

APuZ

Aus Politik und Zeitgeschichte

39/2006 · 25. September 2006



Hannah Arendt

Gesine Schwan

Die Macht der Gemeinsamkeit

Wolfgang Heuer

Politik und Verantwortung

Antonia Grunenberg

Hannah Arendts Jüdische Schriften

Clemens Vollnhals

Der Totalitarismusbegriff im Wandel

Lothar Probst

Hannah Arendt und Uwe Johnson

Oliver Marchart

Die Welt und die Revolution

Editorial

Die deutsche Jüdin Hannah Arendt war 1933 aus NS-Deutschland nach Frankreich und später in die USA geflohen. Angesichts des Eichmann-Prozesses in Jerusalem, über den sie für den „New Yorker“ berichtete, formulierte sie Anfang der sechziger Jahre ihr berühmtes Diktum von der „Banalität des Bösen“. Diese war ihr in Gestalt eines pedantischen Bürokraten begegnet, der in SS-Uniform gewissenlos Befehle befolgt hatte. Dieses wenig diabolische Täterbild sowie Arendts Einlassungen zur erzwungenen Mitwirkung der Judenräte bei der „Endlösung“ stießen seinerzeit nicht nur in Israel auf heftige Kritik.

In diesem Jahr wäre Hannah Arendt 100 Jahre alt geworden. Das Werk der politischen Philosophin erlebte mit den Freiheitsrevolutionen in Mittel- und Osteuropa eine Renaissance. Als die lettische Staatspräsidentin Vaira Vike-Freiberga im Dezember 2005 in Bremen mit dem Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken ausgezeichnet wurde, verwies sie auf lettische Intellektuelle, die es zu Sowjetzeiten gewagt hatten, neben den Schriften anderer westlicher Denker auch Auszüge aus Arendts Hauptwerk „The Origins of Totalitarianism“ zu verbreiten. Die Übersetzungen gingen von Hand zu Hand.

Nach dem Untergang des sowjetischen Imperiums stehen die europäischen Zivilgesellschaften vor der Aufgabe, nach Jahrzehnten der gewaltsamen Teilung eine gemeinsame Identität, eine neue politische Kultur der Freiheit und der Demokratie zu entwickeln. Arendts Erfahrungen mit dem Stalinismus und dem Nationalsozialismus können dazu beitragen. Ihre Auseinandersetzung mit den totalitären Systemen kulminierte in der Überzeugung, dass der Sinn von politischem Handeln die Freiheit, das freie, verantwortliche Handeln ist.

Hans-Georg Golz

Gesine Schwan

Die Macht der Gemeinsamkeit

Essay

Hannah Arendt war eine ungemein vielseitige politische Denkerin und Wissenschaftlerin. Berühmt wurde sie in Deutschland nicht durch ihre bei Edmund Husserl verfasste Dissertation, in der sie Augustinus' Verständnis der Liebe untersucht hat, sondern durch ihre Analyse totalitärer Herrschaft, die zu den wichtigsten Grundlagen der so genannten Totalitarismustheorie zählt.¹ Diese hatte nach dem Zweiten Weltkrieg zunächst einen Siegeszug durch die westliche Philosophie und Politikwissenschaft angetreten, geriet aber seit den siebziger Jahren zunehmend in die Kritik, weil es schwer

Gesine Schwan

Dr. phil., geb. 1943; Professorin,
Präsidentin der Europa-Universität
Viadrina, Frankfurt/Oder.
Europa-Universität Viadrina,
Große Scharnstraße 59,
15230 Frankfurt/Oder.
president@euv-frankfurt-o.de

fiel, mit ihr Veränderungsprozesse innerhalb totalitärer Regime und ihre Dynamik zu erklären oder zu deuten.

Immer wieder wurde Arendt unterstellt, Nationalsozialismus und Kommunismus gleichzusetzen, was vor allem Marxisten vehement ablehnten. Dabei wurde vielfach übersehen, dass Arendt zwar Übereinstimmungen zwischen Stalinismus und Nationalsozialismus hinsichtlich der *Struktur* der Herrschaftssysteme, nicht jedoch hinsichtlich deren *ideologischer Begründung* konstatierte, weil sie natürlich wusste, dass Marx ganz anders in der europäischen Ideengeschichte und den Gleichheitsidealen der Französischen Revolution wurzelte als der Nationalsozialismus. Die sensationelle These der Totalitarismustheorie lag ja gerade darin, dass sie strukturelle Übereinstimmungen zu Tage brachte und trotzdem den ideologischen Gegensatz betonte. Diese „Elemente totaler Herrschaft“ sind in ihren soziologischen Analysen, z. B. hinsichtlich des Zusammenhangs von atomi-

erter Gesellschaft, von verlorenen Individuen und Totalitarismusanfälligkeit nach wie vor anregend. Auch Arendts Beziehung zu Martin Heidegger befruchtet die Forschung seit Jahrzehnten. Hannah Arendt hat das politische Denken des 20. Jahrhunderts wie keine andere Frau beflügelt.

In diesem Essay soll untersucht werden, ob die in Königsberg geborene deutsch-jüdische Philosophin eine Vordenkerin für das war, was wir heute Global Governance nennen. Sind in ihrem Werk Hinweise darauf zu finden, wie im Zeitalter des Machtverlustes des Nationalstaats politische Herrschaft neu begründet und legitimiert werden kann? Unter Berufung auf Arendt sollen Wege für eine demokratische Politik aufgezeigt werden, die es den Menschen weltweit im größtmöglichen Maße und in prinzipieller Gleichberechtigung aller ermöglicht, ihr Leben selbstbestimmt, mit politischer Teilhabe, in Sicherheit, Gerechtigkeit und Solidarität zu führen.

Solche Politik kommt heute nicht mehr mit dem Nationalstaat und einer von ihm abgeleiteten Demokratie aus, weil die ökonomische Globalisierung und die in ihr wirkende kapitalistische Dynamik die Grenzen nationalstaatlicher Politik sprengen. Um die neue Governance, die an die Stelle der nationalstaatlichen Demokratien treten soll, konzeptionell und praktisch voranzubringen, brauchen wir ein tieferes Verständnis für die Art der Politik, die in einer solchen demokratischen Herrschaftspraxis ausgeübt werden soll und die nicht mehr als letzte Sanktion auf den Zwang des nationalstaatlichen Gewaltmonopols rechnen kann, mithin auf freiwillige Einsicht und Vereinbarung angewiesen ist. Für die Bestimmung einer solchen Politik bietet Arendts politische Philosophie eine wunderbare Inspiration. Im Mittelpunkt stehen Arendts Reflexionen über das Verhältnis von Wahrheit und Politik und – darin eingeschlossen – die Ideen von Wahrhaftigkeit, offener Rede, Vertrauen, Macht und demokratischem Zusammenleben, die auch heute für das politische Denken von grundlegender Bedeutung sind.

¹ Vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt/M. 1955.

Grundlagen der Gerechtigkeit

Es ist bekannt, dass Arendts politisches Denken von der Vorstellung der antiken Polis inspiriert war. Politik ist für sie nicht Technokratie, nicht Verwaltung oder Bürokratie, sondern gemeinsames Sprechen, das Abgleichen von Interessen mit dem Ziel, gemeinsam handeln zu können. In ihrem grundlegenden philosophischen Werk „Vita Activa“ benennt sie drei prinzipielle Formen der Tätigkeit: „Arbeit“, „Herstellen“ und „Handeln“. Während „Arbeit“ und das „Herstellen“ von Produkten auch von Einzelnen praktiziert werden können, gehört das „Handeln“ in die Gemeinschaft. Zum Handeln bedarf es anderer Menschen, deshalb ist es die im Kern politische Tätigkeit. Sie weiß natürlich, dass in der Moderne das Idyll einer räumlich begrenzten Agora, eines überschaubaren Marktplatzes unterhalb der Athener Akropolis, auf dem alle Bürger zusammenkommen und miteinander die öffentlichen Angelegenheiten besprechen, nicht mehr realitätstauglich ist. Wenn man Politik trotzdem als gemeinsames Handeln begreifen und bewahren will, kommt es auf Modernisierung und Enträumlichung des Verständnisses von Öffentlichkeit und öffentlicher Rede an.

Hier hat Arendt wichtige Gedanken von Immanuel Kant übernommen. Seine Überlegungen über den „Gemeinsinn“, die er in seiner „Kritik der Urteilskraft“ entwickelt hat, haben für ihre Philosophie großes Gewicht. Kants drei Maximen für die Urteilskraft – selbst denken, jederzeit mit sich einstimmig denken, jederzeit an der Stelle des anderen denken – sind Wegweiser dafür, aus der Pluralität der Erfahrungen und Meinungen heraus argumentativ zu einer gemeinsamen Orientierung zu gelangen, die das politische Handeln leiten kann. Wichtig ist für Arendt die Einbildungskraft, welche die Menschen befähigt, in nachdenkliche Distanz zu ihren spontanen Vorstellungen zu treten und sie kritisch unter dem Aspekt zu betrachten, wie sie sich aus der Sicht eines anderen, in den ich mich hineinversetze, ausmachen.¹² Auf diese Weise kann ich aus meinem kognitiven oder emotionalen Egoismus heraustreten und mit den anderen einen gemeinsamen Boden zu gewinnen versuchen.

¹² Vgl. dies., Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie, hrsg. und mit einem Essay von Ronald Beiner, München–Zürich 1985, S. 90.

Diese Einbildungskraft hängt eng mit dem Kant'schen Prinzip der Publizität zusammen, das einen Weg zur Gerechtigkeit ebnet. „Alle Maximen, die der Publizität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen“, zitiert Arendt Kant aus seiner Schrift „Zum Ewigen Frieden“.¹³ Denn durch die Veröffentlichung werden Ungerechtigkeiten und Privilegierungen offenbar. Das Böse dagegen, das Ungerechte, ist durch den Rückzug aus dem Bereich der Öffentlichkeit gekennzeichnet. Denn das Private, so Arendt an anderer Stelle, verweist dem Wortsinn nach – lateinisch: *privare* – auf den Zustand der Beraubung.¹⁴ Wenn ich auf der Privatheit meiner Maxime bestehe (im Gegensatz zu Kants Kategorischem Imperativ), dann beraube ich andere ihrer gleichen Rechte, dann schließe ich andere von einem Recht aus, das ich für mich selbst beanspruche. Mir scheint, dass dieser methodische Grundgedanke von Kant und Arendt für eine neue Politik innerhalb von Governance-Strukturen von herausragender Bedeutung ist. Wie häufig wird rhetorisch die Frage nach der Gerechtigkeit gestellt, um dann möglichst schnell zu behaupten, wie schwierig, ja unmöglich es unter der Bedingung der Globalisierung sei, sie zu bestimmen. Gerechtigkeit kann dann als vorgeblich illusorischer Maßstab aus dem Verkehr gezogen werden.

Wenn Politik im Umfeld vielfältiger, pluraler Vorstellungen, Interessen, Perspektiven geschieht, kann Übereinstimmung nicht erzwungen werden. Man kann nur an die Einsicht und an eine mögliche Gemeinsamkeit appellieren. Arendt geht hier zurück auf den von Aristoteles vorgebrachten Gedanken, dass für ein freizeitliches Zusammenleben die Freundschaft unter den Bürgern von hervorragender Bedeutung ist: Das Sprechen miteinander vereinigt die Bürger zu einer Polis. Durch das Gespräch erst entsteht die Welt als das uns Gemeinsame.¹⁵ Wichtig ist dafür, dass wir uns nicht in Vorurteilen verbarrikadieren, dass wir bereit sind und bleiben, die Welt miteinander zu teilen. Doch muss eine solche gemeinsame Welt nicht eine Illusion bleiben? Zum „Handeln“ in Arendts Verständnis gehört, dass es mit ande-

¹³ Vgl. ebd., S. 68.

¹⁴ Vgl. Hannah Arendt, Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München 1960, S. 39.

¹⁵ Vgl. dies., Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten. Gedanken zu Lessing, München 1960, S. 40 f.

Wahrheit als Basis von Macht und Gemeinsamkeit

ren Menschen, zumindest mit einem anderen, zusammen geschieht. Handeln heißt dabei auch, Neues anzufangen. Denn etwas herstellen kann man als Wiederholung einer schon einmal ausgeübten Tätigkeit, für das Arbeiten gilt das gleiche. Wenn man sich aber mit anderen zusammentut, um zu handeln, dann geht dem angesichts der Vielfalt der Mit-Handelnden eine Entscheidung für etwas Gemeinsames, Neues und dadurch Unbestimmtes voraus. Arendt bringt dies mit unserer Natalität zusammen, mit der Tatsache, dass wir geboren werden. Mit uns tritt ein neuer Mensch in die Welt, der diesen Neubeginn auf sein Handeln zu übertragen vermag: „Handeln als Neuanfang entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens.“¹⁶ Aber sind wir nicht z.B. durch eine böse Vergangenheit unwiderruflich gebunden? Wir können die Vergangenheit nicht ungeschehen machen, wohl aber ihre Wirkung, indem wir verzeihen. Dies ist die zweite große Fähigkeit, die Arendt dem Menschen zuspricht: das Verzeihen.¹⁷

Wird Handeln so in Bezug auf die scheinbar unauflösliche Bindung an die unwiderrufliche Vergangenheit, die durch Verzeihen doch gelöst werden kann, möglich, so auch hinsichtlich der Zukunft, und zwar durch das Versprechen. Da Zukunft unabsehbar ist, erscheint Handeln, das in einer pluralen Welt auf Gemeinsamkeit angewiesen ist, unmöglich. Denn woher sollte die Verlässlichkeit kommen, die wir für gemeinsames Handeln brauchen? Ohne die Fähigkeit, zu versprechen, blieben wir in der Tat in einem Meer von Ungewissheit, könnten wir auch keine eigene Identität erlangen, weil unsere Mitwelt uns auf unsere Versprechen festlegt und dadurch unsere Identität erst konstituiert. Dabei behauptet Arendt, dass man Versprechen wie Verzeihen nur gegenüber anderen üben kann, nicht gegenüber sich selbst: „Versprechen, die ich mir selbst gebe, und ein Verzeihen, das ich mir selbst gewähre, sind unverbindlich wie Gebärden vor dem Spiegel.“¹⁸ Ob man ihr hier folgen muss, ist eine individuelle Gewissensentscheidung. Aber ohne für andere durch gehaltene Versprechen verlässlich zu sein, lässt sich gemeinsames demokratisches Handeln, lässt sich freiheitliche Politik nicht denken.

¹⁶ Dies. (Anm. 4), S. 167.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 231.

¹⁸ Ebd., S. 232.

Haben wir in den Kategorien individuellen politischen Handelns gesehen, wie Handeln möglich ist, so bleibt die Frage nach der Konstituierung des gesellschaftlichen Zusammenhalts, eine Frage, die uns in der Gegenwart auf den Nägeln brennt. In ihrem in deutscher Sprache veröffentlichten Essayband „Wahrheit und Lüge in der Politik“, in dem zwei ursprünglich auf Englisch erschienene Aufsätze zusammengebunden sind, hat Arendt die beiden Seiten der Medaille schon im Titel zum Ausdruck gebracht. Worum es ihr mit dem Begriff Wahrheit geht, ist nicht Philosophie, nicht die der Interpretation offene Meinungswahrheit, sondern die „Tatsachenwahrheit“. Denn die Bestreitung von „blanken“ Tatsachen ist es, auf die Arendts These zielt, nach der wir für eine gemeinsame Welt und für einen gemeinsamen Boden in der Politik auf die Anerkennung von Tatsachen angewiesen sind.

Dabei weiß sie, wie schwierig es ist, eine Tatsache eindeutig zu bestimmen, weil Tatsachen als wirklich Geschehenes andere Möglichkeiten, die einer Situation inhärent gewesen sein mögen, definitiv aus der Welt schaffen. Politisch Handelnde möchten aber eine solche Definitivität nicht gern anerkennen, weil sie um ihrer eigenen Möglichkeit zu handeln willen die Perspektive nicht aus dem Blick verlieren wollen, dass es in einer vergangenen Situation auch hätte anders kommen können.¹⁹

Dennoch: Die offenkundige Verdrehung, Verschweigung, Unterdrückung von „Tatsachen“ – man denke etwa in einer Gerichtsverhandlung an eine Tatbestandsermittlung –, die insbesondere in totalitären oder diktatorischen Regimen zum Instrumentenkasten von Terror und Unterdrückung gehört, zerstört die Möglichkeit, einen gemeinsamen Boden der Wirklichkeit zu finden, und darauf kommt es Arendt an. Die Frage stellt sich auch für die Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen Interessen und ihren Vertretern in einer Demokratie. Wenn systematisch, durch die Vormacht bestimmter Interessen, Fakten, die ihnen entgegenstehen, in der Öffentlichkeit verschwiegen werden,

¹⁹ Vgl. dies, Wahrheit und Lüge in der Politik. Zwei Essays, München 1972, S. 64 f.

dann bricht der für gemeinsames politisches Handeln notwendige gemeinsame Boden ein. Ohne Tatsacheninformationen gibt es, dies unterstreicht Arendt, keine Meinungsfreiheit,¹⁰ und vielfach ist die Anführung von Tatsachen – in Diktaturen sowieso, aber auch in Demokratien – gefährlicher als die Präsentation von Meinungen, von deren Bestreitbarkeit sowieso alle ausgehen.¹¹ Wer aber Tatsachen für Meinungen ausgibt und so die Trennungslinie zwischen Tatsachen und Meinungen verwischt, praktiziert bereits eine Form der Lüge.

Die Lüge ist ein Kind der Freiheit. Nur weil wir frei sind, weil wir keiner Notwendigkeit der Wirklichkeitsanerkennung unterliegen, können wir lügen. Zugleich aber pervertiert die Lüge die Freiheit, weil sie den politischen Zusammenhalt, in dem Freiheit allein konstituiert werden kann, unterminiert. Als Robinson allein auf einer Insel brauche ich keine Freiheit, weil keiner mich hindert zu tun, was ich will. Allenfalls stößt sich mein Wille an der Realität, aber die kann auch politische Freiheit nicht überwinden. Im Gegenteil: Ihre Anerkennung als eine gemeinsame Welt, als eine, die wir teilen, nicht nur in ihren Ressourcen, sondern ganz grundlegend als einen uns gemeinsamen Boden, ist Voraussetzung aller demokratischen, freiheitlichen Politik. Die Lüge als Täuschung führt aber auf längere Sicht zur Selbsttäuschung, weil die Menschen in der Regel die Schizophrenie der Selbstwidersprüchlichkeit nicht aushalten. Selbstwidersprüchlich werde ich, wenn ich zugleich behaupte, Weiß sei Schwarz, und für mich doch aufrecht erhalte, dass Weiß Weiß ist. In Anknüpfung an Dostojewski weist Arendt darauf hin, „dass nur der kaltblütige Lügner sich noch des Unterschieds zwischen Wahrheit und Unwahrheit bewusst ist“, und sie fügt die scheinbare Paradoxie hinzu, dass „der Wahrheit mit dem Lügner besser gedient ist als mit dem Verlogenen, der auf seine eigenen Lügen hereingefallen ist“.¹²

Die systematische Aufhebung des Unterschieds zwischen Wahrheit und Lüge führt das Individuum wie das Gemeinwesen ins Bodenlose. In der Diktatur verlangt die herrschaftliche Lüge von den Menschen, sie öffentlich als Wahrheit zu wiederholen und damit fälschli-

cherweise anzuerkennen. Das nimmt ihnen ihr Selbstwertgefühl. So werden sie eine leichtere Beute herrschaftlicher Manipulation, flüchtiger sich in eine Trennung zwischen öffentlicher und privater Welt und entwickeln eine grundsätzliche Haltung des Misstrauens gegenüber anderen, was für die politische Kultur der Demokratie ein schweres Handicap darstellt, weil diese auf Kooperationsbereitschaft und -fähigkeit angewiesen ist.

In der Demokratie mit einer nicht zentral manipulierbaren Öffentlichkeit dagegen ist die Täuschung ohne Selbsttäuschung nahezu unmöglich. Propagandafiktionen werden zu schnell aufgedeckt.¹³ Und so lautet das Fazit: „Wo Tatsachen konsequent durch Lügen und Totalfiktionen ersetzt werden, stellt sich heraus, dass es einen Ersatz für die Wahrheit nicht gibt. Denn das Resultat ist keineswegs, dass die Lüge nun als wahr akzeptiert und die Wahrheit als Lüge diffamiert wird, sondern dass der menschliche Orientierungssinn im Bereich des Wirklichen, der ohne die Unterscheidung von Wahrheit und Unwahrheit nicht funktionieren kann, vernichtet wird. (. . .) Konsequentes Lügen ist im wahrsten Sinne des Wortes bodenlos und stürzt Menschen ins Bodenlose, ohne je imstande zu sein, einen anderen Boden, auf dem Menschen stehen könnten, zu errichten.“¹⁴

Eine entscheidende Voraussetzung für den gesellschaftlichen Zusammenhalt liegt also im Bemühen um Wahrheit, jedenfalls um die Aufrechterhaltung der Unterscheidung zwischen Lüge und Wahrheit – bei aller Notwendigkeit, die grundsätzliche Perspektivität unserer Erkenntnis und unserer Weltinterpretation und ihre Interessengeleitetheit anzuerkennen. Ohne diese grundsätzliche Unterscheidung verlieren wir den gemeinsamen Boden. Die Aufdeckung der Lüge, der ständige Einbezug von Tatsachen, die drohen, in der Öffentlichkeit u. a. aus Gründen der Übermacht entgegenstehender Interessen unterzugehen, sind ein Dienst am gesellschaftlichen Zusammenhalt, was allen Bürgern, aber insbesondere den Medien und der Politik eine große Verantwortung auferlegt. Dieser Gesichtspunkt verdient es gerade für die unübersichtlichere Politik unter Bedingungen der Globalisierung festgehalten zu werden.

¹⁰ Vgl. ebd., S. 58.

¹¹ Vgl. ebd., S. 48 f., S. 61.

¹² Ebd., S. 80.

¹³ Vgl. ebd., S. 82.

¹⁴ Ebd., S. 83 f.

Er ist einer der Gründe, weshalb wir neben den traditionellen Institutionen der Demokratie mehr und mehr auf zivilgesellschaftliche Initiativen angewiesen sind, jedenfalls dann, wenn sie sich zu Anwälten von Interessen und politischen Aufgaben machen, die entweder durch ihre Kleinheit oder durch ihre Allgemeinheit – die paradoxe Alternative ist wichtig – für die politischen Entscheidungsträger unterzugehen drohen. Solche zivilgesellschaftlichen Initiativen werden immer wichtiger, um den gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stärken.

Von allen, denen die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge am Herzen liegt, hängt es ab, ob für demokratische Politik genügend Macht entwickelt und eingesetzt werden kann. Damit bin ich beim letzten gedanklichen Stützweiler von Hannah Arendts Philosophie angekommen, auf den es mir für die Erhellung demokratischer Politik ankommt. Gemeinhin verstehen wir unter Macht ein Potenzial, über das Menschen verfügen und mit dem sie anderen ihren Willen aufzwingen können. Arendt würde solche „Macht“ als Gewalt bezeichnen. In Anknüpfung an ihre Überlegungen, dass die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge notwendig ist, um eine gemeinsame Wirklichkeit zu erhalten, unterstreicht sie zunächst, dass „Macht ihrem Wesen nach niemals in einem Ersatz für die Sicherheit und Stabilität der tatsächlichen Wirklichkeit zu bieten“. Sie ist eine Kraft, die entsteht, „wenn Menschen sich für ein bestimmtes Ziel zusammentun und organisieren, und verschwindet, wenn das Ziel erreicht oder verloren ist“.¹⁵ Auf Macht ist kein Verlass, sie muss immer erneut aufgebracht werden. Kein materieller Reichtum, keine schlagkräftige Armee, auf die zurückgegriffen werden könnte, bezeichnet nach Arendt wirkliche Macht, die etwas Gemeinsames bewegen könnte. Natürlich kann man mit einer Armee etwas zerstören, aber aufbauen kann man nur, wenn Menschen zusammenkommen, wenn sie einander in Wahrheit begegnen, wenn sie Vertrauen zueinander entwickeln, weil sie ihre gegenseitigen Versprechen halten. Solche „Macht“ ist „von der niemals ganz zuverlässigen und immer nur zeitweiligen Übereinkunft vieler Willensimpulse und Intentionen abhängig“.¹⁶

¹⁵ Ebd., S. 85.

