zusammenspiel von Kooperation und Wettbewerb sollte im europäischen und internationalen Kontext zentral sein, wenn die großen Industrienationen der Welt Mitte des Jahrhunderts klimaneutral sein

wollen. Ganz im Sinne von Arendt geht es heute darum, einen neuen Anfang zu machen und Freiheit, Sicherheit und Wohlstand neu zu denken.

19.3 Freiheit und die Sorge um die Welt

Arendts Freiheitsbegriff geht über den negativen Freiheitsbegriff von John Locke hinaus. Der Bürger bei Locke kann frei sein, wenn er isoliert lebt, solange er weder von staatlichen Interventionen noch von Mitbürgern behelligt wird. Arendt glaubt unter diesen Umständen nicht an die Realisierung von Freiheit, sondern fokussiert auf die Beziehungen, die zwischen Menschen bestehen. Sie distanziert sich von einem liberalen Freiheitsbegriff im Sinne von individueller Freiheit. Arendt geht mit den amerikanischen Gründungsvätern, den Federalists, und mit Montesquieu über das »Modell vom Menschen als einem berechnenden Individuum, das seine eigenen Interessen zu maximieren sucht« (Iwv: 103), bis in die Antike zurück, um eine andere Art Mensch zu erhalten. »Und diese Art Mensch ist nicht der Bürger, sondern der ›citizen‹« (Iwv: 103). Den Gründungsvätern sei es darum gegangen, »für diesen neuen politischen Bereich, den sie hervorbringen wollten und Republik nannten, ein Modell zu finden«. Bis zu einem gewissen Grad sei es »der Bürger der Athenischen Polis«, vor allem aber das Modell der Römer, die *res publica*, die »öffentliche Sache« (Iwv: 104) gewesen. Wenn Arendt von Freiheit spricht, meint sie nicht die Durchsetzung von Privatinteressen auf Kosten des Gemeinwesens. Im Unterschied zum negativen Freiheitsverständnis des klassischen Liberalismus bedeutet Freiheit für Arendt nicht grenzenlose Freiheit für den Einzelnen, unregulierte Marktfreiheit oder Freiheit von Politik und privates Glück. Arendt geht es um mehr als um rechtsstaatlichen Schutz individueller Freiheit. Ihr Verständnis von Politik zielt auf die Pluralität der Menschen, auf das Miteinander, aus dem jener Zwischenraum zwischen den Menschen entsteht, der den Raum für das Politische möglich macht – und dass Denken als Tätigkeit in den Dienst des Handelns gestellt wird. In diesem Denken sind die Bürger:innen am Gemeinwohl und an öffentlicher Verantwortung orientiert. Wer Politik nicht als »Kampf um Selbsterhaltung im biologisch-physiologischen Sinne bzw. als nur auf sich selbst bezogene Selbststeigerung um der Macht willen, sondern als Herausforderung an sich selbst, Zusammenhalt und Wohlergehen zu befördern«¹⁵ versteht, realisiert in diesem Kontext Freiheit. Arendt stellte den Realitätsgehalt der Theorie von Adam Smith, »daß eine ›unsichtbare Hand‹ das Gemeinwohl so leitet, daß, wenn alle ihre Privatinteressen verteidigen, sich das sozusagen zum Gemeinwohl addiert«, in Frage¹⁶. Privatinteressen addierten sich niemals zum Gemeinwohl, auch wegen der Tatsache, dass wir nur »die flüchtigen Bewohner dieser

15 F. Witzleben: Integrität und Freiheit, S. 172.

16 H. Arendt, Beiträge beim Podiums-Gespräch »Legitimität der Lüge in der Politik«, S. 193.

Welt« sind und wir nicht nur für diese, sondern auch für ihre zukünftigen Bewohner Verantwortung tragen.

Was wir an Freiheit erreicht haben, können wir, das zeigen der Philosoph Sir Karl R. Popper und Hannah Arendt, jederzeit wieder verlieren – und diese Gefahr ist groß. Wir müssten uns davor hüten, ökonomischen Wohlstand auf Demokratie und Freiheit zurückzuführen. Freiheit ist, wie es Karl Popper im Geiste von Arendt einmal formulierte, »kein Lieferant, der uns die Güter des Lebens ins Haus zustellt.« »Die Demokratie«, so Popper, »schafft nichts – auch nicht ein Wirtschaftswunder.« Es sei gefährlich, »die Freiheit dadurch anzupreisen, dass man den Menschen erzählt, es werde ihnen sicher gut gehen, wenn sie nur erst frei« seien. Wir dürften »die politische Freiheit nicht wählen, weil wir uns ein bequemes Leben versprechen, sondern weil sie selbst einen letzten Wert darstellt, der nicht auf materielle Werte zurückgeführt werden kann«¹⁷. Wir müssten die Freiheit wählen wie einst Demokrit, der sagte: »Ich ziehe das karge Leben in einer Demokratie dem Reichtum unter einer Tyrannei vor«, und »Die Armut in einer Demokratie ist besser als aller Reichtum unter einer Aristokratie oder einer Alleinherrschaft, denn die Freiheit ist besser als die Knechtschaft.« »Nein, wir wählen die politische Freiheit nicht, weil sie uns das oder jenes verspricht. Wir wählen die Freiheit, weil sie die einzig menschenwürdige Form des menschlichen Zusammenlebens möglich macht, die einzige Form, in der wir für uns selbst verantwortlich sein können.« (Popper 1994: 172)

Politik nach Arendt kann, mit Rahel Jaeggi, als »die gemeinsame Gestaltung der (gemeinsamen) Welt, sofern sie über die bloße Organisation des täglichen Lebens, Reproduktionsnotwendigkeiten individuellen wie kollektiven Lebens, hinausgeht«¹⁸, verstanden werden. Es betrifft die Sorge um die Welt. Die »Welt« ist nach Arendt »keineswegs identisch mit der Erde oder der Natur im Ganzen«, sie ist »ein Gebilde von Menschenhand« (VA: 65), ein großes menschliches Beziehungsgeflecht. Politik ist deshalb mehr als das Ökonomische, sie ist die Verantwortung für die gemeinsame Welt, die Sorge um das, was die vielen miteinander verbindet. »Eine Welt«, notiert Arendt in *Vita activa*, »die Platz für Öffentlichkeit haben soll«, könne »nicht nur für eine Generation errichtet oder nur für die Lebenden geplant sein; sie muss die Lebensspanne sterblicher Menschen übersteigen« (VA: 68f.). Die Welt hätten wir »auch mit denen, die nach uns kommen werden«. Eine solche Welt könne das Kommen und Gehen der Generationen nur in dem Maße überdauern, in dem sie in der Öffentlichkeit erscheine (VA: 69). Das politische Handeln als Fähigkeit, »einen Anfang zu machen«, beginnt für Arendt jenseits des Reichs der Notwendigkeit. Im Modus des *Füreinander-Handelns*, in der Sorge für die Welt, be-

17 Karl Popper: Alles Leben ist Problemlösen, München 1994, S. 171.

18 Rahel Jaeggi: Die im Dunkeln sieht man nicht. Hannah Arendts Theorie der Politisierung, in: H. Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität, S. 245.

ginnt für Arendt Freiheit dort, wie sie sagt, »wo die Sorge um das Leben aufgehört hat« (VA: 210).

Lange wurde »Freiheit« als neoliberaler Ideologiebegriff missbraucht und nicht primär als Grundbedingung der demokratischen Lebensweise verstanden. Die liberale Demokratie gilt bis heute – vor allem bei der Linken, aber auch bei Teilen der Rechten – als neoliberale Ideologie des Kapitalismus, als trojanisches Pferd »der Reichen«, und weniger als freiheitliche Lebensform. Den Zusammenbruch der Sowjetunion bezeichnete Putin als die »größte geopolitische Katastrophe des 21. Jahrhunderts«. Für die Linke bedeutete dies das Aus ihrer sozialistischen Träume. Lange stand die Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus bei der deutschen Linken unter Verdacht – unter dem Verdacht des Antikommunismus. Inzwischen erfährt nicht nur Hannah Arendts Kritik am Totalitarismus jeder Couleur wachsende Anerkennung. Wie existenziell der Unterschied zwischen Diktatur und liberaler Demokratie ist, gewinnt angesichts einer globalen Zunahme der Attraktivität autoritärer Tendenzen an Gewicht. Arendt warnte in ihren Schriften vor der Reduktion von Freiheit auf das Ökonomische, auf den »sozialen Frieden«, auf Wohlstand und auf das nationale Interesse, vor der Reduktion des liberalen Ideals auf einen technokratischen, selbst optimierten Individualismus und des Einzelnen auf einen politisch wenig engagierten Konsumenten bei gleichzeitiger Ausblendung der Wiederkehr des »Bösen«. Sie macht in ihren Texten immer wieder deutlich, dass soziale Sicherheit zwar die Voraussetzung von Freiheit ist, aber keine hinreichende Bedingung für ihren Erhalt. Diese Freiheit setzt die Befreiung von Zwang, Bevormundung, Not und Furcht voraus, erschöpft sich aber nicht darin. Freiheit ist das Leben und die Teilhabe in einer Welt, die zum Stoff des Handelns wird und sich nicht im Selbstgenuss erschöpft. Es ist die Freiheit, die Welt zu verändern.

19.4 Die Zukunft des Westens: Liberalismus erneuern

In dem 1961 gehaltenen Vortrag *Revolution und Freiheit* erklärte Arendt, dass »die Revolution das Hauptthema des Jahrhunderts bleiben« werde (ZVZ: 134). Noch immer gehe es um die politischen Prinzipien der beiden großen Revolutionen des 18. Jahrhunderts, »der Geburtsort der modernen Welt« (ZVZ: 133). Das der Revolution innewohnende Ziel sei immer die Freiheit gewesen, ihre Haupthindernisse die verschiedenen Ideologien des 19. Jahrhunderts, Kapitalismus, Sozialismus und Kommunismus. 1989 gab Arendt recht, wie auch der Kampf der Ukraine für ihre Souveränität. Die »Zukunft des Westens«, erklärte Arendt in ihrem Vortrag, hänge von zwei Faktoren ab: der Freiheit und der Überwindung der Armut (ZVZ: 135). Zur Revolution gehöre beides: die Befreiung von der Notwendigkeit, damit Menschen sich in Würde bewegen können, und die Schaffung eines politischen Körpers, der es ihnen erlauben« werde, »in Freiheit zu handeln« (ZVZ: 137).

