

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 Bajohr, 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.