¹⁶ Dies. (Anm. 4), S. 195.

Umgekehrt hat eine Gesellschaft nur soviel Macht, wie sie im gemeinsamen Handeln praktizieren kann, und nur in dem Maße, in dem es ihr gelingt, ihren Zusammenhalt im gemeinsamen Handeln zu festigen. Eine gesplattete, eine zerrissene Gesellschaft, eine, in der Ungerechtigkeit und Lüge herrschen, ist eine ohnmächtige Gesellschaft. Auch eine Nation, die ihre Einheit auf Fiktionen, auf Vorurteile, auf Ressentiments gegen andere, mit denen sie die Welt nicht teilen will, aufbaut, ist eine letztlich ohnmächtige, dem Untergang ausgesetzte Nation. Es fällt nicht schwer, die historische Parallele zum nationalsozialistischen Deutschland zu entdecken. Aber man kann daraus auch ein heuristisches Prinzip entwickeln, wenn wir nach einer gelingenden demokratischen Politik in einer globalisierten Welt suchen.

Hannah Arendt hat Bedingungen formuliert, die wir bei der Suche nach neuen demokratischen Governance-Strukturen und -Akteuren beherzigen können, weil unsere globale Wirklichkeit uns den gedanklichen und den faktischen Ausweg, es mit Gewalt hinbekommen zu wollen, nicht mehr lässt. Wir sind angewiesen auf freiwillige Vereinbarung, auf eigene Einsicht, auf grundlegende Solidarität, auf das von Arendt so eindringlich geforderte gemeinsame Reden, auf die Fähigkeit zum Neuanfang dank unserer Natalität, auf das Verzeihen, das uns von der Verkettung an die Vergangenheit löst, darauf, unsere Versprechen zu halten. Das alles brauchen wir, um gemeinsam handeln und mit der daraus erwachsenden Macht unsere Welt zu unserem Gedeihen gestalten zu können. Dadurch gewinnen wir Vertrauen zueinander und in die Welt, dadurch schöpfen wir Hoffnung. Die in der deutschen Kultur mit Bach und Mozart aufgewachsene, von den Deutschen in der NS-Zeit verstoßene Jüdin Hannah Arendt sagt das so: „Daß man in der Welt Vertrauen haben kann und daß man für die Welt hoffen darf, ist vielleicht nirgends knapper und schöner ausgedrückt als in den Worten, mit denen die Weihnachtsoratorien ‚die frohe Botschaft‘ verkünden: ‚Uns ist ein Kind geboren‘.“¹⁷

¹⁷ Ebd., S. 243.

Wolfgang Heuer

Politik und Verantwortung

Das politische Denken Hannah Arendts ist so faszinierend wie unbequem. Mit der These von der Banalität des Bösen konfrontiert sie uns mit der skandalösen Diskrepanz zwischen der Gedankenlosigkeit eines Adolf Eichmann und der Monstrosität seiner Taten, mit dem beunruhigenden Phänomen, dass aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden können.¹ Dieser „organische Zusammenhang zwischen unserer in der Zivilisation wie im Privaten deformierten Lebensweise und der Möglichkeit des Holocaust“, wie es Imre Kertesz ausdrückt, die Tatsache, dass der Holocaust nichts „der menschlichen Natur Fremdes“ ist², wird von vielen als so unangenehm empfunden, dass das offene Aussprechen dieser Tatsache als Provokation verurteilt wird.³

Wolfgang Heuer

Dr. phil. habil., geb. 1949;
Politologe;
verantwortlicher Redakteur des internationalen „Hannah Arendt Newsletters“,
Patschkauer Weg 20,
14195 Berlin.
www.hannaharendt.net
Wolfgang.Heuer@gmx.de

Nicht nur in ihrem Buch über den Totalitarismus befasste sich Arendt mit den Elementen und Ursprüngen dieser neuen Herrschaftsweise in der nichttotalitären Gesellschaft; auch in der posttotalitären Demokratie sah sie ernsthafte Gefahren durch Bürokratie und die Macht der Lüge in der Politik und provozierte die bürgerliche Selbstzufriedenheit. Aber auch wer Arendt wegen ihrer Kritik an der Parteiendemokratie und ihren Sympathien für Räte zur Anwältin der Zivilgesellschaft macht, tut sich schwer mit ihrer Neudefinition von Politik.

Es sind vor allem vier Bereiche, in denen Arendt einen entscheidenden Beitrag zum modernen politischen Denken leistet und zugleich über dieses hinausgeht: ihre Definition des politischen Handelns, das eine der grundlegenden Dimensionen der menschlichen Existenz ist und zugleich Offenheit und Risiko in sich birgt; die Ersetzung des modernen

Subjektivismus und Individualismus durch einen Intersubjektivismus, der jeglichen Bezug zur Wirklichkeit auf aktive Pluralität gründet; die Bestimmung politischer Phänomene wie Macht, Gewalt und Freiheit ausgehend von Intersubjektivität und Pluralität; das Verständnis von einer freien politischen Gesellschaft als einem durch politisches Handeln ständig lebendig zu haltenden Ort der Zivilisation.

Zugleich folgt daraus, dass Arendt nicht umstandslos als Theoretikerin der Zivilgesellschaft oder eines neuen Republikanismus gelten kann, ihr Verständnis von politischem Handeln mehr ist als das gegenwärtig verbreitete Plädoyer für Good Governance, somit ihre Definition von Politik insbesondere den Blick für die Schwächen der Republik schärft und schließlich deshalb die Rolle verantwortlich Handelnder in den Vordergrund des Nachdenkens über Politik rückt.

Der politische Raum

Entgegen der abendländischen Tradition definierte Arendt Politik nicht als Herrschaft, sondern als Handeln. Seit Plato, so ihre Kritik, wurden Regierungssysteme als Herrschaftsformen verstanden, bei denen einer über alle, wenige über viele oder alle über sich selber herrschen. Die Bestimmung von Politik als Handeln hebt diese Trennungen auf und stellt die damit verbundenen Hierarchien oder Ausschlüsse sowie die implizite Gleichsetzung von Politik und Gewalt infrage. Nicht Individuen oder Gruppen herrschen, sondern Personen treten handelnd miteinander in Beziehung. Als quasi anthropologische Begründung für eine offene und horizontale Sichtweise von Politik dient Arendt die menschliche Pluralität. Diese verstand sie nicht als gleichermaßen negative To-

¹ Vgl. Harald Welzer, Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden, Frankfurt/M. 2005.

² Imre Kertesz, Wem gehört Auschwitz?, in: ders., Eine Gedankenlänge Stille, während das Erschießungskommando neu lädt. Essays, Reinbek 1999, S. 150.

³ So konnte der Berliner Künstler Volker März bei zwei Ausstellungen seinen „Eichmann-Raum“ nicht zeigen, bei dem neben einer 20 cm kleinen Eichmann-Tonfigur der Satz: „Auschwitz ist menschlich“ stehen sollte. Vgl. auch „Auschwitz ist menschlich.“ Ein Gespräch von Matthias Reichelt, in: Kunstforum, Bd. 179, Februar–April 2006, S. 226 ff.

leranz oder gar Gleichgültigkeit, sondern im Gegenteil als positive Zwischenmenschlichkeit, als einzige Möglichkeit des „In der Welt-Seins“. In ihrem Buch „Vita Activa oder Vom tätigen Leben“ mit den idealtypisch verstandenen Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln beschrieb sie diesen Weltbezug, der durch gemeinsames Sprechen und Handeln stattfindet und erst durch den intersubjektiven Bezug die Eigenarten der verschiedenen Subjekte hervortreten lässt.

Diesen Intersubjektivismus setzte Arendt nicht nur dem neuzeitlichen Subjektivismus und Individualismus entgegen, sondern sie kritisierte auch die tendenzielle Weltfremdheit des Subjektivismus. An Karl Jaspers schrieb sie, dass das Böse der jüngsten Ereignisse „irgendwie mit den folgenden Phänomenen zu tun (hat): Die Überflüssigmachung von Menschen als Menschen (. . .). Dies alles wiederum entspringt, oder besser hängt zusammen mit dem Wahn von einer Allmacht (. . .) *des* Menschen. (. . .) Nun habe ich den Verdacht, dass die Philosophie an dieser Bescherung nicht ganz unschuldig ist (. . .) in dem Sinne, dass die abendländische Philosophie nie einen reinen Begriff des Politischen gehabt hat und auch nicht haben konnte, weil sie notgedrungen von *dem* Menschen sprach und die Tatsache der Pluralität nebenbei behandelte.“¹⁴

Die Bedeutung dieses Intersubjektivismus bei Arendt ist bislang wenig zur Kenntnis genommen worden. Auch wenn sie ihr Vorhaben, eine Einführung in die politische Theorie zu schreiben, zugunsten anderer Bücher aufgab, zieht sich dieser Aspekt durch ihr Werk: von der Beschreibung des intersubjektiven Wirklichkeitsbezugs über den Föderalismus als politische Konstitution der Pluralität bis zum inneren Zwiegespräch als Voraussetzung des Urteilens und Gewissens. Immer beschreibt sie diese Möglichkeit, diese Position des „Zwischen“, als grundlegend für die Orientierung im Denken und Handeln, von wo aus sie dann die schrittweise Reduzierung von Weltbezug und Orientierung erläutert: das individuelle instrumentelle bis gewaltsame Handeln, Nationalismus und Souveränität und die Trugschlüsse des Denkens und dessen politisches und moralisches Versagen.

¹⁴ Hannah Arendt/Karl Jaspers, 1926–1969. Briefwechsel, München–Zürich 1985, S. 202 f.

Mit ihrer Kritik des traditionellen Politikverständnisses entwarf Arendt eine auf die Pluralität gegründete Sicht politischer Phänomene. Demnach existiert Freiheit nicht schon in der bloßen Möglichkeit, frei zu sein, und auch nicht in der viel beschworenen Willens- oder Gedankenfreiheit, sondern erst im Vorgang des Handelns. „Ursprünglich erfahre ich Freiheit und Unfreiheit im Verkehr mit anderen und nicht im Verkehr mit mir selbst. Frei *sein* können Menschen nur in Bezug aufeinander, also nur im Bereich des Politischen und des Handelns.“¹⁵ Freiheit „ist der eigentliche Sinn des Politischen selbst. In diesem Sinne sind Freiheit und Politik identisch, und wo immer es diese Art von Freiheit nicht gibt, gibt es auch keinen im eigentlichen Sinne politischen Raum.“¹⁶

Souveränität, in der politischen Theorie lange der positive Inbegriff außenpolitischer Freiheit, ist aus Arendts Sicht undialogisch, weil sie die Unabhängigkeit über die Gemeinsamkeit mit anderen stellt. Nicht, weil Souveränität in einer Welt wachsender Interdependenzen hinderlich wird oder der Durchsetzung allgemeiner Menschenrechte im Wege steht, ist sie abzulehnen, sondern weil es der menschlichen Bedingtheit der Pluralität, den zwischenmenschlichen Beziehungen und der mit ihr verbundenen Weltlichkeit widerspricht.

Dies trifft ebenso auf alle vorpolitischen Phänomene wie Nationalismus oder moralische Werte zu, weil sie den Spielraum des Sprechens und Handelns von vornherein einschränken. Wenn der politische Raum und damit die Politik von allen vorpolitischen Bindungen befreit wird, bedarf er angesichts der Flüchtigkeit, aber auch potenziellen Grenzenlosigkeit des Handelns der Dauerhaftigkeit und Stabilität, er bedarf des Schutzes, politisch gesprochen der Verfassung. Sie ermöglicht und schützt diesen Raum gleichzeitig. Das aber impliziert auch, so Arendt, die Berechtigung des Dissenses und des zivilen Ungehorsams gegenüber einem Regierungshandeln, das die Verfassung bricht wie beispielsweise das der Regierung der USA während des Vietnamkrieges.

¹⁵ Hannah Arendt, Freiheit und Politik, in: dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft, München 1994, S. 201.

¹⁶ Dies., Was ist Politik?, München 1993, S. 52.

Politische Erfahrungen

Arendts Werk ist ohne ihre Flucht aus Deutschland 1933 und ihre Begegnung mit ihrem zweiten Mann, dem Kommunisten Heinrich Blücher, der 1936 aus der KPD ausgeschlossen wurde, nicht denkbar. Es ist die Begegnung einer Philosophin mit einem Politiker, die beide zeitlebens das Ungenügen einer traditionell politikfernen Philosophie und einer traditionell mit Gewalt behafteten Politik thematisierten. Arendts Buch über die totale Herrschaft ist stark von den Erfahrungen Blüchers geprägt und deshalb ihm gewidmet, und weitere Thesen wie die von der Banalität des Bösen sind in gemeinsamen Diskussionen entstanden. In der Begegnung beider trafen auch zweierlei Erfahrungen und politische Interessen zusammen: Arendts Erfahrung des Antisemitismus und ihre Suche nach einer Alternative, die ihr in einer föderativen Organisation der europäischen Völker, einschließlich des jüdischen, zu liegen schien, weshalb sie den Zionismus als jüdischen Nationalismus ablehnte und nach einer neuen politischen Organisationsform suchte, die sie schließlich in der Gründungstradition der USA fand; Blüchers Begeisterung für das revolutionäre Handeln, wobei er immer mehr die Erstarrung des Denkens und Handelns in der Kommunistischen Partei und ihrer Ideologie kritisierte, dabei aber umso mehr ihre Ursprünge, das spontane Handeln, bewahren wollte.

Was bei Arendt auffällt, ist ihr Standort der teilnehmenden Denkerin, der sich deutlich von der Position einer distanzierten Wissenschaftlerin unterscheidet. Kritiken, sie habe nicht „objektiv“ geschrieben, wies sie zurück, denn „die Konzentrationslager *sine ira* zu beschreiben, bedeutet nicht, ‚objektiv‘ zu sein, sondern sie zu entschuldigen“.¹⁷ Dem Vorwurf Golo Manns, sie übertreibe in ihrem Totalitarismus-Buch, begegnete sie nicht mit einer akribischen Verteidigung, sondern erwiderte: „Übertreiben – natürlich. ‚Sinnzusammenhänge‘, wie Sie sagen, sind anders kaum

¹⁷ Kontroverse Ansichten: Der Disput zwischen Hannah Arendt und Eric Voegelin über das Totalitarismusbuch (1953), in: Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953, hrsg. vom Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. (HAIT) an der TU Dresden, Dresden 1998, S. 45.

herzustellen. Denken übertreibt überhaupt immer (...). Außerdem hat es die Wirklichkeit in unserem Jahrhundert nun wahrlich so weit getrieben, dass man getrost sagen kann, dass die Realität ‚übertrieben‘ ist. Unser Denken, das ja doch gewohnte Bahnen über alles liebt, kommt kaum nach.“¹⁸

Dabei bedeutet Teilnahme nicht, dass Arendt in ihrem Interesse an der Welt zur Moralisierung geneigt hätte. Im Gegenteil, es ging ihr um das Verstehen der Ereignisse und damit in Montesquieu'scher Tradition um das Verstehen der Erfahrungen aller Beteiligten sowie um die Bestimmung der Handlungsmöglichkeiten. In einem Porträt Bertolt Brechts beschrieb sie die Erfahrungen der Heranwachsenden nach dem Ersten Weltkrieg, durch den die ehemals sichere Welt abrupt erschüttert wurde. Sie benennt drei solcher „verlorenen Generationen“: diejenige Brechts, die die Welt in den Schützengräben kennen lernte, später im Frieden aber so tun sollte, als sei nichts geschehen; zehn Jahre später die Generation Arendts, die voller Skepsis in die Weimarer Republik hineinwuchs, und die dritte, wieder zehn Jahre später, „die sich gleichsam aussuchen konnte, ob sie ihre erste Welterfahrung in den Konzentrationslagern des Dritten Reichs oder im spanischen Bürgerkrieg oder an den Moskauer Prozessen machen wollte“.¹⁹

Dass viele der Angehörigen dieser Generationen keine modernen Demokraten wurden, sah ihnen Arendt nach, denn ihre Handlungsmöglichkeiten waren begrenzt. Sie veranschaulichte das am Beispiel eines Trotzkiten, der auf ihre Frage nach den Gründen für sein politisches Engagement zu Beginn der dreißiger Jahre antwortete, er habe sich weniger für allgemeine Ziele wie Gerechtigkeit und Freiheit eingesetzt als vielmehr für sich selbst. „(Er) erzählte (...) mir (...) die Geschichte eines Gewohnheitsspielers, der zufälligerweise spät in eine fremde Stadt kam und sich natürlich umgehend zum Spielort begab. Dort trat ein Einheimischer auf ihn zu und warnte ihn, dass das Roulette manipuliert sei, worauf der Fremde antwortete: ‚Aber es gibt kein anderes Roulette in der Stadt.‘ Die Moral der Geschichte aber war (...), dass man in jenen

¹⁸ H. Arendt/K. Jaspers (Anm. 4), S. 212.

¹⁹ Hannah Arendt, Bertolt Brecht, in: dies., Menschen in finsternen Zeiten, München 1989, S. 255.

Tagen, wenn man unbedingt etwas tun wollte, nirgendwo anders hingehen konnte; man ging dort nicht wegen des Wohls der Gesellschaft generell hin, sondern wegen des eigenen.“¹⁰ Dieser Trotzkiist mag Heinrich Blücher gewesen sein.

In ihrem Seminar über „Politische Erfahrungen im 20. Jahrhundert“ stellte sie einen idealtypischen Menschen in den Mittelpunkt, der das 20. Jahrhundert durchlebte und auf den „die Ereignisse, so wie sie waren, niederregneten und der auf sie reagierte“. Dieser idealtypische Mensch wurde 1890 geboren und war vermutlich ein Franzose. Er ging in den Ersten Weltkrieg und „wurde der Unbekannte Soldat“, anschließend wollte er von links oder von rechts die Welt verändern, wurde Berufsrevolutionär und landete unter einer der totalitären Herrschaftsformen, die trotz der Konzentrationslager eine gewisse Anziehungskraft auf ihn ausübten. Im Unterschied zum Ersten Weltkrieg erschien ihm die Teilnahme am Zweiten auf Seiten der Alliierten oder des Widerstandes als sinnvoll, und er kam aus ihm hervor als Philosoph der Rebellion wie Albert Camus oder des Engagements wie Jean-Paul Sartre. Aus beiden Weltkriegen, so Arendt, sei die *eine* Welt hervorgegangen, in der die Unterscheidung in Innen- und Außenpolitik zunehmend unwirklich wird. In den entwickelten Ländern war eine Massengesellschaft mit naturwissenschaftlichen Entwicklungen wie die der Atombombe entstanden, mit der die Menschheit vernichtet werden kann. Die Seminare dienten Arendt als Einübung in Vorstellungskraft, als Voraussetzung für jegliches Urteilen, weshalb sie fast keine politologische Literatur, sondern literarische Zeugnisse, Erinnerungen und Essays benutzte.¹¹

Indem Arendt die begrenzten Handlungsmöglichkeiten der verlorenen Generationen und die verschüttete Tradition politischer Freiheit thematisierte, stellte sie die Frage nach den Bedingungen freien und menschenwürdigen Handelns und Denkens. Unter der totalen Herrschaft war politische Verantwort-

¹⁰ Dies., Action and „The Pursuit of Happiness“, in: A. Dempf/H. Arendt/F. Engel-Janosi (Hrsg.), Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Eric Voegelin, München 1962, S. 4f.

¹¹ Vgl. Hannah Arendt, Political Experiences. Notes, 1955, unveröff. Nachlass, Library of Congress, Washington, D.C.

ung nicht mehr möglich, denn „nur diejenigen, die sich völlig vom öffentlichen Leben zurückzogen und jede Art von politischer Verantwortung ablehnten, konnten es vermeiden, in politische Verbrechen verwickelt zu werden“¹². Es blieb nur die Möglichkeit, im Dialog mit sich selbst zu urteilen, eine zweifelnde und skeptische Haltung einzunehmen, denn Verantwortung für die Welt kann nur übernehmen, wer über „ein Minimum an politischer Macht“¹³ verfügt. Dazu aber bedarf es der Freiheit und ihrer Konstitution.

Macht und Gewalt

Was ist Macht? Für Arendt ist es in einem Jahrhundert der Gewalt mit zwei Weltkriegen, dem Holocaust, Kolonial- und Befreiungskriegen sowie einer gewalttätigen Studentenbewegung erstaunlich, dass „die Rolle, welche die Gewalt seit eh und je in den Beziehungen der Menschen zueinander gespielt hat, (...) so selten zum Gegenstand besonderer Untersuchungen gemacht wurde“¹⁴. Aus intersubjektiver Perspektive unterscheiden sich Macht und Gewalt so deutlich wie Weltlichkeit und Weltlosigkeit oder Sprechen und Sprachlosigkeit. Solange Max Webers berühmte Formel vom Staat als „ein auf das Mittel der legitimen (...) Gewaltmittel gestütztes Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen“ als selbstverständliche Wahrheit der Politikwissenschaft angesehen wird, kann die Eigenart der Macht, ihr Potenzial für die Freiheit nicht erkannt werden. Diese Besonderheit liegt in „der menschlichen Fähigkeit, nicht nur zu handeln oder etwas zu tun, sondern sich mit anderen zusammenzuschließen und im Einvernehmen mit ihnen zu handeln“¹⁵. Für Arendt gehört Macht „zum Wesen aller staatlichen Gemeinwesen“ und liegt die Machtstruktur „allen

¹² Dies., Persönliche Verantwortung in der Diktatur, in: dies., Israel, Palästina und der Antisemitismus, hrsg. von Eike Geisel/Klaus Bittermann, Berlin 1991, S. 24.

¹³ Ebd., S. 35. Der angeblich von Arendt stammende Satz, „Niemand hat das Recht zu gehorchen“, widerspricht ihr, weil es nicht darum geht, dieses Recht, sondern vielmehr die Entschuldigung in Abrede zu stellen, dass jemand Gehorsam leisten musste; Gehorsam gilt für die Beziehung zwischen Erwachsenen und Kindern, nicht für die Beziehung zwischen Erwachsenen. Vgl. Hannah Arendt, Persönliche Verantwortung (Anm. 12).

¹⁴ Dies., Macht und Gewalt, München 1970, S. 12.

¹⁵ Ebd., S. 36 u. 45.