Arendt fragt nach den sozialen Bedingungen von Freiheit. Ökonomen des Internationalen Währungsfonds warnen seit Jahren vor dem »Teufelskreis der Ungleichheit« und vor »sozialen Unruhen«. ¹⁹ Deregulierung und private Renditeerwartungen haben in den letzten Jahrzehnten, auch in der »Ersten Welt«, die soziale und regionale Ungleichheit sowie den Raubbau an der Biosphäre befördert und dem Gemeinwohl großen Schaden zugefügt. Nach wie vor sind die Vermögen in Deutschland extrem ungleich verteilt. ²⁰ Die deutsche Krisenpolitik der letzten Jahre hat die Vermögenden hingegen weitgehend geschont.

Wie alle Bücher Arendts kann *Über die Revolution* als ein Buch der »Warnung« gelesen werden. Arendts Politikbegriff kann als idealistisch verworfen werden oder aber als »Warnung« vor der Fragilität spätmoderner Massen- und Konsumgesellschaften und als Aufforderung zum bürgerschaftlichen Engagement verstanden werden. Ihr Politikbegriff ist ein auf den Begriffen von Pluralität, Gerechtigkeit, Solidarität und Freundschaft aufgebauter Republikanismus und aus dieser Perspektive betrachtet ein anspruchsvolles Modell von Bürgerschaft, ein normatives Gegenmodell zum Totalitarismus.

Mit dem Krieg in der Ukraine stellt sich die Frage nach der Widerstandsfähigkeit von Demokratien in ganz Europa. Der bulgarische Politikwissenschaftler Ivan Krastev hält eine Gesellschaft nur dann für widerstandsfähig, wenn »die Macht in der Gesellschaft liegt und nicht einfach in den Fähigkeiten des Staates« ²¹; also auf vielen Schultern, wenn sie sich ihrer eigenen Verwundbarkeit bewusst ist.

Neben dem Begriff der Pluralität und Öffentlichkeit ist es der Begriff der Macht, den Arendt ins Zentrum ihrer politischen Philosophie stellt. Aktuell beweist die Ukraine in ihrem Unabhängigkeitskampf auf allen Ebenen der zivilen Gesellschaft durch ihre Leidensbereitschaft eine unerhörte Stärke und Macht. Sie ist gegenwärtig das machtvollste, aber auch verletzlichste Land in Europa und bildet zu Russland den Antipoden. Russlands Macht gründet auf Gewalt, die Macht der Ukrainer:innen auf dem Freiheitswillen der Menschen.

19 Spiegel Wirtschaft: IWF fordert Umverteilung und höhere Steuern für Reiche, 01.04.2021, <https://www.spiegel.de/wirtschaft/soziales/internationaler-waehrungsfonds-iwf-fordert-hoe-here-steuern-fuer-reiche-a-f5a12ca7-72e5-482e-9032-d742a1e435f8>

20 Gut die Hälfte der Deutschen verfügt über kein nennenswertes Vermögen, das sie vererben könnte. »Die oberen zehn Prozent besitzen«, nach Berechnungen des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung, »gut zwei Drittel des Nettovermögens.« Das »reichste Prozent der Bevölkerung vereint rund 35 Prozent des Vermögens auf sich.« Vgl. DIW Berlin: Vermögenskonzentration in Deutschland höher als bisher bekannt, Pressemitteilung, 15.07.2020, https://www.diw.de/de/diw_01.c.793891.de/vermoegenskonzentration_in_deutschland_hoehere_als_bisher_bekannt.html

21 Ivan Krastev: Jetzt beginnt eine neue Geschichte, Die Zeit, 02.03.2022, S. 57.

Der Sturm auf das Kapitol²² und Putins Überfall auf die Ukraine ist die bittere Erkenntnis, die wir aus dem von Hannah Arendt zitierten Satz *The past is never dead, it is not even past* des US-amerikanischen Schriftstellers William C. Faulkner ziehen müssen. Alle nur unzulänglich bearbeiteten Krisen der letzten Jahrzehnte – Klimawandel, Massenfluchten, Covid-19, Energiekrise, Generations- und Verteilungsgerechtigkeit und der Kampf gegen rechts – haben die Schwächen Deutschlands, Europas und des Westens deutlich gemacht, keine aber so brutal wie der russische Überfall auf die Ukraine. Wir leben heute in einer »Zeitenwende«. Putin zerstört nicht nur die Eckpfeiler, die den Frieden in Europa seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion sicherer gemacht haben. Gleichzeitig erleben wir einen weltweiten Angriff auf die liberale Demokratie. Die Zukunft der liberalen Demokratie steht auf dem Spiel.²³

Joe Biden nannte in seiner Rede zur Lage der Nation am 2. März 2022 Putin einen Diktator. Den Krieg in der Ukraine bezeichnete er als Teil eines globalen Konflikts, einer epochalen Schlacht zwischen Demokratie und Autokratie. Der liberale Kapitalismus ist seit dem ökonomischen Aufschwung Asiens mit dem politischen, staatlich gelenkten Kapitalismus von China, Russland, Singapur, Vietnam und Burma konfrontiert. Heute scheint die autoritäre Variante des Kapitalismus an Anziehungskraft zu gewinnen. Die Verführung des Autoritären hat eine ökonomische Grundlage. Den politischen Eliten verspricht sie Herrschaft und der Bevölkerung ökonomischen Wohlstand. Wohlstand ohne Rechte ist die Verführung des Autoritären. NATO-Generalsekretär Jens Stoltenberg sieht in Russlands Angriffskrieg einen »schweren strategischen Fehler«. In seiner Rede vor dem Weltwirtschaftsforum in Davos am 24. Mai 2022 warnte Stoltenberg »den Westen davor, langfristige Sicherheitsbedürfnisse auf dem Altar wirtschaftlicher Interessen zu opfern. »Freiheit ist wichtiger als Freihandel«, sagte Stoltenberg. »Die Verteidigung von Werten ist wichtiger als die Verteidigung von Gewinnen.« Man solle aber auch »an den Umgang mit China denken. Nichts spreche grundsätzlich gegen Handel mit China, aber es wäre fahrlässig, in diesem Prozess China die Kontrolle über westliche Telekommunikationsnetzwerke zu geben.«²⁴

Am 28. April 1942 wandte sich Präsident Franklin D. Roosevelt über das Radio an die amerikanische Bevölkerung. Er warb dafür, abends das Licht auszumachen, auf den Straßen spritsparsam nicht schneller als 35 Meilen/Stunde zu fahren, einen

22 Vgl. Bruno Heidlberger: Trump, die Revolte und wir. Salonkolumnisten, 23.01.2021, <https://www.salonkolumnisten.com/trump-die-revolte-und-wir/>

23 Vgl. Bruno Heidlberger: Wohin geht unsere offene Gesellschaft? 1968 – Sein Erbe und seine Feinde, Berlin 2019.

24 Gerald Braunberger: »Die Ukraine muss diesen Krieg gewinnen«, FAZ, 24.05.2022, <https://www.faz.net/aktuell/wirtschaft/von-der-leyen-in-davos-ukraine-muss-den-krieg-gewinnen-18055190.amp.html>

Spitzensteuersatz von 94 Prozent zu tolerieren, den Fleischkonsum stark einzuschränken und all dies, um das Hitler-Regime durch energiesparende »Selbstversagung« zu bekämpfen: »Wenn wir am Ende dieses großen Kampfes unsere freiheitliche Art zu leben gerettet haben, wird all das kein ›Opfer‹ gewesen sein.«²⁵ Was hätte Roosevelt, dessen Land sich bereits seit Dezember 1941 im Krieg gegen Deutschland befand, Deutschland wohl heute geraten? »Jeder loyale Amerikaner«, so Roosevelt weiter, sei »sich seiner individuellen Verantwortung bewusst.« In all den Tausenden von Briefen, die ins Weiße Haus kamen, sei immer die eine Frage aufgetaucht: »Was kann ich noch tun, um meinem Land zu helfen, diesen Krieg zu gewinnen?« Deutschland wurde bisher militärisch nicht angegriffen. Nicht allein ein Wirtschafts- und Cyberkrieg findet statt. Putin sieht sich im Krieg gegen den Westen. Auf dem Weltgipfel 2005 der Vereinten Nationen in New York wurde von fast allen Staaten der Erde das Konzept der Schutzverantwortung, der *responsibility to protect (R2P)*²⁶, in einer völkerrechtlich allerdings nicht verbindlichen Erklärung anerkannt. Nach diesem Prinzip hat die internationale Staatengemeinschaft moralisch eine subsidiäre Verantwortung, schwere Menschenrechtsverletzungen, wie Völkermord, Kriegsverbrechen, Verbrechen gegen die Menschlichkeit und ethnische Säuberungen, notfalls auch mit militärischer Gewalt zu verhindern, wenn die Regierung des betreffenden Landes ihrer Schutzverantwortung gegenüber den eigenen Bürger:innen nicht gerecht wird. Es geht aber nicht nur um unsere Verantwortung gegenüber der Ukraine. Die Ukraine ist seit 1989 das erste Land in Europa, das für europäische Werte einen Verteidigungskrieg gegen eine autokratische Diktatur führt und damit auch unsere Freiheit, Sicherheit und Würde verteidigt. Roosevelts Aussage, »der Preis für die Zivilisation« sei nicht zu hoch, gilt heute noch immer. »Wenn Sie daran zweifeln«, so der Präsident an einige Landsleute, »fragen Sie jene Millionen, die heute unter der Tyrannei des Hitlerismus leben. Fragen Sie die Frauen und Kinder, die Hitler hungern lässt, ob die Rationierung von Reifen und Benzin und Zucker ein zu großes ›Opfer‹ ist«. »Wir müssen sie nicht fragen. Sie haben uns bereits ihre gequälten Antworten gegeben.«²⁷ Die Antworten der Ukrainer:innen kennen wir längst.

