

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. (ZVZ: 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.