Zielen voraus und überdauert sie“, während Gewalt nicht dazu gehört und dazu neigt, sich von einem Mittel zum Zweck in einen Selbstzweck zu verwandeln.¹⁶

Welche Rolle Macht spielt, zeigt sich an Konflikten, die nicht durch das Potenzial an Gewalt, sondern durch Macht entschieden werden, durch Zugewinn oder Verlust an Zustimmung auf beiden Seiten. So zerstörte zwar der Einmarsch der UdSSR in der Tschechoslowakei 1968 den Prager Frühling, kostete aber das Sowjetregime Unterstützung und damit Macht. „Man kann Macht durch Gewalt ersetzen, und dies kann zum Siege führen, aber der Preis solcher Siege ist sehr hoch; denn hier zahlen nicht nur die Besiegten, der Sieger bezahlt mit dem Verlust der eigenen Macht.“ Auf die Politik der USA in Vietnam gemünzt fügte Arendt hinzu: „Dies gilt in besonderem Maße, wenn der Sieger sich zu Hause der Segnungen der konstitutionellen Regierungsform erfreut.“¹⁷

Wenn Mittel zum Zweck zum Selbstzweck werden, ist es nicht nur um die Macht geschehen, sondern auch um die Politik. Aber es muss erst gar nicht so weit kommen, um von einer Gefährdung der Politik zu sprechen. Denn bereits dann, wenn das Zweck-Mittel-Denken die Politik beherrscht, verliert sie an Macht. Dieses Denken entspringt der Verführungskraft, die eine auf die Verwirklichung bestimmter Ziele ausgerichtete Politik ausübt, Revolution, geopolitische Neuordnung, bewaffnete Intervention zur Errichtung einer neuen Gesellschaftsordnung, kurz: überall dort, wo für ein übergeordnetes Ziel die Gewalt Einzug in die Politik hält und sie deformiert. Aus dieser Art von Beziehung, die Arendt zwischen Macht und Gewalt aufzeigt, folgt, dass das Gegenteil von Gewalt nicht Gewaltlosigkeit, sondern Macht ist, also nicht eine Frage der Wahl der Mittel, sondern der Politik.

Politik und politisches Handeln, wie von Arendt beschrieben, unterscheiden sich von „automatischen Prozessen oder zur Gewohnheit gewordenen Verfahrensweisen“, von einer „Welt, in der sich nichts ereignet“¹⁸, in der jegliches Handeln einem allgemeinen Ver-

halten gewichen ist. Sie allein sind in der Lage, solche Prozesse zu unterbrechen, von ihnen hängt es ab, ob der Raum der Pluralität als politischer Raum erhalten bleibt. Mit der engen Definition, dass Freiheit nur dann existiert, wenn gehandelt wird, und nur dort, wo Macht statt Gewalt und Föderation anstelle von Souveränität vorhanden sind, stellt Arendts politisches Denken eine deutliche Warnung vor den Gefahren einer apolitischen Gesellschaft dar. Der politische Raum entstammt nicht der Natur, sondern ist eine kulturelle Leistung, eine Konstruktion, die ständig mit Leben erfüllt werden muss: „Alle politischen Institutionen sind Manifestationen und Materialisationen von Macht; sie erstarren und verfallen, sobald die lebendige Macht des Volkes nicht mehr hinter ihnen steht und sie stützt.“¹⁹ Die Dinge sich selber zu überlassen, bedeutet den sicheren Ruin von Politik, Zivilisation und auch Kultur.

Gefährdungen der Politik

Vor allem die Unterscheidung von Macht und Gewalt, aber auch die Frage des Wirklichkeitsbezugs schärfen den Blick für die Schwächen von Republiken heute. Dabei geht es nicht bloß um *weak states*, in denen jede geordnete politische Ordnung zugunsten der Gewaltherrschaft von Warlords verloren zu gehen droht, sondern um subtilere Formen in vermeintlich starken Staaten. Beispiele wie die USA unter der Regierung George W. Bush, Venezuela unter Hugo Chavez und Brasilien nach 20 Jahren Demokratisierung veranschaulichen diesen Zusammenhang. Die hegemoniale Außenpolitik der USA missachtet nicht nur internationale Abkommen und schadet dem Ansehen und damit der äußeren Macht der USA im Arendt'schen Sinn, sondern sie schwächt auch die republikanischen Institutionen. Arendts Auffassung, nach der ein Sieg um jeden Preis zum Verlust der Macht führt, wurde im Fall des Irak-Kriegs durch die Abwesenheit einer Opposition im Kongress, das lange Schweigen der Justiz zur rechtlichen Lage der Gefangenen in Guantánamo und den Abbau der bürgerlichen Rechte begleitet. Die dabei entstehende Übermacht der Exekutive führt nicht zu tatsächlicher Machtsteigerung, sondern zu ihrer Schwächung. „Fast möchte man behaupten“, so Arendt während des Vietnamkriegs, „dass

¹⁶ Ebd., S. 52.

¹⁷ Ebd., S. 55.

¹⁸ Ebd., S. 11.

¹⁹ Ebd., S. 42.

der Präsident, angeblich der mächtigste Mann des mächtigsten Landes, in den USA der einzige Mensch ist, dessen Handlungsspielraum von vornherein alternativ determiniert werden kann. Das ist natürlich nur möglich, weil sich die Exekutive von den legislativen Befugnissen des Kongresses emanzipiert hat. Die Manipulierbarkeit des Präsidenten ist die logische Folge seiner Isolierung in einem Regierungssystem, das nicht mehr funktioniert, wenn dem Senat die Macht genommen wird.¹²⁰ Es ist nicht nur, so Arthur Schlesinger jr., „die ewige Bedrohung des verfassungsmäßigen Gleichgewichts, die auf dem Gebiet der Außenpolitik entsteht“, je akuter die Krise ist¹²¹, sondern der damit einhergehende Wirklichkeitsverlust, der die Republik unterhöhlt und den Publizisten Jonathan Schell veranlasste, den Kongress der Republikaner vor der Wiederwahl Bushs 2004 als „protototalitär“ zu charakterisieren, „eine Einladung an ein noch freies Volk, nicht bloß ein paar Lügen zu glauben, sondern an das zu glauben, was sie [Arendt, W.H.] als eine ‚lügenhafte Welt‘ bezeichnete.“¹²²

Auch in Venezuela fand eine bedenkliche Machtverschiebung zugunsten der Exekutive statt, hier im Gewand des Populismus und im Zusammenspiel mit direktdemokratischen Elementen. Mit der Verfassungsänderung von 1999 wurden Legislative und Judikative geschwächt, fielen die Ämter von Staatsoberhaupt und Regierungschef zusammen, wurde die zweite Kammer im Parlament, die Vertretung der 23 Bundesstaaten, aufgelöst und wurden grundlegende Gesetzesänderungen zur Landreform und Nationalisierung von Fischerei und Bodenschätzen mit einem Ermächtigungsgesetz unter Androhung der Auflösung des Parlaments durchgesetzt. Dass dabei die Bevölkerung gespalten wurde, nahm Chavez in Kauf.¹²³ Wie im Fall der Bush-Regierung ist die Fassade des starken Regierungschefs die Kehrseite einer in Wirk-

lichkeit geschwächten Republik. In anderen Ländern wie etwa in Brasilien wird die Wirksamkeit der Republik durch Korruption, Gewalt und organisierte Kriminalität untergraben, ist die Gesellschaft gespalten.

Populistische Regierungen sind im Rahmen der so genannten dritten Welle der Demokratisierung seit den 1980er Jahren keine Seltenheit. Sie verkörpern den verbreiteten Wunsch nach starken Regierungen, um gravierende Probleme wie Armut, Korruption und Ungerechtigkeit zu überwinden. Die Verbindung einer mächtigen Exekutive mit „dem Volk“ kennzeichnet „illiberale Demokratien“¹²⁴, deren Tendenz einer unbegrenzten Machtausdehnung die Stabilität untergräbt im Unterschied zur Machtbegrenzung, die Macht verschränkend stabilisiert und das Kennzeichen der Republik ist.

Verantwortung und Virtuosität

Die Forschung richtete in den 1980er Jahren ihr Augenmerk auf den Übergang zur Demokratie, dann in den 1990er Jahren auf deren Institutionalisierung, das *institution building*, und wenig später auf die Fragen der guten Regierungsführung, der Good Governance. Inzwischen treten deutlich die Schwierigkeiten der Konsolidierung der Demokratie in den Vordergrund: Mängel bei der Wahl der Repräsentanten, die ungenügende Durchsetzung der Freiheits- und Bürgerrechte, nicht ausreichende Kontrolle des Regierungshandelns, rechtsfreie Räume – Probleme einer „defekten Demokratie“¹²⁵. Das bloße Plädoyer aber dafür, die Institutionen der Gewaltenteilung zu stärken und dadurch Korruption und rechtsfreie Räume zu beseitigen, ändert wenig. Ebenso wenig richtet die Beschreibung einer „konsolidierten Demokratie“¹²⁶ aus, die über eine zivile Gesellschaft mit Versammlungsfreiheit, eine politische Gesellschaft der Wahlfreiheit, die Herrschaft der Gesetze, einen Staatsapparat mit seinen rationalen Verwaltungsnormen und schließlich einen institutionell abgesicherten freien

¹²⁰ Dies., Die Lüge in der Politik, in: In der Gegenwart. Übungen im politischen Denken II, hrsg. von Ursula Ludz, München 2000, S. 327.

¹²¹ Arthur Schlesinger jr., The Imperial Presidency Redux, in: War and the American Presidency, New York 2004, S. 45 f.

¹²² Jonathan Schell, Letter From Ground Zero: The Grand Illusion, in: The Nation vom 27. 9. 2004.

¹²³ Vgl. z. B. Andreas Boeckh, Venezuela auf dem Weg zu einem autoritären Neopopulismus?, in: WeltTrends, 29 (2000/2001), S. 79–96.

¹²⁴ Fareed Zakaria, Das Ende der Freiheit?, Frankfurt/M. 2005.

¹²⁵ Wolfgang Merkel/Hans-Jürgen Puhle u. a., Defekte Demokratie, Bd. 1: Theorie; Bd. 2: Empirische Analysen, Opladen 2003–2004.

¹²⁶ Juan Linz/Alfred Stepan, Toward Consolidated Democracies, in: Journal of Democracy, 7 (1996) 2, S. 14–33.

Markt verfügt. Bei all diesen Beschreibungen fehlt das Element des Handelns, dessen Bedeutung in einer defekten Demokratie ganz offensichtlich ist.

Weder die Theorien der Zivilgesellschaft, die die Gesellschaft vom Staat abgrenzen, noch die der Good Governance, die von einer konsolidierten Demokratie und implizit von einem schwachen Handeln ausgehen, nehmen die Arendt'sche Perspektive des Handelns auf. Auch Theorien eines Republikanismus, die bürgerschaftliches Engagement mit einem Pathos des politischen Gemeinsinns und einem politischen Tugendkatalog verbinden, unterscheiden sich von dem Anliegen Arendts. Sie entwickelte kein Verständnis von Politik gegen den Staat und auch kein Modell einer Tugendrepublik. Da ihr Politikverständnis nicht auf moralischen Kriterien beruht und auch keine übergeordneten Ziele wie Demokratisierung oder Fortschritt verfolgt, sondern politisches Handeln als Selbstzweck und als Ausdruck von Pluralität und Weltlichkeit begreift, bleibt bei Arendt der politische Raum offen und den Wechselfällen des Handelns und seiner Möglichkeiten unterworfen.

Politische Verantwortung ist für Arendt keine moralische Kategorie und auch keine republikanische des vorrangigen Interesses am Gemeinwohl, sondern eine existenzielle. Auch wenn Arendt den politischen Raum mit der Weltlosigkeit konfrontiert, so stellt doch politisches Handeln keine moralische Verpflichtung, kein Opfer für die Entstehung und Bewahrung des politischen Raums dar. Es ist vielmehr vorrangig eine Tätigkeit, die der Spontaneität und Lust am Handeln entspringt. Verantwortung ist daher als existenzielle Antwort auf die Herausforderungen der Zeit zu verstehen, als das Interesse an Anderen, als eine Öffnung über die privaten Interessen hinaus auf gemeinsame Belange in einer gemeinsamen Welt, als ein Handeln, das bereit ist, Mühen durchzustehen, weil nur das gemeinsame, öffentliche Leben als lebenswert erscheint. Handelnde Menschen nahmen deshalb bei Arendt einen wichtigen Platz ein. „Die Tat ist immer auch ein Beispiel. Politisches Denken und Urteilen ist exemplarisch (Kant), weil Handeln exemplarisch ist. Verantwortung heißt im wesentlichen: wissen, dass man ein Beispiel setzt, dass Andere ‚folgen‘ werden; in dieser Weise ändert man die

Welt.“¹²⁷ Zu diesen Beispielgebern gehören Machiavelli („ich [hatte] immer eine Neigung, mich in ihn zu verlieben“¹²⁸), Lessing (er „hat mit der Welt, in der lebte, seinen Frieden nie gemacht“¹²⁹), Rosa Luxemburg (ihr kam es „mehr noch als auf die Revolution“ auf „die Wirklichkeit in allen ihren erschütternden Aspekten“¹³⁰ an) und Waldemar Gurian (dessen „ganze geistige Existenz war auf die Entscheidung, sich niemals einzupassen und niemals davonzulaufen, aufgebaut, womit nur in anderer Weise gesagt ist, dass sie auf Mut gründete“¹³¹).

Wenn wir zwei Fälle korrupter und gewalttätiger Verhältnisse vergleichen, Palermo und Rio de Janeiro, dann können wir nicht nur leicht den Unterschied in der Politik, sondern auch umso schärfer ihre Bedeutung erkennen. In Palermo herrschte die Politik des ehemaligen Bürgermeisters Leoluca Orlando, der mit einem hohen Maß an Mut die rechte Zeit mit den richtigen Mitteln zu nutzen wusste. Er brach das Monopol der Mafia bei den städtischen Versorgungsunternehmen und mobilisierte die Bevölkerung gegen die Mafia und für die Stadt. Der öffentliche Raum wurde geöffnet: durch entschiedene Politik und die Entstehung der Zivilgesellschaft. In Rio de Janeiro herrschen Banden der Drogenmafia in den Favelas, unterstützt von korrupten Polizisten, Politikern und Richtern. Dagegen arbeitet eine starke Zivilgesellschaft mit beeindruckenden Programmen in der Jugendbildung und zur Entwaffnung von Favelabewohnern und Fortbildung der Polizei. Doch die städtische Regierung schwankt zwischen gewaltsamen Maßnahmen zur Eindämmung der Gewalt und populistischen Versprechungen. Die Unterschiede sind deutlich: in Palermo die couragierte und geschickte Politik des Bürgermeisters, die ein hohes Maß an Virtuosität aufwies und die Durchsetzung der Gesetze mit einer kulturellen Dimension verband und damit die „Kultur des Rechts“¹³² in den Vor-

¹²⁷ Hannah Arendt, Denktagebuch, hrsg. von Ursula Ludz/Ingeborg Nordmann, München 2002, Bd. II, S. 644.

¹²⁸ An Dolf Sternberger, 27. 12. 1973, unveröff. Nachlass.

¹²⁹ Hannah Arendt, Gedanken zu Lessing, in: dies., Menschen (Anm. 9), S. 20.

¹³⁰ Dies., Rosa Luxemburg, in: ebd., S. 55.

¹³¹ Ebd., S. 323.

¹³² Leoluca Orlando, Ich sollte der Nächste sein, Freiburg/Br. 2002; Wolfgang Heuer, Mut in der Politik, in:

dergrund stellte. In Rio dominiert dagegen die engagierte Zivilgesellschaft, die Einfluss auf die öffentliche Meinung ausübt und der Mafia in den Favelas entgegentritt, die aber keine Unterstützung von der Exekutive erhält und damit an der Grenze zwischen Gesellschaft und Staat verharrt. Wenn auch die Tätigkeit der Organisationen der Zivilgesellschaft dauerhafter ist als die des Bürgermeisters in seinem Amt, so waren in diesem Fall seine Handlungen wirkungsvoller. Arendts Verständnis von Politik und Lust am Handeln versteht sich keineswegs nur für die Sphäre der Zivilgesellschaft, sondern im gleichen Maß auch für die der politischen Institutionen.

Die Rückkehr zu Politik und Virtuosität wirft die Frage nach der Zukunft von Politik auf, eine Frage, die Arendt mit Überlegungen zur Abkehr vom Parteiensystem und Hinwendung zu den Räten, heute den Bürgerinitiativen und Nichtregierungsorganisationen (NGOs), verband. Ihre provokativ erscheinende Meinung, „Nur wer an der Welt wirklich interessiert ist, sollte eine Stimme haben im Gang der Welt. Von der Politik ausgeschlossen zu sein brauchte keineswegs eine Schande zu bedeuten wie heute die Aberkennung der bürgerlichen Ehrenrechte“^{P³³}, ist in demokratietheoretischer Hinsicht problematisch, spiegelt aber die Verschiebungen wider, die mit der zunehmenden Rolle der NGOs und zugleich wachsender Legitimationsprobleme politischer Parteien einhergehen. Arendts Einladung, sich ausführlicher solche Gedanken wie die hier umrissenen zu machen, die sie selber „Übungen im politischen Denken“ nannte, dienen keiner unmittelbaren Politikberatung, sondern einem Verstehen, das Kurt Sontheimer als „mehr als eine rein geistige Tätigkeit“ charakterisierte: „Es bedarf nicht nur des Kopfes, sondern auch des Herzens, d. h. der Einfühlung, der Fähigkeit ‚das Besondere, das Zufällige, von der Ratio nicht Vorgesehene‘ wahrzunehmen.“^{P³⁴}

Tugenden und Laster. Gradmesser der Menschlichkeit, hrsg. vom ZDF-Nachtstudio, Frankfurt/M. 2004, S. 155–174.

^{P³³} Hannah Arendt, Über die Revolution, München 1963, S. 360.

^{P³⁴} Kurt Sontheimer, Hannah Arendt. Der Weg einer großen Denkerin, München 2005, S. 253.

Antonia Grunenberg

Hannah Arendts Jüdische Schriften

Welchen Sinn hat es, spezifisch „Jüdische Schriften“ zu klassifizieren? Was unterscheidet sie von Hannah Arendts nicht-jüdischen Schriften? Im Folgenden werden diejenigen Essays Hannah Arendts angesprochen, die sich mit zionistischer Politik, jüdischer Kulturgeschichte, Flüchtlingspolitik, Antisemitismus, dem Genozid an den europäischen Juden, kurz: mit jüdischer Identität und Geschichte seit der Aufklärung befassen, und in denen wichtige politische Grundgedanken entwickelt werden.

In fast allen politischen Essays Arendts nach 1933 lief eine starke Unterströmung mit: eine Selbstbefragung der Autorin über die Hintergründe für die (fehlende) politische Identität der europäischen Juden. Auch Schriften, die sich nicht speziell mit jüdischen Angelegenheiten befassten, erhielten aus diesem Kontext ihre Leitfrage, etwa: wie der Zustand der politischen Nichtorganisiertheit bei Völkern und Minderheiten – den Arendt gleichsetzte mit dem Zustand des Objekt- und des Opferseins – überwunden werden könne. Denn in der Selbstorganisation zu einem politischen Gemeinwesen, im Zusammenhandeln seiner Bürger sah Arendt schon früh den Sinn menschlichen Lebens.

Ein weiterer Anlass, das Thema „Jüdische Schriften“ aufzunehmen, liegt darin, dass Arendt seit den frühen vierziger Jahren in einem heftigen, auch persönlichen Streit mit tonangebenden Zionisten gestanden hat. Seinen Höhepunkt fand dieser Streit in der Kontroverse um ihr Buch „Eichmann in Jerusalem. Bericht von der Banalität des Bösen“. In diesem Zusammenhang ist ihr immer wieder entgegengehalten worden, sie habe sich ihrem

Antonia Grunenberg

Dr. phil., geb. 1944; Professorin für Politikwissenschaft an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg; Leiterin des dortigen Hannah Arendt-Zentrums, Fak. IV, Institut für Politikwissenschaft, Postfach 2541, 26015 Oldenburg. Antonia.Grunenberg@uni-oldenburg.de

Volk entfremdet und sei – objektiv gesehen – eine Feindin Israels. Bis heute ist Arendt auf Hebräisch nur mit wenigen Schriften zugänglich. Dieser Umstand hatte zur Folge, dass Arendt in der jüdischen wie in der nicht-jüdischen Welt zwar als Jüdin, aber nicht als Autorin wahrgenommen wurde, die in der jüdischen Politik etwas zu sagen hatte. Einige der im Folgenden wiedergegebenen Einblicke Arendts in die Situation des jüdischen Volkes zwischen Europa, den USA und Israel haben über die Jahrzehnte eine überraschende Aktualität gewonnen, die verstanden sein will.

Zwischen Paria und Parvenu

Hannah Arendt, 1906 in Hannover geboren, wuchs in einem assimilierten jüdischen Elternhaus in Königsberg auf. Schon früh kam sie mit der zionistischen Jugendbewegung in Kontakt. Im Kreis ihrer Freunde nahm sie an der unter jüdischen Jugendlichen leidenschaftlich geführten Kritik an der Assimilation lebhaften Anteil. 1926 lernte die junge Studentin, damals in Heidelberg, über ihren Freund Hans Jonas den charismatischen zionistischen Politiker Kurt Blumenfeld kennen, der sie, wie sie später hervorhob, mit der zionistischen Sache vertraut machte und dem sie sich ein Leben lang verbunden fühlte. Für seine Organisation unternahm sie 1933 eine inhaltsanalytische Untersuchung der Fachpresse, in der sie der Verwurzeltheit des Antisemitismus im deutschen Mittelstand nachging. Die Ereignisse des Jahres 1933 machten die junge Frau, wie sie später mehrfach sagte, auf einen Schlag zur bewussten Zionistin. Sie bemühte sich, vor allem im Pariser Exil, tatkräftig um die Rettung jüdischer Jugendlicher und half mit, diese auf ihre Übersiedelung nach Palästina vorzubereiten. 1935 lernte sie dort den Pioniergeist der zweiten Generation und die Bewegung der Kibbuzim kennen.

Jenseits dieser lebensgeschichtlichen Erfahrungen hat Arendt seit Ende der zwanziger Jahre daran gearbeitet, die historische, gesellschaftliche und politische Situation der Juden in Preußen und Europa zu verstehen. Es schien ihr eine selbstverständliche Schlussfolgerung aus der Geschichte zu sein, dass die Assimilation der Juden in Preußen und Europa ihnen weder volle Anerkennung noch politisches Selbstbewusstsein gebracht hatte. Den analytischen Fokus zum Verständnis der

Lage der Juden fand sie in den Schlüsselbegriffen Paria und Parvenu. Letzterer stand für den Typus des Assimilierten, der in der Gesellschaft der Nicht-Juden seinen Platz finden und in der Anerkennung aufsteigen will, jedoch von der Mehrheitsgesellschaft niemals vorbehaltlos anerkannt wird. Diesem Typus hatten die radikalen zionistischen Kritiker gegen Ende des 19. Jahrhunderts das Bekenntnis zum „Pariatum“ entgegengestellt. Der Begriff, der auf biblische Ursprünge zurückgeht, fußte auf der bewussten Anerkennung des Ausgestoßenseins. Arendt stützte sich auf den Dichter, Schriftsteller und politischen Pamphletisten Bernard Lazare. Ende des 19. Jahrhundert hatte dieser ausführlich und leidenschaftlich über die Figur des „bewussten Paria“ geschrieben und dabei den Begriff aus dem Reich der Viktimisierung – der Paria als das ewige Opfer der Willkür und des Zufalls – in den Raum des politischen Handelns übertragen.¹ Der Paria wurde von ihm als eine Existenzweise der Verweigerung geschildert. Ein eigenes Selbstbewusstsein könnten die Juden nicht im Stile der Salonpolitik der zionistischen Notablen erringen, sondern nur in einer individuellen und kollektiven Revolte.²

Hannah Arendt versetzte die Figur des Paria in die veränderte geschichtliche Situation der vierziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Zum ersten Mal verwendete sie den Paria als politischen Begriff in ihrem Buch über Rahel Varnhagen. Näheren Aufschluss über das Interesse, das sie mit diesem Buch verfolgte, gibt der Titel ihres von der „Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft“ 1930 und 1931 geförderten Forschungsprojekts „Über das Problem der deutsch-jüdischen Assimilation, exemplifiziert an dem Leben der Rahel Varnhagen“. In dieser Thematik – die Assimilationsproblematik steht im Zentrum – erscheint Varnhagen als beispielhafte Verkörperung des Dilemmas jüdischer Existenz im Kontext der politischen Emanzipation der preußischen Juden. Sie habe das Buch „zwar schon mit dem Bewußtsein des Untergangs des deutschen Judentums geschrieben (wiewohl natürlich ohne jede Ahnung davon, welches

¹ Vgl. Bernard Lazare, *Le fumier de Job. Fragments inédits précédés du portrait de Bernard Lazare* par Charles Péguy, Paris 1928.