Putin will die Ukraine als Nation zerstören und Europa politisch und ökonomisch in die Knie zwingen. Er führt einen Energie- und Wirtschaftskrieg gegen die EU und droht mit Nuklearwaffen. Es ist, das erinnert an den Kalten Krieg, ein Kampf um unterschiedliche Werte und Lebensweisen. Erst wenn Putin besiegt und

25 Roosevelt, vgl. Elisabeth von Thadden: Wärme pumpen, Die Zeit, 24.03.2022, S. 49. Die vollständige Rede: <http://docs.fdrlibrary.marist.edu/042842.html>

26 Resolution adopted by the General Assembly on 16. September 2005, https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_RES_60_1.pdf

27 Roosevelt, <http://docs.fdrlibrary.marist.edu/042842.html>

die volle Souveränität der Ukraine wiederhergestellt ist, erst dann fallen seine Mythen und seine Autorität in sich zusammen. Der russische Oppositionelle Alexej Nawalnyj betont, dass die Gesamtstrategie weiterreichen muss: »Russland muss eine parlamentarische Republik werden, da nur so der endlose Kreislauf aus selbst geschaffenen imperialistischen Autoritarismus durchbrochen werden kann. Auf keinen Fall dürfen wir den Fehler des zynischen westlichen Ansatzes in den Neunzigerjahren wiederholen, als man der postsowjetischen Elite sagte: »Ihr könnt dort machen, was ihr wollt, nur gebt acht auf eure Atomwaffen und liefert uns Erdöl und Erdgas.«²⁸ Das Unheil ist zurückgekehrt, gerade weil es nie besiegt und verurteilt wurde.²⁹ Wenn Putin gewinnt, müssen wir uns von der europäischen Friedensordnung und einer regelbasierten Weltordnung verabschieden. Weltweit werden die Militärausgaben in die Höhe schnellen. Eroberungskriege würden sich wieder lohnen und Autokratien und der Revisionismus – Chinas, der Türkei und Serbiens – an Macht und Einfluss gewinnen. Vieles spricht dafür, dass Putin diesen Krieg verliert. Falls es keinen eindeutigen Sieger gibt, sollte der Westen die Ukraine in die NATO aufnehmen, nicht nur im Interesse der Ukraine, auch im Interesse des Westens.

Im Zentrum von Arendts politischem Denken steht der Totalitarismus. Alles ist jederzeit möglich, auch in diesem Jahrhundert. Das Ende von Hitler und Stalin ändert daran nichts. Die Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft bleiben aktuell. Der Friede war nur trügerisch. Ein imperialistischer Angriffskrieg in Europa – »hier doch nicht«. Eine Seuche mit Millionen Toten, Brände, Überschwemmungen, Dürren – »das kann bei uns nicht mehr passieren«. Welch ein Irrtum. »Wir ziehen mit unserem täglichen Leben eine Spur der Verwüstung durch die Erde und kümmern uns da noch nicht drum«³⁰, erklärt Wirtschaftsminister Robert Habeck. Das Ende unserer fossilen Lebensweise ist ab sofort nicht nur eine klima-, sondern auch eine sicherheitspolitische Notwendigkeit. Was da noch kommen mag, wissen wir nicht. Die Zukunft ist offen.

Liberalismus wird heute auf Neoliberalismus reduziert, statt Freiheit, Wirtschaft, Ökologie, Soziales und Sicherheit zusammenzudenken. Arendts Begriff von Politik als Freiheit weist über unser Verständnis von Liberalismus³¹ hinaus. Es geht darum, Bedingungen zu schaffen, »damit Freiheit tatsächlich für alle gelten und von allen gelebt werden kann«³². Liberalismus, so verstanden, ist die auch von Arendt geteilte universalistische Idee, dass allen Menschen gleiche Freiheit, gleiche Rechte

28 Alexej Nawalnyj: Wie Putin besiegt werden kann, FAZ, 30.09.2022, <https://m.faz.net/aktuell/1.8354401?GEPC=55>

29 Timothy Snyder: Postkoloniale Staaten gewinnen immer, SZ, 20.05.2022, S. 19.

30 Robert Habeck bei »Markus Lanz«, 31.03.2022, <https://www.zdf.de/gesellschat/markus-lanz/markus-lanz-vom-31-maerz-2022-100.html#xtor=CS5-62>

31 »Ich gehörte niemals zu den »liberals«. [...] Dem Liberalismus habe ich niemals angehangen.« (Iwv: 107)

32 Ralf Fücks, Rainald Manthe (Hg.): Liberalismus neu denken, Bielefeld 2022.

und Würde zustehen und keine Nation, keine Identitätsgruppe, kein Wertesystem über ein anderes gestellt werden darf. Freiheit bedeutet, dafür zu sorgen, »auch denjenigen ein auskömmliches und erfülltes Leben in Würde und Gesundheit zu ermöglichen, die weniger privilegiert sind«³³. Wenn wir Freiheit, Republikanismus, Ökologie, Soziales, Innovation und Wettbewerb zusammendenken können wir mit nachhaltiger Entwicklung (sustainable development), nachhaltigem Wachstum und einem ökologischen Ordnungsrahmen aus der Klimakrise herauskommen. Die ökologischen Belastungsgrenzen des Planeten, auf die Arendt hingewiesen hat, sind längst erreicht. Es geht darum, Wohlstandsproduktion und Naturverbrauch zu entkoppeln. Dies kann gelingen durch den Übergang von fossilen Energiequellen zu erneuerbaren Energien, durch eine kontinuierliche Steigerung der Ressourceneffizienz und durch eine moderne Kreislaufwirtschaft. Entscheidend ist, ob die Stärke der Entkoppelung ausreichend ist, um innerhalb planetarer Grenzen zu bleiben und das 1,5 Grad-Ziel einzuhalten. Das BIP als Maßstab für Lebensqualität reicht längst nicht mehr. Wir brauchen einen neuen Wohlstandsbegriff auf Grundlage einer umfassenden Definition menschlicher Bedürfnisse. Politik muss wie die Wirtschaft kreativ, innovativ und nachhaltig sein. Wir brauchen den Wettbewerb um die besten Lösungen, um Deutschland und Europa zu Vorreitern für nachhaltiges Wirtschaften zu machen. Dieser neue Liberalismus muss eigene Antworten auf aktuelle Fragen finden.³⁴ Dazu gehört auch die Überwindung der Kulturkämpfe zwischen links und rechts und zwischen Konservativen und Liberalen. Eine freie und gerechte Gesellschaft ist uns nicht gegeben, sondern aufgegeben.

19.5 Mit Hannah Arendt Freiheit neu denken

Hannah Arendt ist nicht nur eine große politische Theoretikerin des 20. Jahrhunderts, sondern auch eine öffentliche Person, die bereit war, in finsterner Zeit Verantwortung zu übernehmen. Sie hat vieles erlebt, wovon sie spricht. Das macht sie für viele zur Ikone. 1959 war sie die erste Frau, die als Gastprofessorin an der Universität Princeton Vorlesungen hielt. Arendt gilt als eine der großen Persönlichkeiten der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. Ein Studium der Philosophie und der Politik ist heute ohne ihre Texte kaum denkbar. Was an ihr fasziniert, ist ihr »Republikanismus«, ihr Verständnis von Politik als einer Sphäre der Freiheit. Der Totalitarismus und die politische Revolution sind die beiden Fixpunkte von Arendts politischer Philosophie. Den Tiefpunkt des Politischen, die Zerstörung des öffentlichen

33 Robert Habeck in seiner Rede beim Grünen-Parteitag 2021.

34 Ralf Fücks, Rainald Manthe: Skizze für einen neuen Liberalismus, Die Zeit, 25.06.2022, <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2022-06/liberalismus-politik-fdp-staat-demokratie/komplettansicht>

Raums beschreibt Arendt in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, in *Über die Revolution* seine Entfaltung und Institutionalisierung. In ihrem philosophischen Hauptwerk *Vita activa* kritisiert Arendt eine Wirtschaftsweise, die »die Welt und die Weltlichkeit des Menschen zum Opfer bringt« (VA: 327). Das Lebendighalten des revolutionären Geistes und die Stabilisierung der demokratischen Ordnung bilden den Dreh- und Angelpunkt ihres politischen Denkens. Arendt erinnert an den »Schatz der Revolutionen«, an das freiheitliche Potenzial, an die Macht, die dem spontanen Zusammenhandeln von Menschen innewohnt. Dies können wir gegenwärtig in der Ukraine und im Iran erleben.

Arendt weist darauf hin, dass für die Handlungsfähigkeit eine Gemeinschaft, eine nationalstaatliche Zugehörigkeit, entscheidend ist, aber auch, dass es mit der Dreiteilung von Staat, Staatsvolk und Staatsgebiet keine Lösung der globalen und völkerrechtlichen Probleme geben kann. Seit dem Ersten Weltkrieg ist klar: Der moderne Nationalstaat ist an seine Grenze gestoßen. Globale Probleme verlangen globale Antworten. Millionen von Menschen leben in den Brennpunkten des Klimawandels. Klimawandel, Armut, Krieg, Vertreibung und Flucht überschneiden sich zunehmend.³⁵ Mit Blick auf die globalen Herausforderungen ergibt sich die Notwendigkeit der Wiederbelebung von Global Governance. Globale Entscheidungsprozesse sind jedoch immer mehr zum Stillstand gekommen. Die politischen Spaltungen in der Welt vertiefen sich, davon profitieren digitale Technologien und Medien. Die Außenpolitik wird zum verlängerten Arm der Innenpolitik. »Wenn es um vermeintlich nationale Interessen geht, bleibt das globale Gemeinwohl leicht auf der Strecke«³⁶, bemerkt António Guterres, Generalsekretär der Vereinten Nationen. Globale Institutionen sind immer noch zu schwach oder gespalten, wie die Weltgesundheitsorganisation und der UNO-Sicherheitsrat, oder undemokratisch aufgebaut, wie viele internationale Finanzinstitutionen, um die geopolitischen Probleme zu lösen.

Eine europäische Migrationspolitik scheint in die Ferne gerückt. Die EU handelt heute wie ein Nationalstaat. Sie »schützt« ihre Außengrenzen mit Stacheldraht und Menschenleben gefährdenden Frontex-Einsätzen. Arendts Forderung nach einer institutionellen Sicherung eines Rechts auf Rechte bleibt nach wie vor aktuell. Arendt fragt, was Menschsein in einer globalisierten Welt bedeutet und zeigt: »Der Verlust der Menschenrechte findet [...] statt, [...] wenn der Mensch den Standort in der Welt verliert, durch den allein er überhaupt Rechte haben kann [...]« (EU: 613).

35 Die Nansen-Initiative, welche die Schweiz 2012 ins Leben gerufen hat, ist ein Schritt in die richtige Richtung. Vgl. Plattform zu katastrophenbedingter Vertreibung, <https://www.eda.admin.ch/eda/de/home/aussenpolitik/frieden-menschenrechte/migration/nansen-initiative.html>

36 António Guterres: Die Lösung globaler Probleme birgt ein Paradox, <https://www.un.org/Depts/german/gsmessages/Guterres-Paradox-OpEd-DEU.pdf>

Der Geflüchtete existiert außerhalb jeder staatlichen Ordnung. Menschsein bedeutet aber das Recht, Rechte zu haben. Solange dieses Recht an einen Standort gebunden ist, sind nicht nur Staatenlose und Geflüchtete weitgehend rechtlos. Rechtlos sind auch jene, »die aus der Gemeinschaft der Arbeitswelt oder der Zivilgesellschaft herausfallen« (K. Meyer 2005: 15) – Arbeitslose, ethnische oder sexuelle Minderheiten und Frauen. Arendts Pluralitätsbegriff macht sie zur Vordenkerin der Diversität, nicht im Sinne einer Reduktion auf eine Gruppenidentität, sondern als Bedingung von Anerkennung und Rechtsgleichheit und als eines je eigenen Zugangs zur Welt. Die Vielheit der Bürger:innen war für Arendt immer so fundamental wie ihre Gleichheit: als Handelnde, als Regierende und als Regierte, sodass allen Bürger:innen gleichermaßen garantiert ist, »ohne Angst verschieden zu sein«³⁷ und als Verschiedene öffentlich in Erscheinung zu treten. Wie Arendt war Adorno bewusst, dass die Rede von der Gleichheit immer in Gefahr steht, ins Totalitäre gewendet zu werden.

Arendt spielt soziale und politische Emanzipation nicht gegeneinander aus. Insofern kann sie als große Vordenkerin eines neuen Liberalismus gelten, in deren Mittelpunkt die Forderung der gleichen Freiheit aller und die Idee der Menschenrechte steht, wie auch die Vorstellung einer durch Recht geregelten nationalen wie internationalen Ordnung. Arendt überwindet, mit der Vorrangstellung der Politik als Freiheit, die gängige Vorstellung von Politik als Herrschaft und ihre Reduktion auf die Sorge um die physische Reproduktion – auf Wohlstand. Für Arendt gehört die Leiblichkeit wie die Pluralität zu den Grundbedingungen der *conditio humana*. Bei der »Zurückweisung des Sozialen« geht es Arendt »weniger um Inhalte als um Einstellungen« (Loidolt 2018: 16). Sie sieht die Gefahr, »Pluralität um willen der Lebensbedürfnisse, wie Wohlstand, Sicherheit etc. einzuschränken«. »Leben kann, auf das bloße ›Überleben‹ reduziert«, [...] »sehr schnell ›überflüssig‹ gemacht werden« (ebd.), wenn es allein dem Imperativ globalen Wachstums subsumiert wird. Arendt wendet sich gegen eine Logik des entfesselten Prometheus, des Verlustes des Gemeinsinns und der Weltentfremdung. Aus diesen Gründen betont Arendt, dass es in der Politik um »Welt« und nicht um »Leben« gehen muss. Die Sorge für die Welt ist für sie ein Konzept, das die Sorge um das Leben umfasst. Das gute Leben bedarf des Raums der Pluralität – ohne Freiheit ist alles nichts. Politik ist für Arendt nicht Herrschaft und mehr als die Sorge um das Soziale. »Der Sinn von Politik ist Freiheit« (ZVZ: 210). Dabei geht es Arendt immer darum, Möglichkeitsräume für menschliches Handeln, für Politik und Freiheit aufzuzeigen. »Frei sein können Menschen nur in Bezug aufeinander« (ZVZ: 201). Wir sollten unseren isolierten Beobachterposten und das Bedürfnis nach absoluter Objektivität aufgeben, auch das Bedürfnis, andere erziehen zu wollen. »Worte, die zum Zwecke des Kämpfens benutzt wer-

37 Theodor W. Adorno: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a.M. 1944/1997, S. 113f.

den, verlieren ihre Redequalität; sie werden Klischees« (ZVZ: 110), meint Arendt. Wir sollten uns auf das Abenteuer der Pluralität der Perspektiven einlassen. Das bedeutet auch, dass man urteilen sollte, auch wenn man mit der Gegenrede zu rechnen hat. Erst, wenn diese Pluralität lebendig gehalten wird, kann eine gemeinsame Welt entstehen. In ihrem Vorwort zu *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* heißt es: »Begreifen bedeutet, sich aufmerksam und unvoreingenommen der Wirklichkeit, was immer sie ist oder war, zu stellen und entgegenzustellen« (EU: 25). Demokratiefindliche Perspektiven zu verstehen, heißt nicht, sie zu akzeptieren oder gar zu rechtfertigen. Sie müssen aber artikuliert und verstanden werden, um für eine offene Gesellschaft handelnd Verantwortung zu übernehmen. Trotz Arendts pluraler Perspektive ist ihr Begriff vom Politischen ohne eine normative Dimension mit Bezug auf Rechtsstaat, Menschenrechte, soziale Gerechtigkeit und Freiheit nicht verstehbar. Jede Normativität muss sich einer Kritik aussetzen. Normative Standards scheitern, wenn sie der Kritik nicht mehr standhalten. Freiheit bleibt kontingent und unterliegt keiner natürlichen oder transzendentalen Begründung. Freiheit ist jedoch keine Willkür – sie ist kollektive Verantwortung, die wir alle haben für die Dinge, die in unserem Namen geschehen.

Arendt ist weder ein rückwärtsgewandte Denkerin noch eine Theoretikerin, die das Revolutionäre des politischen Prozesses überbetont. Arendts Politikbegriff ist weder elitär, noch hat er eine antidemokratische Note – er ist antitotalitär, republikanisch und herausfordernd. Er stellt unsere Verantwortung für das Gemeinwesen und für die Welt ins Zentrum von Politik. Man könnte ihn, wie andere zentrale Begriffe Arendts – wie Polis, Revolution, amerikanische Verfassung, Republik oder Handeln –, nicht als Abbildung der sozialen Realität, vielmehr als einen »Idealtypen« (Max Weber) oder als »idealen Grenzbegriff« bezeichnen, als eine Methode sozialwissenschaftlicher Theoriebildung und Messlatte, an der das reale Geschehen gemessen werden kann – als Orientierung von Politik. Für Weber wie für Arendt sind Idealtypen keine moralischen Begriffe und nicht zu verstehen im Sinne eines Sollens, sondern im Sinne subjektiver Sinnggebung und von Orientierung.

Auf all die »Fragen, Sorgen und Probleme«, die sie behandelt, schreibt Arendt in *Einleitende Bemerkungen von Vita activa*, wisse sie »keine Antwort«. Was es an Antworten gebe, sei Sache der Politik, die von der Übereinkunft vieler Menschen abhängen und abhängen müsse. Wie es keine Sache theoretischer Überlegungen eines Einzelnen sei, gebe es auch nicht nur »eine mögliche Lösung« (VA: 14). Was Arendt vorschlägt, ist »eine Art Besinnung auf die Bedingungen, unter denen, soviel wir wissen, Menschen bisher gelebt haben«, [...] als dem nachzudenken, was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind« (VA: 14).

Als anti-akademische Denkerin, als Anti-Intellektuelle weiß sie um die Verführbarkeit des Geistes, der falschen Bildung, den Gefahren des Denkens. Für Ralf Dahrendorf zählt Arendt, neben Karl Popper, Raymond Aron und Isaiah Berlin, zu den Erasmus, weil sie den beiden großen Versuchungen der Unfreiheit widerstanden

hat. Mit Erasmus von Rotterdam teilen sie die Tugend der Freiheit. »Kaum einer habe wie sie«, so Dahrendorf, »den Mut bewiesen, die eigene Position unter Gegnern, ja Feinden zu vertreten. Das sei für sie eine schlichte Lebensstatsache, dass man mit Gegensätzen leben muss und kann.«³⁸ Das Besondere an Arendts Denken ist die »Rebellion gegen das Große« (Weißpflug 2019: 17), gegen das Abstrakte und Allgemeine, gegen das Wahre und Fundamentale, gegen eine festgezurrte Theorie des Politischen. Denken in Arendts Verständnis als Denkübung zeigt sich in ihrem Widerspruchsgeist und in ihrem Mut, sich auf die Perspektive anderer einzulassen und auch die eigene Meinung in Frage zu stellen. Arendt plädiert nicht dafür, auf das eigene Urteil zu verzichten. Es ging ihr vielmehr um die Bereitschaft, es nicht für das einzig Richtige zu halten. Arendt wies immer auf die Vorläufigkeit ihres Denkens hin. In diesem Sinne war Anfang und Ende von Arendts Denken ein und dasselbe. Was ihr Denken zusammenhielt, war die Liebe zu den anderen, ihre Liebe zur Welt. (Young Bruehl 1991: 450)

In einem 1964 gehaltenen Vortrag³⁹ unter dem Titel *Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur?* geht Arendt der Frage nach, was persönliche Verantwortung heute bedeutet. Sie meint nicht allein die Verantwortung der Politik, sondern die Verantwortung, die wir alle gemeinsam haben für Dinge, die in unserem Namen geschehen. Die einzige Entschuldigung dafür, keine Verantwortung zu übernehmen, sei »absolute Machtlosigkeit«. Wir tragen nicht nur Verantwortung für die Auswirkungen beabsichtigter oder unbeabsichtigter vergangener Taten, die in unserem Namen geschahen, sondern auch für die zukünftigen Auswirkungen gegenwärtigen Handelns. Arendt weiß: Die langfristigen Auswirkungen von Handlungen lassen sich nicht zuverlässig voraussagen. In vielen Fällen können wir nicht wissen, ob man richtig handelt. Was die Gesamtheit der Folgen betrifft, tapen wir immer im Dunkeln. In ihrem Werk *Vita activa* spricht Arendt von dieser »Last des Unwideruflichen und der Unabsehbarkeit«⁴⁰. Sie betont aber auch, dass es keine Lösung ist, allein von den Parteien die richtigen Antworten zu erwarten und sich im Politischen die Hände in Unschuld zu waschen. Das wird uns von der Verantwortung für die uns gemeinsame Welt nicht entlasten. Handeln ist nach Arendt immer ein Wagnis. Dieses Wagnis ist nur möglich im Vertrauen auf die Menschen. Was zählt, ist der persönliche Mut, den eigenen Verstand zu gebrauchen, und die Macht des Beispiels.