² Vgl. ders., *Elements of Zionism*, in: *Jewish Frontier*, January 1948, S. 30–32.

Ausmaß die physische Vernichtung des jüdischen Volkes in Europa annehmen würde); aber die Distanz, in der das Phänomen im ganzen erscheint, habe ich damals, kurz vor Hitlers Machtübernahme, nicht gehabt“.¹³ schrieb Arendt 1958, zwei Jahrzehnte nach Beendigung des Manuskripts in ihrem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Wie hätte sie auch können?

Dem Buch liegt eine mehrfache Linienführung zugrunde. Arendt entfaltete einerseits das Leben der Varnhagen vor dem Hintergrund des schleichenden Zusammenbruchs der deutsch-jüdischen Kultur vor 1933; zugleich ließ sie in der Person der Rahel Varnhagen die Illusionen der deutsch-jüdischen Assimilation in historischer Gestalt an den Lesern vorbeiziehen. Schließlich schwingt die eigene bedrohte Existenz mit. Aus der Distanz betrachtet verdichtet sich in diesem Buch Arendts damalige eigene Lebenskonstellation: als Jüdin geboren, aus der deutschen Kultur vertrieben zu sein, ein Leben als Staatenlose zu führen und um Selbstbehauptung zu kämpfen. In Arendts Darstellung war Rahel Levin, spätere verheiratete Varnhagen, eine Person, die von ihrem Grundproblem, Jüdin und Frau zu sein, ihr Leben lang hin- und hergestoßen wurde. Aus einer unlösbaren Lebenssituation heraus – eine Frau zu sein, dem Judentum zu entstammen und doch öffentlich anerkannt werden zu wollen – entwickelte sie in Arendts Darstellung einen Umgang mit sich selbst und ihren Freunden, in dem sich An- und Abstoßung, Liebe und Enttäuschung, Nähe und Ferne ständig aneinander rieben. Daraus entstand eine Rede- und Schreibkultur, die den Selbstwiderspruch ins Zentrum stellte. Noch aus der historischen Distanz heraus wirkt dieser Stil wie der ununterbrochene Versuch der Einkreisung eines Lebensthemas. Für die junge Hannah Arendt entschlüsselte sich Rahel Levin als eine von den Verhältnissen Getriebene, die ihr Judentum so gerne mit ihrer Umwelt versöhnen wollte und es doch nicht schaffte.

In den letzten beiden, im Pariser Exil geschriebenen Kapiteln veränderte die inzwischen selbst zur Ausgestoßenen gewordene Arendt ihren Blick. Nun rückte sie ihre Hauptfigur stärker in eine zionistische Per-

spektive. Im Zentrum stand für Arendt damals die zionistische Maxime: „Wenn man als Jude angegriffen wird, [muss man] sich auch als Jude wehren.“¹⁴ Dabei wurde aus der historischen Rahel Varnhagen eine bewusste Paria. In einer fulminanten Schlussapothese, der Arendt den Titel „Aus dem Judentum kommt man nicht heraus“ gab, interpretierte sie ihre Hauptfigur im Alter als gereifte Persönlichkeit, die ihre jüdische Identität wiedergefunden hatte. In Wahrheit habe Rahel, so Arendt, unterschwellig immer schon die Rolle der Paria übernommen. Sie habe sehr früh erkannt, dass der Außenseiter „nicht nur mehr Sinn für die ‚wahren Realitäten‘ sich zu bewahren vermag, sondern unter Umständen auch mehr Wirklichkeit besitzt als der Parvenu, der, ein Scheindasein zu führen verurteilt, von allen Gegenständen einer nicht für ihn eingerichteten Welt nur wie im Maskeradenspiel Besitz ergreift.“¹⁵ In Arendts Perspektive hatte Rahel all dies durchschaut und versöhnte sich am Ende ihres Lebens mit ihrem Judentum. Es fiel dabei nicht ins Gewicht, dass sie sich nie von der protestantischen Kirche getrennt hatte, in die sie mit ihrer Taufe eingetreten war. „Rahel ist Jüdin und Paria geblieben“,¹⁶ lautete Arendts abschließendes Urteil. Damit wurden alle Mäander im Lebensweg der Rahel zu konzentrischen Bewegungen um ein immer schon als Möglichkeit vorhandenes Zentrum: die bewusste Paria-Existenz.

Der scheinbar paradoxe Blick auf die jüdische Identität, der hier angelegt wurde, zieht sich unter verschiedenen Aspekten durch das Denken Hannah Arendts. Das Thema begleitete sie in den vierziger Jahren. Dann übernahm sie die Figur des Paria für die Beschreibung der Flüchtlingsexistenz jener vielen Millionen, die unter der nationalsozialistischen Herrschaft ihrer Heimat beraubt wurden. Das waren vor allem die europäischen Juden, doch weitete Arendt ihre Perspektive auf andere Flüchtlinge und Minoritäten aus. Indem sie einen extremen Blickwinkel wählte, nämlich den der Ausgestoßenen, wies Arendt darauf hin, dass die Persönlichkeit eines Flüchtlings nicht in seiner Flüchtlingsexistenz aufging. Er sollte nicht nur Objekt des Mitleids und der Behörden sein. Er sollte

¹³ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*, München–Zürich 1990, S. 11.

¹⁴ Dies., *Diskussion mit Freunden und Kollegen in Toronto* (November 1972), in: dies., *Ich will verstehen*, München–Zürich 1996, S. 107.

¹⁵ Dies. (Anm. 3), S. 209.

¹⁶ Ebd., S. 210.

ein Jemand sein, dem das Recht zustand, sich politisch zu organisieren. Für viele Jahre beleuchtete Arendt die Figur des Flüchtlings aus unterschiedlichen Blickwinkeln: aus dem der Identitätskrise, der Kultur, der Geschichte, des Rechtsstatus, des politischen Status. Sie fand zu einer Sichtweise auf die Millionen von Staatenlosen, Verfolgten und Flüchtlingen, die sich grundlegend unterschieden von der Sicht der damaligen politischen und Hilfsorganisationen.

Der Weg der Flüchtlinge war nicht beendet, wenn sie in einem Land angekommen waren, das ihnen Schutz und Aufenthaltsrecht gewährte. In diesem Kontext nahm Arendt die Paria-Metapher wieder auf. Der Paria-Status sollte eine wählbare Alternative zur Ausichtslosigkeit des Flüchtlingsdaseins bieten. Die daraus folgende Ratio lautete: Nur wer sich dem erneuten Assimilationsdruck im Gastland widersetze, der mit dem Ende des Flüchtlingsdaseins gleichsam automatisch aufkomme, könne seine Würde bewahren. Nur wer sich zu der kleinen Minderheit schlage, die auch in der neuen Situation auf ihrem (jüdischen) Selbstsein bestünde, könne innerhalb der neuen Gesellschaft leben.

Der Artikel endete in einer Apotheose des Parias als der einzig würdigen Existenzform für Juden wie für andere Flüchtlinge: „Jene wenigen Flüchtlinge, die darauf bestehen, die Wahrheit zu sagen, auch wenn sie anstößig ist, gewinnen im Austausch für ihre Unpopularität einen unbezahlbaren Vorteil: die Geschichte ist für sie kein Buch mit sieben Siegeln und Politik kein Privileg der Nichtjuden mehr. Sie wissen, daß unmittelbar nach der Ächtung des jüdischen Volkes die meisten europäischen Nationen für vogelfrei erklärt wurden. Die von einem Land ins andere vertriebenen Flüchtlinge repräsentieren die Avantgarde ihrer Völker – wenn sie ihre Identität aufrechterhalten. Zum ersten Mal gibt es keine separate jüdische Geschichte mehr; sie verknüpft sich mit der Geschichte aller anderen Nationen. Und die Gemeinschaft der europäischen Völker zerbrach, als – und weil – sie den Ausschluß und die Verfolgung seines schwächsten Mitgliedes zuließ.“¹⁷ Arendt kehrte die Rollen um: Diejeni-

gen, die die Katastrophe verursacht hatten oder sie hatten geschehen lassen, hätten ihre Würde verloren. Diejenigen aber, die ihrer Würde beraubt worden waren, fänden sie wieder im Beharren auf ihrem Paria-Status.

In diesem Kontext fand Arendt eine paradoxe Steigerung für die Figur des Paria: Der Ausgestoßene, der am Rande Vegetierende, sollte zum Vorkämpfer einer neuen politischen Realität werden. Denn das Los der Flüchtlinge war für sie nur die Ankündigung eines Schicksals, das ganze Völker betreffen werde; Arendt spielte auf die nationalsozialistischen Großraumpläne für Europa an, die mit der Zerstörung der europäischen Staatenlandschaft verbunden waren. Gegenüber diesen Vernichtungsplänen gelte es politischen Widerstand zu organisieren; die Verstoßenen, die Flüchtlinge und Entrechteten seien dazu prädestiniert, die Führungsrolle in diesem Widerstand zu übernehmen.

In den ersten Jahren nach ihrer Ankunft in den USA mischte sich Arendt, lebhaft streitend, in die zionistischen Debatten ein. Diese waren um zwei Fragen zentriert: die Gegenwehr gegen die Vernichtung der europäischen Juden und die Gründung eines jüdischen Staates in Palästina. Sie schrieb eine Kolumne für die deutschsprachige jüdische Zeitung „Der Aufbau“, sie publizierte in nahezu allen größeren zionistischen Zeitschriften. Sie engagierte sich unter anderem für den Aufbau einer „Jüdischen Armee“, in der Juden aller Länder Hitlers Armeen in Europa bekämpfen sollten. Sie verstand die „Armee“ jedoch nicht primär als militärstrategisches Instrument, sondern als Teil einer politischen Selbstorganisation der Juden in der Diaspora.

Positionen wie diese waren nicht beliebt in der zionistischen Welt, die damals mit allen Kräften für die Errichtung eines jüdischen Nationalstaats kämpfte. In der jüdischen Zeitschrift „Menorah Journal“ fasste Arendt 1945 ihre Kritik am Mehrheitszionismus zusammen. Der Artikel enthielt die Summe dessen, was Arendt seit ihrer Ankunft Mitte 1941 in Zeitschriften, Diskussionsgruppen und Briefen gegenüber Freunden und Kritikern vorgebracht hatte: Palästina, dessen religiöse und mythische Rolle sie ebenso wenig in Frage stellte wie die politische Brisanz der Staatsgründung, sollte kein Nationalstaat werden. Denn eine solche Staatsgründung

¹⁷ Dies., *Wir Flüchtlinge*, in: dies., *Zur Zeit. Politische Essays*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Marie-Luise Knott, München 1989, S. 21.

würde jenen Typus von „nationalen Konflikten“ hervorrufen, die in Europa die Katastrophe zweier Weltkriege evoziert hätten. Die revisionistischen und linken Zionisten begingen ihrer Meinung nach denselben Fehler, dem die nationalistischen Politiker des 19. Jahrhunderts erlegen waren: Sie wollten eine Nation auf ethnischer Grundlage konstituieren; dies schloss die Minderheiten von einem politischen Status aus.¹⁸ In einem langen geschichtlichen Rückblick auf die europäische und insbesondere deutsche Geschichte der Juden erläuterte Arendt, dass der zionistische Staat Israel in der Folge dieser Entscheidung mit ähnlichen Folgen wie der Nationalismus zu rechnen haben würde: Rassenkonflikte und Kriege. Als Alternative plädierte Hannah Arendt für die Errichtung einer palästinensisch-arabischen Föderation.¹⁹ Ihren Artikel empfanden zionistische Politiker jeder Couleur und Fraktion als Affront. Sie erhielt empörte Reaktionen. Freunde brachen mit ihr und erklärten sie zur Feindin der jüdischen Sache. Seit dieser Auseinandersetzung zog sich Arendt aus der Tagespolitik zurück.

Vor diesem Hintergrund erscheint „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ (insbesondere der Teil über den Antisemitismus), 1951 in den USA und 1955 in der Bundesrepublik erschienen, in neuem Licht. In dieser an Geschichtserzählungen so reichen Abhandlung ging Arendt den Ursachen für die Entpolitisierung des jüdischen Volkes nach. Im zweiten Teil und besonders im Kapitel über „Die Aporien der Menschenrechte“ brachte sie aus zionistischer Perspektive eine harte Kritik an der Menschenrechtspolitik der Völkergemeinschaft vor. Ihre berühmte Formulierung über Flüchtlinge und Staatenlose – diese hätten „ein Recht, Rechte zu haben“¹⁰ – erschließt sich nur, wenn man versteht, dass sie aus einer politischen Perspektive heraus vorgebracht wurde. Es ging ihr nicht darum, dass viktimisierte Menschenmassen Rechte von staatlichen oder überstaatlichen Organisationen zugesprochen bekämen, sondern dass sie – und dies waren die Juden, aber natürlich auch andere staatenlose Völkerschaften und Gruppen – diese Rechte

¹⁸ Vgl. dies., *Zionism Reconsidered*, in: *Menorah Journal*, 33 (1945), S. 173.

¹⁹ Vgl. ebd., S. 193.

¹⁰ Dies., *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986, S. 462.

als „bewusste Paria“ einforderten, die sie in Wirklichkeit seien.

Eichmann und die „Banalität des Bösen“

Aus einem anderen Blickwinkel nahm Arendt das Thema des Parias und der politischen Selbstorganisation der Juden in „Eichmann in Jerusalem“ wieder auf. Sie hatte den Prozess gegen Adolf Eichmann, der 1961 in Jerusalem stattfand, im Auftrag der Zeitschrift „The New Yorker“ beobachtet. Im Frühjahr 1963 erschienen ihre Beobachtungen, und später fügte sie aus den Reportagen ein Buch zusammen. Der Prozess gegen Adolf Eichmann war aus vielen Gründen ein Politikum. Im Nachhinein konnte man den Eindruck gewinnen, als habe der erst 14 Jahre alte israelische Staat ein Exempel statuieren wollen. Zum einen sollte Eichmann als *der* Repräsentant der Organisatoren des Massenmords abgeurteilt werden. Der Prozess sollte zum zweiten der Welt beweisen, dass der Staat Israel in der Lage war, über die Mörder am jüdischen Volk selbst zu richten, und nicht darauf warten musste, bis sich das post-nazistische Deutschland dazu verstand, die Verbrechen zu verfolgen. Er sollte drittens das jüdische Volk aus seiner Opferrolle befreien. Und schließlich sollte er den heftigen Streit zwischen den israelischen Siedlern und den Diaspora-Gemeinden in Europa beenden.

Im Bewusstsein der Nachwelt und mit Hilfe aller Beteiligten, des Angeklagten, der Zeugen, Ankläger, Richter und Verteidiger und der Presse sollte der Prozess zu einer Art zweiter, symbolischer Gründung Israels als eines starken, verteidigungsbereiten Staates werden. Daher war von vornherein eine Vermengung von Politik und Rechtsprechung angelegt. Dafür standen der Staatsgründer und Ministerpräsident David Ben Gurion, die damalige Außenministerin Golda Meir und der Staatsanwalt Gideon Hausner. Von Ben Gurion wurde erzählt, er habe vor Beginn des Prozesses gesagt: „Es geht hier nicht um ein Individuum, das in diesem historischen Prozeß auf der Anklagebank sitzt, es geht auch nicht um das Nazi-Regime allein, auf der Anklagebank sitzt der Antisemitismus durch die Geschichte hindurch.“¹¹ Hinzu

¹¹ Zit. nach Daniel Bell, *The Alphabet of Justice. Reflections on „Eichmann in Jerusalem“*, in: *Partisan Review*, 30 (1963) 3, S. 421.

kam, dass die Ermordung des an Verhandlungen zionistischer Organisationen mit dem NS-Regime beteiligten ungarischen Funktionärs Rudolf Kastner 1957, der in den Jahren nach der Gründung Israels Regierungsmitglied gewesen war, die Emotionen geschürt hatte.

Analytisch scharf argumentierend wies Arendt auf die Ungereimtheiten hin, die die symbolische Aufladung des Prozesses mit sich brachte. Ihr fiel vor allem die Diskrepanz zwischen der Monstrosität der Massenmorde, der Perfektion ihrer Organisation und der Seichtheit des Täters auf. Sie schilderte Eichmann als intelligenten, gleichwohl denkunfähigen und phantasielosen Menschen, der der deutschen Sprache kaum mächtig sei und sich in die scheinbare Sicherheit des Amtsdeutsch seiner Jahre als Offizier flüchte. Eichmann repräsentierte für sie den durchschnittlichen Tätertypus, der das eigene Leben „schicksalhaft“ und aus Karrieregründen mit dem des Regimes verband, bereit zum Morden, wann immer es befohlen wurde. Im Epilog für die deutsche Edition vermerkte sie: „Das Beunruhigende an der Person Eichmanns war doch gerade, dass er war wie viele und dass diese vielen weder pervers noch sadistisch, sondern schrecklich und erschreckend normal waren. Vom Standpunkt unserer Rechtsinstitutionen und an unseren moralischen Urteilsmaßstäben gemessen, war diese Normalität viel erschreckender als all die Greuel zusammengenommen, denn sie implizierte – wie man zur Genüge aus den Aussagen der Nürnberger Angeklagten und ihrer Verteidiger wußte –, daß dieser neue Verbrechertypus, der nun wirklich *hostis generis humani* ist, unter Bedingungen handelt, die es ihm beinahe unmöglich machen, sich seiner Untaten bewußt zu werden.“¹²

Ihre Kritiker warfen Arendt vor, insbesondere mit dem Begriff „Banalität des Bösen“ eine Verharmlosung der NS-Verbrechen zu betreiben. Tatsächlich hatte sie, auf Kant und Schelling zurückgreifend, den Begriff des Bösen in ihren früheren Essays durchaus essentialistisch, als das radikale Böse bestimmt, das aus dem Willen, Böses zu tun, entstand. Im Eichmann-Prozess schien das Böse je-

doch eine andere Gestalt anzunehmen. Das Neue sah sie nicht in der Bösartigkeit des Täters, sondern in der Kombination von absoluter Sinnlosigkeit der Taten und kühler Berechnung des Täters. Mit „Banalität des Bösen“ bezeichnete sie eine Dimension, die bis dahin wenig in den Blick genommen worden war: die vollständige Abwesenheit des Denkens und damit auch von Gewissen und Selbstreflexion in der Person des Täters. Eichmann war in Arendts Augen ein „normaler“ Typus des modernen Menschen, eines Weltlosen, der den Bezug zu der von Menschen bewohnten Welt, als deren Teil er geboren war, verloren hatte. Mit ihrer Begriffsprägung wollte Arendt auf das Phänomen aufmerksam machen, dass „das Böse“ Bestandteil einer unauffälligen Normalität sein konnte. Ein Massenmörder konnte zugleich ordentlicher Beamter und liebender Vater sein.

Ein weiterer Stein des Anstoßes in ihrem Buch lag in der Frage, ob nicht die Ermordung der europäischen Juden *auch* Folge des Umstands war, dass die europäischen Juden sich über die Jahrhunderte in einen Zustand der politischen Ohnmacht hatten drängen lassen, dem mörderischen Antisemitismus seit Ende des 19. Jahrhunderts keinen Widerstand entgegensetzen konnten und schließlich zu Teilen sogar in die Situation gerieten, mit ihren Mördern unfreiwillig zu kooperieren. Die Grundlage für diese These hatte sie in ihrem Buch „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ gelegt.

Erregt ihr Urteil über Eichmann als Verkörperung der „Banalität des Bösen“ bis heute immer wieder Unwillen, so stieß erst recht die Art und Weise, wie Arendt mit der erzwungenen Kooperation der Judenräte und anderer jüdischer Organisationen beim Massenmord umging, auf heftige Kritik. Auf einen Schlag hatte Arendt die Jewish Community gegen sich. Es erschienen hoch emotionale, ja hasserfüllte Gegendarstellungen. Eine öffentliche Kampagne wurde gestartet. Landesweit wurden Veranstaltungen zu Arendts Berichten organisiert. Stil und Ton, mit denen sie die „Geschäftsverhandlungen“ zwischen den nationalsozialistischen Institutionen und den jüdischen beziehungsweise zionistischen Hilfsorganisationen schilderte, wurde als „Verhöhnung der Opfer“ wahrgenommen.

¹² Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, Leipzig 1986, S. 425.

Der Ton, den Arendt anschlug, war distanziert, ironisch, sarkastisch; er sollte nicht erkennen lassen, welche Gefühle die Autorin bewegten. Diese fehlenden Gefühle aber klagten ihre Kritiker sowohl gegenüber den ermordeten Juden als auch gegenüber den unfreiwilligen jüdischen „Helfern“ der Nationalsozialisten ein. Gershom Scholem, ihr Freund aus alten Tagen, der ihr die Kritik am zionistischen Establishment nie verziehen hatte, warf ihr einen „herzlose(n), ja oft geradezu hämische(n) Ton“ vor. Sie habe einen „Stil der Leichtherzigkeit“ gepflegt. Ihr mangle es an „Herzenstakt“, denn sie liebe das jüdische Volk nicht. Sie habe „kein abgewogenes Urteil, sondern vielmehr ein oft ins Demagogische ausartendes Overstatement“.¹³

Für ihre weitere Arbeit hatte die Kontroverse um das Buch einschneidende Folgen: Ausgehend von der Person Eichmanns beschäftigte sich Arendt zeit ihres Lebens mit Phänomenen wie: Gewissen, Urteilskraft, Verantwortung. Noch in ihrem letzten, Fragment gebliebenen Buch „Vom Leben des Geistes“ gab sie als Anlass für ihre Beschäftigung mit den Grundtätigkeiten des menschlichen Geistes – Denken, Wollen und Urteilen – ihre Begegnung mit der Banalität des Bösen in der Gestalt Eichmanns an.

Zum anderen entwickelte sie jenen anderen Gedanken weiter, den sie seit ihren frühen Essays zum Zionismus herausgearbeitet hatte – Der Sinn des menschlichen Daseins ist Freiheit, eine Freiheit der Selbstbestimmung und des politischen gemeinsamen Handelns –, und arbeitete ihn für verschiedene geschichtliche und aktuelle Kontexte aus.

¹³ Gerhard Scholem an Hannah Arendt, Brief vom 23. 6. 1963, in: Hannah Arendt, Nach Auschwitz. Essays und Kommentare 1, hrsg. von Eike Geisel/Klaus Bittermann, Berlin 1989.