38 Ralf Dahrendorf: Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung, Bonn 2006, S. 89.

39 Hannah Arendt: Was heißt persönliche Verantwortung in einer Diktatur?, hg. von Marie Luise Knott, München 2018.

40 Vgl. Margaret Canovan: Politische Verantwortung in »interessanten Zeiten«, in: Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt, hg. von Waltraud Meints, Katherine Klinger, Hannover 2004, S. 72.

Martin Luther King, Rudi Dutschke, Greta Thunberg, Maria Silva, Salman Rushdie, Wolodymyr Selenskyj und das ukrainische Volk. Mahsa Amini, die den Hijab nicht trug, sich gegen die Festnahme wehrte, totgeprügelt wurde und den Aufstand der iranischen Frauen gegen die Mullah-Diktatur auslöste. »Wir wollen Reformen, keine Kulturrevolution. Wir wollen Freiheit, keine Lockdowns. Wir brauchen keinen Führer, wir wollen Wahlen. Wir wollen Bürger sein, keine Sklaven.«⁴¹ Dies stand auf zwei Transparenten, die ein Chinese am 13. Oktober 2022 auf der Pekinger Sitongbrücke entrollte. Ein Funke genügt, sagte Mao Zedong, um einen Steppenbrand auszulösen. Es besteht immer die Freiheit, frei zu sein für einen Neuanfang.

Arendt sieht die größte Gefährdung der Freiheit in der Moderne in der Einschränkung der Sphäre politischen Handelns. Politische Freiheit bedeutet für sie die Herstellung der Ermöglichungsbedingungen politischen Handelns. Gleichwohl reduziert Arendt Politik nicht auf die spontane Freiheitsbegründung. Über die Entstehung einer freiheitlichen Ordnung hinaus thematisiert sie ihre Verfasstheit und Stabilisierung. Freiheit und Ordnung bilden keinen Gegensatz, wie Christian Volk und Thorsten Thiel zeigen.⁴² Politische Freiheit realisiert sich nicht nur im Handeln, sie bedarf ihrer institutionellen, rechtlichen Sicherung. In dieser Hinsicht verdanken sich Freiheit und Integrität der Individuen ihrer Einbindung in verfassungsrechtliche Garantien. Freiheit als Handeln bleibt ein riskantes Ereignis, das allein auf der Anerkennung der Pluralität und dem Versprechen und Verzeihen beruht. In diesem Sinne ist Arendt eine Denkerin der Moderne, eine Denkerin der republikanischen Freiheit. Mit Arendt können wir Freiheit neu denken, Antworten auf heutige Fragen müssen wir selbst finden.

41 Bernd Dörri: Lichtblicke, SZ, 31.12.2022, S. 2.

42 C. Volk, T. Thiel: Hannah Arendts Republikanismus des Dissenses, <https://www.fernuni-hagen.de/videostreaming/ksw/forum/20200213.shtml>

Literaturverzeichnis

Siglen der Schriften Hannah Arendts

- DU Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, hg. von Ronald Beiner (2012), München 2021.
- FF Die Freiheit, frei zu sein, München 2018.
- IdG In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, hg. von Ursula Ludz, München 2000.
- Iwv Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, hg. von Ursula Ludz, München 1996.
- EU Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft (1986), München 1998.
- MG Macht und Gewalt (1970), München 1994.
- ÜR Über die Revolution (1965), München 2020.
- VA Vita activa oder Vom tätigen Leben (1960), München 2001.
- WEX Was ist Existenz-Philosophie?, Frankfurt a.M. 1990.
- WP Was ist Politik? Aus dem Nachlass, hg. von Ursula Ludz, München 1993.
- ZVZ Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. von Ursula Ludz, München 1994.

Weitere Schriften und Texte von Hannah Arendt

- Sechs Essays. Die verborgene Tradition, Heidelberg 1948.
- The Origins of Totalitarianism, New York 1973.
- Beiträge beim Podiums-Gespräch »Legitimität der Lüge in der Politik« in Düsseldorf am 29. Mai 1975. HannahArendt.net, 10(1). <https://doi.org/10.57773/hanet.v10i1.448>
- Rahel Varnhagen. Lebensgeschichte einer Jüdin aus der Romantik (1959), München 1981.
- Eichmann in Jerusalem (1964), München 1986.
- Nach Auschwitz. Essay und Kommentare 1, Berlin 1989.
- Vom Leben des Geistes, Bd. 1: Das Denken (1979), München 1989.

- Vom Leben des Geistes, Bd. 2: Das Wollen (1979), München 1989.
- Hannah Arendt – Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969, München 1993.
- Besuch in Deutschland. Aus dem Englischen von Eike Geisel, Berlin 1993.
- Essays in understanding, 1930–1954, hg. von Jerome Kohn, New York 1994.
- Hannah Arendt – Mary McCarthy: Im Vertrauen. Briefwechsel 1949–1975, München/
Zürich 1995.
- Fernsehgespräch mit Günter Gaus (1964), in: Hannah Arendt: Ich will verstehen,
München 1996.
- Die Ausrottung der Juden (19.6.1942), in: Vor Antisemitismus ist man nur noch auf
dem Monde sicher. Beiträge für die deutsch-jüdische Emigrantenzeitung »Auf-
bau« 1941–1945, hg. von Marie Luise Knott, München 2000.
- Denktagebuch, Bd. 1 und 2, München 2002.
- Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation
(1929), Berlin 2003.
- Über das Wesen des Totalitarismus, in: Politik und Verantwortung. Zur Aktualität
von Hannah Arendt, hg. von Waltraud Meints und Katharina Klinger, Hannover
2004.
- Die Ausrottung der Juden (1942), in: Hannah Arendt: Denken ohne Geländer. Texte
und Briefe, Bonn 2006.
- Rahel Varnhagen: Aus dem Judentum kommt man nicht heraus, in: Hannah Arendt:
Denken ohne Geländer, Texte und Briefe, Bonn 2006.
- Hannah Arendt im Gespräch mit Joachim Fest. Eine Rundfunksendung aus dem Jahr
1964, hg. von Ursula Ludz und Thomas Wild, Mai 2007, HannahArendt.net, 1(3).
- Menschen in finsternen Zeiten, hg. von Ursula Ludz, München, 2012.
- Das Recht auf Revolution. Gespräch zwischen Prof. Dr. Carlo Schmid und der Phi-
losophin Hannah Arendt (1965) 2013. HannahArendt.net, 7(1). <https://doi.org/10.57773/hanet.v7i1.296>
- Wahrheit gibt es nur zu zweien. Briefe an die Freunde, hg. von Ingeborg Nordmann,
München 2015.
- Wir Juden. Schriften 1932–1966, hg. von Marie Luise Knott, Ursula Ludz, München
2019.
- Über das Böse. Vorlesung zu Fragen der Ethik, München 2021.

Literatur über Hannah Arendt

- Achebe, Chinua: Hopes and Impediments. Selected Essays 1965–1987, Oxford 1988.
- Ahrens, Jörn: Zur Faschismusanalyse Hannah Arendts und Theodor W. Adornos. Er-
kundungen in ungeklärten Verwandtschaftsverhältnissen, in: Leviathan 1995,
S. 23, 27–40.

- Ahrens, Stefan: Die Gründung der Freiheit. Hannah Arendts politisches Denken über die Legitimität demokratischer Ordnungen, Frankfurt a.M. 2005.
- Assheuer, Thomas: Was würde Hannah Arendt dazu sagen? *Die Zeit*, Nr. 19, 09.05.2021, S. 52.
- Basil, Priya: Gegen mich andenken, in: *Fragil – Stabil? Dynamiken der Demokratie. Die 23. Hannah-Arendt-Tage 2020*, hg. von Franziska Martinsen, Weilerswist 2021. <https://doi.org/10.5771/9783748931294-139>
- Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Hamburg 1998.
- Bernstein, Richard J.: *Judging – The Actor and the Spectator*, Pennsylvania 1986.
- Bernstein, Richard J.: *Denkerin der Stunde. Über Hannah Arendt*, Berlin 2020.
- Brumlik, Micha: Zwischen Polis und Weltgesellschaft. Hannah Arendt in unserer Gegenwart, in: *Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität*, hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin 2007. <https://doi.org/10.1524/9783050047256.311>
- Brumlik, Micha: »The scramble for Africa«. Hannah Arendts paradoxer Versuch, den Holocaust aus dem Kolonialismus herzuleiten, in: *Hannah Arendt weitergedacht. Ein Symposium*, hg. von Lothar Fritze, Göttingen 2008. <https://doi.org/10.13109/9783666369131.153>
- Brunkhorst, Hauke: *Hannah Arendt*, München 1999.
- Brunkhorst, Hauke: Brot und Spiele? Hannah Arendts zweideutiger Begriff der Öffentlichkeit, in: Ursula Kubes-Hofmann (Hg.): *Sagen, was ist. Zur Aktualität Hannah Arendts*, Wien 1994.
- Canovan, Margaret: Politische Verantwortung in »interessanten Zeiten«, in: *Politik und Verantwortung. Zur Aktualität von Hannah Arendt*, hg. von Waltraud Meints und Katherine Klinger, Hannover 2004.
- Dahrendorf, Ralf: *Versuchungen der Unfreiheit. Die Intellektuellen in Zeiten der Prüfung*, Bonn 2006. <https://doi.org/10.1515/9783110505283-004>
- Ettinger, Elzbieta: *Hannah Arendt – Martin Heidegger. Eine Geschichte*, München 1998.
- Flores d'Arcais, Paolo: *Libertärer Existenzialismus. Zur Aktualität der Theorie von Hannah Arendt*, Frankfurt a.M. 1993.
- Förster, Jürgen: *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns. Zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*, Würzburg 2009.
- Fraser, Nancy: *Hannah Arendt im 21. Jahrhundert*, in: *Politik und Verantwortung*, hg. von Waltraud Meints und Katharina Klinger, Hannover 1994.
- Ganzfried, Daniel; Hefli, Sebastian (Hg.): *Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus*, Hamburg 1997.
- Grunenberg, Antonia: *Ein Anfang immer und überall*, in: *Du. Die Zeitschrift der Kultur, Hannah Arendt. Mut zum Politischen!* Zürich, Oktober 2000.