Clemens Vollnhals

Der Totalitarismusbegriff im Wandel

Konservative und liberale Mussolini-Gegner erfassten sehr früh, dass Faschismus und Bolschewismus mit den herkömmlichen Kategorien der Herrschaftstypologie nicht zu fassen waren. Es war der Liberale Giovanni Amendola, der den Faschismus erstmals als „sistema totalitario“ bezeichnete, das „absolute und unkontrollierte Herrschaft“ anstrebe.¹ Und nach der Machteroberung Mussolinis im Januar 1925 erklärte er, es gebe nunmehr zwei politische Konzeptionen, die „die mehr als hundertjährigen Grundlagen des modernen politischen Lebens umzustürzen drohen, Kommunismus und Faschismus, beide eine ‚totalitäre Reaktion auf Liberalismus und Demokratie‘“.² Ähnlich urteilte Ex-Ministerpräsident Francesco Nitti: „Faschismus und Bolschewismus (. . .) bedeuten die Verleugnung derselben Grundsätze von Freiheit und Ordnung, der Grundsätze von 1789“.³ Die Substantivierung des Adjektivs „totalitario“ nahm der Sozialist Lelio Basso vor, als er den Faschismus als Antistaat charakterisierte, in dem zum Machterhalt einer einzigen Partei alles erlaubt sei.⁴

Clemens Vollnhals

Dr. phil., geb. 1956; Stellvertretender Direktor am Hannah-Arendt-Institut für Totalitarismusforschung e.V. (HAIT) an der TU Dresden und Lehrbeauftragter für Zeitgeschichte. HAIT, Mommsenstraße 13, 01062 Dresden. Clemens.Vollnhals@mailbox.tu-dresden.de

¹ Giovanni Amendola, *Maggioranza e minoranza*, in: *Il mondo* vom 12. 5. 1923, zit. nach Jens Petersen, *Die Geschichte des Totalitarismusbegriffs in Italien*, in: Hans Maier (Hrsg.), *Totalitarismus und Politische Religionen*, Paderborn 1996, S. 15–35, hier S. 20.

² Ders., *La nuova democrazia*, Neapel 1951, S. 240, zit. nach ebd., S. 22.

³ Francesco Nitti, *Bolschewismus, Fascismus und Demokratie*, München 1926, S. 53.

⁴ Vgl. Prometeo Filodemo (i.e. Lelio Basso), *L'antistato*, in: *La Rivoluzione Liberale* vom 2. 1. 1925, zit. nach J. Petersen (Anm. 1), S. 21.

Einen wesentlichen Beitrag zur konzeptionellen Weiterentwicklung leistete der katholische Pfarrer und Gründer des Partito Popolare Italiano Luigi Sturzo. Er beschrieb im Londoner Exil den Faschismus als „Strömung der Intransigenz und Intoleranz, das, was man heute das ‚Totalitätssystem‘ nennt (totalitarismo)“. Sturzo bezeichnete die kommunistische Diktatur als „Linksfaschismus“, während der Faschismus eine „konservative Diktatur oder ein Rechtsbolschewismus“ sei.¹⁵ 1935 deutete er in „El Estado Totalitario“ den faschistischen, nationalsozialistischen und bolschewistischen Totalitarismus als Erscheinungsform der modernen Massengesellschaft. Die Schrift enthielt fast alle Elemente späterer Konzeptionsbildungen: „das Einparteiensystem, die diktatoriale personale Spitze, die Unterdrückung aller bürgerlichen Freiheitsrechte, die Verwaltungszentralisierung und Ausschaltung aller autonomen (...) Elemente, die Ausschaltung und Inhaftierung in Lagern aller (...) Oppositionellen, die terroristische Einschüchterung der Bevölkerung durch Geheimpolizeien, die Militarisierung des gesellschaftlichen Lebens, die Monopolisierung der Jugenderziehung, die Propagierung von jeweils nationalspezifischen pseudoreligiösen Ideologien, die permanente Mobilisierung und Indoktrinierung der Massen durch die als Monopol verwalteten Massenmedien“.¹⁶

Ein anderer Traditionszweig zur Konzeptualisierung des Totalitarismusbegriffs resultiert aus der Auseinandersetzung der Sozialdemokratie mit der bolschewistischen Diktatur Lenins. Für die Sozialisten, so Karl Kautsky bereits 1918, bedingten sich Demokratie und Sozialismus gegenseitig; eine „kommunistische Wirtschaft“ ohne Demokratie müsse in Despotie münden.¹⁷ Der Bolschewismus sei in Theorie und Praxis reaktionär, er werde nichts als „Ruinen und Flüche“ hinterlassen.¹⁸ Anlässlich des 1. Mai 1923 nahm er eine Gleichsetzung vor: „Noch sind in Italien, Ungarn, Russland die

arbeitenden Menschen geknebelt durch eine unerhört brutale und willkürliche Diktatur einer Partei, durch weißen oder roten Faschismus.“¹⁹ Zwei Jahre später urteilte er, die kommunistische Diktatur sei „schlimmer sogar als das infame Regime Horthys in Ungarn oder Mussolinis in Italien“.¹⁰ Die Verteidigung der Demokratie als notwendiger Voraussetzung des Sozialismus führte Kautsky zu dem Diktum: „Der Faschismus ist aber nichts als das Gegenstück des Bolschewismus, Mussolini nur der Affe Lenins.“¹¹ Für demokratische Sozialisten, die wie Kautsky, Otto Bauer, Rudolf Hilferding oder Alexander Schifrin am Marxismus geschult waren,¹² stellte der Bolschewismus eine terroristische Diktatur dar, die ihre Wurzeln in der sozioökonomischen Rückständigkeit Russlands sowie im diktatorischen Parteimodell Lenins hatte.

Unter den deutschen Staatsrechtlern unterschied sich als erster der Sozialdemokrat Hermann Heller zwischen autoritärer und totalitärer Diktatur. Letztere vernichte nicht nur den Rechtsstaat, sondern unterwerfe jede Lebensregung dem Staat. Deshalb seien „Faschismus und Bolschewismus Zwillingenbrüder“.¹³ Im Unterschied zu Carl Schmitt, Ernst Forsthoff und Ernst Rudolf Huber, den Apologeten des „totalen Staates“, sprach sich Heller gegen Ende der Weimarer Republik für einen „autoritären Staat“ aus, um die Demokratie verteidigen zu können. Den Begriff „Totalitarismus“ als Kennzeichnung von Bolschewismus *und* Faschismus benutzte im deutschsprachigen Raum erstmals Waldemar Gurian, ein katholischer Publizist jüdischer Herkunft. Der faschistische Staat in Italien sei allerdings „lange nicht so total wie der bolschewistische“, denn mit der Anerkennung des Konkordats räume er der Kirche einen Freiraum

¹⁹ Ders., Maifeier und Internationale, in: Vorwärts vom 1. 5. 1923.

¹⁰ Ders., Die Internationale und Sowjetrussland, Berlin 1925, S. 175.

¹¹ Ders., Der Bolschewismus in der Sackgasse, Berlin 1930, S. 102.

¹² Vgl. Uli Schröder, „Despotischer Sozialismus“ oder „Staatssklaverei“?, Münster 1991; Jürgen Zarusky, Die deutschen Sozialdemokraten und das sowjetische Modell, München 1992. Vgl. demnächst Mike Schmeitzner (Hrsg.), Totalitarismuskritik von links, Göttingen 2007.

¹³ Hermann Heller, Europa und der Faschismus, Berlin 1929, Neudruck: Gesammelte Schriften, Bd. 2, Leiden 1971, S. 463–609, hier S. 515.

¹⁵ Luigi Sturzo, Italien und der Faschismus, Köln 1926, S. 201 f. und S. 225.

¹⁶ So J. Petersen (Anm. 1), S. 24. Vgl. auch Michael Schäfer, Luigi Sturzo als Totalitarismustheoretiker, in: H. Maier (Anm. 1), S. 37–47.

¹⁷ Karl Kautsky, Die Diktatur des Proletariats, Wien 1918, S. 4 f.

¹⁸ Ders., Von der Demokratie zur Staats-Sklaverei, Berlin 1921, S. 125.

ein, der totalitären Systemen widerspreche.¹⁴ Gurian machte die Massengesellschaft und die Säkularisierung für das Aufkommen totalitärer Systeme verantwortlich und deutete sie als säkularisierte Heilserwartung, als politische Religion.

Zur ersten wissenschaftlich-systematischen Beschäftigung mit dem Totalitarismusbegriff kam es 1935 in Minneapolis. Der amerikanische Publizist Max Lerner unterschied drei Typen der Diktatur: die konstitutionelle, die konterrevolutionäre und das neue Grundmuster, das durch die kommunistische und faschistische Diktatur repräsentiert werde. Beide Regime wiesen Gemeinsamkeiten auf, etwa in der Phase der Machtergreifung durch eine Bewegung, deren Ideologie von einem „Führer“ bestimmt werde. Anschließend erfolge die Beseitigung der parlamentarischen Demokratie durch eine Terrorherrschaft, die durch die Verschmelzung von Partei und Staat sowie der totalen Kontrolle aller Kommunikationsmittel und des Erziehungswesens gekennzeichnet sei. Die neue Herrschaftsform basiere auf dem Führerprinzip und setze neben Terror moderne Massenpropaganda ein.¹⁵

Im Mittelpunkt der Analysen standen der totale Herrschaftsanspruch und die Herrschaftstechniken, während ideologischen Differenzen weniger Bedeutung zugemessen wurde. Dies mag erklären, weshalb der Antisemitismus und Rassismus der NS-Ideologie noch kaum thematisiert wurden. Zudem kam der eliminatorische Antisemitismus des Regimes erst während des Krieges zur Geltung, so dass die frühen antijüdischen Maßnahmen noch nicht als fundamentale Differenz zum italienischen Faschismus erkannt wurden. Der Hitler-Stalin-Pakt schien die Wesensverwandtschaft zu bestätigen.¹⁶ Diese Deutung verlor rasch an Überzeugungskraft, zählte die Sowjetunion doch bald zu den Verbündeten

in der Anti-Hitler-Koalition. Die Analysen, die Ernst Fraenkel und Franz Neumann im amerikanischen Exil zum Nationalsozialismus verfassten, stellten keinen Bezug zum Bolschewismus/Stalinismus her.¹⁷ Lediglich Sigmund Neumann unternahm einen empirisch fundierten Diktaturvergleich. Er benannte fünf Grundmerkmale totalitärer Diktaturen: das Versprechen wirtschaftlich-sozialer Sicherheit, der Vorrang von Aktion vor Programm, quasidemokratische Begründungen, eine Kriegspychologie und das Führerprinzip.¹⁸

Carl J. Friedrich und Hannah Arendt

Die klassische Formulierung der Totalitarismusmerkmale stammt von dem in Harvard lehrenden Carl J. Friedrich: „1. eine offizielle Ideologie, bestehend aus einem offiziellen, alle Hauptaspekte des menschlichen Lebens umfassenden Lehrsystem, woran sich jedes Mitglied dieser Gesellschaft mindestens passiv zu halten hat; im Mittelpunkt dieser Ideologie stehen (...) chiliastische Forderungen für eine ‚vollkommene‘ Endgesellschaft der Menschheit. 2. eine einzige Massenpartei (...); dabei ist die Partei gewöhnlich unter einem einzigen Führer streng hierarchisch und oligarchisch organisiert und (...) der staatlichen Bürokratie entweder übergeordnet oder völlig mit ihr verflochten. 3. ein technisch bedingtes, fast vollkommenes Monopol der Kontrolle (...) über alle entscheidenden Kampfmittel. 4. ein ähnlich technisch bedingtes, fast vollkommenes Monopol der Kontrolle (in denselben Händen) über alle entscheidenden Massenkommunikationsmittel (...). 5. ein System terroristischer, in seiner Wirkung auf den Punkt 3 und 4 beruhender Polizeikontrolle, die sich bezeichnenderweise nicht nur gegen erwiesene ‚Feinde‘ des Regimes, sondern gegen willkürlich herausgegriffene Gruppen der Bevölkerung rich-

¹⁴ Waldemar Gurian, *Der Bolschewismus*, Freiburg i. Br. 1931, S. VI f. Vgl. Heinz Hürten, Waldemar Gurian und die Entfaltung des Totalitarismusbegriffs, in: H. Maier (Anm. 1), S. 59–70.

¹⁵ Vgl. Max Lerner, *The Pattern of Dictatorship*, in: Guy Stanton Ford (Hrsg.), *Dictatorship in the Modern World*, Minneapolis 1935, S. 3–25. Übs. in: Bruno Seidel/Siegfried Jenkner (Hrsg.), *Wege der Totalitarismus-Forschung*, Darmstadt 1968, S. 30–48.

¹⁶ Vgl. Franz Borkenau, *The Totalitarian Enemy*, London 1940.

¹⁷ Vgl. Ernst Fraenkel, *The Dual State. A Contribution to the Theory of Dictatorship*, New York 1941 (*Der Doppelstaat*, Frankfurt/M. 1974); Franz L. Neumann, *Behemoth. The Structure and Practice of National Socialism 1933–1944*, New York 1944 (*Behemoth*, Frankfurt/M. 1977).

¹⁸ Vgl. Sigmund Neumann, *Permanent Revolution. The Total State in a World at War*, New York 1942. Vgl. Alfons Söllner, Sigmund Neumanns „Permanent Revolution“, in: ders./Ralf Walkenhaus/Karin Wieland (Hrsg.), *Totalitarismus. Eine Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts*, Berlin 1997, S. 53–73.

tet“.¹⁹ Die Rolle der Geheimpolizei wurde in dem mit Zbigniew K. Brzezinski publizierten Standardwerk „Totalitarian Dictatorship and Autocracy“²⁰ stärker akzentuiert und als sechstes Kriterium die zentrale Lenkung der Wirtschaft aufgenommen.

Dieses Klassifikationsschema kam der empirisch-positivistisch ausgerichteten amerikanischen Politikwissenschaft entgegen. Friedrich betonte, dass zwischen den totalitären Systemen „in bezug auf Zeit und Ort bedeutende Variationen“²¹ bestehen; sie seien lediglich „basically alike“. Waren alle sechs genannten Kriterien erfüllt, so handelte es nach Friedrich um eine totalitäre Diktatur. Dieses Schema, dem der Maßstab einer liberal-demokratischen Gesellschaft zugrunde liegt, erlaubte die Subsumierung von Sowjetkommunismus, italienischem Faschismus und Nationalsozialismus unter den Totalitarismusbegriff. Gleichwohl entwickelte der italienische Faschismus keinen vergleichbaren Terror, auch waren die imperialen Ambitionen Mussolinis mit den visionären Endzielen Hitlers und Stalins nicht vergleichbar. Selbst eine kritischere Sicht auf rassistische Komponenten und die barbarische Kriegsführung in Abessinien lassen diesen Schluss kaum zu. Nicht zuletzt gab es im Faschismus – wie im Nationalsozialismus – keine staatlich gelenkte Wirtschaft. Insofern bliebe bei strikter Anwendung des Kriterienkatalogs nur der Bolschewismus übrig.

Aus der Gemeinsamkeit des Herrschaftsinstrumentariums lässt sich keine Identität der ideologischen Zwecke folgern. Der Nationalsozialismus beruhte auf Rassismus und dem unbedingten Willen zum Krieg, sein Ziel war die rassistisch fundierte Herrschaft über Europa, was die Vernichtung des europäischen Judentums mit tödlicher Konsequenz einschloss. Insofern war der Holocaust zwar nur im Krieg zu verwirklichen, aber militärischen Kriegszielen gleichrangig. Die sozialistische Utopie hingegen war humanistisch und universal angelegt. Der Terror Lenins und Stalins

ist eng mit dem Marxismus, insbesondere dem Glauben an objektive Gesetzmäßigkeiten der Geschichte, verbunden, doch er war keine notwendige Konsequenz, wie die politische Praxis der Sozialdemokratie zeigt. Hitlers sozialdarwinistische Weltanschauung hingegen ist ohne antisemitischen Rassismus, Gewalt und Krieg als ewigem Lebensgesetz des Rassenkampfes nicht vorstellbar. Ende der sechziger Jahre urteilte Friedrich, die terroristischen Diktaturen Hitlers und Stalins stellten nicht den Normalfall totalitärer Diktatur dar, sondern „rather extreme aberrations“.²²

Die klare Festlegung Hannah Arendts war konsequenter. Sie schrieb 1966 im neuen Vorwort zum Abschnitt „totale Herrschaft“, dass man die Sowjetunion seit Stalins Tod „im strengen Sinne des Wortes“ nicht mehr totalitär nennen könne. „Auf dem sowjetischen Volk lastet heute nicht mehr der Alptraum eines totalitären Regimes, es leidet nur noch unter den vielfältigen Unterdrückungen, (. . .) die eine Einparteiendiktatur mit sich bringt.“ Es sei eine moderne Form der Tyrannei, eine illegitime Macht, die wieder auf die Stufe der totalen Herrschaft zurückfallen könne, „und doch kann man mit gleichem Recht feststellen, dass die totale Herrschaft, die furchtbarste aller modernen Regierungsformen, (. . .) mit dem Tod Stalins in Russland nicht weniger ihr Ende gefunden hat als in Deutschland mit dem Tod Hitlers“.²³ Da für Arendt der Terror *das* zentrale Wesen totaler Herrschaft darstellte, war es konsequent, dass sie diese Periode auf die NS-Diktatur und für die Sowjetunion auf die Zeit des Stalinismus (mit Unterbrechung der Kriegsjahre) begrenzt wissen wollte und dafür plädierte, „mit dem Wort ‚totalitär‘ sparsam und vorsichtig umzugehen“.²⁴

„Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“, das die 1933 emigrierte jüdische Philosophin und Publizistin bekannt machte, besitzt eine komplizierte Entstehungsgeschichte. Ursprünglich wollte Arendt eine ideengeschichtliche Analyse des Nationalsozialismus verfassen, wovon die ersten beiden,

¹⁹ Carl J. Friedrich, *The Unique Character of Totalitarian Society*, in: ders. (Hrsg.), *Totalitarianism*, Cambridge/Mass. 1945, S. 47–60. Übs. in: B. Seidel/J. Jenker (Anm. 15), S. 179–196, hier S. 185 f.

²⁰ Carl J. Friedrich/Zbigniew K. Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge/Mass. 1956 (Totalitäre Diktatur, Stuttgart 1957).

²¹ C. J. Friedrich (Anm. 19), S. 187.

²² Ders., *Totalitarianism: Recent Trends*, in: *Problems of Communism*, 17 (1968), S. 32–43, hier S. 34.

²³ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1986⁵, S. 491.

²⁴ Ebd., S. 479.

zwischen 1944 und 1948 entstandenen Teile zeugen („Antisemitismus“ und „Imperialismus“). Sie sollten folgerichtig in einen dritten Teil („Rassen-Imperialismus“) münden, womit der Expansionsdrang ebenso wie der rassenideologische Charakter des Nationalsozialismus prägnant benannt gewesen wäre. Stattdessen entschied sie sich 1948/49 unter dem erschütternden Eindruck der Augenzeugenberichte über die NS-Konzentrations- und Vernichtungslager sowie von Emigranten über den sowjetischen Gulag, den dritten Teil der „totalen Herrschaft“ als einer völlig neuen Staats- und Herrschaftsform zu widmen. Hieraus resultiert der konzeptionelle Bruch des Werkes, dessen letzter Teil in keiner überzeugenden Beziehung zu den ersten beiden steht.¹²⁵ Als das Werk 1951 in einer amerikanischen und einer englischen Ausgabe erschien, eskalierten die Spannungen des Kalten Krieges im Koreakrieg. Arendt, eine Schülerin Martin Heideggers und Karl Jaspers', war eine glänzende Essayistin, deren existenzialphilosophischer Ansatz leidenschaftlich die Freiheit und Würde des Individuums verteidigte. Besondere Wirkung erzielte vor allem der 1955 der deutschen Ausgabe beigelegte Essay „Ideologie und Terror: Eine neue Staatsform“, der die bisherigen „Concluding Remarks“ ersetzte.¹²⁶ Es ist dieser theoretische Essay, der zumeist zitiert wird, während die historisch beschreibenden Ausführungen zu Antisemitismus und Imperialismus kaum rezipiert wurden.

Wie andere konservative Zivilisationskritiker sieht auch Arendt die Voraussetzung für die Entstehung der totalitären Diktaturen im Untergang der Klassengesellschaft des 19. Jahrhunderts und der daraus folgenden Atomisierung der „Massen“. Kennzeichen der totalitären Staatsform sind Ideologie und Terror sowie die Behauptung, den Ablauf der Geschichte zu kennen. Der sozialdarwinisti-

schen Berufung der Nationalsozialisten auf „Gesetze der Natur“ zur Rechtfertigung der Vernichtung „minderwertiger Rassen“ entspreche, so Arendt, der Glaube der Bolschewisten an die „objektiven Gesetze der Geschichte“, der die Vernichtung absterbender Klassen legitimiert. Dient die totalitäre Ideologie der geistigen Beherrschung der Massen, so der Terror ihrer ständigen Mobilisierung: „Totalitäre Herrschaft wird wahrhaft total in dem Augenblick (. . .), wenn sie das privat-gesellschaftliche Leben der ihr Unterworfenen in das eiserne Band des Terrors spannt. Dadurch zerstört sie einerseits alle nach Fortfall der politisch-öffentlichen Sphäre noch verbleibenden Beziehungen zwischen Menschen und erzwingt andererseits, dass die also völlig Isolierten und voneinander Verlassenen zu politischen Aktionen (wiewohl natürlich nicht zu echten politischen Handeln) wieder eingesetzt werden können.“¹²⁷ Ziel des Terrors sei es, „Menschen so zu organisieren, als gäbe es sie gar nicht im Plural, sondern nur im Singular“.¹²⁸ Der Terror sei kein zeitlich befristetes Mittel zur Herrschaftssicherung, vielmehr stelle er das Wesen totaler Herrschaft dar. „Die Lager dienen nicht nur der Ausrottung und Erniedrigung der Individuen, sondern auch dem ungeheuerlichen Experiment, unter wissenschaftlichen Bedingungen Spontanität als menschliche Verhaltensweise abzuschaffen und Menschen in ein Ding zu verwandeln, das unter gleichen Bedingungen sich immer gleich verhalten wird.“¹²⁹ Die Lager seien somit das „richtungsgebende Gesellschaftsideal“ der totalitären Diktatur, deren Ziel die Veränderung der menschlichen Natur sei.

In diesen kraftvollen Passagen kommt das Erschrecken über den Zivilisationsbruch zum Ausdruck, doch liegt hier auch eine metaphysische Sinndeutung vor. Denn der industrielle Massenmord in den NS-Vernichtungslagern diene keinem anderen Zweck als der Verwirklichung eines definierten Zieles, der Vernichtung des europäischen Judentums. Der Holocaust lässt sich deshalb nicht mit dem Lagersystem des Gulag gleichsetzen, das mit Zwangsarbeit die Industrialisierung der Sowjetunion forcieren sollte. Entsprechend ihrem anthropologischen Ansatz interpre-

¹²⁵ Vgl. Elisabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, Frankfurt/M. 1996, S. 285–301; Ursula Ludz, Hannah Arendt und ihr Totalitarismusbuch, in: Antonia Grunenberg (Hrsg.), Totalitäre Herrschaft und republikanische Demokratie, Frankfurt/M. 2003, S. 81–92.

¹²⁶ Zuerst 1953 in der Festschrift für Karl Jaspers zum 70. Geburtstag. Dt. Übersetzung des ursprünglichen Vorworts und der „Concluding Remarks“ der ersten engl. Ausgabe in: Über den Totalitarismus. Texte Hannah Arendts aus den Jahren 1951 und 1953. Aus dem Engl. von Ursula Ludz, Kommentar von Ingeborg Nordmann, Dresden 1998, S. 11–31.

¹²⁷ H. Arendt (Anm. 23), S. 727.

¹²⁸ Ebd., S. 714.

¹²⁹ Ebd., S. 676 f.

tierte Arendt den Totalitarismus als Versuch zur Vernichtung des genuin Politischen, nämlich der Pluralität und Spontanität des Menschen. Darauf gründete sich ihre Hoffnung, dass die totalitären Diktaturen den „Keim des Verderbens“ in sich trügen.

Die empirische Forschung wusste mit Arendts anthropologisch-existenzialphilosophischer Deutung wenig anzufangen.¹³⁰ In der angelsächsischen und amerikanischen sowie in der westdeutschen Kommunismus- bzw. NS-Forschung wurde ihre Totalitarismustheorie kaum rezipiert. Die Erforschung des Holocausts wurde nicht durch Arendt inspiriert, sondern durch die Arbeiten Raul Hilbergs, die sich an der Strukturtheorie Franz Neumanns orientierten.¹³¹ Auch die normativen Wurzeln und Implikationen der klassischen Totalitarismuskonzepte stießen (neben Zustimmung) auf scharfe Kritik. Sie war teils politisch motiviert, so bei Autoren, die mit dem Kommunismus sympathisierten und jede Wesensverwandtschaft mit dem Faschismus bzw. Nationalsozialismus entschieden ablehnten. Kritik kam auch aus den Reihen der wissenschaftlichen Kommunismusforschung, die den Kriterienkatalog Friedrichs als allzu schematisch und statisch befand, um die Veränderungen in der Sowjetunion erfassen zu können. Der Verdacht ideologischer Blindheit war ein Argument, das von empirisch orientierten Kommunismusforschern gegen die klassischen Totalitarismuskonzepte geltend gemacht wurde.¹³² Im Bereich der NS-Forschung spielten sie ohnehin keine Rolle, hier übten die Arbeiten Fraenkels und Neumanns stärkeren Einfluss aus.¹³³

¹³⁰ Vgl. hierzu neben B. Seidel/S. Jenkner (Anm. 15) und A. Söllner (Anm. 18) auch Eckhard Jesse (Hrsg.), *Totalitarismus im 20. Jahrhundert*, Baden-Baden 1996; Achim Siegel (Hrsg.), *Totalitarismustheorien nach dem Ende des Kommunismus*, Köln 1998; Wolfgang Wippermann, *Totalitarismustheorien*, Darmstadt 1997; Walter Schlangen, *Die Totalitarismus-Theorie*, Stuttgart 1976.

¹³¹ Vgl. Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews*, London 1961 (dt. Ausgabe erst 1990).

¹³² Vgl. Abbot Gleason, *Totalitarianism: The Inner History of Cold War*, New York 1995; Achim Siegel, *Die Konjunkturen des Totalitarismuskonzepts in der Kommunismusforschung*, in: APuZ, (1998) 20, S. 19–46.

¹³³ Vgl. z. B. Ian Kershaw, *Der NS-Staat*, Reinbek 2002³.

Andere Totalitarismuskonzepte heben das Primat einer ideologisch definierten Politik hervor. So unterschied Martin Drath zwischen dem Primärphänomen des Totalitarismus – dem „Ziel, ein neues gesellschaftliches Wertungssystem durchzusetzen, das bis in die ‚Metaphysik‘ hinein fundiert wird“¹³⁴ – und der herrschaftstechnischen Umsetzung dieses Anspruchs. In diesem dynamischen Entwicklungskonzept besitzt der Massenterror keine konstitutive Bedeutung, da er lediglich als Sekundärphänomen für die Herrschaftsdurchsetzung und -konsolidierung verstanden wird. Ähnlich argumentierten Richard Löwenthal und andere im Hinblick auf die poststalinistische Sowjetunion.¹³⁵ Diese Konzepte¹³⁶ stellen einen Typus der Totalitarismustheorie dar, der nicht mehr die extreme Gewalt und Vernichtung ganzer Bevölkerungsgruppen in den Mittelpunkt stellt. Die einprägsamste Formulierung dieser Kriterien totaler Kontrolle stammt von Peter Graf Kielmansegg: 1. die Monopolisierung von Entscheidungsmacht in einem Führungszentrum; 2. die unbegrenzte Reichweite der Entscheidungen des politischen Systems; 3. die prinzipiell unbegrenzte Intensität der Sanktionen (einschließlich des Terrors).¹³⁷

Legt man diese Kriterien zugrunde, lassen sich die poststalinistische Sowjetunion wie die realsozialistischen Ostblockstaaten einschließlich des SED-Regimes als totalitär bezeichnen. Denn an der parteistaatlichen Kontrolle und geheimpolizeilichen Durchdringung aller Lebensbereiche besteht kein

¹³⁴ Martin Drath, *Totalitarismus in der Volkdemokratie*. Einleitung zu Ernst Richert, *Macht ohne Mandat*, Köln 1958, S. IX–XXXIV. Neudruck: B. Seidel/S. Jenkner (Anm. 15), S. 310–358, hier S. 340.

¹³⁵ Vgl. Richard Löwenthal, *Totalitäre und demokratische Revolution*, in: *Der Monat*, 13 (1960), H. 146, S. 29–40.

¹³⁶ Vgl. Juan J. Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, in: Fred I. Greenstein/Nelson W. Polsby (Hrsg.), *Handbook of Political Science*, Bd. 3, Reading/Mass. 1975, S. 175–411. Übs. mit neuem Vorwort: *Totalitäre und autoritäre Regime*, Potsdam 2000. Vgl. auch Klaus-Dietmar Henke (Hrsg.), *Totalitarismus. Sechs Vorträge über Gehalt und Reichweite eines klassischen Konzepts der Diktaturforschung*, Dresden 1999, S. 61–77.

¹³⁷ Vgl. Peter Graf Kielmansegg, *Krise der Totalitarismustheorie?*, in: *Zeitschrift für Politik*, 21 (1974), S. 311–326.

Zweifel, ebenso wenig an der Monopolisierung der Entscheidungsmacht und der prinzipiell unbegrenzten Intensität der Sanktionen. Allerdings steht das Totalitarismuskonzept der totalen Kontrolle in einem kaum auflösbaren Spannungsverhältnis zu den klassischen Konzeptionen. Es handelt sich um zwei unterschiedliche Ansätze, so dass, wer den Begriff „totalitär“ für die DDR benutzt, gut daran tut, ihn zu definieren. Aus Sicht der klassischen Konzeptionen Friedrichs und Arendts lassen sich die kommunistischen Regime poststalinistischer Prägung nur als post-totalitär bezeichnen, da sie keinen vergleichbaren ideologischen Furor und Terror mehr aufwiesen.

Als Resümee gilt, dass eine theoretisch befriedigende, die historischen Unterschiede nicht verwischende Totalitarismustheorie noch nicht gefunden ist. Die begriffliche Unschärfe teilt sie mit anderen Begriffen wie Demokratie, Modernisierung oder Imperialismus. Unverzichtbar erscheint mir der Totalitarismusbegriff für die seit Aristoteles klassische Lehre der Herrschaftsformen: Er bezeichnet einen Typus moderner Diktatur, die man auch als Weltanschauungsdiktaturen mit totalem Herrschaftsanspruch bezeichnen kann. Insofern unterscheidet sich dieser Typus grundlegend von autoritären Diktaturen, die keine umfassende Kontrolle über alle Lebensbereiche anstreben und begrenzten gesellschaftlichen Pluralismus zulassen. Vom Standpunkt der liberalen Demokratie können die totalitären Regime auf gleiche Distanz gebracht werden, jedoch sagt die herrschaftstypologische Einordnung nichts über den politisch-ideologischen Herrschaftszweck aus, weshalb aus dem totalen Herrschaftsanspruch keine Identität der totalitären Regime abgeleitet werden kann. Die Wertgebundenheit des Totalitarismusbegriffs stellt jedoch keine analytische Schwäche dar, sondern markiert den fundamentalen Unterschied zwischen Demokratie und Diktatur.

Lothar Probst

Hannah Arendt und Uwe Johnson

Das die Begriffe Schuld und Verantwortung in Deutschland unauflösbar mit Nationalsozialismus und Holocaust verbunden sind, hat das späte Bekenntnis von Günter Grass zu seiner SS-Vergangenheit noch einmal auf eindrucksvolle Weise bestätigt. Gerade weil für Teile der literarischen Intelligenz der Nachkriegszeit die von Deutschen und im Namen der Deutschen begangenen Verbrechen zum prägenden Symbol einer Negativgeschichte der Nation wurden, rührt der Fall Grass noch einmal an der Schuldfrage, ihrer Verdrängung und ihrer Verleugnung.

Lothar Probst

Dr. phil., geb. 1952; Vorstands- und Jurymitglied des Vereins „Hannah-Arendt-Preis für politisches Denken“; Geschäftsführer des Instituts für Interkulturelle und Internationale Studien, Institut für Politikwissenschaft der Universität Bremen, FB 8, Linzer Straße 4, 28359 Bremen. lprobst@iniis.uni-bremen.de

Wie unterschiedlich man mit der Frage von Schuld und Verantwortung im Kontext politisch motivierter Verbrechen umgehen kann, soll im Folgenden am Beispiel von Hannah Arendt und Uwe Johnson gezeigt werden. Dazu gehe ich zunächst auf das Verhältnis zwischen Arendt und Johnson, die freundschaftlich miteinander verbunden waren, ein, bevor die unterschiedlichen Positionen der deutsch-jüdischen politischen Denkerin und des deutsch-deutschen Schriftstellers zur Frage von Schuld und Verantwortung charakterisiert werden.

Schon bei ihrer ersten Begegnung 1965 in New York entwickelte sich eine wenn auch zunächst vorsichtige und tastende Beziehung zwischen Arendt und Johnson¹, die langsam

Dieser Beitrag geht zurück auf meine Veröffentlichung „Mutmaßungen über Hannah Arendt und Uwe Johnson“, in: Heinz-Peter Preußner/Matthias Wilde (Hrsg.), Kulturphilosophen als Leser. Porträts literarischer Lektüren, Göttingen 2006.

¹ Obwohl Uwe Johnson bei seinem Besuch in den USA ganz im Schatten von Günter Grass stand, war

in eine Freundschaft hineinwuchs, insbesondere, als Johnson zwei Jahre lang in unmittelbarer Nachbarschaft von Arendt am Riverside Drive in New York wohnte und später ihre Gastfreundschaft in ihrer Wohnung in Anspruch nahm. Die private Korrespondenz¹² wirft einerseits ein erhellendes Licht auf diese Freundschaft¹³ und offenbart andererseits doch etwas von dem Heideggerschen „Aneinander-Vorbeigehen“. Distanz und Nähe bleiben in einem ausgewogenen Verhältnis und überschreiten zu keinem Zeitpunkt den Rahmen eines von wechselseitiger Achtung geprägten Verhältnisses. Einmal schreibt Arendt: „Ihr Brief – sehr entzückend, sehr charmant, aber dann doch, als ob einer mit geschlossenen Lippen spricht.“¹⁴

Johnsons Beziehung zu Arendt war nicht nur von tiefem Respekt und Verehrung geprägt, sondern er sah in ihr auch eine philosophische „Lehrerin“. In seinem Nachruf auf Arendt räsoniert er über die Zeit, die er in ihrer Wohnung verbrachte: „Ich bekam Seminare in Philosophiegeschichte, zeitgenössischer Politik, Zeitgeschichte, je nach Wunsch.“¹⁵ Die distanzierte Bewunderung lässt erkennen, dass Johnson sich darüber bewusst war, dass sein Verhältnis zu Arendt allenfalls das des begabten jüngeren Schriftstellers war, der sich ihres Interesses und ihrer Anteilnahme sicher sein durfte. Tatsächlich hat Arendt nicht mit Lob über Johnsons literarisches Werk, welches sie aufmerksam verfolgt hat, gespart. In einem Brief an Johnson schreibt sie über die „Jahrestage“: „Ich bin nun der monatelang wohl erwogenen Meinung (. . .), dass dies wahrhaftig ein Meisterwerk ist. (. . .) Dies ist ein Dokument, und zwar ein gültiges für diese ganze Nach-Hitler-Zeit. Diese Vergangenheit haben Sie in der Tat haltbar gemacht, und was vielleicht viel

schon die erste Begegnung von Arendt und Johnson im Mai 1965 im New Yorker Goethe-House von Neugier und Sympathie geprägt; vgl. Eberhard Fahlke/Thomas Wild (Hrsg.), Hannah Arendt – Uwe Johnson. Der Briefwechsel 1967–1975, Frankfurt/M. 2004, S. 303 f.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Soweit es Hannah Arendt betrifft, kann man fast von einem fürsorglichen, ja mütterlichen Verhältnis zu Uwe Johnson sprechen – was sich nicht zuletzt durch den Altersunterschied von fast 30 Jahren erklären lässt. So bot sie ihm u. a. des Öfteren Geld an, um ihm Reisen zu ermöglichen – Angebote, die Johnson dankbar ablehnte.

¹⁴ E. Fahlke/T. Wild (Anm. 1), S. 157.

¹⁵ Ebd., S. 163.

unwahrscheinlicher ist, Sie haben sie überzeugend gemacht. Wie es da bei Euch war und ist, das weiß ich jetzt gleichsam bis in die Spitze des kleinen Zehs. Die Langsamkeit und dies ständige Sich-Besinnen, das ich ja schon sehr an dem Jakob-Buch liebte, ist hier zu dem langen Atem – auch in der Satzbildung – geworden, dem nichts bloß charmierend Dialektisches mehr anhaftet, weil ihm hier das Sujet ganz entspricht. Nur so – von Urahne, Großmutter, Mutter und Kind – im Zusammenspiel der Generationen und in zwei Kontinenten kann man scheint’s angemessen sprechen und denken.“¹⁶

Gedankliche Berührungspunkte

Es gibt eine Reihe von Hinweisen darauf, dass Arendt und Johnson nicht nur eine persönliche Sympathie füreinander entdeckten, sondern sich auch gedanklich berührten. Als sie sich kennen lernten, war Arendt inner- und außerhalb Deutschlands längst als außergewöhnliche Denkerin bekannt. Vor allem ihr Buch „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ (1955) war auch in Deutschland auf breites Interesse gestoßen. Sie hatte durch zahlreiche öffentliche Auftritte, Beiträge in deutschen Zeitschriften, Zeitungen und im Fernsehen ihre Positionen im öffentlichen Diskurs der Bundesrepublik vertreten. Thomas Wild kommt in einer Bestandsaufnahme von Arendts Beziehung zur Literatur der Bundesrepublik sogar zu der Einschätzung, dass sie „eine Orientierungsfigur für potentiell alle Schriftsteller (und andere Akteure des literarisch-intellektuellen Feldes) [ist], die sich mit dem Selbstbild Deutschlands vor dem spezifischen Hintergrund von Nationalsozialismus und Holocaust auseinandersetzen.“¹⁷

In ihrer „Unabhängigkeit“ des Denkens, welches sich nicht für Vereinnahmungen von Links und Rechts eignete, traf sich Arendt mit Johnson, dem die Zuordnung zu politischen Richtungen genauso fremd und abstoßend war. So fand Johnson eine Gesprächspartnerin, die seine persönlichen und literarisch verarbeiteten Erlebnisse mit der zweiten deutschen Diktatur in einer Weise politisch durchdacht hatte, die ihm neue Horizonte eröffnete. Weder Arendt noch Johnson hegten

¹⁶ Ebd., S. 66 f.

¹⁷ Vgl. www.hannaharendt.net/research/Wild.html (10. 6. 2005, S. 2).

– im Unterschied zu vielen linken Intellektuellen jener Zeit – Illusionen über den Charakter realsozialistischer Herrschaft sowie jetziger Prägung. Im Gegensatz zur häufig geäußerten Meinung, dass sein Hauptwerk „Jahrestage“ vor allem als Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus gelesen werden kann, bleibt daran zu erinnern, dass Johnson in diesem Roman auf kunstvolle Weise die Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Stalinismus zu verknüpfen weiß. „Jahrestage“ ist in seiner Grundtendenz einer der wenigen antitotalitären Romane, den die deutsche Literatur hervorgebracht hat.

Übereinstimmungen finden sich auch im Amerikabild Arendts und Johnsons. Beide entwickelten eine durchaus kritische, aber zugleich differenzierte Einstellung zu den USA. Dolf Sternberger charakterisierte Arendts Beziehung zu Amerika folgendermaßen: „Sie ist (...) trotz allen erregenden öffentlichen Erfahrungen (...) in den USA überhaupt im Grunde eine überzeugte ‚politische‘ Amerikanerin, ein ‚citizen‘ von ganzem Herzen geworden.“¹⁸ Gerade weil Arendt sich im Unterschied zu anderen deutschen intellektuellen Emigranten nicht wie eine Außenstehende zu ihrer neuen politischen Heimat verhielt, sondern sich mehr und mehr als Mitglied der amerikanischen politischen Gemeinschaft verstand, war sie in der Lage, sich kreativ mit der amerikanischen politischen Tradition zu befassen, wie sie vor allem in ihrem Buch „Über die Revolution“ (1963) demonstrierte. Gleichwohl verarbeitete sie ihre politischen Erfahrungen in den USA: den Vietnamkrieg, die Rassenauseinandersetzungen, die Studentenunruhen, die Auswüchse der Jobholder-Gesellschaft oder auch die Watergate-Affäre, die sie zu ihrem Buch über „Wahrheit und Lüge in der Politik“ (1972) inspirierte. Sie verteidigte einerseits vorbehaltlos die republikanischen Traditionen der amerikanischen Demokratie und war andererseits skeptisch, soweit es die Zukunft der amerikanischen Gesellschaft betraf.

Auch Johnson entwickelte ein widerspruchsvolles und kritisches, aber in der Grundtendenz positives Bild. „Das Amerikabild in (...) ‚Jahrestage‘“, so Anita Krätzer,

¹⁸ Dolf Sternberger, Die versunkene Stadt, in: Merkur, 341 (1976), S. 941.

„unterscheidet sich von anderen Amerikadarstellungen in der neueren deutschen Literatur durch die reich facettierte, genaue und – bei aller Schärfe der politischen Kritik – liebevoll-zärtliche Art, mit der der Autor Ausschnitte amerikanischer Wirklichkeit sichtbar und lebendig werden lässt.“¹⁹ Gleichzeitig wird der Leser über die sich durch den gesamten Roman hindurchziehende Lektüre der „New York Times“ mit der politischen Wirklichkeit der USA konfrontiert. Die Hauptprotagonistin Gesine Cresspahl setzt sich intensiv mit den historischen und politischen Umständen ihrer neuen „Heimat“ auseinander. Politisch bleibt sie in einer selbst gewählten Distanz und mag sich „nicht mit einem Land identifizieren, dessen schuldhaftes Vergehen gegen rassische Minoritäten, sozial Schwächere oder das vietnamesische Volk sie scharf kritisiert (. . .). Durch ihr Beharren auf dem Status des Gastes, der die Vorzüge seines Gastlandes genießen kann, ohne für dessen negative Eigenschaften verantwortlich zu sein, versucht Gesine, einen Zustand politischer Neutralität für sich herzustellen, um so ihre eigene moralische Integrität bewahren zu können.“¹⁰ In ihrer Einstellung zu Amerika offenbart sich eines der grundlegenden moralischen Dilemmata der politischen Existenz des modernen Menschen: dem widersprüchlichen und nie vollkommen aufzulösenden Verhältnis zwischen privater Moral und öffentlichen Zwängen.

So wie Gesine Cresspahl auf der rastlosen Suche nach einer „moralischen Schweiz“ ist, in die sie angesichts des überall währenden Unrechts in der Welt „emigrieren“ könnte, verharrt auch Johnson trotz seiner Sympathien für Amerika auf der Suche „nach einer ‚öffentlichen Heimat‘, (. . .) nach einem Staat und einer Gesellschaft, mit deren Struktur und deren Ordnungsprinzipien, mit deren ‚öffentlicher Moral‘“¹¹ man sich im Einklang befinden könne. Diese Suche führt zu einem

¹⁹ Anita Krätzer, Auf der amerikanischen Seite der Sprache. Komplexität und Perspektiven des Amerikabildes in Uwe Johnsons Romanwerk „Jahrestage“, in: die horen, 4 (1984), S. 63.

¹⁰ Ebd., S. 69.

¹¹ Oliver Voss, Die „moralische Schweiz“ – und wie man ohne sie lebt. Ein Blick auf die Lebensentwürfe der Bewohner der Jerichow-Welt in Uwe Johnsons „Jahrestage“, in: Internationales Uwe-Johnson-Forum: Beiträge zum Werkverständnis und Materialien zur Rezeptionsgeschichte, 7 (1998), S. 107.

permanenten Ortswechsel, der „für Johnson und viele seiner Romanfiguren der einzig sich bietende Weg [ist], gegen politische Systeme, die ihnen keine Möglichkeiten mehr für individuelle Entfaltung geben, um ihrer moralischen Selbstbehauptung willen zu protestieren.“¹²

Schuld und Verantwortung

Trotz aller freundschaftlichen Bindungen und intellektuellen Berührungen spiegeln sich in der Begegnung der Jüdin Hannah Arendt und des durch und durch deutschen Dichters Uwe Johnson exemplarisch jene Probleme einer intersubjektiven Verständigung, die der Zivilisationsbruch von Auschwitz im deutsch-jüdischen Verhältnis hinterlassen hatte – und das, obwohl Johnson „lieber als Jude auf die Welt gekommen wäre“¹³ und Hannah Arendt, trotz aller Distanz zum Nachkriegsdeutschland, im Grunde ihres Herzens immer „eine deutsche Denkerin und Schriftstellerin geblieben ist“.¹⁴ Johnson war sich der aus dieser Konstellation ergebenden Probleme bewusst, wie sein Nachruf auf Arendt erahnen lässt: „Einmal hat sie mich ausdrücklich darauf hinweisen müssen [!] auf den Umstand, dass sie eine Jüdin ist: im Umgang mit ihr war es zu vergessen.“¹⁵

Mitte der 1960er Jahre schrieb Gershom Scholem: „Über Juden und Deutsche und ihr Verhältnis in diesen letzten 200 Jahren zu sprechen ist im Jahre 1966 ein melancholisches Unterfangen. Noch immer ist die Belastung des Gefühls so groß, daß eine der Sache selbst zugekehrte Betrachtung oder Analyse fast unmöglich scheint, und zu stark sind wir alle von dem Erleben dieser Generation geformt, als daß Unbefangenheit erwartet werden könnte. (. . .) Die Atmosphäre zwischen den Juden und den Deutschen kann nur bereinigt werden, wenn wir diesen Verhältnissen mit der rückhaltlosen Kritik auf den Grund zu gehen suchen, die hier unabdingbar ist. Und das ist schwierig. Für die Deutschen,

weil der Massenmord an den Juden zum schwersten Alpdruck ihrer moralischen Existenz als Volk geworden ist; für die Juden, weil solch eine Klärung eine kritischen Distanz zu wichtigen Phänomenen ihrer eigenen Geschichte verlangt.“¹⁶

Johnson wusste um dieses Grunddilemma. In seiner Büchner-Preis-Rede von 1971 betonte er, „dass die Deutschen noch auf Dekaden hinaus in den Augen der anderen Völker gemessen werden auf ihre Distanz zum versuchten Genozid an den Juden“.¹⁷ Für Johnson war diese Aussage nicht einfach nur intellektuelle Erkenntnis, sondern er quälte sich, wie nur wenige Deutsche nach 1945, mit der schier unauflöselichen Mitschuld aller Deutschen an der nationalsozialistischen Vernichtungspolitik gegenüber den europäischen Juden. Dass das Verhältnis von Juden und Deutschen vor dem Hintergrund des Holocaust für Johnson ein politisch-moralisches Schlüsselthema ist, lässt sich leicht an „Jahrestage“ zeigen. Über drei Generationen hinweg wird das Thema Schuld, Scham und Verantwortung auf einer Vergangenheits- und Gegenwartsebene immer wieder neu akzentuiert. Dabei gilt für seine Figuren jene Ausweglosigkeit des „Bewältigens“, die Dan Diner so beschrieben hat: „Angestrengte Mühe, die sich bestenfalls als aussichtsloser Entsorgungsversuch von Schuld erweist – all das gebiert eine Kultur, die von einem durch Auschwitz hervorgerufenen Schuldgefühl geprägt wird, das ständig nach Entlastung sucht. Doch der Versuch solch verstehbaren Entweichens bleibt vergebens; die Allgegenwärtigkeit des Ereignisses führt den Flüchtenden sisyphushaft immer wieder an die mit Auschwitz getränkte Erinnerung zurück.“¹⁸

Die schuldhafte Verstrickung beschränkt sich keinesfalls auf die unmittelbaren Täter, sondern Johnson zeigt „die Schuld der Menschen, die selbst keine Verbrechen begangen, aber durch Unterlassung und ‚normales‘ Verhalten dazu beigetragen haben, dass die mör-

¹² Peter Bekes, „Gefällt dir das Land nicht, such dir ein anderes“. Zum Verhältnis von Moral und Politik in Johnsons „Jahrestage“, in: Text+Kritik, 65/66 (1980), S. 64.