- Grunenberg, Antonia: Hannah Arendt und Martin Heidegger, Geschichte einer Liebe, München 2006.
- Heuer, Wolfgang: Citizen, Berlin 1992.
- Heuer, Wolfgang: Ein schwieriger Dialog, in: Hannah Arendt. Nach dem Totalitarismus, Hamburg 1997.
- Honneth, Axel: Flucht in die Peripherie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Jg. 56, Nr. 6, 2008. <https://doi.org/10.1524/dzph.2008.0080>
- Honneth, Axel: Vorwort, in: Judith N. Shklar: Der Liberalismus der Furcht, hg. von Hannes Bajohr, Berlin 2013.
- Höffe, Otfried: Politische Ethik im Gespräch mit Hannah Arendt, in: Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt, hg. von Peter Kemper, Frankfurt a.M. 1993.
- Ivanovic, Christine: Illumination durch Entsetzen: Hannah Arendt liest Joseph Conrads »Heart of Darkness«, in: Ulrich Baer, Amir Eshel (Hg.): Hannah Arendt zwischen den Disziplinen, Göttingen 2014. <https://doi.org/10.5771/9783835325531-102>
- Jaeggi, Rahel: Die im Dunkeln sieht man nicht. Hannah Arendts Theorie der Politisierung, in: Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität, hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin 2007. <https://doi.org/10.1524/9783050047256.241>
- Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie, München 1977.
- Knott, Marie Luise: 370 Riverside Drive, 730 Riverside Drive. Hannah Arendt und Ralph Waldo Ellison. 17 Hinweise, Berlin 2022.
- Kristeva, Julia: Das weibliche Genie. Hannah Arendt, Hamburg 2008.
- Loidolt, Sophie: Hannah Arendts Phänomenologie der Pluralität: Sozialontologische, politische und ethische Aspekte, Ausgabe 1, Band 9, November 2018.
- Löwith, Karl: Mensch und Menschenwelt. Beiträge zur Anthropologie, Bd. 1, Stuttgart 1981.
- Löwith, Karl: Mein Leben in Deutschland, Frankfurt a.M. 1990.
- Maffei, Stefania: Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen, Frankfurt a.M. 2019. <https://doi.org/10.5771/9783748911739-21>
- Meints, Waltraud: Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts, Bielefeld 2011. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839414453>
- Meints, Waltraud: Reflektierende Urteilskraft als Ethos der Macht. Eine Annäherung an einen emanzipatorischen Begriff von Macht, in: Politische Existenz und republikanische Ordnung. Zum Staatsverständnis von Hannah Arendt, hg. von Karl-Heinz Breier und Alexander Gantschow, Baden-Baden 2012.
- Meints-Stender, Waltraud: Hannah Arendt und das Problem der Exklusion – eine Aktualisierung, in: Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Ak-

- tualität, hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin 2007. <https://doi.org/10.1524/9783050047256.251>
- Meints-Stender, Waltraut und Dirk Lange im Interview mit Oskar Negt: »Humanität benötigt Bindungen, die der Kapitalismus zerstört«, Frankfurter Rundschau, 01.08.2019, S. 28.
- Meyer, Katrin: Hannah Arendt auf der Suche nach der Freiheit jenseits der Souveränität, in: Regine Munz (Hg.): Philosophinnen des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 2004.
- Meyer, Thomas: »Hannah Arendt oder Die Revolution des Denkens«, in: Hannah Arendt: Die Freiheit, frei zu sein, München 2018, S. 45–58.
- Meyer, Thomas: Hannah Arendt. Wir Flüchtlinge, Berlin 2020.
- Mommsen, Hans: Hannah Arendt und der Prozess gegen Adolf Eichmann, in: Hannah Arendt: Eichmann in Jerusalem, München 1986, XXVIII.
- Neumann, Bernd: Hannah Arendt–Heinrich Blücher. Ein deutsch-jüdisches Gespräch, Berlin 1998.
- Nordmann, Ingeborg: Die Vita activa ist mehr als nur praktische Philosophie, in: Hannah Arendt: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität, hg. von der Heinrich-Böll-Stiftung, Berlin 2007. <https://doi.org/10.1524/9783050047256.199>
- Piper, Klaus, Saner, Hans (Hg.): Erinnerungen an Karl Jaspers, München/Zürich 1974.
- Rebentisch, Juliane: Der Streit um die Pluralität. Auseinandersetzung mit Hannah Arendt, Berlin 2022.
- Reder, Michael; Stüber, Karoline-Sophie: Solidarität in der Krise. Für ein Verständnis politischer Solidarität in Corona-Zeiten im Anschluss an H. Arendt, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie, Band 7, Heft 2, 2020. <https://doi.org/10.22613/zfpp/7.2.18>
- Reif, Adalbert: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, Wien 1979.
- Reist, Manfred: Die Praxis der Freiheit. Hannah Arendts Anthropologie des Politischen, Würzburg 1990.
- Said, Edward W.: Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography, Cambridge, Mass. 1966, p.xix.
- Schulze Wessel, Julia: Zur Analyse des Imperialismus bei Hannah Arendt, in: Fragil – Stabil? Dynamiken der Demokratie. Die 23. Hannah-Arendt-Tage 2020, hg. von Franziska Martinsen, Weilerswist 2021. <https://doi.org/10.5771/9783748931294-149>
- Schöttger, Detlef; Wizisla, Erdmut (Hg.): Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente, Frankfurt a.M. 2006.
- Seitz, Jacob Stefan: Hannah Arendts Kritik der politisch-philosophischen Tradition unter Einbeziehung der französischen Literatur Hannah Arendts, München 2002.
- Shklar, Judith N.: Der Liberalismus der Furcht, hg. von Hannes Bajohr, Berlin 2013.

- Stangneth, Bettina: Eichmann vor Jerusalem. Das unbehelligte Leben eines Massenmörders, Hamburg 2011.
- Stangneth, Bettina: Böses Denken, Hamburg 2017.
- Sternberger, Dolf: Schriften, Band VIII. Gang zwischen Meistern, Frankfurt a.M. 1987.
- Thaa, Winfried: Hannah Arendt. Politik und Weltentfremdung, Politische Vierteljahreszeitschrift, 38. Jahrgang, 1997, Heft 4.
- Thiel, Thorsten; Volk, Christian: Die Aktualität des Republikanismus, Baden-Baden 2016. <https://doi.org/10.5771/9783845262222>
- Vollrath, Ernst: Politik und Metaphysik. Zum politischen Denken Hannah Arendts, in: Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk, hg. von Adelbert Reif, Wien 1979.
- Vollrath, Ernst: Hannah Arendt, in: Karl Graf Ballestrem und Henning Ottmann (Hg.): Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts, Oldenburg/München 1990.
- Vollrath, Ernst: Revolution und Konstitution als republikanische Grundmotive bei Hannah Arendt, in: Berward Baule (Hg.): Hannah Arendt und die Berliner Republik. Fragen an das vereinigte Deutschland, Berlin 1996.
- Weißpflug, Maike: Hannah Arendt. Die Kunst, politisch zu denken, Berlin 2019.
- Wild, Thomas: Hannah Arendt. Leben, Werk, Wirkung, Frankfurt a.M. 2006.
- Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a.M. 1991.

Weitere Literatur

- Adorno, Theodor W.: Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a.M., 1973.
- Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a.M. (1944) 1997.
- Adorno, Theodor W.: Bemerkungen zu »The Authoritarian Personality«, hg. von Eva-Maria Ziege, Berlin 2019.
- Albright, Madeleine: Faschismus. Eine Warnung, Köln 2018.
- Aly, Götz: Hitlers Volksstaat, Frankfurt a.M. 2005.
- Aust, Martin: Die Schatten des Imperiums. Russland seit 1991, München 2019. <https://doi.org/10.17104/9783406731631>
- Bahr, Egon: »Verstand ohne Gefühl ist unmenschlich«, *SZ*, 20.08.2015. <https://www.sueddeutsche.de/politik/egon-bahr-verstand-ohne-gefuehl-ist-unmenschlich-1.2614596>
- Baldwin, James: Nach der Flut das Feuer. The Fire Next Time, München 2020.
- Beck, Johannes: Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986.
- Beck, Marieluise: Ukraine verstehen. Auf den Spuren von Terror und Gewalt, Stuttgart 2021.