¹³ Willi Winkler, Rezension von E. Fahlke/T. Wild (Anm. 1), in: Süddeutsche Zeitung (SZ) vom 17. 7. 2004, S. 14.

¹⁴ D. Sternberger (Anm. 8), S. 941.

¹⁵ E. Fahlke/T. Wild (Anm. 1), S. 164.

¹⁶ Gershom Scholem, Juden und Deutsche, in: Neue Rundschau, 77 (1966), S. 547 f.

¹⁷ Uwe Johnson in der Druckfassung seiner Rede zur Verleihung des Georg-Büchner-Preises 1971, zit. nach E. Fahlke/T. Wild (Anm. 1), S. 260.

¹⁸ Dan Diner, Negative Symbiose. Deutsche und Juden nach Auschwitz, in: ders. (Hrsg.), Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit, Frankfurt/M. 1987, S. 186.

derische Maschinerie funktionieren konnte“.¹⁹ Am radikalsten führt Johnson die Konsequenzen aus dieser Verstrickung am Beispiel von Lisbeth Cresspahl vor. Über verschiedene Stufen, die von der Leugnung über die Sprachlosigkeit bis zum aktiven Eingreifen in das vor ihren Augen geschehende Unrecht an den Juden reichen, mündet bei ihr das sich immer tiefer in das Über-Ich einfressende und selbstquälerische Schuldbewusstsein schließlich in einem autoaggressiven Akt, dem Selbstmord. Dieser, so Peter Bekes, „stellt die radikalste Form der Verweigerung gegenüber den für sie nicht mehr zu entwirrenden Schuldverstrickungen des einzelnen innerhalb der gesellschaftspolitischen Praxis dar“.²⁰

Erst ihre Tochter Gesine ist zur Reflexion des Geschehenen fähig, aber auch sie kann der Vergangenheit nicht entinnen. Der Holocaust bleibt für sie etwas, „das in keinem Aufwachen ganz verschwinden wird“.²¹ Er ist gewissermaßen der im Unterbewussten ständig vorhandene assoziative Background von Gesines politischem Bewusstsein.²² Obwohl sie nicht zu den Tätern zählt, kann sie nicht vergessen und verdrängen, dass sie Teil des politischen Kollektivs ist, in dessen Namen das unfassbare Verbrechen geschehen ist. Als sie in der „New York Times“ eine Nachricht über Elektroschockexperimente an der Universität Princeton liest, sagt sie zu sich: „Die Wirkung hat bis heute nicht aufgehört. Betroffen war die eigene Person: ich bin das Kind eines Vaters, der von der planmäßigen Ermordung der Juden gewusst hat. Betroffen war die eigene Gruppe: ich mag zwölf Jahre alt sein, ich gehöre zu einer nationalen Gruppe, die eine andere Gruppe abgeschlachtet hat in zu großer Zahl.“²³ Auch für Johnson, so darf man vermuten, sind aufgrund der Zugehörigkeit zum Tätervolk Schuldbe-

wusstsein und Scham konstitutiv für die personale Identität. Seinen Figuren verbietet sich vor diesem Hintergrund eine vergangenheitslose Unbefangenheit im Umgang mit Juden.

Umso erstaunlicher ist es, mit welcher Unbefangenheit sich Johnson und Arendt begegneten. Johnson, der – wie er beklagte – in einer „judenfreien Umgebung“ aufgewachsen war, fand in Arendt eine „unersetzliche Lehrerin“, die „ihn in den Kreis jüdischer Menschen einführte, ihm deren Erfahrungen und Lebensgewohnheiten vor Augen brachte, den Umgang mit ihnen lehrte“.²⁴ Johnson hebt diese Rolle Arendts in seinem Nachruf hervor: „Einmal durfte ich sie in einem überwiegend jüdischen Teil New Yorks spazieren führen, da erklärte sie mir an Passanten deren gesellschaftliche Stellung und Beschäftigung (mit Wohnorten) vor der Emigration aus Deutschland; zuversichtlich wäre ich bereit gewesen zu einer Stichprobe.“²⁵ Dass Arendt Johnson gegenüber eine solche Unbefangenheit an den Tag legen konnte und ihm rasch verzieh, dass er sie zur „Gräfin Seydlitz“ gemacht hatte,²⁶ hängt wohl damit zusammen, dass sie sowohl den Antisemitismus als auch den mit Auschwitz verbundenen Zivilisationsbruch nicht in erster Linie in den Kontext des deutsch-jüdischen Verhältnisses stellt, sondern aus den Grundbedingungen der Moderne herleitet. Der Niedergang des Nationalstaats nach dem Ersten Weltkrieg, der Verlust eines gemeinsamen Weltbezuges und von Sinnhaftigkeit in den Massengesellschaften des 20. Jahrhunderts sowie die daraus resultierende prekäre Natur des öffentlichen Raums sind für Arendt elementare Voraussetzungen für das Entstehen totalitärer Bewegungen, in denen sich ideologische Mobilisierung und Terror wechselseitig durchdringen.

¹⁹ Michael Hofmann, Dr. med. vet. Arthur Semig. Ein Jude in Jerichow. Zur Erinnerung an die Opfer des Nationalsozialismus in Uwe Johnsons „Jahrestage“, in: Norbert Oellers (Hrsg.), Vom Umgang mit der Shoah in der deutschen Nachkriegsliteratur, Sonderheft der Zeitschrift für deutsche Philologie, 114 (1995), S. 66.

²⁰ P. Bekes (Anm. 12), S. 73.

²¹ Uwe Johnson, Jahrestage, Frankfurt/M. 2000, S. 212.

²² Vgl. Bernd Auerochs, „Ich bin dreizehn Jahre alt jeden Augenblick“. Zum Holocaust und zum Verhältnis zwischen Deutschen und Juden in Uwe Johnsons ‚Jahrestage‘, in: Zeitschrift für Deutsche Philologie, 112 (1993), S. 608.

²³ U. Johnson (Anm. 21), S. 209 f.

²⁴ E. Fahlke/T. Wild (Anm. 1), S. 209.

²⁵ Ebd. S. 165.

²⁶ Ursprünglich hatte Johnson Arendt mit ihrem Klarnamen in die „Jahrestage“ eingearbeitet. Arendt ließ ihn jedoch wissen: „Nur nicht Namen nennen. Dagegen bin ich allergisch.“ Johnson teilte ihr in einem langen, „gequälten“ Brief mit, dass er sie nun durch „Gräfin Seydlitz“ anonymisiert habe – ein erneuter Fauxpas, denn Arendt antwortete: „Aber, bitte schön, zur Gräfin machen Sie mich nicht! Bis Sie so etwas dürfen, müssen Sie noch viele reizende Briefe schreiben. Von allem andern abgesehen, scheint es Ihnen nicht aufgefallen zu sein, daß ich jüdisch bin. Aber so oder anders, auf die Idee, daß Sie mich ‚ärgern‘ wollen, wäre ich nie verfallen.“ (vgl. E. Fahlke/T. Wild [Anm. 1], S. 32 und S. 39).

Der Terror ist das Wesen, die Ideologie das Instrument der totalen Herrschaft. „Totalitäre Herrschaft“, so Arendt, „wird wahrhaft total in dem Augenblick (...), wenn sie das privat-gesellschaftliche Leben der ihr Unterworfenen in das eiserne Band des Terrors spannt. Dadurch zerstört sie einerseits alle nach Fortfall der politisch-öffentlichen Sphäre noch verbleibenden Beziehungen zwischen Menschen und erzwingt andererseits, daß die also völlig Isolierten und Verlassenen zu politischen Aktionen (wiewohl natürlich nicht zu echtem politischen Handeln) wieder eingesetzt werden können.“¹²⁷

Ideologien beziehen nach Arendts Auffassung ihre Wirkung und Anziehungskraft auf den modernen Menschen durch dessen „Emanzipation“ von Wirklichkeit und Erfahrung: „Je weniger die modernen Massen in dieser Welt noch zu Hause sein können, desto geneigter werden sie sich zeigen, sich in ein Narrenparadies oder eine Narrenhölle abkommandieren zu lassen, in der alles gekannt, erklärt und von übermenschlichen Gesetzen im vorhinein bestimmt ist.“¹²⁸ Wie sich leicht erkennen lässt, entbehrt Arendts Herangehensweise an das Wesen des Totalitarismus als einer vollkommen neuen menschlichen Erfahrung jeden Versuch, Nationalsozialismus und Antisemitismus in Deutschland aus einem „autoritären“ deutschen Charakter oder einer besonderen kollektiven Neurose der Deutschen herzuleiten. Sie sieht im Antisemitismus vielmehr von „vorherherein ein gesamteuropäisches Ereignis“¹²⁹ und stellt seine durchschlagende Wirkung in den Zusammenhang mit den politischen und kulturellen Krisenphänomenen der Moderne zu Anfang des 20. Jahrhunderts: „Was aber den Antisemitismus anbelangt, so ist offensichtlich, daß er politisch nur dann relevant und virulent werden kann, wenn er sich mit einem der wirklich entscheidenden politischen Probleme der Zeit verbinden kann.“¹³⁰

Ihre Analyse des modernen Antisemitismus und des Totalitarismus macht es ihr möglich, an die Frage von Schuld und Verantwortung anders heranzugehen als etwa Karl

Jaspers. Dieser unterscheidet in „Die Schuldfrage“ die kriminelle, die politische, die moralische und die metaphysische Schuld. Unter Letzterer verstand er eine Schuld, die sich aus der „Solidarität zwischen Menschen als Menschen“ ergibt, „welche einen jeden mitverantwortlich macht für alles Unrecht und alle Ungerechtigkeit in der Welt, insbesondere für die Verbrechen, die in seiner Gegenwart oder mit seinem Wissen geschehen“.¹³¹ Für Arendt dagegen geht es nicht in erster Linie um Schuld, sondern um politische Verantwortung. Schuld ist für sie keine politische Kategorie: „Es gibt so etwas wie Verantwortung für Dinge, die man nicht getan hat, man kann für sie zur Rechenschaft gezogen werden. Aber es gibt kein Schuldigsein oder sich Schuldigfühlen für Dinge, die passierten, ohne daß man selbst an ihnen beteiligt war.“ Denn nach 1945 diente „der Ausruf ‚Wir sind alle schuldig‘, der beim ersten Hören so äußerst nobel und verführerisch klang, in Wirklichkeit nur dazu (...), diejenigen in einem erheblichen Maße zu entlasten, die tatsächlich schuldig waren. Wo alle schuldig sind, ist es keiner. Schuld, anders als Verantwortung, sondert immer aus; sie ist ausschließlich persönlich.“¹³²

Arendt zieht hier eine klare Trennungslinie zwischen kollektiver und individueller politischer Verantwortung auf der einen und moralischer Schuld auf der anderen Seite. Wie wenig der Schuldbegriff in ihrem Verständnis geeignet ist, mit den Verbrechen des Nationalsozialismus umzugehen, drückte sie in einem Brief an Jaspers aus: „Diese Verbrechen lassen sich, scheint mir, juristisch nicht mehr fassen; und das macht gerade ihre Ungeheuerlichkeit aus. Für diese Verbrechen gibt es keine angemessene Strafe mehr; Göring zu hängen, ist zwar notwendig, aber völlig inadäquat. D. h., diese Schuld, im Gegensatz zu aller kriminellen Schuld, übersteigt und zerbricht alle Rechtsordnung. (...) Ebenso unmenschlich wie diese Schuld ist die Unschuld der Opfer. (...) Mit einer Schuld,

¹²⁷ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München–Zürich 1986², S. 727.

¹²⁸ Ebd., S. 723.

¹²⁹ Ebd., S. 77.

¹³⁰ Ebd., S. 67.

¹³¹ Karl Jaspers, *Die Schuldfrage*, Heidelberg–Zürich 1946, S. 31.

¹³² Das Zitat stammt aus einem Vortragsmanuskript von Hannah Arendt, das 1968 im Rahmen eines Symposiums der American Philosophical Association über „Collective Responsibility“ entstand. Der Hannah Arendt Verein Bremen ließ 2000 eine Übersetzung des Textes anfertigen; vgl. www.hannah-arendt.de/verein/publikationenarendt1.html (6. 9. 2005).

die jenseits des Verbrechens steht, und einer Unschuld, die jenseits der Güte oder der Tugend liegt, kann man menschlich-politisch überhaupt nichts anfangen. (...) Denn die Deutschen sind dabei mit Tausenden oder Zehntausenden oder Hunderttausenden belastet, die innerhalb eines Rechtssystems adäquat nicht mehr zu bestrafen sind; und wir Juden sind mit Millionen Unschuldiger belastet, aufgrund deren sich heute jeder Jude gleichsam wie die personifizierte Unschuld vorkommt.“³³

Für Johnson war ein quälendes Schuldbewusstsein nach dem Holocaust Teil seiner personalen Identität. Das unterscheidet ihn von denjenigen, die Scham- und Schuldgefühle nach dem Ende der Terrorherrschaft gar nicht erst haben aufkommen lassen. Arendt dagegen entwickelt eine politische Perspektive, in der nicht in erster Linie die Frage nach der moralischen Schuld, sondern nach der Bereitschaft zur Übernahme von politischer Verantwortung im Zentrum steht. Diese Perspektive ermöglicht es ihr, zwischen Bestrafung und Rache zu unterscheiden und christliche Kategorien wie Vergeben und Verzeihen in diesem Zusammenhang als politische zu denken.³⁴

Arendt lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass das Vergeben und Verzeihen dort seine Grenze findet, wo Täter wie Adolf Eichmann sich als Opfer einer grausamen Machtmaschinerie darstellen und weder willens noch bereit sind, politische Verantwortung für das Geschehene zu übernehmen. In anderen Fällen jedoch kann das Vergeben und Verzeihen die Logik von Rache und Vergeltung durchbrechen und politische Anfänge ermöglichen. Dass solche politischen Neuanfänge trotz belasteter Vergangenheit glücken können, dafür ist die inzwischen fast 60-jährige Erfolgsgeschichte der Demokratie in der Bundesrepublik durchaus ein Beispiel.

³³ Zit. nach D. Diner (Anm. 18), S. 187. Man kann diese Überlegungen auch als kritische Auseinandersetzung mit Jaspers „Die Schuldfrage“ (Anm. 31) verstehen. Arendt verfasste ihren Brief an Jaspers nach dessen 1946 erschienenen Text.

³⁴ Vgl. Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München–Zürich 1999¹¹, S. 307 f.

Oliver Marchart

Die Welt und die Revolution

Es gibt einen Zweig der Kulturindustrie, der vornehmlich mit der Inszenierung von Geburts- und Todesjahren beschäftigt ist. Besonders befremdlich mutete die kulturindustrielle Vermarktung des Kulturindustriekritikers Theodor W. Adorno anlässlich seines hundertsten Geburtstages 2003 an. Solche Feiern von Todes- und Geburtsdaten bieten einerseits die Chance, das Werk Vergessener oder Aus-der-Mode-Gekommener wieder ins allgemeine Gedächtnis zu rücken, andererseits kann gerade generalstabsmäßig inszeniertes Erinnern noch tieferes Vergessen produzieren. Im gnadenlosen Abfeiern wird unsichtbar, was das eigentlich Provokante eines Werks ausmacht. Die kalendarische Aktualität verstellt die sachliche.

Oliver Marchart

Dr. phil., PhD, geb. 1968; SNF-Förderungsprofessor am Soziologischen Seminar der Universität Luzern, Bruchstraße 43/45, Postfach 7456, CH-6000 Luzern 7.

Oliver.Marchart@unilu.ch

Diese Gefahr ist beim Werk einer Denkerin wie Hannah Arendt besonders groß, die das seltene Pech hat, gleich zwei sukzessive Arendt-Jahre erleiden zu müssen: 2005 jährte sich ihr dreißigster Todestag, 2006 jährt sich ihr hundertster Geburtstag. Doch in Arendts Fall macht solch gedehntes Gedenken nur sichtbar, was schon länger zu beobachten war: die weltweite Herausbildung einer publizistischen Arendt-Industrie. Fast möchte man hinzufügen, diese habe sich zu einer gut geölten Maschine entwickelt, die standardisierte und kaum noch unterscheidbare Produkte auswirft. Wiederholt der populärphilosophische Industriezweig die immergleichen, Arendt zugeschriebenen Stehtesen, so flüchtet der fachphilosophische Industriezweig sich in rein philologische Arbeit. Während Letztere durchaus verdienstvoll sein kann, verkommt sie schnell zu einer Thanatologie, die Arendt vom Tod, nämlich vom mortifizierten Text her denkt – und nicht von der Kategorie der Geburt und des Neubeginns, die, wie wir sehen werden, für Arendt selbst zentral war.

In beiden Fällen, dem popularisierenden wie dem rein philologischen, geht die Aktualität und „Radikalität“ ihres Denkens verloren, ja in beiden Fällen kommt es zur effektiven Depolitisierung ihrer Theorie. Das Politische, und um nichts anderes geht es bei Arendt, gerät aus dem Blick, wo Arendts Werk zur Erbauung missbraucht oder auf den toten Buchstaben reduziert wird.

Die Geburt (Revolution)

Worin besteht die allzu oft weich gezeichnete Radikalität des Arendt'schen Denkens? Ein erster Interpretationsversuch würde geltend machen, dass Arendt einen Optimismus des Handelns verteidigt, der rar geworden ist in post-optimistischen Zeiten. Politisches Handeln bedeutet bei Arendt, dass – so widrig die Umstände sein mögen – ein neuer Anfang in die Welt verwalteter Routinen geworfen wird. Darin ist Arendt eigentliche Antipodin Adornos: Ist für Adorno Praxis bis auf unbestimmte Zeit vertagt, so ist für Arendt politisches Handeln eine ständig präsente Möglichkeit. Es ist nicht unbedingt die Regel, aber jederzeit kann potenziell ein Neu-Anfang in die Welt geworfen werden. Handeln heißt Neu-Beginnen, und die Menschen sind ausgestattet mit der unzerstörbaren Fähigkeit zum Neubeginn. Und zwar nach Arendt deshalb, weil jeder Mensch mit seiner Geburt selbst zum neuen Anfang wurde, weil „mit jedem von uns ein Anfang in die Welt kam“ und „Handeln im Sinne des Einen-Anfang-Setzens nur die Gabe eines Wesens sein kann, das selbst ein Anfang ist“.¹

Für das politische Handeln entspringt diesem Postulat ein alle journalistischen und philosophischen Texte Arendts als Grundakkord begleitender Zuspruch: Du kannst neu beginnen. Selbst durch die schlimmsten Terrorregime ist diese Fähigkeit zum Neuanfang nie völlig zerstörbar, denn nur um den Preis weltweiter totaler Herrschaft, ja letztlich totaler menschlicher Vernichtung wäre dem Anfang *als solchem* ein Ende zu bereiten. Arendts ganze Radikalität, die von ihren Exegeten oft genug ignoriert wurde, hat zu tun mit diesem Postulat, dass es möglich sei, einen Anfang zu

machen. Eine These, die sich im Verteidigungsfall in jenen Imperativ verwandelt, der Arendt schon von ihrer Mutter eingebläut wurde: „Man darf sich nicht ducken! Man muss sich wehren!“² Man muss *neu beginnen*, wird man angegriffen. In diesem und nur diesem Fall wandelt sich ein *is* in ein *ought*.

Zum paradigmatischen Namen für den freien Neubeginn im Feld der Geschichte und des Politischen wird für Arendt die Revolution. Die einzigen politischen Ereignisse, die uns in der Geschichte mit einem Neubeginn konfrontieren, sind Revolutionen, worunter bei Arendt keine blutigen Umstürze verstanden werden dürfen, sondern auf die Gründung von Freiheit gerichtete Formen politischen Handelns, die von einer Pluralität von Handelnden getragen wird.³ Arendts Denken des Anfangs entspricht politisch ein Denken der Revolution. Und selbst wenn sich Arendts Revolutionsverständnis vom gängigen stark unterscheidet, sollte diese Tatsache konservativen Arendt-Adepten zu denken geben.

Nicht zuletzt lassen sich biographische Motive für Arendts Theorie der Revolution als Anfang in der Geschichte finden. Als Initialerlebnis könnte jener Moment ausgemacht werden, in dem die Elfjährige von ihrer Mutter auf eine Demonstration zur Unterstützung des Spartakus-Aufstands mitgenommen wurde. Ihre Mutter – wie später Hannah Arendt selbst – war, obwohl ursprünglich den revisionistischen Sozialdemokraten um Bernstein zugeneigt, eine glühende Verehrerin Rosa Luxemburgs und unterstützte den Generalstreik vom Januar 1919. „Paß auf, das ist ein historischer Augenblick!“, hatte ihr die Mutter zugerufen, während sie durch die Straßen liefen.⁴ Während die Elfjährige zum ersten Mal mit dem Augenblick der Revolution, dem (wenn auch gescheiterten) Ereignis eines politischen Neubeginns konfrontiert war, kämpfte ihr späterer Mann Heinrich Blücher, zwanzigjährig, als Spartakist in Berlin. Blücher hatte sich den Soldatenräten, die sich im Ausgang des Ersten Weltkriegs in Deutschland gebildet hatten, angeschlossen und war 1918 in die von Karl

¹ Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München–Zürich 1994, S. 276. Vgl. auch Oliver Marchart, *Neu beginnen. Hannah Arendt, die Revolution und die Globalisierung*, Wien 2005.

² Hannah Arendt, *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*, München–Zürich 1998, S. 52.

³ Vgl. dies. (Anm. 1), S. 23.

⁴ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Frankfurt/M. 2004, S. 66.

Liebknecht und Rosa Luxemburg gegründete KPD eingetreten. Er war einer der engsten Freunde Heinrich Brandlers, der nach der Ermordung von Liebknecht und Luxemburg und nach der Interimsführung durch Paul Levi als Luxemburg-Anhänger kurzfristig die Parteiführung übernommen hatte, diese aber nicht lange gegen die „linksoppositionelle“ bolschewistische und moskautreue Fraktion behaupten konnte. In der bolschewisierten KPD war kein Platz mehr für luxemburgianische Spontaneisten. Brandler wurde ausgeschlossen und gründete die KPO, der sich Blücher anschloss. Wie andere Mitglieder der KPO ging Blücher 1933 nach Paris, wo er in Kontakt mit intellektuellen und künstlerischen Emigrantenkreisen kam und 1936 mit Hannah Arendt bekannt wurde.

Der für unseren Zusammenhang entscheidende Aspekt ist nicht die biographische Tatsache, dass Arendt mit einem leibhaftigen Revolutionär verheiratet war, sondern der werkbezogene, dass ihr Mann mitsamt seinen Erfahrungen und politischen Einsichten zu ihrem praktisch-revolutionären Alter ego im Feld der Theorie wurde. Arendts Totalitarismus-Buch, das sie Blücher widmete, dürfte so stark von dessen politischen Erfahrungen beeinflusst gewesen sein, dass gesagt wurde, es enthalte auch Blüchers ungeschriebene politische Theorie. Vor allem ihre Konversion zur Räteidee, die sich in ihrer Überzeugung ausdrückte, dass die zu Revolutionszeiten entstehenden Räte jeweils kurzfristig eine radikal-republikanische (Selbst-)Regierungsform verwirklichten, war Blüchers Einfluss geschuldet. Noch in ihrem Rosa-Luxemburg-Essay tritt Arendt uns nahezu als verspätete Theoretikerin der Brandler-Gruppe entgegen. Wenn sie, Luxemburg zitierend, schreibt, Letztere hätte von Arbeiterräten gelernt, „daß gute Organisation der Aktion nicht voraufgeht, sondern erst ihr Ergebnis ist, daß ‚die Organisation der revolutionären Aktion nur in der Revolution selbst erlernt werden kann, so wie man Schwimmen nur im Wasser lernen kann, daß Revolutionen von niemandem ‚gemacht‘ werden, sondern ‚spontan ausbrechen‘, und daß der ‚Druck der Aktion‘ immer ‚von unten‘ kommt“¹⁵, dann beschreibt sie Luxemburgs Revolutionsverständnis genauso wie ihr eigenes. Natürlich macht das Arendt

noch nicht zu einer Spartakistin, aber der Spontaneismus Luxemburgs ist ein wesentliches Merkmal von Arendts Revolutionstheorie. Aus Arendts Sicht entzieht sich die Revolution allen Versuchen, ihren Ausbruch zu „organisieren“, woraus Arendt den Schluss zieht, dass revolutionäre Organisationen und Berufsrevolutionäre die Revolution abwarten und erst dann die Macht ergreifen sollen, sobald sie auf der Straße liegt.

Die Tatsache, dass Revolutionen spontan ausbrechen, macht sie zu Ereignissen, die alle Kausalketten durchbrechen. Der Begriff der Spontaneität muss, wenn er Sinn ergeben soll, als Begriff für den Ereignischarakter von Revolutionen verstanden werden (und nicht, wie wir noch sehen werden, für den Spontaneismus der Handelnden), für die Tatsache also, dass Revolutionen unmöglich Ergebnis von Fabrikation oder Kalkulation sein können, sondern gleichsam „aus dem Nichts“ entstehen. Nur wenn sie nicht aus dem Status quo herleitbar sind, können sie einen wirklichen Neubeginn in den Fluss der Geschichte setzen und eine *neue Ordnung der Zeiten* errichten. Im Phänomen der Revolution verwirklicht sich die Bestimmung der Natalität – und damit des Anfangenkönnens – im Bereich des Historisch-Politischen. Daher erfordert Arendts Denken des Anfangs, wo es den bloßen Existentialismus verlässt und politisch wird, ein Denken der Revolution, das sich dem „Rätsel des Anfangs“ in der Geschichte stellt. Unter diesem Rätsel versteht Arendt die Frage, wie es überhaupt möglich sei, „daß hie und da, selten genug, ein Ereignis das zeitliche Kontinuum aufsprengt und von sich aus eine neue Geschehniskette stiftet“.¹⁶ Ein solches Ereignis reißt eine Lücke in die Zeit. Es führt zu einem, wie sie sagt, Hiatus, zu einem „in sich selbständigen Zeitraum zwischen dem Ende des Alten und dem Beginn des Neuen“.¹⁷ Die Revolution ist also keineswegs selbst das Neue; sie ist das, was sowohl das Alte als auch das Neue vorübergehend suspendiert. Nicht nur bricht sie mit dem Alten, dem *Ancien régime*, sondern darüber hinaus tendiert sie dazu, den Bruch als solchen – den Hiatus, der sie selbst ist – auszudehnen.

Arendt zufolge findet also jeder Neubeginn, den wir anstoßen, in diesem Bruch statt.

¹⁵ Hannah Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, München–Zürich 2001, S. 65.

¹⁶ H. Arendt (Anm. 1), S. 263.

¹⁷ Ebd., S. 264.

Damit nimmt jeder Neubeginn seinen Ausgang notwendigerweise von einem Ort, der außerhalb des linearen Zeitkontinuums liegt. Aber das Bewusstsein von der Möglichkeit eines Neuanfangs, der gleichsam aus der Geschichte heraustritt – und hierin argumentiert Arendt quasi-transzendentalistisch – ist selbst historisch. Erst in der Neuzeit ist es in den Bereich des politischen Handelns eingesickert. Zwar ist die Idee des absolut Neuen älter, aber „(e)rst im Verlauf des achtzehnten Jahrhunderts und seiner Revolutionen entstand ein Bewusstsein davon, daß es das absolut Neue auch im Politischen geben könne, daß also das Neue etwas sei, was in die Hand des handelnden Menschen gegeben sein könnte“.¹⁸ Mit und in den Revolutionen, mitten im Handeln, wird erst ein Bewusstsein dafür erzeugt, dass innerhalb der Geschichte die Aussetzung von Geschichte im Sinne eines Neubeginns möglich ist. Ohne solche Ereignisse, ohne unsere Fähigkeit, nochmals von vorne zu beginnen, wäre Geschichte nichts anderes als „die tote Monotonie des in der Zeit sich entfaltenden Gleichen, also das ‚eadem sunt omnia semper‘ [Alles-ist-immer-dasselbe, O.M.] des Lukrez“.¹⁹

Die Alternative (Welt)

Die Tatsache, dass solche Brüche mit der Monotonie des Bestehenden möglich sind, gibt zu einem Optimismus des Handelns Anlass, der an jeder politischen Aktion abzulesen ist. Denn ohne ein Quäntchen Handlungsoptimismus käme es zu keiner Aktion. Gerade in diesem gänzlich unzeitgemäßen Optimismus liegt Arendts Aktualität. Sie verteidigt einen emphatischen Begriff des Politischen, wo dieses längst abgeschrieben wurde – und sich doch immer wieder zurückmeldet. So sind sich die Revolutionäre in ihrem Handeln „vor allem der hohen Lust bewußt, welche die menschliche Fähigkeit, einen neuen Anfang zu setzen, unwiderstehlich erzeugt, der lebendigen Freude, die alles Neue begleiten muß, wenn es zum Segen ausschlagen soll; es ist im Grunde die gleiche Freude, mit der wir jede Geburt willkommen heißen“.¹⁰ Eine Revolution ist nichts anderes als die äußerste Verdichtung politischen Handelns in einem

¹⁸ Ebd., S. 57.

¹⁹ Dies., Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hrsg. von Ursula Ludz, München–Zürich 2000, S. 123.

¹⁰ H. Arendt (Anm. 1), S. 287.

emphatischen Moment des Neubeginns, der revolutionäre Geist nichts anderes als der „neue Geist, der zugleich der Geist des Neubeginns ist“.¹¹ In jedem wirklich politischen Handeln, so bescheiden sein Umfang sein mag, ist ein Stück dieses *revolutionary spirit*, denn in jedem Handeln, das wirklich politisch ist, wird ein Neubeginn gesetzt. In diesem grundlegenden Sinne ist alles Handeln Anfangen und sind alle Handelnden, keineswegs nur die historischen Revolutionäre, Anfänger: „(A)lles Handeln, alles ‚Agieren‘ in dem ursprünglichen Sinn von ‚etwas in Bewegung setzen‘, setzt die Vorstellung, ja die Existenz von Anfängern voraus. Von diesen Neuanfängen im Kontinuum der historischen Zeit geben die Revolutionen letztlich Kunde. Das große Pathos, das sich aller bemächtigt, die an ihnen, ob im Glück oder Unglück, im Erfolg oder Scheitern, teilnehmen, entstammt der Erfahrung, daß der Mensch in der Tat dies vermag – einen Anfang machen, *novus ordo saeculorum*.“¹²

Im Moment der „Revolution“ wird den Akteuren das Anfangenkönnen *eo ipso* augenfällig. Es wird die Tatsache evident, dass die Welt verändert werden kann, dass nichts so bleiben muss, wie es ist, und dass, im Pathos der Globalisierungskritiker gesprochen, eine andere Welt möglich ist. Nun ist unsere heutige politische Situation aber dadurch charakterisiert, dass sie sich unter dem Zeichen der Unmöglichkeit jedes Neuanfangs präsentiert. Seit Margaret Thatchers Parole „There is no alternative“ zum internationalen Slogan der Neoliberalisierung wurde, herrscht eine Ideologie politischer Alternativlosigkeit, die historisch ihresgleichen sucht. Es scheint, alle Parteien hätten sich auf eine einzige hegemoniale Ideologie geeinigt, die lautet: Die Zeit der politischen Neuanfänge ist vorbei. Die Zeit der permanenten „Reformen“ ist gekommen, während der Begriff der „Revolution“, der für Arendt von zentraler Bedeutung war als Kennzeichen eines Neubeginns in der Geschichte, völlig delegitimiert ist, bevor überhaupt verhandelt wurde, was er denn sinnvoll noch heißen könne. Jede politische Veränderung, die über minimale Adjustierungen des Status quo hinausgeht, wurde scheinbar denkunmöglich gemacht. Jeder Neuanfang, der nicht die identische Reproduktion des Bestehenden beinhaltet, ist in den Status der Utopie relegiert.

¹¹ Ebd., S. 360.

¹² Ebd., S. 276.

Doch das Bild eines gänzlich post-arendtischen Universums täuscht. Tatsächlich drängen die unterschiedlichsten Alternativen an die Öffentlichkeit – am sichtbarsten wohl mit dem Auftritt der globalisierungskritischen Bewegung. Das drückt sich deutlich aus in der französischen Bezeichnung als *altermondialistes*. Der Slogan „Eine andere Welt ist möglich“ ist eine direkte Antwort auf den thatcheristischen *common sense* des „there is no alternative“, in dem sich die pessimistische Aussicht auf einen durch und durch globalen Globus ausdrückt. Solch Alternativlosigkeit bedeutet das Ende der Pluralität, und da Pluralität nach Arendt eine Grundbestimmung des Politischen ist, bedeutet Alternativlosigkeit zugleich das Ende der Politik. Der Globalisierungsdiskurs wird – von Verfechtern wie von vielen Kritikern der ökonomischen Globalisierung – allzu oft in Begriffen eines Globus geführt, der uns umfängt und in dem wir gefangen sind. Ökonomischer Determinismus und angeblich unausweichliche Sachzwänge legitimieren das Phantasma einer globalen Totalität, die kein Außen kennt. Mit anderen Worten, die Welt wird in diesen Fällen als *globus* vorgestellt und nicht als *mundus*. Sie ist das, so wird behauptet, was uns umschließt, bestimmt und nicht entkommen lässt, nicht das, was zwischen uns liegt und unterschiedlichste Standpunkte und Alternativen überhaupt erst ermöglicht.

Eine solche umfängliche „Globalisierung“ birgt katastrophale Implikationen, insofern innerhalb einer alternativlosen Welt, in der sich alle Räume schließen, sich nur ein einziger Raum für jene öffnet, die selbst noch aus dem Globus ausgeschlossen werden sollen: der Raum des Lagers. Vom Lager sagt Arendt, es sei „die einzige *patria*, die die Welt dem Apatriden anzubieten hat“.¹³ Ein Raum ohne Alternative kommt gar nicht umhin, dem Ausschluss, den er produziert, in sich selbst wiederum einen Raum zuzuweisen. Das entspricht jener Struktur der Ausnahme, die Giorgio Agamben als einschließende Ausschließung beschreibt.¹⁴ Eine gänzlich „globale Welt“, die in sich weltlose Räume des Ausschlusses und Terrors produziert, würde Öffentlichkeit nur noch in ihrer Negativ-

form, d. h. in Form der Nicht- oder gar Anti-Öffentlichkeit der Lager kennen. Unsere vielbeschworene globalisierte Gegenwart stünde unter dem Zeichen des Verschwindens von Öffentlichkeit und damit von Welt.¹⁵

Mit Arendt wäre gegen dieses Phantasma einer Welt-als-Globus hingegen ein Begriff von Welt-als-Öffentlichkeit zu setzen, der Begriff einer Welt, die uns nicht um- und einschließt, sondern zwischen jenen entsteht, die handelnd neu beginnen. Was auch immer die altermondialistische Bewegung, wie sie vielleicht besser genannt werden sollte, erreicht hat, sie hat für eine bestimmte Zeit die Welt selbst, den Zustand der Welt als Welt und damit als Öffentlichkeit, zur *res publica* gemacht: zum Thema politischer Verhandlungen. Sie hat, zumindest ansatzweise, einen politischen Standpunkt bezogen, der, wie Arendt in ihrer Lessing-Rede sagte, „immer Partei ergreift im Interesse der Welt“.¹⁶ Ein solches politisches Interesse wäre kein Partikularinteresse von Lobbys, noch wäre es ein kommunitaristisches Universalinteresse am Wohl der Gemeinschaft als Ganzer, sondern es müsste gleichsam als Mundialinteresse, als Interesse am Fortbestehen der Welt als Öffentlichkeit bezeichnet werden. Aus Sicht eines Standpunkts, der Partei ergreift im Interesse der Welt, müsste – so das unabgeborgene Versprechen dieser Bewegung, deren Zukunft selbst fraglich ist – an zentraler Stelle jedes alternativen Forderungskatalogs die Wiederherstellung, Neuerrichtung oder Erweiterung der öffentlichen Welt und damit die *Rückkehr des Politischen* eingeklagt werden.¹⁷

¹⁵ Arendts Beobachtung, dass totale Herrschaft die Polizei und nicht die Armee als zuverlässigste Stütze betrachtet, ist auch für das Phänomen von globalisierter Herrschaft von Relevanz, denn die Herrschaftstechnik eines globalen Staates ohne Außen kann in der Tat nur die der Polizei sein: „Denn augenscheinlich muß, wer die ganze Erde als sein künftiges Territorium betrachtet, das Gewicht auf das Instrument der innenpolitischen Gewaltausübung legen und das eroberte Territorium weniger mit den Methoden und dem Personal der Armee als mit denen der Polizei zu regieren suchen.“ H. Arendt (Anm. 13), S. 649.

¹⁶ Dies. (Anm. 5), S. 16.

¹⁷ Für eine Bestandsaufnahme der globalisierungskritischen Bewegung vgl. Oliver Marchart/Rupert Weinzierl (Hrsg.), *Stand der Bewegung? Protest, Globalisierung, Demokratie – eine Bestandsaufnahme*, Münster 2006.

¹³ Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München–Zürich 1998, S. 594.

¹⁴ Vgl. Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, Frankfurt/M. 2002, S. 31.

Im zentralen politischen Slogan der altermundialistischen Bewegung – eine andere Welt ist möglich – haben sich diese Forderungen bereits auf halb unbewusste Weise verdichtet: Den pastoralen Tönen zum Trotz, die in diesem Slogan mitschwingen, ist eine im Arendt'schen Sinne durchaus revolutionäre, zumindest eine radikal politische Lesart möglich. Denn noch vor allem anderen bedeutet der Slogan: Diese Welt ist nicht die einzig mögliche. Das verbindet ihn mit dem Arendt'schen Konzept der Revolution als Neubeginn. Und insofern diese Reklamation mit allem Nachdruck öffentlich vertreten wird im Antagonismus zu Verfechtern der ökonomischen Globalisierung, tritt sie den Beweis der eigenen Behauptung gleich selbst an. *Eine andere Welt ist möglich* heißt nichts anderes als: *Politisches Handeln ist möglich*. Bereits in der kollektiven politischen Deklamation liegt der Beweis ihres Inhalts. Durch ihre bloße Existenz hat die altermundialistische Bewegung, so kritisch man sie im Detail beurteilen mag, bewiesen, dass politisches Handeln im emphatischen Sinn – als Handeln, dem es in seinem Handeln um die Welt-qua-Welt geht – noch nicht verschwunden ist.

Es stellt sich dabei sogar die Frage, ob mit der altermundialistischen Bewegung nicht zum ersten Mal seit 1968 eine weltweite radikale Demokratisierungsbewegung auf die Bühne der Politik getreten ist, die keinen revolutionären Umsturz verfolgt, sondern eine weitgehende Demokratisierung möglichst vieler Lebensbereiche – unter anderem, und das ist das Neue, eine Demokratisierung internationaler Marktregelungsmechanismen. So ist für die Altermundialisten die Frage der sozialen Gleichheit weltweit zu stellen. Vor diesem Hintergrund wurden Handlungsformen entwickelt, die in den Demonstrationen von Seattle bis Genua und darüber hinaus an die emanzipatorische Tradition öffentlicher Handlungsformen anschließen, wie sie zu ihrer Zeit auch Arendt beschrieben hatte, und die sich nicht zuletzt als Neu-Gründungen öffentlicher (Gegen-)Räume verstehen. Scheint nicht, abgesehen von den Aktionen und Demonstrationen auf der Straße, die Funktion der von Arendt immer wieder beschworenen Elementarrepubliken der Räte heute von den so genannten Sozialforen übernommen zu werden, die sich seit dem ersten Weltsozialforum im brasilianischen Porto Alegre 2001 „global“ wie „lokal“ immer wie-

der versammeln? Obwohl die Sozialforenbewegung unter Ermüdungs- und Verfestigungserscheinungen leidet, entsprechen die Sozialforen immer noch in erstaunlichem Ausmaß dem Arendt'schen Öffentlichkeitsbegriff, denn im Unterschied zu einer Habermasianischen Öffentlichkeit sind sie nicht ausgerichtet am Ziel der Findung eines rationalen Konsenses, sondern schlichtweg um den Austausch noch so kontroverser Meinungen bemüht. Selbst wo es zu einer Abschlusserklärung kommt, sollte das nicht darüber hinwegtäuschen, dass viele der Akteure oft kaum etwas politisch gemeinsam haben und – jenseits der altermundialistischen Bewegung – auch nicht haben wollen. Deshalb sind die Foren nicht auf der Suche nach einem überlappenden Konsens, sondern stellen eher die *Differenz* der unterschiedlichen und dennoch gemeinsam versammelten politischen Positionen und Weltanschauungen aus.

Wenn Hannah Arendt also einen wichtigen, wenn auch historisch verfrühten Beitrag zur gegenwärtigen Globalisierungsdebatte geliefert hat, dann ist dieser in ihrem Doppelbegriff von Welt und von Revolution zu suchen. Bricht Letztere mit dem Kontinuum kalkulierbarer Abläufe und rationalistischer Entscheidungsökonomien in der Geschichte, so bricht Erstere mit einer totalisierenden Idee des Globus, der keine Alternative mehr kennt. Der Bruch, den jede Revolution – und *jedes* Handeln, das einen Neubeginn in die Welt wirft, partizipiert aus Arendt'scher Perspektive am „Geist“ der Revolution – in die Geschichte einführt, eröffnet einen Raum, der im emphatischen Sinn als Öffentlichkeit bezeichnet werden kann und mit dem Raum der Welt, politisch verstanden, identisch ist. Wenn die altermundialistische Bewegung, wie immer ihre Zukunft aussehen mag, emanzipatorisch wirken will, dann wird sie sich nicht damit begnügen können, der „Globalisierung“ einen „Anti-Globalismus“ entgegenzusetzen. Sie wird eine *Welt* fordern und verteidigen müssen, deren demokratische Aktualisierung im Inneren der Sozialforen bereits exemplarisch und auf arendtianische Weise *vor-gehandelt* wurde.

APuZ

Nächste Ausgabe 40–41/2006 · 4. Oktober 2006

Integration – Desintegration

Klaus J. Bade

Migration, Integration und Politik

Klaus Dörre

Desintegration durch prekäre Beschäftigungsverhältnisse

Hartmut Häußermann

Desintegration durch Stadtpolitik

Rainer Dollase · Kai-Christian Koch

Die Integration der Muslime

Ferdinand Sutterlüty

Wer ist was in der deutsch-türkischen Nachbarschaft?

Ingrid Matthäi

Alleinstehende Migrantinnen: Integriert – isoliert – segregiert?

Herausgegeben von
der Bundeszentrale
für politische Bildung
Adenauerallee 86
53113 Bonn.



Redaktion

Dr. Katharina Belwe
Dr. Hans-Georg Golz
(verantwortlich für diese Ausgabe)
Dr. Ludwig Watzal
Sabine Klingelhöfer
Andreas Kötzing (Volontär)
Telefon: (0 18 88) 5 15-0
oder (02 28) 36 91-0

Internet

www.bpb.de/publikationen/apuz
apuz@bpb.de

Druck

Frankfurter Societäts-
Druckerei GmbH,
60268 Frankfurt am Main.

Vertrieb und Leserservice

- Nachbestellungen der Zeitschrift
Aus Politik und Zeitgeschichte
- Abonnementsbestellungen der
Wochenzeitung einschließlich
APuZ zum Preis von Euro 19,15
halbjährlich, Jahresvorzugspreis
Euro 34,90 einschließlich
Mehrwertsteuer; Kündigung
drei Wochen vor Ablauf
des Berechnungszeitraumes

Vertriebsabteilung der
Wochenzeitung **Das Parlament**
Frankenallee 71–81,
60327 Frankfurt am Main.
Telefon (0 69) 75 01-42 53
Telefax (0 69) 75 01-45 02
parlament@fsd.de

Die Veröffentlichungen
in *Aus Politik und Zeitgeschichte*
stellen keine Meinungsäußerung
der Herausgeberin dar; sie dienen
der Unterrichtung und Urteilsbildung.

Für Unterrichtszwecke dürfen
Kopien in Klassensatzstärke herge-
stellt werden.

ISSN 0479-611 X

Hannah Arendt

APuZ 39/2006

Gesine Schwan

3-7 Die Macht der Gemeinsamkeit

Hannah Arendt war eine Vordenkerin für das, was wir heute Global Governance nennen. Unter Berufung auf Arendt können Wege für eine demokratische Politik im Zeitalter des Machtverlustes des Nationalstaats aufgezeigt werden.

Wolfgang Heuer

8-15 Politik und Verantwortung

Politische Verantwortung ist für Hannah Arendt keine moralische Kategorie und auch keine republikanische des vorrangigen Interesses am Gemeinwohl, sondern eine existenzielle. Politisches Handeln stellt keine moralische Verpflichtung dar, sondern ist vielmehr vorrangig eine Tätigkeit, die der Spontaneität und Lust am Handeln entspringt.

Antonia Grunenberg

15-21 Hannah Arendts Jüdische Schriften

In Hannah Arendts frühem zionistischem Engagement sind Grundgedanken zu finden, die ihr späteres politisches Denken beeinflussen. Dazu gehört, dass politisches Handeln eine Sinnstiftungsquelle für das menschliche Leben ist.

Clemens Vollnhals

21-27 Der Totalitarismusbegriff im Wandel

Der Begriff „totalitär“ wurde von Gegnern Mussolinis geprägt und sollte die neuartige Herrschaftsform von Faschismus und Bolschewismus kennzeichnen. Während die klassischen Totalitarismuskonzepte auf Terror und Vernichtung beruhen, heben neuere Ansätze vor allem die totale Kontrolle hervor.

Lothar Probst

27-33 Hannah Arendt und Uwe Johnson

Respekt und gedankliche Übereinstimmungen waren die Basis von Arendts und Johnsons Freundschaft. Unterschiede gab es in ihrem Umgang mit dem Holocaust. Während Johnson die Schuld „der“ Deutschen literarisch verarbeitet, differenziert Arendt zwischen Schuld und Verantwortung.

Oliver Marchart

33-38 Die Welt und die Revolution

Hannah Arendts Doppelbegriff von Welt und von Revolution liefert einen wichtigen Beitrag zur Globalisierungsdebatte. Die globalisierungskritische Bewegung muss, will sie emanzipatorisch wirken, eine alternative Welt fordern, wie sie etwa von den Sozialforen bereits auf arendtianische Weise vor-gehandelt wurde.