- Belton, Catherine: Putins Netz – Wie sich der KGB Russland zurückholte und dann den Westen ins Auge fasste, Hamburg 2022.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte, in: ders.: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt a.M. 1977.
- Biemel, Walter: Heidegger, Hamburg 1983.
- Biemel, Walter; Saner, Hans (Hg.): Heidegger–Jaspers: Briefwechsel 1920–1963, Frankfurt/München/Zürich 1990.
- Böckenförde, Ernst Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a.M. 1991 (erweiterte Ausgabe 2006).
- Bollmann, Ralph: Angela Merkel. Die Kanzlerin und ihre Zeit, München 2021. <https://doi.org/10.17104/9783406778964>
- Bota, Alice, Thumann, Michael: Interview mit Swetlana Tichanowskaja: »Ich will nicht, dass es je so kommt«, Die Zeit, 10.03.2022, <https://www.zeit.de/2022/11/belarus-swetlana-tichanowskaja-russland-ukraine-krieg-interview>
- Brumlik, Micha: Vernunft und Offenbarung. Religionsphilosophische Versuche, Hamburg 2016.
- Brumlik, Micha: Martin Heidegger. Vom wahren Sein zur Volksgemeinschaft, in: Fücks, Ralf; Becker, Christoph (Hg.), Das alte Denken der Neuen Rechten. Die langen Linien der antiliberalen Revolte, Berlin 2019.
- Brumlik, Micha: Antisemitismus. 100 Seiten, Bonn 2020.
- Burkhard, Fabian: Neopatrimonialisierung statt Modernisierung. Deutsche Russlandpolitik plus russischer Otkat, in: Osteuropa, Berlin 8/2013.
- Cassirer, Ernst: Vom Mythos des Staates, Hamburg 2002.
- Cohn-Bendit, Daniel: Wer vom Totalitarismus schweigt, sollte auch nicht über die Freiheit reden, in: Wolfgang Kraushaar: Linke Geisterfahrer. Denkanstöße für eine antitotalitäre Linke, Frankfurt a.M. 2001.
- Comte, Auguste: Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug, hg. von Friedrich Blaschke, Leipzig 1974.
- Därmann, Iris: Undienlichkeit. Gewaltgeschichte und politische Philosophie, Berlin 2020.
- Decker, Oliver; Kiess, Johannes; Heller, Ayline; Brähler, Elmar (Hg.): Autoritäre Dynamiken in unsicheren Zeiten? Leipziger Autoritarismus-Studie 2022, Gießen 2022.
- Dreier, Horst: Der freiheitliche Verfassungsstaat als riskante Ordnung, in: ders.: Idee und Gestalt des freiheitlichen Verfassungsstaates, Tübingen 2014.
- Du Bois, W.E.B.: The Souls of Black Folk, New York, Toronto u.a. 1989.
- Du Bois, W.E.B.: The Talented Tenth, in: Brooker T. Washington (Hg.), The Negro Problem. A Series of Articles by Representative Negroes of Today, New York 1903.
- Dugin, Alexander: Putin – Das Phänomen, Selent 2019.

- Ermann, Michael: *Der Andere in der Psychoanalyse. Die intersubjektive Wende*, Stuttgart 2017.
- Faye, Emmanuel: *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, Berlin 2009. https://doi.org/10.30965/9783846745373_004
- Figal, Günter: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Weinheim 2000.
- Flusser, Vilém: *Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung*, Frankfurt a.M. 1998.
- Freud, Anna: *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, München o.J.
- Förster, Jürgen: *Revolutionen als institutionelle Gründung der Freiheit – Nachwort*, in: Hannah Arendt: *Über die Revolution*, München 2020.
- Fücks, Ralf; Manthe, Rainald (Hg.): *Liberalismus neu denken*, Bielefeld 2022. <https://doi.org/10.1515/9783839463192>
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960.
- Gadamer, Hans-Georg: *Selbstdarstellung (1973)*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1986.
- Gerhardt, Volker: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999.
- Gerhardt, Volker: *Immanuel Kant. Vernunft und Leben*, Stuttgart 2002.
- Gerhardt, Volker: *Humanität. Über den Geist der Menschheit*, München 2019. <http://doi.org/10.17104/9783406725043>
- Geulen, Christian: *Geschichte des Rassismus*, München 2007. <https://doi.org/10.17104/9783406623806>
- Geulen, Christian: *Geschichte und Aktualität einer Ideologie*, in: *Rassismus. Die Erfindung von Menschenrassen*, hg. für das Deutsche Hygiene-Museum von Susanne Wernsing, Christian Geulen und Klaus Vogel, Göttingen 2018.
- Gessen, Mascha: *Die Zukunft ist Geschichte. Wie Russland die Freiheit gewann und verlor*, Berlin 2018.
- Gilbert, Cathrin: *Interview mit Wolodymyr Selenskyj: »Wenn die Ukraine bei dir ist, fühlst du dich sicher«*, *Die Zeit*, 09.03.2022, <https://www.zeit.de/2022/11/wolodymyr-selenskyj-ukraine-russland-krieg-interview/komplettansicht>
- Gloger, Katja: *»Fremde, Freunde – Deutsche und Russen«*, München 2019.
- Glötz, Peter: *Die Vertreibung. Böhmen als Lehrstück*, Berlin 2004.
- Grebing, Helga: *Linksradikalismus gleich Rechtsradikalismus. Eine falsche Gleichung*, Stuttgart 1971.
- Grünwald, Leopold (Hg.): *Sudentendeutsche – Opfer und Täter*, Wien 1989.
- Habermas, Jürgen: *Philosoph-politische Profile*, Frankfurt a.M. 1981.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M. 1985.
- Habermas, Jürgen: *Heidegger – Werk und Weltanschauung*, in: Victor Farías: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, Darmstadt 1987.
- Hall, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität: Ausgewählte Schriften*, Band 2, Hamburg 2021.
- Hartung, Gerald: *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 2008.

- Heidegger an Jaspers, Brief vom 27.06.1922, in: Briefwechsel 1920–1963, hg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt/München/Zürich 1990.
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1993.
- Heidlberger, Bruno: Jugoslawiens Auseinandersetzung mit dem Stalinismus, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1989.
- Heidlberger, Bruno: Wohin geht unsere offene Gesellschaft? 1968 – Sein Erbe und seine Feinde, Berlin 2019.
- Heller, Ágnes: Der Affe auf dem Fahrrad, Wien 1999.
- Hellmann, Manfred: Iwan der Schreckliche. Moskau an der Schwelle zur Neuzeit, Göttingen 1966.
- Honneth, Axel: Die Idee des Sozialismus, Frankfurt a.M. 2017.
- Höffe, Otfried: Immanuel Kant, München 1988.
- Höffe, Otfried: Eine republikanische Vernunft. Zur Kritik des Solipsismus-Vorwurfs, in: Kant in der Diskussion der Moderne, Frankfurt a.M. 1996.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung (1969), Frankfurt a.M./Leipzig 1989.
- Horkheimer, Max: Die Juden und Europa, in: Studies in Philosophy and Social Science, Band 8. The Institute of social research, New York 1939. <https://doi.org/10.5840/zfs193981/24>
- Irrlitz, Gerd: Kant Handbuch. Leben und Werk, Stuttgart 2015. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-05432-6>
- Kant, Immanuel: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei?, in: Politische Schriften, hg. von Otto Heinrich von der Gablentz, Wiesbaden 1965.
- Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, Akademie-Ausgabe, Bd. V, Berlin 1971.
- Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, Stuttgart 1990.
- Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1990.
- Kant-Studien, Bd. XXXVI (1931), in: Wolfgang Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie, Stuttgart 1969.
- Kakutani, Michiko: Der Tod der Wahrheit. Gedanken zur Kultur der Lüge, Stuttgart 2019.
- Kennan, G. F.: Memoiren eines Diplomaten, Bd. 1, Stuttgart 1968.
- Keupp, Heiner: Identitätskonstruktionen: Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Berlin 1999.
- Keupp, Heiner: Identität und Individualisierung, in: Hilarion G. Petzold (Hg.): Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 2012.
- Kinnert, Diana: Die neue Einsamkeit: Und wie wir sie als Gesellschaft überwinden können, Hamburg 2021.

- Koenen, Gerd: Russland gründlich entzaubert, in: Russlands Krieg gegen die Ukraine. Propaganda, Verbrechen, Widerstand, in: Osteuropa Heft 1–3, Berlin 2022. <https://doi.org/10.35998/oe-2022-0095>
- Koenen, Gerd: Die Farbe Rot. Ursprünge und Geschichte des Kommunismus, München 2017. <https://doi.org/10.17104/9783406714276>
- Koenen, Gerd: China. Die Partei als unsichtbarer Gott, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 7/2021.
- Kryschtanowskaja, Olga: Anatomie der russischen Elite, Köln 2005.
- Libstadt, Deborah: Der neue Antisemitismus, München 2018.
- Löwenthal, Leo: Falsche Propheten. Studien zum Autoritarismus, Frankfurt a.M. 1990.
- Marx, Karl: Die Frühschriften, hg. von S. Landshut, Stuttgart 1932, Ausgabe 1964.
- Marx, Karl: Marx-Engels-Werke (MEW). Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 23, Berlin 1972.
- Marx, Karl; Engels, Friedrich: Manifest der Kommunistischen Partei, Peking 1970.
- Meadows, Dennis u. a.: Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit 1972, Stuttgart 1987.
- Milanovic, Branco: Die ungleiche Welt, Berlin 2016.
- Miłosz, Czesław: Verführtes Denken, Köln/Berlin 1953.
- Mouffe, Chantal: Für einen linken Populismus, Berlin 2018.
- Negt, Oskar: Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht, Göttingen 2001.
- Nassehi, Armin: Die letzte Stunde der Wahrheit. Kritik der komplexitätsvergesessenen Vernunft, Hamburg 2018.
- Neumann, Peter R.: Die neue Weltordnung. Wie sich der Westen selbst zerstört, Berlin 2022.
- Popper, Karl R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1, München 1980.
- Popper, Karl R.: Alles Leben ist Problemlösen, München 1994.
- Petzet, Heinrich Wiegand: Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929–1976, Frankfurt a.M. 1983.
- Reckwitz, Andreas: Die Gesellschaft der Singularitäten, Berlin 2018. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21050-2_2
- Reckwitz, Andreas: Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie, Kultur in der Spätmoderne, Berlin 2019.
- Rentsch, Thomas: Martin Heidegger. Das Sein und der Tod. Eine kritische Einführung, München 1989.
- Russlands Krieg gegen die Ukraine. Propaganda, Verbrechen, Widerstand, in: Osteuropa, 72. Jahrgang, Heft 1–3, Berlin 2022. <https://doi.org/10.35998/oe-2022-0096>
- Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, München 1994.

- Sanyal, Mithu M.: Identitti, München 2021.
- Schäfer, Armin; Zürn, Michael: Die demokratische Regression, Berlin 2021.
- Schiller, Friedrich: Schriften zur Ästhetik. Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in: Friedrich Schiller: Werke in drei Bänden, Bd. 2, Leipzig 1958.
- Schlögel, Karl: Entscheidung in Kiew. Ukrainische Lektionen, München 2022.
- Schmidt, Helmut: Außer Dienst. Eine Bilanz, München 2007.
- Schnädelbach, Herbert: Kant, Leipzig 2005.
- Schumatsky, Boris: Der neue Untertan. Populismus, Postmoderne, Putin, Salzburg 2016.
- Schwaabe, Christian: Politische Theorie 2. Von Rousseau bis Rawls, Paderborn 2007.
- Slobodian, Quinn: Globalisten. Das Ende der Imperien und die Geburt des Neoliberalismus, Bonn 2020.
- Snyder, Timothy: Bloodlands. Europa zwischen Hitler und Stalin, Frankfurt a.M. 2013.
- Snyder, Timothy: Der Weg in die Unfreiheit. Russland, Europa, Amerika, München 2018. <https://doi.org/10.17104/9783406725029>
- Snyder, Timothy: Über Tyrannei. Zwanzig Lektionen für den Widerstand, München 2021.
- Störig, Hans-Joachim: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, Frankfurt a.M. 2000.
- Suppan, Arnold: Hitler – Beneš – Tito. Konflikt, Krieg und Völkermord in Ostmittel- und Südosteuropa, Wien 2014.
- Theunissen, Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin/New York 1977. <https://doi.org/10.1515/9783110855845>
- Thomä, Dieter: Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, Frankfurt a.M. 1990.
- Vorländer, Karl: Geschichte der Philosophie, Berlin 1932.
- Warren, Robert Penn: Who speaks for the negro, Yale 2014.
- Weil, Simone: Unterdrückung und Freiheit. Politische Schriften, München 1975.
- Welzer, Harald: Täter – Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden, Frankfurt a.M. 2007.
- Wendland, Anna Veronika: Hilflos im Dunkeln. »Experten« in der Ukraine-Krise: eine Polemik, in: Osteuropa, 64. Jg., 9–10/2014.
- Witzleben, Frank: Integrität und Freiheit, Bonn 2021.
- Zweig, Stefan: Die Welt von Gestern, Frankfurt a.M. 1944.

Internetadressen zu Hannah Arendt

- Arendt, Hannah: Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt, Oktoberheft 1969, Merkur, Heft 258. <https://www.merkur-zeitschrift.de/autoren/martin-heidegger-ist-achtzig-jahre-alt/>

- Arendt, Hannah: *The Human Condition*, Chicago 1998, S. 43, zit.n. Thorsten Thiel, Christian Volk: *Republikanismus des Dissenses*, S. 348. <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/56002>
- Arendt, Hannah: Folge 2: Antisemitismus, in: *Geisteswissenschaft im Dialog*, 21.05.2021. <https://gid.hypotheses.org/2947>
- Auer, Stefan: Der verlorene Schatz der Revolutionen. Hannah Arendt und die Revolutionen 1956, 1968 und 1989, in: *Osteuropa* 09/2006. <https://www.zeitschrift-osteuropa.de/site/assets/files/2240/oe060906.pdf>
- Benhabib, Seyla: Urteilkraft und die moralischen Grundlagen der Politik im Werk Hannah Arendts, 1987, S. 524f. <https://cpb-us-w2.wpmucdn.com/campuspress.yale.edu/dist/3/949/files/2016/05/Urteilkraft-und-die-moralischen-Grundlagen-der-Politik-im-Werk-Hannah-Arendts-175jjsz.pdf>
- Benhabib, Seyla: Rationalität: Wir sind keine Maschinen. Wir sind Menschen, *Die Zeit*, Nr. 25, 12.06.2019. <https://www.zeit.de/2019/25/rationalitaet-menschliches-handeln-juergen-habermas-philosophie>
- Chongki Kim: Ästhetischer Gemeinsinn und Ästhetische Rationalität, Berlin 2007. <https://edoc.hu-berlin.de/bitstream/handle/18452/16313/kim.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Därmann, Iris im Gespräch mit René Aguigah: Rassismus bei Hannah Arendt. Blind für den Widerstand der Kolonisierten, in: *Sein und Streit*, Deutschlandfunk Kultur, 22.11.2020, https://share.deutschlandradio.de/dlf-audiothek-audio-teilen.html?audio_id=880694
- Eilenberger, Wolfram im Gespräch mit Angela Gutzeit: Hannah Arendt und das 20. Jahrhundert. Essays über das Denken und Leben der politischen Philosophin, 03.03.2020. <https://www.deutschlandfunk.de/hannah-arendt-und-das-20-jahrhundert-essays-ueber-das-100.html>
- Förster, Jürgen: Das Recht auf Rechte und das Engagement für eine gemeinsame Welt. Hannah Arendts Reflexionen über die Menschenrechte. <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/146/258>
- Gaus, Günter im Gespräch mit Hannah Arendt, 28.10.1964. https://www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html
- Gisler, Monika: 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>
- Lanque, Marcus: Hannah Arendt Center talk by Marcus Llanque, 05.10.2015, <https://hac.bard.edu/event/index.php?eid=129798>
- Loidolt, Sophie: Hannah Arendt und die *conditio humana* der Pluralität, S. 11. https://www.academia.edu/1146916/Hannah_Arendt_und_die_conditio_humana_der_Pluralit%C3%A4t

- Meyer, Katrin: Hannah Arendt. Auf der Suche nach der Freiheit jenseits von Souveränität, 2005. https://www.academia.edu/27739302/Hannah_Arendt_Auf_der_Suche_nach_der_Freiheit_jenseits_von_Souveraenitaet_2005
- Saner, Hans: Von der Monstrosität zur Banalität des Bösen, S. 19. <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/213/336>
- Stangneth, Bettina: Es gibt auch böses Denken, Kulturmagazin, Interview mit Tim Turiak. <http://dieletztenmenschen.com/interview/es-gibt-auch-boeses-denken/>
- Stangneth, Bettina: »Eichmann hat eine perfide Show abgezogen«, Interview mit Alan Posener, Die Welt, 03.04.2011. <https://www.welt.de/print/wams/kultur/article13053660/Eichmann-hat-eine-perfide-Show-abgezogen.html>
- Volk, Christian: Rezension des Buches »Die Gründung der Freiheit« von Stefan Ahrens, 02.09.2006. <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/103/172>
- Volk, Christian; Thiel, Thorsten: Hannah Arendts Republikanismus des Dissenses, 13.02.2020. <https://www.fernuni-hagen.de/videostreaming/ksw/forum/20200213.shtml>
- Warren, Robert Penn: Who speaks for the negro. https://www.academia.edu/37083129/Robert_Penn_Warrens_WHO_SPEAKS_FOR_THE_NEGRO.pdf
- Wirthmüller, Malte: Der Begriff des Mitleids und seine Bedeutung im politischen Denken Hannah Arendts (IPW Selected Student Paper, 50), Aachen 2014. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-454257>
- Zenkert, Georg: Über Wahrheit und Lüge im politischen Sinn. Arendts Konzept der Meinungsbildung, 2021, HannahArendt.net, 10(1). <https://www.hannaharendt.net/index.php/han/article/view/425>

Alle konsultierten Links wurden zuletzt am 04.01.2023 geprüft.

Philosophie



Die konvivialistische Internationale

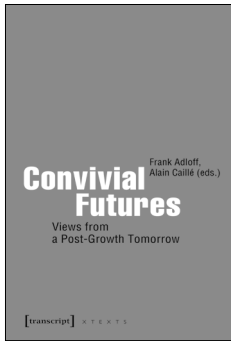
Das zweite konvivialistische Manifest Für eine post-neoliberale Welt

2020, 144 S., Klappbroschur
10,00 € (DE), 978-3-8376-5365-6

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5365-0

ISBN 978-3-7328-5365-6



Frank Adloff, Alain Caillé (eds.)

Convivial Futures Views from a Post-Growth Tomorrow

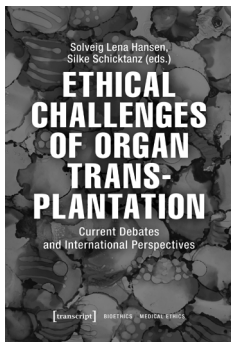
April 2022, 212 p., pb.

25,00 € (DE), 978-3-8376-5664-0

E-Book: available as free open access publication

PDF: ISBN 978-3-8394-5664-4

ISBN 978-3-7328-5664-0



Pierfrancesco Basile

Antike Philosophie

2021, 180 S., kart.

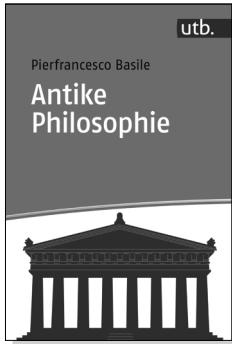
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7

E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation

PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1

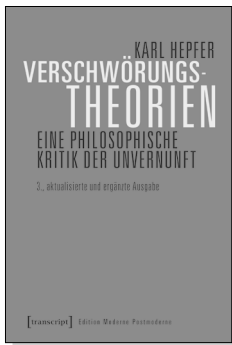
**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Pierfrancesco Basile
Antike Philosophie

2021, 180 S., kart.
20,00 € (DE), 978-3-8376-5946-7
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-5946-1



Karl Hepfer
Verschwörungstheorien
Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2021, 222 S., kart., 5 SW-Abbildungen
25,00 € (DE), 978-3-8376-5931-3
E-Book:
PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-5931-7



Helen Akin, Cindy Salzwedel, Paul Helfritsch (Hg.)
Außeruniversitäre Aktion.
Wissenschaft und Gesellschaft im Gespräch
Jg. 1, Heft 1/2022: kritisch leben

April 2022, 194 S., kart., 6 SW-Abbildungen, 10 Farbabbildungen
22,00 € (DE), 978-3-8376-6042-5
E-Book: kostenlos erhältlich als Open-Access-Publikation
PDF: ISBN 978-3-8394-6042-9

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

